وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية.

أطروحة مقدمة لنيل **شهادة دكتوراه** في الطور الثالث(**ل.م.د**)

التخصص: **النظرية النقدية المعاصرة وتحليل الخطاب.**

إعداد الباحثة: **بثينة بهلالي.**

فلسفة الاختلاف في الخطاب النقدي العربي المعاصر

مقاربة في أعمال: "علي حرب" و"محمد شوقي الزين".

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة/الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
أحمد مداس	أستاذ التعليم العالي	محمد خيضر بسكرة	رئيسا
أمال منصور	أستاذ التعليم العالي	محمد خيضر بسكرة	مشرفا ومقررا
علي بخوش	أستاذ التعليم العالي	محمد خيضر بسكرة	مناقشا
صليحة سبقاق	أستاذ محاضر أ	محمد خيضر بسكرة	مناقشا
اليامين بن تومي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مناقشا
وليد خضور	أستاذ محاضر أ	جامعة برج بوعريريج	مناقشا

السنة الجامعية: **2025/2024.**

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر وعرفـان

الحمد لله أولا، وبعد:

إن كان لكل شاعر شيطانه فإني أحسب أن لكل باحث ما يوازي شيطان الشاعر، وأجدني ممتنة لمن أعدهم صناع اللحظات الفارقة في مساري المعرفي البحثي بحضورهم الفعلي، أو لمن قرأت لهم من اللامتحركين ذوي الخطى الكبيرة، صناع الخط الهروبي عن أبجديات تخصصهم داخل التخصص ذاته؛ وهنا أقصد الهروب أو التلعثم من منظوره الدولوزي.

وعليه؛ أتقدم بخالص العرفان والشكر للأستاذة الفاضلة "أمال منصور"، التي أشرفت على تفاصيل هذا البحث من لحظة اقتراحه عنوانا إلى غاية بلوغه صورته هذه، جزاها الله خيرا على التوجيه السديد والثقة التامة.

الشكر موجه أيضا إلى:

- أستاذي في مناهج وقضايا تحليل الخطاب: "أحمد مدَّاس"، ممتنة له لأن الفضل في الحس البيني المبثوث في بحوثي يعود له.
- سيدة مديح التحاقل الدكتورة: "مريم ضربان" الهالة التي جعلت حس التجاسر والتنافذ يتفاقم.
- الكاتب والأكاديمي والمترجم: "جمال بلقاسم"، الذي يحمل لواء مشروع يشجع الباحث في التخصص للمضي قدما؛ والمقصود هو مشروع الدراسات الثقافية الجزائرية.

أختم بشكر جزيل للسادة أعضاء اللجنة المناقشة كل باسمه ومقامه، كما أعول على تقويمهم وتصويبهم لتدارك ما بالبحث من نقص وهفوات.

بثينة رشيـد بهلالي

مقدّمـــــــة

يتبوأ الحس البيني مقعدا أساسا لم يحزه أي منعرج آخر غيره ضمن خط الإبدالات الكبرى للمشهد المعرفي؛ حيث تجاسرت المعارف على تباين طبقاتها وحقولها لترسم لوحة كريولية لشبكة التحاقل الحاصل لحاجة في نفس المشتغل في حقلي الفلسفة أو النقد، أوحتى العالم والمفكر والباحث العلمي في أي توجه كان.

كان ذلك الحس قد تفاقم بتفاقم الحاجة إلى ربط الحلقة التخصصية بالأخرى، لكشف الصورة النهائية العامة للخطاب المعرفي أو للممارسة التحليلية.

يبدو المشتغل في ميدان الدراسات النقدية المعاصرة غير متحرج من الاعتراف بوجود روابط بين النقد والفلسفة وغيرهما من الكيانات والظواهر المختلفة، ولو أن السبب في اللجوء إلى الربط بينها قد يتمثل أحيانا في تعذر إحاطته كفرع معرفي بجوهر الموضوع قيد الاشتغال، أوفي الاعتقاد بأن التفكير المركب يطمح دوما إلى تحقيق معارف بينية متمازجة الاختصاص، عبر حوار معرفي تبرر الدراسات المعاصرة حاجتها إليه برغبة الإنسان في تعرية المخبوء، وتجاوز الأحادية كيقينية.

يحيل الحديث عن تجاوز اليقينيات إلى تيارات التفكيك والنظريات النقدية السائلة، القائمة على هتك الصلب في مقولة "التمركز المنطقي" ضمن الصرح العام للعقل الغربي، القائم على ترجيح الكفة لأحد طرفي الثنائيات الأنطولوجية الكبرى مثل: الشكل/المضمون، الإنسان/الطبيعة، المطلق/النسبي، الثابت/المتحول.

تعتبر **فلسفة الاختلاف** أحد أبرز مقولات ومداخل التفكيك بما هو كشف عن وهم القبض ونبذ للتمركز وبحث عن الفائض، التفكيك فعل أخذ رواده على عاتقهم مهمة مساءلة المنتج الحضاري بأنساقه المتعالية والمقدسة والممتنعة، وبميتافيزيقياته الثاوية في المعتقد (الدين) أو في العلمي، وفي التاريخي والإيديولوجي وحتى في اليومي، سواء كانت المساءلة حفرا أو هدما وإعادة بناء، أوتشريحا وتقويضا وتجاوزا وتأجيلا وإرجاء.

يأبى **فيلسوف الاختلاف** خلال مراسه البحثي أن يتمادى ويمتد خوضه في البديهي والمسلم به أوحتى المتطابق، دون اجتراح عدّة لمعاودة النظر في الثوابت، عبر صنع مراجعة باراديغمية شاملة، يقتضيها التسارع وتتطلبها السيولة، والشائع أننا ما نلبث نحن العرب أن نتموضع ضمن تلك

الأنساق، حتى تتراكم المعارف وتتراتب هناك أو يمتطي شطر منها صهوة الأفول والتهافت، مفسحا المجال أمام فتح جديد يراجع ذاته بذاته.

ظهرت في خضم مدّ التمنع عن القبض المطلق فئة تتغيا استجلاء ما يتخلل أفضية التجاوز عند **المختلف**، والكشف عما تتيحه المجايلة في تبني باراديغمات التعارف والتضايف وتحري مدخلات التماسف والغيرية، على أساس احتمالية أن يتجاوز الاختلاف المد النقدي نحو الإيتيقي، فإذا كان في التفكيكيات باب من أبواب الاختلاف، فإن المقاربة محاولة للنفاذ عبره ومنه، للاختلاف عنه بطرق أبواب أخرى.

نظرا للمعطيات سالفة الذكر استقر بحثنا على الخطاب النقدي العربي المعاصر، ووسم ب: **فلسفة الاختلاف في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقاربة في أعمال: "علي حرب" و"محمد شوقي الزين"**، والحال أن هذا العنوان يثير **إشكالية** مركزية متعلقة أساسا ب: **كيف حضرت فلسفة الاختلاف في الخطاب النقدي العربي المعاصر أو في أعمال كل من "علي حرب "و"محمد شوقي الزين"؟**

ترتبت عن هذه **الإشكالية** الكبرى جملة التساؤلات الفرعية الموالية التي ينبغي تحصيل/تحيين إجابات لها في خاتمة البحث:

- ما الاختلاف/ ما فلسفة الاختلاف؟
- هل الاختلاف مقتصر على ما يميز الأشياء أم إن فيه ما يجمع بين الأشياء في المتميز ذاته؟
- ما الذي يميز الاختلاف كاستراتيجية نقدية تفكيكية أولا وفلسفة الاختلاف باعتبارها مدخلا إيتيقيا للعيش المشترك ثانيا؟
- ما موقف(المختلف)من هذا المعطى في صورتيه، أو كيف حضرت فلسفة الاختلاف في غير منبتها الأصل، أو في الخطاب العربي المعاصر وبالضبط في أعمال "علي حرب" و"محمد شوقي الزين"؟

وقع **الانتقاء** على هذين الاسمين نظرا للاتفاقات والتشابهات الحاصلة بينهما، ونذكر منها:

- أنهما يشتغلان في مساءلة المنتج الحضاري ونقده.

- أنهما يتخذان المنحى ذاته في معالجة النصوص، وهو المنحى القائم على تجاوز المنطوق والمصرح به إلى المسكوت عنه.
- أن كل منهما عمل على تشكيل مد معرفي تتحول فيه الأزمات والمآزق إلى مواضيع للدرس وللتحليل.
- أن "علي حرب" يصرح في أحد كتبه قائلا:"لا شك أن جرثومة التفكيك كامنة في قراءاتي التأويلية"، في الحين ذاته الذي يحمل فيه "محمد شوقي الزين" لواء مشروع للقراءة سماه بالإزاحة، كعملية فكرية تخترق طبقات التاريخ والثقافة، وتزيح عنهما الصلابة والوصاية، وتكشف الزائف وتعري المحجوب تعرية واعية، تشخص من ثم تعالج.

وفي العموم، **الاختيار راجع** لكونهما يهتمان بالاختلاف وبفلسفة الاختلاف وبفلاسفة الاختلاف، ترجمة وقراءة وتوظيفا وتأويلا ونقلا، سواء كان الفعل عن معارضة أو عن تلاقي، للحد الوسيع الذي يقربهم من مقاربة استيعاب غيرهم من النقاد العرب، الأمر الذي يجعلهما صالحين لحيازة تمثيلية مقبولة لمجمل القراءات التي تمت ضمن مشمولات مسمى الخطاب النقدي العربي المعاصر.

هذا وقد انقسمت **الدراسات السابقة** المماثلة لموضوعنا أو القريبة من مداره–على قلتها–بين دراسات متعلقة بالمشروع النقدي لعلي حرب، وغيرها بكتابات محمد شوقي الزين، وأخرى مرتبطة بالاختلاف وبفلسفة الاختلاف، هذا لأن لا دراسة تجمع بين المتغيرات السابقة معا–على حد اطلاعنا–ولولا ذلك لكان البحث فقد قيمته ولم يلق الجديد الذي يضيفه، وعليه نستحضر بعض تلك الدراسات.

نبدأ بالكتب ونذكر الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه **محمد شوقي الزين** تحت عنوان: **قراءات في فكر وفلسفة علي حرب (النقد، الحقيقة، التأويل)**، يحوي المصنف تسعة عناوين؛ **الأول** لمحمد جديدي" علي حرب ومعضلة الحقيقة: المساءلة النقدية واستراتيجية القراءة"، **الثاني** "علي حرب: التأويل والأصول المفتوحة" لنورة بوحناش.

الثالث "مطارحات العقلانية النقدية في فكر علي حرب "لجويدة غانم، **الرابع** "مشروع المفكر علي حرب نحو تجاوز السبات الإيديولوجي العربي "لأحمد دلباني، **الخامس**" الانفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة ومحنة الإنسان الأعلى: علي حرب مؤولا لفكر نيتشه "لعبد الرزاق بلعقروز، **السادس** "فلسفة اللغة عند علي حرب "لإبراهيم أحمد، **السابع** "النص وإشكالية القراءة عند علي حرب لحمادي هواري، **الثامن**" من نقد علي حرب لتشومسكي"، التاسع" علي حرب الفيلسوف الذي يستحيل تصنيفه" لمحمد شوقي الزين.

إضافة إلى هذا العمل الذي خصص في عمومه لكتابات وفكر علي حرب، توجد بعض الإسهامات المتفرقة في كتب جماعية وموسوعات تعنى بالمفكر وبمشروعه نذكر منها: مقال **شريف طوطاو** في موسوعة الأبحاث الفلسفية العربية المعاصرة الموسوم ب:"علي حرب الاتجاه التفكيكي"، ومقال **ميجان الرويلي** في مجلة النص الجديد "ثرثرة الحرية أم حرية الثرثرة: علي حرب بين الاستثمار والاحتكار"، نذكر أيضا إشارات **محمد أحمد البنكي** في كتابه: دريدا عربيا (التفكيك في الفكر النقدي العربي).

سنكتفي ضمن صنف الرسائل العلمية –تمثيلا لا حصرا–بذكر أطروحتين لباحثتين من جامعة سطيف2:

- الأولى للباحثة **نادية بوذراع**؛ عنوانها: **"في نقد خطاب المقولات–مقاربة في مشروع علي حرب النقدي–"** عني فصلها الأول بطرح إشكالية التجاوز ومفهوم النهاية، أما الثاني فناقش إشكالية اللغة والمعنى ومفهومي موت المؤلف وميلاد القارئ، وما قام به علي حرب لكشف تناقضات الخطاب وثغراته ضمن المفهومين، في الحين الذي اختصت فيه بقية الفصول بتفكيك علي حرب لمفاهيم كالحب والمثقف والسلطة والهوية.
- الثانية للباحثة **مديحة دبابي**؛ عنوانها: **"التفكيك في الخطاب النقدي المعاصر–علي حرب أنموذجا–"** وقد هدفت هذه الدراسة إلى ضبط إشكالية ترجمة مفهوم التفكيك، وتحديد كيفية تعامل الخطاب النقدي العربي المعاصر مع التفكيك، ثم تحديد الرؤية التفكيكية للنص وقواعد النقد التفكيكي عند علي حرب، كما ابتغت الوقوف على حدود تطبيق التفكيك في المدونة، وكشف مدى ملاءمة القول به نظريا مع تطبيقه عمليا بالوقوف على المفارقات والمتناقضات.

هذا بخصوص الدراسات حول علي حرب، أما محمد شوقي الزين فتكاد تنعدم الدراسات حول أعماله، باستثناء بعض الرسائل العلمية التي لم تبحث بصفة شمولية في مشروعه، أو لم يقتصر بحثها على مشروعه فحسب، بل لجماعة من النقاد أو الفلاسفة ضمن دائرة المغاربة مثلا، أو المفككين مثلما كان الحال مع الباحثة **مجاهد وسيلة** –من جامعة **سيدي بلعباس**–في أطروحتها:" **تجليات التفكيك في الخطاب النقدي المغاربي المعاصر–تنظيرا وممارسة**–.

نورد أيضا أطروحة الباحث **نبيل محمد صغير** –من جامعة **تيزي وزو**–الموسومة ب: "**خطاب الفكر النقدي العربي المعاصر بين البنية والتفكيك**"؛ والتي جاء فصلها الثالث معنونا ب: خطاب/فكر استراتيجية التفكيك وتدمير سلطة النسق، وركز فيه الباحث على مشروع محمد شوقي الزين، مفصلا في مفهوم العقل المضاد وعلاقة التفكيك بالبلاغة، وناقش مفهوم الإزاحة بوصفها تفكيكا، كما أشار إلى المرجعيات الدريدية التي عمل الزين على تطويعها.

بإمكاننا أيضا الإشارة إلى طرح جاد عمل صاحبه على تدارس أعمال الزين، ونتحدث هنا عن مذكرة ماجستير للباحث **بركات فاتح** من جامعة **سطيف2** المعنونة ب:"**في حوار التأويلية والتفكيك (بين غادامير ودريدا) المتفرقات والمآلات**"، وقد صرح صاحب المذكرة في مقدمتها بأن كشفه عن حوارية الاستراتيجيتين سيكون من خلال نصوص محمد شوقي الزين، وعمل على ذلك فعلا عبر بسطه لمفاهيم تأويلية غادامير وتفكيك دريدا، وفق قراءات الزين في "الإزاحة والاحتمال"، "الذات والآخر"، "إزاحات فكرية"، وفي "تأويلات وتفكيكيات".

ولا ننسى في صنف المقالات العلمية مقال **جميلة بلفاضل** المعنون ب:" **الحضور الباروكي في فلسفات ما بعد الحداثة النقدية (التأويلية والتفكيكية) من منظور محمد شوقي الزين**"، يمكننا أيضا الإشارة إلى وجود بعض مذكرات الماستر القليلة التي اهتمت بالمشروع وتعد على الأصابع لقلتها.

ذكرنا فيما سلف الدراسات السابقة حول مشروعي كل من علي حرب ومحمد شوقي الزين، وعليه ننتقل إلى الرسائل العلمية التي ناقشت الاختلاف أو فلسفة الاختلاف بما هي فلسفة تفكيكية:

انقسمت أطروحة الباحثة **عبلة معاندي** –من جامعة **الجزائر2**–الموسومة ب:"**فعالية الاختلاف في الفكر النقدي العربي المعاصر**"، إلى مدخل وثلاثة فصول، سنكتفي بذكر الأعلام الذين قامت على أعمالهم عملية تحري فعالية الاختلاف كمفهوم دريدي لديهم، وهم" نصر حامد أبو زيد في كتابه "تأويل القرآن"، علي حرب في كتابيه "نقد النص" و"الحب والفناء، ومحمد لطفي اليوسفي في كتابه "فتنة المتخيل"، وغيرهم.

نرمي بعرضنا لهذه الدراسات أن نبين بأنَّا سنحاول أن نطرق الزوايا التي لم تطرق بعد في الموضوع، عبر إضاءة ما خفي من معالم في الخطاب النقدي لعلي حرب، وأن نكشف عن آفاق مشروع محمد شوقي الزين، الذي نراه قابلا بمحمولاته الموسوعية لجعله نموذجا لتحري حضور الاختلاف وفلسفة الاختلاف فيه، عبر **عملية وصف يتبعها التحليل والفحص والتفكيك** لمفاهيم تقع ضمن أفضية تتجاسر فيها طبقات معرفية مختلفة، اختلاف التخاصص واختلاف النطاق الجغرافي، توسلا بمقولات التماسف والتضايف والتشاكل الذي لا يبلغ حد التماهي، كل ذلك قام وفق مقاربة من **منظور نقد النقد**.

من هذا المنطلق **توزع البحث** على مدخل، ثم ثلاثة فصول تلتها خاتمة وملحق حوى معجما لأهم المصطلحات المقترنة بالموضوع وتراجم بعض الأعلام.

اشتغلنا في **مدخل** الأطروحة على كشف تفاصيل تحول الفكر الغربي من التمركز إلى نقد المركزية، مع الإشارة إلى تغيرات مسار الخطاب النقدي بالموازاة مع تلك التحولات.

عنونا **الفصل الأول** ب:"**فلسفة الاختلاف (الحد، الأرضنة، الأسئلة والمدارات، أفضية ودوائر الاشتغال)**"، قسمنا هذا الفصل إلى جملة عناوين، طرقنا فيه حد الاختلاف، ثم فلسفة الاختلاف واختلاف الفلسفات، تحدثنا عن الاختلاف بما هو مقولة بنيوية، ثم عن الاختلاف بما هو استراتيجية دريدية، وثالثا عن الاختلاف كطرح دولوزي.

أما المبحث التالي من الفصل الأول فوسمناه ب: "الإيتيقي مدخل لمناشدة الاختلاف (إيتيقا الاختلاف)"، وتعرضنا فيه إلى فينومينولوجيا الجسد/الوجه: مقولات ليفيناس مدخلا لفلسفة الاختلاف، ثم استحضرنا الباراديغم الهونيثي كتحول من الاعتراف بالأنا إلى الاعتراف بالآخر

المختلف، ثم في مبحث آخر بحثنا عن الاختلاف عربيا عبر مدارين؛ الأول: مدار الهوية وتفكيك الاختلاف الوحشي، ثم مدار الاختلاف والتنوع.

عنون **الفصل الثاني** على النحو الموالي: **"حضور فلسفة الاختلاف في خطابات علي حرب النقدية"**، عني المبحث الأول منه بعلي حرب المفكك وفلسفة الاختلاف، أدرجنا فيه عدة محاور منها، التأويل إمكانا/ مساحة للفهم المختلف، الاختلاف في مسألة الوحي، سؤال الهوية بين المماهاة والغيرية، الاختلاف في الجمع بين المقالين الصوفي والفلسفي، الاختلاف في التحول من العقل الإيديولوجي إلى العقل المنفتح.

المبحث الثاني خصصناه لفلسفة الاختلاف نحو فهم تداولي مشترك للواقع بمعارفه وخطاباته، ضم بين دفتيه هو أيضا جملة محاور منها: الاختلاف في تفكيك التفكيك "هكذا اقرأ ما بعد التفكيك" نموذجا، التشارك مع المختلف في" المصالح والمصائر"-صناعة الحياة المشتركة-، التحاقلية بين المختلفات في "أزمنة الحداثة الفائقة "الإصلاح-الإرهاب-الشراكة، ملامح التفكير المختلف في "أوهام النخبة"-أو نقد المثقف.

بما أن الفصل الثاني قد خصص لأعمال علي حرب فمن المنطقي أن يخصص **الفصل الثالث** لأعمال محمد شوقي الزين، وقد عنوناه ب:" **تحولات خطاب محمد شوقي الزين النقدي وحضور فلسفة الاختلاف فيه**"، خصص المبحث الأول منه لتحولات خطاب محمد شوقي الزين النقدي، أو لشوقي الزين كقارئ لفلاسفة الاختلاف.

ارتأينا في هذا المعلم أن نناقش الهيرمينوطيقا من منظور **"جياني فاتيمو"**، ثم أفق التأويل عند **"هانس جيورج غادامير"**، والمنعطف الريكوري في التأويل، اخترنا كذلك سياقات التمظهر والتجلي عند **"ميشال دوسارتو"**، رفقة الاختلاف بين التلاشي والتمفصل لدى كل من **"دريدا"** و**"لارويل"**.

في الشق الثاني بحثنا في الاختلاف ضمن تشاكل المقاربة الصوفية والباروك، ثم تعرضنا للتأويل الباروكي والأيقونولوجيا والعرفانو-صوفي، وبعدها قاربنا الاختلاف في التأويل الأكبري بين البعدين الرجعي والرجئي من منظور الزين، أما المبحث الثاني فخصص لفلسفة الاختلاف في مشروع نقد العقل الثقافي، وقسمناه إلى محورين؛ الأول حول النماذج التأسيسية لمفهوم الثقافة في براديغم الثقاف، والثاني حول المربع الثقافي كمدخل لإيتيقا الاختلاف.

أما الخاتمة؛ فخصصت لعرض جملة النتائج أو الحلول المحينة للإشكالية العامة للبحث أولتساؤلاته الفرعية.

بالنظر إلى **العوائق** و**الصعوبات** التي تكتنف مسيرة أي باحث أكاديمي، عسرت بعض النقاط تقدم البحث في محطات من محطاته، نذكر منها:

- صعوبة تلقينا مراجع الدرس التفكيكي بلغته الأصل.
- الطبيعة الموسوعية والتخاصصية لمدونات العلمين النموذجين.
- وعورة المعجم الفلسفي التي ميزت المشروعين.
- النحت أو الابتداع المصطلحي في كلا المشروعين أيضا.
- تراوح الخطابين بين مساءلة الفكرين العربي والغربي، القديم والمعاصر.
- انعدام أو قلة لجوء علي حرب في مصنفاته إلى التوثيق، الذي لو وجد كان سهل عملية كشف أصول التشابك، بين أقطاب وأصحاب الأفكار المستحضرة.

رغم جملة تلك الصعوبات إلا أن استنادنا إلى مجموعة من المصادر والمراجع قد أمدنا بالمعونة وببعض التيسير والبسط لولوج الموضوع ولخوض إشكالياته، لعل أهمها ما يلي:

في الشق النظري والمفاهيمي:

- ✓ مفهوم **الاختلاف**، مارك كوري، تر: باسل مسالمة، دار التكوين، سوريا، ط 1، 2023.
- ✓ أحادية الآخر اللغوية، جاك دريدا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
- ✓ **الاختلاف** والتكرار، جيل دولوز، تر: وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
- ✓ فلسفة جيل دولوز عن الوجود **والاختلاف**، حدجامي عادل، دار توبقال، المغرب، ط1، 2012.
- ✓ المطابقة **والاختلاف**، عبد الله إبراهيم، ج1، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط1، 2017.

✓ التفكيكية وإرادة **الاختلاف** وسلطة العقل، عادل عبد الله، دار الحصاد، سوريا، ط 1، 2000.
✓ الذات عينها كآخر، بول ريكور، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005.
✓ الزمن والآخر، إيمانويل ليفيناس، دار نينوي، سوريا، 2015.

في الشق التطبيقي(المدونات):

✓ علي حرب، المصالح والمصائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
✓ علي حرب، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، ودار الفارس، عمان-الأردن، ط1، 2005.
✓ علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة – الإصلاح – الإرهاب – الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2005.
✓ علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -المغرب، ط 3، 2004.
✓ محمد شوقي الزين، الذات والأخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2012.
✓ محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف (فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب)، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، دار الأمان، الجزائر، لبنان، الرباط، ط1، 2014.
✓ محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي (رؤية العالم ونظام الثقافة، بنية الثقاف)، ج2، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، وهران، بيروت، ط1، 2022.
✓ محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي (فلسفة التكوين وفكرة الثقافة، الثقافة ونظرية البيلدونغ)، ج1، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، وهران، بيروت، ط1، 2022.

لا يسعنا في الأخير سوى أن نتوجه بجزيل **الشكر** للأستاذة المشرفة" **أمال منصور**" لما أولتناه من توجيه سديد وثقة تامة، مما كان له الأثر البالغ في بلوغ البحث ما بلغ والحمد للباري على

توفيقنا في إتمام هذا البحث، ونسأله أن ينفع بهذا الجهد، ونعول على تقويمه وتدارك الهنات التي به لاستكماله، **والله من وراء القصد**.

تنبيه!

سيلاحظ القارئ عدم إحالة الباحث أو تطرقه لشرح أي مصطلح أو إدراج تراجم الأعلام في هوامش البحث، ذلك لأننا أدرجنا ملحقا بمثابة المعجم الذي يحوي أبرز المصطلحات الواردة في البحث مرفقة بتراجم أهم الأعلام.

مـدخـــل

ماذا قبل فلسفة الاختلاف؟

التحول من التمركز إلى نقد المركزيات

1. التمركز في التفكير ما قبل الحداثي.

2. مقولات الحداثة: [التحول الأول].

3. ما بعد الحداثة (بداية النهايات ونهاية البداهات): [التحول الثاني].

01.التمركز في التفكير ما قبل الحداثي:

«السؤال النقدي في جوهره سؤال فلسفي، والسؤال الفلسفي في العموم هو أساس التفلسف، ويقوم النقد في الفلسفة مقام العملة ذات الوجهين، فلا ينفصم أحدهما عن الآخر، ومن ثمَّ فإن معاينة الواحد تقتضي جلاء الإبهام عن الثاني، لما فيه من مزيد مزية وتنبيه.»

اليامين بن تومي.

يقتضي طرق باب **الفلسفات النقدية المعاصرة** أو **ما بعد الحداثية** وفهم نتاجاتها أو الخوض في مداراتها ومساءلة الطرح الذي قامت عليه خطاباتها الفائقة الارتداد صوب **أنساق الحداثة** وما قبلها، ذلك لأن المعارف لا يقوم لاحقها إلا على سابقها سواء أكان ذلك تكاملا وبينية وتداخلا، أم نقدا وتقويضا وتجاوزا.

من هذا المنطلق قامت معارف ما بعد الحداثة على اتخاذ **الفعل الحفري** والفلسفة النقدية واستراتيجيات الهدم ثم إعادة البناء أدوات للتعرية المعرفية، ولكشف البديهي وفض مغاليق المجهول والقبض على فتح جديد، وفق متردد لا يقيني مفاده أن لا منطق ولا ثبات يحكم الفكر سوى منطق اللامنطق واللاحسم واللاثبات، أي أن تكون السيولة بمنظورها الباوماني(نسبة إلى زيغمونت باومان) والتحول الملح أو اللامتناهي هما الصلابة الوحيدة الممكنة والمسموح بها.

من المعلوم أن التحول من ما قبل الحداثة إلى ما بعدها هو تحول من التمركز المنطقي نحو نقده، المقصود بالتمركز المنطقي: أسبقية العقل على اللاعقل (اللوغوسLogocentrisme)، أسبقية الإثنية الغربية المتفوقة على غيرها، أسبقية الذكر أو (تمركز الفالوس Phallocentrisme)، مركزية الكنيسة أو البابا خلال العصور الوسطى، (مركزية الصوتPhonocentrisme) على الكتابة...وغيرها.

إذا كان **التفكيك** Déconstruction هو الاستراتيجية المعتمدة في التفكير ما بعد الحداثي، فإن طروحات ومسلمات الحداثة وما قبلها هما المادة التي قام عليها فعل الخلخلة.

بناء على هذا يستوجب علينا البدء بفعل استحضار أبرز المحطات المشكلة للمسارين المعرفي والفكري لمراحل ما قبل فلسفة الاختلاف، كخطوة لابد منها للعبور نحوها أو تجاوزها إلى بعد ما بعدها.

قبل ذلك وتحسبا للالتباس وللخلط الحاصلين بين الدارسين حول مفهوم الحداثة لابد أولا من التفريق بين الحداثة بما هي فعل والحداثة من حيث هي حدث.

إذ الأولى غير مرتبطة بزمن معين ولا بمكان محدد، بل بالاستحداث كفعل غير مسبوق، خارج عن العادي/الاعتيادي/المألوف.

في حين ترتبط الثانية بحدث محدد زمنيا، وهنا يتعلق الأمر بما حدث في أوروبا عصر التنوير من ثورات وتغيرات خاصة على الصعيدين الفكري الفلسفي والعلمي المعرفي، وتلك **حداثة أولى** كبرى، عقبتها **حداثة ثانية** أطلق عليها مصطلح "ما بعد الحداثة" ومثلتها تيارات التفكيك، والدراسات الثقافية والنظريات النقدية، ثم **حداثة ثالثة** مضاعفة تدعى مرحلة "**بعد ما بعد الحداثة**"[1] سيكون التطرق لخصوصيات طرحها في محاور لاحقة؛ وبالتالي "**الحداثة حداثات**".

سوف لن يقتصر الحديث حول هذه الحقبة على استحضار أو استنباط استراتيجيات التفكير في الزمن القبلي القريب السابق للحداثة، أي زمن فلسفة العصور الوسطى ومخرجاته التي تمخضت عنها مقولات الحداثة.

ذلك لأن ما بعد الحداثة بمقولتها الأساس «**نقد التمركز المنطقي**» كانت قد تجاوزت تفكيك المركزيات الحداثية، نحو تفكيك مركزيات كونية موغلة في القدم، وممتدة أو متجذرة في الثقافة أوالحضارة الغربية القديمة، أو بالأحرى في الحضارتين اليونانية والرومانية، وبالتالي في **البدء كان التمركز في اليونان!**

قد لا يختلف اثنان حول أنَّ إنسان الحضارة اليونانية قد حقق وشهد ما لم تشهده وما لم تحققه حضارات أمم أخرى، ولأن المقام لا يتسع للتفصيل في مقال مراحل بلوغ اليونان ما بلغوه بالتأريخ

[1] ينظر: أماني أبو رحمة، أفق يتباعد (من الحداثة إلى بعد ما بعد الحداثة)، دار نينوى، دمشق-سوريا، 2014، ص7.

لهم تفصيلا، جاز اختزال تلك المراحل فيما بلورته نتاجات ورؤى بعض الأعلام الذين اشتهروا على أنهم من أسس للحضارة وشكل معالمها فلسفيا وعلميا وفنيا، عبر الأطوار الثلاثة الموالية:

- طور النشأة أو ما يسمى بفلسفة ما قبل سقراط.
- طور النضج والازدهار، ويمتد من سقراط حتى أرسطو.
- طور الجمود والانحطاط، يمتد من الفلسفة الرومانية وينتهي مع بداية العصور الوسطى.[1]

الطور الأول: فلسفة ما قبل سقراط.

نجد من بين الفلاسفة الممثلين للطور الأول المدعو **طاليس**Thalès **(624 ق.م–550 ق.م)**، وهو فيلسوف عاش في مستعمرة ميليتسMilletsاليونانية، خلال القرن الخامس قبل الميلاد، ومن المحتمل بين عامي624و546 ق.م، عرف الهندسة وفتح الباب للمناقشة وللتفكير الاستنباطي أي للتفكير دون دليل حسي، وزعم بأنه شارك في الحياة السياسية لمدينة ميليتس، وبأنه أول من حدد الوقت بدقة عبر ساعة شمسية.

كما أنه أول من أنشأ ذلك النوع من الفلسفة التي تبحث في المصدر أو الأصل، بأن جعل الماء مصدر الموجودات [2] ، كما لقب بالفيلسوف أو العالم الأول لأنه نقل التفكير من الأسطورة(Mythos)إلى المنطق(Logos)، أي من الفكر الأسطوري نحو المنطقي[3].

اتبعه في ذلك كل من تلميذيه: **أنكسيمندرس Anaximandre(610 ق.م-547ق.م)** و**أنكسيمانس Anaximène(حوالي 564ق.م)** ، وقد كانت تفاسير أصل الوجود قبل ذلك

[1] ينظر: ابراهيم الزيني، تاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، دط ت، ص 101.

[2] ينظر: غنار ســـكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشـــرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ،2012، ص 38-38.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص45.

تؤول إلى قصص مرتبطة بالأساطير والخرافات الخاصة بالآلهة وبالأبطال أنصاف الآلهة، ثم تحولت إلى تفاسير مادية أو إلى تفسير الوجود بما هو موجود، وعليه سمي هذا التيار بالمدرسة الطبيعية.

تضم المدرسة الطبيعية إلى جانب هؤلاء **هيرقليطس Héraclite(535-475 ق.م)** الذي يقول بأن النار هي الأصل، و**ديموقريطس Démocrite (360-460 ق.م)** الذي اعتبر أن أصل كل شيء ذرات صغيرة متناهية في الحجم، تتجمع لتشكل أجساما كبيرة تسبح كلها في الخلاء ثم تنحل بفعل الحركة إلى ذرات أصغر، وتعود لتشكل أجساما أكبر وهكذا إلى ما لانهاية.

في حين يقول الفيثاغوريون–نسبة إلى **فيثاغورس Pythagoras (582-500 ق.م)** –بأن العدد هو الأصل[1].

مهما يكن من أمر هؤلاء فإن في هذه الشذرات ما جعل من الدارسين يجمعون على أنها قد بلورت الإرهاصات الفعلية لبداية التفكير العقلي، وتفسير أمور الكون تفسيرات منطقية تنأى عن التصورات السابقة وعن الخرافات والآلهة والكائنات الخارقة، أو التفسيرات الماورائية/الميتافيزيقية، وبالتالي كانت بمثابة القطيعة مع الذهنية الأسطورية والتفكير الماورائي.

الطور الثاني: الفلسفة من سقراط إلى أفلاطون ثم أرسطو.

يتعين هذا الطور كمعلم لبداية ظهور الخلاف حول طبيعة الفلسفة ومجالها، وجعلها طريقا للبحث عن حقائق الأشياء، ففي الحين الذي لم يتعاط فيه فلاسفة الطور السابق مع الفلسفة كمفهوم–بل كانوا يمارسونها كنوع من المعرفة التي تحاول الوقوف عند أسباب الوجود المبهم دون تكبد عناء الخوض في سجالات تحديد المفاهيم–جاء فلاسفة هذا الطور ليفعلوا ذلك.[2]

[1] ينظر: جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتب الجديدة، لبنان، ط2، 2013، ص 13.

[2] ينظر: حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2015، ص26.

يتجلى حضور التفكير الفلسفي لهذه المرحلة مع **السفسطائيين** حين طرحهم لسؤال ومشكلة الإنسان بدل الوجود، باستغلالهم للاختلاف الحاصل حول مصدره، حيث شككوا في قيمة الطبيعة كأصل للوجود، وقالوا بعدم وجود حقيقة مطلقة، وبأن مهمة الفلسفة تتمثل في البحث حول الإنسان وما يتعلق به من دين وسياسة وأخلاق وفن.[1]

أما **سقراط Socrate [470 –399ق.م]**"الحكيم المرتاب" فقد جعل من الفلسفة مدرسة للشك حتى اتهم بالكفر وبدفع الشباب إلى الانحراف لما كان يثيره من أسئلة تجعلهم يرتابون أمام الحقائق المستخلصة، ومنها سؤاله لبروتاغوراس:

ما هي الفضيلة؟ هل هي واحدة أم أن لها أشكالا كثيرة؟ هل يمكن تعليمها؟، وأسئلة أخرى من هذا القبيل.

تبدو هذه الأسئلة بريئة وسطحية في البداية لكنها تنتهي باعتراف الطرف الأخر بجهله، تماما كما يحدث في عمليات التوليد يجعل سقراط محاوريه يضعون حملهم من الحقائق، لتتم بعد ذلك عملية صياغة جديدة للمسألة.[2]

ينبغي التفريق بين **الارتياب السفسطائي** ونظيره السقراطي، بحيث يعمل السفسطائيون على بث الارتياب وعلى زعزعة المفاهيم وإعادة استخدامها بالطريقة التي تناسب نزعتهم الفردية وتخدم مصالحهم الشخصية ومكاسبهم المادية.

أما **سقراط** فارتيابه يهدف للوصول إلى ضبط دلالة المفاهيم واقتناص ماهيات الأشياء وإدراك جوهرها، ثم تحديد الكليات، وإيجاد مصدر للمعرفة ذو قاعدة متينة وثابتة.

[1] ينظر: حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ص38.

[2] ينظر: جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تر: ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 23.

في الوقت الذي أقام فيه السفسطائيين المعرفة على الإدراك الحسي–وقد ترتب على ذلك هدم وانهيار جملة معايير الحقيقة عن طريق القول بنسبية المعرفة–كان سقراط يعمل على تأسيسها وفقا لنموذج العقل وحده كونه الأداة الوحيدة لتحديد وعلاج المشاكل المعرفية[1].

من هنا بدأ اللوجوس وبدأ **تمركز اللوجوس**، ليمتد ويترسخ بصورة أوضح وأوسع مع أفلاطون فيما قدمه.

أما عن أعلى نماذج التمركز فحضرت مع **أفلاطون Platon [428-348 ق.م]** في مدينته أوجمهوريته الفاضلة وتقسيمه للعوالم، ولعل المعطيات الموالية تختزل فحوى التقسيم:

- قيام الفكر الأفلاطوني وتأسسه وفق ثنائيات طرفها الأول مركز والأخر هامش.
- تقسيمه العوالم إلى عالم للمثل وأخر للمحسوسات.
- جعل المعرفة معرفتين يقينية مطلقة وأخرى ظنية، نسبية، ناقصة.
- جعل الإنسان روح سماوية وجسد مادي مصيره الفناء.
- تمظهر **مركزية العقل** بتنصيبه مصدرا ثابتا ويقينيا ووحيدا للإدراك، عبر التذكر والحدس لتحقيق المعرفة الفلسفية المطلقة التي يقابلها الزيف والنقص والمعرفة الظنية إذا كان الاعتماد على المحسوسات والحواس في العالم المادي المنسوخ عن المثالي أو المحاكي له.[2]
- تقسيم الفئات المكونة للمدينة الفاضلة إلى طبقات ثلاث: حكام وفلاسفة؛ يعتلون الهرم ويستندون إلى العقل، جنود يتوسطون الهرم تحكمهم وظيفة غضبية مصدرها القلب، عمال يتذيلون الهرم تحكمهم وظيفة شهوانية مصدرها الكبد وما دونه من أعضاء الجسم المثيرة لحاجات وغرائز الإنسان.

---

[1] ينظر: حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ص40.

[2] ينظر: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط2 ،2007، ص 107.

قد تبدو هذه المعطيات مجحفة في حق الزخم الفلسفي الأفلاطوني، إلا أن موضع وعلة الاستحضار ينفيان ذلك، فما يهم من هذا الاستحضار هو بيان مناطق المثالية والماهوية والتمركز أو التعالي، وهذا مما يخدم مسار البحث وتسلسله.

الفعل ذاته سيكون مع نتاجات **أرسطو Aristotle [384-322ق.م]**، صاحب النظرية العقلية المعقدة، التي بثت معالمها وعناصرها الأساسية بين ثنايا كتبه كالميتافيزيقا والسماع الطبيعي، وبالأخص مقالتيه الثانية والثالثة من كتابه في النفس، علما أن ما يجعلها معقدة هو حرص أرسطو على الحديث عن عدة عقول بدل عقل واحد[1].

بالنفاذ بين دخيلاء نظريات أرسطو في المعرفة والمنطق نجد أن فلسفته قد قامت على الماهيات العقلية، ولكن بدرجة أقل مثالية وأكثر واقعية من فلسفة معلمه أفلاطون، إلا أنهما يمثلان معا اتجاها ميتافيزيقيا، العقل فيه هو مقياس ذاته وسند يقينه ولا حاجة له لماهو خارجه، إنه وحده كاف لتحصيل المعارف بشتى أشكالها وضروبها.[2]

أما عن حضور اللوجوس في الجانب الخطابي عند أرسطو، فيتعين في تمييزه بين ثلاثة أنواع أومستويات للحجاج، وهي: الإيتوس والباتوس واللوجوس، وذلك من حيث تعلق كل مستوى بما يقابله من جهة العناصر المكونة للعملية الخطابية، أي الخطيب والمستمع والخطاب.

الطور الثالث: طور الجمود والانحطاط (الحقبة الرومانية).

يتحدد هذا الطور زمنيا بالحقبة الرومانية أو الحقبة الكلاسيكية المتأخرة الممتدة ما بين 300ق.م/400ب.م، والذي وإن كان قد مثل فترة الانحطاط والسقوط للحضارة اليونانية فإنه وبالمقابل قد شكل معالم عصر روماني ذهبي، حيث ازدهرت خلاله تجارتهم وصناعتهم وعلومهم وعمرانهم وفنونهم وفكرهم.

---

[1] ينظر: خالد مزاتي، "مفهوم العقل في الفلسفة الغربية: مسارات أساسية"، مجلة الحقيقة، ع 38، 2016، ص 292.

[2] ينظر: لخضر شكير، "العقل في الإسلام: مفهومه-قيمته ودوره"، ص 397.

كذلك نمت فيه مدارسهم حتى سيطروا على العالم، وفرضوا سيادتهم على الجميع، رغم ارتدادهم الحتمي ثقافيا إلى اليونان وإلى ما قدموه، مثال ذلك اتخاذ فرجيل الإلياذة نموذجا في تأليف ملحمة الإنياذة الممجدة لروما عبر سرد وقائع البطل الأسطوري والروحي لروما إينياس، الذي يقابله **أوغسطس** القيصر أو الإمبراطور المؤسس الفعلي والمحقق الأول لعظمة روما سيدة العالم.[1]

أما التفكير الفلسفي لهذا الطور فتجلى مع المدارس الفلسفية السائدة آن ذاك، ونقصد بذلك كل من المدرستين الأبيقورية والرواقية؛ الأولى أسسها **أبيقور Epicurus (341–270ق.م)** ليبين عبرها أن اللذة الحسية هي المقياس في المعرفة والأخلاق، أما **الرواقية** فمؤسسها زينون الإلي **Zénon (336–270ق.م)**، وترى في إتباع الأهواء مصدر تعاسة الفرد، لذا تنادي بضرورة الاحتكام للعقل من أجل تقويم السلوك.[2]

وقد سادت بالإضافة إلى المدرستين الأبيقورية والرواقية فلسفات أخرى قامت على إثرها فلسفات **العصور الوسطى** كفلسفة **أفلوطين** و**فليون الإسكندري**.

ينصرف حديث التفكير خلال **العصر الوسيط** في أوروبا رأسا إلى تعينه كمرحلة لاقتران الفلسفة بالدين المسيحي، حتى إنه يدعى بعصر التفكير اللاهوتي والفلسفة المسيحية.

إذا سلطنا الضوء على المتعاليات أو **السرديات الكبرى** لهذه الفترة نلفى بأن أهم ما يستحق الخوض فيه هو علل نعتها بالعصـــور المظلمة، فبالرغم من وجود جوانب مشـــرقة في فلســـفة كل من"القديس **أوغسطين**" (354-430)، و **توما الإكويني Aquinas** (1225- 1274)، و**أنسلم كانتربري Anselm (1033–1109)**، إلا أن تعالي ســلطة الكنيســة فاق الحد، حين صــارت الأصــل في تشــكيل الأطر والأنســاق العامة للحياة، وحين احتكام هذا التشــكيل إلى المصــالح

[1] ينظر: ابراهيم النجار، مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2، 2013، ص106.

[2] ينظر: جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص30.

الشخصية والمكاسب الخاصة لرجال الدين أو للباباوات، حتى أصبح كل ما يوافق قوانين البابا حق وما دونه باطل بل وجرم يعاقب عليه من قبل **محاكم التفتيش**.

وعليه تكون **الميتافيزيقيات اللاهوتية** وتفسيرات هؤلاء الرجال للنص المقدس وتنصيبهم أنفسهم كوسيط بين الرب وعامة الناس أهم ما قد كرس لفكر التعالي ومفاهيم التمركز خلال هذه المرحلة.

02. مقولات الحداثة: [التحول الأول]

تُختزل علل الالتباس الحاصـــل حول ضـــبط مفهوم الحداثة في إجابة "**جان غروندان**" عن سؤال: متى ابتدأت الحداثة؟ بقوله:" **يربط الأنجلوسكسونيين بدايتها بظهور العلم التجريبي مع فرانســـيس بيكون أو باكتشـــافات كوبرنيك وغاليلو الفلكية، بينما يفكر القاريون أكثر في ديكارت، والمؤرخون في النهضـــة الإيطالية أو اكتشـــاف العالم الجديد دون إغفال الإصـــلاح البروتستانتي، والتواريخ المهمة بهذا الصدد معروفة جدا، اختراع المطبعة من طرف غوتنبرغ سنة 1450، واكتشـــاف أمريكا ســـنة 1492، ثم صـــدور كتاب" ثورات الأجســـام الســـماوية" لكوبرنيك عام 1546، "الأورغانون الجديد" لفرانســـيس بيكون عام 1620، وكتاب: "خطاب في المنهج "لديكارت عام 1637."**[1]

جرت العادة على ربط ظهور الحداثة الأوربية بظهور **حركة التنوير**، على اعتبار أن التنوير كان بمثابة رد فعل ضد الظلامية الدينية أو التعصب اللاهوتي الأعمى، بانتشاله الشعوب الأوربية من عتمة العصور الوسطى، عصور الحروب الطائفية ومحاكم التفتيش، ولقد طرحت صحيفة بريلنش موناشرفت–عام 1783–على قرائها سؤال: **ما التنوير؟**

لتأتي الردود على شـــاكلة مقالات من قبل شـــخصـــيات تباينت آراءهم رغم اتفاقهم حول المعاني المكثفة التي حملتها العبارة الشـهيرة: (**التنوير هو خروج الإنســان عن قصـوره الذي اقترفه في حق نفسـه، أي القصـور عن اسـتخدام عقله إلا بتوجيه من إنسـان آخر**)[2]، وإذا أردنا معرفة النقاط الجوهرية التي حصل فيها الإجماع حول مخرجات مشروع التنوير فنستحضر المحاور الموالية التي حددها "**هاشم صالح**":

- تحرر العقل من براثن اللاهوت الديني.

---

[1] جان غروندان، فلسفة الدين، تر: عبد الله المتوكل، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، دط ت، ص119.

[2] إيمانويل كانت، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية/ ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص85.

- انحسار الدوغمائية الأصولية.
- انتشار الفكر العلمي.
- توسيع النقد التاريخي وتطبيقه على النصوص المقدسة.[1]

مما تقدم يتعين التنوير كحدث مفصلي، فصل بين ما قبله وما بعده، والواقع أنه لا يمكن فهمه إلا بمعرفة طبيعة ما يميز إنسان العصور الوسطى عن إنسان عصر التنوير، حيث شاع عن الأول احتقاره الحياة الدنيا وملذاتها، وعدم اهتمامه إلا بالآخرة، كذلك نظرته للإنسان لم تكن تخرج عن اعتباره مذنبا وناقصا بطبيعته.

أما فلسفة التنوير–فعلى العكس من ذلك –راحت تعطي ثقتها للذات الإنسانية وإمكاناتها وقدراتها على التغيير والتحسين، وبالتالي تحقيق التفكير خارج الوصاية، وذلك جوهر ما نادت به الحداثة، فما أهم محطات التحول في الزمن الحداثي؟

بالمقدار ذاته الذي لا يتيسر فيه البت في محددات لمفهوم الحداثة وتداعياتها تَقدر المسافة التي شكلتها شبكية وقوع المصطلح ومقولاته بين تخوم معرفية منفتحة ومتشابكة، فلأهل الفكر والفلسفة حداثتهم، كما أن لأهل النقد والأدب والفنون حداثتهم، والحديث عينه ينطبق على أصعدة أخرى.

الحداثة عبارة عن نقلات في الزمن تَشكلُها **المنعرجات الهيرمينوطيقية** الكبرى لفعلي الماقبل والمابعد، ذلك أن مراجعات فعل الكينونة في الزمن هو الأمر الذي شكل تلازم مراجعة السؤال النقدي للمفهوم الحداثي عموما، والذي اختزن اللحظات الثلاث الموالية:

- لحظة ديكارت/الذاتية.
- لحظة كانط/المعرفية/النقدية.
- لحظة هيجل/التاريخية.[2]

---

[1] ينظر: هاشم صالح، معارك التنويرين والأصوليين في أوروبا، دار ساقي، لبنان، ط 1، 2010، ص55.

[2] ينظر: اليامين بن تومي، تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، المركز الثقافي للكتاب، الرباط–المغرب، ط1 ،2017، ص116.

أما **اللحظة الديكارتية**؛ فمثلتها مقولة الكوجيتو: **"أنا أفكر إذاً أنا موجود"**، التي عدَّ بفضلها **رينيه ديكارت R. Descartes (1596–1650)** المؤسس الشرعي للذاتية الغربية، في حقبة التبست فيها يقظة العلم ببقايا اللاهوت.

ولأن عصور الفكر الكبرى ونماذجه لا تعرف نهايات حادة أو بدايات مفاجئة، فأمشاج الماضي تتسرب في تلافيف الحاضر، وكثير من مرجعيات الحاضر تستمد نسغها من صلابة النموذج السابق[1]، لذلك يرى ديكارت أن الفلسفة الحقة هي التي تتشكل من الميتافيزيقا التي تحتوي على مبادئ المعرفة كتفسير أهم صفات الله ولامادية نفوسنا، ومن الفيزيقا كمرحلة يخوضها المرء بعد أن يكون قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية عن ماهية الكون.

في تصوره لمفهوم الفلسفة تتضح النزعة الأخلاقية، كما تترسخ لديه فكرة اعتبار الفلسفة حكمة كلية، الأمر الذي يجعله أكثر اتصالا بالزمن القبلي.[2]

وعليه، فديكارت يمثل نهاية مرحلة أكثر من تمثيله لبداية مرحلة أخرى، إذ يضع رِجلا في هذه وأخرى في تلك.

إنه يريد التخلص من كل شوائب الأحكام المتعلقة بالذهن، وإجراء مراجعة نقدية لما يحمله الفكر، على أن يأخذ شيئا منها مأخذ الحقيقة، إلا ما يتصف بالوضوح الكامل، وهذه المهمة لا يمكن النهوض بها إلا إذا أعيدت الأشياء إلى أصولها، إذ ينبغي أولا البرهنة على الذات الإنسانية كجوهر مفكر[3].

ولتوسيع هذا التصور وضع ديكارت قواعد يهتدي بها العقل هي:

---

[1] ينظر: عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية (إشـكالية التكون والتمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضـاء–المغرب، ط1، 1997، ص71.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص73.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص73.

الوضوح، التحليل، التركيب، التحقيق؛ وهي سلسلة مترابطة لا تكتمل إلا بالتتابع في كل دراسة، أما أساس الفلسفة الديكارتية فالشك، حيث لا شيء في منأى عن الشك، مادامت إمكانية الخداع والخطأ قائمة في كل شيء.[1]

وعن أساس **الكوجيتو الديكارتي** فتوزعه في ثلاثة اتجاهات:

- إثبات الذات العارفة.
- إثبات الله.
- إثبات العالم.

وبالتالي، فالشك لا يكون بالوقوف عند **إزاحة النسق اللاهوتي**، بل يجعله يقينا داخليا للذات الغربية، ليحصل التمييز بين ما هو داخل الذات، وبين ممارسة الذات لهذا النسق، ومن ثم إعادة هذه الذات إلى جوهرها الأساس وهو التفكير، من منطق أن **الذات العارفة** هي التي تضفي على الوجود حقيقته، لأن الحقيقة ساكنة في الذات، قائمة داخلها.[2]

ومنه كان انتصار العقل والانتصار له، من خلال تثبته حاكما أساسا في الواقع، ولما بلغ هؤلاء حد تقديسه وأقنمته، كان هذا التقديس هو السبب في ظهور عقلانية جديدة، نقدية، ناقدة للذات وللعقل، وذلك جوهر ما حملته اللحظة الكانطية.

بعد مائة عام من لحظة ديكارت يجيء إيمانويل لكانط **I. Kant**(1724-1804)، لكي يكمل القفزة الفكرية صراحة؛ أي لكي يمد الشك المنهجي إلى مجال الدين أوالعقائد المقدسة أيضا،[3] ويؤسس لفلسفة نقدية تطرح على العقل نفسه شروط معرفته، أي تلك الشروط التي يجب تحققها كي تصبح المعرفة ممكنة.

---

[1] ينظر: عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، ص 75.

[2] ينظر: اليامين بن تومي، تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل العربي، ص202.

[3] ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت_لبنان، ط1، 2005، ص151.

تنْصبُّ **الفلسفة النقدية** رأسا على نقد المعرفة الميتافيزيقية بقضاياها الثلاث: الله، النفس، العالم؛ في كتابه **نقد العقل المحض** يؤكد كانط على ضرورة التحام المصدرين التجريبي والعقلي، ثم يعول على استخدام العقل من أجل تحقيق ميتافيزيقا علمية، بدلا من الميتافيزيقا التقليدية، كذلك جاء نقده لميتافيزيقا الأخلاق بما يتلاءم والنزعة العقلية، واختلف عن أسلافه في فكرة الخير والسعادة، وأكد على فكرة الواجب.[1]

مرت تطبيقات **الفلسفة النقدية الكانطية** بثلاث محطات هي:

- نقد نظرية المعرفة.
- نقد ميتافيزيقا الأخلاق.
- نقد الحكم الجمالي.[2]

ينطلق كانط من واقعة معاينة المفارقة الحاصلة في تحقيق الرياضيات والفيزياء للتقدم الكبير، على عكس الميتافيزيقا التي أخذت تشهد توالي الإخفاقات، والحال أن الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا على حد سواء من ثمرات العقل، ومنه كانت رغبة كانط في خوض غمار رحلة البحث عن ميتافيزيقا بديلة.

وعليه؛ اعتُبِرَ مشروعه بمثابة المدخل إلى ميتافيزيقا الدين والأخلاق؛ حيث يرى بأنه لا يمكن منع العقل من أنَ يفكر في الموضوعات الميتافيزيقية، أو أن ينزع إلى الميتافيزيقا، غير أنه يميز تمييزا دقيقا بين أمرين؛ التفكير والمعرفة، إذ التفكير في موضوع ما لا يعني إنتاج معرفة عنه، لأننا غير قادرين على إنتاج معرفة موضوعية عن هذه الأشياء التي نفكر فيها، بل إن التفكير يصير هاهنا توهيما؛ أي إنتاجا للأوهام، وليس إنتاجا للمعارف.[3]

---

[1] ينظر: حنان علي عواضة، "الفلسفة النقدية لكانت (طبيعتها وتطبيقاتها)"، مجلة الأستاذ، ع203، 2012، ص642.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 643.

[3] ينظر: محمد الشيخ، "بناء المفاهيم وإعادة بنائها...مفهوم الميتافيزيقا نموذجا"، عالم الفكر، الكويت، مجلد41، ع2، 2012، ص26.

وبالتالي؛ ظل كانط محافظا على المفهوم الكلاسيكي للميتافيزيقا ومباحثها، لكن خلف هذه الصـورة المحافظة كان سـعيه إلى إعادة بناء مفهوم لها، عبر إنزالها من السـماء (المتعالي بمعناه الغيبي) إلى الأرض (الترنسندنتالي بمعنى القبلي).[1]

تلي اللحظـة الكـانطيـة اللحظـة الهيجليـة، وتتجلى مقـدرة **هيجـل G.W.Hegel (1770–1831)** في كونه قد اسـتطاع أن يجمع في فلسـفة واحدة ومنسـجمة جملة الجوانب الإيجابية لسـابقيه، فورث عن **كانط** نقديته ومبدأ المعرفة باعتبارها نشـاطا إنتاجيا وإبداعيا، وعن **فيختة j.G.Fichte** أخذ بنية ديناميكيته وأهمية السـلب والتناقض باعتباره قوة محركة لعملية المعرفة، واسـتمد من **شـيلنغ F.W.J.Schelling** الموضـوعية التاريخية، وميله للعيني ورفضـه للشيء في ذاته.[2]

تعينت مسـألة الذات والموضـوع أو علاقة الفكر والوجود، كنقطة انطلاق لهيجل في تأويله النقدي، فقد تسـاءل في البداية عن معنى الوجود ودلالته، ويعتبر أن حقيقة الوجود هي الماهية، ووجود الماهية عنده لا متعين ولا محدد، ومنه عرفت فلسـفته بالسـلب، والسـلب ليس عدما لأنه الحركة اللانهائية للوجود.[3]

كذلك يعاود هيجل النظر في العقل وفق منظور جدلي، حيث يلغي الإدراك ويمحوه وينفيه، مقابل أن يصير العقل هو المحور لعالم الرأي المشترك، فتغدو المهمة الأساس للتاريخ هي البحث في العقل وفيه وحده.

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص30.

[2] ينظر: محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر (مصادره الغربية وتجلياته العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط1، 2014، ص29.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص31.

ويرى هيجل أن على العقل أن يحكم العالم لأنه سيد العالم كما قال **أناكساغوراس** وفلاسفة التنوير، فنجده يربط بين تصـــوره للعقل وبين ظاهرة تاريخية زعزعت كل المفاهيم والمقاييس في المجتمعات الأوربية، وهنا يقصد الثورة الفرنسية.

يعتبر هيجل أن الثورة الفرنسية كتحول حاسم كانت بمثابة انتقال في حياة الإنسان الفكرية والعملية، وذلك غير التحول من الخضـــوع غير النقدي للواقع الســـائد إلى الاعتماد على العقل، وعليه انتصرت أهمية الوعي، ففي ظاهريات الروح أول شكل في التاريخ يكون في انصهار الذات مع الجماعة، غير أن هذا الوعي ينطوي على تضاد وتناقض.[1]

تتخذ الذات وموضـــوعها في هذه المرحلة شـــكل الوعي وتصـــوراته، وفي المرحلة التي تليها يظهران بوصفهما الفرد الذي يدخل في نزاع مع الأفراد الآخرين، وفي آخر مرحلة يظهران بوصفهما الأمة، وهنا يتم بلوغ الاندماج الدائم بين الذات والموضوع بحيث يصير موضوع الأمة في ذاتها.[2]

هذه العناصر مضافة إلى عناصر أخرى عمل هيجل على صهرها كلها في نسق فلسفي عام، فشيد مذهبا يرتكز على مبدأ السلب كلحظة جوهرية.

بين هذه اللحظات الحداثية محطات فكرية وطبقات معرفية يضيق المجال لذكرها والاستفاضة فيها، وقد يلوح بعضها في الأفق ضمن باب التجاوز أو الارتياب، خلال مرحلة التأسيس لخطابات اللاتأسيس في زمن ما بعد المرويات الشارحة.

ولأن الخطابات حول المرحلة الموالية تتأرجح بين عدها فضاء للتجاوز أو فسحة للتعافي، من الجدير الإشارة إلى أن الجانب التقنوي (التكنولوجي) قد بدأ عقلانيا كتلبية لحاجيات الإنسان مع الحداثة، لينتهي مفرطا بشكل مخيف ومربك مع ما بعد الحداثة.

3-ما بعد الحداثة (بداية النهايات ونهاية البداهات): [التحول الثاني]

[1] ينظر: محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، ص33.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص33.

«لقد جرت العادة على أن تكون كلمة (وراء) هي المعدل الثقافي الأكبر ولكن يبدو أننا استنفذنا الوراء ليغدو(المابعد) هو المعدل السوسيولوجي اليوم»

***دانيل بيل.**

1.3. حد ما بعد الحداثة:

يتحدد تاريخ الرواج الأكاديمي لمصطلح **"ما بعد الحداثة"** بنشر كتاب **جان فرانسوا ليوتار J.F.Léotard**: **(الوضع ما بعد الحديث)**، وفيه يقدم هذا الوضع بوصفه أزمة في منزلة المعرفة في المجتمعات الغربية، أو بوصفه مرحلة للتشكيك في الحكايات والسرود الشارحة[1].

عندما نقول تاريخ الرواج الأكاديمي فإننا لا نقصد التحديد الزمني الفعلي لظهورها، إذ ليس في مقدورنا القبض على مصدر ثابت يتعلق بطرح لا يعترف أصحابه بمنطق البت والجزم واليقين المطلق، ولا يكتفون بزوايا النظر العينية أو بالرؤية التمثلية، والحال هذه يغدو الأمر كمحاولة للقبض على الماء بين فروج الأصابع، أو كمحاولة الحفاظ على التوازن خشية من السقوط أثناء السير على سطح أملس.

تبوأت **ما بعد الحداثة** مقام الرائج منذ بداياتها وإرهاصاتها الأولى إلى يومنا هذا، فلا نكاد نجد من الدارسين من لم يخض في مفهومها ودلالاتها، ولعل هذه الدلالات التي تجتمع على تباينها في اعتبار ما بعد الحداثة جملة الأفكار الطاردة للحداثة كباب من أبواب التاريخ وجب غلقه، وللبرهنة على التباين والتعدد والتنوع الحاصل نستحضر المحاولة التعريفية التي خصها صاحبا **دليل الناقد الأدبي** بما بعد الحداثة، والتي تقوم على تقسيمها اعتمادا على توجهاتها واستراتيجياتها ومنهجيتها وطروحاتها الفكرية والفلسفية إلى أربعة نماذج.

هناك **المنظور الفلسفي** الذي يراها تقوم على الفراغ الذي أوجده غياب وتقويض الحداثة، أما **المنظور الأيديولوجي السياسي** فيرى أهمية ما بعد الحداثة من خلال نتائجها، إذ هي قادرة على خلق الإشكاليات ضمن المسلمات حتى تتسنى لها خلخلة الثقة فيما لم يكن يقبل الشك، أما من

[1] ينظر: طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع (مفاتيح اصطلاحية جديدة)، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1، 2010، ص 579.

المنظور الاستراتيجي النصوصي فتسعى ما بعد الحداثة إلى تأصيل النص وانفتاحه، وإنكاره للحد والحدود مما يجعله قابلا للتأويل المستمر.[1]

قبل الخوض في تفاصيل اهتمامات أصحاب الفكر ما بعد الحداثي بإمكاننا الإشارة إلى أن العبور من الحداثة إلى ما بعدها لم يكن مجرد تجاوز بل تعافي أيضا، التعافي كان من الميتافيزيقا أوتحرر من الأسس التي أرساها الفكر الميتافيزيقي،[2] ثم من التناقضات الحاصلة في شعارات الحداثة وما آلت إلية الحال على أرض الواقع.

يمكننا من خلال ما سبق القول بأن التيارات الإيتيقية تتعين على أنها معالم ما بعد حداثية إلى جانب النظريات النقدية المتجاوزة، ذلك لأن تجاوز المتعاليات والتعافي من الديستوبيات قد قاما وفق خطين متوازيين هما:

- خط أول: مثلته الدراســات النقدية (الدراســات الثقافية، التأويليات، التفكيكيات، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مناهج ونظريات تحليل الخطاب).
- خط ثاني: مثلته الفلسفات الإيتيقية وجانب التواصل الشمولي للتداوليات والفلسفة التحليلية.

وبالتالي؛ فالطريق نحو الوصول إلى المنعرجين السالفين لم يكن ليتعين بتلك الصورة لولا الوقائع أو المسالك والعلل المندرجة تواليا آن ذاك.

---

[1] ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط3، 2002، ص228.

[2] ينظر: جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، تر: نجم بوفاضل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014، ص9.

ارتأينا فيما سيتقدم أن نختزل معالم الخط الأول وبعض من معالم الثاني في الشبكة العلائقية التي صنعتها مساءلات ومقولات **مارتن هيدغر**، في تجاسرها وتساوقها تمايزا وتعارضا أواتفاقا وتشاركا مع طروحات أولئك الذين سبقوه أو الذين سبقهم، ليكون الحديث متسلسلا وفق محاور الخطاطة الموضحة في الشكل (01).

الشكل 01: شبكة تقويضات الفكر الهيدغري امتداداتها وتأثيراتها.

بتتبع الأعلام الواردة أسمائهم في الشكل "01" وما ارتبط بها من أفكار وممارسات وتيارات فكرية، ووفق ترتيبها المقصود من الأعلى إلى الأسفل تتعين شبكة تقويضات الفكر الهايدغري على النحو الموالي:

أما ما اعتلى الخانة التي توســـطت الخطاطة فمقترن بتقويضـــات هايدغر نفســـه لها؛ أي للميتافيزيقيات السابقة الكلاسيكية الحديثة أو المعاصرة.

في الحين الذي تقترن فيه أسماء الأعلام التي تلت هايدغر بورثة وأسـلاف الفكر التقويضـي الهـايـدغري، سـواء تعلق الأمر بالمفككين أم بالتـأويليين الـدين ينحون منحى (التـأويـل المفرط أوالمضـاعف)، أم بهما معا؛ أي بالمناطق البينية التي تجمعهما، أو بأعلام النظرية النقدية والتداوليات الكونية ونظريات التلقي وتعدد القراءة، وربما بعض الممارسات ذات الحس الثقافي النقدي.

2.3. مساءلة هيدغر للميتافيزيقيات الغربية مدخل لنقد التمركز:

يعتقد **هايدغر Heidegger (1889–1976)** بأن ثورة **ديكارت** على أنسـاق من سبقه ما لبثت حتى انصرفت إلى مصـاف النسـقية، وأن أول ما بدأت نسـقية الحداثة في الانتشـار حينما نجح الفكر الديكارتي في حصـر العالم في الفكر والامتداد؛ أي إنه لا يمكن تصـور الشـكل والحركة إلا محمولة على جوهر الامتداد الذي لا يطاله الإدراك مفصـولا عن خصـائصـه، وأنّ تصـور الامتداد مشروط بالفكر، في حين أن الفكر غير مشروط بشيء وهو شرط كل تصور.[1]

لقد صـار الإنسـان مع اللحظة الديكارتية منظورا إليه ككوجيتو وبات هو المركز المرجعي، ومعيار المعرفة ومنبع المعنى ومن خلاله تتحدد كائنات الكون[2]، وهذا ما جعل هيدغر يشـرع في تعرية وخلخلة طروحاته على اعتبار أنها مشحونة بما يجعلها تتعين كنسق صارم للذاتية المتعالية.

هذا، وفي سـبيل زحزحة العالم الوثوقي وتقويض امتداد نسـق الذاتية المتعالية لا يقف **هيدغر** عند اللحظة الديكارتية بل يتجاوزها نحو غيرها من الفلسـفات، كمتعاليات كانط التي ينطلق فيها من إبراز أهمية الأنا، ويعتقد بأن: **"(الأنا أفكر) يجب أن يكون مواكبا لجميع تصـوراتي، إذ من دون ذلك سيكون شيئا متصورا فيا لا يمكنه أن يفكر البتة؛ وهذا يعني: إما أن يكون التصور ممتنعا، وإما أن يكون لا شيء بالنسبة لي على الأقل"**[3]، وهنا تتعين الذات مقابلة للموضوع.

---

[1] ينظر: بلقاسم خيرة، "مارتن هايدغر وتقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية"، مجلة الرستمية، ع3، 2021، ص 81.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص81.

[3] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009، ص100.

أما جديد كانط فيتمثل في قوله **بتناهي الدازاين**، أي بتلاقي الذات والموضوع، التناهي هنا يعني اضطرار الكائن إلى التلقي والاستقبال.

أما الموضوع بما هو كائن حاضر فلا بد أن توفر له الذات شرط المقابلة والملاقاة، ومن ثم كانت ضرورة تشكيل أفق بدئي قبلي، والحال أن الخيال هو من يقوم بذلك، فهو أساس إمكان التعالي للقاء الموضوع، وليس يتحدد هذا الأفق إلا بوسمه خطاطات، رسوم، خيال، وهو ما يمنح القدرة على رؤية الصورة.

يشرع كانط من خلال ما تقدم في الربط بين الخيال والزمن من منطلق أن الأول هو ما يرسم للذات دوامها، وما يستفاد من الخيال أنه يتأصل في الزمن مدركا بما هو ديمومة، هذا واكتفى كانط بالوقوف عند مشارف هذا الحد "تعالق الكينونة والزمن"،[1] الأمر الذي جعل **المساءلة الهايدغرية** تطال القول الكانطي.

يفترض **هيدغر** أن تعويل **كانط** على مفهوم الذات إنما أسقطه في رواسب **الأنطولوجيا التقليدية** التي كان قد قطع شوطا للخروج منها، وأن ما يجعل كانط لا يظفر بتأول أصيل لمعنى الأنا هو أنه كان يفهم الأنا بوصفه ذاتا، وذلك يعني أنه كان يحاول أن يتأولها كما يتأول أي موجود قائم بالمعنى التقليدي، أي بوصفها جوهرا.[2]

حسب **هيدغر** المشكل لدى كانط ليس منهجيا وإنما أنطولوجيا؛ أي إن ما ينقص من المقولات ليس كونها نظرية ولا تفي بصلاحية عملية، بل في كونها لا تستند إلى إيضاح أنطولوجي كاف لدلالتها، فالمرء يقابل بين العقل النظري والعقل العملي كأن بينهما فرقا ماهويا، والحال أنهما هيئتين لدلالة أنطولوجية واحدة، هي فهم معنى وجود الموجود بوصفه جوهرا، من أجل ذلك فإن

---

[1] ينظر: بلقاسم خيرة، "مارتن هايدغر وتقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية"، ص83.

[2] ينظر: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، ط1، 2005، ص 165.

النجاح في فهم الشخص العملي لدى كانط بواسطة تطويع مقولات العقل النظري إنما هو إقرار بالبعد عن طرح جدي للسؤال الأنطولوجي الكيانوي عن معنى "الهو".[1]

وعليه؛ يضم هيدغر كانط إلى أقرانه وأسلافه من ديكارت إلى هيغل، من حيث كون فلسفاتهم قد قدمت صنوفا عدة من الاستشكال لمعنى الأنا بوصفه ذاتا، إلا أنها ظلت جميعا ترتكز على أنطولوجية واحدة هي: أنطولوجيا الجوهر، وذلك يعني أنها لم تفلح في أي مرة في بلورة استفهام دقيق لمعنى "الهو".[2]

تتبعا للخطاطة سابقة الذكر (الشكل 01) يأتي الدور على **نيتشه**، فنتساءل كيف يفكك نتاج هذا المفكك الأول والأكبر، أو ما الذي جعل **هيدغر** يدرج الفكر النيتشوي ضمن آخر المحاولات الميتافيزيقية الكبرى في تاريخ الفلسفة الغربية؟

أو ما النقاط التي صنعت حلقة **تفكيك التفكيك** أو **نقد النقد** في مساءلة هيدغر لنيتشه؟

مثلت اللحظة النيتشوية منعطفا نوعيا في تاريخ الثقافة الغربية لأنه أعلن عن تصدع جميع الضمانات التي تسمح بتعقل العقل وبالإطاحة بالماهيات والثوابت، وفي مفصليتها تحمل اللحظة النيتشوية في داخلها لحظات أخرى يربطها بها سؤال المساءلة والمراجعة كارتباطها باللحظة الكانطية.

يصرح نيتشه **Friedrich.Nietzcche(1844–1900)**، بأننا لسنا نقديين على الطريقة الكانطية، وهو ما يستدعي التساؤل: إذا لم تكن نقدية كانط هي ذاتها نقدية نيتشه فما عساها تكون؟

تختزل الإجابة عن هذا السؤال في استبدال السؤال الإبستيمولوجي الكانطي (كيف) بالسؤال الجينيالوجي (لماذا)، إذ ليس المهم هو كيف تكون الأحكام التأليفية القبلية ممكنة أوضرورية بل الأهم هو سؤال: لماذا يكون الاعتقاد في مثل هذه الأحكام ضروريا؟

---

[1] ينظر: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، ص166.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص166.

الجينيولوجيا باعتبارها مبدأ تأويل تهدف إلى الإجابة عن معضلة من ينشئ القيمة ومن يقف خلف مفاهيم العقلانية والتقدم والحرية وعن نوع القوى التي تقف خلفها، كتب هيدغر عن نيتشه كتابيين قدم فيهما ما لنيتشه من فضائل،[1] غير أن ما لنيتشه من فضائل لم يمنع هيدغر من اعتباره آخر ممثلي ميتافيزيقا الذات أو مبلغ اكتمال الميتافيزيقا، وبما أن مطرقة هيدغر تطال كل حس ميتافيزيقي فقد جهد نفسه على التحرر من تلك الميتافيزيقا التي نشأت في البدء كمحاولة للخلاص من الميتافيزيقا أو لتجاوزها.[2]

بما أن البحث لا يتغيا مناقشة صحة أو صوابية الطابع النقدي للفكر النيتشوي من قبل هيدغر نكتفي بإدراج المواطن التي عارض فيها الثاني الأول ونختزلها في النقاط الموالية:

- إن هيدغر وهو يذهب بعيدا بتفكيره حول العلاقة بين إرادة القوة والعود الأبدي يلاحظ أنها علاقة تقدم من النظرة الأولى تمييزا ميتافيزيقا أي التمييز بين الماهية والوجود، فإرادة القوة عند نيتشه هي ماهية مجمل الكائن، كينونة الكائن في مجمله بينما المظهر الحياتي له طابع العودة؛ إذ العودة الأبدية تشبه تعبير وجه أو هيئة الوجود.[3]
- نيتشه وهو يقترح تأسيس قيم جديدة يظل في الظاهر ضمن المنظور الديكارتي حيث تحتم الذات العارفة بواسطة الإدراك نفسه أن تكون لديه حقيقة الشيء المعروف بعد أن يعرف نيتشه الأقنعة عن الفكرة التي تعبر عن عالم قيد التحول، لا يستطيع إلا الاعتماد على تأويل الحقيقة كيقين.

---

[1] ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، الأصول النيتشوية لنظريات النقد المابعد حداثية من الهوية والتطابق إلى المنظورية وتعددية التأويل، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، ص144.

[2] ينظر: بن شيخة المسكيني أم الزين، الفن يخرج عن طوره، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص 107.

[3] ينظر: ألان دي بينوا، "هيدغر ناقدا نيتشه (إرادة القوة وميتافيزيقا الذاتية)"، ضمن الكتاب الجماعي: مارتن هيدغر مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، العتبة العباسية المقدسة (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2020، ص319.

- بنظر هيدغر ليست القضية الأساسية للقيمة هي تخفيض بعض القيم لصالح قيم أخرى، وإنما نسيان الكينونة التي يمثل التفكير بها بلغة القيم طريقة بمقدار ما تساوي الكينونة بذاتها خلف كل قيمة.[1]

نصل في تعقبنا لمعالم شبكة **المساءلة الهايدغرية** إلى الإشارة إلى أعلام الشق الأخير المتمثل في أعمال ورثة الفكر الهايدغري أمثال: دريدا وريتشارد رورتي وميشال فوكو بما هم أعلام ارتكزت طروحاتهم على الفلسفة الهايدغرية، أما التفصيل في الحديث عن مشاريعهم سيرجئ أو سيؤجل إلى مرحلة فلسفة الاختلاف بما هم رواد صريحين لها كفلسفة تفكيكية تحليلية.

خلاصـــة لهذه المرحلة من المســـار العام للتفكير الغربي نقول قول المســـيري بأن "**عالم ما بعد الحداثة هو عصـر المابعديات...هو عصـر ما بعد التاريخ وما بعد الإنسـانية وما بعد السـببية، وما بعد المحاكاة، وما بعد الميتافيزيقا، وما بعد التجاوز**"[2]، ومنه كان زمن **إعلان النهايات**، أوزمن نهايات البداهات.

فيما سيتقدم سنناقش ما يتعلق بالخطاب من قراءات تتجه صوب مساءلة وتشريح المضامين والأبنية، رغبة في كشف المعنى الخفي النائم خلف كل معنى جلي.

المقصود بتلك القراءات ما اندرج منها ضمن المد المقارباتي المتخم بالحس المختلف وبرغبة الوصول إلى فتح جديد لما كان مستغلقا بأمر سلطة ما.

لعل هذا الوســـم(المختلف)يتحقق غالبا في الدراســـات التفكيكية والتأويلوتفكيكية وفي الأركيولوجيات أو التاريخانيات الجديدة أو في الدراسات البينية التي تتحاقل فيها وتتشابك المداخل النقدية عبر انتقاء يروم ملامسة البنيتين الخطابيتين المضمونية والسطحية معا.

ليترسم بعدها النموذج المقارباتي كتجربة ذاتية أصيلة في إستراتيجيته المتبعة إضافةً إلى مادته المنتقاة، وفي العادة تكون هذه المادة ثيمة مضمرة متمنعة واقعة في مناطق الصمت، أوصورة يومية ذات أبعاد لم يكن ليتبادر للقراء أن يخوضوا فيها من قبل.

---

[1] ينظر: ألان دي بينوا، "هيدغر ناقدا نيتشه (إرادة القوة وميتافيزيقا الذاتية)"، ص322.

[2] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط3، 2010، ص86.

في البدء كان التقويض فرنسيا دريديا، ثم انتقل لتطال يده مشاهد عوالم أخرى، إذ ما لبثنا حتى ألفينا من يشتغل على تطويع هذا الشكل المقارباتي، ليلامس مادة مختلفة متعلقة بذات المقوض.

لعل أنسب ما يمكن البدء به خلال حديثنا عن **التفكيك** مفهوما أو إستراتيجية للقراءة هو الإقرار بأن التفكيك في ألمانيا غير التفكيك في فرنسا وأمريكا، فكل من نهج الائتلاف لدى الألمان يقابله المختلف لدى دريدا في فرنسا أولا ثم في أمريكا أخيرا.

وفي هذه البقاع الجغرافية مارسه هيدغر ونيتشه وفرويد وأدورنو في ألمانيا، ودريدا وبارث وكريستيفا في فرنسا، ومارسه في أمريكا بول ديمان وهليسميلر وهارولد بلوم وجيوفري هارتمان؛ وهم أعلام مدرسة يال(Yale) الأمريكية، وفي أمريكا أيضا مارسه إدوارد سعيد، كما مارسه في فرنسا محمد أركون، وفي الضفة الأخرى إلى الجنوب مارسه عبد السلام بنعبد العالي ومحمد نور الدين أفاية ونصر حامد أبو زيد ومحمد مفتاح وعبد المالك مرتاض.

عود على بدء نتساءل عن حد التفكيك؛ فما التفكيك؟

يستعرض **ديفيد بشبندر** جملة التعريفات الموالية للتفكيك فيقول:

يعرفه **كوللر** سلبا فيقول:" إن التفكيك ليس نظرية تحدد المعنى لتخبرك كيف تعثر عليه"، وترى **باربارا جونسون** أنه " التمزيق الدقيق لقوى الدلالة المتصارعة في النص"، بينما يقول **بول ديمان** عن تطبيق هذه النظرية" على التفكيك دائما لتحقيق هدنة أن يظهر التمفصلات والأجزاء المختبئة في الوحدات الجوهرية المفترضة".[1]

يعتبر بشبندر من خلال جملة هذه الحدود أن التفكيك نظرية تهدف إلى انتاج تفسيرات لنصوص خاصة أقل مما تهدف إلى فحص الطريقة التي يقرأ بها القراء تلك النصوص، وبتعبير آخر: يستهدف التفكيك المناطق الملتبسة في النص أو عناصر التمزيق disruptive elements، أونقاط قطع أو فجوات تسمح حين تدرك وتفحص بدقة بقراءات أخرى هامشية أو غير مفصلة، قراءات تضع المعنى المكتشف الواضح موضع تساؤل ومساءلة.[2]

---

[1]ينظر: ديفيد بشبندر، نظرية الادب المعاصر وقراءة الشعر، تر: عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2005، ص76.

[2]ينظر: المرجع نفسه، ص 77.

تحسبا إلى أن البحث سيعالج في معلم لاحق بعض من جذور التفكيك في الدرس الغربي فإن الاهتمام هاهنا سيتجه صوب رصد بعض جوانبه في الدرس النقدي العربي.

3.3. التفكيك عربيا تفكيكيات في المفهوم والترجمة:

شهد الخطاب النقدي مثله مثل أي خطاب معرفي وافد أزمة النقل السليم أو مأزق التلقي السليم؛ والمقصود هنا هو أزمة ترجمة الدرس بعُدَّته وبأجهزته، ما اقترن منها بالمفاهيم أوبالمصطلحات.

لقد كان للتفكيك في ترجمته نصيب من هذا الإشكال، حيث اختلف النقاد حول إيجاد مقابل اصطلاحي يكون هو الأقرب لطبيعة التفكيك وعمله، فتوزعت مصطلحاتهم مجملة على النحو الذي رصده فيها **يوسف وغليسي** في كتابه: **"إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد"**[1]، والذي نختزله في هذا الجدول 01[2]

المقابل المصطلحي	صاحبـه	البحث/المصنف الذي ورد فيه
التشريحية	عبد الله الغذامي	الخطيئة والتكفير
الانزلاقية	عبد الوهاب المسيري	الحداثة وما بعد الحداثة
اللابناء	شكري عزيز ماضي	من إشكاليات النقد العربي الجديد
التقويض/التقويضية	سعد البازغي/ميجان الرويلي عبد الملك مرتاض	دليل الناقد الأدبي نظرية القراءة
نظرية التفكيك	مجدي أحمد توفيق	مدخل إلى علم القراءة الأدبية
التحليلية البنوية	يوئيل يوسف عزيز	ترجمة كتاب وليم راي: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية
الهدم	التهامي الراجي	معجم الدلائلية

[1] ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص347-350.

[2] ينظر: مديحة دبابي، "ضيافة/ترجمة التفكيك في الثقافة العربية (شروط القبول وأشكال المقاومة)"، مجلة منيرفا، م4، ع2، 2018، ص67-68.

النقض والنقيضة	عابد خزندار	ما بعد الحداثة
التفكيك	عبد الوهاب علوب سعيد علوش محمد شوقي الزين	الحداثة وما بعد الحداثة معجم المصطلحات الأدبية الذات والآخر
التفكيكية	سامي محمد عبد الملك مرتاض	ترجمة مقال ليوتيل أيبل: نقد بعض ملامح المنهج البنيوي في النقد الأدبي. ألف ليلة وليلة، (أ.ي)

الجدول 01: ترجمات مصطلح Déconstruction

يحوي الجدول جملة المقابلات الاصطلاحية العربية لمصطلح التفكيك (Déconstruction)، حيث تختلف هذه الترجمات من ناقد لآخر وتتعدد، وتعددها هذا إنما يوحي إلى فداحة أزمة تلقي وإشكالية ضيافة المنهج النقدي الغربي على مستوى ترجمة المصطلح، وقد استهللنا الجدول بمصطلح **التشريحية** الذي ورد عن **عبد الله الغذامي** في كتابة **الخطيئة والتكفير**.

التشريح في اللغة له دلالات لا تكاد تتجاوز مفاهيم التقطيع والتصنيف والفتح والكشف والتبيين[1]، أما **الفك والتفكيك** فلا يتجاوز هو أيضا دلالات الفتح والعتق والإطلاق وفصل الأشياء وتخليص بعضها من بعض، أما **التقويض** فنقض من غير هدم، و**المناقضة** في القول: أن يتكلم بما يتناقض معناه[2]، وقد لن يتسن لنا الاهتداء إلى معرفة أي تلك الترجمات هي الأقرب للمفهوم العام للتفكيك دون معرفة حد التفكيك وحدود المقاربة التفكيكية عند كل ناقد ومقولاته التي تبناها كمفاهيم أو كسبل للقراءة، وهو ما نروم بلوغه من خلال النماذج التي سنستحضرها في الشق الأخر من البحث.

[1] ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص351.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 351.

صفوة القول:

ختاما؛ إن كنا سنجمل ما تم الخلاص إليه كإجابة محيينة لإحدى الإشكاليات الفرعية المقدمة في بداية البحث فإننا سنقول بأن الحضارات الإنسانية على اختلافها قد مستها جملة من التحديثات، إلا أن مفهوم الحداثة في طابعه المؤقلم زمكانيا قد ارتبط بالحديث عن عصر الأنوار أوما صاحب عصر النهضة من معالم معرفية تتغيا نقد النموذج المتعالي في شقيه الميتافيزيقي والقروسطي وقد أجملناها في محطات أو لحظات ثلاث هي: الديكارتية، الكانطية، الهيجلية.

أما فيما يتعلق بما بعد الحداثة فقد جر إلى مناقشة مشاريع تفكيك النسق المفهومي وخطابات التجاوز المضاعف أو الفائق وتحولات المعرفة، والاقتناع بمبدأ المراجعة المستمرة والمساءلة الملحة، وفي النقد التمنع عن إدراك تخوم المعرفة بصفة مطلقة يعد مما يفتح الباب على الناقد أمام كشف جديد أو فتح مختلف؛ تعددا في التأويلات وإرجاء في التفكيكيات.

يجوز القول في تحديد طبيعة أفضية الدائرتين الحداثية وما بعد الحداثية بأن الثانية امتداد أواستمرار للأولى بماهي مشروع غير مكتمل، أما عن الفارق الجوهري بين تحولات النموذج النقدي بين مرحلتي الحداثة وما بعدها فيكمن في أن التأويل في المرحلة الأولى لم يكن سوى مجرد وصف لكيفيات أداء المعاني المشتغل على البنى اللسانية للنصوص والخطابات، كما يشتغل على مجمل الأنساق التي تصنع فارقا في الاستخدام ودهشة في الاختيار والتلقي[1]، أما في المرحلة الثانية فقد أخذ منحى آخر تحول فيه البحث إلى المضامين والمحتويات وسياقات صوغها نصيا، وهو شكل من التأويل المضموني.

ولئن ذكرنا التأويل ممارسة أو آلية للقراءة فلا ضير في الإشارة أيضا للتأويل أوالهيرمينوطيقا بما هي درس فلسفي نقدي كانت له المسيرة ذاتها من التحولات انطلاقا من التأويل مع شلايرماخر ثم

[1]ينظر: أحمد مداس، التأويل في المنظومات المعرفية المشتركة (قراءة في مفاهيم وإجراءات المنجز اللساني والنقدي المعاصر)، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان-الأردن، ط1، 2021، ص6.

الهيرمينوطيقا التاريخية وفيلهلم دلتاي اتجاه جينيولوجية نيتشه، ثم فينومينولوجية هوسرل وأنطونولوجية هيدغر والباراديغم اللغوي الغاداميري انتقالا إلى التأويلات الإيتيقية والتحاورية مع بول ريكور.

الفصـل الأول

فلسفة الاختلاف: الحد، الأرضنة...الأسئلة والمدارات...أفضية ودوائر الاشتغال

المبحث الأول: ما الاختلاف؟

1. كلام أول (الاختلاف معجميا).

2. حد الاختلاف/فلسفة الاختلاف.

1.2. الاختلاف مقولة بنيوية.

2.2. الاختلاف قول دريدي.

3.2. الاختلاف طرح دولوزي.

4.2. ما بعد الكولونيالية نموذج للدراسات الاختلافية:

المبحث الثاني: الإيتيقي مدخل لمناشدة الاختلاف (إيتيقا الاختلاف).

1. فينومينولوجيا الجسد/الوجه: "مقولات ليفيناس مدخلا لفلسفة الاختلاف".

2. البارادِيغم الهونيثي من الاعتراف بالأنا إلى الاعتراف بالمختلف.

3. توسيع دوائر المختلف وإعادة النظر في سياسة الاعتراف: "تعديلات نانسي فريزر."

المبحث الثالث: الاختلاف عربيا.

1.مدار الهوية وتفكيك الاختلاف الوحشي.

2. مدار الاختلاف والتنوع.

صفوة القول.

المبحث الأول: ما الاختلاف؟

«من قال إن النهايات موصدة؟ الأمر ليس كما نحسب، فقد تدركنا الأخيلة
والأطياف من حيث لا نحتسب، ففي النهايات حديث عن بدايات مفتوحة ومختلفة،
إنها فوهات مسدودة تسري فيها الأشباح وتحضر عبرها الأخيلة والأطياف...»

***محمد بكاي.**

ما الاختلاف؟ سؤال لا جواب جاهز له أو نهائي، وقد يكون الاختلاف مما لا (يقبل/ يمكن) البت فيه، على اعتبار أنه مقولة ذات طبيعة باروكية منفلتة، بل وليس من قبيل المغالاة تشبيه الباحث عن مدلولاته بالراكض وراء السراب سعيا لبلوغه، إذ إن في فلسفة الاختلاف يكمن جوهر الاختلاف.

في هذا الشق من البحث محاولة لتضيق دائرة العجز وسؤالي الدهشة والتمنع، ولتوسيع آفاق الفهم المحيين، فبعد التمهيد بعرض دلالات الاختلاف المعجمية، يسير بحثنا نحو مقاربة الأفضية التي تكشف الغشاء وتهتك الحجب عن الاختلاف باعتباره مقولة ذات امتداد بنيوي سوسيري، ثم باعتباره مدارا تفكيكيا يتخلله الفعل الهيرمينوطيقي تارة، وبعَدّه فلسفة إيتيقية تحفظ التماسف تارة أخرى، دون إهمال الشق الأنطولوجي الهوياتي للاختلاف.

1. كلام أول:(الاختلاف معجميا).

يقتضي التأصيل لغويا لمعنى الاختلاف تتبع أبرز دلالاته الواردة في المعاجم، وبما هي دلالات تتوزع على أكثر من وجه وصورة صنف بعض الباحثين ما ورد منها في لسان العرب إلى ست حسب ما يفضي إليه الشاهد أو الدليل أو المقصود[1]، وكانت كالآتي:

الدلالة الأولى: الخلف هو المركز الثاني في الاتجاهات المكانية، ويحتل موقع الثانوي والتابع الذي يتقدمه.

نوعها: دلالة مكانية.

[1]ينظر: نجاح منصوري، الكتابة والاختلاف في رواية النخاس لصلاح الدين بوجاه، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم، قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2023، ص 131-138.

في لسان العرب: "الخلف ضد القدام، قال ابن سيدة: خلف نقيض قدام."[1]

الدلالة الثانية: ترتبط بموقع الأشخاص والعلاقات الناشئة بينهم، ولقد جاءت في الحديث بمعنى الناشئ بين المسلمين في أداء الصلاة؛ حيث إنه كلما أشاح (أ) بوجهه عن (ب) حدثت كراهية/بغض؛ أي صراع، وكلما تقابلا حدثت ألفة ومحبة، ومنه كان القول بأن الدلالة الثانية تتماشى وما يطرح من مباحث متعلقة بجدلية الأنا والآخر.

نوعها: دلالة معنوية.

في لسان العرب: التخلف: التأخر... ومنه الحديث: **"سووا صفوفكم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم** "أي إذا تقدم بعضهم على بعض في الصفوف تأثرت قلوبهم ونشأ بينهم الخلف، وفي الحديث: "لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم؛ يريد أن كلا منهم يصرف وجهه من أثر المودة والألفة، وقيل تغير صورها إلى صور أخرى".[2]

الدلالة الثالثة: ترتبط الدلالة الثالثة للاختلاف بمعنيين هما: الاستخلاف والخلافة؛ أما الخلافة من حيث هي ممارسة دينية سياسية لتمثيل الحق الإلهي فتشكل مصدرا للصراع أوالنزاع، ومنه تنزاح إلى الدلالة المعرفية التي تربط الجذر اللغوي بالممارسة الواقعية التاريخية لمصادر التنازع والصراع على الخلافة التي شهدتها الأمة الإسلامية وامتد تأثيرها على مدى قرون، فكان مصدرا للمغايرة بدل الاتفاق.

نوعها: دلالة جامعة بين المصدرين المادي والمعنوي للاختلاف.

في لسان العرب: يقول: "استخلف فلانا من فلان: جعله مكانه، وخلف فلان فلانا إذا كان خليفته، يقال خلفه في قومه خلافة وفي التنزيل العزيز: ((وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي))...والخلافة الإمارة."[3]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان، دط، 1997، ص82، مادة خلف.

[2] المصدر نفسه، ص82.

[3] المصدر نفسه، ص 83.

الدلالة الرابعة: الفارمكون: الدواء/السم، الأثر: المكمل/الإضافة.

نوعها: دلالة جامعة بين المتناقضات والمتضادات في الكلمة الواحدة.

في لسان العرب: يقول: "...والخلف: الولد الصالح يبقى بعد الإنسان، والخلف والخالفة الصالح... وفلان خلف من فلان إذا كان صالحا أو طالحا فهو خلف...الخلف يكون في الخير والشر."[1]

الدلالة الخامسة: ترتبط بالظاهرة الفلكية تعاقب الليل والنهار وحدود التمايز والاختلاف بينهما.

نوعها: دلالة مادية.

في لسان العرب: "الخلفة: اختلاف الليل والنهار وفي التنزيل العزيز ((وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة))؛ أي هذا خلف من هذا، يذهب هذا ويجيء الآخر". [2]

الدلالة السادسة: دلالة الاختلاف هنا حاسمة ودالة على: عدم المساواة/عدم الاتفاق.

نوعها: دلالة جامعة لكل ما سبق بصورة متمايزة.

في لسان العرب: "تخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف".[3]

ورد في **المعجم الفلسفي** الاختلاف (Différence): ضد الاتفاق والفرق بينه وبين الخلاف أن الاختلاف يستعمل في القول المبني على دليل، في حين أن الخلاف لا يستعمل إلا فيما لا دليل عليه، والاختلاف عند بعض المتكلمين هو كون الموجودين غير متماثلين وغير متضادين.[4]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص84.

[2] المصدر نفسه، 86.

[3] المصدر نفسه، ص91.

[4] ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، م1، 1982، ص47.

الاختلاف كتعريف عام هو العلاقة بين الأشياء غير المتطابقة فيما بينها، إنه علاقة الغيرية التي تميز كائنا عن آخر، ويمكن التمييز في المستوى الأولي بين اختلاف عددي مثل الاختلاف بين سقراط وأفلاطون، فهما يختلفان عن بعضهما البعض في الأغراض وليس في الماهية، واختلاف نوعي مثل الاختلاف ما بين الإنسان والحيوان الذي يتمحور حول حضور العقل عند الأول وغيابه عند الثاني.[1]

قد يتخذ الاختلاف معنى الابتعاد الذي يقارب بين الأطراف المختلفة؛ يقول **ج. بوفري: "لنتأمل كلمة اختلاف Différence هذا نقل فرنسي يكاد يكون حرفيا للكلمة الإغريقية «ديافورا»، إن «فورا» آتية من الفعل «فيري» الذي يعني في الإغريقية وفي اللاتينية: حمل ونقل، الاختلاف ينقل إذن، لكن ماذا ينقل؟ إنه ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية لابتعاد إحداهما عن الأخرى، إلا أن هذا الابتعاد ليس انفصاما بل العكس، إنه يقرب بين من باعد بينهما"**[2]، وفي ذلك إحالة للاختلاف الأنطولوجي الهايدغري.

يتطلب الاختلاف حسب **أندريه كونت–سبونفيل** وجود الكثرة والتنوع، كما يتطلب وجود الغيرية؛ إذ لا أحد يختلف عن ذاته في حاضره، فالشخص يختلف عن شخص آخر أوعن ذاته في لحظة أخرى غير اللحظة الحاضرة، الاختلاف هو القاعدة التي تجعل من كل وجود استثناء، بمعنى أن لا وجود لحبتي رمل متماثلتين، كما لا وجود قط للحظتين متماثلتين.[3]

وعليه؛ تختلف مدلولات الاختلاف من معجم لآخر ومن فلسفة لأخرى؛ ذلك لأن مفهوم الاختلاف ارتبط بالفلسفة منذ البدء، تم التفكير فيه قديما انطلاقا من علاقته بالهوية(**أرسطو، أفلاطون، ليبنتز**)، ثم تغير الأمر مع **جيل دولوز** حيث تم التفكير فيه انطلاقا من هدم تبعيته للهوية، ومن جهة أخرى نجد أن العديد من الفلاسفة تناولوا هذا المفهوم باعتباره انفصالا وترابطا(الوجود والظاهر عند **بارميندس**، المعطى الحسي والفكرة عند **أفلاطون**، الظاهرة والشيء

---

[1] ينظر: محمد الهلالي وحسن يبقى، الاختلاف، دار توبقال، المغرب، ط1، 2016، ص 06.

[2] ينظر: عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، المغرب، ط2، 2000، ص89-98.

[3] André Comte-Sponville, dictionnaire philosophique, PUF, 2013, p89-290.
نقلا عن: محمد الهلالي وحسن يبقى، الاختلاف، ص10.

في ذاته عند **كانط**، الوعي والروح عند **هيغل**، التجريبي والمتعالي عند **هوسرل**، الوجود والموجود عند **هيدغر**...)[1]

ننتقل بعد عرض جملة المحمولات الكائنة في بعض المعاجم لدال الاختلاف إلى عرض مفاهيمه الاصطلاحية بما هو مركب مقترن بالفلسفة أي فلسفة الاختلاف.

2.حد الاختلاف/ فلسفة الاختلاف:

"...ثمة نوعان من الخصائص الواسعة لفلسفة القرن العشرين...الخاصية الأولى هي الرأي القائل إن الفلسفة تخضع لتحول من الانتباه للأشياء في حد ذاتها إلى الاهتمام بالعلاقة بين الأشياء، والخاصية الثانية هي الرؤية القائلة إن المشكلات الفلسفية في

[1] ينظر: محمد الهلالي وحسن يبقى، الاختلاف، ص05.

القرن العشرين هي دائما مشكلات حول اللغة، يمكن أن نجد تعبيرا موجزا لكل هذه الاتجاهات الفلسفية في افتراض أن في اللغة لا توجد سوى الاختلافات."

***مارك كوري.**

لولا أن المفاهيم يجب أن تسبق غيرها ضمن ترتيب معالم أي بحث أكاديمي لكنا أجلنا وأرجأنا وضع حد للاختلاف إلى غاية بلوغ خاتمة البحث، نظرا لاستعصاء وربما تعذر ضبط مفهوم قار له أو القبض عن محددات ثابتة لحده.

بما أننا ملزمون بوضع حد تحييني له ارتأينا أن نحدده وفق طبيعة **المختلف**–مع إرجاء الحديث عنه كفكر لغوي بنيوي–على اعتبار تجاوزي فحواه أن المختلف في الفكر ما بعد البنيوي إما أن يكون الطرف المهمش في معادلة الثنائيات الضدية، أو الطرف اللاعتيادي واللامتطابق والخصوصي ضمن سلسلة من المتطابقات، المؤكد أن فهمه" **لا يقتصر على نزوعه نحو ضدية الهوية بماهي تطابق، بل يجاوزها نحو الكينونة المتولدة من نفسها والمفهومة في ذاتها، والمقولة في عينها**".[1]

إن تأويل الاختلاف أو وضع مقولة الاختلاف داخل منظور هرمينوطيقي يعني عدم السماح بتحول الاختلاف نفسه إلى مقولة متعالية وجوهرية ولا تاريخية، إذ كل تأويل هو حماية للتفكير من عنف المسار المفرد والخطّي؛ حيث إن هذا التأويل سيقطع رابطة «الانتماء» التي تتحصن داخلها خطابات فلسفة الاختلاف التي تتبع مسارات من الداخل إلى الخارج في شكل ثنائيات (الهوية/الاختلاف)، (المطابق/المغاير)، (الوحدة/التعدّد).[2]

ولأن ضدّ الاختلاف ليس الهوية بل اللااختلاف فهذا يعني أن الهوية جزء من الاختلاف نفسه، كما أن التفكير في اللااختلاف هو التفكير في الاختلاف نحو الداخل، وهذا ما تبرره عودة الذات إلى صلب الدائرة الهرمينوطيقية بين الاختلاف واللااختلاف في شكل السؤال النقدي: من يختلف؟[3]

---

[1]عمارة الناصر، "هيرمينوطيقا الاختلاف حول اليومي والعادي"، مجلة تأويلات، ع2، 2018، ص86.

[2]ينظر: المرجع نفسه، ص84.

[3]ينظر: عمارة الناصر، "هيرمينوطيقا الاختلاف حول اليومي والعادي"، ص86.

حدّد **عمارة الناصر** محورين أساسين في معلم فلسفة الاختلاف: **محور عمودي** للاختلاف بما هو تعيين يقع فيه المختلف والمتعارض ويتعاينان خارج الذات وهو محور فلسفة الاختلاف بالمعنى المدرسي؛ و**محور أفقي** للاختلاف بما هو لا-تعيين يقع فيه المختلف، المتمايز والمتعارض داخل دائرة صنع الاختلاف.[1]

هذا؛ وقد ميز في فلسفة الاختلاف بين **الاختلاف المحايث** الذي يدخل في إطاره التمييز بين الكينونة والكائن، و**الاختلاف المفارق** الذي يدخل في إطاره التمييز بين الهوية والتطابق من جهة، والمتعارض والمغاير والمختلف من جهة أخرى.[2]

هذا ما أُدرج ضمن حديث التحول من التحليل الأنطولوجي الهيدغري إلى التحليل الابستمولوجي الريكوري في **مقولة الارتداد** المقترنة بالمماسفة أو بالتماسف الذي سنعالجه ضمن المحور الإيتيقي.

الحق أن مصطلح **فلسفة الاختلاف** يرتبط عادة بفلاسفة ما بعد الحداثة المنتمين إلى مد **نقد المتعالي** وتياري **أركيولوجيا المعرفة** و**مفارقة الاختلاف في العود الأبدي أو في المكرر**، وهنا نقصد كل من **جاك دريدا، ميشال فوكو، جيل دولوز**، وكذلك **نيتشه، هيدغر، فاتيمو، ليوتار** وأقرانهم، إلا أن فلسفة الاختلاف تقع ضمن دائرة أوسع تشكل أقطارها جملة من الفلسفات المختلفة تعود إلى الفلسفة البنيوية اللغوية والفلسفة التحليلية، وتمتد نحو الفلسفة التفكيكية والفلسفات الإيتيقية مرورا بفلسفات الوجود الهيرمينوطيقا.

1.2. الاختلاف مقولة بنيوية:

يجر الحديث عن الاختلاف كمقولة بنيوية إلى التنقيب عن الأصول اللسانية للتفكيك، فمن المعلوم أن دريدا وبارث وغيرهما من التفكيكين قد استوحوا أفكارهم من الإطار العام الذي رسمه

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص87.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص88.

فرديناند دي سوسير، بدءا من تصورهم للعلامة اللغوية، فقد استخدموا المبادئ نفسها التي تحكم علاقة الدال بالمدلول كونها علاقة اعتباطية، كما تبنوا الآراء السوسيرية حول استقلال النص كبنية لغوية معزولة عن الوسيط الخارجي.

في صميم محاضرات سوسير يكون فهم اللغة ببساطة أشبه بلعبة اختلافات، فالكلمة لا تحيل في الواقع إلى أي شيء إلا في حالة الاتفاق المتبادل بين الناس ولكونها مختلفة عن الكلمات الأخرى.

نأتي بكلمة كلب مثلا؛ هي كلمة" **قد تفهم بصفتها إحالة إلى صديقي الصغير ذي الفرو وصاحب القوائم الأربعة، لا يوجد وصل جوهري بين أحرف وصوت كلمة كلب وبين روفر الموجود هناك في الحديقة، ويمكن أن تقول (شيان) إذا كنت فرنسيا، أوأي شيء آخر إذا كنت صينيا أو هنغاريا، ففي النهاية طالما أننا نفهم بعضنا البعض فإن أي كلمة ستقوم بالغرض**".[1]

يمثل الاختلاف وفقا لمفاهيم البنيوية التي يؤيدها دي سوسير الأساس الذي بناء عليه يكون للعلامات معنى، هذا المفهوم يشير إلى ما بين نظام العلامات التي تتكون منها اللغة؛ أي إن اللغة هي البناء الأساسي للمعاني التي يتعين استدعاؤها في الوقت المناسب لكي يكون المتكلم قادرا على التكلم، لهذا ينظر إلى هذا المعنى داخل النموذج الفكري باعتبار أنه نظام للاختلافات.[2]

يتحقق النظام اللغوي بواسطة الاختلاف الذي يحدث بين الوحدات أو العناصر التي تكون النظام، لكن دريدا يدفع بهذا المعنى إلى أقصاه ويخرجه من دائرة النظرة السكونية، كما أن هذا النسق الاختلافي يجب ألا ينظر إليه كنسق بسيط يحيل إلى ذاته، بل كمجال للإحالات الدالة على حضور الاختلافات السابقة؛ فكل عنصر أو وحدة لغوية هما أثر trace لأثر العناصر الغائبة التي تنتمي لنفس النسق.[3]

يجد دريدا أن عند سوسير ما يمكن الإفادة منه على مستويين؛ فمن جهة أولى وجد دريدا في سوسير الناقد القوي لميتافيزيقا الحضور التي عبرت عن نفسها من خلال قضية التمركز حول العقل،

---

[1] دايفيد جاسبير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص156.

[2] ينظر: موسوعة النظرية الثقافية، ص45.

[3] ينظر: أنور المرتجى، "جاك دريدا فيلسوف نظرية الكتابة والتفكيك"، مجلة ثقافات، البحرين، ع3، 2002، ص166.

ولكنه من جهة ثانية وجد أن سوسير يؤكد هذه النزعة في خطابه، بل إنه يرتب رؤيته ضمن أطرها العامة، فسوسير فيما يخص الوجه الأول يعرف اللغة بأنها نظام رمزي، والأصوات لا تعد لغة إلا إذا نقلت الأفكار أو عبرت عنها، ومعنى هذا أن المسألة الجوهرية عنده هي طبيعة الرمز اللغوي، أو ما الذي يعطي للرمز هويته.[1]

يبرهن سوسير هنا تعسفية العرف من الرمز، فالرمز لا تحدده صفة جوهرية فيه بل الاختلافات التي تميزه عن سواه من الرموز، وعلى هذا فالرمز وحدة علائقية خالصة، أما اللغة فليس فيها صفات قائمة بذاتها بل اختلافات فقط.

هذا مبدأ يختلف تمام الاختلاف عن التصور الذي تقوم به الميتافيزيقا سواء في الحضور أوحول العقل، وفكرة سوسير تأكيد على التمركز حول العقل،[2] ويتجلى ذلك في معالجته لموضوع الكتابة بشكل يجعلها تبدو ثانوية أو هامشية مقارنة بالكلام أو حتى تابعة وموالية له، لعل في العنصر الموالي ما يحدد الفروق بدقة بين الاختلافين السوسيري النسقي والدريدي المتشظي والمنتشر.

2.2. الاختلاف قول دريديا:

لعل من غير السليم الخوض في تفاصيل فلسفة الاختلاف كمقولة دريدية دون الإشارة إلى بقية مقولات التفكيك، التي تشكل مجتمعة شبكة بينية أو استراتيجية اختلافية لقراءة الخطاب وآلية للنظر فيه.

[1] ينظر: عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، ص332.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص332.

يقوم الدرس التفكيكي على جملة من المداخل والمقولات أو المدارات أبرزها: الكتابة/ الحضور والغياب/ الأثر/ الانتشار.

الكتابة: خلال عملية زحزحة التراتبية الميتافيزيقية يقوم دريدا بإحداث منطق لا يكون فيه الصوت والصواتة هما الأصل في تكون المعنى واللغة، بل الجرافيك Graphique أو**المنطق الخطي الكتابي** الذي أساسه الكتبة Gramma، ويصبح المنطق الخطي هو الخاص بفلسفة الكتابة كاختلاف وليس للوغوس كحضور، وهذا المنطق الدريدي يمثل إرادة تحرير الكتابة من تبعية اللوغوس والأنطولوجيا وفتح أفقها الذي هو تدشين للغراماتولوجيا أوللكتابة كعلم.[1]

الحضور والغياب: مفهومان يتعلقان بنقد فكرة حضور المعنى وثباته، إذ يصبح المعنى وفقا لنظام الاختلافات غير حاضر في العنصر بحد ذاته، بل بارتباطه بالعناصر الأخرى، وعليه يصبح معنى العنصر حاضرا فيه وغائبا في الآن ذاته.

الأثر Trace: هو ما يقابل الانمحاء وهو ما يتناقض مع العلامة القارة في تبديلها، إنه بنية تحيل على الآخر، وهو ليس حضورا قائما يمكن للحس أن يلتقطه، كما لا يؤدي إلى الحضور بقدر العدول والانزياح الذي يتضمنه الاختلاف.[2]

الانتشار Dissémination: لا يبتعد كثيرا في مصدره عن غياب المركز الإحالي للنص وعن لانهائية الدلالة في محصلته النهائية، كما لا يبتعد عن القراءات المتعددة، حيث تكون كل قراءة إساءة قراءة أو قراءة محيينة.[3]

الاختلاف: يميز جاك دريدا Jacques Derridaبين نوعين من الاختلاف:

- الاختلاف بالرسم الفرنسي الشائع (différence): هو اختلاف يعبر عن حقيقة فكرية ناقدة لكل ميراث ميتافيزيقي غربي بما هو مرتع خصب لكل أنواع الأحادية والمطابقة ورفض الآخر، وهو ما لخصه في مصطلحه "ميتافيزيقا الحضور".

---

[1] ينظر: معرف مصطفى، "الكتابة وتفكيك ميتافيزيقا اللغة عند جاك دريدا"، مجلة الحوار الثقافي، م11، ع1، 2022، ص15.

[2] ينظر: بن عرفة عبد العزيز، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص8.

[3] ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إل التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، 1998، ص339.

- "الاخ(ت)لاف" بالرسم الفرنسي غير الشائع(différance): ويقصد به المعنى غير البائن، غير المتجسد بعد، غير المتفق عليه، المعنى الذي لم ينبجس بعد من بين صفحات الكتب، ولا من ثنايا التاريخ المدلهمة، لذا يعمل التفكيك على مهمة استظهار هذا المعنى الغائب.[1]

تكمن الحكمة في الصنيع اللغوي لدريدا فيما يلي:

- إن تعويض حرفE بحرف A لا يغير شيئا في التلفظ، بل يحصر الخلاف في طريقة الكتابة، وبذلك تزداد أهمية الكتابة على حساب التمركز الصوتي.
- التعويض مع التشديد على رسم الحرف البديل بالشكل البارز **en majuscule** يستوحيه دريدا من هيغل في مقارنته لجسد العلامة Aبالهرم المصري، إنها تشبه أهرامات الفراعنة وقبورهم وإليهم يعزى تاريخ الكتابة.
- إن انتهاء الكلمة باللاحقة ance يضفي عليها حركة مصدرية وفاعلية كبيرة، أوحركة اختلافية نشطة، لأن تلك اللاحقة في الفرنسية تؤدي تأكيد مفهوم سير العملية والاشتغال الدائم حسب ميشال آريفييه.[2]

يقع الاختلاف موقع الصمت ضمن حديث مفارقة التعبير عن الشيء بضده، حيث يقصى وينفى بالطريقة ذاتها التي تعجز فيها اللغة عن وصف الصمت كحالة تبقى في نأي يزداد كلما شرعنا في المزيد من الكلام الصائت عنه، فمن غير الممكن التعبير عن مفهوم ومعنى الصمت الحقيقي عبر اللغة/الكلام، تلك الوسيلة التي تختلف جوهريا عن طبيعته، وهذا ما يدعى: مفارقة البعد عن الشيء في ذات اللحظة التي ننوي فيها التقرب منه، كذلك فلسفة الاختلاف تستمد حضورها من الغياب، ومزيد من الحضور يؤدي إلى طمس مضاف للغياب.[3]

وإن كان التفكيك بمقولاته يقوم على فضح عجز اللغة، فإن استخدامها للتعبير عن عجزها ليس إلا مجرد إثبات لمقولة اللاوصول واللاحسم، وفي مقاربته للعلامة يتصور دريدا الدال كجملة

[1] ينظر: جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص57.

[2] ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح، ص361.

[3] ينظر: عادل عبد الله، التفكيكية وإرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد، سوريا، ط 1 ،2000، ص 11.

دوال متوالية في سلسلة لا نهائية، لأن المدلول هو في الحقيقة دال يحيل إلى دال، وهذا الدال يحيل هو الآخر إلى الدال في حركة دؤوبة يستحيل بموجبها القبض على المدلول أو العثور على الأصل[1].

يبدو أن دريدا في طريقه نحو تعرية المتعاليات الثاوية ضمن حضارة اللوغوس، لم يبدأ من ذاته للتعبير عنها كآخر أو كمختلف، بل انطلق من تعاليم الحضور لأجل تأسيس الاختلاف كمفهوم هجين ينزاح عن نفسه ليحصلها عبر عدمية هيدغر، حضور ظاهريات هوسرل، إرجاء بيرس السيميولوجي، اختلاف علامات سوسير، لعب نيتشه، تعاليم هيجل في السلب والتجاوز والأثر، قبالة اليهود وتيههم ولاهوتهم السلبي، جواهر أرسطو المفارقة، استعارات أنكسيمندرس، لاوعي فرويد، تفريق لاكان بين الذات والأنا، لا متمايزات لايبنتز، صفات جوهر سبينوزا، أشياء كانط، إرادة شوبنهاور الخالصة، لعبة فتغنشتاين اللغوية.[2]

وغيرها من المرجعيات التي تمكننا من استخلاص النظرة العامة لتفكيكية دريدا واختلافه الذي يأخذ منحيين –تجوزا–:

الأول لغوي: متعلق بالسيرورة اللامتناهية لحركة الدوال والمدلولات(الإرجاء/التأجيل).

الثاني فلسفي: مقترن بنقد الميتافيزيقا والفكرانيات المتعالية أو المركزيات الغربية (الاختلاف فلسفة نقدية).

في المنحى الثاني قول يتطلب استحضار قطبي: المركز/ المنبوذ،كالصوت مقابلا للكتابة، حيث لاحظ دريدا أن الميتافيزيقا الغربية تمنح الكلام أفضلية على الكتابة، لأنها تجسد حضور المتكلم حين صدور القول، ولأن سمة المباشرة في فعل الكلام تجعل المتكلم في موضع يعرف فيه ما يعني، ويعني فيه ما يقول، ويقول فيه ما يعني، ويعرف فيه ما يقول، وهو القادر فضلا عن ذلك على معرفة ما إذا كان الفهم قد تحقق فعلا أم لم يتحقق.[3]

[1] ينظر: الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008، ص 217.

[2] ينظر: عادل عبد الله، التفكيكية وإرادة الاختلاف وسلطة العقل، ص 21.

[3] ينظر: عبد الله، التفكيكية وإرادة الاختلاف وسلطة العقل، ص 523.

على النقيض من ذلك عمل دريدا على استبدال هذا التصور مؤكدا أن الكتابة تكشف عن تغريب المعنى، ذلك أن نقش المعنى بواسطة العلامة يهبه استقلالا وحرية عن صاحبه الأصلي، وهذا يمنحه إمكانات كبيرة في التفسير والتأويل، هذا التغريب والإبعاد في المعنى يتوضح حيث ما تستمر العلامة المكتوبة في توليد أبعادها الدلالية المتجددة في غياب مؤلفها الأصل.[1]

ثم إن هذا التصور لا يقتصر على الخطابات الأدبية، بل يتجاوزها نحو خلق خطاب فلسفي لا تمركز فيه ولاتفاضل ولامصادرة، موجه إلى الجميع في كل زمان ومكان، أي خطاب كوني مشترك، أو ممارسة تتشكل وفق مرحلتين هما:

- مرحلة ضرورة معرفة النظم الداخلية للميتافيزيقا، والاندماج في مقولاتها، ومعرفة الأبعاد والغايات والمقاصد التي تستخدم فيها.

- مرحلة الانفصال الرمزي عنها ومواجهتها بأسئلة مشتقة من سياقها الفكري، بما يظهر عجز تلك الميتافيزيقا عن تقديم أجوبة حقيقية عن الأسئلة المثارة، الأمر الذي يفضح قصورها ويكشف عن تناقضاتها الداخلية.[2]

لعل أنسب ما يمكن التعقيب به على هاتين المرحلتين هو استحضار قول مارك كوري Mark Curieفي مصنفه "**مفهوم الاختلاف**":

"تتطلب هذه الفكرة، التي مفادها أن الاختلاف يخرب نفسه أو يفكك نفسه بعض التفسير، لكن من المهم أيضا أن نقول في البداية إن هذا الأمر ليس نهاية مفهوم الاختلاف...إذا كان شيئا فإنه سيكون لحظة في التفكير في الاختلاف، حيث تصبح الأشياء ممتعة، وقد يكون خطا من خطوط الفكر يبشر بنهاية الاختلاف بوصفه أساس علم منهجي، لكنه أيضا يبث حياة جديدة في مفهوم الاختلاف."[3]

مما قد يبثه الاختلاف المرجئ أنه يستطيع إعادة النظر في الثنائيات الضدية التي بمقتضاها تنبني الفلسفة والتي تعتاش عليها لغتنا، ليس بغرض رؤية التعارض الثنائي وهو يمحو نفسه بنفسه، بل

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 525.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 527.

[3] مارك كوري، مفهوم الاختلاف، تر: باسل مسالمة، دار التكوين، سوريا، ط 1، 2023، ص 78.

بغرض رؤية الضرورة التي تجعل كل طرف من طرفي التعارض يظهر بوصفه اختلافا مرجئا لآخره، بوصفه الآخر المختلف والمؤجل في اقتصاد الشيء نفسه: العقلي من حيث هو الاختلاف عن الحسي وتأجيل له، وبوصفه الحسي مختلفا ومؤجلا، والثقافة من حيث هي اختلاف عن الطبيعة وتأجيل لها.[1]

مهما يكن من أمر ما أنتجه دريدا، فإن التفكيكيات تبقي بمثابة الحلقة المتعالقة والنشاط التأويلي، أو هو تأويل مفرط، لا يسعى إلى نفي الحقائق أو الإقرار بها، بقدر ما هو تعرية آليات وكشف أقنعة، واعتراف للكل بإمكان الغلط والوهم .

3.2. الاختلاف طرح دولوزي:

غير بعيد عن دريدا وضمن كوكبة مفكري وفلاسفة فرنسا في الاختلاف، نجد **جيل دولوز**Gilles Deleuze، الذي وسم إحدى دراساته ب: الاختلاف والتكرار، وأخرى ب: الفرق والمعاودة، وكلاهما يندرج ضمن حديث صنع الاختلاف وفق صيغ ثلاث هي:

- **المتعدد**: اختلاف الواحد والآخر.
- **الصيرورة**: الاختلاف مع الذات.
- **الصدفة**: الاختلاف بين الجمع والموزع.

تتعين فلسفة الاختلاف الدولوزية كمدخل لكشف مخاتلات الفكر الفلسفي الشمولي الذي يؤمن بمقولات الثبات، الإطلاقية، الهوية والتشابه، ويتجلى هذا الإيمان في نفي الفرق أوالاختلاف مقابل إدراجه في هوية المفهوم اللامتعين.[2]

وفي صنعه للاختلاف وفلسفته يربط دولوز بين الاختلاف والتكرار، منكرا عن التكرار فعل تحقيقه للتشابه أو التطابق، فإذا كان التكرار في التصور الوثوقي يتقدم باعتباره نقيضا للاختلاف،

[1] حسام نايل، استراتيجيات التفكيك، دار أزمنة، الأردن، ط1، د ت، ص50.

[2] ينظر: ريم منصور، "الاختلاف عند دولوز"، تدفقات فلسفية، ع 146، 2021، ص 146.

بحيث لا يتكرر إلا ما يتشابه أو لا يتشابه إلا ما يتكرر، فعلى العكس تماما هو الوضع عند دولوز، فحسب إلزامات العود الأبدي-الذي هو عود لما يختلف فقط-لا يتكرر إلا المختلف.[1]

رغم أن الأمر يبدو كمفارقة لما فيه من التقاء للمتنافرات، إلا أن العلة في ذلك راجعة إلى الخلط بين مفهومي الاختلاف والاختلاف المفهومي، حيث بقي الاختلاف مدرجا في المفهوم عموما من غير امتلاك أمثول فريد عنه، وفيما يتعلق بما يخضع الاختلاف للتمثل ويضيقه فأربع مقولات هي:

- الهوية في المفهوم.
- التعارض في المحمول.
- التماثل في الحكم.
- التشابه في الإدراك.[2]

أما الفكر التمثلي فيفرغ موضوعاته الإدراكية في محتواها التجريبي، ويحتفظ فقط بصورها في ظل عملية الصورنة والتجريد، لأنه لا يقبل إلا الصور كموضوعات أو كمادة تفكير، فيحدث بالتالي التوافق بينهما، وهنا ينعدم الاختلاف، حيث يغدو الفكر وموضوعه وجهين لعملة واحدة، لأنهما من الجنس ذاته.[3]

وما يعيبه دولوز على الفلاسفة هو تمسكهم بالمقولات المجردة (الذات، الجوهر، الهوية...)، حيث يعلن عن ضرورة إحداث قطيعة وفكر التمثل-بحكم أنه فكر يخضع كل مفهوم لمتطلبات الهوية-عاملا على قلب صورة التمثل، مستلهما ذلك من نيتشه.

[1] ينظر: حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال، المغرب، ط1، 2012، ص 205.

[2] ينظر: جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، تر: وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 31.

[3] ينظر: فاطمة الزهراء بن زردة، "جيل دولوز من الجذر إلى الجذمور"، ضمن: موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية (الفلسفة الغربية المعاصرة)، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ،2013، ص 1080.

وهذا القلب يتأتى بالعمل ضد الماضي وعلى الحاضر لصالح زمن يأتي، وهو ما قصده حين تحديده لهدف الفلسفة على أنه استدعاء لقوى جديدة فنية أوسياسية أواجتماعية[1].

أما ذكر نيتشه وعوده الأبدي فيجعلنا نتساءل عن كيفية تصادف التكرارات في الوجود دون أن تكون مجرد تشابهات؟

أو بصيغة أخرى: كيف نقول بأن ما يتكرر هو كل ما يختلف؟ ثم كيف يكون الاختلاف صيرورة بينية وليس تحققا عينيا؟

لعلنا نستطيع تحيين الإجابة بالقول بأن التكرار اختلاف لأنه ينتج لنا المختلف عنه، إذ ليس المعلم الحقيقي من يكرر ذاته في تلميذه بحيث يجعله نسخة عنه، بل هو الذي ينتج لنا تلميذا مختلفا عنه، أي يكرر لنا اختلافا وليس تشابها، وهو المعنى ذاته الذي يحمله العود الأبدي (التكرار المختلف)، حيث لا وجود لتكرار كلي وكامل، بل إن كل تكرار منحرف وفي انحرافه يتحقق اختلافه[2].

ثم إن الاختلاف معناه أن تؤكد ذاتك كفردنة لا أن تنفيها، كما إن تعايش السلاسل لا يعني اعتبار الأولى أصلية والأخرى مشتقة، أو أن الأولى نموذج والثانية نسخة، فمهما بلغ الاختلاف بين السلسلتين، فإن لا واحدة تعيد إنتاج الأخرى[3]، الأمر أشبه بأن يكون كل موجود محكوما باختلاف مزدوج، اختلاف في الذات أولا، ثم اختلاف مع الذات ثانيا.

الأول هو ما يحمل عند دولوز تسمية الشدة، وفيه يجتهد لبيان الاختلاف في بعده الجزيئي والحيوي، فتأتي فلسفته من هذا المنظور أقرب إلى البيوفيلوسوفيا، أما الاختلاف الثاني فهو ما يأخذ عنده تسمية التكرار الذي يتقوم بالعود الأبدي، وفيه تكون فلسفة دولوز أقرب ما يكون إلى الجيوفيلوسوفيا. [4]

---

[1] ينظر: فاطمة الزهراء بن زردة، "جيل دولوز من الجذر إلى الجذمور"، ص 1079.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 1081.

[3] ينظر: جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ص 255.

[4] ينظر: حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص 199.

يستعير دولوز من حقول كالرياضيات والبيولوجيا وغيرهما مصطلحات أو ربما مقولات للتعبير عن طبيعة الاختلاف والمختلف، كاستحضاره لنموذجي الشارد والشاذ.

أما الشاذ عن القاعدة فهو المختلف الذي لا يملأ شروط القاعدة العامة التي يقاس عليها، في حين يؤسس الشارد بذاته لقاعدة مستقلة، وهو بذلك ما يتحدد بذاته دون أية إحالة، أي الموجود المحايث لذاته والذي لا يرد إلى شيء يعلو عليه أويسبقه.

والشارد هو المفهوم الذي يجسد بأحسن كيف المبدأ القائل بالأولوية الإبستيمية للاختلاف عن الهوية ودهاءها الذي مرس ضد الاختلاف.

كذلك النسق في الفلسفة الدولوزية مفتوح أو منفتح، متكون من مجموعة علاقات متخارجة، إذ لم يعد الحديث عن وجود علاقات جوانية حملية منطقية، بل عن علاقات برانية تكون سلاسل راهنة غير مدمجة ضمن لائحة المقولات التي تعود إلى فلسفات التمثل.[1]

يستثمر دولوز نموذج الشارد في الإبداع الفني، حيث يحتفي بما يسميه "الأدب الصغير" الذي قوامه الأسلوب الهارب عن المألوف، أو المتلعثم والأجنبي داخل اللغة ذاتها، كأسلوب كل من: بيكيت، غودار، كافكا، جيرازيم لوكا...

يرى بأن لا وجود ل:"أدب كبير"، فكل أدب قوي هو أدب صغير بالضرورة من حيث أنه هو ما يخلق معياره الخاص، وهو ما يكسر أدب السادة. [2]

أما وأنّ المقام قد لا يتسع لعرض حيثيات الفلسفة الدولوزية حول الاختلاف كاملة، فإن بالإمكان إجمال بعضها في النقاط الموالية:

- يتلاشى النموذج في الاختلاف وتتوغل فيه النسخ في تباين السلاسل، دون أن يقال بأن إحداها نسخة والأخرى نموذج. [3]

[1] ينظر: ريم منصور، "الاختلاف عند دولوز"، ص 155.

[2] ينظر: حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص 203.

[3] ينظر: ريم منصور، "الاختلاف عند دولوز"، ص156.

- طبيعة الاختلاف تتجاوز الكيف والامتداد لصالح الشدة، بمعنى أن الموضوعات تختلف من حيث (الكثافة والعمق) ، لا من حيث (الجنس والنوع).

- التكرار ليس مفهوما جوانيا يمثله الفكر حسب مبدأ الهوية، بل هو مفهوم براني يتجاوز الهوية بإنتاجه للمختلف.

- الاختلاف تمييز للشيء عن ما لا يستطيع الانفصال عنه، كتميز البرق عن السماء السوداء.

- الاختلاف فلسفة جذمورية، والجذمور هو جزء ينقطع من ساق النباتات إلى الوسط، فيخالف بذلك الجذر أو الشجرة اللذين يشيران إلى النسب أو البداية، في حين يوحي الجذمور بالقطيعة والاختلاف، لذلك يتكرر نداء دولوز لكل الطامحين إلى تحرير رغباتهم : كونوا جذاميرا ولا تكونوا جذورا.[1]

تلك دعوة تمتد لتتساوق والأبحاث التي تمس المنفذ في العلاقة بين كل من: الباطن والظاهر، الجلي والخفي، المصرح به والمضمر.

4.2. ما بعد الكولونيالية نموذج للدراسات الاختلافية:

يقع نموذج **المختلف** المستحضر ضمن فئة الهوامش التي أحدثت بفضل حركاتها النقدية موجة زعزعة للثوابت واليقينيات، والحديث هنا عن حركة نقدية ثقافية هي **حركة ما بعد الكولونيالية**، يتمثل فيها المستعمر أو حديث العهد بالاستقلال مختلفا.

قبل الخوض في الحديث عن **القراءة ما بعد الكولونيالية** نشير إلى مصطلح **الخطاب الكولونيالي**Colonial discourse بما هو مصطلح جرى تداوله بعدما وظفه **إدوارد سعيد**، الذي رأى في فكرة ميشال فوكو في الخطاب وسيلة لوصف تلك المنظومة التي نشأ بداخلها ذلك المجال من الممارسات التي اصطلح عليها اسم كولونيالي، أو الخطاب الكولونيالي الذي اشتهر به على غرار سعيد **هومي بابا** في افتراضه لوجود تناقضات معينة معطلة داخل العلاقات الكولونيالية؛

[1] ينظر: فاطمة الزهراء بن زردة، "جيل دولوز من الجذر إلى الجذمور"، ص1081-1083.

مثل الهجنة، الازدواج، التقليد، وهي تناقضات كشفت غياب الحصانة الجوهرية inherent vulnerability عن الخطاب الكولونيالي.[1]

يعتمد **الخطاب الكولونيالي** على أفكار العرق التي بدأت تبرز مع ظهور الإمبريالية الأوروبية، ومن خلال الفروقات والتمييزات يتم تصوير الشعوب المستعمرة بوصفها بدائية تحتاج إلى الاحتواء من قبل شعوب متحضرة، كما ينزع هذا الخطاب نحو استبعاد مقولات استغلال الموارد المملوكة للمستعمر.

أما بخصوص مصطلح **القراءة ما بعد الكولونيالية** فيعني طريقة قراءة وإعادة قراءة نصوص الثقافات الحواضرية والكولونيالية للفت النظر عن عمد إلى الآثار العميقة والمحتومة للاستعمار على الإنتاج الأدبي، أو التفسيرات الأنثروبولوجية، المدونات التاريخية، الكتابات الإدارية والعلمية، إنها شكل من أشكال القراءة التفكيكية التي عادة ما تطبق على أعمال أنتجها المستعمرون.

والتي تظهر مدى تعارض النص مع افتراضاته المتضمنة، وتكشف عن إيديولوجيته وعملياته الكولونيالية، ومن أمثلة القراءات ما بعد الكولونيالية لنصوص بعينها؛ تحقيقات **إيريك ويليامز** بشأن تاريخ الكاريبي في: "مؤرخون بريطانيون وجزر الهند الغربية".[2]

تأتي **ما بعد الكولونيالية** بوصفها نزعة ما بعد حداثية أو دراسة أكاديمية للإرث الثقافي الكولونيالي والإمبريالي، لتركز على النتائج البشرية المترتبة عن حكم واستغلال المجتمعات المستعمرة وأراضيها، إنها تحليل نظري نقدي لتاريخ السلطة الإمبريالية الأوروبية، ولثقافتها وأدبها وخطابها.

على الرغم من أن مصطلح ما بعد الكولونيالية مصطلح إشكالي فإنه يتخذ عموما ليبجل على الأزمات السوسيو- اقتصادية والثقافية التي تسببت فيها النزعة الكولونيالية.[3]

أطلقت **غاياتري سبيفاك** سنة 1985 تحديا للعرق والعمى الطبقي للأكاديمية الغربية متسائلة: **هل بوسع التابع أن يتكلم؟**

---

[1]ينظر: بيل أشكروفت وجاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية (المفاهيم الرئيسة)، تر: أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاصف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، ط1، 2010، ص 100.

[2]ينظر: المرجع نفسه، ص292.

[3]ينظر: ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية (مدخل نقدي)، تر: لحسن أحمامة، سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2021، ص8.

لقد كانت تعني بالتابع الذات المقهورة وأعضاء الطبقات التابعة عند **أنتونيو غرامشي**، أوبشكل أعم من هم في المنزلة الدنيا، ويستأنف سؤالها الذي دشنته جماعة من المثقفين يعرفون بمجموعة "**دراسات التابع**" في حقل الدراسات الآسيوية، تتساءل: **كيف يسعنا أن نلمس وعي الناس حتى عندما نحقق في سياستهم؟ وبأي وعي يسع التابع التكلم؟**[1]

تضعنا سبيفاك بشكل محكم داخل الحقل المألوف والمزعج للتمثيل والتمثلية، أما الدراسات ما بعد الكولونيالية فهي التي استجابت بحماس أكبر لسؤال سبيفاك: **هل يستطيع التابع أن يتكلم؟**

هذا السؤال غير القابل للإجابة تماما، الجدي من جهة والبارودي من وجه آخر، يذرع مشهد الوعي الذاتي للنصوص ما بعد الكولونيالية بينما يستخدمه بعض النقاد لتعيين حدود حقل بحثهم، ويستعمله آخرون ابتغاء إجازة تحقيقاتهم.[2]

يوجد إجماع طفيف فيما يتصل بمضموم الدراسات ما بعد الكولونيالية وبنطاقها ووجاهتها، إلا أن عدم الاتفاق الناتج عن كل من الاستعمال والمنهجية ينعكس في المماحكة الدلالية التي تلازم محاولات ضبط الاصطلاح ما بعد كولونيالي.[3]

الغرض من استحضار هذه الحركة بما هي مساحة لتكلم التابع هو الاعتقاد بأن فلسفة الاختلاف هي التي فتحت الباب لتكلم هذا التابع.

وينسحب حديث الاختلاف والمختلف على بقية الفئات الثائرة على صور التمركز المنطقي كالعربي والشرقي والزنجي والمسلم والجنوبي وغيرهم.

يمكن الإشارة أيضا إلى **الاختلاف** كفكر تخلل بعض المقاربات في تحليل الخطاب أوفي علم النص بحيث تحولت النماذج المقارباتية من التكرار الناتج عن القياس إلى التجارب الذاتية القائمة على الانتقاء والتركيب أو الممارسات البينية والتفكير المركب ضمن مد التكامل المعرفي.

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص17.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص18.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص19.

المبحث الثاني: الإيتيقي مدخل لمناشدة الاختلاف (إيتيقا الاختلاف):

"يمكن للمرء أن يموت أو يصاب بالجنون، إذا كان يعيش في مجتمع قرر كل من فيه –بصورة منتظمة– عدم النظر إلى بعضهم البعض نهائيا، والتصرف وكأن الغير غير موجود."

***أمبرتو إيكو.**

يقوم هذا المحور على تتبع سؤال التحول الحاصل في العلاقة بين الأفراد أو الذوات والفئات المختلفة عنهم، من صيغة: "الأنا/ الهو" إلى: "الأنا/ الأنت"، أي من الحديث عن الآخر المختلف بصيغة الغائب إلى الآخر الأنت الحاضر والماثل أمام الأنا، وفق باراديغمات إيتيقية تقوم على:

التشارك، التفاهم، التذاوت، التواصل، التآنس، التلاقي، الاعتراف، التداول.

1. فينومينولوجيا الجسد /الوجه،" مقولات ليفيناس مدخلا لفلسفة الاختلاف."

جرى البحث عن نماذج لحضور الحس الاختلافي أو الغيرياتي ضمن الإيتيقيات المعاصرة على انتقاء الفلاسفة حسب طبيعة تحقق التشارك المعبر عنه أو الاعتراف المطالب به.

نجد مثلا الفرنسي ذو الأصول الليتوانية اليهودية إيمانويل ليفيناس-"Emmanuel Levinas" صاحب "الزمن والآخر" يطالب بتخطي منطق التنافي والتخاصم، وتفكيك قلاع الهويات المتكتمة على ذاتها، عبر مدّ جسور التصافي بين الذوات المختلفة والأمم، بغية إنجاز جملة من التشاركات، قصد بناء تفاهم كوني.[1]

لكنه ينأ في دعوته هذه عن طروحات المساواة الزائفة أو المساواة ضمن النظم الشاملة التي ينتج عنها ذوبان الأنا في الآخر، ويقترب من التأسيس لطروحات تضمن وجود المسافة والاختلاف بينهما [2]عبر مقولات فينيمونولوجية، كفينومينولوجيا الجسد /الوجه، فما المقصود بهذه المقولة؟

---

[1] ينظر: بكاي محمد، الإيتيقا والغيرية: تجليات الموجود في فلسفة الأخلاق عند إيمانويل ليفيناس، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص401.

[2]ينظر: نادية درقام، "الآخر_الأنثى في فلسفة إيمانويل ليفيناس"، مجلة لوغوس، ع 10، 2010، ص 24.

في التصور الليفيناسي القراءة المتبصرة للوجه تقابلها القراءة التأويلية للكشف عن المعنى الخفي للنص التوراتي، التي يؤمن بها القباليين اليهود، وليس قصد ليفيناس منها التركيز على الخصائص والصفات البيولوجية للفرد، كلون عينيه أو شعره وشكل أذنيه وأنفه وفمه، بل النظر إلى الوجه لمعرفة الحال النفسية والإنسانية التي يعيشها، أو التبصر المعمق لكشف ما يخفيه الوجه في تعبيراته من مخاوف أو رغبات، على اعتبار أن للوجه نداء يفضح بطريقة ما الإنسان دون تكلم.

كذلك يرى ليفيناس بأن الفرد مسؤول عن سلامة المختلف عنه، فقبل أن نلتقي المختلف أو نقابله على الصعيد المعرفي نحن مثقلين بفعلي المسؤولية والاحترام اتجاهه، والقول بأن المسؤولية تسبق فهم الآخر، يعني أن اللقاء الإيتيقي يأتي أولا قبل الحديث عن المعرفي، ولأن الصراعات تنشأ عادة من الاختلافات العقدية، فإن إيمانويل يقر بأن الدين ليس هو القائم على الطقوس والشعائر، أو على الحماس العاطفي والاتصال المباشر مع الله، بل هو في نظره استجابة الوعي والعقل للمسؤولية اتجاه الآخر.[1]

أما الأنثى فتتعين في الفلسفة الليفيناسية كمختلف، لما فيها من دعوة إلى إمكانية توليد غيرية وعلاقة إيتيقية مع الجنس الآخر، ويتقدم الأنثوي فيها وفق جمع بين الضعف والقوة ضمن اجتراح مقولة إيتيقا الإيروس، في طرح فينومينولوجي تتقوى فيه الأنثى بفعل الحياء الذي تمارسه كاستراتيجية سلطوية في التواري عن النور، لأنها على الرغم من عري الوجود يجب أن تلبس بحشمة ما أمكنها.[2]

وعليه يصير الذكر ممثلا للأنا المسؤول عن الأنثى، والمرأة لا تعود تكتفي بدورها الجنسي، بل صارت شرطا لتوليد علاقة إيتيقية أكثر نقاوة، وانتقلت من عرضة للانتهاك إلى مدعاة للحب كمفهوم بصيغة روحية، يتحرر فيها الإيروس من الدنس الحسي ومن كل ما يتعلق بإشباع اللذات، وبالتالي يتم حفظ مسائل كالشرف، العفة، النقاوة.[3]

---

[1] ينظر: سنوسي فضيلة، "أزمة الغيرية في الفلسفة المعاصرة (سؤال الاعتراف والمسؤولية عند إيمانويل ليفيناس)"، مجلة دراسات في التنمية والمجتمع، ع3، م7، 2020، ص 131-129.

[2] ينظر: إيمانويل ليفيناس، الزمن والآخر، دار نينوي، سوريا، 2015، ص33.

[3] ينظر: رحيم عمر، "إيتيقا الإيروس عند إيمانويل ليفيناس"، مجلة تطوير، م5، ع1، 2018، ص67.

2. الباراديغم الهونيثي من الاعتراف بالأنا إلى الاعتراف بالمختلف.

تقع أبحاث الألماني إكسيل هونيث Axel Honnethضمن حديث الإيتيقيات من خلال الباراديغم الذي سعى عبره إلى التأسيس لفلسفة اجتماعية جديدة تقوم على مفهوم الاعترافla reconnaissance، وقبل الخوض في محمولات هذا المسعى نتساءل بالصيغة ذاتها التي تساءل على نحوها الزواوي بغورة فنقول:

- هل يتم الاعتراف بالآخر باعتباره مساويا للذات أم مختلفا عنها؟
- وما معنى الاختلاف؟
- هل هو إقرار بواقع المجتمعات المعاصر الذي يتميز بالتعقيد وبالتعدد الثقافي، أم إن الاختلاف قيمة يجب دعمها والتأكيد عليها؟[1]

يتعين الاعتراف كفعل أدائي بوصفه الوسيلة لإقرار منزلة ومكانة الذات والهوية، هو ليس المعطى المباشر، بل الحصيلة من الصراع والنزاع والحركة القائمة بين المطلب والاستجابة.

وضع هونيث الأسس الأولى لفلسفة الاعتراف وقدم منظورا فلسفيا أركانه: الحب/ القانون/ التضامن، ودعا تشارلز تايلور إلى سياسة للاعتراف تسمح بظهور مواطنة جديدة، وعملت نانسي فريزر على التأليف والتركيب بين عدل توزيع الثروات وعدل الاعتراف بالجوانب الرمزية للإنسان، ثم منزلته القانونية، وحاول بول ريكور تأسيس ذاكرة عادلة تستجيب لحرب الذكريات[2].

للاعتراف الهونيثي أشكال عرضتها "مريم ضربان" بصيغة تكثيفية خلال مراجعتها لترجمة "كمال بومنير" لـ: "سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة" على النحو الموالي:

- **الحب بين الجماعات الأولية:** أي الجماعات النووية ذات الروابط الوجدانية الانجذابية والتعاطفية الحرة؛ كالأسرة وصداقات اللعب، أي ما يمثل لبنة التنشئة الاجتماعية مع الآخر وما يتولد عن اكتمالها الفردي من ثقة بالذاتla confiance en Soi.

[1] ينظر: بغورة الزواوي، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، ص207.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص210.

•**الحق مع الآخر** : تسمح هذه العلاقة بتعميم وسيط الاعتراف من خلال تعيين وتوسيع مجال الحقوق بمراعاة تحقيق الحريات قانونيا على منحى تذاوتي(intersubjectif) "حقي وواجبك والعكس "حيث يولد تعميم العلاقة القانونية بالحقوق في حالة احترام الذات (le respect de Soi).

• **التضامن مع الذوات**: كتشجيع وتقييم وتقدير الذوات ضمن حلقة الاعتراف المتبادل بين الأنا والآخر؛ بتميزها وتفردها واختلافها في المجتمع، فعند نجاح العلاقة الأخلاقية مع الذات تصبح مستقلة ومحققة للتوافق التذاوتي، وهنا يتشكل تقدير الذات(Estime de Soi).[1]

بالعودة إلى الواقع يتبين لنا (حسب هونيث) أن النزاعات والصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها، وذلك لأن ما يتسبب فيها لا يزال قائما، والحديث هنا عن شعور الأفراد أوالجماعات (الثقافية/ الإثنية) بالاحتقار أو الإنكار أو الازدراء الاجتماعي Le social mépris، وهو ما يؤدي إلى مختلف أشكال الإهانة والعنف الرمزي Violence symbolique، وعليه يجعل إكسيل لتجارب الاحتقار الاجتماعي أشكالا ثلاثة:

- أولها: المتعلق بما يتعرض له الفرد على المستوى الجسدي، كالتعذيب، الإساءة، الاعتداء، الاغتصاب...
- ثانيها: المرتبط بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفرد ضحية لها، بأن يحرم من حقوقه المشروعة.
- ثالثها: المتمثل في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية أو غير لائقة.[2]

[1] ينظر: مريم ضربان، "بين الحق في الاعتراف والحق في الاختلاف"، نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ع10، 2020، ص 298.

[2] ينظر: بومنير كمال، دراسات في الفكر النقدي المعاصر، دار الخلدونية، الجزائر، 2017، ص 103-106.

أما **الشـــكل 02** فيلخص لنا البارادیغم الهونيثي ككل، حيث يضـــم أشـــكال الاعتراف وأنواع العلاقات المحققة لكل شـــكل، ثم مجالات تحقق الذات، وأشـــكال الإنكار أو الاحتقار التي تم التفصيل فيها، وأخيرا أنماط الإماتة (La Mortification)، كتوصيف لمظاهر غياب أشكال الاعتراف:

أشكال الاعتراف	نوع العلاقات المحققة للاعتراف	مجالات تحقيق الذات	أشكال الاحتقار (الإنكار)	أنماط الإماتة
الحب	علاقات عاطفية (الحب،الصداقة)	الثقة في النفس	الإنكار العاطفي والفيزيقي،كالإهانات والعنف بكل أشكاله(الوصم،التجريح، الاغتصاب)	الإماتة النفسية والعاطفية والجسدية
الحق *(القانون)*	علاقات قانونية(توفير الحقوق الاجتماعية ،السياسية،المدنية، الاقتصادية...)ضمان مرئية الأفراد.	احترام الذات	الإنكار القانوني (الحرمان من الحقوق المختلفة،الإقصاء، التهميش وحالات اللامرئية)	الإماتة الاجتماعية
التضامن	علاقات اجتماعية التقدير اجتماعي تقدير المؤهلات والقدرات توفير فرص المساهمة، فرص العمل،الاندماج الاجتماعي.	تقدير الذات	الإنكار الاجتماعي: الحط من قيمة الأفراد وقدراتهم ومؤهلاتهم، الإقصاء من المساهمة، الحرمان من فرص العمل،العنصرية.	الإماتة القيمية الأخلاقية

الشكل 02: (معالم بارادیغم الاعتراف حسب إكسيل هونيث).[1]

3. توسيع دوائر المختلف وإعادة النظر في سياسة الاعتراف "تعديلات نانسي فريزر":

قبل التفصيل فيما قدمته نانسي فريزر من إضافات وتعديلات للنموذج الاعترافي، لابد من كشف العلاقة الرابطة بين فلسفتي الاختلاف والاعتراف، والتي تتمرأى بإقرار التساوق الحاصل

[1] ينظر: بوعبدالله محمد، سوسيولوجيا الاعتراف لمواجهة مشاكل العنف والجور الاجتماعي، مجلة إضافات، ع40، 2017، ص151.

أوالمجايلة المتخيلة بين الفلسفتين الهونيثية والميرلوبونتية(نسبة إلى موريس مورلو-بونتي) وبالتحديد في"المرئي واللامرئي".

يتعين في المرئي واللامرئي حديث القرب الحميمي على أنه نفسه مسافة التباعد ومساحة الوصل والفصل، أو المحور اللامرئي للبينذاتية التي تربط بين الأنطولوجي والإيتيقي، وبين وجه العالم ووجه الآخر، وبين المرئي الصاخب والصوت الصامت في كل المشروعات المرئية، شأن ما يربط بين المعنى كوجهة والمعنى كتعبير، فهي تقول إنه ثمة العالم والآخرون حاضرون معنا فيه من حيث هو أفق الآفاق.

الأفق هو مرئية اللامرئي أو هو التحاضن بين الرائي والمرئي حيث تتداخل المنظورات، ويتعالق الحضور والغياب، أي إن المرئي لا يستطيع أن يملأني ويستغرقني إلا لأنني أنا الذي أراه، لا أراه من قاع العدم، وإنما من وسطه هو ذاته، ففي النهاية العلاقة بينهما هي علاقة تآخذ، حيث يمر كل منهما في الآخر لكن دون تماه أو انصهار، وفي هذه العلاقة تكريس لفكرة التطابق تعبيرا عن التفضية أو عن مفارقة (**القرب/البعد**)، أو(**التداني/التنائي**).[1]

وعلية يكون الاعتراف بالذات ثم الاعتراف بها من طرف الآخر اعترافا بالمختلف عنه، وفق شروط تحفظ حق الاختلاف لكليهما.

إن كنا "**لا نستطيع أن نخرج عن الصيرورة التاريخية ولا أن نضع أنفسنا خارج التراث إلا بقبول نوع من الاستلاب حسب غادامير، وإن كان هابرماس قد ردّ على كل ذلك برفض التراث والتشديد على المستقبل، فإن بول ريكور قد استعان بمفهوم التماسف، الذي يتيح وضع مسافة (distance)بيننا وبين هذا الانتماء، كلحظة تمكننا من أن نبقى داخل عالم سبقنا، لكنها تسمح لنا في الآن ذاته بالتواصل مع الآخر، وذلك شرط كل معرفة وكل فهم إنساني**".[2]

[1] ينظر: مورلوبونتي موريس، المرئي واللامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2008، ص 26-23-193.

[2] بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005، ص46-47.

لأن الذات لا تعيش وحدها بل تكتشف سريعا البنية الثنائية الحوارية للعيش، فإن هذا البعد يفرض عليها موقفا متعاطفا مع الآخر الذي نلتقيه كل يوم، وهذا يتطلب العناية به ورعايته، فتقدير الذات ينعكس احتراما للآخر، ومن دونه ليس هناك من تبادل ممكن مع الآخر.[1]

أما الاختلاف الذي تستدعيه تأويلية الذات-حسب ريكور-P. Ricœur فهي المقدرة التي للذات عينها على خلق المسافة التي تجعل من صوت الآخر بمثابة التوسط الضروري في فهم الذات لوجودها، على نمط الإقرار بالذات(Attestation de soi) ، إنه اختلاف يؤسس لما درج ريكور على تسميته بـ: الذات المحطمة(soi brisé) ، ذلك الذي يقوم على مسافة واحدة من كوجيتو ديكارت-من جهة-وكوجيتو نيتشه من جهة أخرى.[2]

ضمن الحديث ذاته حول الإقرار والاعتراف تندرج فلسفة الأمريكية نانسي فريزر Nancy Fraser، التي عمدت إلى إعادة النظر في سياسة الاعتراف بحيث تتجاوز مشكلات الإزاحة والتشيؤ وتشوه المنظور، عبر نموذج الهوية الذي يكمن أساسه في الفكرة الهيجلية القائلة بأن الهوية تتكون بطريقة حوارية، وذلك من خلال عملية الاعتراف المتبادل، لكن نموذج فريزر ينطلق من التحول من المناداة بالعدل الاجتماعي في صورته التوزيعية للخيرات(أي ما يتعلق بالجانب الاقتصادي)، إلى المناداة بضرورة استكمال العدل التوزيعي الأخلاقي والرمزي أو الاعتباري، للأقلية كفئة مختلفة.

الأقلية لا تعني دوما قلة العدد، هذا ما تؤكده حالة النساء والسود، إذ قد تكون الأقلية أكبر عددا، لكن ما يجعلها كذلك أنها تقع في وضعية من فرض عليه وضع القاصر، أي الذي لا يستطيع أن يقود نفسه دون وصي أو موجه، إنها أقلية رمزية -على حد مفهوم بيير بورديو Pierre Bourdieu- للرمزية، هي ما لا نعترف له بحقه في قيادة ذاته، ولا نترك له خيارا آخرا غير اكتساب هوية الأغلبية، وبالتالي هي من تعاني من غياب الاعتراف بها.[3]

[1] ينظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص52-53.

[2] ينظر: دومة ميلود بلعالية، "تأويلية الذات وتجربة الاختلاف عند بول ريكور"، مقدمات، ع 4، 2017، ص29.

[3] ينظر: بغورة الزواوي، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، ص 14-122.

ومن هذه الزاوية تبرز الحاجة إلى الاهتمام بالعلاقة التفاعلية، بين الاعتراف وإعادة التوزيع في مواجهة الواقع الاجتماعي والسياسات المنشطرة ثقافيا وغير العادلة اقتصاديا.

وعليه تطرح فريزر مسألة التفكير في مأسسة الاعتراف، وإشكالية التوزيع [1] أو ما تسميه بـ: النماذج الممأسسة Les modèles institutionnalisés، بحيث لا يتم فيها تحقيق مطالب الاعتراف إلا باعتبارها مطالبا أو تطلعات محددة على المستوى المؤسساتي أوالقانوني .

في ختام هذا المحور الإيتيقي، نجد أن من الضروري الإقرار بأن انتقاء أسماء هؤلاء لا يعني الاعتداد بهم دون غيرهم، بل إن المقام ليس بمقام اعتداد كما لا يسعنا ذكر جميع الرواد الذين يحفل الفكر النقدي بفلسفاتهم الإيتيقية المتجاسرة وفلسفة الاختلاف، من أمثال؛ **يورجن هابرماس** وما قدمه حول الأفضية العمومية وإيتيقا المحاججة والتداول، وكذلك ما قدمته **حنا أرندت** و**جيوفاني بورادورا**، أو ما ورد في تأملات **تزفيتان تودوروف** حول الحضارة والديمقراطية والغيرية والحياة المشتركة، وغير هؤلاء كثر.

المبحث الثالث: الاختلاف/الاخ(ت)لاف عربيا:

[1] ينظر: العياري محمد العربي، "الفضاء العمومي وسؤال الحرية جدل هابرماس وهونيث وفريزر"، تبين، ع44، م11، 2023، ص 58.

لم يقع الاختلاف في الترجمة أو النقل إلى العربية على مصطلح**différence**، لأن العامة أجمعوا على الاختلاف مقابلا اصطلاحيا له، ولم يحد عن الإجماع سوى عدد قليل منهم كسعيد علوش الذي استعمل **المباينة**، والتهامي الدراجي الذي فضل نقله إلى **فارق**، وأما فضل حامد أبو أحمد فاختار **التخالف**.[1]

أما المصطلح المولد (**différance**) فلم يستقر على مقابل عربي بل اضطرب وتراوحت ترجماته، وقد جمع بعضها **محمد البنكي** في الجدول 02.[2]

الترجمة	المترجم	المصدر	الملاحظات
الإرجاء	جابر عصفور	حضور الكتابة، جريدة الحياة، 12 نوفمبر 1993، ع 11339.	Differanceترد في المقال مرة كإرجاء ومرة أخرى كاختلاف.
الاختلاف	جابر عصفور	حضور الكتابة، السابق. مقدمة ترجمة جابر ل: البنية، العلامة، اللعب، مجلة فصول/ مج 11، ع4، شتاء 93.	
ال(إ)خ(ت)لا(ا)ف	الحسين سحبان	ترجمة سحبان لدريدا، مجلة الحكمى، ع1، خريف 1992، المغرب.	هناك ذكر وتخريجات للأسباب التي جعلت المترجم يختار هذا التركيب في المقال ص29.
المغايرة	فريد الزاهي	دريدا: مواقع، حوارات، دار توبقال، 1992.	الزاهي يجعل الاختلاف difference، والمغايرة ب: a.
الاختلا(ا)ف	إدريس كثير- عز الدين الحطابي.	سارة كوفمان، روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، 1991.	المترجمان يجعلان الاختل(ا)ف ب a، والاختلاف للأخرى.
المباينة	عبد السلام بنعبد العالي	أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، 1991، ص 78.	الاختلاف différence

[1] ينظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح، ص362.

[2] ينظر: محمد أحمد البنكي، دريدا عربيا (قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس، لبنان، الأردن، ط1، 2005، ص176.

الاختلاف المرجأ	هدى شكري عياد	مجلة فصول، أبريل، يونيو، 1986.	الاختلاف différence
الديفيرانس	سمير مسعود	آن جيفرسون وديفيد روبي: النظرية الأدبية الحديثة، وزارة الثقافة السورية، 1996.	لا توجد إشارة ل: Difference.
الاحتلاف	عبد المقصود عبد الكريم.	ديفيد بشبندر: نظرية الأدب المعاصر، 1992.	الأخرى أيضا الاختلاف دون تمييز.
فرق التأجيل	يوئيل يوسف عزيز	وليم راي، المعنى الأدبي، 1987.	الأخرى: الاختلاف.
الاختلاف+a	بخني بن عودة	كتابات معاصرة، ع51، 1992.	
الفارق	فاطمة الجيوشي	هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، 95.	الفرق: Difference
الاختلاف والارجاء	محمد عناني	المصطلحات الأدبية الحديثة، 1992.	الاختلاف
المباينة	سعيد علوش	معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، 1985.	أما الاختلاف فهو: Difference
الفرق	محمد بنيس	عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، دار العودة، 1980.	

الجدول 02: المقابلات العربية لمصطلح الاختلاف.

أما عن تلقيهم وتطويعهم أو أقلمتهم واستقبالهم للمفهوم فقد خلق خارطة موسعة للمناقشة والتفلسف والقراءة، ومن بين المشتغلين في **فلسفة الاختلاف** كوكبة قام **أحمد عبد الحليم عطية**

بلم شمل أطروحاتهم ضمن أوراقه الفلسفية الموسومة: **"ما بعد الحداثة والتفكيك"**، ونحن سنقوم بتبسيط جزء مما عرضه في الفقرات القادمة.

تناول **أحمد عبد الحليم عطية** جملة من الدراسات التي تبين مسار انتقال فلسفة الاختلاف إلى الفكر العربي بالدراسة والتحليل، صنفها على حسب اهتماماتها وزوايا نظرها كما هو الحال مع النماذج المنتقاة من قبله وبعض منها مدرج في المدارين أسفله؛ الشكل 03:

الشكل 03: مدارات فلسفة الاختلاف عربيا.

1. مدار الهوية وتفكيك الاختلاف الوحشي:

يعتقد أحمد عطية أن **عبد الكبير الخطيبي** يأتي في مقدمة أولئك المساهمين بأشكال متنوعة في درس وممارسة التفكيك والاختلاف في الفكر العربي، ومن أوائل مستخدمي التفكيك منهجا للتعامل مع المشكلات المطموسة والمهمشة في ثقافتنا.[1]

يشكل الاختلاف أساسا مهما في كتابات **الخطيبي** بما هو انفتاح يبقى قائما ولكنه ليس في متناول أول متمرد، لأنه يتعين التمييز بين الوعي والوعي بالاختلاف، كما يتضح من خلال قراءة نصوص الخطيبي وخاصة النقد المزدوج أن أعماله مدوزنة بدراسات تتعلق بالسوسيولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقا من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربي، وذلك يعد محاولة في تحديد نمط وإطار لقراءة المجتمعات العربية وفق منطق تفكيكي.[2]

يقوم مشروع الخطيبي على تفكيك مفهوم الوحدة في زمن التعددية، حيث ينادي بضرورة التخلي عن الذاتية الحمقاء، كما يقر بضرورة تجاوز الصورة الضيقة التي نمتلكها عن أنفسنا وعن الآخرين.

يطالب **الخطيبي** في سوسيولوجيا العالم العربي بإعادة النظر في أسس السوسيولوجيا الغربية، وكذلك في الفكر الاجتماعي الذي يقدمه العرب عن واقعهم، يطرح في هذا الصدد فرضيتين يتم تنصيب الازدواجية في النقد من خلالهما كمهمة أساسية للسوسيولوجيا، حيث تقوم بالآتي:

- تفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم الغربي أو يغلبها الطابع الغربي، وأيديولوجيته المتمركزة حول الذات.
- نقد المعرفة والسوسيولوجيا اللتين أنجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها.

أما الفرضية الثانية فتتمثل في كون الكتابة السوسيولوجية عبارة عن ممارسة تأخذ على عاتقها مهمة التاريخ والايدولوجيا، لكن يجب على العلم أن يتخلص من سيطرة الآخر، والتفكير في داخل ذاتنا ومجالنا الخاص أي تطويعها وأقلمتها.

---

[1] ينظر: أحمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والتفكيك (مقالات فلسفية)، دار الثقافة العربية، القاهرة، دط، 2008، ص155.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص157.

وبالتالي يطالب **الخطيبي** بصياغة علم اجتماع يفكر بمقتضى فكر متعدد للاختلاف، ويمارس النقد المزدوج، كما قد يصل إلى السماح بإنتاج مفاهيم إجرائية فاعلة نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية.[1]

يستحضر أحمد عطية إضافة إلى الخطيبي نموذجا آخر للاختلاف في كنف مقولة الهوية والتراث، الحديث هنا عن **عبد السلام بنعبد العالي**، الذي عني في مؤلفاته بالاختلاف والهوية والتفكيك والتراث في الفكر الفلسفي العربي، وأسس الفكر الفلسفي المعاصر، وثقافة الأذن وثقافة العين.

يتناول في كتابه الأخير عدة مقالات هامة هي: "فكر الاختلاف"، "التفكيك عملية بناءة"، "التفكيكية نقش على النصوص"، "قضية التفكيك من التمييز إلى الاختلاف"، كما حمل كتابه **هيدغر ضد هيغل** عنوان: "التراث والاختلاف".[2]

كان طرح مسألة الذات والهوية يتم في جميع الحالات في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته، وفي هذه الحالة تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها، ما يؤكده **عبد السلام بنعبد العالي** هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوما مفهوما معينا عن الهوية.

يطالب مفكر الاختلاف بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيدا عن مفهوم الأصل، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعداد كل وحدة.[3]

يميز في ثقافة الأذن وثقافة العين بين الحل والترحال، فالفكر التقليدي يعلي من الطرف الأول، أما الحداثة فتقف في مختلف أوجهها لتخلخل هذا الثنائي الميتافيزيقي، ويعلي الحد الثاني الأمر الذي يجعل فكر الحداثة ينتصر للقطيعة والتعدد والاختلاف على حساب الاتصال والوحدة والهوية.

يوضح بنعبد العالي أن في كل نص قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص، وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أوتناقضات داخلية يقرأ النص من خلال نفسه ويفكك ذاته، وفي النص نفسه قوى متنافرة تأتي لتقويضه ويكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها.

---

[1] ينظر: أحمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والتفكيك، ص158.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 161.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 162.

يرى أيضا أن التفكيك لا يتجاوز الميتافيزيقا بمهاجمتها بل يسعى إلى أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين وحضور أمام الذات.[1]

يقترح عبد السلام لفظ (مباينة) الذي يفصح عن المعنيين الديريديين بحيث يدل في الوقت نفسه على الاختلاف والتمايز، كما يدل على البون والابتعاد والمسافة والتأجيل.

المباينة كما يقول هي حركة توليد الفوارق، إنها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة إلا إذا كان كل عنصر (حاضر) متعلقا بشيء آخر غيره محتفظا بأثر العنصر السابق، فاتحا صدره لأثر علاقته بالعنصر الآتي، فإذا أقحمنا الاختلاف بهذا المعنى داخل الهوية تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو لكي يكون هو هو ذاته.[2]

يشتغل **نور الدين أفاية** مثل معظم من يتبنون فكر التعدد والاختلاف بمسالة الهوية ويظهر حقيقة التعدد داخل الواحد، كما يناقش ارتباط الاختلاف باللغة وبمفهوم الحضور.

يميز أيضا بين فلسفة الهوية وفلسفة الاختلاف، حيث يرى بأن الأولى تلغي حضور الاختلاف في ثبات التمثيل والأصل المطلق، أما الثانية فتبقي الاختلاف في مجال الانمحاء داخل لعبة الإحالات الرمزية.

أما **بختي بن عودة** فلم ينشغل بتعرية البنيات السياسية الثقافية باستراتيجياتها القاتلة للثقافة والمثقف الذي اختار الاحتراق والدهشة والمشي في جنائز غيره، بل ذهب ليساءل منظومات أخرى.

"حلم ذات يوم بأن يعطي لوطن الثقافة المفقودة عبقا يفوح بالجزائر التي تأبى السقوط في المتاهة، لقد تساءل عن كيفية جعل الجزائر أفقا للفكر مستأنسا بإشكالية الخطيبي".[3]

هذا باختصار فيما يتعلق بمدار الهوية وتفكيك الاختلاف الوحشي، أما في مدار الاختلاف والتنوع فنستحضر فلسفة الحداثة والتشارك والاختلاف عند **فتحي التريكي**.

2. مدار الاختلاف والتنوع:

[1] ينظر: أحمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والتفكيك، ص 163.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص164.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص167.

يشتغل **فتحي التريكي** ضمن إطار مشابه لما اشتغل عليه علي حرب، حيث ينتمي مصنفه "فلسفة الحياة اليومية" إلى مدّ مقارباتي يحاول تجاوز العلاقات العنيفة التي يتسم بها المجتمع الدولي، وذلك من خلال استراتيجيات بينية النزعة، تدعو في عمومها إلى بناء هيئات متعددة الأبعاد وفلسفات غيرية متنوعة المقاصد، بعيدا عن اختزالات القرون السالفة وعقلياتها ومنظورها الأحادي المتعالي، كما يعمل التريكي وفق النهج الدولوزي على إعادة صياغة مفاهيم تبدو مستهلكة في حين إنها تحتاج إلى نبش مستمر وخلخلة ومحاورة دائمين، إذ لا مجال عنده لفصل المقال في مفاهيم كالعقل والتعقل.

نجده يناهض مقولات نبذ العقل ويقر بأننا لا نتدبر شؤوننا إلا بعقلنا سواء أحببنا ذلك أم كرهنا، لكن لابد أن ينفتح العقل على ميدانه وعلى آلياته حتى يتجنب الصرامة والانغلاق والهيمنة على ميادين ليست بميادينه[1]، وهذا ما يجعل مفهوم التعقل يستقيم كمفهوم تقبلي بيني، وكذلك يعود إلى مقولة الفارابي: **"الفيلسوف البهرج"** بمعنى الفيلسوف الذي يبقى رهينة التجريد والتصورات المتعالية دون ربطها بالحاجيات الإنسانية الملحة، فلا يعير اهتماما للمجالات العلمية والاجتماعية ويترفع عن الخوض في اليومي.

ثم إن لا معنى للفلسفة إذا لم ترتبط بالـهم اليومي وبالإيتيقا والأخلاقيات، فالبحث في النظريات العلمية إن لم يقترن بمعرفة تقنية فنية لن يكون سوى فلسفة بهرج[2]، وأن تقترن الفلسفة بمعارف تقنية وفنية ذلك هو جوهر الفكر المعقد أو المركب كما يسميه إدغار موران وهو جوهر التجاسر والتحاقل أو الاختلاف.

لا يستنكف فتحي التريكي في مصنفيه "فلسفة التنوع" و"الفلسفة الشريدة" أن يتكئ على جملة من الباراديغمات الكونية الغيرياتية، وعلى نماذج التآنس التراثية العربية الإسلامية أوالغربية، الماضوية أم المعاصرة على اختلاف صيغها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأجهزتها، كفلسفة التواصل الهبرماسية، فلسفة الاعتراف لإكسيل هونيث أو ما أتى به إيمانويل ليفيناس في فلسفة الآخر، ومفهومي التعقل للفارابي والمؤانسة للتوحيدي.

---

[1] ينظر: فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية،2009، ص 11.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 22.

حور التريكي مقتضيات هذا المفهوم "المؤانسة" ليناسب مقتضيات العصر وجعله ينزاح بعض الشيء عما أراد له التوحيدي، أي نقله من وصف علاقة المثقف بالسلطة إلى وصف العلاقة الراهنة المطلوبة للتعامل بين الأنا والآخر وسماها: التآنس بمعنى العيش المشترك ضمن الانسجام والتفاهم بين البشر، لتكوين إنسانية التقاسم والبينية.

بين التريكي في هذا الصدد الفرق بين التآنس والمؤانسة، إذ الأول يفيد الاشتراك على قدم المساواة في العيش والسعادة من الطرفين بخلاف المؤانسة التي تفيده من جهة واحدة[1]، وهو ما نلفاه في حديث الضيافة غير المشروطة أي الانفتاح الكلي على الآخر بحيث يسكننا الغريب فنرى أنفسنا على الحقيقة وحق رؤية النفس أن يكون الضيف مضيفا ينادينا ونناديه، هو منطق جديد في الضيافة شرطه تبادل الأدوار، حتى لا تعود النفس نفسا ولا يعود الآخر آخرا، فنرى الأنس، أنس التبادل وتبادل الأنس.[2]

هذا النوع من الضيافة ليس بغريب عن طبيعة الإنسان العربي صاحب الكرم والإيثار وشيم السماحة وإكرام الضيف الغريب أو القريب، إذ تكاد الضيافة في الثقافة العربية تشكل معالم درس إيتيقي كان الشعر الجاهلي قد صوره، بشكل تتجلى فيه الضيافة في أرقى معانيها بحيث يحل الضيف محل صاحب البيت ويصير البيت بيتا له بطلب من المضيف.

ثم إن في الشعر العربي أبعادا أنطولوجية وقيما سوسيوسيكولوجية تجعل من الأنا يستأنس بالآخر والآخر يطمأن للأنا ويشاركه المسكن والمشرب والطعام بعيدا عن أية تهديدات أو حذر، وذلك نتيجة ما يبديه الشريك من حفاوة.

يحاول التريكي ضمن شبكات أعمق وأوسع أن يبين ضرورة التثاقف والاشتراك وتقبل وجود الغير على اختلاف إيديولوجياته وابستيمولوجياته ومنطقه، ولكن الإقرار بضرورة استيعاب الكون لنا ولغيرنا لا يعني أن نتماهى حد التلاشي أو درجة التعظيم وتغييب الذات بمكوناتها ومعالمها

[1] ينظر: فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، ص 140.

[2] ينظر: نوريسميشال رايان وكريستوفر وآخرون، مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2008، ص 15.

أوالإنقاص من شأن ما قدمه الأسلاف في تشكيلهم لهويتنا العربية الإسلامية، وهو ما يندرج ضمن ممارسة فعل الضيافة المشروطة.

صفوة القول:

من خلال ما تم توصيفه وتحليله يمكننا الإجابة عن إشكالية الفصل بقول ما يأتي:

لا يقتصر الاختلاف على ما يميز الأشياء، بل فيه ما يجمع بين الأشياء في المتميز ذاته، وذلك ما كرست له معظم الباراديغمات الإيتيقية المعاصرة من ليفيناس إلى فريزر مرورا بهونيث وريكور وميرلوبونتي، الذين شكلت نماذجهم مجتمعة مدخلا لإيتيقا الاختلاف وللعيش المشترك.

فيما يتعلق بالاختلاف كاستراتيجية نقدية تفكيكية كنا قد مثلنا له بفلسفة دريدا في نقد اللوغوس، واجتراحه لمصطلح "الاخـ(ت)ـلاف المرجأ" ومقولة الغياب، ثم دولوز في حديث الاختلاف والتكرار أو الفرق والمعاودة.

أما عن موقف المختلف من المعطى الاختلافي في صورتيه السابقتين فمثلنا له ببعض النماذج بصورة مختزلة، ليكون التوسع في النموذجين اللذين وقع الاختيار في البحث عليهما، وعليه؛ نتساءل مجددا عن كيفية تجسد الاختلاف ممارساتيا فنقول:

ماذا عن فعالية تبني مفاهيم الضيافة المشروطة، وهل يمكن للأمر أن ينتهي إلى كشف تحقق شبكة مجايلاتية متخيلة تمتد من الـ: "هناك" صوب الـ:"هنا"، لترتد مجددا إلى الـ: "هناك"؟

ماذا تراه يقصد محمد شوقي الزين بقوله: أن تلتقي الحقائق معناه أن تتميز بينها لتتحيز؛ هنا وهناك، بالقرب وبالبعد، تختلف ثم تأتلف، "التميز" و "التحيز" هي مقولات لقائية، واللقاء ليس مجرد الحضور أو البداهة، وإنما أيضا التميز المنحاز، الهوية بجانب الغيرية، الاختلاف المرجأ، الإرجاء، الرجاء؟ [1]

أما الاشكالية الكبرى فمتمثلة في كيفية تعين أو حضور المقولة الموالية: "حيثما تتحاضن مقولتي الإرجاء والرجاء يتشكل الاختلاف" كمقولة تفكيكوإيتيقية في خطابات كل من **علي حرب** و**محمد شوقي الزين**.

[1] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2008، ص184.

الفصل الثاني

حضور فلسفة الاختلاف في خطابات علي حرب

المبحث الأول: علي حرب المفكك وفلسفة الاختلاف.

1. التأويل إمكانا/ مساحة للفهم المختلف.
2. الاختلاف في مسألة الوحي.
3. سؤال الهوية بين المماهاة والغيرية.
4. الاختلاف في الجمع بين المقالين الصوفي والفلسفي.
5. الاختلاف في التحول من العقل الإيديولوجي إلى العقل المنفتح.

المبحث الثاني: فلسفة الاختلاف نحو فهم تداولي مشترك للواقع بمعارفه وخطاباته.

1. الاختلاف في تفكيك التفكيك "هكذا اقرأ ما بعد التفكيك" نموذجا.
2. التشارك مع المختلف في" المصالح والمصائر"-صناعة الحياة المشتركة-.
3. التحاقلية بين المختلفات في "أزمنة الحداثة الفائقة" الإصلاح -الإرهاب-الشراكة.
4. ملامح التفكير المختلف في "أوهام النخبة" أو نقد المثقف.
5. جائحة الكورونا من منظور فلسفة الاختلاف.

صفوة القول

المبحث الأول: علي حرب المفكك وفلسفة الاختلاف

«مازلنا نحن بني الإنسان أبعد ما يكون عن المعرفة بأنفسنا حق المعرفة، بالرغم من أننا نرفع منذ القدم شعار: "على المرء أن يعرف نفسه"!»

علي حرب.

يرتد تحليل الخطاب ارتدادا حتميا صوب الحقول المعرفية الأخرى، على اعتبار أن النقد في صورته مابعد الحداثية حقل بيني منفتح يعمل على تعرية وكشف خبايا التفكير الإنساني وما لم يقل فيه، بتفكيك مقدساته ومقولاته المتعالية التي كان لابد لها من حفر يتجدد بين الفينة والأخرى.

يحدث ذلك دونما خلق لمجال من القطائع الإبستيمولوجية، فالعلوم والمعارف إنما يتراتب أحدها عن الأخر والمنظومات النقدية إنما تنبع من ذلك الحوار المرن ومن تلك المساءلة الحقة لقضايا الإنسان ولقلقه المستمر.

في القراءات التأويلية كشف عن المضمرات السلطوية والثقافية عبر التاريخ الإنساني، فكل إشكالية معرفية تقابلها إشكالية أخرى على المستوى الوجودي أو الواقعي، كما أن النقد يستوعب المعارف أوكلاهما يستوعب الأخر ويبادله المصالح والمصائر، إذ النقد بمحمولاته وباستراتيجياته وبمفاهيمه يشكل معرفة محورية تحقق بينية مجالات وفروع عدة وتضافر قرائن وأنساق وجيوب معرفية متباينة.

لربما كان لمدِّ أو لتيار الشك وإعادة البناء والحفر والتشريح ومساءلة المنتج الحضاري الأثر البالغ في فتح وخلق سبل التكاتف واقتضاء العلوم بعضها لبعض، والتكريس لفعل التجاوز والارتحال، إذ "**الحقيقة سلسلة من التأويلات المتلاحقة وليست ما نسعى إلى إقراره بقدر ما هي اعتراف الكل بإمكان الغلط والوهم، وهي ليست يقينا بقدر ما هي أفق نسير باتجاهه وهي ليست ما نراه بقدر ما هي ما به نرى وننظر**"[1]على حد تعبير علي حرب صاحب المدونات المنتقاة التي نحاول البحث عن تجليات الفكر المختلف وحضور فلسفة الاختلاف فيها، ضمن عملية تقصي هدفها الوصول إلى تمثلات الاختلاف ومحدداته ومدارات حضوره في خطاب علي حرب النقدي.

[1] علي حرب، نقد الحقيقة (النص والحقيقة 2)، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1993، ص2.

ينطلق علي حرب في حديثه عن **إشكالية الاختلاف** من كون الاختلاف المطلق هو اختلاف الماهية، ومن كون ما يختلف عن الاختلاف هو الهوية، معنى ذلك أن الهوية لا تنفك عن المغايرة، كما لا يتعين المثل من دون المختلف، بل إن كل مثل هو ذاته وغيره في آن واحد، وعلى هذا الأساس يتسلل الاختلاف إلى مملكة الذات، وتصبح المغايرة مقوما من مقومات الهوية ويقبع الآخر في صميم الأنا.

يقدم حرب بين تلافيف مقولة "**الاختلاف هو الأصل والمبتدى**" قراءة جينيولوجية للمختلفات الأولى التي حركت التاريخ البشري؛ في **الفكر الأسطوري** مثلا يجد أن الشبهة بما هي تساؤل واعتراض كانت مفتاحا للتطور على حد تعبيره.

يتمثل الاختلاف كأصل أيضا في **اعتراض إبليس** وعصيانه، وفي سريان الشبهة إلى **آدم** وذريته، وقد كانت السبب في هبوطه إلى الأرض وبدء العالم، كذلك كانت البدايات عند معظم الأمم بالاختلاف؛ فمخالفة **ديونيسيوس** سارق النار لأبولون مثلت افتتاح التاريخ ورمز التحول في البدء اليوناني.[1]

الأمر ذاته يقال بشأن البداية الإسلامية، فأول شبهة وقعت في الإسلام جسدها تساؤل البعض عما منعوا من الخوض فيه، فاستكبروا عن الأمر بقياس العقل، ثم انتشرت الاعتراضات واتسعت الخلافات.

تكشف إعادة قراءة المأثور الديني أن المعارضة متأصلة في بني الإنسان ومغروسة في كينونتهم، أما السعي إلى كتابة المختلف فيتطلب تحريره من قبضة التماثل؛ أي من معرفته وسلطانه في آن واحد، إذ كل معرفة بالآخر تنتج ضربا من السلطة عليه، أي تخضعه وتشيئه.[2]

بمعنى أوضح تقتضي كتابة المختلف النظر بوصفه أزمة ذات ومشكلة هوية، مادامت الهوية لا تدرك إلا بالتعارض مع الآخر، بل ما دامت الهوية هي ما يعترض مع ذاته وينقسم على نفسه.

انتقل علي حرب بعد هذه المقدمات والإشارات إلى معالجة مشكلة الاختلاف في الإسلام، ويبدأ بالاختلاف السياسي، وبخلاف الإمامة أو الخلافة، والحق أن سيفا لم يسل في الإسلام مثلما

[1] ينظر: علي حرب، نقد الحقيقة، ص31.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص31.

سل على الإمامة، ولا عجب، فالخلافة تجمع بين الدين والسياسة وهما الأصلان اللذان ينبع منهما كل خلاف.

يدرج علي حرب في هذا الصدد قراءة مبسطة للجذر(خلف)؛ فيقول: "**الحق أن بين الخلافة والاختلاف والخلاف آصرة لغوية، إذ تشتق هذه المفردات من الجذر نفسه؛ الخلف: البديل، وكل بديل مختلف لا محالة، الاختلاف قد يفضي إلى الخلاف والنزاع**"[1]، ومنه كانت الخلافة منشأ الاختلاف وأصل الخلاف.

حدث الاختلاف في التفاسير والتأويلات بالتحول من الاختلاف السياسي نحو الاختلاف الديني، فتعددت الطرق والمذاهب وتباينت الفرق والمقالات، واستحال هذا الاختلاف العقائدي إلى تمايز اجتماعي وثقافي لما تجلى في الشعارات والطقوس، وفي الأمكنة والرموز، وفي المراجع والأعلام.[2]

يلحق علي حرب رأيه برأي الفيلسوف **عبد الكبير الخطيبي** في الحديث عن **الاختلاف الوحشي**؛ الذي يتمسك بهوية صافية تقذف بالآخر في دائرة المغايرة المطلقة، حيث يحكم المختلفين التنافر والتنازع والتقاتل،[3] وتلك إشكالية العقل الكلامي الذي يطالب بالتوحيد لكنه لا ينتج إلا الفرقة.

---

[1] علي حرب، نقد الحقيقة، ص33.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص32.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص34.

1. التأويل إمكانا/ مساحة للفهم المختلف:

ينتهي علي حرب في مقدمته "المنهج والحقيقة" من كتابه: التأويل والحقيقة إلى تحديد منهجه الذي انبنت عليه تمارينه المقالية-كما يصفها-إذ تتعين لديه كنماذج لقراءات تأويلية لها ملامحها وقواعدها الخاصة التي تتلخص فيما يلي[1]:

- **النظر لروائع الفكر الإنساني بوصفها إمكانا للفهم وحقلا للدرس ومجالا للكشف.**
- **الوقوف أمامها موقف الحياء بتعدي القضايا التي تبرهن عليها والأنساق التي تنتظمها والمذاهب التي تميل إليها، وصرف النظر عن المصادر التي تنهل منها والعوامل التي تسهم في تكوينها.**
- **كسر قداسة المتعاليات وانفلات التأسيسات الفكرية من الحصر والتقييد.**
- **التمنع عن القول بصورته النهائية إذ لا تأويل نهائي في الحقيقة.**
- **فكر المساءلة والبحث والكشف والتنقيب عما لم يقل أو يعقل بعد بالنظر للنصوص بوصفها فسحة كلامية متجددة واحتمالا لا يتوقف عن التأويل.**

أورد علي حرب كذلك أمثلة توضح منظوره التأويلي وما ذهب إليه، مبينا الهدف من استحضاره لروائع الفكر وإعادة مساءلتها:

المثال الأول: يبين أو يبرر القصد من النظر في فلسفة **أفلاطون** إذ لا ينظر إليها من باب التعارض بين المادي والمثالي، بل بوصفها مصدرا للتساؤلات وأصل تفرع الإشكالات ولكونها فتحت أمام العقل أبوابا لم تغلق بعد ولن تغلق، وأن كل محاولة لإفراغ الفلسفة في نسق عقلي صارم إنما هي تحجيم لها وتقييد، لذا كان الفكر الأفلاطوني مجالا لاختلاف الشروحات وتباين التأويلات وتشعب المذاهب. [2]

المثال الثاني: يتعلق **بالفارابي** إذ إن القراءة في فلسفته لا تسعى إلى إظهار أوجه التشابه والتباين بينه وبين غيره ولا تبحث عن مصادر نظريته، بل ما يهم من تلك القراءة هو الوقوف على نظرة

---

[1] ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، -قراءات تأويلية في الثقافة العربية-، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 2007، ص 11،12، 13.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص12.

الفيلسوف وعلى فهمه، وعما إذا كان هذا الفهم يتيح لنا إعادة فهم للعقل نفسه، وهو ما يحث الذهن على البحث والتنقيب ويفتح المجال لإعادة تأمل الثقافة برمتها. [1]

المثال الثالث: يقف علي حرب عند الفقيه والمفكر السياسي **الماوردي** كنموذج ثالث ليقول إن ما يجذبه في قراءته للماوردي ليس مشروعه السياسي ولا معرفة أصول نظريته الأشعرية، بل ما يجذبه هو كلام ربما لم يلفت نظر أحد؛ مثل الأقوال التي يسوقها في تضاعيف نصائحه للملوك حول ماهية التأويل وحقيقته وصلته بالاختلاف، وهو كلام يفتح باب إعادة مسألة الاختلاف وإعادة فهم مسألة الانقسام الاجتماعي بصورة عامة. [2]

المثال الرابع: يتمثل في **ابن حزم الأندلسي** إذ لا فائدة حسب علي حرب من الاهتمام بالمذهب الذي أسسه الرجل، وإنما يهم في مذهبه الظاهري المصادرات العقلية التي ينطوي عليها، كذلك نظرته الأصلية للأشياء وهي نظرة فيها من الخصوبة ما يسمح بإعادة فهم عديد المسائل كالعقل واللغة والنفس.[3]

المثال الخامس: يخص أعمال **ابن رشد** الفلسفية التي لا يكون النظر إليها بغية معرفة مناطق الصواب والخطأ في جدالات صاحبها، أوفي معرض توفيقه بين الحكمة والتشريع، فليس الفكر الفلسفي تصحيحا متواصلا للخطأ بل هي تأويلات متصلة ومتلاحقة، ولذلك عندما نقرأ ابن رشد فإننا نهتم بكيفية تأوله للمسائل التي نظر فيها وبالكشف عن القواعد التي استخدمها ونسعى إلى تأمل أعماله من جديد فنعيد تأويلها.[4]

المثال السادس: ويتعلق بقراءة تراث **ابن عربي** الذي يمثل فكره عمقا واتساعا يستعصى على أية محاولة لنظمه في نسق محدود أو ضبطه في اتجاه واحد، فكلامه حافل بالمعاني وتأولاته حبلى بالدلالات التي من شأنها السماح بإعادة تأمل في موضوعات الثقافة العربية والإسلامية، بل وتتجاوزها لتغني معرفتنا بكثير من المسائل والقضايا التي نظر فيها الفكر الغربي الحديث. [5]

---

[1] ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص 12.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

وبالتالي، تتبلور استراتيجية علي حرب على أساس أنها قد جرت على حركتين، فبتقديمه لتلك الأمثلة يبتغي تجاوز النمطية والأحادية في التفكير، فإن هو كان قد نادى بالاختلاف وبالتعدد تنظيرا من منطلق أنه رهان قد يسهم في بث التعايش والتثاقف والانفتاح على تأويلات جديدة وفتح يقوم بتعرية المتعالي وفضحه، فقد حاول أيضا تجريب هذا المنظور بأن جعل التراث مادة والمعاصرة منهجا في نماذجه الحفرية أو التأويلية الباحثة في الثنايا الغائرة في الوجود التراثي وما لم يقل فيه.

كما أن التفكير المختلف بالنسبة له معناه أن نبدع وأن نخرج من قوقعة الأنا ونستيقظ من أشكال السبات، وأن نكسر العواقب والأنساق لتغيير شرط المعرفة، أن نفتح أسئلة الحقيقة على مناطق جديدة وأن نحسن صوغ الإشكاليات المتعلقة بما ننشئه من خطابات أو بما ننخرط فيه من تجارب وممارسات.[1]

رهانات الفكر المختلف أن يكون فكرا شعاره محاكمة الأنساق المتعالية ومساءلتها المستمرة بغية الفتح، كل هذا يتشاكل ومعطيات كل من ميشال فوكو في حفرياته المعرفية وفي دراساته حول الخطاب والسلطة، وبول ريكور في تعرياته المعرفية وجاك ديريدا في استراتيجية الاختلاف وفي الإرجاء والهدم ثم إعادة البناء.

في مقاله "**التجديد والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية**" إثارة لقضية تبرز صراع ثنائيات ثانوية عدة، تلم شملها ثنائية كبرى يعبر عنها السؤال الآتي: أيهما يرمم صدع الأمة؛ التماهي في تجارب التراث الماضوي أم الإغراق في استيعاب معطيات العصر الحالي؟

سؤال يرى علي حرب في التوفيق بين كفتيه الحلقة المفقودة في مشاريع الحداثة الفكرية العربية ومقالاتها الإصلاحية؛ إذ ينطلق من بيان تطور وتباين مفهوم التجديد عبر حيثيات خلاصتها أن التجديد عبارة عن مرحلة لإعادة النظر الشاملة، بحثا عن جمع بين القراءة في الموروث وتأويل القديم ردما للهوة بينه وبين الحاضر، ثم الانفتاح على الآخر واستيعاب ملامحه إذ يصعب تعريف الذات دون الأخر.

[1] ينظر: علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر-مقاربات نقدية وسجالية-، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط1، 1994، ص11.

أما عن العلاقة بين التأويل والتجديد فتكمن في اعتبار التأويل قراءات وإمكانات جديدة وصياغات مختلفة للفكر ولمنتجاته وأعماله الثقافية، التي تظهر بمقدار ما تخفي وتبين بمقدار ما تضمر وتنبئ بمقدار ما تحجب، ولا سبيل إلى تحديد القول ما لم نعمل على استقصاء ما لا يقوله وكأن أهم ما في القول ما يمتنع عن قوله[1].

يبدو الصراع بمفاهيمه التصادمية تكريسا للأحادية والتعالي والنفي، إلا أن علي حرب انطلق من عرض الصراعات والاختلافات لا لأجل الإقصاء والقطيعة بل للتجاوز والتعدد والتقبل والمثاقفة والانفتاح نحو الكشف المعرفي بالتأويل؛ **"ففي نهاية المطاف لن ينتج التأويل سوى التعدد والاختلاف، اختلاف الذوات والأزمنة والخطابات"**[2]، بغية فهم تكاملي للإنسان وإعادة قراءة اشكالياته الأنطولوجية كمسالة الكينونة والهوية والمصير والمصلحة وغيرها.

2. الاختلاف في مسألة الوحي:

يعد الوحي بما هو نموذج لا يمكن القول فيه مرة واحدة[3] بمثابة النموذج للتخاصص؛ إذ هو مجال للقول ليس بمحدود، "فالفكر العربي كان يبحث عن نفسه من خلال الوحي،[4]"ولربما كان ذلك سببا في انقسام واختلاف وتعدد الفرق والمذاهب، فكل ينظر للنص من منظار ومن منطلق ومن زاوية معينة.

إننا لنكاد نجد علوما عدة وميادين شتى قد اشتركت في مسألة الوحي والبحث عن تأويل حقائقه وكشف خباياه، وما اختلاف التأويلات وتباين المقالات إلا دليل على غنى الثقافة وتنوعها فالوحي أرحب من أن تضبط دلالته والحق يتسع لكل الطرق[5].

تشعب المذاهب المهتمة بالوحي جعله يتعين كمسألة عابرة للتخصصات، الأمر الذي أدي بعلي حرب إلى أن يوفق بين المعقول والمنقول أو بين الحكمة والشريعة، حيث يعرض موقف كل عالم وإمام أو فيلسوف ومفكر ونظرته على أساس تفكيك الوحدات والمحاور المعرفية وطرق التفكير التي

---

[1] ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص193.

[2] المرجع نفسه، ص 35.

[3] المرجع نفسه، ص 17.

[4] المرجع نفسه، ص 18.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص13.

اتضح أنها تصل الفلسفة بالدين وتضعهما في إطار عام ومشترك رغم ما بينهما من تباعد وتباين فالفارابي مثلا.

خلص علي حرب إلى أن الفارابي قد "**قرب بين الفلسفة والشريعة بضرب من الوحي العقلي أو عقلنة الوحي**[1]"، حدث ذلك أثناء انطلاقه من وجود عالم يفيض على الإنسان ذي الطبع الفائق بالحقائق، وهذا العالم إنما هو قوة لتحصيل المعارف والعلوم دون دليل ولا برهان، وهو ما سماه بالعقل المستفاد سببه العقل الأول وهو الله، ومادته المعقولات.

المعقول لدى الإنسان فائق القوى الاستعدادية هو ما يفيض به إليه العقل، كما إن مرتبة الكمال تكون بالاتحاد مع الجوهر العقلي حد التنبؤ والإخبار والمشاهدة، مشاهدة الملأ الأعلى وبذلك تغدو الفلسفة وحيا كما النبوءة وحي، وفي كلا الحالين مصدر الوحي واحد ومادته واحدة.[2]

في المسألة ذاتها تعرض علي حرب لأراء أخرى كرأي ابن سينا الذي جعل من النبوة ضربا من الحدس (العقل القدسي)، ومن الحدس التقاء للحكمة والشريعة، إذ الحدس قوة قدسية ومعرفة إشراقية للإدراك الذي قد يحصل فيه ارتسام الصور عند الذات؛ إما بواسطة الاستدلال والتعلم أومن تلقاء الذات دون توسط ومن غير تعلم.[3]

أما الغزالي فرغم مناقضته للفلاسفة في مسائل كثيرة إلا أن فهمه لمسألة الوحي لا ينأ عما ذكره الشيخ الرئيس، فحجة الإسلام فرق بين المعرفتين النظرية والإلهامية؛ إذ الأولى تحصل عن طريق العالم الخارجي وتحتاج البحث والنظر والاستدلال والتعلم، أما الثانية فتحصل بالتوجه إلى الذات وتقوم على تطهير القلب.[4]

كذلك يتبين من موقف ابن رشد أن التأويل مرده انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن، وأن الشريعة حق والنظر البرهاني طريق إلى الحق، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، ولذلك كل ما نطق

---

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة، ص 93.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص93.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 93.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص94.

به ظاهر الشرع وأدى إلى مخالفة البرهان كان مما يقبل التأويل فالتأويل هو الجامع بين الشريعة والحكمة.[1]

هذا الطرح متباين المشارب المعرفية التي استقى منها علي حرب وتعرض إليها من أراء للفلاسفة والفقهاء والمتكلمين وغيرهم، إنما يجعله يتحرر من القراءة الأيديولوجية بأشكالها الأربعة: التبجيلية والعدائية والإسقاطية والتبسيطية[2]، فما يهم من العودة إلى تلك الأعمال الفكرية إنما هو إعادة تأملها والتفتيش فيها عن مجال جديد للفكر، وجعلها إمكانا جديدا لإعادة مساءلة الأصل وتدبر نصوصه و تأمل أقواله للوقوف على بعض معانيه.

بكلام آخر لا تهتم هذه القراءات بالمعاني التي قيلت بقدر المعاني الباطنة التي أغفلت[3]، وفي ذلك تأسيس لملامح قراءة نقدية محايدة لا يراد منها الانتماء ولا التنصل بقدر ما فيها من تكريس للانفتاح وسعي للتجديد والخلق والاختلاف.

3.سؤال الهوية بين المماهاة والغيرية:

استأثرت الهوية كتيمة هلامية على قسط وافر من جهود المفكرين العرب والغرب، إذ مرت بالمنطق ثم تعدته إلى البحث الفلسفي الصرف، لتطل على المجال المعرفي برمته، كما تعدت صعيد النظر لتغدو أزمة تعيشها الجماعات الثقافية في صميمها، فهي تقع في أكثر من مفترق وتهم مختلف الميادين العلمية من الرياضيات حتى الإثنولوجيا مرورا بالفلسفة والألسنية والتحليل النفسي.[4]

الهوية كإرادة وكوعي بالكينونة وبالوجود المركب من التراكمات التاريخية والثقافية على غرار العوامل أو الشروط الجغرافية والوراثية تتطلب تمثلا وجدانيا وأخر فعليا يترجم الماهية والانتماء، لعل ما يجعل منها تتعين كمفهوم بيني عند علي حرب وغيره أنها لم ولن يكن لها أن تكتمل إلا بوجود عنصري الأنا والآخر معا–الأنا بصيغتيه الفردية و الجماعية–،إذ لا يتحقق الوجود الذاتي دون المغايرة

[1] ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص101.

[2] ينظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار فارس، بيروت، عمان، ط1، 2005، ص 39.

[3] ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص 13.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 195.

أو كما يقول عبد الله العروي: "**كلما قال العربي أنا، فإنه يشير ضمنيا إلى غيره**[1]"وهو ما تحدث عنه علي حرب في معرض كتابته لمقاله حول مفهوم المغايرة والوساطة بين الذات والموضوع، إذ يقول: "**المغايرة أن يخرج الشيء من نفسه وينشق الوعي عن ذاته، فلا يرجع إليها إلا بعد مجاوزتها ولا يتطابق معها إلا بعد أن يصير شيئا آخر؛ أي بعد مغايرته لنفسه**"[2]، والمؤول يرتد إلى التراث بعد المغايرة وبذلك يجدد فهمه له ويجدد الفهم نفسه فالمغايرة أداة للتعارف وفهم جديد للعالم.

أما الهوية كإشكالية عربية فقد تعلقت بما يسمى بصدمة الحداثة، حيث شهدت مرحلة النهضة بداية الأزمة التي اعترت الوعي العربي إزاء ثقافة غربية غازية ومتفوقة، أزمة ثقافية جعلت العربي يعود مجددا إلى اكتشاف ذاته وأصالته المفقودة، فكل مجتمع لابد أن يسعى إلى أن يلتئم مع نفسه ويصنع وحدته.

ذلك لأن الانقطاع التام خادع تماما كما أن المماهاة مستحيلة والمتاح هو بناء أنظمة مركبة ومتحركة تتشكل معها قيم ذات معايير مرنة ووسائط متعددة وآفاق واسعة[3]، "**لتحدث المصالحة مع العصر وينتفي الرفض ويتبخر الصراع ليتحول حوارا مستمرا**"[4]، فليس من شرط الهوية نفي الأخر أو إقامة سد يمنع الحوار بين الأنا والعالم.

الهوية بقدر ما تميل إلى التاريخ الخاص لكل فرد أو لكل جماعة فإنها لا تنبني إلا بالعلاقة مع الأخر، إذ هي تحمي بقدر ما تحترم وتوحد بقدر ما تضمن الفروقات[5]، كما أن التثاقف ظاهرة كونية إذ لا توجد ثقافات نقية مقابل أخرى هجينة كلها على درجات من الاختلاط، وما التعددية سوى سعي لتحويل الاختلاف إلى حق كوني[6]، وهذا الفكر الدينامي إنما صاحب ذيوع بعض الشعارات الآخروية كنهاية التاريخ والايدولوجيا والحداثة، وبروز مفاهيم العولمة والمشاركة والتداخل الثقافي في

---

[1] عبد الله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1995، ص 24.

[2] علي حرب، التأويل والحقيقة، ص15.

[3] ينظر: علي حرب، تواطؤ الأضداد –الآلهة الجدد وخراب العالم –، الدار العربية ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2008، ص42.

[4] أحمد مداس، "المعرفي والأيديولوجي في تأطير المنهج "، جامعة محمد خيضر، بسكرة –الجزائر، 2017، ص62.

[5] ينظر: علي حرب، الحقيقة والتأويل، ص 224.

[6] ينظر: نيكولا جورنه، بين الكوني والخصوصي –البحث عن البدايات طبيعة الثقافة تشييد الهويات–، تر: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، ط2، 2014، ص 288.

ظل عصر من الثورات التكنولوجية الناعمة التي جعلت علي حرب ينادي بضرورة الممارسة الهوياتية العابرة المنفتحة البعيدة عن الصور المنغلقة والاصطفائية ضمن إطار بيني مشترك.

4. الاختلاف في الجمع بين المقالين الصوفي والفلسفي:

يجمع علي حرب في مقاله الأخير من "التأويل والحقيقة" بين المقالين الصوفي والفلسفي في معرض بحثه عن عقلانية أحد المتصوفة الإمام الجنيد، إذ يرى أن **"التصوف قد ظهر ونما بصورة متداخلة ومتوازنة مع سائر فروع الثقافة الإسلامية من (فقه، كلام، فلسفة، علوم ...)"**[1].

إذا كانت العادة قد جرت على التمييز في المعرفة بين طريقين: طريق البحث والنظر؛ الذي اختص به الفلاسفة، وطريق المكاشفة؛ الذي اختص به المتصوفة فإنه ليس هناك ما يمنع من أن ننظر إلى الاتجاهين أو المفهومين في تداخلهما وفي علاقتهما فليس هناك ما يمنع أيضا من أن يفضي الواحد منهما إلى الأخر.[2]

من هذا المنطلق يشرع علي حرب في تقديم نماذج لمناطق أو لمفاهيم تظهر ذلك التقاطع والاشتراك والتشابه والاتفاق إذ يرى أن المحاسبي –أستاذ الجنيد–كان يستخدم المنهج المنطقي في تحليله للتجربة الصوفية كما تبين في رسالته "ماهية العقل"، وأن نصوص الجنيد تحمل لغة الفلسفة من حيث قوة التحليل والإسراف في التجريد والغوص في المعاني، كذلك تتشابه لغة الجنيد في فهمه للتوحيد مع لغة المعتزلة.

بقي الجنيد مضبوطا بالكتاب والسنة متمثلا للجوانب العقلية في ثقافة عصره منفتحا على الاتجاهات الفلسفية[3]، وقد بين توسل الفلسفة العقلية للكشف الصوفي في كل من نظامي الوجود والمعرفة، كذلك من شأن العقل الصوفي الانفتاح الأقصى على الوجود وقبول أو تقبل كل المغايرة[4]؛ إذ إن الانفتاح الكلي لا نجده إلا في المقال الصوفي حيث تتواجد الأشياء وتتمرأى الذوات وتنفتح

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة، ص 225.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 225.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 226.
[4] ينظر: المرجع نفسه، ص42.

العوالم بعضها على بعض وتخترق الغيرية الهوية وتقوم الذاتية بالاختلاف بالمغايرة من المستوى المعرفي إلى المستوى الوجودي. [1]

يفند حرب بذلك فكرة نفي التصوف للعقل "**إذ لا يصح النظر إلى التصوف على أنه نقيض للعقل بل هو تكميل وتحقيق لما قد يعجز العقل عن إدراكه**[2]"؛ فالعلوم إنما تتقارض فيما بينها أخذا وعطاء وتروح وتغدو سويا[3]، فيكمل الواحد منها نقص الآخر أو عجزه وعيبه.

5.الاختلاف في التحول من العقل الإيديولوجي إلى العقل المنفتح:

جاءت مقولة "نقد العقل" بالموازاة مع انبثاق تيار "ما بعد الحداثة" الناقد لمقولات الحداثة والتنوير وللمقولات المتعالية أو السرديات الكبرى، والداعي إلى تفكيك وهدم الهياكل والمؤسسات السلطوية المقدسة، والحفر في مضمراتها التاريخية والثقافية بإلغاء تمركزات خطابات السلطة المهيمنة.

سعى علي حرب-على اعتبار أنه فيلسوف باحث عما لم يقل أو عما غيب من حقائق وما همش-إلى تكييف تلك المنطلقات في دعوته إلى تجاوز العقل المنغلق نحو المنفتح المركب، إذ يرى أن "**العقل لا يقبل بطبعه الخضوع والكف عن ممارسة نشاطه بل ينزع إلى نبش الأسس أي نزع الطابع المؤسس، العقل المنفتح يمتنع عن التحول إلى مؤسسة أونسق أو نظام، إنه يبحث دوما عن نوافذ ينفتح من خلالها على الأشياء إذ هو ليس مؤسسة مأقنمة**[4]".

يحتاج العقل على الدوام إلى معاودة ما يعقله وكأنه الأشياء التي تفلت من المعقولية باستمرار، كما إن السعي إلى حصر المعنى أو القول بأن الطريق إلى الحق واحد إنما ينشأ عندما تتحول التأويلات إلى مذاهب بل إلى معتقدات، وعندما تصبح المهمة الأولى للعقل مهمة دفاعية حجاجية؛ أي عندما يتحول العقل إلى منظومة مغلقة لا تنتج إلا مقدماتها وهذه خاصية العقل الإيديولوجي.

يرى علي حرب أن النزاع الذي ثار بين الفلاسفة والمتكلمين لم يكن سوى وجه من وجوه الصراع بين عقلين:

---

[1] ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص40.

[2] المرجع نفسه، ص237.

[3] ينظر: انريك أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، تر: الطاهر أحمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1991، ص11.

[4] علي حرب، التأويل والحقيقة، ص117.

- **الأول** "**إيديولوجي حجاجي**": همه إثبات تهافت أراء الخصم لا إثبات الحقائق.
- **الثاني** "**عقل فلسفي**": يتميز بالمرونة والانفتاح ويسعى إلى أن يعقل مالم يعقل فيتساءل ويشكك.

خلاصة القول: إن العقل المنفتح على النقيض من العقل الإيديولوجي عام، والعام يستوعب الكثرة والاختلاف والتعدد بدلا من نفيهما.[1]

يبدو علي حرب في طرحه هذا وكأنه يدعو إلى تجديد المنطلقات والعدة وتجاوز المعطى الثابت سواء في النظر إلى قضايا الواقع أو إلى حمولات النص أو الخطاب، فالنص بالنسبة له "**فضاء مثقوب ومساحة مفتوحة، وقراءته تتيح لقارئه الولوج إلى عالمه والتجريب في حقله والتنزه بين منعرجاته والتعرف على تضاريسه؛ إذ القراءة تسمح بالاجتياز والارتحال والاغتراب**"[2]، ثم إن الفكر الحق ينحو دوما إلى إعادة تعريف الأشياء بقراءة النصوص مجددا وبالخروج عن الدلالات المألوفة.

ليس التأويل في النهاية سوى رحلة للعقل في استنباط المجهول وتحديد الدلالة بإعادة تعريف العقل ذاته، كما أن كل قراءة هي في النهاية ضرب من التأول محتاج إلى أن يتأول من جديد[3]، مما يجعل منها فعلا بينيا ديناميكيا، مستمرا، عابرا، ومختلفا.

---

[1] ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص118.

[2] علي حرب، نقد الحقيقة، ص25.

[3] ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة، ص122.

المبحث الثاني: فلسفة الاختلاف نحو فهم تداولي مشترك للواقع بمعارفه وخطاباته

يدرك المتأمل في معالم المشهد النقدي المعرفي مدى إكراهاته وتحوله كل حين مغيرا وجهته ومفاهيمه وأجهزته، حيث ساد التعامل وفق منطق العقل المطلق والنزعة العلمية التخصصية التي تتحرى الموضوعية وتنتهي إلى الثبات واليقينية في الفترة الممتدة من القرن السابع عشر إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر.

شكلت تلك اليقينية براديغما فكريا تحولت فيه المعرفة إلى خطاب قاهر، يحكمه التمركز حول العقل والتعالي عن الآخر المناهض للأنا المركز، الأمر الذي تطلب قيام فعل يتجاوز فلسفة التعالي وصرامتها ووعيها الزائف وتصوراتها الواهية، صوب حركة حفرية تفكيكية هيرمينوطيقية مضاعفة.

تتغيا تلك الحركة في جوهرها نقد سلطة العقل ونبذ الأقانيم والمقدسات أوالسرديات الكبرى كما سماها (جان فرانسوا ليوتار)، لتتعين النقلة من حداثة صلبة إلى أخرى سائلة على حد تعبير (زيغمونت باومان)، أو إلى ما بعد الحداثة التي تتخذ من فلسفة الاختلاف وسيلة للحفر في بنى الخطابات الفلسفية والأدبية ولتعرية المسكوت عنه والمضمر، وصولا إلى فهم يلامس الحقيقة.

لأن العلة فيما تعانيه المجتمعات والعقول العربية من كسل ثقافي وتأخر اقتصادي وتخلف حضاري وهزل وجودي، تعود إلى القداسة كأداة حجب ومصدر شل لطاقتي الخلق والفتح[1]، كان على النقاد والمفكرين العرب أن يتجاوزوا فعلي الانكفاء والتقديس نحو التواصل وقبول الاختلاف، عبر إعادة قراءة ومساءلة المنتج الحضاري وتقويض أصنام الحداثة وأقانيمها الفكرية، وتحويل المعارف إلى شبكة علائقية من الدوائر المتصلة لخلق البدائل.

[1] ينظر: علي حرب، المصالح والمصائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2010، ص18.

1. الاختلاف في تفكيك التفكيك "هكذا أقرأ ما بعد التفكيك" نموذجا:

يحوي المصنف ستة أقسام كبرى يربط بينها فعل بيني، يتمثل في القراءة كإستراتيجية بعيدة كل البعد عن النمطية والمقايسة، قراءة يعتبرها صاحبها بمثابة الخلق والفهم الجديد المتجدد، الأمر الذي جعله يقول: "هكذا أقرأ"، كدلالة على خلقه وخصوصية فعله هذا، الذي يرى فيه السبيل لتغيير العلاقة بيننا والحقيقة.

يعتقد حرب أن "**القراءة المنتجة والفعالة هي التي ترى الواقع على خلاف ما هو عليه لتقرأ فيه ما هو تحته أو فوقه أو خلفه أو أمامه، أي كل ما يجعل الواقع يبدو أقل أوأكثر واقعية مما هو عليه**"[1]ورهان القراءة أن ننخرط في لعبة الخلق وهتك البداهات وكشف المحجوب وخرق الحدود واجتياز العقبات عبورا نحو عوالم جديدة تنشأ معها علاقات مغايرة بين الأشياء بقدر ما تنتج من وقائع[2]، إذ النقد تأويل ثم تجاوز.

حفل المصنف بأسماء أعلام كثر لم يكن لفعل غير القراءة المختلفة أن يجمعهم معا، ذلك بدءا من ابن رشد إلى ابن خلدون والكواكبي، ثم محمد شحرور وعبد العزيز حمودة إلى نيتشه وأدونيس ونصر حامد أبو زيد وبورديار وتشومسكي وماركس وبورديو وغيرهم...

يبين علي حرب في القسم الأول من الكتاب"العمل الفكري بين إنجازه ومأزقه"الغاية من الاهتمام بابن رشد، والمتمثلة في الحاجة إلى الفلسفة بوصفها صناعة معرفية أو حكمة عملية تهتم بعناوين الوجود وأشكال المصداقية أو المشروعية، بقدر ما تتعاطى مع العالم ومجرياته[3].

لا يقف علي حرب عند ابن رشد بوصفه النموذج أو الحل لكي يتهم غيره ويحمله المسؤولية، إنما القضية في أن يخرج عن قصوره المعرفي وينتج معرفة بالنصوص التي يستعيدها ويعمل على تأولها ليجدد حقول النظر وأدوات الفهم وقيم التداول، فما ينقصنا هو أن نمارس التفكير بصورة حية خصبة فعالة وراهنة بقراءة النصوص كرؤوس أموال فكرية تحتاج إلى من يصرفها بالعمل على تحويلها إلى عملة معرفية قابلة للتداول والانتشار[4].

---

[1] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس، لبنان، عمان، ط1، 2005، ص 34.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 14.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص37.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 38.

أما القسم الثاني: "الدين ونقاده "فقد كانت فيه وقفة نقدية على الكواكبي، في مؤلفه "طبائع الاستبداد" إذ لم يرد علي حرب من خلال نقده أن ينفي كل ما قاله الكواكبي أو أن يبخسه حقه، بقدر ما أراد أن يصنع ما لم يصنعه، بالعمل على مضاعفة نصه على سبيل التأويل أو الخرق[1]، عبر تقديمه لأمثلة على وقوع الكواكبي في أسر الاستبداد أو تمجيده، في الوقت الذي كانت فيه الدعوة إلى محاربته.

بعد تحليل وقراءة عميقين ينتهي صاحبهما إلى ضرورة كسر منطق المماهاة وبلورة شبكة جديدة من المفاهيم التي يتيحها النقد وعلم الخطاب ومنهج التفكيك ومنطق التحويل وفلسفة الاختلاف، والتحول من مقولات الثبات والتعالي والتطابق والأحادية واليقين والنسق المحكم، نحو مفاهيم التركيب والتوسط والصرف والإحالة والزحزحة والتأويل والخلق من جديد[2].

في القسم الثالث :"مأزق النقد "يحاول حرب أن يكشف ويفضح أولئك الذين تسيطر عليهم إشكالية تجنيس الإنتاج المعرفي، أمثال عبد العزيز حمودة في ثنائيته المرايا (المقعرة والمحدبة)، والذي يقف موقف المتكلم الأصولي المبجل للذات الرافض للانفتاح وللتقبل، مما يوقعه في مأزق شل الابتكار ، وهو الذي لم ينه كتابه المرايا كما بدأه فبقدر تأكيده على العودة للتراث لإنتاج نظرية نقدية عربية، إلا أنه في الصفحة الأخيرة من كتابه يعترف بأن المقولات البلاغية العربية والمقولات اللغوية لدوسوسير تبعث على الدهشة من فرط التشابه مما جعله يؤكد على سبق العرب، لكن ورود هذه الفكرة يعني أن لا فروقات جوهرية بين الثقافتين، وأن النقد مجال واحد تتراكم فيه المعارف وأهله يفيد بعضهم من بعض، وأن الغرب ينتجون المعارف بالانفتاح على الثقافات الأخرى.

هذا يعني في الأخير أن ليس على العربي أن يعود للجرجاني، فإن كان دوسوسير قد أفاد منه فعلا فما المانع من أن نفيد مما أنجزه دوسوسير[3]، ثم ينتهي علي حرب إلى نبذ هذا الفكر النضالي الرجعي الداعي للمماهاة وللانغلاق على الذات.

أما القسم الرابع: "أفخاخ الكلام" فقد قرأ فيه علي حرب خطابات فريدريك نيتشه وأصر على اعتباره أول من فتح الأفق لعصر مابعد الحداثة في الفكر والفلسفة من غير استخدام التسمية، وذلك عبر تفكيكه لعناوين الحداثة وتقويضه لبداهات فلسفية عيشت أهلها طويلا على صنم فكري، وقد

[1] ينظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 78.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص99.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص12.

حاول حرب أن يتعرض لمجموعة من المفاهيم النيتشوية ويحللها على حسب ما يتبين ويبدو له كالإنسان الأعلى والعود الأبدي[1]، وكذلك فعل مع أفكار أدونيس ثم نصر حامد أبو زيد.

يأتي في القسم الخامس: "العولمة ومفاعيلها "على بورديار وعنف العولمة في قراءته السلبية لها على أنها تفسد صفاء الهوية وتجانس المجتمع، ثم يعطي حرب مثالا مضادا لفكر الاكتفاء ويقف عند المجتمع الأمريكي الذي ابتكر مفهوم التعددية الثقافية بقدر ما هو مجتمع تعددي من حيث اختلاف الأعراق والديانات والألوان والأصول، الأمر الذي يجعل الولايات المتحدة مقصد طلاب العلم والعمل والحرية فالعولمة بما هي شكل من أشكال الإنتاج والخلق والتداول لها مفاعيلها الايجابية على عكس ما يرى بورديار[2].

كما أن الذي يفكر بطريقة حية وخلاقة يتعامل معها كمخزون من الإمكانات ،كظاهرة مفتوحة على تعدد الاحتمالات وكواقع مركب من تعدد الجوانب والوجوه والخطوط والخيارات، إذ ثمة هناك خيار ثالث بين قوقعة الهوية والقوة العالمية بين البربرية العنصرية والوحشية الامبريالية أي بين الخصوصية المطلقة والشمولية الفاشية، إنه منطق الشراكة والمبادلة والمداولة [3]والبينيات.

أما القسم السادس والأخير: "كيف نفكر" فقد جعل منه علي حرب فضاء للتفكيك ولمعالجة مكامن الخلل ومناطق الخداع التي باتت تمارس اتجاه ثنائية: الإيمان/الإلحاد أوثنائية الله/الإنسان، إذ حدد عدة مداخل بإمكانها أن تقرأ هذا المعطى الفكري وتفضح أسسه وألاعيبه انطلاقا من المرجعيات التي تكسب الشرعية لأطراف هذا الصراع، مؤكدا أن أحوج ما نحتاج إليه هو النقد المختلف الذي يخلق مساحات تداولية تتيح ممارسة التفكير بصورة تركيبية بعيدة عن الممارسات القديمة التي سماها بمكامن الخلل كما هو مدرج في الشكل 04.[4]

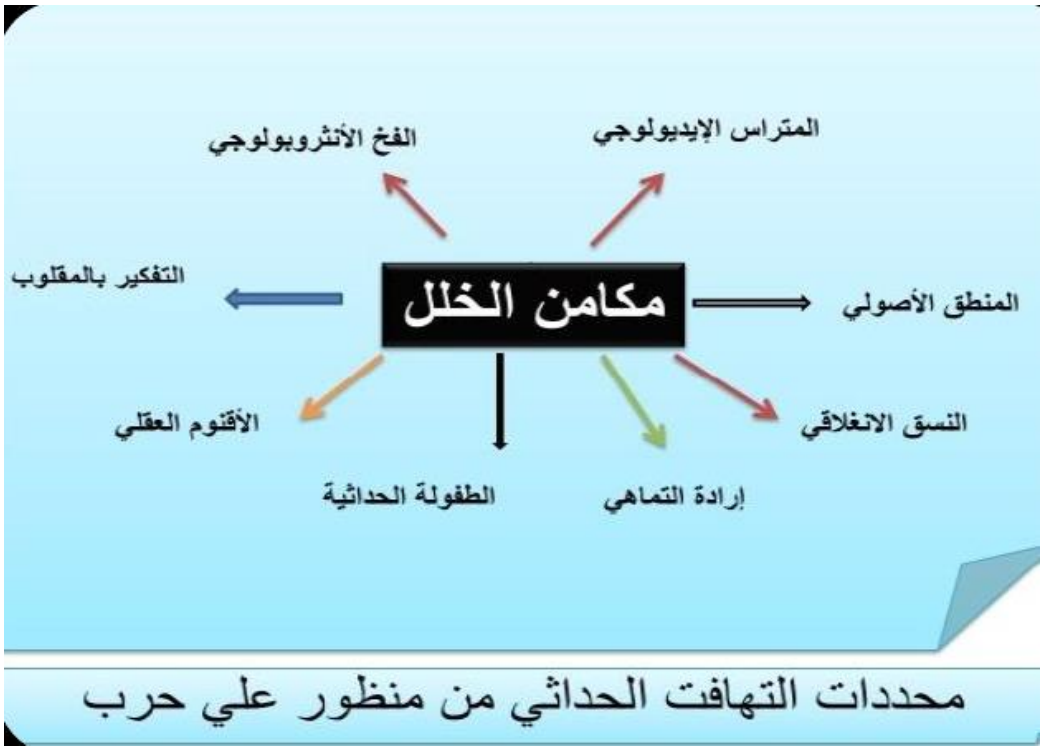
---

[1] ينظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص161.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص203.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص204.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص204.



[الشكل 04: محددات التهافت الحداثي من منظور علي حرب]

يرى علي حرب أنَّ هذه المقولات كانت السبب في إنتاج حداثة ميتة ومفاهيم خاوية وقيم منتهكة ونضالات فاشلة، ثم ينهي كتابه–هذا الذي ينم عن مساحة شاسعة من الفكر البيني المختلف على تنوع أشكاله–بخاتمة عنونها ب: "الاستراتيجية التداولية" كرهان لفك الوصايا التي تمارسها العقول والنصوص، والتعامل مع المعطيات كتجارب لا كحقائق مطلقة أو كسجون عقائدية أوكأصنام نظرية.

2. التشارك مع المختلف في" المصالح والمصائر"–صناعة الحياة المشتركة–:

هذا المصنف يري فيه صاحبه أنه مقاربة للأزمة، يتناول فيه قضايا ومشكلات بحيث تكون المقاربة متعددة المستويات والمداخل، كأن تجري على المستوى العالمي، لأن الواقع الذي ننخرط فيه واقع كوكبي كوني قائم على التشابك والتداخل بين الدول والمجتمعات، سواء كان التداخل على شكل توترات ونزاعات أو مباحثات ومفاوضات أو على سبيل التعاون والتبادل.[1]

لعل مما يضفي صبغة الاختلاف على هذا المصنف هي تلك الدلالة التي يحملها عنوانه الفرعي [صناعة الحياة المشتركة]، حيث ينطلق فيه علي حرب من الهدم نحو التركيب ومن الفضح نحو

[1] ينظر: علي حرب، المصالح والمصائر، ص9.

التجاوز، فالمقاربة النقدية تشريح بقدر ما هي تأليف وصنع على نحو يتيح تجاوز العوائق وتطوير الوسائل وتوظيف المكتسبات لتحقيق منجزات جديدة[1].

تشخص تلك المقاربة الأزمة وتعطي حلولا ممكنة لها، وقد تعددت علل الأزمة ومفاعيلها وصيغها إلا أن معظمها يصب في قالب ما يسميه علي حرب بمنزع التقديس والتأليه والتوحش، فمكمن الخلل يتجسم في الختم على العقول وفي عبادة النماذج والأصول- أولا- لدى ديناصورات التراث الذين وقعوا فريسة داء الاصطفاء؛ أي من اعتبروا أنفسهم وحدهم من يمتلك الحقيقة ومفاتيح الهداية وأن شريعتهم وحدها التي تنضوي على أجوبة وحلول لكل أسئلة العصر ومشكلات الواقع، ولدى عجزة الحداثة أو بالأحرى لدى أطفالها الذين تعلقوا بموجاتها الأولى وبعناوينها فاشتغلوا كشرطة لحراسة الأفكار وتحويلها إلى أصنام نظرية وأقانيم مقدسة [2].

في كنف عقم وجفاف الخطابات النظرية ارتأى حرب أن يقدم مثالا واقعيا عن مفاهيم التركيب والبينية والتوسط والمشاركة، إذ قارن بين النموذجين التركي والإيراني، فوجد أن تركيا تهتم بتحديث اقتصادها وتنمية مواردها، فيما إيران تريد تصدير العقيدة والثورة.

تمارس تركيا الانفتاح على العالم بينما إيران تمارس التهويل الإيديولوجي بالكلام عن الغزو الثقافي الغربي، وتركيا تلعب دور الوسيط في حل النزاعات العربية والإقليمية، أما إيران تريد إعادة ترتيب الأوضاع السياسية والمجتمعية في المنطقة، وتركيا تشتغل وفق قوى ناعمة فيما إيران تهتم بالتخصيب النووي وتوظيف الثقافة الكربلائية التي تحول الناس إلى ضحايا، من هنا كان نجاح النموذج التركي وإخفاق نظيره الإيراني[3]حسب رأيه.

بعد تحليلاته المفصلة لعلل الأزمة وتشخيصه القائم على فكر لا محدود يشير علي حرب إلى تلك النقلة النوعية من نقد النص إلى نقد العقل في ضوء الطفرات المعرفية في ميادين اللغة والإناسة والتحليل النفسي والنقد الأدبي وأثريات المعرفة وعلم الكتابة وفلسفة الاختلاف، وهي النقلة التي يرى فيها المؤدى إلى تفكيك الترسانة المنطقية ومساءلة شعارات الحداثة على نحو يفضي إلى تغيير علاقتنا بمفردات وجودنا[4].

---

[1] ينظر: علي حرب، المصالح والمصائر، ص10.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص88.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 65.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص94.

رهانات التحديث بالنسبة له تكمن في أن نحسن قراءة المجريات وتشخيص الواقع الكوني بتحولاته وانفجاراته، وأن نكسر منطق العمل بمفردات الجاهز والدوغمائي للتعامل مع الواقع بوصفه مخزن إمكانات مليء بالاحتمالات، كما لم يعد بالإمكان أن ندير العالم بالعدة الفكرية القديمة.

الأنجع أن تجري تحولات مفهومية بنيوية لتجديد عدة التفكير بحيث نعمل بمفردات العقل التداولي والهوية الهجينة والفكر المركب والتواضع الوجودي، [1]ذلك التواضع إنما يكون على أصعدة عدة، حتى في خطاباتنا ومقارباتنا لابد من التواضع؛ بمعنى أن نعتمد على استراتيجيات مقارباتية بينية تتيح للاتجاهات وللحقول على اختلافها أن تنتظم في توليفة تشاركية تسد ثغرات الفكر الاختزالي الأحادي.

3. التحاقلية بين المختلفات في "أزمنة الحداثة الفائقة "الإصلاح –الإرهاب–الشراكة:

تهتم مقاربات المصنف بتراكيب الفهم وأدوات المعرفة وبعقلانية الخطاب ومنهج التفكير، كما تتناول قضايا بينية ذات بعد كوكبي تتحدث عن المشهد الإقليمي كما تتحدث أيضا عن المشهد العالمي[2]، وتنح منحا فلسفيا حيث الرهان هو تحديد لغة الفهم وأطر النظر أو صيغ وقيم التداول بمنطق كوني وأفق مستقبلي ومنهج تعددي تركيبي.

أما الحداثة الفائقة كعتبة لهذا الخطاب النقدي فتحيل إلى متنه كما تحيل أيضا للمسلك الذي سلكه البولندي زيغمونت باومان في ربطه للحداثة بالسيولة فبمؤلفه "الحداثة السائلة" المنتمي إلى سلسلته حول السيولة والتي تضم: (الحياة السائلة، الحب السائل، الزمن السائل، الخوف السائل، الرقابة السائلة).

تلك السلسلة مثلت عملية تحديث تمت فيها إذابة وتمييع الكيانات الثابتة الصلبة كالبنى الاجتماعية والسلوكية والقيمية وما إلى ذلك، لكن وفق آفاق نظام جديد المرونة فيه هي الثبات الوحيد والزوال فيه هو الدوام الوحيد والسيولة فيه هي الصلابة الوحيدة[3].

---

[1] ينظر: علي حرب، المصالح والمصائر، ص97.

[2] ينظر: علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة (الإصلاح، الإرهاب، الشراكة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2005، ص12.

[3] ينظر: زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، تر: حجاج أبو حير، تقديم: هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2016، ص 23.

الميوعة بما هي سمة لمواد لا تقدر على الاحتفاظ بقوى التماسك بين مكوناتها في حالة السكون، لابد لها من تغيير شكلها باستمرار ما دامت تتعرض لإجهاد[1]، كذلك الشأن مع الحداثة التي تم الإعلان عن تهافت مفاهيمها الصلبة وانفلاتها عن التعالي وهشاشتها وميلاد مرحلة ما بعد حداثية تنعي مقدسات مرحلتي الحداثة وما قبلها.

بالمنطق ذاته وصف علي حرب ما بعد الحداثة **"بالحداثة الفائقة بمعلوماتها المتدفقة وأجهزتها المركبة وطفراتها المفاجئة ولغاتها المطعمة وتحولاتها المستمرة وحركتها الدائمة وسماتها العابرة"**[2]، القابلة للمراجعة النقدية البناءة كعملية متعددة المناهج والمداخل تفيد من المنجزات في مختلف الاختصاصات بقدر ما تجري وتنمو على غير مستوى ونطاق، فالخلل لا يفسر بشكل وحيد الجانب، كما أن الحل لا يحمل مسؤولية طرف واحد وإنما هو مسؤولية المجتمع بمختلف قطاعاته ومشاريعه وقواه.

كذلك يحتاج الواقع في تدبره إلى صيغ تركيبية مرنة تأخذ بالحسبان تعدد التخصصات والمقاربات والخيارات، والذي يفكر بعقل تركيبي مختلف يرى دوما الوجه الأخر للمسائل، بحيث يقيم مع فكره علاقة متحولة متجددة راهنة تتيح اجتراح الإمكانات وتوسيع المجالات[3].

حلل علي حرب بالفكر ذاته الوضع الراهن ومفاهيم كل من الإصلاح والإرهاب بأن أتى على المشروع التحديثي وتحدياته التي انبنت على استراتيجيات عقلية جديدة ومصيرها الذي أحدث مفارقة العصر وانتهائها بشعار (دعاة الديمقراطية هم الأقل ديمقراطية)، كذلك في مقاله "الإرهاب وتداعياته" كان قد أتى على الظاهرة الأصولية والعملية الإرهابية التي لم تنتج بربريتها سوى الخديعة وفشل المشروع الحضاري وانهيار الأنظمة العربية بين الوهم الذاتي والفخ المغايراتي.

بعد عرضه لمصادر الخلل أنهى كتابه بمقاله "المشهد العالمي وتحولاته "كفصل ختامي بحث فيه عن الحلول الممكنة وعن رهانات العقل التداولي التركيبي التجاوزي، الساعي إلى نقد المركزية وتفكيكها وإعادة النظر في المشترك البشري على نحو يتيح تجديد أشكال المصداقية والمشروعية.

---

[1] ينظر: زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، ص 41.

[2] علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، ص 72.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص45.

4. ملامح التفكير المختلف في "أوهام النخبة"–أو نقد المثقف–:

يأتي مصنف أوهام النخبة أو نقد المثقف ضمن سلسلة خطابات علي حرب التي تنتج قراءات تفكيكية تأويلية للحدث المنهجي الفكري الراهن، ولطبقات الصراع فيه ومستوياته ومختلف ميادينه ووسائله في التعاطي مع المفاهيم والأفكار والأحداث، فما يهم المفكر هو إشكالية المعرفة وتجديد أدوات الفكر سواء بابتداع طريقة مغايرة في التفكير أو بفتح أسئلة جديدة تعيد صياغة إشكالية الفكر، أو بافتتاح حقول جديدة للدرس والتنفيذ.

معنى ما سبق أن يسهم المفكر والمثقف في عملية التفاعل الثقافي[1]، فلا يلوم الوقائع بل يحاول تفسير ما يجري بتعرية مسبقات تفكيره وشبكات إدراكه، ووجه الاختلاف هنا يكمن في عمل كل قطاع على خلق مجال تداولي يتيح لعلاقته بباقي القطاعات أن تكون منفتحة وفعالة.

يشير علي حرب أيضا إلى ضرورة خلق لغة وإمكانات ومناهج تتوافق والمعطى الراهن يقول: **"لا مهرب من إجراء فحص نقدي يطال شبكة المفاهيم التي يقرأ من خلالها المثقفون الأحداث، لأنه من غير المجدي أن يفهم العالم الآن ويشخص بلغة قديمة وعدة مستنفذة"**[2]، فليست الأفكار نماذجا تطبق أو مشروعات تنفذ وفق فكرنة أو نمذجة العالم بمقولاته وشعاراته، بل الفكرة تحمل المثقف على تجاوز ثنائية التنظير والتطبيق للتعامل مع الواقع بعقلانية علائقية، عملانية، تبادلية[3].

هذا يعني أن لا فائدة من أن نتبنى الكائن والموجود والجاهز وسط هذا التشظي كما لن يجد نفعا أن ندفن رؤوسنا في الرمال أو أن نهرب إلى العصور الذهبية التي لن تعود ولن تتكرر بذاتها، المجدي أن نفتح بصائرنا لكي نقرأ ما يحدث ولكي نفهم اللامعقول واللامتوقع[4].

على النخبة أن تسقط أو تتخلى عن أوهامها التي صنعتها بتنصيبها المثقف وصيا على الحرية والثورة ورسولا للحقيقة والهداية وقائدا للمجتمع والأمة، فما كان للمثقفين إلا أن فوجئوا من حيث سعوا إلى تغيير الواقع بما لا يتوقع، **"لقد طالبوا بالوحدة فإذا بالواقع ينتج مزيدا من الفرقة،**

---

[1] ينظر: علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط 3، 2004، ص90.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص114.

وناضلوا من أجل الحرية فإذا بالحريات تتراجع، وآمنوا بالعلمنة فإذا بالأصولية تكتسح ساحة الفكر والعمل[1]".

يفصل علي حرب في حديثه عن المثقف ثم يقسم أوهامه إلى:

- وهم الهوية
- وهم النخبة
- وهم الحداثة
- وهم المطابقة

يعترف علي حرب بأنه لم يشأ من خلال هذه الأوهام أن يقوض مهمة المثقف أو أن يلغي دوره، بل سعى إلى إعادة النظر في هذا الدور من جديد، باعتبار المثقف وسيطا فكريا ومنتجا خلاقا في مجال تخصصه أي مجال الفكر وعالم المعنى وصناعة الكلمة[2]، كما يأتي أيضا في مقاله –الفكر مهنة ودورا–من هذا الكتاب على العولمة كثيمة وكواقع محتم، وينتقد من يتعامل معها بمنطق نضالي، أو من يرى فيها أخر مراحل الاستعمار أو شكلا مستحدثا للإمبريالية.

يدعو كذلك إلى تقبلها بوصفها ظاهرة إعلامية وفرع معرفي جديد على نحو ما فعل **ريجيس دوبريه** في كتابه الميدياء أو علم الوسائط[3]، ثم في نهاية هذا المقال يرى علي حرب أن الفكر الأحادي التبسيطي يقوم على نفي الاختلاف والتعدد، في حين إن عمل الوحدة يحتاج إلى عقل تواصلي مفتوح على الآخر والى فكر تركيبي يأخذ تعقيد الواقع بعين الاعتبار، كما يحتاج إلى منطق تحويلي يقوم على الاعتراف بواقع الاختلاف والاشتغال عليه لإنتاج صيغ وحدوية مركبة، من مجموعات أومجاميع تنشأ بينها صلات التفاهم أو روابط التبادل والتفاعل [4]والإقرار بنجاعة الاختلاف فكرا واستراتيجية، منهجا وواقعا.

1 علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص 98.

2 ينظر: المرجع نفسه، ص 150.

3 ينظر: المرجع نفسه، ص157.

4 ينظر: المرجع نفسه، ص 166.

5. جائحة الكورونا من منظور فلسفة الاختلاف:

قد لا يشكل الكورونا أو الكوفيد19سبقا زمنيا أو تاريخيا في ظهوره كحالة وبائية، حيث كان للإنسان أن شهد أوبئة وأصناف مرضية معدية على مر التاريخ، كالطاعون والأنفلونزا والمالاريا والكوليرا وإيبولا، لكن سبقه يكمن في سرعته المهولة على الانتشار كخبر وكإصابة، إذ لم يلبث قرابة الشهر على ظهوره بالمدينة الصينية (ووهان) حتى توزعت الإصابات وانتقلت العدوى إلى مدن الصين جميعا ثم مدن شرق آسيا وغربها مرورا إلى أوروبا وإفريقيا حتى أمريكا وأقطاب الكوكب أجمع، مما اضطر بالسلطات إلى إعلان وفرض حالة طوارئ عالمية، بسبب حدث لن يعود فيه العالم كالسابق ولن تعود فيه الأمور على ما كانت عليه قبلا.

حدث تحول فيه العيش في حدود الدرجة الصفر، تعطلت فيه جميع النشاطات الإنسانية وأغلقت فيه المصانع والشركات، وتوقفت فيه الخطوط الجوية وأعلن فيه عن حجر منزلي كلي، وانقطعت فيه سلاسل الإنتاج والتصدير، حتى المدارس والجامعات والمراكز التعليمية أغلقت أبوابها.

بالتالي؛ وجد الإنسان نفسه أمام امتحان لقدرته على إيجاد حلول ملائمة أو مخارج آمنة لمشكلاته، بعيدا عن ممارسة القول بأن الله يعاقب البشر على معاصيهم وآثامهم، أو إن الطبيعة تنتقم من الإنسان، وفي المقابل ليس الوباء مناسبة للتحسر على ما فات.

ضمن فلسفته المختلفة يقرر علي حرب أن لا يكون ديناصورا للتراث وأن لا يتهم بأنه من بطاركة الحداثة، فيعمل وفق فكر سائل يؤمن بقابلية المنظومات للتفكيك وللإزاحة، وبأن الحدث سواء أكان وباء أم حربا، مجاعة أن ثورة، إنما يختزن إمكاناته وينفتح على احتمالاته، ولذا هو يشكل فرصة للمساءلة العقلانية والمراجعة النقدية، بالقدر الذي يفتح فيه حقلا للتفكير والتأمل، استخلاصا للدروس على سبيل التبصر والتدبر، لأن ثمة عالم قد استهلك وما عاد مجديا أن تدار العلاقات بعقلياته الإقصائية والاحتكارية[1]، وقد يتبادر في أذهاننا سؤال: ما علاقة الوباء بطبيعة العلاقات بين البشر؟

يبدو أن علي حرب لم يقف حد وصف الكورونا كحدث راهن لابد من الخوض فيه مثله مثل الموضات والصرخات التي تتبدى للعلن ما بين الفينة والأخرى، بل يتجاوز الأحاديث والتحليلات اليومية المبتذلة والساذجة نحو فعل تفكيكي ينتهي على نحو إيتيقي كإمكان للتغير ولمجابهة تحديات

[1] ينظر: علي حرب، "الوباء يضع الإنسان أمام مأزقه"، ضمن الكتاب الجماعي: البيوإتيقا وطبيعتنا الإنسانية الهشة في زمن الهيمنة الفيروسية، منشورات ضفاف، 2022، ص 23.

الوجود والبقاء، إذ لم تعد التحولات حسبه مقتصرة على مشاريع الإصلاح المتوقفة على حاكم يخطط ويقرر.

بل أصبح على النخبة الفكرية أن تمتلك مفاتيح الحل للمشكلات عبر ضبط الفكر الجماعي على مبادئ العيش المشترك والتقبل، أو كما يسميها **فتحي التريكي** فلسفة العيش معا أو التآنس، بمعنى مجابهة الأزمات على أساس أنها تمس بالأنا كما تمس بالآخر، وبالتالي حلولها تكون وفقا لاستراتيجيات بينية النزعة، تدعو في عمومها إلى بناء هيئات متعددة الأبعاد وفلسفات غيرية متنوعة المقاصد، بعيدا عن اختزالات القرون السالفة وعقلياتها ومنظورها الأحادي المتعالي أوالاحتكاري، تحفظ حق الاختلاف، وتتشارك والمختلف في خلق الحلول.

صفوة القول:

ينطلق علي حرب في أغلب مؤلفاته من التفكيك والحفر والمساءلة، نحو التجاوز والخلق من جديد، حيث يفكك المفاهيم ويتجاوز القداسة والثبات والصلابة والأقنمة الحاصلة ليقترح ما ينسجم والمعطى الراهن وفق آليات مرنة وعقل تداولي سائل يكرس للتركيب وللعبور وللاختلاف كاستراتيجيات يقرأ من خلالها الأوضاع الإقليمية والكونية.

يقوم بتشخيص أوهامها ومآزقها وفخاخها ويرصد تحدياتها وإمكاناتها واستشراف تطلعاتها ومصائرها، وهو الأمر الذي يجعل الاختلاف يتمثل عنده على مستويات أوطبقات مختلفة، إذ يحضر الفكر المختلف في التفاعل بأشكاله وميادينه المتباينة ابتداء من الفكر التشاركي والفعل الثقافي إلى العقل التداولي ثم التعامل التعاوني، وصولا إلى التثاقف كإيتيقا للعيش المشترك ،كحل للمأزق الوجودي الذي لحق أجهزة الفكر البشري فأنتج مقولة "الإنسان الأعلى "المعظم لذاته والمحتقر لغيره، تلك المقولة وتبعياتها التقديسية التي جعلت الإنسان يخسر أكثر مما يجني.

في الدائرة ذاتها نحاول الكشف عن الأبواب التي استفاد منها الجزائري محمد شوقي الزين، الذي سيدور حوله حديث الاختلاف في المعلم الموالي من البحث.

الفصل الثالث

تحولات خطاب محمد شوقي الزين النقدي وحضور فلسفة الاختلاف فيه.

المبحث الأول: تحولات خطاب محمد شوقي الزين النقدي

1. شوقي الزين قارئا فلاسفة الاختلاف.

1.1. الهيرمينوطيقا من منظور "جياني فاتيمو".

1.2. أفق التأويل عند "هانس جيورج غادامير".

1.3. المنعطف الريكوري في التأويل.

1.4. سياقات التمظهر والتجلي(دوسارتو).

1.5. الاختلاف بين التلاشي والتمفصل (دريدا ولارويل).

2. الاختلاف في تشاكل المقاربة الصوفية والباروك (الصورة واللغز).

2.1. التأويل الباروكي والأيقونولوجيا، والعرفانو-صوفي.

2.2. مقاربة شوقي الزين للاختلاف في التأويل الأكبري بين البعدين الرجعي والرجئي.

المبحث الثاني: فلسفة الاختلاف في مشروع نقد العقل الثقافي.

1. النماذج التأسيسية لمفهوم الثقافة في براديغم الثقاف.

2. المربع الثقافي مدخل لإيتيقا الاختلاف.

فصل القول.

المبحث الأول: تحولات خطاب محمد شوقي الزين النقدي/الفلسفي

يبدو الاتجاه الذي يسلكه **محمد شوقي الزين** للوهلة الأولى مبعثرا ودون رابط منهجي، إلا أن النظر في أعماله مجتمعة يكشف عن وحدة تتماسك فيها عناصر خطابه، لا لتشكيل نسق ثابت أو للدعوة إلى ذلك، بل نراه يعبر عن الشيء وعن نقيضه في الوقت ذاته، يتحدث بمنطق القارئ وينظر بعين المفكك لإعادة بناء المختلف، حتى تكاد أعماله لفرط طرقها واهتمامها بعدة حقول تدرج ضمن الكتابات البينية العابرة للتخصص، أو كتابات التخاصص.

إنه ليس من باب التزكية القول بأن **شوقي الزين** الفيلسوف أو الناقد يمتلك جملة من الأعمال الفكرية التي شكلت مشروعا منسجما ومتكاملا، بدأ بالتلقي ليبلغ التلاقي، مع حفظ شروط المماسفة أو المباعدة أو الضيافة، بل وبلغ حد مقاربة المختلف زمانيا بالمختلف مكانيا، كالحديث بدريدا عن ابن عربي من باب المماثلة اللاأدرية، لا من باب الإسقاط والرجعية.

تجاوز الزين فعل التلقي تأسيسا والتلاقي تواصلا نحو محاولة خلق نموذج منفرد قائم على التركيب بين معطيات لا تتحاقل إلا ضمن تواطؤ الأضداد، أو ضمن الوحدة عبر التعارض أو وفق ما يسميه ابن عربي بتوافق الضرتين.

أما إن شئنا وضع مصنفاته ضمن مجموعات لاختزال الاهتمامات العامة لكل مجموعة، فستكون كما هو موضح في الخطاطة الموالية مقسمة وفق منطق تربيعي، تنحدر عن كل زاوية جملة المؤلفات التي تشترك تواقتا أو في الموضوعات:

الشكل 05: محطات تشكل خطاب محمد شوقي الزين النقدي.

1. شوقي الزين قارئا فلاسفة الاختلاف:

تقوم دراسة محمد شوقي الزين **"تأويلات وتفكيكات"** على تتبع الاهتمام بالمعنى في الفلسفة أو في الفكر الغربي المعاصر، تتبعا ليس بكرونولوجي أو جغرافي، بل تتبع يلامس الصفائح القارية على اختلاف مواقف أصحابها؛ من فاتيمو الإيطالي إلى غادامير الألماني، ثم رورتي الأمريكي وبقية الفلاسفة الفرنسيين، **"يمكن القول إن تأويلات وتفكيكات هي دراسة في ظاهرة المعنى، بين ظهوره وأفوله، بين إفراطه وتلاشيه"**[1].

يستهل الزين دراسته هذه بالتساؤل عن سبب لجوء **فلاسفة الاختلاف** إلى هدم المعنى ومحاصرة الحقيقة والحديث بلغة النهايات، وعم إذا كان ذلك على سبيل التهويل الإسكاتولوجي الأخروي، أو السقوط في العدمية واللاأدرية؟

يناقش الزين هذه النقطة على نحو غير سلبي رغم تنبيهه على وجود بعض القراءات السلبية التي جرى اعتمادها في الفضاء الغربي لمفكري ما بعد الحداثة، لاختزالها لتراث كمي نوعي لا يزال ينظر إلى العالم والوجود والحقيقة والقيمة والإنسان من منطق ثنائي مانوي أوازدواجي عقيم.

يرى الزين بأن فلاسفة ما بعد الحداثة لم يهدفوا إلى بناء صروح المتقابلات على سبيل التدافع أو التطاحن بقدر ما اختاروا الغوص في رسوبيات الفكر والتأمل في أقنعة الحقيقة، لتبيان أن الحقائق تنضوي على ما يستبعدها وتستحيل إلى أضدادها من حيث لا تحتسب.[2]

كما أن اللاوعي يقطن الوعي ويتخلل أوعيته ويغمر وعاءاته، واللامعقول يتمفصل مع صفائح المعقول مثلما اللامفكر فيه يطوف حول مراكز التفكير ويلتف حول أعمدته.

---

[1] محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، الكلمة، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ضفاف، تونس، الرباط، الجزائر، بيروت، ط2، 2015، ص 11.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص15.

عمل هذا الرهان حسب الزين على تبيان وهم المطلقات والحديث عن حقائق مفارقة ومقدسة لا يشوبها وهم ولا يعتريها خلل، كما كرس لتحقيق اللاتماهي بين الأشباه واللاائتلاف بين النظائر، بل وإلى اللاتطابق.

يستحضر صاحب التأويلات والتفكيكات نماذجا للتأويل في الثقافة الغربية، أولها الكتاب الشهير لجياني فاتيمو **"فيما وراء التأويل: دلالة الهيرمينوطيقا بالنسبة للفلسفة."**

1.1.الهيرمينوطيقا من منظور جياني فاتيمو:

يرى فاتيمو بأن التأويل لم يعد محصورا في الفروع المعرفية التي وصلت إلينا منذ شلايرماخر ودلتاي، والمتمثلة في اللاهوت (التأويل الديني) والحقوق (التأويل القانوني) والأدب (التأويل الرومانسي) والفكر (التأويل الفلسفي)، وإنما أصبح تأويلا عالميا يخص التجربة الإنسانية برمتها، وينحو صوب الوصف الدقيق والتنوع الخلاق فضلا عن اختلاف الدلالات ورؤية الموضوع من مراصد مختلفة.[1]

يختصر الزين التأويل عند **فاتيمو** في اعتباره تأملات عملية أو قراءات تفكيكية في اللغة بوصفها هيكلا للتنسيق أو مستودعا للتدليل أو فضاء للتشكيل، لقد انتقلت الهيرمينوطيقا المعاصرة حسب **فاتيمو** من الطابع الأنطولوجي مع **هيدغر** إلى البعد اللغوي مع **غادامير**، أما **نيتشه** فيبقى صاحب العنوان التأويلي البارز بناء على مقولته الشهيرة: "لا توجد وقائع وإنما فقط تأويلات"، وقد أتاحت هذه المقولة لفاتيمو أن يعيد قراءة الهيرمينوطيقا.

التأويل عنده ليس مجرد وصف أمين للواقع أو تمييز متطابق للنص، وإنما هو إحالة أوبالتعبير التفكيكي الاختلاف كتخلف وإرجاء، وهذه الإحالة تؤول حسب **فاتيمو** إلى كينونة عدمية، لأن

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص19.

التأويل في الواقع عبارة عن عدم استنفاذ موضوع التأويل وقراءة لا تحط رحالها عند دلالة بليغة أومعنى يمكن القبض عليه أو واقع يسهل وصفه والتماهي معه.

التأويل هو في الحقيقة تأويلات **على سبيل التتابع**: تأويل يؤول إلى تأويل، و**على سبيل التساوق**: تأويل يضاهي تأويلا، وإذا كانت العدمية قد آلت عند نيتشه إلى:

- ✓ نزع الهالة القيمية من القيم.
- ✓ حكائية العالم أو العالم بوصفه حكاية.

فبلغة **فاتيمو** هناك فقط الأذواق الجمالية التي تتساوى كلها وانعدام الوقائع بوجود تأويلات هي إرادات أو نزوعات أو رؤى في العالم، هكذا يصف الهيرمينوطيقا: "**ميتا نظرية في لعبة التأويلات**".[1]

تعبر لعبة السؤال والجواب التي ورثها غادامير عن حوارية سقراط عند **فاتيمو** عن الطابع اللانهائي والعدمي للتأويل، بحيث كل جواب عن سؤال هو ضمنيا سؤال مفتوح لا ينغلق، وينم هذا الطابع اللانهائي عن نمط في الأشكلة سماه: " **أنطولوجيا الراهن**".[2]

يمكن القول مع **فاتيمو** إن الثقافة الغربية المعاصرة بانفتاحها على العدمية: (**استحالة التأصيل + تحول دائم في التأويل وفي الكائن**)، انتقلت من "**نمط المعرفة**" الذي ساد مع انفجار التقنيات العلمية والقراءات الوضعية التي تبحث عن قاعدة موضوعية، أو مبدأ وصفي صارم أوقانون كوني شامل أو مطابقة بين الشيء ومدلوله، إلى "**نمط الوجود**" الذي ينفتح على الخيال والذوق والمجاز والتأويل.[3]

---

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص20.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص21.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 23.

يعتقد الزين أن **فاتيمو** قد حرر الهيرمينوطيقا من الأوهام العلموية والصرامات الإبستيمولوجية على منوال غادامير وروورتي، لتغدو تجربة شاعرية وخطابية تقول فيها اللغة كل ما يمكن قوله من فضاءات أو تجارب.

وهذا لا يعني انتفاء البرهان في الخطاب التأويلي ليكتسحه البيان، بل كل تجربة في الحقيقة أوالصدق المنطقي إنما تسكن اللغة، والتي هي أوسع من أن تختزل إلى مجرد قضايا أو رموز.[1]

يعتبر فاتيمو أن الهيرمينوطيقا هي إحدى نتائج الحداثة، لكنها أيضا تجربة ما بعد حداثية، لأن الحقيقة تنتقل من البحث عن العلل أو الأصول أو المطابقات في الفضاء الحداثي إلى الممارسة البلاغية أو المجازية أو الجمالية في فكر ما بعد الحداثة.

الهيرمينوطيقا إذاً كما تمارس مع غادامير وروورتي ودريدا وفاتيمو وتايلور هي تلك الفسحة المجازية واللغوية، التي تستنطق كينونة اللغة فيما وراء العلامات الفجة أو الأنساق الهيكلية الصارمة أوالتأسيسات الأصلية العقيمة، وبتعبير آخر: يتبلور الوجود في نطاق اللغة بوصفها شبكة مجازية أوقيمة بلاغية أو صيغة خطابية.[2]

1.2. أفق التأويل عند هانس جيورج غادامير:

يناقش الزين على غرار نموذج التأويل عند **فاتيمو** جملة من النماذج التأويلية الأخرى، كأفق التأويل عند **هانس جيورج غادامير**، باعتباره نموذجا انطلق من طروحات سابقيه أمثال: دلتاي، شلايرماخر، هيدغر، لينزاح أو يحيد عنهم أو يتجاوزهم ويوسع ويضيف، وقد لخص الزين جملة ما خلص إليه بعد مناقشة النموذج الغادامير في النقاط الموالية:

- انفتاح النص على الوجود التاريخي أو الاجتماعي أو المعرفي.
- العلاقة بالنص تؤول إلى الالتقاء بالتراث.

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص24.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 26.

- ما قبل التأويل أو الفهم أو القراءة، والقراءة أو الفهم أو التأويل الراهن هي آفاق منصهرة أو عوالم متداخلة.
- ما قبل النص والمتضمن في النص ينصهر مع النص في أفق (سياق) متبدل ومتغير.

فضلا عن بنية الفهم والافتراضات المسبقة والتقاء النص بالتراث، يطرح الزين مسألة الحوار عند غادامير كبعد أساسي في فاعلية الفهم والاعتباطية في التأويل، ويعتبر أن الحوار الغادامير حوار سقراطي يقصي الاستبداد والتعسف، حيث يشكل فنا إيتيقيا هدفه إعادة تقييم الفكر والاعتقاد في ضوء التحام الآراء على سبيل الفحص والمجاوزة.[1]

وبالتالي، الفهم هو قبل كل شيء تفاهم، وفي ذلك توسيع لفكر هيدغر الأنطولوجي القائم على تجربة الذات في الوجود أو فهم الذات، حيث يوسع غادامير حلقة الفهم لتصبح وجودا مع الآخر Mitscin عبر تجربة التواصل الذاتي، فهناك انهمام على الذات واهتمام بالآخر لأن الفهم كتفاهم يؤدي وظيفة التشارك في بلورة المعنى وإضفاء الدلالة.

1.3. المنعطف الريكوري في التأويل:

يلي المشروع الغادامير **المنعطف الريكوري** في التأويل أو ما يسمى **"تأويلية الانعطاف"**، التي أنطلق فيها **بول ريكور** من الفرضية التي تعتبر التأمل أو التفكر أوالكوجيتو الذي يتوسطه أويغمر عالمه فضاء العلامات والرموز عبارة عن علاقات متداخلة ومتشابكة، إذ لا يمكن الحديث عن الذات بوصفها عقلا فعالا وإنما كفعل تأملي وفاعلية تواصلية.

كما يعتقد الزين أن تأويلية **ريكور** عبارة عن فينومينولوجيا بامتياز، لكنها أيضا إزاحة نقدية للمتعاليات المجردة المؤسسة لمذهب هوسرل، وعليه هي **تأويلية فينومينولوجية** بالمعنى الذي تربط فيه

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 43.

لغة الرمز بفهم الذات، فليست العلاقة انعكاس مباشر للذات في مرآة ذاتها أو التماهي المطلق مع مثلها وعالمها الذاتوي المنغلق.

إنها رؤية تتوسطها الأشياء والعلامات أو الآثار والرغبات أو الرموز والتخيلات، وكأن الرغبة في معرفة الذات تتحقق بهذه الغرابة التي تمثلها الغيرية.[1]

أما بشأن **صراع التأويلات** فيرى **ريكور** بأن تأويلا واحدا لا يفي بقواعد اللعبة، ولا يستنفذ أغوار المعنى، التأويل بالجمع أو تأويلات مختلفة هي اللعبة الفاصلة في إدراك المعنى، لكنه جمع يكشف في الوقت ذاته عن لعبة الهوية والاختلاف أو الذاتية أو الغيرية وسط هذا الصراع المؤسس، إذ هو تأويل يقر بحقيقة **"الهوية داخل الاختلاف"** وفق ممارسة جدلية لا تنفك عن المعاودة والمجاوزة.[2]

تتلخص الهيرمينوطيقا عند ريكور بوصفها نمطا في الوجود همها الوجود المؤول، أو في كونها "أنطولوجيا النص" وعلى حد تعبير علي حرب: **"أنطولوجيا النص تعيد الاعتبار إلى النص ولتفاسيره وقراءاته وذلك بقدر ما تتعامل مع الخطاب بوصفه مصدرا للمعنى أومنتجا للحقيقة، فالفكر والقصد والمعنى كل ذلك يمر في مخرطة اللغة ويخضع لتقاطيع الخطاب".**[3]

يتطرق الزين إضافة إلى حديث صراع التأويلات إلى عقد مقارنة بين **تأويلية ريكور** و**سيميائية غريماس**، ويحدد نقاط التقاطع بينهما في:

- **إزاحة مفهوم المرجعية الذي لا يخص فقط الواقع الخارجي أو خارج النص، وإنما أيضا مادة الرواية أو عالم النص.**
- **إزاحة مفهوم القراءة الذي لا يبحث فقط في ذاتية المؤلف القابعة وراء النص، ولكن أيضا العالم الذي يفتحه النص والذي تجد الذات فيه ذاتها.**[4]

---

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 69.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

[3] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص34.

[4] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص84.

يرى الزين بأن تلك الإزاحات تهدف إلى مجاوزة النزعتين الذاتوية والموضوعاتية، بمعنى البحث عن حقيقة النص في ضرورته أو في كينونته بالذات التي تنتج عن قواعد ضمنه في الصياغة والبناء. وهو ما سماه ريكور بـ:**"نشاط النص"**.[1]

فضلا عن المفاهيم السابقة عالج الزين جملة ما انكب **ريكور** على دراسته ومناقشته من قضايا ومشكلات كالزمن والرواية أو السرد وعلاقتهما بالتاريخ وغيرها...

1.4. سياقات التمظهر والتجلي(دوسارتو):

يأتي الدور بعد النموذج الريكوري على **ميشال دوسارتو** وتجربته كأشهر مختصي التصوف المسيحي وعلم التصوف المقارن، الأمر الذي جعل الزين يتوجه نحو قراءة نظرة **دوسارتو** إلى النص العرفاني انطلاقا من الحكاية Fable.

حسب **دوسارتو** لامنطوقية L'indicibilité الخطاب العرفاني لا تنفي منطقه الداخلي، فهو عادة ما يكتب indicible كالتالي: in-dicible على اعتبار أن البادئة In لا تدل فقط على النفي بل أيضا على الانطواء أو الاحتواء.

وعليه يتساءل دوسارتو: **هل العرفان يمكن التفكير فيه ومعالجته كلغة تخضع برمتها إلى الأدوات التحليلية والنقدية المتاحة؟ وهل لامنطوقية الخطاب العرفاني تعني أساسا منطقوقيته من الداخل وهمسه المتواري؟**

اللامنطوق في الخطاب العرفاني لا يعبر عن الصمت المطلق، بل عن عامل تنظيمي يعيد رسم منحنياته وفق إيقاع المنطوق الداخلي، الأمر يحيل إلى المنطق السلبي في الدرس التفكيكي.

يمكن الاستعانة في هذا الصدد بمقاربة أخرى للزين تتعلق **بالنموذج الدوسارتي**، الحديث هنا عن: **"النسق والغسق (مقدمة في أفكار ميشال دوسارتو)"**[2]، يحاول الزين فيه أن يربط بين جملة

---

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص84.

[2] محمد شوقي الزين، الغسق والنسق (مقدمة في أفكار ميشال دو سارتو)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، منشورات مدارج، الوسام العربي، بيروت، الجزائر، ط1، 2018.

الحقول أو المباحث التي تدخل ضمنها اهتمامات **دوسارتو**، كاشفا عن علامات التواشج بينها، والمقصود هنا كل من: **التاريخ/ المكنون/ اليومي**.

أما **المسألة الكنانية** (العرفانية/ الصوفية/ الباطنية) فتتقدم عند **دوسارتو** تبعا لما سماه: التربيع الكناني، حيث عمل على ضبطه معجميا وتحديده معرفيا عبر أربعة حدود ممثلة في الشكل الموالي.[1]

الشكل 06: المربع الكناني

قبل توضيح العلاقة بين العناصر المدرجة في الشكل أشار الزين إلى أن **دوسارتو** لم يدرس الظاهرة الكنانية تبعا لمعقولية كانت سائدة في عصره، بل درسها من منظور يرى في هذه الظاهرة

[1] ينظر: الزين، الغسق والنسق، ص99.

تراثا كتابيا يتناوله المؤرخ بالدرس والتحليل، ويأتي في شكل قصائد أو أمثال في الغالب تكون غامضة، وتعبر عن تجربة خاصة تتطلب الإيضاح بتقنيات في القراءة والتأويل.

يسميها الزين الباراديغم الكتابي، ويجعل فيها كتابة التاريخ في تناغم مع حكاية المكنون، أي بتوجيه البحث عن كتابة كنانية نحو قراءة تاريخية تروم نظام التشكل الزمني للقول المكنون وعملية التشكيل المعرفي والاجتماعي للكتابة الكنانية.[1]

وبالتالي؛ يتجاوز الرؤية الوضعية التي ترى في الكنان ظاهرة مرضية وشاذة، والرؤية الباطنية التي ترى فيه استغراقا للذات وفناء لها، أي في الغائب عن خريطة اللامكان.[2]

تتناظم خلال عملية البحث عناصر المربع الكناني؛ أما النظام الإيروسي فقام فيه التحول من الروحي إلى الجسدي، أي تحول المفقود من المتعالي إلى التجريبي(جسد/ لمس/ أنثى/ رغبة)"نظرية الجسد"، ثم يأتي دور التحليل النفسي للكشف عن العلاقة الإيروسية بين الذات المكلومة وموضوع الفقدان الذي يستبدله بشيء آخر يخفف حدة الغياب.[3]

إنه يعمل على الإسفار في الرغبة الكامنة التي تتحول تحت الوطأة السوداوية إلى فقاعات باثولوجية، تروي غبن الذات في التواصل بالموضوع المفقود، وإذا كان ثمة تشاكل بين الكنان والتحليل النفسي فإنه يتحدد في ثقاف هو"الموضوع المفقود" لدى الكنى أو اللاشعور لدى المحلل النفسي.

وفي ثقافة هي القول بوصفه ينتج خيالات fictions حول المفقود، والقول هو دائما فعل التعبير لا التعبير ذاته لأنه يقوم بأقلمة الخطاب المتداول، أما التاريخ فيقدم رؤية أخرى حول طبيعة القول المكنون الذي يتثبت بالتفصيل مانحا إياه قيمة أسطورية، وجاعلا منه الجزء الذي يعكس الكل كشظية المرآة المنكسرة تعكس الشمس المتألقة، ويأتي هذا التفصيل كشطحة أو دهشة تتكثف فيها التجربة العابرة.

---

[1] ينظر: الزين، الغسق والنسق، ص 95.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص99.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص101.

يقوم المؤرخ ببسط طية تلك الدهشة أو تفسيرها وفق قراءات تأويلية يختار لها الصيغة العلمية والوجاهة الإبستيمولوجية، أما رهان المؤرخ فيتجلى في استحالة تحديد طبيعة الصمت المنفلت في التاريخ والمبهم، حيث يسعى المؤرخ إلى تشكيل زمانية خاصة به، محاذية للتاريخ، لا تختزل فيه لكن تنفلت منه.

تأتي زمانية اللحظة الكنانية في "الحاضر" عندما يميل المؤرخ إلى النبش في بطون الأرشيف في الماضي.[1]

تتجسد الزمانية من منظور دوسارتو في القول الحي المسمى "فابل" fable، التي اكتسبت بمرور الوقت دلالة الحكاية الحبلى بالأمثال والصور والخيالات، أو الخرافة والأكذوبة، إنه يبحث عن الجدل الحي في اقتناص الموضوع المفقود في اللحظة الراهنة في الحاضر بحضوره أو استحضاره.

لماذا "فابل"؟ يتعلق الأمر بخطاب له وظيفة الحكاية، فهو يقع في مجال القول، يتمركز الكنان حول ممارسة ونظرية"الحوار"، سواء في الصلاة أو في التبادل الروحي بين ذوات ناطقة، وعليه ينتمي الكنان بهذا الشكل المبدئي إلى الحكاية التي تخص الكلام.[2]

تختزن الحكاية مجموع الأمثال والصور والتعابير التي تنتجها وتضعها في المجال التداولي، هي أدائية بالدرجة الأولى لأنها أداء في التعبير غير قابل لإعادة الإنتاج؛ أي فردي وفريد، وذلك مما يفسر علة حصر دوسارتو للكنان قي إقليم وزمان غير قابلين للاختزال، كما أن المدونة الكنانية ليست أقوالا يمكن مقارنتها بغيرها.

لقد ظهر الكنان بشكل مباغت، والمباغت هو **اللامفكر فيه**، لأنه يقفز إلى الوعي دون سابق إنذار ويستفز بظهوره المفاجئ، لكن ثمة علامات تدل على قدومه.[3]

---

[1] ينظر: الزين، الغسق والنسق، ص 102.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص103.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 106.

يعلمنا **دوسارتو ميشال** أن بين السطور ينبغي البحث عن المتواري والمسكوت عنه، والذي أحيل على الصمت لاعتبارات سلطوية واستيهامية مبررة، هو لا يقصد استحضار الغائب وتذكر المنسي، بل قراءة ما كتبه الهامش بهمسه وإشاراته.

إذا كان المركز يتكلم عبر الصوت فإن الهامش أو الغريب يتكلم عبر الصمت أي بالإشارة والكتابة، وبالتالي يستدعي التمركز السماع والإنصات بانهمام، بينما يقتضي الهامش القراءة والالتفات إلى المكتوب والانتباه إلى الحرف.[1]

يتحاشى دوسارتو السقوط في لعبة السلطة كي لا تصبح نصوصه وكتاباته آلة سلطوية تفرض على الآخر رؤيتها للأشياء، ويشرك القارئ في صياغة نمط اختلافي للكتابة، نمط يرصد انبثاق فوارة الدلالات وهيجان الدوال.

يصبح الهامش عبر هذا النمط من التأويل سيد الموقف بما أن البحث ليس عن معنى يشفي الغليل، بقدر ما هو محاولة للكشف عن حق القارئ في الاختلاف أو في صياغة أمر آخر غير المعنى الأحادي والرتيب،[2] وبالتالي يتحرر المرفوض شيئا فشيئا من سلطة المفروض.

لا يقف الزين عند **دوسارتو** بل يستعرض خطابات **ميشال فوكو** كفيلسوف للاختلاف، ويرى بأن فكره قد مر بجملة انتقالات وانفصالات، وصفها **جيل دولوز** بأنها أزمة تطلبت استحداث نموذج جديد.

فهناك نوع من النقد الذاتي الذي ميز مراحل الفكر الفوكوي، من أركيولوجيا المعرفة إلى هيرمينوطيقا الذات مرورا بجينيولوجيا السلطة، إلا أن في هذا الانفصال نوع من الانطواء يجعل صورة ما أقره في الأركيولوجيا شبيهة بصورة ما توصل إليه في الهيرمينوطيقا.

مثال ذلك أسطورة "**موت الإنسان**" في قسم الأركيولوجيا تعقبها أنشودة التولد الذاتي في قسم الهيرمينوطيقا، فهو إعادة بعث الإنسان ليس في وحدة مركبة متناسقة الأبعاد بل كتعدد وتشظي.[3]

---

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص115.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص117.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص136.

يتلخص ما يناضل من أجله فوكو في إشكال معبر: كيف وإلى أي حد يمكننا التفكير وفق نمط آخر؟ التفكير والتعبير والتدبير بنمط مختلف هو المنهج الذي يضع حدا لجميع المناهج، إذا أخذنا المنهج في معناه الاشتقاقي كتجربة أو مغامرة أو محاولة essai وليس كنسق أو منظومة système.

هذا النمط من التحليق أو التجول هو ما يجعل فوكو يتمرد على فكرة الاتفاق، مؤسسا لنشاط الاختلاف والانشقاق dis-sensu، ومحررا خطابه من قيود الإجراءات التي تخضعه للالتزام الخطابي والانتظام الفكري، وتجعله يركز على جملة الممارسات في ضوء علاقة ممارسيها بلحظاتهم الراهنة.[1]

تقع فلسفة فوكو على هامش الخطاب لتصبح حفريات تصف الخطابات في خصوصية وجودها ونمط تحولها وملابسات اختفائها، فهي لا تزعم البحث عن بنيات متوارية وخفية تقبع في أعماق الخطاب عبر توظيف آليات وتقنيات التأويل، كما لا تزعم أيضا الرجوع إلى نقطة البداية **archè** ولحظة الانبثاق لترى جملة الأنظمة التي شيدت على أساسها[2]، بل تتولى الخطاب بالدراسة كممارسة كانت شرطا في إمكانه وظهوره.

1.5. الاختلاف بين التلاشي والتمفصل (جاك دريدا وفرانسوا لارويل).

يتحدث الزين في المحور المقارن بين اختلافي **جاك دريدا** و**فرانسوا لارويل François Laruelle** عن مسببات أو عوامل تجلي الأسئلة من قبيل [كيف نفكر بـ: الاختلاف؟]، [كيف نفكر في الاختلاف؟]، [كيف أن تفكيرنا هو اختلاف؟]، ويرجعها إلى قراءة دريدا لهوسرل وهيغل ونيتشه وهيدغر وفرويد ودوسوسير.

يعتقد الزين أنه وإن كان تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ استحضار المثل واستعادة الأصل المفقود، وإذا كانت حركة الاستعادة أو الاستحضار تقع هنا والآن؛ أي في الحاضر الممتلئ، فإن الحاضر كحضور ممتلئ يمكن التفكير فيه على أساس أنه انثناء حركة التكرار، فكل ما يتكرر هنا والآن لا يرجع إلى الخلف ولا يتقدم إلى الأمام[3]، وهذا حال الصوت.

---

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص138.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص142.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص205.

أن يتكرر اللفظ في الحاضر الممتلئ هو أن يختلف عن ذاته كما يختلف عن غيره، ليس لأنه لا يمكن الاستحمام في النهر مرتين حسب هيرقليطس فحسب، بل ولا يمكن الاستحمام فيه ولا لمرة واحدة، وأن ينطق أو يكتب هذا اللفظ معناه أن ينفتح فعليا على الخارجية extériorité فتتشابك الإشارة والتعبير.[1]

يذكر الزين هذا ليصل إلى أن تشابك العنصرين يعد أصليا إذا كانت الإشارة لا تضيف إلى التعبير أي شيء، أما إذا كان التعبير لا يضيف إلى المعنى فلا يمكن الحديث عن وجود إضافة أصلية، فاجتماعهما جاء ليعوض النقص ويعيد امتلاء الحاضر، ثمة هناك إذن تعثر وتأخر للحضور.

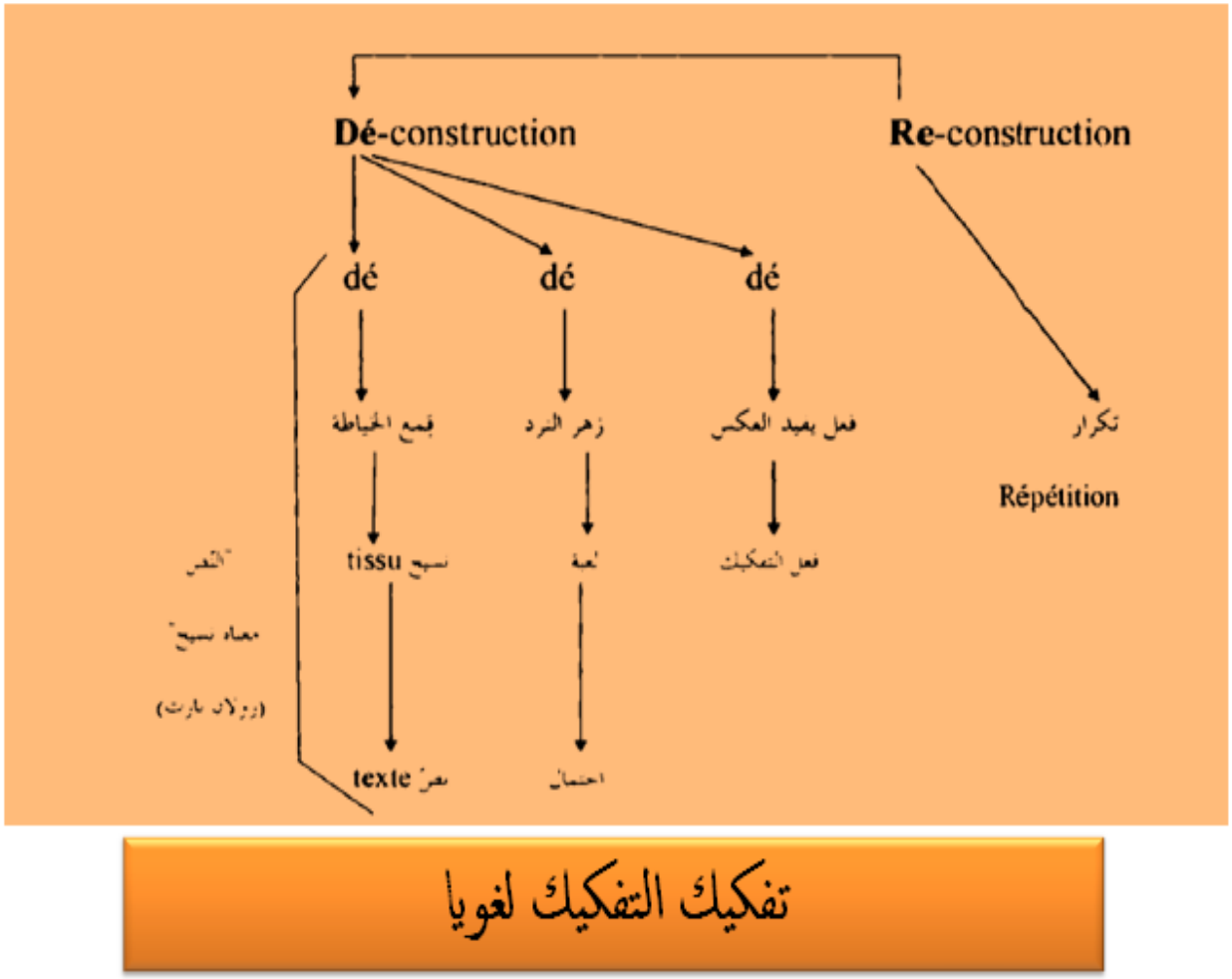
أما المباينة فيمكن التفكير فيها قبل حدوث الانفصال بين المختلف كمهلة أو كأجل-مهلة التخلف الذي يصيب الحضور والذي يعوضه اجتماع الإشارة والتعبير والمعنى- وبين المختلف كنشاط فعال للاختلاف –اختلاف ما هو حاضر في ذاته في ما هو مختلف عن غيره-.

يتحدث الزين أيضا عما يسمى ب: **تعويض النقص** الذي يعد صورة الحلول في مكان أمر ما (à la place de)، بمعنى إقرار الحضور بغياب هذا الأمر؛ أي أن يشغل موقعه، وبالتالي؛ يتحقق الاختلاف على أساس عدم وجود المدلول أي بدوال فقط، تشغل أماكم بعضها البعض.

يشير شوقي محمد الزين إلى نظرة الميتافيزيقا للكتابة بما هي أحادية البعد؛ في التطابق وفي وحدة الأثر، ليبين المنطق التفكيكي الذي وجهه دريدا جاك إلى الميتافيزيقا، ويتساءل على النحو الموالي: **ما هو نشاط التفكيك الذي يمارسه دريدا؟ وما هي طبيعة الاختلاف الجذري أوالمباينة؟**

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص206.

يأتي الزين بعد هذا السؤال إلى نفي فكرة اقتصار النشاط التفكيكي الدريدي على الهدم الهيدغري، ويرى بأن ما يميز هذا النشاط هو سعيه إلى البناء بنمط مختلف بعد الهدم أوالفحص، وفق اقتضاء للتعدد والتشتت وتوزع المراكز، وضمن حديث التوزع والتوزيع يقوم الزين بإدراج تخطيط توزيعي لحد التفكيك انطلاقا من بناء لفظه في عملية يمكن عدها **تفكيكية جيولوجية**:[1]



تفكيك التفكيك لغويا

الشكل 07: تفكيك التفكيك جيولوجيا

وفق هذا المعنى الجيولوجي للكلمة طبقات مترسبة ينبغي نحتها وإزاحتها، حيث تتشابك تلك الطبقات للحد الذي يتعذر فيه الكشف عن لحمة النسيج والسلسلة، من منطلق أن النص مركب من إشارات وتعبيرات ودلالات متداخلة تستدعي التفكيك والعزل لفحص بنياتها.

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص208.

لقد دفع منطق الثنائيات دريدا إلى بناء منطق المتردد اللايقيني الذي يجعل الهامش مركزا، ثم المركز هامشا، أي أن يكون المركز مركزا ولا مركزا لأنه هامش، وأن يكون هامشا ولا هامشا لأنه مركز، هو مركز وهامش ولا مركز ولا هامش في الآن ذاته، وهو الأمر الذي يرى فيه الزين مسارا باروكيا توهيميا لما ينتجه من عدد لانهائي من الدوائر المتشابكة والمنفتحة على الغرابة، يتساءل: من يكتب النص في هذه الحال؟[1]

يمكن الحديث استراتيجيا عن نص باروكي texte baroque كنص مكتوب/ مكبوت، وهو نص غني عن الكاتب باعتباره نصوصا مترسبة في تاريخ الكتابة، يتحدث التفكيك عن استقلال المكتوب عن الكاتب لأن الكاتب بمثابة الهوية المتشظية لصوت نصوص متشابكة.

ليس الكاتب عقلا فعالا أو فيضا خصبا منتجا للمعاني وللدلالات المتعالية فحسب، بل هو تفاعل وظائف ثلاث في الفاعل نفسه: تلاوة-كتابة-قراءة، تماما مثلما يتشابك المعنى والتعبير والإشارة.

وعليه؛ النسق في التفكيك توزيعي ومواقعي topologique يخلو من التراتب النمطي، ولعبة الاختلاف فيه تكمن في دخول عناصره في علاقة التمايز أو التنافر، تعبر المباينة عن سراب الخطاب وعدم تطابق دلالة الألفاظ في سياق النص والكتابة[2]، وهذا يدل على حلول المعاني المتعددة بدل المعنى الواحد.

كانت هذه المقدمات التي أوردها الزين لينتقل إلى استنباط الاختلاف بين فلسفة الاختلاف عند كل من جاك دريدا و فرانسوا لارويل ضمن ما وسمه ب: (**الوحدة والتشتت لارويل في مواجهة دريدا**).

---

[1] ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص209.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص210.

يشرع بوصف رؤية لارويل بأنها سبينوزية النزعة والصياغة نظرا لطابعها الهندسي الشبيه بما جاء في كتاب الأخلاق لسبينوزا، يسعى لارويل إلى تأسيس فكر الاختلاف ضمن رؤية توحيدية غربية عن الاختلاف كما عهدناه مع دريدا ودولوز وليوتار، ووفق طرائق وآليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة حد المبالغة.

يقرأ لارويل نيتشه وهيدغر ودريدا بشكل يجعله ينفذ من صلب الاختلاف ويسعى إلى تبيان الخطاب الاستيهامي الذي يحمله لاشعوريا مشروع الاختلاف، لأنه في الوقت الذي يدعو فيه إلى نسبوية القيم والأفكار يطرح نفسه كبديل مطلق، حيث يصبح المشروع الثابت والساكن الذي يحتاج إلى اختلاف للبرهنة على اختلافيته.[1]

وبالتالي؛ يعتبره خطابا لا ينفك عن كونه مغالطة أو تمويها لما فيه من إعادة إلى الفكر الأحادي في صورته الشمولية أو في التطابق الدوغمائي.

للتفصيل فيما جاء به لارويل يستحضر صاحب التأويلات سؤاله: هل بقي من اختلاف ممكن إذا سعى الاختلاف إلى هدم مرآة الواحد التي يرى عبرها صورته الاختلافية؟[2]

يبدو أن الهدم الهيدغري والتفكيك الدريدي لم يكونا سوى تدعيما ضمنيا وتوطيدا متواريا للميتافيزيقا، هذا ما استخلصه لارويل الذي عمد إلى قراءة دريدا قراءة لا تفكيكية، إي لم يتوسل فيها إلى أدوات دريدا وآلياته، بل قرأه قراءة طوباوية يتعين من خلالها فاضحا لمن يدعون مهمة الفضح ويحملون لواء التفكيك، من بين منطلقات لارويل في هذه العملية ما يلي:

– بروز عنصر في العقلية الإغريقية الغربية والعنصر العبري في تاريخ الاختلاف الذي لم يقرأ وضل دون مساءلة ملتحما مع تلك العقلية، ويقع بالضبط بين نيتشه وليفيناس بمحاذاة

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص213.

[2] المرجع نفسه، ص214.

هيدغر وما يختزن دريدا في رؤيته من ثقافة العرفان العبرية؛ التي خلقت المتضايف الإغريقي العبري.

- تأرجح الاختلاف المذكور بين نسبية مطلقة (لا يمكن الإشارة إلى عنصر إلا بالإشارة إلى الآخر المحدد)، وبين مطلق نسبي (الإشارة اللامقبولة لكل العناصر دون تمييز، وإن كانت هذه الإشارة عبارة عن تصور ذهني مما يجعلها أقرب إلى اللوغوس الإغريقي الغربي).
- وقوع اختلاف دريدا بين برزخ المتردد اللايقيني المصاغ في عبارة: [لا هذا... ولا ذاك]، [لا إغريقي... ولا عبري]، أو [هذا... وذاك...معاً]، وهذه البرزخية حسب لارويل تسحب عن الطرفين هويتهما؛ بمعنى أنها تؤجل لكي يقع النعت على عنصر المطلق دون عنصر آخر في الشق الأول، أما في شقها الثاني [هذا وذاك] فتوحد بين الأطراف.
- انطلاق لارويل فينقد دريدا من منطلق الواحد المتجذر في المحايثة، أو الواحد جون الوحدة ودون الكثرة، حيث يعتبر أن اختلاف دريدا اتخذ فقط دلالة [آخر الواحد] أو [الواحد كآخر] أو [الواحد الآخر] الذي أهمل في مقابله كون الواحد مجرد حقيقة متعالية تطمس المتناقضات والكثرة الدؤوبة، نسيان الواحد هو نسيان المحايثة الجذرية للتشتت.[1]
- يستعمل لارويل عبارة: [الواحد يحرر القبلي الواقعي] فيبدو وكأنه يتكلم بلغة اللطافة وتحرير المكبوت والمقصي [الواحد، المنسي]، وعبارة (TNT) فضلا عن دلالتها الاصطلاحية على التعالي غير الأطروحي تشير إلى المادة القابلة للانفجار والمحررة لطاقة هائلة، وكأن (TNT) لارويل يفجر ما تبقى من الدال على الطاقة والقوة والاستحكام لاختلاف دريدا، ويعيد الواحد المصطدم بالمتعدد le divers في كثرته المتعالية؛ (المتعدد هو المتردد).

يخلص الزين من خلال جملة ما تقدم إلى أن اختلاف لارويل اختلاف واحدي hénologique، يضع الواحد في صلب قراءته اللافلسفية العلمية للواحد العرفاني الذي حجبته العقلية الغربية الإغريقية بقرارها الفلسفي، من خلال صياغتها لمفاهيم ارتقت بها إلى درجة الإطلاقية

[1] ينظر: الزين، تأويلات وتفكيكات، ص216.

(السلطة، الرغبة، الكينونة، التاريخ، الدولة...)، أما اختلاف دريدا فيعتبره الزين اختلافا تشتيتيا diasporique يزاوج بين اللوغوس والكتابة، ويتموقع في جغرافيا الاختلاف الغربي وفضاء الغيرية أو الآخر العبري.[1]

يطرح الزين في ختام هذا المحور إشكال معرفة الهاجس الذي دفع لارويل إلى انتقاد الاختلاف الغربي واستعارته لمفاهيم عرفانية: الواحد l'un ، الرؤية في الواحد، العرفان le mystique في تأسيس اختلاف مغاير، إضافة إلى القرار الفلسفي الإغريقي الغربي (نيتشه وهيدغر)، والعنصر العبري للاختلاف (دريدا وليفيناس).[2]

السؤال المطروح: هل الاختلاف اللارويلي محاولة لإقحام العنصر الشرقي العرفاني في الفضاء الفلسفي لإزاحة سلطة القرار أحادي البعد عن المركزية الغربية؟

يعتقد الزين أن هذه المحاولة هي بمثابة الإجابة الصارمة على هيدغر في اعتباره أن العلم لا يفكر، وفكر الواحد الذي أسس له لارويل المقدمات والنظريات هو فكر لافلسفي، أداته العلم والتجربة، ويفكر في سلطة القرار الفلسفي بواسطة هذه الأداة، ما سكت عنه هيدغر هو أن الشرق لا يفكر، ولم تكن تأملات نيتشه سوى معاول ضد ثقافة الزهد أو التنس في الفراغ كما اصطلح عليها دولوز.

لقد حاول لارويل تبيان أن موضوعات العرفان تعرضت تحت سلطة القرار الفلسفي إلى **مبحثة thématisassions** قتلت فيها جانبها المحايث والواقعي العلمي، وعليه يرى محمد شوقي الزين أن آراء لارويل لا تخلو من الصحة بدليل الحضور العرفاني المكثف في كتابات نيتشه، الذي اتخذ **زرادشت** شخصيته المفهومية، ومفهوم الكائن ضد هيدغر كانفتاح وكشف، ودلالة التولد الذاتي كعلاقة الذات بذاتها عند فوكو (إيتيكا فن الوجود).[3]

---

[1] ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص217.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص219.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص219.

لا تنتصر هذه الإشارات للخطاب العرفاني بقدر ما تبين إمكانية تأسيس فكر الاختلاف خارج الدلالات والمفاهيم التي حددها العقل الغربي لنفسه، يتضح هذا المنحى التأويلي في آراء لارويل بالمعنى الذي عمل فيه على الرجوع إلى البدايات النظرية للقرار الفلسفي الغربي، والبحث فيه عما سكت عنه خطابه وحجبه بسلطته الفلسفية، والمنحى اللافلسفي له ليس خطابا ضد الفلسفة بقدر ما هو نقد وفحص آليات ومضامين قرارها الأحادي وتنظيراتها الميتافيزيقية.

2. الاختلاف وحضور الباروك في المقاربة الصوفية (الصورة واللغز):

تختلف مقاربة "**الصورة واللغز**" عن غيرها من المقاربات، لأنها ليست دراسة تبجيلية تبحث في المتن الأكبري عن الالتزام الصوفي بالأساس القرآني، ولا محاولة روتينية تكرر ما قيل حول مبحث التأويل، ولا قراءة حرة تقول كل شيء ومن فرط قولها لكل شيء لا تقول في نهاية المطاف أي شيء.[1]

1.2. التأويل الباروكي والأيقونولوجيا والعرفانو–صوفي:

يقدم الزين قراءته الاختلافية لابن عربي على أساس يبدو فيه قارئا لابن عربي عبر دريدا أوعبر الباروك، نظرا للكشف الحاصل عن التماثلات أو التشاكلات بين الباروك والتصوف والتفكيك والتأويل المضاعف، وفي ذلك إحالة إلى ما يسمى بالفلسفات الخالدة ضمن نظرية المجال العقلي.

تصف هذه النظرية التوافق بين اللاحق والسابق عن غير دراية أحد منهما، تماما مثلما حصل مع مادية الرواقي وروحانية الأفلاطوني المتحدث، وأنطولوجيا ابن عربي التي تقترب في بنيتها وصيغتها من تفكيكية دريدا، وقصة حي بن يقضان وقصص روبنسون ديفو وأندرينيو غراثيان، وهو ذاته ما سماه **دوشاردان** بالكوكبة planétisation.[2]

---

[1] ينظر: محمد شوقي الزين، الصورة واللغز (التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي)، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2016، ص 13.

[2] ينظر، محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة (أشكال تأويلية ومهام فكرية)، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، وهران، بيروت، ط1، 2022، ص15.

يظن صاحب الإزاحة والاحتمال أننا عندما نقرأ دريدا بعين أكبرية، أو نقرأ ابن عربي بأدوات دريدية فليس من أجل أن نبرهن أسبقية الأول في التقرير بحقائق أو اكتشاف أفكار أو تصورات تجعله أولى من الثاني، أو أن نقول على سبيل المغالطة والتعسف بأن المعاصر استفاد من القديم واستغل نصوصه.

الأمر الذي دفع بالزين للكتابة حول دريدا وابن عربي هو اعتمادهما على نفاذ البصيرة وقوة الأسلوب في مقاربتيهما للنص، بالإضافة إلى بعض التشابهات في الحساسية والتحليل رغم المسافة الزمنية والمكانية والثقافية التي تفصلهما عن بعض، هناك لقاء ودي وسري يجمعهما رغم نفور دريدا من التصوف والعرفان وهجاء ابن عربي للفلسفة والفلاسفة.[1]

يوضح الزين كذلك أن إسقاط المناهج أو المفاهيم لا يعني بالضرورة عدم النظر في تماثل الأشكال، أو التشاكل فيما وراء التباين في المضامين والأقاليم الثقافية، وعدم إسقاط الأفكار لا يعني عدم النظر في التوافقات المفهومية، فثمة مفاهيم غير إسلامية النشأة والمتن يمكنها أن تنطبق على روح النص الأكبري، بحكم العنصر الأيوني من جهة والباروكي من جهة أخرى.[2]

يشرع صاحب الصورة واللغز في حديثه عن الباروك جاعلا منه المقابل المعاصر للأيون* عند اليونان القدامى، معتبرا إياه متجاوزا لمحض التجسيد التاريخي للفن (الأسلوب الباروكي في إيطاليا مثلا) نحو السمة، أو الميزة العابرة للأزمنة والجغرافيات.

السؤال الملح الذي يطرح نفسه ونطرحه مثلما طرحه الزين شوقي هو: **ما علاقة الباروك بالدراسات الهرمينوطيقية عامة، وبالتأويل الصوفي للقرآن خاصة؟**

في **الصورة واللغز** تمييز بين عتبتين للباروك هما:

- **باروك تاريخي**: ظهر في إيطاليا خلال القرنين السادس والسابع عشر، كعلامة على أزمة الحركة الإنسانية.

[1] ينظر: الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص216.

[2] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص14.

- **باروك أزلي:** عابر للأزمنة وقابل دوما للعود الأبدي على شكله الأيوني كما اكتشفه **أوجينيو دورس**.[1]

يركز الزين على النوع الثاني من الباروك، محاججا المتحفظين من المختصين بمقولة لا مصادفة التماثل أو التشابه الكائن بين الأفكار، إذ يعتقد بوجود "ثابتة" عابرة للأمم وللتاريخ، تضع بصمتها على كل مرحلة تجتازها، فتقر بالتماثل مثلما تقر بالاختلاف، وهو ما جعل الباروك أزليا بما يحمله من سمات الانكسار والالتواء والتعريج.[2]

إن شئنا بلورة حد للباروك انطلاقا من سماته قلنا إن الباروك قد صور هو الآخر على أنه مرضي، شاذ، منحرف، متذبذب، متقلب، متدحرج، ملتو، عنكبوتي، حرباوي، منفصل، غامض، مبهم، أو هو كل النعوت التي ترفع عنه الاستقامة والوضوح والبداهة.

إنه العنصر الذي يدل على البعد الكلاسيكي للفكر، أو البعد غير البرهاني، غير العقلاني دون أن يكون خرافيا، لأنه يعتمد على البلاغي في اللغة، وعلى التجريبي في العرفان، لكنه يستقل بمعقولية خاصة، وببرهنة ضمنية لها إجراءات ومساحات يتوجب الكشف عنها وتبيان وظائفها،[3] الباروك تلك المحارة ذات الشكل الحلزوني المفيد للدوران والمثير للدوخة الشبيهة بالحيرة الصوفية.[4]

لا يغفل الزين عن ذكر "الحركة" باعتبارها عنصرا ملازما للباروك، أو جوهرا للباروك، نجده يمثل لذلك بوهم الحركة الذي تولده الأشكال الثابتة في الرسم والنحت والتصوير كالقفز أو الدهشة أو الامتعاض...

---

[1] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص177.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص178.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص16.

[4] ينظر: محمد شوقي الزين، "التفكيك الذي سيء فهمه (اللحظات الإحسانية والرواقية والباروكية)"، مؤمنون بلا حدود، أفريل 2018، ص20.

بما أن الحركة تفلت من الضوابط العقلية –أي قدرة العقل على ضبط الأشياء التي تنفلت منه؛ كالتجول في الطبيعة، الجنون، المبهم، فإن الباروك يوضع في عداد اللامعقول غالبا، وهو ما يجعله أقرب إلى الحدس الفار والتجربة المفرطة، أو الشطحة الصوفية، التجربة العرفانية.

يحيل شوقي الزين إلى التعديل أو التصحيح الذي خالف فيه **دولوز** المعنى الذي سنه **أوجينيو دورس**، والمتمثل في اعتبار الباروك سمة أو ميزة في الطية Pli لما يحمله من خصائص باروكية انثناء، انطواء، انعراج.

يقر أيضا بإمكانية قراءة التأويلات كطيات لا تنفك عن الانثناء والانعراج، بالكشف في النصوص والوقائع عن طبائعها الحاملة لنوع من الزيغ السيمانطيقي، والفتنة الجمالية الكاشفة عن حركة ضمنية في ثبوتها الحرفي بالذات عن التعاريج، لأن النصوص تضاريس تنكشف في جغرافيا الفكر وطرق انتظامه اللغوي، أو نفوذ الروح في تلافيف الحروف، ومنه؛ تنكشف الطبيعة النفوذة للباروك.[1]

تتداخل جملة من التأويلات في مقاربة النص الأكبري، يقسمها الزين تقسيما يخضع لنظام خاص من التحديد النظري، البعيد عن التقسيم التعسفي الذي لا طائل منه سوى تزيين الواجهة الكتابية.

نجده يميز في التأويلات بين ما له خاصية الإطار أو اللوحة؛ وهو التأويل الباروكي، وما له خاصية الممارسة أو الإنجاز؛ وهو التأويل الرمزي والتأويل الإسفاري، مع ضرورة التقاطع بين اللوحة والممارسة فحسب، لأن الممارسة التأويلية تنخرط في إطار أو لوحة هي بمرتبة مستوى المحايثة كما سماه **دولوز** أو شكل الحياة بنعت **فتغنشتاين**.[2]

[1] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص181.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص20.

يقول الزين: "**التصوف شيء له علاقة بالخلوص (صفاء، صوف، صوفيا...)، والعرفان هو أقصى الحدود المتعالية التي تصل إليها المعرفة: العرفان بالمقارنة مع المعرفة كالقرآن بالمقارنة مع القراءة.**"[1]

على ذكر العلاقة بين التصوف والعرفان نشير إلى أن الزين قد عمد إلى عنونة الكتاب بالتأويل الصوفي للقرآن لاعتبارين أساسيين هما:

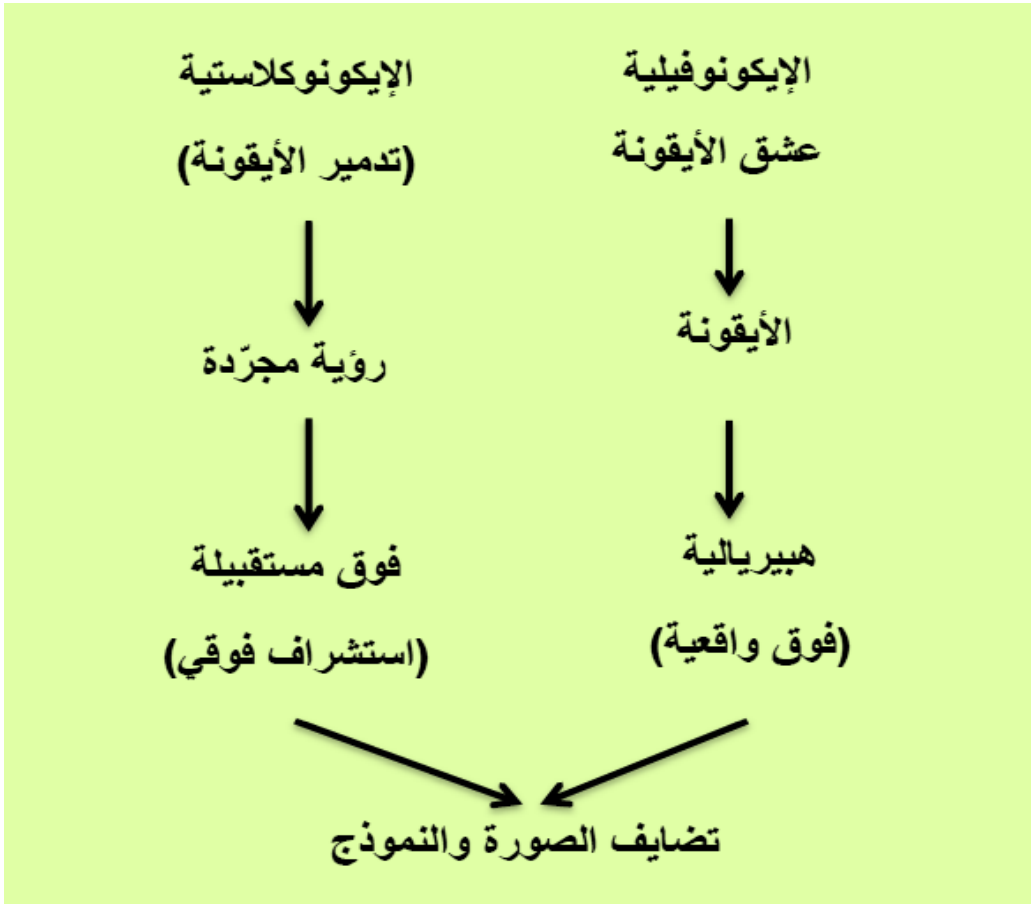
- انخراط ابن عربي في المجال الصوفي بمعاجمه ومذاهبه وشخصياته.
- تضمن المجال العرفاني في المجال الصوفي، حتى وإن اشتغل بمعقولية خاصة؛ هي التجربة الأنطولوجية الحية.[2]

يعلل الزين تطرقه للمقاربة الباروكية في الخطاب الصوفي عبر الصورة بعاملين يتحدد وفقهما التأويل حسبه، وهما حب الصورة (الأيقونوفيلي)، وكره الصورة (الأيكونوكلستي)؛ التأويل الأيقونوفيلي ينتمي إلى عشق الصورة لأنه يقبل المجاز والاستعارة والمماثلة، ونقيض التأويل ينتمي إلى محو الصورة أو الأيقونوكلستي، لأنه يأخذ بحرفية النص ويرفض القياس والمجاز والمماثلة، وفي الخطاطة الموالية كان قد أدرج الهيكل العام للعلاقة المشكلة للنموذج والصورة أو لشكل التضايف بينهما:[3]

[1] الزين، الصورة واللغز، ص21.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص22،23.

[3] ينظر: الزين، الذات والآخر، ص52.



الشكل 08: تضايف الصورة والنموذج

تحوي الخطاطة إضافة إلى الأيقونوكلستي والأيقونوفيلي عناصر وسمات أخرى، أما وأنّ كان ابتغاء ربط المفاهيم ببعضها البعض وصولا للإطار العام وهو التأويل الصوفي للخطاب القرآني فإن من الواجب توضيح علة الانطلاق من الصورة في دراسة سؤال التأويل.

تتحكم الصورة سواء كانت حسية أم معقولة، خيالية أم باطنية، ذهنية أم نفسية، بشكل شعوري مصيري في جانب ولا شعوري في جانب آخر في كل فعل بشري[1]، هناك شيء ما ينتابنا أو يثير اهتماماتنا أو فضولنا، يسحرنا ويستهوينا نتواصل به عبر الصورة، سواء كان حسيا قابلا للإدراك والحدس أم معقولا قابلا للتفكير والاستيعاب، أي إننا ندرك صورته والأبعاد التي يتخذها في هذه الصيغة أو في تلك، "**الصورة إذا هي الدافع**".[2]

[1] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص16.

[2] المرجع نفسه، ص16.

يصف الزين الصورة بأنها **التمظهر**، أو هي شيء يكشف عن نمط الظهور للعيان، والانتقال من الشيء المعطى للوعي، النص لذاته لا معنى له سوى في سياق النص المعطى للقراءة، وعليه وجد التأويل.

إذا كان النص صورة مكتوبة قابلة للقراءة وعرضة للتبيان فإنه يحتمل دلالتين حسب الزين وهما:

- إما أن يكون أيقونة Icone تحيل إلى حقيقة خارجية أو حقيقة ميتانصية.
- إما أن يكون أيدولة Idole تحيل إلى حقيقتها بالذات، كون النص تتوقف عنده الدلالة بأنه خاتم المعنى ومنتهى المغزى، فيصبح بذلك نصا ثابتا يوهم بأنه يحيل إلى أشياء، ولكنه يحيل إلى ذاته، في محض حرفيته، إنه النص **السيمولاكر**، النص الصنم.[1]

يمكن ربط عناصر الحديث السالف ضمن سلسلة شبكية، يتحدد بها محل التأويل الثقافي في المقاربة، فنقول: لا ينفصل التأويل عن الرؤية الإيديولوجية بشقيها الأيقونوكلستي أوالأيقونوفيلي؛ أي لا ينقطع عن كونه حصيلة توجه معين، إلا أن الزين لا يأخذ بالنقد الإيديولوجي بل بالتأويل الثقافي الذي يرى مدى الأخذ بالصور الرمزية أو محاربتها.

معنى ذلك أنه يتجاوز النزوع المذهبي الواضح (شيعي/ سني) نحو النزوع التصويري (أيقوني/ أيقوني مضاد)، متأثرا بالفكرة المحورية لدى أرنست كاسيير المتعلقة بالإنسان كحيوان رمزي animal symbolique، أو الإنسان ككائن صوريêtre imaginiste مثلما هو كائن مصور.[2]

يخلص الزين إلى إمكانية التوفيق بين النزعتين المختلفتين في مقاربة نصوص ابن عربي، توفيقا مدروسا بحذر نظري بعيدا عن عدم الحسم في الأخذ بالتأويل من عدمه، عبر إنزال الأشياء منازلها المنوطة بها في معرفة أوقات التأويل /سياقاته/ أين ومتى نؤول/ كيف ولماذا نؤول دون أن يكون التأويل ذريعة في التقويل أو طريقة في التعميم.[3]

---

[1] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص17.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص17.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص18.

يريد الزين أن ينقذ العرفان من القراءة الجافة التي تختزله في مطابقة شبه رياضية بين العوالم المتباينة، فيستحضر أساسيات أخرى للعرفان، يتحصل بموجبها التأويل على الوجاهة النظرية كالود الكلي والاستشعار.

سنركز على الاستشعار باعتباره التجربة التي تميز إدراكنا للناس الآخرين عن إدراك الموضوعات، إذ إن كل ارتباط بالآخرين يرافقه بضرورة ماهوية حسب هوسرل استشعار، بغض النظر عن صفاتهم.

الاستشعار هو ما يسمح لنا بمعرفة الكائن النفسي الذي يسود في الجسم المدرك، أوهو القدرة على وضع أنفسنا في عالم تمثل الآخرين، وبالتالي هو شرط إمكانية فهم الأخر بما هو القدرة على أن نفكر أنفسنا في وضعية الأخر، وأن ننفذ إلى عالمه الداخلي.[1]

قبل الإشارة إلى علاقة الاستشعار كمفهوم فينومينولوجي بالتصوف ضمن إطار فلسفة الاختلاف ندرج مراحل تحول الدرس الفينومينولوجي بشكل مختصر بغية فهم الاستشعار داخل المجال الذي ينتمي إليه.

مر تكوين الفينومينولوجيا بمراحل ثلاث:

- **المرحلة الأولى "الإيغولوجية"**: جسدها الاتجاه الترنسندنتالي وقيامه على الفكرة الديكارتية أوالكوجيتو، وإيجاد المسوغات الممكنة لإقامة فينومينولوجيا على الأنا المتعالي.
- **المرحلة الثانية "الغيرية"**: الانتقال من الاهتمام بالأنا إلى مرحلة استيعاب تجربة الآخر كأنا مقابل، ومنه أصبحت فينومينولوجيا بينذاتية.
- **المرحلة الثالثة "عالم الحياة"**: ظهر فيها مصطلح عالم الحياة، حيث الاهتمام بالمعيش ومقتضياته.[2]

[1] ينظر: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولبوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص258.

[2] ينظر: يوسف بلعربي، "هوسرل والاستشعار من الأيغولوجيا إلى الألتيرولوجيا"، مجلة لوغوس، ع87، 2017، ص156.

يتبين من خلال ما تقدم أن الاستشعار يتدخل بشكل بارز في التجارب الصوفية العرفانية، لأنه أحسن ما يعبر عن الصلات بين الذوات من جهة؛ وبينها وبين العالم الذي تنخرط فيه وجدانيا من جهة أخرى.

يتعلق الأمر بالطريقة التي تتجاوز فيها الأنا حدود العالم المغلق نحو "التواجد مع"، دون إرجاع هذا التواجد إلى نوع من الشفقة أو الرأفة COMPASSION كما اهتدى إلى ذلك شوبنهاور.[1]

تتعدد مرجعيات الاستشعار إلا أن استحضارها جميعا حسب رأي الزين قد يجعله يبتعد عن الإطار الحصري للدراسة، وعليه قام بعرض الفكرة المهيمنة ضمن تلك المرجعيات؛ والمتمثلة في الطريقة التي تتوجه بها الأنا التي هي "توجه" نحو الأخر، والحمولة الرمزية والمجازية "نقل/انتقل" TRANSFERT التي ينطوي عليها هذا التوجه.[2]

يحاول شوقي الزين أن يتقصى مواطن التجاسر بين ما قدمه هوسرل في الاستشعار ومقولات الغيرية، حيث يعتقد بأن الطابع غير العلي للعلاقة بين الأنا والأخر لا يعتبر تماثلا رغم استعمال كلمة تماثل ANALOGON، نجده يشدد على أن التماثل هنا لم يرد بالمعنى المعتاد للكلمة، بل هو تماثل بوصفه "تمثل" REPRESENTATION، على اعتبار أن الأنا لا تدرك الأخر سوى ك: "أنا أخرى" ALTER-EGO، وبوصفه المثول عبر تجربة الجسد.[3]

يضيف الزين إلى تلك المعطيات الاستحضار كحضور غير مباشر أو مرجأ، أو كحضور بيني مسافيا أو مماسفاتي، ثم يجمع جملة من أدوات الاستشعار المتعددة في العناصر الموالية:

- **التطهر CATHARSIS**: يقابله في القول الصوفي الصفاء.
- **التحسس AISTHESIS** : يمكن مقابلته بجدل "الجمال و الجلال" الذي يبتغي الكمال، لأن المسألة استيطيقية محضة كما يوحي الجر اليوناني الذي شيد عليه "بومغارتن" علم الجمال بوصفه معرفة حسية هي مثيل المعرفة العقلية.

---

[1] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص198.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص199.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص199.

- **التشوق/ التعشق KINESIS** : يتجلى في الحركة والميلان الذي يبرر المعجم الصوفي الثري في الوجد، الحال، الذهاب، الحضور، المحو، الذوق...، وهي واردات تعمر المصطلح الصوفي، وتعبر عن تجربة في الوجود لا يمكن قياسها بالمعادلة المنطقية الواحدة/ الوحيدة في المماثلة أوالمطابقة.
- **التعود HABITIS**: هو مجموع العلائق بين الأنا والأخر، يضمنها الجسد، أوأشكال تمضهره، التعود هو علاقة تذاوت مقرونة بنوع من الموضعة OBJECTIVATION و الملمسي TACTILE ، المتقابلات في التصوف هي: الأدب، المقام، السفر، الرياضة، المجاهدة... [1]

يمكن القول من خلال ما تحمله أدوات الاستشعار إنه تجربة تحمل كل الخصائص الباروكية، في الانثناء "الذهاب نحو الأخر"، التحسس" العودة إلى الأنا"، التطهر "يتيح المراقبة الباطنية"، التعود "الميل النفسي الحس نحو الغير في التشوق."

وعليه؛ يشكل الاستشعار عرفانا تجتمع فيه الأنا بالأنا الأخرى، أو الغير، أو السوى بالمفهوم الصوفي، حيث يكون الذهاب نحو الأخر انعطافا على الذات، أو مكاشفة يكون فيها حظ الأنا والأنا الأخر كسب معرفة متبادلة هي عوائد ومنح.

وبالتالي؛ كان الاستشعار كتجربة على الصعيد الذاتي من بين المفاهيم التأسيسية في ردكلة التأويل الصوفي، الذي يتجاوز الصورة المقدمة للحلول والاتحاد والصورة القائمة للمطابقة المنطقية لينفتح على الصورة النيرة في الكياسة TACT والتماس CONTACT والملمسTACTITE . [2]

[1] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص200.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص201.

2.1. مقاربة شوقي الزين للاختلاف في التأويل الأكبري بين البعدين الرجعي والرجئي:

يختم الزين كتابه **الصورة واللغز** بفصلين تطبيقين، يسعى فيهما لتأويل القرآن بتقنية مستنبطة من نصوص ابن عربي ذاتها، وهي الإسفار، أي الكشف عن معاني الآيات من وجهة نظر السفر فيها. [1]

يتخذ الإسفار دلالة الكشف عن المعنى في النص، ودلالة إبراز المجلى في العالم الذي هو صنو النص، لأن الإسفار مزدوج القيمة:

- الأولى: قيمة ذاتية هي مكابدة المعنى.
- الثانية: قيمة أنطولوجية في اعتبار المجلى.[2]

المجلى: هو كل المنصات التي تتمظهر فيها الأشياء أو الكائنات، وطريقة ثقفها فيها تنص عليه، والمنصة هي الوجه الأنطولوجي والأيقوني للنص، وهي العام مثلما النص في الكتاب، أما الإسفار فهو المرآوية بين النص والعالم، تتوسطهما الذات المسفرة بين الكشف في النص عن معنى، وبين الوقوف في العالم على منصة المجلى.

سوف لن نتحدث عن تأويل كل نص وآية، بل نتجه صوب الحديث عن سؤال " لماذا نؤول؟" الذي جعله الزين بديلا للسؤال:" كيف نؤول؟" لاعتبار الثاني مجرد إجراء منهجي في صيغة التأويل، أما الأول؛"لماذا نؤول" فهو الأكثر فتحا للإمكان والأقرب إلى الحقيقة بوصفها كشفا وفراسة.

تؤكد نصوص ابن عربي أن التأويل الصوفي ما هو سوى مآل إلى الرحمة الشاملة، والمآل هو تركيبة كامنة في التأويل بوصفه رؤية حدسية وكشفية، أما الآتي A-VENIR فاختراق لحجب الكون للتوصل بالكين، أو المضي نحو الأمام للانعطاف على الخلف[3]، طبقا لذلك يغدو كل تأويل لا يحمل

---

[1] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص319.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص320.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 427.

في بذوره وطياته وفي فصله الأول وفصله نحو المآل رقائق من الرحمة تأويلا بلا جود أو جودة وبلا جدوى، أو تفسيرا آليا لحروف جوفاء أو حقول جرداء.

"التأويل بالتعريف هو الرحمة، ليس من باب المرجعية التراثية القائلة بأن اختلاف الأمة رحمة، بل من باب الرجئية الأنطولوجية القائلة بأن التأويل في انعطافه الدائري بين المبتدأ أوالمنتهى لابد أن يحمل سمات الرحمة، لأن في انعطافه الدائري ثمة إحاطة، وكل إحاطة هي عناية، وكل عناية هي رحمة واسعة."[1]

المقصود بالرجئية هي الحال التي تكون فيها الإحالة في الدلالة هي الاستحالة في المستقبل أوالاشتغال على الآتي، الآتي هو الآني في تحولاته، يأتي الأثر الرجئي كبديل على الأثر الرجعي الذي يعود إلى الأصول ويتوقف عندها ومعها، لا ترجع الذات إلى التراث وإنما ترجئه، تستدعيه في الحاضر، تدرجه في الآن، تدمجه في الراهن، تجدده، تروضه، تلبسه حلة جديدة، تجعله قابلا للتعبير ليصبح على غير ما هو عليه، ويكشف عن غيريته.[2]

يستحضر الزين حادثة تاريخية متعلقة بسوء التأويل والترجمة، يذكر أن مصيبة كانت حصيلة عبارة غير مفهومة أو متعددة الاحتمالات التأويلية، الأمر متعلق بحادثة الخطأ الذي حصل في ترجمة أو تأويل عبارة انجر عنه قصف هيروشيما وفتك أرواح الآلاف من البشر، ترجمة الكلمة اليابانية (MOKUSATSU) كان مكمن العلة، أين استعمل وقتها الوزير الأول الياباني هذه الكلمة المركبة من (MOKU) هو الصمت و(SATSU) وهو القتل.

الجمع بين المقطعين مربك جدا، لأنه يمكن أن يعني القتل في صمت أو الصمت القاتل، هذا الأخير له دلالة التجاهل أو عدم الاكتراث وأيضا دلالة الصمت: دون تعليق، كان الوزير الأول يقصد دون تعليق على إلحاح الحلفاء لكي يضع اليابان حدا للحرب، ويوقع على وثيقة الاستسلام، غير أن

---

[1] الزين، الصورة واللغز، ص 428.

[2] ينظر: محمد شوقي الزين، "محمد أحمد البنكي والتفكير الرجئي: مدخل إلى فلسفة واعدة"، مجلة أطياف، البحرين، ع2، 2010، ص20.

ترجمة الكلمة اليابانية وسوء تأويلها انجر عنه فهم الحلفاء دلالة التجاهل وعدم الاكتراث، وأخذوا ذلك على أنه كبرياء من اليابان.

قصد الوزير الياباني بفكرة (دون تعليق) التزام الصمت وانتظار ما ستؤول إليه الأشياء لاتخاذ القرار في الوقت الملائم، فعل ذلك لكي لا يغضب الحلفاء بإرجاء الزمن، والنظر فيما ستكون عليه الأمور، غير أن الحلفاء فهموا الازدراء واللامبالاة، وكان ذلك دافعا نحو قنبلة هيروشيما وناغازاكي بالسلاح الذري.

أخذ الحلفاء الكلمة في حرفيتها على أنها: صمت قاتل من اليابان؛ بمعنى احتقار واستخفاف، فكان أن طبقوا حرفيا رد الفعل أي القتل في صمت بإهلاك آلاف الأرواح البريئة.[1]

تم استحضار هذه الحادثة للتأكيد على جدوى ونجاعة المفهوم الأكبري للتأويل، بما هو محاط بالرحمة من كل الوجوه، عكس ما حدث في تأويل العبارة المتعلقة بقنبلة هيروشيما.

يجيز الزين نعت التأويل الصوفي بالتأويل الرحماني عبر صيغته الأيقونوفيلية التي يمنح فيها كل ذي حق حقه، ويتم فيها الاعتراف بالطبيعة المركبة والملتبسة للوجود وللغة، وتساير فيها كل الإمكانات المحتملة وكل الصور الممكنة، ليأخذ بها جميعا دون تمييز أو إقصاء، على عكس التأويل الأيقونوكلستي الذي يرتبط بدلالة أحادية للحرف وبقمعه.[2]

"التأويل الصوفي هو تأويل عرفاني، ليس فقط بالمعنى الحصري للمعرفة القصوى للوجود، وإنما أيضا بالمعنى المفتوح للاعتراف بالحق في الاختلاف"[3]، يقر الزين في هذا الصدد بصعوبة استحداث تأويل رحماني شبيه بالأصل الذي صدر منه، وهو الأصل الجامع والمانع من عين العناية

[1] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص429.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص430.

[3] الزين، المرجع نفسه، ص431.

الأزلية والرحمة الأبدية، لأن صراع التأويلات يخضع إلى الأرض والغرض، والتراب والإقليم، يختلط بالأمزجة والنوايا، ولا ينقطع عن الأجساد المختومة بالعنف والقهر والإرادات المحمومة بالحقد والبغي.

أما التأويل الصوفي بوصفه تأويلا قرآنيا فيجاري القراءة من عين الأمر(أقرا) لأجل الخلق(المقروء)، والقراءة هنا ليست مجرد تلاوة(صوت) أو تحريك للشفاه، بل هي البحث فيما قر في النفس واستقر، وتكون بتتبع رقائق الأفكار والصور لا خيوط الحروف والجمل.[1]

يحدث هذا النوع من التأويل عند ابن عربي عبر توأمة يقيمها بين الوجود والقرآن، لأن منشأهما واحد، وهو تواقت الكلمات والكائنات، هذه التوأمة مرآوية البنية والوظيفة، لأن الكلمة ترى ذاتها في الكائن الذي تنعته، والكائن أيضا كلمة لأنه صادر عن كلمة أمدته بالكينونة القائمة والتكوين الخلقي.

يتحول التأويل الصوفي إلى تأويل وجودي يتعدى مجرد التنسيق المعرفي والسيميائي، فيخاطب الوجدان بأدوات الاستشعار والود الكوني من منطق الحوارية الجدلية للفكر بين العالم والنص، يمكن عد التأويل الصوفي نظرا في منتهى ما يصل إليه الوجود من رقائق متشابكة، وحقائق منعطفة على الذات، الوجود والذات بالمعنى المزدوج/المتضايف/الكياسمي.

أما ابن عربي من منظور الزين فقد حول مادة القرآن في تأويله إلى امتداد وجودي، وتحول به إلى انعطاف ذاتي، فعبر انتباهه إلى العودة إلى الأصل انتهى إلى استحداث تأويلات ممهدة لحداثات وصانعة لإشارات كان أساسها: **"العطف على الأصول هو الانعطاف نحو الغايات، وهذا جوهر التأويل في اسمه ورسمه"**[2]، وبعبارة أخرى في التأويل ينتهي الرجوع إلى الأصل باندفاع مدهش نحو الأمام ومنه يخلق المختلف من المؤتلف.

---

[1] ينظر: الزين، الصورة واللغز، ص432.

[2] المرجع نفسه، ص 434.

المبحث الثاني: فلسفة الاختلاف في مشروع "نقد العقل الثقافي"

يقع هذا الشق من البحث ضمن القراءات القليلة–التي لا تجاوز عدد أصابع اليد الواحدة– المخصصة لمساءلة أو مناقشة مشروع نقد العقل الثقافي لمحمد شوقي الزين، نظرا لحداثة صدوره أوخروجه للقارئ في شكل مكتمل بأجزاءه الأساسية والفرعية الشارحة، ولوضع القارئ في الصورة كان لابد من تحديد احداثيات لبنية مشروع نقد العقل الثقافي.

يرتكز هذا المشروع على أربعة معالم اختزلها شوقي الزين في ما سماه بالمربع الثقافي، يجمع تلك القوائم حس بيني تكاملي، حيث تتجاسر فيه عدة مباحث وفلسفات كفلسفة التواصل وفلسفة الفعل، ونظامي الحقيقة والمعرفة وحتى الواجب.

يستهل الزين مشروعه رباعي الأقطاب بمصنفه "**الثقاف في الأزمنة العجاف**"كفعل تأسيسي، ثم يلحقه بالجزء الأول من **"نقد العقل الثقافي"** كمدخل لفلسفة التكوين وفكرة الثقافة عبر ربطها بنظرية البيلدونغ.

يلي هذا المصنف الجزء الثاني من نقد العقل الثقافي، وقد خصصه لمبحث رؤية العالم في بنية الثقاف، ثم أردفه بكتابه"**الثقافة والصورة**"كجزء شارح ومكمل وتطبيقي لنقد العقل الثقافي، يطرح فيه مسائل أساسية حول المشكلات الفلسفية الخاصة بالثقافة والصورة والتأويل والمنعطف الأيقونولوجي.

يقوم هذا المحور على محاولة إيجاد جواب محيين لإشكالية متمثلة في السؤال:

ما أبرز النماذج التأسيسية لمفهوم الثقافة في براديغم نقد العقل الثقافي؟

تتبع هذه الإشكالية جملة تساؤلات فرعية منها:

ما الذي يستهوي الباحث في اختياره لمسمى "نقد العقل" في كل مرة؟

ما العقل الذي يتحدث عنه الزين محمد شوقي؟

ما حد الثقافة؟

1. النماذج التأسيسية لمفهوم الثقافة في براديغم "الثقاف":

1.1. علة الباحث في اختياره لمسمى "نقد العقل" في كل مرة:

يتصدر السؤال"**لماذا مسمى نقد العقل؟**" مدخل كتاب نقد العقل الثقافي، يقوم الزين قبل الإجابة عنه بعرض جملة الأعمال السابقة التي اتخذ أصحابها نقد العقل وسما لها.

صنف الزين نقد العقل العربي للجابري ونقد العقل الإسلامي لأركون ونقد العقل الغربي لمطاع صفدي كنعوت تحدد كيانا جغرافيا وتاريخيا وقوميا، في الحين الذي جعل فيه غيرها ضمن صنف النعوت المحددة للكيان النظري؛ كنقد النص لعلي حرب ونقد العقل الجدلي لجون بول سارتر، وأخرى رأى أنها تقع ضمن تبيان حدود العقلانية والأنوار في الأزمنة المعاصرة، على شاكلة نقد العقل الغربي لجورج طرابيشي ونقد العقل الخالص ليوهان هردر، أو نقد العقل الكلبي لبيتر سلوتريديك.

أما ثلاثية كانط الشهيرة (نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم،) فلم يستقطب مجال فكري القوة من التنظير والهوة في الاختلاف مثلما فعله منطوق نقد العقل فيهل، حسب نظر شوقي الزين.[1]

يذهب الزين بعد هذا إلى كشف مسوغ اختياره لنعت نقد العقل الثقافي فيقول: "**الهم الذي راودني هو هم فكري قبل كل شيء، وهموم أخرى (قومية، حضارية ريادية)، تتبعه وليس العكس.**"[2]

يؤمن الزين بأن الانطلاق من المفهوم للاشتغال عليه هو ما يتيح الوصول إلى درجة من الوعي الذاتي بالوضع الوجودي والحضاري، وليس الانطلاق من الهوية والقومية أو المذهبية للوصول إلى المفهوم.

إنه يرى بأن الهموم القومية والهووية عبارة عن فخاخ، لأنها تكبل العقل وتسجنه في أطر تاريخية ذات تأملات أوذاكرات لا ترتقي إلى الحصافة النظرية والمسافة النقدية الضرورية لكل علاقة ذات بذاتها على سبيل التباعد المؤسس، أليس في التباعد المؤسس إحالة إلى مقولات المماسفة الريكورية واللامرئي الميرلوبونتي والاعتراف الهونيثي؟

بلى، في ذهنية الزين حس المساءلة المعرفية، هو يفضح المبدأ الهووي الذي ليس بإمكانه القبض على الأطياف التي تحوم فوق الهموم، ولا النبش أو التفتيش إلى أبعد الحدود.

---

[1] ينظر: الزين، نقد العقل الثقافي، ج1، ص 9.

[2] المرجع نفسه، ص10.

عندما يكون الاشتغال على المفهوم فإن المفهوم يضيء السبيل النظري نحو إعادة التفكير في الشرط القومي، بل ويعد تعويلا على أفق الرؤية الواسعة ذات الأبعاد الكونية والترابطات الأساسية، لماذا هذا التعويل على المفهوم؟

يعول شوقي الزين على مفهوم الثقافة ليجعل منه البذرة والشجرة، وينطلق من اعتبار التقاطع الحاصل داخل الثقافة كمدخل بيني أو من حيث اعتبارها الحد الذي يرتبط بالحدود الأخرى (السياسة، الدين، العلم، الفن، التربية...)، أو من حيث اعتبارها المجال الذي تشتغل فيه تلك الحدود رغم استقلاليتها عنه.

يتطلب الحديث عن نقد العقل الثقافي النظر في كل تلك المكونات في شكل تحديدات اصطلاحية ومفهومية: مفهوم النقد/ مفهوم العقل/ مفهوم الثقافة، وهذا ما فعله الزين ، حدد مفاهيمه ثم جاسر وربط قصد تبيان العلاقة الكائنة بينها كمنظومة يعتقد أن من شأنها أن تفسر التجليات الثقافية للنوع البشري.[1]

2.1. حد النقد من منظور محمد شوقي الزين:

النقد من منظور شوقي الزين هو الحكم، والحكم هو التمييز والتمييز يتيح الفصل بين الأشياء لإنزال كل شيء منزلته، وتحديد موطنه وتبيان خاصيته وقيمته، كذلك يكتسب النقد قيمة الغربلة ويتخذ من الشك والميزان أدوات له.

في المدلول اللاتيني للنقد يستخلص شوقي الزين فكرة الذروة أو اللحظة الحرجة من الوضعية أوالأزمة، والأزمة بما هي حالة من التفاقم تستدعي تغييرا عاجلا وحاسما، وعند استخدام كلمة (كريتيك) صفة أو نعتا، فإننا نقصد بها الحالة التي تتطلب موقفا حاسما يغير وجهتها.

ثمة فلسفات استعملت هذا الموقف كفلسفة الشك مع سكتوس أمبريقوس، ومع هوسرل في الفينومينولوجيا، وليست الأزمة هي الحالة الخطية، بل هي اللحظة المتفاقمة التي تساعد على فهم الظواهر في تجلياتها الاستثنائية.

يستحضر الزين في تحديده لمفهوم النقد بعض المقولات الكانطية بغية التمهيد للربط بين العقل والنقد فيقول:" **من شأن النقد ألا يقبل بأية معلومة دون تمحيصها وكيلها بميزان العقل معنى ذلك أن النقد يضع العقل فوق البيان، فالحقائق التي ينص عليها التراث تخضع على حكم العقل للتمييز بينها، لهذا شبه كانط العقل بالمحكمة تارة وبالجمباز تارة أخرى، وليست التشبيهات**

[1] ينظر: الزين، نقد العقل الثقافي، ج1، ص 11.

سوى للتأكيد على أن النقد هو اشتغال العقل على ذاته ليرى الكيفية التي يتجاوز بها المعوقات الذاتية، ويتفادى بها العوائق الخارجية"[1]، وذلك مربط العلاقة بين عناصر المركب الاصطلاحي المقارب.

3.1. ما العقل الذي يتحدث عنه شوقي الزين؟

خلافا لحد العقل في أرضيته الغربية، والذي كان رديفا للمنهج والمعرفة فإن العقل في سياقه العربي هو نتاج منظومة في الأخلاق وأنظمة في القيم، العقل هو الحجر والنهي كما تقول لنا كتب فقه اللغة وعلم الاشتقاق، هو ما يحجر الإنسان عن اقتراف المآثم، وينهى النفس عن الشهوات والقوة الغضبية والبهيمية كما تعلمنا فلسفات الفارابي وابن سينا.[2]

يرجح الزين الكفة بين المدلولين المتباينين للعقل في الأرضيتين الغربية والعربية إلى الجهد الابستيمولوجي في العزل والتمييز والتنظيم على المدلول الأخلاقي في فعل نقد العقل، إلا أنه لا يحصر الجهد الابستيمولوجي في ما خارج العقل من أشياء وكائنات، بل يتجاوزها إلى ما هو داخل العقل من أفكار ومقولات.[3]

فالعملية مزدوجة بين نقد خارجي يستهدف بنية الأشياء وقيمتها، ونقد داخلي يجعل من موضوعه المباشر الأطر الذهنية والتصورية للعقل، وفي هذا الصدد وضمن حديث نقد العقل يضع الزين في الحسبان بنية العقل وقيمته بالنسبة إلى مجموعة الوظائف التي يقوم بها، دون إغفال المعوقات الخارجية والعوائق الداخلية لمعرفة كيفية اشتغال النقد في مجال نظري هو العقل، لكن السؤال الملح هو: ما العقل الذي نتحدث عنه؟

يلجأ الزين إلى الأخذ بمعنى كلمة raison بوصفها حدثا ذهنيا وعلاقة سببية، حيث البحث عن عقل الأشياء هو البحث عن العلاقة فيما بينها، وذلك ما كان رائجا عند الإغريق القدامى حين حديثهم عن نظام علة الانتظام والانسجام في الكون، هناك حيث كان العقل محايثا للطبيعة، ينظم أركانها وعناصرها.

---

[1] الزين، نقد العقل الثقافي، ج1، ص13.

[2] ينظر: الزين، الذات والأخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، ط1، منشورات الاختلاف، ضفاف، الجزائر، لبنان، 2012، ص13.

[3] ينظر: الزين، نقد العقل الثقافي، ج1، ص14.

في اعتداده بها المفهوم أراد الزين أن يمهد لمقاربة مفاهيم مشروعه ضمن إطار انتظام الأشياء في علاقتها بالأشياء، وليس في فرديتها أو تبعثرها، أي من منظور منتظم يراعي العقلتوازنه، وفي ذلك إحالة إلى مقلوب كلمة عقل إي علق؛ بمعنى اقام العلاقات بين الأشياء المبعثرة، وربط بين الكائنات المنعزلة، سواء كان ذلك العلق في شكل حميمي أو صراعي، لأن في انعدام العلاقات بين الكائنات خلل وجودي أو خبل نفسي.

وعليه يرى شوقي الزين أن العقل لا تنحصر مهامه في كونه يتذهن أو يحدس أشياء العالم فقط، بل ويمنع الفرار والشرود عبر استعانته بالعقال النظري في درأ التشتت، وبالمعقال القضائي بوصفه الملجأ في طلب العدل والاعتدال،[1] وهو ما يجر إلى الحديث عن الشق الثالث من المركب النموذج؛ أي الثقافة.

إذا أردنا أن نختلف عن المعتاد فنبدأ الحديث عن **مشروع الثقاف** من المنتهى، فسنقول بأن الزين لم يكتف بعرض سطحي وأكاديمي في دلالة الثقافة وتبيان تاريخها الاصطلاحي وعلاقتها بالحضارة والمدنية والتربية، وتفسير النصوص على طريقة الشارح الذي لا يضيف شيئا سوى أنه حامل مرآة أو عارض لذات العرض، وذلك يعد خداعا وتضليلا على أكثر من صعيد حددها هو ذاته في ما يلي:

- ✓ الحديث عن الثقافة لا ينفصل عن حديث عثراتها، مآزقها، مهازلها، لأن حياة الإنسان ليست نهرا هادئا أو ربيعا مشرقا.
- ✓ الحديث عن الثقافة يتطلب التطرق إلى ما خفي منها، فالمسألة نصفية كنصفي القمر؛ نرى وجهه المشرق واللامع ولكن يخفى عنا وجهه المظلم والحالك، كذلك تختزن الثقافة بذورا لم تتم العناية بها أو ملامستها بعد.[2]

يبتعد صاحب الثقاف عن التكلم وفق طريقة "سفر الرؤيا " في حديث مأزق الثقافة، ويتبع قراءة تأويلية وتحويلية، لابدية ولا دونية–التحويل هنا مستعار عن علي حرب في الماهية والعلاقة–.

---

[1] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف (فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب)، منشورات الاختلاف، ط1، 2014، ص16.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 551.

أما **اللابدية** فإشارة إلى الضرورة القصوى للاضطلاع بمهمة حضارية أو ذات مصير ومآل، واللادونية تشير إلى تشابك الأمور واستحالة انفكاك بعضها عن بعض، وفي المسلكين يبتغي الزين معرفة الملابسات والرهانات قبل النظر في النهايات والنتائج، تبعا لانحدارات وتعديلات مفهوم الثقافة الطارئة نظرا للوقت السياسي الغالب أو النزوع الإيديولوجي المهيمن.[1]

وعليه؛ تنتهي مقاربته بحوصلة تاريخية للمفهوم، وهو ما سنتطرق إلى تفاصيله بعد عرض البدايات أو الشق التأسيسي للمشروع.

أ. الثقاف عود على بدء:

يستهل **محمد شوقي الزين** مشروع الثقاف بكتاب تأسيسي مفاهيمي عالج فيه الثقافة كمفهوم وكفلسفة.

في البداية حاول وضع تحديدات مفقودة في حد الثقافة رغم إقراره بصعوبة الجمع بين الفلسفة والثقافة ضمن مركب اصطلاحي واحد، يقول: **"الفلسفة والثقافة هما حدان نفقه معنييهما لكن بالجمع بينهما في صفة(فلسفة الثقافة) نحصل على مركب يتطلب الكثير من الجهد والتجريد للوقوف على حقيقته ."**[2]

إذا أخذنا الفلسفة كمقولة يصعب استنفاذ دلالاتها لأن كل مذهب فكري أوشخصية تاريخية منحت لهذه المقولة تحديدا مؤقلما، وإذا أخذنا مقولة الثقافة كفكرة يصعب حصرها نظرا للوساعة التي تميزها، فإننا ندرك بأن كل حد ينتمي إلى مجال معين.

تنتمي الفلسفة إلى **المجال النظري** في البحث عن علل الوجود باستعمال وظائف تقنية (السؤال)، أو ذهنية (التأمل)، (أو فكرية تحليل، تفسير، تأويل)، أما الثقافة فتنتمي إلى **المجال العملي** في تجسيد فكرة (رسم، نحت)، أو ابتكار رمز (أسطورة، دين، أخلاق)، أواختراع وسيلة (علم، اقتصاد...)، وبالجمع بينهما يتحقق مركب من النظري والعملي.

---

[1] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص552.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص17.

يرى شوقي الزين أن هذا المركب (**فلسفة الثقافة**) لم ينل حظه من الاهتمام، ولم ينل حقه من المعالجة لأسباب حددها **أرنست كاسيير** واستحضرها الزين معلقا عليها:[1]

- المنعطف الحاسم الذي اتخذه العلم منذ عصر الأنوار في القرن الثامن عشر بتطور العلوم الرياضية والتجريبية والفنون الميكانيكية وتطور التصنيع، هناك حيث كانت الثقافة مضمرة في الميدان الأخر وهو الأخلاق (السياسية، الدين، الحضارة).
- إذا تمكنت الثقافة من الحصول على استقلالية نسبية فإن هذه الإمكانية لم تأت من الفلسفة بل من العلوم الإنسانية التي بدأت في التبلور ابتداء من القرن الثامن عشر كما بين ميشال فوكو في الكلمات والأشياء، وجعلت من الإنسان موضوعا لها، أي الإنسان كمفهوم (علم الاجتماع، النفس)، لكن بنزولها إلى الواقع (الإثنولوجيا، الأنثروبولوجيا) لتدرس الإنسان الذي افتقدته في النظرية فإنها وجدت في العلم التجريبي حليفا لها، وقامت بوتيرة متباينة بتطبيق الأطر النظرية للعلم الحديث على الاجتمع البشري.[2]
- أسس هذا التصنيف العلمي الموضوعي مسافة ابستمولوجية ونقدية بين الذات والموضوع مما أدى إلى هيمنة تجريبية، تسببت في توجه الثقافة نحو العلوم التاريخية والانثروبولوجية، والاهتمام النادر من وجهة نظرية فلسفية، باستثناء بعض الإشارات عند هيغل وجيورج زيميل الذي اشتغل الزين على إبراز مقصوده من الفلسفة الثقافية مشيرا إلى أنه قد أخذ بالنسق الهيغلي في معالجته للمسالة.

يصف محمد شوقي محاولة كاسيير في إرساء الفلسفة الثقافية بالمحاولة المتكاملة حتى وإن لم تكن كاملة، ذلك لأنها بينت بالقدر الكافي الميادين التي تتجلى فيها الثقافة والقواعد النظرية التي تقوم عليها والقيم المعرفية والحالة التي تنضوي عليها.[3]

---

[1] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص17.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص20.

[3] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص21.

لقد سعى كاسيير إلى إرسال المبادئ الأولية في نقد العقل الثقافي أسوة بكانط الذي أخذ عنه قيمة النقد في النحت عن شروط إمكان المعرفة ووسع ذلك على المباحث التي اشتغل عليها وهي الدين والفن والعلم والأسطورة واللغة.

فضلا عما سبق عمل كاسيير على ما اصطلح عليه اسم **"النحو الثقافي"** أي قواعد في التركيب والوصل بين الشتات المعرفي والتنوع كمبدأ قام العلم خلال تاريخه الطويل والمعقد بالكشف عنه (الحركة، العطالة، الجاذبية، النسبية...الخ).

أما ما جعل الزين يرى بأن محاولة كاسيير محاولة جادة فعاملين:

- **من حيث الكمية:** عكوفه طوال حياته على التنظير لما يسميه "التشكيل الرمزي " للأفعال البشرية"، والتي تتجسد في الدين والعلم والفن والأسطورة واللغة وله في ذلك محاولة من أربعة أجزاء (فلسفة الأشكال الرمزية)، وكتابات أخرى تدور حول فلسفة الثقافة من وجهة نظر نقدية وتأويلية (هيرمنيوطيقية).
- **من حيث الكيفية:** فضل المناهج النقدية والتأويلية التي وضعها في إتاحة الخلق والابتكار، إذ لم يترك مذهبا فلسفيا أو نظاما دينيا أو تيارا فنيا أومنهجا علميا إلا واستحضره من زاوية إسهامه في بناء مفهوم الثقافة.[1]

يستحضر الزين في **علاقة الثقافة والفلسفة بين مسرد الحب ومسرب الحب** كتاب **أوارد فيراري** (فلسفة أو بربرية) الذي جعل فيه من الفلسفة (**الكنز الخفي**) وذلك بغية عقد المقارنة بين الفعلين العديم والتقني من منطق اعتبار الأول ناطقا والثاني صامتا، أما اعتبار الفلسفية كنزا خفيا فالمقصود به أن البشرية لم تحسن استثماره وعوضته بالبربرية أي الهمجية المهدمة للحضارة والناقضة للعقل الحي والمركب.

الأمر ذاته ينطبق على الثقافة، هي كذلك كنز خفي اختفت تاريخيا في الرسم ولم تبرز في الاسم سوى بتطور المصارف الإنسانية.

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 21.

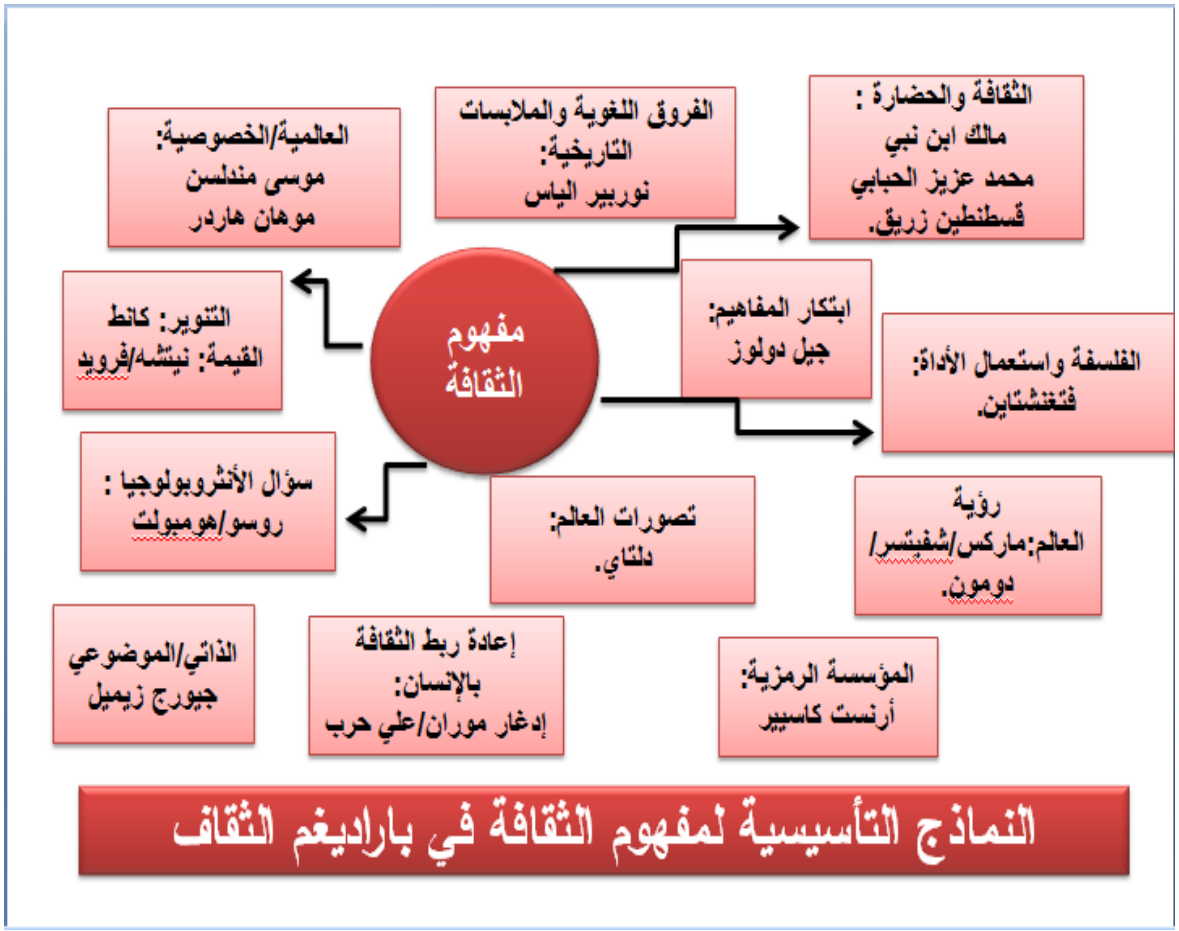
مهما يكن من أمر فإن مشروع الثقاف يختزن أو يدين في شكله وتأسيسه لكوكبة من الأعلام والمفكرين، سواء كان الأخذ من هؤلاء اتفاقا معهم وتأييدا لهم أو اختلافا معهم ومعارضة لهم.

يمكن إدراج الخطاطة في الأسفل لربط كل علم بالمحور المدرج ضمنه من قبل صاحب المشروع بحيث تتوسط لفظة (ثقافة) الخطاطة على أساس أنها الشق الأول من الحلقة البينية أو التجاسر المراد تحقيقه.

الشكل 09: النماذج التأسيسية لمفهوم الثقافة في براديغم الثقاف

ب.حد الثقافة:

يرى الزين أن ليس بالإمكان تعيين حد للثقافة، ذلك لأن حدها لم يكن موجودا ذاتيا ومستقلا بالمعنى العريق للحد بما هو القول الدال على ماهية الشيء في كمال وجودة الذاتي، لكن يمكن



الوقوف حسبه على رسومها أو آثارها عبر الابتكارات والصنائع والتغييرات المتنوعة، في السياقات اللاتينية والإغريقية والعربية.

أما باللسان **اللاتيني** فكلمة كولتورا cultur تنحدر عن الفعل كوليري colere بمعنى: زرع، حصد، أقام، اعتنى، صان، وتحيل في الأصل إلى علاقة الإنسان بالطبيعة وبعملية الاشتغال عليها وتحويلها من أجل بقاء النوع البشري والحيواني،[1] وبربط الزراعة بالطقوس التعبدية لدى المجتمع الروماني ينزاح مدلول الثقافة من كونها زراعة إلى العناية بالنفس بتقويمها وتربيتها، وتلك وظيفة أو مهمة الفلسفة بما هي عناية بالنفس أو فلاحة النفس.

إذا كانت الدلالة اللاتينية مرتبطة بشكل جذري بالأرض أي بالحياة أو المعيش، فإن الدلالة الإغريقية كانت تشمل الصنائع، أي إن الفنون في مجالها هي عبارة عن"تكني" techne لأن الأصل الاشتقاقي للفن معناه الأداة أو الآلة.[2]

لكن لتبيان أن الصناعة بالمعنى التقني وبالجذر الإغريقي كانت رهينة جدلية الوسائل والغايات، أي اقتناء أفضل الوسائل التقنية لبلوغ أسمى الأهداف التي قد تحيد عن مسارها من العدالة في الحكم إلى العدو عن السبيل، وقد يكون الاستعمال ذهنيا باقتناء أفضل الوسائل الخلقية لبلوغ أرقى الأهداف الروحية كتحصيل السعادة بالمعنى الذي يدخل هذه القيم في تكوين الذات.

ينفرد اللسان العربي بمقولتين لهما الدور الحاسم في سؤال الثقافة، يحملان معنى الظفر بالشيء والتسوية.

وردت المفردة في القرآن الكريم ملازمة للحرب والقتال، مثل الآية **"واقتلوهم حيث ثقفتموهم"** أو الآية **"إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء** " وغيرها من الآيات.

العلة في ذلك أن الموقف يتطلب النباهة والحذاقة، أي العمل باستراتيجيات هجومية وتكتيكات دفاعية لدرء المخاطر والفوز على الخصم.

يذهب الزين إلى القول بأن الثقافة تجد حفرياتها الدفينة في العلاقة بالصراع الكوني الذي يميز التجارب، ويفسر هذا الأمر تساوق الثقافة في اللسان العربي وأوجه الحرب، كما في الفنون والعلوم

[1] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص 49.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص54.

والصنائع أوجه للصراع الكوني بما هم وسائل لإثبات الذات أو للتفوق على الغير، وهو مما تبدى مع بروز الحضارة وتطورها كما لا يمكن نفي المدلول المتعلق بأشكال النمو الذهنية والعلاقة بالشيئية التي تجسدها وهي عنوان وجودها كما لا يمكن نفي الفضول المعرفي الراسخ في الذات أي ميول الإنسان نحو التفكير والتأمل والتنوير.

أما القول بأن تجلي الثقافة لا يكون إلا بربطها بالشيئية فقول بعدم انفكاكها عن الأداة التي تصنع بها أو تصنعها، وبهذه العلاقة تتحقق الحذاقة في الثقافة ومنه القول **بعبثية البحث عن الثقافة باسمها وليس في رسمها**. [1]

بدلا من الدلالة السلبية المتفشية في التصور الجمعي يسمي **محمد شوقي الزين** الثقاف بالقالب المادي والنظري الذي به يتقوم الطبع والقول والرؤية والسلوك، حيث الثقاف المادي هو المخزون التراثي والعقل المدون بالمقارنة مع المخزون المالي لتبادل الصفقات.

أما الثقاف النظري فهو مجموع التصورات أو التمثلات التي تشكل المنظومة الفكرية للمجتمع.[2]

قد يتخذ الثقاف دلالة المثال ليس بالمعنى المجرد لأقنوم مفارق يقتضي الإذعان والاحتذاء، لكن كنموذج يكون بمثابة المعلم الذي يمكن السير وفقه في شكل معيار، ويضعه الزين كمقابل للمقولة الانجليزية نموذجpattern أو للمقولة الفرنسية إيتالون étalon. [3]

يشير الزين في جنيولوجيا مفهوم المثال الباراديغم إلى بعض الفلسفات التي كانت لها هذه الفكرة كأمر نسير على منواله دون تقليده، أو كشيء نتوجه به ولا يوجهنا.

ويعني بذلك **كانط** مثلا في رسالته ما التوجه في التفكير، وأيضا **فتغنشتاين** الذي يرى أن الانتظام وفق القواعد لا يعني بالضرورة تطبيقها، خصوصا في كتابه النحو الفلسفي.

---

[1] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص70.

[2] ينظر: الزين، المرجع نفسه، ص73.

[3] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص73.

وأخيرا **توماس كون** صاحب كتاب بنية الثورات العلمية، الذي جعل من النموذج أوالباراديغم محور فلسفته العلمية ليدل به؛ من جهة على القالب المعرفي الذي تمتحن به الفرضيات والنظريات ومن جهة أخرى؛ على مجموعة من التصورات والمعتقدات والتقاليد التي ينخرط فيها المجتمع العلمي، وكان قد أوضح في كتابه عملية تشكل وتطور وأفول النماذج بقراءة تاريخية دقيقة في مسار المعرفة العلمية، ثم ألم يضع توماس كون العلم في إطار الثقافة؟

ويقصد الزين أن المعرفة العلمية تنتمي بحذافيرها إلى الثقافة، وهذا أمر بديهي وبارز من خلال فكرة الباراديغم عنده، التي هي أكثر من كونها فكرة علمية، إنها قبل كل شيء فكرة ثقافية.

صرحت **روث بيندت** أن فكرة **نموذج الثقافة** petterr of culture مفادها أن كل ثقافة تتميز بما نسميه petterr، أي بهيئة معينة، بأسلوب ما، بنوع من النموذج إذا جاز القول.[1]

يمكن لمفردة الثقاف أن تعادل في هذا السياق فكرة النموذج لكن بمعقولية مختلفة تتطلب الكثير من الجهد النظري لبلورتها، والثقاف كما يوضحه الزين هنا هو في عداد المتعذر ترجمته إلى لغة أخرى لأن ليس له مقابل.

كلمات (النموذج والمعيار والمثال والصيغة والموديل والنمط والطراز) هي فقط مرادفات لتقريب الفكرة، كما يفكر محمد شوقي جديا في إمكانية أن يكون الثقاف مرادفا لفكرة الهابيتوسHabitus عند **بيير بورديو** لأن الهابيتوس هو الأخر متعذر الترجمة: (عرف، طبع، سمت، ملكة...) ينتج ممارسات بقدر ما تنتجه الشروط الموضوعية التاريخية منها والاجتماعية، فهو نسق من الاستعدادات المنتظمة والمنظمة لحقل معين من الأفعال والممارسات.

يمكن للثقاف أن يضطلع بهذه الدلالة لكن بالإزاحة الضرورية، كأن يتخذ دلالة المعدن الذي تنبني عليه العملة فغي المبادلات الاقتصادية_ وغالبا يكون الذهب_ ويمكن أن يتخذ صيغة الصك على القطع النقدية.

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص73.

يستعمل الزين في المجمل صيغة الثقاف كقيمة محايثة للثقافة، عملتها في التداول، معدنها في المرجعية، ختمها في الأداء.[1]

ينتقل بهذا التحديد بالثقاف من المنغلق الخرافي والسحري (دلالة منع الإخصاب، أوالحجر كشيء مانع أو حائل لنزع الحدة الذكورية أو الأنثوية في إثبات الذات وبلوغ الاكتمال)، إلى المنفتح العملي والعقلاني بوصفه القالب الذي ينخرط فيه الوعي والطبع في القيمة الصنائعية والقيمة الاستعمالية والتداولية.

الغرض من ذلك أيضا هو الانتقال بالثقاف من الدلالة الحربية الضيقة إلى الدلالة الكفاحية الواسعة التي تشتمل على كل القيم النضالية، التي لا ينفك عنها المجتمع على الصعيد الرياضي أوالاقتصادي أو الفكري أو العلمي أو الاجتماعي أو التنظيمي.

يصطدم الزين خلال رحلة محاولة الارتقاء بكلمة الثقاف إلى مصاف المفهوم عبر تخليصها من قيد الاستعمال الشعبي في السياق الإثنولوجي العربي بتهمة انبهار المشتغل العربي على الفلسفة بالوافد، وهو الأمر الذي جعله يهتم بجعل الثقافة بديلا للهوية، لأن الثقافة تبعا للاشتراطات الموضوعية المحددة سالفا هي العلاقة بالذات، ثم العلاقة بالعالم الذي ينطوي على الغير، وأخيرا العلاقة بالأداة.

في الانتقال من المفهوم الهووي إلى الثقافة رفض لارتباط الهوية بالهوى، على اعتبار أن الهوية مصدر الانفعالات ومرتع النزوات، والانفعالات هي بالتعريف حركة عشوائية، دائرية، غير منتظمة، لا تؤسس بل تنعطف وتلتوي وتتمرغ في هوى ذاتي أو ميل نرجسي، بينما الثقافة فتح وانفتاح؛ فتح لإمكانات وطموحات، وانفتاح للذات على الغير.[2]

[1] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص74.

[2] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص75.

أما من تقول الفتح والانفتاح فهو يقصد المفتاح كأداة للفتح، ويقابلها الثقاف بالنسبة للثقافة، بما هو الأداة التي يتم الانفتاح بها على الشيء بالمعنى الفينومينولوجي الذي طرحه ميرلوبونتي مع مقولة "التفتح" التي تنطبق على الوردة déhiscence.[1]

يتساءل الزين في هذا الموضوع عن طبيعة الثقاف كمفتاح، ويجيب بأن الفتح يحدث بحسن الاشتغال على اللغة وإحياء المطموس فيها، وفي الثقاف حدث ذلك عبر التحول من الدلالة الارتكاسية وانتشالها من الاستعمال الانتكاسي اهتداء بكون الثقاف كلمة إجرائية مصاحبة للثقافة في مراحلها التقنية والمفهومية، حيث الثقاف هو الأداة والإطار والوسيلة والسياق والمفتاح والآلة والتأويل. [2]

يطرح الزين الثقاف كتقنية وعملية في الوقت نفسه؛ كأداة تسوي الطبع والحيز الذي تتم فيه التسوية ذاتها، فلو كان الثقاف في معظمه أداة للانخراط في الثقافة اسما ورسما لما أمكن قياسه على مفهوم العقل، الذي لا يزال الأداة والسياق في التعامل الغربي حيث هو الوسيلة في تشكل منطق أوبرهنة أو تحليل، هو أيضا المجال الذي تنخرط فيه القضايا لتصبح معقولة؛ أي أن يكون العقل مزدوج الدلالة؛ أداة استعمال ومجال للاشتغال.[3]

يريد الزين عبر هذه المقايسة أن يخرج بالثقاف من حيز إسقاط المصطلحات واللعب على المقولات نحو جعله الأفق الذي ينطلق منه ومعه في مقاربة الثقافة، بعيدا عن التدوينات العقيمة التي تكتفي بالتوكيد على البداهات نفسها دون خلخلة اليقيني فيها.

حيث يرى بلا إمكانية الكتابة عن الثقافة عند مالك بن نبي مثلا أو هيجل أو نيتشه أكاسيير إذا لم يتم الانطلاق بعدة نقدية تهيئ درب الكشف.

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص75.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 76.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص77.

يبدو له أن الثقاف كمقولة إجرائية من شأنه أن يبرز بعض الجوانب النظرية من الفلسفات الثقافية، لأنه يعمل كأداة في القراءة وكمجال لها أيضا، فهو على مسافة ابستمولوجية من هذه النصوص والمرجعيات، يعالجها بشكل محايد وعلى مقربة منها، يتغذى منها ويغذيها، بحكم ارتباطه بالتسوية والمهارة، إلا أن الثقاف ينفرد بإزاحة ضعيفة؛ وهي أن التسوية ليست بهذا المعنى القسري، وبهذا العنف المادي والرمزي فيحمل الإنسان على الخضوع للتسوية.

الثقاف مزدوج الدلالة والوظيفة، يحتمل المعنى القسري في تطويع الطبع بالتربية والتهذيب أوالعقوبة إذا تعلق الأمر بانحراف، ويحتمل المعنى العفوي في الإفلات من قبضة السيطرة؛ هو سائل مرن وقسري في الآن ذاته، الأمر متعلق باشتغال الذات على ذاتها، وهو ما سماه الزين **بالثقاف الذاتي**.

الثقاف الذاتي نظير **الثقاف البروكستي؛ بروكست** حسب الأسطورة اليونانية معروف بتعذيب ضحاياه على سرير، فإذا كانت الضحية طويلة القامة فإنه يقطع الأعضاء التي تتجاوز أبعاد السرير، أما إن كانت الضحية قصيرة القامة فإنه يقوم بتمديدها لتناسب أبعاد السرير،[1] فيكون السرير بذلك كالمعيار أو كالموديل الذي ينبغي التناسب معه وعدم مجاوزته.

يصنف الزين الثقاف السياسي ضمن معايير الثقاف البروكستي، الذي يعد ثقافا مستعارا مقارنة بالثقاف الذاتي الذي هو فعلي وحقيقي مادام يتيح حرية الاعتقاد والتصرف، ثم إنه ثقاف تكويني وتشكيلي بالأساليب الفنية والأدوات التدريبية والتربوية، وبالتالي هو صانع للذات على يد الذات نفسها في شكل استطلاع أو تكوين أو قراءة أو تثقيف، أوعلى يد الغير في شكل تربية أوتوعية.[2]

وعليه؛ غاية الثقاف أن يكون بناء، وأن تكون له بنية تكوينية يستقيم بها الطبع ويتشكل بها الحس والذهن والذوق.

[1] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص78.

[2] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص83.

يتساءل الزين عما إذا كان الثقاف كعملية في تكوين الإنسان يتناسب أو يتعارض مع المثاقفة كعملية في إثراء ثقافة الإنسان، ويرى بأن من الصعب إقحام الثقاف في عملية المثاقفة، لأن الثقاف أمر متجذر وشيء راسخ في الطبع بحكم الانتماء الإقليمي والتاريخي والجغرافي، أما المثاقفة فتداخل بين التجارب البشرية، تلاقي بين البشر وتلاقح بين الأفكار والخبرات،[1] لكن هل يتعلق الأمر بثابت أمام متحول؟

لا يفكر الزين بثنائية ساكنة: ثابت/متحول، ولكن بقيمة دينامية وحيوية يكون فيها الثقاف اشتغال لا ينضب على الذات بحكم التلقي والتلاقي.

أما في التلاقي فيقابل باستمرار أنداده من البشر ويتفاعل معهم، التلقي هو النتيجة المنطقية والحتمية للتلاقي، كذلك الثقاف قابل للتعديل والتنويع والتليين، إنه يتلطف بلقاء الأخر، هو يكتسي دلالة ملتبسة ومستعصية في كونه النموذج أو المثال أو الختم أو الصك؛ أي الأمر الذي يفيد الثبات والصلابة، وفي كونه يتعدل بتعديل التصورات والسلوكيات التي تلتقي بثقاف آخر،[2] سليل ثقافة أخرى مختلفة.

يستحضر الزين طرح **يوهان هردر** لبعض النماذج التاريخية كوحدات حضارية حيث يتساءل في هذا الطرح عما إذا كان الوافد نحو اليونان يتمفصل مع الرافد ليشكل إنسانا إغريقيا قابلا للتشكل بالعناصر البرانية من الثقاف الأجنبي.

ينبه هردر إلى أن الوافد لا يبقى عينه، بل تتم أقلمته لينخرط في حياة المجتمع مع اكتساب مواصفات جديدة، معنى ذلك أن تفاعل المجتمع مع أفكار وافدة يتطلب استيعابها واستغراقها في نمط من رؤية العالم وفي السلوك والتصرف، وللثقاف صيغة مماثلة مع إزاحة طفيفة، حيث يتمتع الثقاف بدلالتين:

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 83.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 83.

دلالة واعية: وهي القالب الذي يطبع حياة الفرد أو المجتمع بحكم الانتماء والانضمام في إرث مشترك وقيم متقاسمة.

دلالة شبه واعية: وهي أن الثقاف هو اللوحة الخلفية والخفية التي تدبر التصورات والسلوكيات من وراء حجاب.[1]

يميز الزين الثقاف عن النموذج بمعناه العلمي الذي يطرحه الأنثروبولوجيون، حيث يعتقد بأن الثقاف لا يتعد سوى شكل ثانوي بالبعد النفسي السيكولوجي، لأنه يركز على البعد التداولي، وعندما يأخذ بالبعد النفسي فهو لا يقصد محتوى الذهن ولكن صورته.[2]

تبدو المعادلة في الثقاف ثلاثية الأبعاد: موضوعية، ذاتية، تداولية؛ إذ هو بمثابة الحظيرة الحية للرموز المتداولة عبر التاريخ والتي يقتنيها الفرد أو المجتمع لتشكيل تصور معين حول العالم والسلوك وفق التصور المشيد.

فهو يتسلل في الشقوق البينية التي تصل/تفصل في الوقت نفسه بين الطبيعة البشرية والثقافة الموضوعة في التاريخ، لأنه يأخذ من الأولى الوضع الأصلي للإنسان، الحالة التي يتحول فيها، بما يبتكره من أساليب وما يشكله من رموز وما يضفيه من دلالات.[3]

2. المربع الثقافي مدخل لإيتيقا الاختلاف:

قبل تشكل المربع الثقافي عند محمد شوقي الزين كان المثلث الثقافي، ثم زاد المعلم الرابع ليغدو المثلث مربعا، نحاول قبل الانتقال للحديث عن علل إدراجنا للمربع الثقافي مدخلا لإيتيقا الاختلاف أن نمهد بما جعل أقطار المربع تجتمع وتتواطئ.

---

[1] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص85.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص87.

[3] ينظر: الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص90.

يتركب المثلث الثقافي من ثلاث زوايا، الأولى هي الثقاف كنظام للحقيقة وكمميز لكل ثقافة، الثانية يمثلها الثقف باعتباره نظام المعرفة المتاح لكل ثقافة في نمط اشتغالها، والثقافة كمحطة ثالثة باعتبارها نظام في الهوية يتحدد بالمقارنة مع النظامين الآخرين.[1]

يستخدم الزين لفظة الثقاف للدلالة على نموذج الحقيقة الذي تضطلع به كل ثقافة، حيث يشكل العتبة المبدئية لكل تصور وسلوك، أو هو ما تتسوى وتتقوم به الصورة من أمزجة الإفراط أو التفريط، وهو متجسد في الرؤية والسلوك غير متجسم لأنه ليس حسيا يمكن لمسه، بل حدسي يمكن الوقوف عليه في دبيب الممارسات ونظام الأعراف.[2]

أما الثقف فإدراك معرفي يختلف في جوهره عن الفهم والفقه والعلم، غير أنه يزاوج بين النظري والعملي؛ بمعنى أنه إدراك ذهني مميز بسرعة اللقف والاستيعاب، فوري وآني، إضافة إلى ذلك يعد الثقف إنجازا عمليا تقحم فيه النباهة أو الموهبة في اللحظة القانصة للفرص المواتية.

وعليه، يعقد المنطق الثقفي علاقة وطيدة بزمان عفوي غير الزمن الكرونولوجي، هذا الزمن العفوي هو زمن المصادفات الجميلة والخير الجزيل والعطاء الوجودي في نفحاته الآنية والعابرة، التي ينبغي ثقفها على وجه السرعة في اللحظة المناسبة.[3]

يحيل القول بأن الثقف عفوي والثقاف راسخ إلى حديث التكتيكي والاستراتيجي، ولعل كرة القدم هي الرياضة التي تمنح صورة ناصعة عن الفرق بين الاستراتيجية والتكتيكية.

تشمل كرة القدم على مساحة محصورة (ملعب) ومراقبة حادة (الحكم وطاقمه) وقواعد رياضية راسخة(مواقع الاعبين وقوانين اللعبة)، وتشكل هذه المعطيات كلها ما يسميه دوسارتو بالاستراتيجية، بينما تتبدى التكتيكية في الفسحة الحرة من الأداء عندما يقوم اللاعبون بمهارات فنية وأدوار تقنية وينتهزون الفرص المتاحة والمصادفات المبعثرة في إصابة الهدف.[4]

---

[1] ينظر: الزين، الثقافة والصورة، ص46.

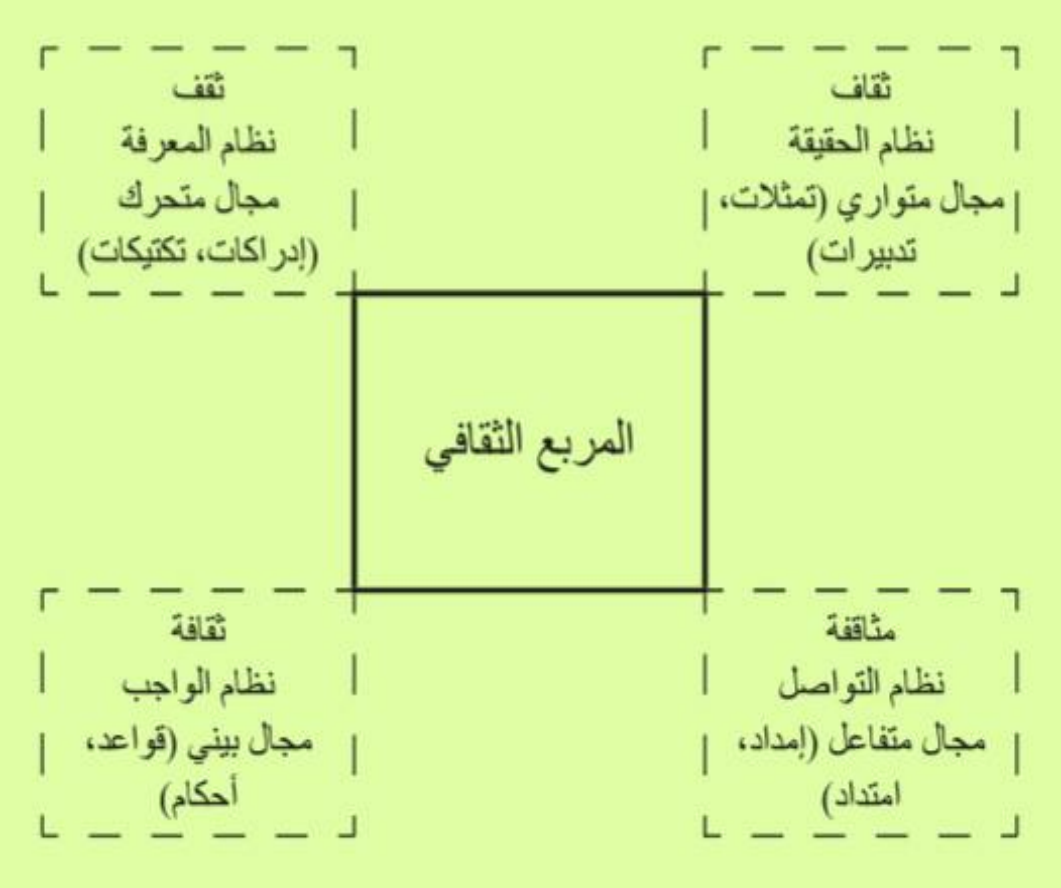
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 46.

[3] ينظر: الزين، الثقافة والصورة، ص46.

[4] ينظر: الزين، الغسق والنسق، ص224.

بالقياس مع هذه الصورة يعتبر الثقف حثيثا ومتسارعا أي تكتيكي، بينما الثقاف متجذر وبطيء أي استراتيجي، وبالتالي يشتغل الثقف في اللوحة الجامعة والخفية والخلفية للثقاف، ولأن الثقاف لا يقوم دون ظواهر ثقفية أيضا، أما الثقافة فتقع كرأس للمثلث الثقافي حيث تصل المتقابلين المتناقضين والمتكاملين في الآن ذاته.

عمل الزين على إضافة زاوية رابعة لوصلها بالمثلث ليغدو مربعا، الحديث هنا عن "المثاقفة" بما هي السياسة التي تبحث عن نقطة التوازن بين المتناقضات وفق الشكل الموضح بالأسفل:[1]



الشكل 10: المربع الثقافي

[1] محمد شوقي الزين، " التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2016، ص29.

تكون الثقافة لحظة وسطى بين ثقاف يمدها بالإحكام والتوحد وثقف تقوم بضبطه وتنظيمه لدرء تشظيه وتبعثره، أما المثاقفة فنظام تواصلي يخلق مجالا للتفاعل بين المختلفين على قاعدة الامداد المتبادل والامتداد المشترك.

نبلغ بعد هذا مبلغ ربط فلسفة الاختلاف بالمربع الثقافي وعناصره، حيث يثر الزين باستحالة اختزال المختلف في الأنا أو الأنا في المختلف، ويدافع عن فكرة بينية لادونية في أساسها، تتجاوز الاهوية والاختلاف، كما تبتغي مجاوزة رؤيتين عقيمتين في إدراك نظام العلاقة بين الثقافات أوالحضارات.[1]

- **الرؤية الأولى اختزالية:** ترى أن الثقافات ترجع كلها إلى أصل واحد، أو يؤول إلى سقف تاريخي واحد سليل فلسفات التاريخ الغائية مع كانط وهيغل، والتي حددها فرانسيس فوكوياما بوصفها نهاية التاريخ أو منتهى ما يصل إليه نظام سياسي بشري متكامل.
- **الرؤية الثانية انفصالية:** ترى أن أصل الثقافات هو الصراع الراديكالي من أجل موضوع غير محدد المعالم، قد يكون الهيمنة أو النفوذ، أو الكفاح من أجل كسب الاعتراف أوغير ذلك، وقد انخرط صامويل هنتنغتن ضمن هذه الرؤية.

تتيح المثاقفة ضمن مركب المربع الثقافي ما يسميه الزين بالانحمال؛ والمراد به الطريقة التي تحتمل فيها كل ثقافة جانبا من ثقافة أخرى على اختلافها، مسوغ الانحمال هو أن البادئة (ac) من acculturation تحيل إلى البادئة اللاتينية ad، ومعناها "حركة نحو" أو"اندفاع نحو"، أي أن كل ثقافة تندفع نحو ثقافة أخرى بباعث لا يمكن دائما فقهه، وقد يكون الرغبة في التعارف أوفي نيل الاعتراف.

كما يمكن أن تكون المثاقفة داخل الجماعة الواحدة بتفاعل الأقليات مع الأغلبية أوالعكس، فتربطهم علاقات التعايش والتحاور والتفاهم[2]، وعليه تتحدد خصوصيات مفهوم المثاقفة عند الزين في ما يلي:

- حركة دينامية من التفاعل بين شركاء الحوار أو العيش المشترك.

[1] ينظر: الزين، الثقافة والصورة، ص 52.

[2] ينظر: الزين، الثقافة والصورة، ص 54.

- لا ينجر عن المثاقفة إدغام قسري أو إدماج قهري لثقافة تفقد بموجبها علة وجودها أو سمة تميزها.
- القول بأن المثاقفة مبنية على الانحمال يقتضي ألا تكون مدعاة للانحلال أوالاحتلال.
- الاستناد إلى مقولتي الإمداد والامتداد؛ الامداد الذي يجعل الثقافة تمد للأخرى ما يدعم عناصرها ويقوم سماتها، والامتداد يكون في شكل أطر معرفية أو قيمية.[1]

ختاما يمكن القول بأن المربع الثقافي يشكل في البينية التي تحكم زواياه النموذج لحضور فلسفة الاختلاف في شقها الإيتيقي، وفيما يحاكيه من قصة التلاقي العابر للثقافات على اختلافها.

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 55.

صفوة القول:

بدأ محمد شوقي الزين قارئا لفلاسفة الاختلاف، قرأ الهيرمينوطيقا المعاصرة من منظور جياني فاتيمو باعتبارها ميتا نظرية في لعبة التأويلات مميزة بطابعها اللانهائي العدمي، كما فصل في أفق التأويل الغاداميري، مشيرا إلى علاقة الفهم بالتفاهم، انعطف بعدها صوب تأويلية الانعطاف الريكورية، ثم سياقات التمظهر والتجلي عند ميشال دوسارتو ولا منطوقية الخطاب العرفاني التي أكد على عدم نفيها لمنطقه الداخلي، كما لم يغفل عن ميشال فوكو كفيلسوف للاختلاف.

ناقش الزين على غرار فلاسفة الاختلاف السابق ذكرهم إضافة إلى دريدا مفهوم الاختلاف عند فرانسوا لارويل الذي انتقد منطق الواحد المتجذر في المحايثة دون الوحدة ودون الكثرة، حيث اعتبر أن اختلاف دريدا يهمل كون الواحد مجرد حقيقة متعالية تطمس المتناقضات والكثرة الدؤوبة، وأن نسيان الواحد هو نسيان المحايثة الجذرية للتشتت.

خلص الزين إلى أن اختلاف لارويل اختلاف واحدي يستعير مفاهيما عرفانية لينتقد الاختلاف المتمركز على القرار الفلسفي الاغريقي أو على العنصر العبري.

قدم الزين قراءته المختلفة لابن عربي على أساس يبدو فيه قارئا لابن عربي عبر دريدا، أوعبر الباروك، نظرا للكشف الحاصل عن التماثل أو التشاكل بين الباروك والتصوف والتفكيك والتأويل المضاعف، ويعتقد أن قراءة دريدا بعين أكبرية أو ابن عربي بأدوات دريدية لا يبتغي البرهنة على أسبقية الأول في التقرير بحقائق أو اكتشاف أفكار أو تصورات تجعله أولى من الثاني، أو القول على سبيل المغالطة والتعسف بأن المعاصر استفاد من القديم واستغل نصوصه.

استحضر الزين مفهوم الاستشعار بما هو ما يسمح بمعرفة الكائن النفسي الذي يسود الجسم المدرك، أو باعتباره القدرة على وضع أنفسنا في عالم تمثل الاخرين، وبالتالي هو شرط إمكانية فهم المختلف.

أدرجنا على المستوى الإيتيقي لفلسفة الاختلاف مشروع نقد العقل الثقافي الذي انتهى بمربع ثقافي مكوناته: الثقف، الثقاف، الثقافة، المثاقفة.

قام الزين بعجن لفظة (ثقاف) ليخرج بدلالة تبتعد عن المنغلق الخرافي السحري إلى المنفتح العملي والعقلاني، حدث ذلك بجعلها تذل على النموذج أو المعيار والمثال والصيغة والنمط.

طرح الزين الثقاف كتقنية وكعملية في الوقت نفسه، كأداة تسوي الطبع والحيز الذي تتم فيه التسوية ذاتها، فلو كان الثقاف في معظمه أداة للانخراط في الثقافة اسما ورسما لما أمكن قياسه على مفهوم العقل الذي لا يزال يعد الأداة والسياق في التعامل الغربي؛ إذ هو الوسيلة في تشكل منطق أو برهنة أو تحليل، هو أيضا المجال الذي تنخرط فيه القضايا لتصبح معقولة، أي أن يكون العقل مزدوج الدلالة: أداة استعمال ومجال استعمال.

يستمر الزين عبر المقايسة السابقة في محاولة اخراج الثقاف من حيز إسقاط المصطلحات واللعب على المقولات، لجعله الأفق الذي ينطلق منه ومعه في مقارنة الثقافة بعيدا عن التدوينات العقيمة التي تكتفي بالتوكيد على البداهات نفسها دون خلخلة اليقيني فيها.

مما تقدم يتعين **الثقاف** كحامل مزدوج الدلالة أو الوظيفة، يحتمل المعنى القسري في تطويع الطبع بالتربية والتهذيب أو العقوبة إذا تعلق الأمر بانحراف، كما يحتمل المعنى العفوي في الإفلات من قبضة السيطرة، هو سائل، مرن، وقسري في الآن ذاته، الأمر متعلق باشتغال الذات على ذاتها، وهو ما سماه الزين بالثقاف الذاتي.

الثقف هو إدراك معرفي يختلف في جوهره عن الفهم والفقه والعلم، غير أنه يزاوج بين النظري والعملي، بمعنى أنه إدراك ذهني مميز بسرعة اللقف والاستيعاب، فوري وآني، كما يعد إنجازا عمليا تقحم فيه النباهة أو الموهبة في اللحظة القانصة للفرص المواتية.

تتيح المثاقفة ضمن مركب المربع الثقافي ما يسميه الزين بالانحمال، والمراد به الطريقة التي تحتمل فيها مل ثقافة جانبا من ثقافة أخرى على اختلافها، أما مسوغ الانحمال فحركة الاندفاع نحو، أي

إن كل ثقافة تندفع نحو ثقافة أخرى بباعث لا يمكن دائما فقهه، كما يمكن أن يكون المثاقفة داخل الجماعة الواحدة بتفاعل الأقليات المختلفة مع الأغلبية أوالعكس، فتربطهم علاقات التعايش والتحاور والتفاهم.

يشكل المربع الثقافي في البينية التي تحكمه النموذج لحضور فلسفة الاختلاف في شقها أوطابعها الإيتيقي، وفيما يحاكيه من قصة التلاقي العابر للثقافات على اختلافها.

الخاتمة

ناقشنا في هذه الدراسة إشكالية حضور فلسفة الاختلاف في الخطاب النقدي العربي المعاصر، منطلقين من فرضية مفادها أن تجلي الاختلاف قد لا يقتصر على كونه فلسفة تفكيكية، بل قد يتعدى التفكيك نحو فلسفات أخرى كالفلسفات الإيتيقية مثلا، في مدونات علي حرب ومحمد شوقي الزين، وعليه نحاول في خاتمة البحث ومن خلال ما تم توصيفه وتحليله أن نجمل أهم ما توصلنا إليه من نتائج حول الإشكالية المطروحة في بدايته، على النحو الموالي:

- ✓ لا يقتصر الاختلاف على ما يميز الأشياء، بل فيه ما يجمع بين الأشياء في المتميز ذاته، وذلك ما كرست له معظم الباراديغمات الإيتيقية المعاصرة من ليفيناس إلى فريزر مرورا بهونيث وريكور وميرلوبونتي، الذين شكلت نماذجهم مجتمعة مدخلا لإيتيقا الاختلاف وللعيش المشترك.
- ✓ فيما يتعلق بالاختلاف كإستراتيجية نقدية تفكيكية كنا قد مثلنا له بفلسفة دريدا في نقد اللوغوس، واجتراحه لمصطلح "الاخـ(ت)ـلاف المرجأ" ومقولة الغياب، ثم دولوز في حديث الاختلاف والتكرار أو الفرق والمعاودة.
- ✓ أما عن موقف المختلف من المعطى الاختلافي في صورتيه السابقتين فمثلنا له ببعض النماذج بصورة مختزلة، لأن التوسع كان في النموذجين اللذين وقع الاختيار في البحث عليهما.
- ✓ ينطلق علي حرب في أغلب مؤلفاته من التفكيك والحفر والمساءلة، نحو التجاوز والخلق من جديد، حيث يفكك المفاهيم ويتجاوز القداسة والثبات والصلابة والأقنمة الحاصلة ليقترح ما ينسجم والمعطى الراهن وفق آليات مرنة وعقل تداولي سائل يكرس للتركيب وللعبور وللاختلاف كاستراتيجيات يقرأ من خلالها الأوضاع الإقليمية والكونية.
- ✓ يقوم بتشخيص أوهامها ومآزقها وفخاخها ويرصد تحدياتها وإمكاناتها واستشراف تطلعاتها و مصائرها، وهو الأمر الذي يجعل الاختلاف يتمثل عنده على مستويات أوطبقات مختلفة، إذ يحضر الفكر المختلف في التفاعل بأشكاله وميادينه المتباينة ابتداء من الفكر التشاركي والفعل الثقافي إلى العقل التداولي ثم التعامل التعاوني، وصولا إلى التثاقف كإيتيقا للعيش المشترك ،كحل للمأزق الوجودي الذي لحق أجهزة الفكر البشري فأنتج مقولة "الإنسان الأعلى "المعظم لذاته والمحتقر لغيره، تلك المقولة وتبعياتها التقديسية التي جعلت الإنسان يخسر أكثر مما يجني.
- ✓ بدأ محمد شوقي الزين قارئا لفلاسفة الاختلاف، قرأ الهيرمينوطيقا المعاصرة من منظور جياني فاتيمو باعتبارها ميتا نظرية في لعبة التأويلات مميزة بطابعها اللانهائي العدمي، كما فصل في

أفق التأويل الغادامير ي، مشيرا إلى علاقة الفهم بالتفاهم، انعطف بعدها صوب تأويلية الانعطاف الريكورية، ثم سياقات التمظهر والتجلي عند ميشال دوسارتو ولا منطوقية الخطاب العرفاني التي أكد على عدم نفيها لمنطقه الداخلي، كما لم يغفل عن ميشال فوكو كفيلسوف للاختلاف.

✓ ناقش الزين على غرار فلاسفة الاختلاف السابق ذكرهم إضافة إلى دريدا مفهوم الاختلاف عند فرانسوا لارويل الذي انتقد منطق الواحد المتجذر في المحايثة دون الوحدة ودون الكثرة، حيث اعتبر أن اختلاف دريدا يهمل كون الواحد مجرد حقيقة متعالية تطمس المتناقضات والكثرة الدؤوبة، وأن نسيان الواحد هو نسيان المحايثة الجذرية للتشتت.

✓ خلص الزين إلى أن اختلاف لارويل اختلاف واحدي يستعير مفاهيما عرفانية لينتقد الاختلاف المتمركز على القرار الفلسفي الاغريقي أو على العنصر العبري.

✓ يقدم الزين قراءته المختلفة لابن عربي على أساس يبدو فيه قارئا لابن عربي عبر دريدا، أو عبر الباروك، نظرا للكشف الحاصل عن التماثل أو التشاكل بين الباروك والتصوف والتفكيك والتأويل المضاعف، ويعتقد أن قراءة دريدا بعين أكبرية أو ابن عربي بأدوات دريدية لا يبتغي البرهنة على أسبقية الأول في التقرير بحقائق أو اكتشاف أفكار أو تصورات تجعله أولى من الثاني، أو القول على سبيل المغالطة والتعسف بأن المعاصر استفاد من القديم واستغل نصوصه.

✓ يستحضر الزين مفهوم الاستشعار بما هو ما يسمح بمعرفة الكائن النفسي الذي يسود الجسم المدرك، أو باعتباره القدرة على وضع أنفسنا في عالم تمثل الاخرين، وبالتالي هو شرط إمكانية فهم المختلف.

✓ أدرجنا على المستوى الإيتيقي لفلسفة الاختلاف مشروع نقد العقل الثقافي الذي انتهى بمربع ثقافي مكوناته: الثقف، الثقاف، الثقافة، المثاقفة.

✓ قام الزين بعجن لفظة ثقاف ليخرج بدلالة تبتعد عن المنغلق الخرافي السحري إلى المنفتح العملي والعقلاني، حدث ذلك بجعلها تدل على النموذج أو المعيار والمثال والصيغة والنمط.

✓ يطرح الزين الثقاف كتقنية وكعملية في الوقت نفسه، كأداة تسوي الطبع والحيز الذي تتم فيه التسوية ذاتها، فلو كان الثقاف في معظمه أداة للانخراط في الثقافة اسما ورسما لما أمكن قياسه على مفهوم العقل الذي لا يزال يعد الأداة والسياق في التعامل الغربي؛ إذ هو الوسيلة في تشكل منطق أو برهنة أو تحليل، هو أيضا المجال الذي تنخرط فيه القضايا لتصبح معقولة، أي أن يكون العقل مزدوج الدلالة: أداة استعمال ومجال استعمال.

✓ يستمر الزين عبر المقايسة السابقة في محاولة اخراج الثقاف من حيز إسقاط المصطلحات واللعب على المقولات، لجعله الأفق الذي ينطلق منه ومعه في مقارنة الثقافة بعيدا عن التدوينات العقيمة التي تكتفي بالتوكيد على البداهات نفسها دون خلخلة اليقيني فيها.

✓ ما تقدم يتعين **الثقاف** كحامل مزدوج الدلالة أو الوظيفة، يحتمل المعنى القسري في تطويع الطبع بالتربية والتهذيب أو العقوبة إذا تعلق الأمر بانحراف، كما يحتمل المعنى العفوي في الإفلات من قبضة السيطرة، هو سائل، مرن، وقسري في الآن ذاته، الأمر متعلق باشتغال الذات على ذاتها، وهو ما سماه الزين بالثقاف الذاتي.

✓ **الثقف** هو إدراك معرفي يختلف في جوهره عن الفهم والفقه والعلم، غير أنه يزاوج بين النظري والعملي، بمعنى أنه إدراك ذهني مميز بسرعة اللقف والاستيعاب، فوري وآني، كما يعد إنجازا عمليا تقحم فيه النباهة أو الموهبة في اللحظة القانصة للفرص المواتية.

✓ تتيح المثاقفة ضمن مركب المربع الثقافي ما يسميه الزين بالانحمال، والمراد به الطريقة التي تحتمل فيها كل ثقافة جانبا من ثقافة أخرى على اختلافها، أما مسوغ الانحمال فحركة الاندفاع نحو، أي إن كل ثقافة تندفع نحو ثقافة أخرى بباعث لا يمكن دائما فقهه، كما يمكن أن يكون المثاقفة داخل الجماعة الواحدة بتفاعل الأقليات المختلفة مع الأغلبية أوالعكس، فتربطهم علاقات التعايش والتحاور والتفاهم.

✓ يشكل المربع الثقافي في البينية التي تحكمه النموذج لحضور فلسفة الاختلاف في شقها أو طابعها الإيتيقي، وفيما يحاكيه من قصة التلاقي العابر للثقافات على اختلافها.

✓ نختم بالقول: حيثما تتحاضن مقولتي الإرجاء والرجاء يتشكل الاختلاف كمقولة تفكيكوإيتيقية"- في خطابات كل من **علي حرب ومحمد شوقي الزين**.

ملحق

معجم لأهم المصطلحات وتراجم الأعلام الواردة بالبحث:

- **علي حرب:**

مفكر لبناني من مواليد عام 1943 يمارس الكتابة الفلسفية، له إنتاج أغلبه قراءات في النصوص الفلسفية القديمة والحديثة، منها ما يلي: التأويل والحقيقة، الحب والفناء، لعبة المعنى، نقد الحقيقة، الممنوع والممتنع، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، خطاب الهوية، الاستلاب والاسترداد، حديث النهايات، الماهية والعلاقة، أصنام النظرية وأطياف الحرية، العالم ومأزقه، أزمنة الحداثة الفائقة، الإنسان الأدنى.

تتمحور إنتاجات علي حرب الفكرية حول إشكالية التأويل، أي إستراتيجية قراءة النص في أبعاده الدلالية المفتوحة وإمكاناته النظرية ورهانات الحقيقة فيه، والمعنى المختزل في ملفوظه وفي هوامشه وفي مساحاته الصامتة وفي فراغاته المضمونية غير الواعية.

قال عنه الشريف طوطاو : علي حرب اسم قد تختلف معه في الرؤية الفلسفية أو في الطرح المنهجي ولكن لا يمكنك إلا أن تحترمه لأنه يدفعك بنفسه إلى الاختلاف معه ولا يضيره ذلك أبدا، إذ يستفز تفكيرك ويستثيره و يدفعك إلى التفلسف معه من حيث لا تدري، كتاباته حبلى بالمفاهيم و الإشكالات، تتميز بحلاوة الأسلوب وعذوبته ما يحثك على قراءته بلا ملل و لا كلل، يدفعك إلى إعادة النظر في أفكارك وقناعاتك، يحاور كل المفكرين من مختلف الألوان والأطياف الفكرية العربية والغربية القديمة والمعاصرة، يرتد إلى التراث كما يقف عند الحاضر، يقرأ ويستوعب ويتجاوز.(**ينظر : الشريف طوطاو ،" الاتجاه التفكيكي "، ضمن الكتاب الجماعي الفلسفة العربية المعاصرة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، وضفاف ، الرياض – السعودية ، و دار الأمان ، الرباط – المغرب ، ط1 ، 2014 ، ص 743.**)

- **محمد شوقي الزين:**

مفكر ومترجم وأكاديمي جزائري، من مواليد وهران، حاصل على الدكتوراه من جامعة إكس مرسيليا بفرنسا، أستاذ التعليم العالي بجامعة تلمسان، مهتم ومشتغل بالفلسفات على اختلافها؛ عربية، غربية، قديمة، معاصرة، له مجموعة من المؤلفات والترجمات، نذكر منها:

الإزاحة والاحتمال، الثقاف في الأزمنة العجاف، إزاحات فكرية، تأويلات وتفكيكيات، الغسق والنسق، نقد العقل الثقافي، الصورة والثقافة، الذات والآخر.

- **الباتوس:**

يتمثل الباتوس في مجموعة انفعالات يرغب الخطيب في إثارتها لدى مستمعيه (رحمة، كراهية، غضب)، أي توظيف كل ما من شأنه أن يحرك مشاعر المتلقي وميوله.

- **الإثنية:**

مصطلح يشير إلى جماعة بشرية يشترك أفرادها في العادات، التقاليد، اللغة، الدين، وفي سمات أخرى بما فيها من ملامح فيزيقية للمجتمع، أما الإثنية المسيسة فيعرفها أنطوني سميث على أنها: الجماعة التي يتوفر لديها إحساس خاص بالتضامن أو شعور بالاعتزاز الذاتي.

- **السفسطائيون:**

ظهرت السفسطة حوالي 490 ق.م، حيث كانت الفلسفة اليونانية في عز ازدهارها، وتعني السفسطة حب الجدل أو الجدل لمجرد الجدل، والسفسطائي هو الذي يجادل ليضلل عن الحقيقة، وقد استعملت السفسطة في بداية الأمر للدلالة على صاحب مهنة الكلام.

- **الإيتوس:**

حسب ارسطو الإيتوس هو أحد أهم الحجج الصناعية التي تحقق الاقناع إلى جانب اللوغوس والباتوس، فكما يقنع الخطيب مخاطبيه من خلال توظيف أصناف متعددة ومختلفة من الحجج

اللغوية، ومن خلال مخاطبة مشاعرهم والتوجه إلى عواطفهم، فإنه يقنعهم كذلك عبر أخلاقه، وعبر المصداقية التي يحظى بها عند العامة، أي هو الأخلاق الخطابية.

- **الرواقية:**

ازدهرت الفلسفة الرواقية في القرن الثالث قبل الميلاد، سميت بالرواقية نسبة للرواق المسمى برواق المصور بأثينا، الذي اتخذه زينون مقرا له، تهتم هذه الفلسفة بالأخلاقيات التي تستمد من الطبيعة، سعت إلى تعليم الإنسان الفضيلة والعالة والشجاعة، هدفها خدمة وإصلاح المجتمع وزرع روح التعاون بين الناس.

- **محاكم التفتيش:**

يحيل المصطلح إلى محاكمة الخارجين عن الدين المسيحي، مرت تلك المحاكمة بثلاث مراحل متتالية؛ أولها توجيه الاتهام إلى المهرطق، ثم إدانته، ثم توقيع العقاب عليه، وتلك كانت مهمة الكنيسة.

- **الميتافيزيقا:**

هي ما بعد الطبيعة أو علم التبيينات الأولى أو النهائية؛ أي علم التبيينات التي لا تحتاج إلى تبيين، وهي بذلك نهائية.

- **الهيرمينوطيقا:**

علم البحث عن الفهم السليم ومنطق التفسير.

- **رينيه ديكارت:**

ينتمي ديكارت إلى سلالة فرنسية برجوازية، ولد عام 1595، هو أحد فلاسفة القرن السابع عشر، مؤسس الفلسفة الحديثة، عرف بمنهج الشك أو الكوجيتو، من أهم أعماله: العالم أو كتاب النور، قواعد لهداية العقل، مقال عن المنهج، تأملات في الفلسفة الأولى، انفعالات النفس.

- **إيمانويل كانط:**

فيلسوف ألماني أثار جدلا كبيرا في تاريخ **الفلسفة** الحديثة، نشر كتابه نقد العقل الخالص في السادسة والخمسين من عمره، ثم نقد العقل العملي في الرابعة والستين، ونقد ملكة الحكم في السادسة والستين، وميتافيزيقا الأخلاق في الثالثة والسبعين.

- **ويلهلم فريديريك هيغل:**

ولد هيجل في شتوغارت، من عائلة برجوازية صغيرة تدين بالبروتستانتية اللوثرية، اشتهر بالمادية التاريخية، كما منح المنطق أعلى مكانة بين العلوم، مثلت أعماله العنوان لمناقضة الفكر الكانطي، أشهر مؤلفاته: محاضرات في تاريخ الفلسفة، فينومينولوجيا الروح.

- **اللامفكر فيه:**

مصطلح فلسفي هايدغري يستخدم للتعبير عن الكتوبات الغامضة والمتلبسة.

- **بابل:**

مدينة وقع فيها حدث بلبل الألسن واختلاط اللغات عقابا إلاهيا لقومها.

- **المتعالي:**

يقصد به اللاهوت أو الذات اللاهوتية المتعالية، وفي لاهوت العصر الوسيط وجود الله مفارق للعالم المادي وللزمان، وفي الفلسفة المدرسية يشير المتعالي إلى صفات مثل الوجود والحق والخير، التي تندرج في منطق أرسطو تحت نوع معين ولكنها تخترق الأنواع وتتجاوزها كلها لتشير إلى الله، وعند كانط المتعالي يشير إلى الشروط العقلية للمعرفة العقلية؛ مثل مقولات العقل الخاصة بالكم والكيف والعلية، وكذلك مفهومي الزمان والمكان بوصفهما شروط سابقة لكل تجربة.

- **الغير:**

مرادف للآخر، يعرفه بنسالم حميش بأنه من نعيش معه تجارب كالقرابة والصداقة والحوار، أوالمناقشة والخصومة والعداء.

- **جان فرانسوا ليوتار:**

فيلسوف فرنسي من مواليد عام 1924، أشهر أعماله: الوضع ما بعد الحداثي المنشور عام 1979.

- **الإيتيقا:**

كلمة من أصل يوناني، عرفها لالاند على أنها علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر، وفي التفريق بين الأخلاق والإيتيقا ورد أن الأخلاق تبحث عما هو سائد وصالح من زاوية تحقيق حير الفرد، أما الإيتيقا فنتجت عما ينبغي أن يسود من زاوية تحقيق خير الجماعة.

- **إكسيل هونيث:**

درس الفلسفة وتأثر بهابرماس، عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة حول الاعتراف، هو من ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت.

- **الأنطولوجيا:**

هي العلم الذي يكون موضوعه الوجود المحض، أو الموجود المستحضر وماهيته، أو الموجود من حيث هو موجود، أو الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره.

- **فريديريك نيتشه:**

فيلسوف وشاعر ألماني من مواليد 1844، له اعمال كثيرة أشهرها، ما وراء الخير والشر، هكذا تكلم زرادشت، هو ذا الإنسان، إرادة القوة، توفي سنة 1900.

- **الإبستيمولوجيا:**

يعرفها لالاند على أنها الدراسة النقدية للمبادئ والنتائج الخاصة بالعلوم، تهدف لمعرفة أصولها المنطقية، قيمها وثقلها الموضوعي، إذن هي عبارة عن المبحث الذي يعالج مبادئ العلوم وفروعها ونتائجها بهدف إرساء أساسها المنطقي.

- **الأيدولة:**

ابتكر الإغريق الأيدولة للدلالة على الرؤية من الفعل إيدون eidon، ويعني النظر أوالرؤية، الأيدولة هي ما نراه كأنه هو، تختزن الأيدولة الوهم والخداع، (كأن الشيء) معناه ليس الشيء في ذاته بل شبيهه، تبعا لمنطق سماه ابن عربي: "هو لاهو"، الشيءذاته سماه أفلاطون الأيدوس؛ أي الفكرة الناصعة أو المثال. **(ينظر: محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي، ج1، ص46).**

- **الصورة:**

يتوزع مفهوم الصورة حسب الفرع الذي تنتمي إليه، أو حسب الفرع الذي تشغل منصب المركز في خطابه؛ تنتمي الصورة الذهنية إلى علم النفس ونظرية المعنى، والصورة البصرية إلى الفيزياء، والصورة الغرافيكية والنحتية والمعمارية إلى مؤرخ الفن، والصورة اللفظية إلى الناقد الأدبي، وتشغل الصورة الإدراكية الحسية منطقة حدودية يتفاوت فيها علماء الفيزيولوجيا وأطباء الأمراض العصبية وعلماء النفس ومؤرخو الفن ودارسو البصريات مع الفلاسفة ونقاد الأدب.**(ينظر: و.ج.ت. ميتشل، الأيقونولوجيا، تر: عارف حذيفة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط1، 2020، ص 28.)**

- **الدزاين:**

تثير هذه الكلمة Dasein إشكالية من نوع خاص، ففي اللغة الألمانية اليومية الدارجة تعني الوجود، لكن هيدغر يقسمها إلى مقطعين: المقطع الأول Da يعني هناك، المقطع الثاني Sein

ويعني؛ الوجود، ثم يعرف الكلمة جمعا بين المقطعين بالوجود هناك.(**ينظر: مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت– لبنان، ط1، 2015، ص73.**)

- **مارتن هيدغر:**

فيلسوف ألماني ولد بمسكريتش، درس في جامعة ماربورغ على يد هوسرل، ثم تولى مهمة التدريس بها عام 1928، استطاع أن يثير عدة ذات أهمية بالغة في تاريخ السؤال الفلسفي، من أبرز مؤلفاته: الودود والزمان، دروب موصدة، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا، نداء الحقيقة، نيتشه.

استبدل هيدغر الأسئلة اللاهوتية والميتافيزيقا بأسئلة الوجود، وبما هو مرتبط بمعنى الكينونة والدازاين، لاقت أفكاره امتدادا ملحوظا لدى غادامير ولوكاتش ودريدا وغارورديه. (**جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، ص694.**)

- **الكريولية:**

مصطلح استخدم أول مرة لوصف أبناء إسبانيا المولودين بأمريكا اللاتينية، ثم أصبح يطلق على كل ما يعبر عن العيش في منطقة رمادية بين ثقافتين، والكائن الكريولي هو الذي يعيش بين ثقافتين، ويمكن استعمال المصطلح للإشارة إلى كافة أنواع التلاقح المعاصرة التي تحصل بين الثقافات المختلفة عندما تتفاعل. (**ينظر: توماس هيلاندرا اريكسون، مفترق طرق الثقافات_ مقالات عن الكريولية_، تر: محي الدين عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة_مصر، دط، 2012، ص43.**)

- **الجذمور:**

هو في الأصل ما ينبت حول جذع الشجرة أو ما يتفرع عن ساقها من الجذوع الصغيرة الممتدة والمتشابكة، ومصطلح جذمور كما صاغه دولوز يشير إلى العلاقات والتأثيرات المتبادلة التي هي ذات

طبيعة أفقية لا مركز لها، أي هو على نقيض مفهوم الشجرة الذي يشير إلى علاقات مركزية وعمودية. **(علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص31.)**

- **الميتيس:**

تتضمن في دلالتها الإغريقية الذكاء أو الحيلة والنباهة والعمل وفق تدابير العقل العملي، مثلما تتضمن معنى الاختراق والتسلل داخل النسق. **(محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال، ص13.)**

- **البراكسيس:**

يدل على الفعل والممارسة، يحمل في دلالته معنى محاولة الاستبدال وصناعة تصور جديد، أما الفكر فهو حركة باطنية ناتجة عن التأمل ومحاولة الفهم، والبراكسيس الفكري يوظفه كمحاولة جوانية وبرانية ناجمة عن فهم ما، من أجل الاستبدال والإزاحة. **(جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص205.)**

- **الجينيالوجيا:**

تحمل معنيين مختلفين لكنهما متكاملين، من جهة هي البحث في الأصول، ومن جهة أخرى هي البحث في التطور والرقي في مجالات أساسية: مجال التاريخ والمجتمع؛ أي بالبحث في أنساب العائلات، وفي مجال البيولوجيا؛ أي البحث في الأنواع والكائنات الحية، ومجال الفلسفة؛ أي البحث في أصل الأحكام الأخلاقية.

- **جاك دريدا:**

فيلسوف فرنسي يمثل الجيل اللاحق للبنيوية، أي الجيل الذي استفاد من البنيوية ولم يقبلها كلية، ورفضها دون أن يتخلص منها كلية أيضا، اشتهر بالمفكك، نادى بأولوية الكتابة على الصوت، خالف القاعدة الأساس التي استند اليها اللسانيون المعاصرون مثل دوسوسير، من أهم

مؤلفات دريدا ما يلي: الكتابة والاختلاف، الصوت والظاهرة، التشتيت، هوامش الفلسفة، مواقف. **(عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007).**

- **بختي بن عودة:**

باحث جزائري في مجال الفكر والفلسفة والنقد الأدبي، اغتالته أيادي الغدر في ريعان شبابه سنة 1995، من أهم أعماله: تنظيمه لملتقى مغاربي حول فكر الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، كان رئيس تحرير مجلة التبيين الصادرة عن جمعية الجاحظية.

- **الفيلسوف البهرج:**

بمعنى الفيلسوف الذي يبقى رهينة التجريد والتصورات المتعالية دون ربطها بالحاجيات الإنسانية الملحة، فلا يعير اهتماما للمجالات العلمية والاجتماعية ويترفع عن الخوض في اليومي.

- **الاختلاف الوحشي:**

مصطلح جاء به المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي، ويقصد به التمسك بهوية صافية تقذف بالآخر في دائرة المغايرة المطلقة، حيث يحكم المختلفين التنافر والتنازع والتقاتل.

- **الرجئية:**

هي الحال التي تكون فيها الإحالة في الدلالة هي الاستحالة في المستقبل أو الاشتغال على الآتي، الآتي هو الآني في تحولاته، يأتي الأثر الرجئي كبديل على الأثر الرجعي الذي يعود إلى الأصول ويتوقف عندها ومعها، لا ترجع الذات إلى التراث وإنما ترجئه، تستدعيه في الحاضر، تدرجه في الآن، تدمجه في الراهن، تجدده، تروضه، تلبسه حلة جديدة، تجعله قابلا للتعبير ليصبح على غير ما هو عليه، ويكشف عن غيريته.(**ينظر: محمد شوقي الزين، "محمد أحمد البنكي والتفكير الرجئي: مدخل إلى فلسفة واعدة"، مجلة أطياف، البحرين، ع2، 2010، ص20).**

- **الاستشعار:**

هو ما يسمح لنا بمعرفة الكائن النفسي الذي يسود في الجسم المدرك، أو القدرة على وضع أنفسنا في عالم تمثل الآخرين، وبالتالي هو شرط إمكانية فهم الأخر بما هو القدرة على أن نفكر أنفسنا في وضعية الأخر، وأن ننفذ إلى عالمه الداخلي.

- **المجلى:**

هو كل المنصات التي تتمظهر فيها الأشياء أو الكائنات، وطريقة ثقفها فيها تنص عليه، والمنصة هي الوجه الأنطولوجي والأيقوني للنص، وهي العام مثلما النص في الكتاب، أما الإسفار فهو المرآوية بين النص والعالم، تتوسطهما الذات المسفرة بين الكشف في النص عن معنى، وبين الوقوف في العالم على منصة المجلى.

- **الإسفار:**

يتخذ دلالة الكشف عن المعنى في النص، ودلالة إبراز المجلى في العالم الذي هو صنو النص، لأن الإسفار مزدوج القيمة؛ الأولى: قيمة ذاتية هي مكابدة المعنى، الثانية: قيمة أنطولوجية في اعتبار المجلى.

- **الأيقونولوجيا:**

علم يهتم بدراسة وفحص العناصر المكونة للصورة وبالتعرف عليها وتحليلها، وبتفسير الرموز والعلامات والصور داخل العمل الفني.

- **التأويلان الأيقونوفيلي الأيقونوكلستي:**

ينتمي الأيقونوفيلي إلى عشق الصورة لأنه يقبل المجاز والاستعارة والمماثلة، ونقيضه ينتمي إلى محو الصورة أو الأيقونوكلستي، لأنه يأخذ بحرفية النص ويرفض القياس والمجاز والمماثلة.

- **الباروك:**

إن شئنا بلورة حد للباروك انطلاقا من سماته قلنا إن الباروك قد صور على أنه مرضي، شاذ، منحرف، متذبذب، متقلب، متدحرج، ملتو، عنكبوتي، حرباوي، منفصل، غامض، مبهم، أو هو كل

النعوت التي ترفع عنه الاستقامة والوضوح والبداهة، إنه العنصر الذي يدل على البعد الكلاسيكي للفكر، أو البعد غير البرهاني، غير العقلاني دون أن يكون خرافيا، لأنه يعتمد على البلاغي في اللغة، وعلى التجريبي في العرفان، لكنه يستقل بمعقولية خاصة، وببرهنة ضمنية لها إجراءات ومساحات يتوجب الكشف عنها وتبيان وظائفها، الباروك تلك المحارة ذات الشكل الحلزوني المفيد للدوران والمثير للدوخة الشبيهة بالحيرة الصوفية.

- **فرانسوا لارويل:**

مفكر وفيلسوف من أشهر مؤلفاته: مقدمة نقدية، الظاهرة والاختلاف، انهيار الكتابة، ما وراء مبدأ السلطة، مبدأ الأقلية، لم لا الفلسفة؟، قاموس اللافلسفة. (محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص213.)

- **اللادونية:**

تشير إلى تشابك الأمور واستحالة انفكاك بعضها عن بعض.

- **الثقاف:**

قد يتخذ الثقاف دلالة المثال ليس بالمعنى المجرد لأقنوم مفارق يقتضي الإذعان والاحتذاء، لكن كنموذج يكون بمثابة المعلم الذي يمكن السير وفقه في شكل معيار، ويضعه الزين كمقابل للمقولة الانجليزية نموذجPATTERN أو للمقولة الفرنسية إيتالون ETALON، يمكن لمفردة الثقاف أن تعادل في هذا السياق فكرة النموذج لكن بمعقولية مختلفة تتطلب الكثير من الجهد النظري لبلورتها، والثقاف كما يوضح الزين هو في عداد المتعذر ترجمته إلى لغة أخرى لأن ليس له مقابل مضبوط، يستعمل الزين في المجمل صيغة الثقاف كقيمة محايثة للثقافة، عملتها في التداول، معدنها في المرجعية، ختمها في الأداء .

ينتقل بهذا التحديد بالثقاف من المنغلق الخرافي والسحري (دلالة منع الإخصاب، أوالحجر كشيء مانع أو حائل لنزع الحدة الذكورية أو الأنثوية في إثبات الذات وبلوغ الاكتمال)، إلى المنفتح العملي والعقلاني بوصفه القالب الذي ينخرط فيه الوعي والطبع في القيمة الصنائعية والقيمة الاستعمالية والتداولية.

وعليه؛ الثقاف مزدوج الدلالة والوظيفة، يحتمل المعنى القسري في تطويع الطبع بالتربية والتهذيب أوالعقوبة إذا تعلق الأمر بانحراف، ويحتمل المعنى العفوي في الإفلات من قبضة السيطرة؛ هو سائل مرن وقسري في الآن ذاته، الأمر متعلق باشتغال الذات على ذاتها، وهو ما سماه الزين بالثقاف الذاتي.

- **الثقاف البروكستي:**

بروكست حسب الأسطورة اليونانية معروف بتعذيب ضحاياه على سرير، فإذا كانت الضحية طويلة القامة فإنه يقطع الأعضاء التي تتجاوز أبعاد السرير، أما إن كانت الضحية قصيرة القامة فإنه يقوم بتمديدها لتناسب أبعاد السرير، فيكون السرير بذلك كالمعيار أو كالموديل الذي ينبغي التناسب معه وعدم مجاوزته، وذلك جوهر الثقاف البروكستي.

- **الثقف:**

هو إدراك معرفي يختلف في جوهره عن الفهم والفقه والعلم، غير أنه يزاوج بين النظري والعملي؛ بمعنى أنه إدراك ذهني مميز بسرعة التلقف والاستيعاب، فوري وآني، إضافة إلى ذلك يعد الثقف إنجازا عمليا تقحم فيه النباهة أو الموهبة في اللحظة القانصة للفرص المواتية.

وعليه، يعقد المنطق الثقفي علاقة وطيدة بزمان عفوي غير الزمن الكرونولوجي، هذا الزمن العفوي هو زمن المصادفات الجميلة والخير الجزيل والعطاء الوجودي في نفحاته الآنية والعابرة، التي ينبغي ثقفها على وجه السرعة في اللحظة المناسبة.

- **اللاأدرية:**

هي تلك الحالة الذهنية التي ندرك فيها أن الشكوك المتعلقة بمعتقدات راسخة لن تختف، بل سيحل محلها التأكيد بثقة أو الرفض بالقدر ذاته من الثقة، أو هي التعليق المؤقت للاعتقاد بينما ننتظر وصول الدليل.

- **موريس مورلوبونتي:**

ولد عام 1908 في روشفور بفرنسا، من عائلة تنتمي إلى الطبقة الوسطى، تعرف على سارتر عندما التحق بمدرسة المعلمين العليا، اشتركا في تأسيس مجلة الأزمنة الحديثة، قدم موريس شهادة الدكتوراه برسالتين هما: بنية السلوك، وفينيومينولوجيتا الإدراك، ونال بهما شهرة واسعة، ترك أيضا

مجموعة من المؤلفات أهمها ما يلي: المعنى واللامعنى، علامات العين، المرئي واللامرئي، نثر العالم، توفي سنة 1961.

- **نانسي فريزر:**

تنتمي إلى أعمدة الفلسفة السياسية المعاصرة وفلاسفة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، ولدت عام 1947 بالولايات المتحدة الأمريكية، حضيت بشهرة أهلتها لتكون محل ترحاب في العديد من الجامعات الأوروبية، لها من المؤلفات: مقياس العدالة، خطوط النسوية، المزاعم النسوية.

- **السيمولاكر:**

شاع استخدام مصطلح سيمولاكر في مؤلفات جان بودريار واتخذه عنوانا لكتابين له، السيمولاكر هو المكون الرئيس للعالم الفائق، ويقابله في اللغة العربية لفظ الاصطناع، أو التصنع أوالتمويه أو الايهام أو التصاور.

- **الأيون:**

يمكن أن نستخدم مفهوم الأيون مجازا لوصف التغيير في المعنى، أي أن المعنى يمكن أن يكتسب أو يفقد شحنة معينة عبر الزمن أو السياق، مشابهة لكيفية اكتساب الذرة شحنة كهربائية عندما تفقد أو تكتسب الكترونات، ويمكن أن يشير الأيون إلى تحول نوعي في شيء ما مثل تحول الفكرة من حالة إلى حالة.

- **يوهان غوتفريد هردر:**

فيلسوف ومؤرخ وأديب ألماني لاهوتي لوثري بروتستانتي، يعد مرجعا في ميدان الدراسات اللاهوتية واللغوية الفيلولوجية، والفلسفية والأدبية والتاريخية، وأحد الممثلين البارزين لتيار النزعة الإنسية في طبعتها الألمانية، له من المؤلفات: رسالة في أصل اللغة، في الطبع والفن عند الألمان، في المعرفة والاحساس في النفس البشرية، رسائل في دراسة علم اللاهوت.

- **الأنثروبولوجيا:**

علم يختص بدراسة الثقافات والمقارنة بينها في نطاق البنية الثقافية ونطاق السلوكين الفردي والجماعي، الجماعي كسلوك متناه في السياقات الحضارية، وفي نطاق معطيات البعد الأيكولوجي والسيكولوجي والبيولوجي؛ وبالتالي تهتم الأنثروبولوجيا بدراسة الإنسان البدائي والمتحضر في السلوك والاستجابات من منظور وصفي بيولوجي، بعيدا عن الميتافيزيقا والروحانيات.

- **أرنست كاسيير:**

فيلسوف ألماني من مواليد 1874، ابن لعائلة يهودية، اشتهر بكونه شارحا لفلسفة كانط، له اطلاع واسع في العلوم الرياضية والطبيعية والفن والتاريخ والفلسفة، من مؤلفاته: مشكلة المعرفة، الجوهر والوظيفة، فلسفة الأشكال الرمزية، اللغة والأسطورة، مقال عن الإنسان.

- **هانز جورج غادامير:**

فيلسوف ألماني كان تلميذا لهوسرل وهيدغر، نشر كتابه الكبير الحقيقة والمنهج وهو في الستين من عمره، يحاول الكتاب نفي فكرة أن المنهج العلمي هو الوحيد المحقق للمعرفة الصحيحة وللوصول إلى الحقيقة، مقترحا طرقا أخرى لمعرفة الإنسان وفهمه، صدرت له أيضا جملة من المؤلفات منها: بداية الفلسفة، طرق هيدغر، فلسفة التأويل. **(ينظر: علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015، ص99.)**

- **حنة آرنت:**

من مواليد أكتوبر 1906بألمانيا، من عائلة يهودية، درست الفلسفة في جامعة ماربورغ، تحت إشراف هايدغر، الذي ربطته بها علاقة عاطفية، لجأت إلى كارل ياسبيرس لتنجز أطروحتها على يديه، بعنوان مفهوم الحب لدى أوغسطين عام 1929، غادرت ألمانيا إلى باريس، ثم إلى أمريكا هربا من التبعات السياسية آن ذاك، نالت الجنسية الأمريكية بعد عشر سنوات، واصلت التدريس والكتابة إلى أن توفيت عام 1975، لها من الأعمال: مقالات في الفهم، الوضع الإنساني، ما السياسة، أسس التوتاليتارية، في الثورة، حياة الفكر.**(ينظر: ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا**

من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 368.)

- **جان بودريار:**

فيلسوف فرنسي يتموضع مشروعه في الخطاب ما بعد الحداثي، أهم مقولة عرف بها هي السيمولاكر أو الصورة المزيفة الشبحية، التي حاول أن يكشف عن هيمنتها على العقل الإنساني، له من المؤلفات: الاصطناع والمصطنع، روح الإرهاب، الأشياء الفريدة، نظام الأشياء، وهم النهاية، الأغلبية الصامتة. (ينظر: علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس، ص163.)

- **ريتشارد رورتي:**

فيلسوف أمريكي من مواليد عام 1931، وصف مشروعه بأنه مشروع لفلسفة ما بعد الفلسفة، أي ما بعد الفلسفات النسقية، توفي سنة 2007، له مجموعة كتب ودراسات منها: المنعطف اللغوي، عواقب البراغماتية، الفلسفة والأمل الاجتماعي، الحقيقة والتقدم، الفلسفة كسياسة ثقافية. **(ينظر: علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس، ص193).**

- **التمثلية:**

تعني ما حضر في الذهن، وتكون ماثلة لديه، وهو التفكر بمادة معينة من خلال نظمها في مقولات عقلية، تشير إلى معان عدة تتفق على أننا يمكن أن نكون صورة أو فكرة أو معطى عقلي يكون هو معيارا أو مرجعا للاحالة إلى المعنى. (ينظر: لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، م3، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، 2001، ص 1209.)

قائمـــة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.**

❖ **المصادر:**

- ✓ علي حرب، "الوباء يضع الإنسان أمام مأزقه"، ضمن الكتاب الجماعي: البيوتيقا وطبيعتنا الإنسانية الهشة في زمن الهيمنة الفيروسية، منشورات ضفاف، 2022.
- ✓ علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة (الإصلاح، الإرهاب، الشراكة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2005.
- ✓ علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر–مقاربات نقدية وسجالية–، دار الطليعة، بيروت–لبنان، ط1، 1994.
- ✓ علي حرب، التأويل والحقيقة، –قراءات تأويلية في الثقافة العربية–، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط2، 2007.
- ✓ علي حرب، المصالح والمصائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2010.
- ✓ علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط 3، 2004.
- ✓ علي حرب، تواطؤ الأضداد –الآلهة الجدد وخراب العالم –، الدار العربية ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2008.
- ✓ علي حرب، نقد الحقيقة (النص والحقيقة 2)، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، ط1، 1993.
- ✓ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار فارس، بيروت، عمان، ط1، 2005.
- ✓ محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008.
- ✓ محمد شوقي الزين، "التفكيك الذي سيء فهمه (اللحظات الإحسانية والرواقية والباروكية)"، مؤمنون بلا حدود، أفريل 2018.

- ✓ محمد شوقي الزين، " التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2016، ص29.
- ✓ محمد شوقي الزين، "محمد أحمد البنكي والتفكير الرجئي: مدخل إلى فلسفة واعدة"، مجلة أطياف، البحرين، ع2، 2010.
- ✓ محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف (فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب)، منشورات الاختلاف، ط1، 2014.
- ✓ محمد شوقي الزين، الثقافة والصورة (أشكال تأويلية ومهام فكرية)، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، وهران، بيروت، ط1، 2022.
- ✓ محمد شوقي الزين، الذات والأخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، ط1، منشورات الاختلاف، ضفاف، الجزائر، لبنان، 2012.
- ✓ محمد شوقي الزين، الصورة واللغز (التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي)، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2016.
- ✓ محمد شوقي الزين، الغسق والنسق (مقدمة في أفكار ميشال دو سارتو)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، منشورات مدارج، الوسام العربي، بيروت، الجزائر، ط1، 2018.
- ✓ محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، دار الكلمة، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ضفاف، تونس، الرباط، الجزائر، بيروت، ط2، 2015.
- ✓ محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي (رؤية العالم ونظام الثقافة، بنية الثقاف)، ج2، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، وهران، بيروت، 2022.
- ✓ محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي (فلسفة التكوين وفكرة الثقافة–الثقافة ونظرية البيلدونغ)، ج1، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، وهران، بيروت، 2022.

المراجع العربية:

- ✓ ابراهيم الزيني، تاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، دط ت.
- ✓ ابراهيم النجار، مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2.
- ✓ أحمد مداس، التأويل في المنظومات المعرفية المشتركة (قراءة في مفاهيم وإجراءات المنجز اللساني والنقدي المعاصر)، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان–الأردن، ط1، 2021.

- ✓ إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط2، 2007.
- ✓ أماني أبو رحمة، أفق يتباعد (من الحداثة إلى بعد ما بعد الحداثة)، دار نينوى، دمشق-سوريا، 2014.
- ✓ بغورة الزواوي، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة، بيروت، 2012.
- ✓ بكاي محمد، الإيتيقا والغيرية: تجليات الموجود في فلسفة الأخلاق عند إيمانويل ليفيناس، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.
- ✓ بن شيخة المسكيني أم الزين، الفن يخرج عن طوره، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011.
- ✓ بن عرفة عبد العزيز، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993.
- ✓ بومنير كمال، دراسات في الفكر النقدي المعاصر، دار الخلدونية، الجزائر،2017.
- ✓ جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتب الجديدة، لبنان، ط2، 2013.
- ✓ حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال، المغرب، ط1، 2012.
- ✓ حسام نايل، استراتيجيات التفكيك، دار أزمنة، الأردن، ط1، د ت.
- ✓ حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2015.
- ✓ عادل عبد الله، التفكيكية وإرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد، سوريا، ط 1 ،2000.
- ✓ عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والتفكيك (مقالات فلسفية)، دار الثقافة العربية، القاهرة، دط، 2008.
- ✓ عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، المغرب، ط2، 2000.
- ✓ عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إل التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، 1998.

- ✓ عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1997.
- ✓ عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، ج1، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط1، 2017.
- ✓ عبد الله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1995.
- ✓ عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق–سوريا، ط3، 2010.
- ✓ فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية،2009.
- ✓ فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت–لبنان، ط1، 2005.
- ✓ محمد أحمد البنكي، دريدا عربيا (قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس، لبنان، الأردن، ط1، 2005.
- ✓ محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009.
- ✓ محمد الهلالي وحسن يبقى، الاختلاف، دار توبقال، المغرب، ط1، 2016.
- ✓ محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر (مصادره الغربية وتجلياته العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط1، 2014.
- ✓ ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط3، 2002.
- ✓ هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت_ لبنان، ط1، 2005.
- ✓ هاشم صالح، معارك التنويرين والأصوليين في أوروبا، دار ساقي، لبنان، ط 1، 2010.
- ✓ اليامين بن تومي، تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، المركز الثقافي للكتاب، الرباط–المغرب، ط1 ،2017.
- ✓ يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

✓ يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1 ،2007.

❖ **الكتب المترجمة:**

✓ إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولبوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

✓ ألان دي بينوا، "هايدغر ناقدا نيتشه (إرادة القوة وميتافيزيقا الذاتية)، ضمن الكتاب الجماعي: مارتن هيدغر مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، العتبة العباسية المقدسة (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2020.

✓ انريك أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، تر: الطاهر أحمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1991.

✓ إيمانويل كانت، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية/ ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005.

✓ إيمانويل ليفيناس، الزمن والآخر، دار نينوي، سوريا، 2015.

✓ بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005.

✓ بيل أشكروفت وجاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية (المفاهيم الرئيسة)، تر: أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاصف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة- مصر، ط1، 2010.

✓ جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

✓ جان غروندان، فلسفة الدين، تر: عبد الله المتوكل، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، دط ت.

✓ جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تر: براهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

✓ جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، تر: نجم بوفاضل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014.

✓ جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، تر: وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

- ✓ دايفيد جاسبير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- ✓ ديفيد بشبندر، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، تر: عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2005.
- ✓ زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، تر: حجاج أبو حير، تقديم: هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2016.
- ✓ غنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ،2012.
- ✓ ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية (مدخل نقدي)، تر: لحسن أحمامة، سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2021.
- ✓ مارك كوري، مفهوم الاختلاف، تر: باسل مسالمة، دار التكوين، سوريا، ط 1، 2023.
- ✓ مورلوبونتي موريس، المرئي واللامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان،2008.
- ✓ نوريسميشال رايان وكريستوفر وآخرون، مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر،2008.
- ✓ نيكولا جورنه، بين الكوني والخصوصي –البحث عن البدايات طبيعة الثقافة تشييد الهويات، تر: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، ط2، 2014.

❖ **المجلات والدوريات:**

- ✓ مجلة قراءات، بسكرة –الجزائر، 2017.
- ✓ مجلة ثقافات، البحرين، ع3، 2002.
- ✓ مجلة إضافات، ع40، 2017.
- ✓ مجلة الأستاذ، ع203، 2012.
- ✓ مجلة الحقيقة، ع 38، 2016.
- ✓ مجلة مقدمات، ع 4، 2017.
- ✓ مجلة تطوير، م5، ع1، 2018.

- ✓ مجلة تدفقات فلسفية، ع 146، 2021.
- ✓ مجلة دراسات في التنمية والمجتمع، ع3، م7، 2020.
- ✓ مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، ع2، م6، 2009.
- ✓ مجلة تأويلات، ع2، 2018.
- ✓ مجلة تبين، ع44، م11، 2023.
- ✓ مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد41، ع2، 2012.
- ✓ مجلة مينيرفا، م4، ع2، 2018.
- ✓ دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ع10، 2020.
- ✓ مجلة الحوار الثقافي، م11، ع1، 2022.
- ✓ مجلة لوغوس، ع 10، 2010.
- ✓ مجلة لوغوس، ع87، 2017.

❖ **المعاجم والموسوعات:**

- ✓ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت–لبنان، دط، 1997.
- ✓ جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، م1، 1982.
- ✓ طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع (مفاتيح اصطلاحية جديدة)، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1، 2010.
- ✓ فاطمة الزهراء بن زردة وآخرون، "جيل دولوز من الجذر إلى الجذمور"، ضمن: موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية (الفلسفة الغربية المعاصرة)، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ،2013.

❖ **الرسائل العلمية:**

- ✓ نجاح منصوري، الكتابة والاختلاف في رواية النخاس لصلاح الدين بوجاه، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم، قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2023.

فهرس الأشكال

والجداول

فهرس الأشكال:

رقم الشكل	عنوان الشكل	الصفحة التي ورد فيها
01	شبكة تقويضات الفكر الهيدغري (امتداداتها وتأثيراتها)	33
02	معالم براديغم الاعتراف حسب اكسيل هونيث	70
03	مدارات فلسفة الاختلاف عربيا	76
04	محددات التهافت الحداثي من منظور علي حرب	102
05	محطات تشكل خطاب محمد شوقي الزين النقدي	113
06	المربع الكناني	121
07	تفكيك التفكيك جيولوجيا	127
08	تضايف الصورة والنموذج	137
09	النماذج التأسيسية لمفهوم الثقافة في براديغم الثقاف	154
10	المربع الثقافي	165

فهرس الجداول:

رقم الجدول	عنوانه	الصفحة التي ورد فيها
01	ترجمات مصطلح Déconstruction	41
02	المقابلات العربية لمصطلح الاختلاف	74،75

فهرس المحتويات

شكر وعرفان: 4

مقدمة:.....أ

مـدخـــل: 12

ماذا قبل فلسفة الاختلاف؟.....

التحول من التمركز إلى نقد المركزيات.....

01.التمركز في التفكير ما قبل الحداثي: 14

02.مقولات الحداثة: [التحول الأول] 23

03_ ما بعد الحداثة (بداية النهايات ونهاية البداهات):[التحول الثاني] 29

1.3. حد ما بعد الحداثة:.....30

2.3. مساءلة هيدغر للميتافيزيقيات الغربية مدخل لنقد التمركز: 33

التفكيك عربيا تفكيكيات في المفهوم والترجمة: 39

صفوة القول: 41

الفصل الأول: .....

فلسفة الاختلاف: الحد، الأرضنة...الأسئلة والمدارات...أفضية ودوائر الاشتغال.....

المبحث الأول: ما الاختلاف؟ 44

1.كلام أول:(الاختلاف معجميا).....44

2.حد الاختلاف/ فلسفة الاختلاف: 48

2.1.الاختلاف مقولة بنيوية 50

2.2.الاختلاف قول دريديا:.....52

2.3.الاختلاف طرح دولوزي:.....57

.2.4ما بعد الكولونيالية نموذج للدراسات الاختلافية:.....61

المبحث الثاني: الإيتيقي مدخل لمناشدة الاختلاف (إيتيقا الاختلاف):.....64

1. ينومينولوجيا الجسد /الوجه،" مقولات ليفيناس مدخلا لفلسفة الاختلاف."...64

2.الباراديغم الهونيثي من الاعتراف بالأنا إلى الاعتراف بالمختلف.....66

3.توسيع دوائر المختلف وإعادة النظر في سياسة الاعتراف "تعديلات نانسي فريزر":68

المبحث الثالث: الاختلاف/الاخ(ت)لاف عربيا:.....71

.1مدار الهوية وتفكيك الاختلاف الوحشي: 74

2.مدار الاختلاف والتنوع:.....77

صفوة القول: 81

حضور فلسفة الاختلاف في خطابات علي حرب.....

المبحث الأول: علي حرب المفكك وفلسفة الاختلاف.....83

1.التأويل إمكانا/ مساحة للفهم المختلف: 86

2.الاختلاف في مسألة الوحي: 89

3.سؤال الهوية بين المماهاة والغيرية:.....91

4.الاختلاف في الجمع بين المقالين الصوفي والفلسفي. 93

.5الاختلاف في التحول من العقل الإيديولوجي إلى العقل المنفتح :.....94

المبحث الثاني: فلسفة الاختلاف نحو فهم تداولي مشترك للواقع بمعارفه وخطاباته....96

1.الاختلاف في تفكيك التفكيك "هكذا أقرأ ما بعد التفكيك" نموذجا 97

3. التشارك مع المختلف في" المصالح والمصائر"–صناعة الحياة المشتركة– 100

3.التحاقلية بين المختلفات في"أزمنة الحداثة الفائقة ".....102

4.ملامح التفكير المختلف في "أوهام النخبة"– أو نقد المثقف–.....104

5.جائحة الكورونا من منظور فلسفة الاختلاف.....106

المبحث الأول: تحولات خطاب محمد شوقي الزين النقدي/الفلسفي.....110

1.شوقي الزين قارئا فلاسفة الاختلاف:.....112

1.1.الهيرمينوطيقا من منظور جياني فاتيمو:.....113

1.2.أفق التأويل عند هانس جيورج غادامير: 115

1.4.سياقات التمظهر والتجلي(دوسارتو):.....118

1.5.الاختلاف بين التلاشي والتمفصل (جاك دريدا و فرانسوا لارويل). 123

2.الاختلاف وحضور الباروك في المقاربة الصوفية (الصورة واللغز):.....130

1.2.التأويل الباروكي والأيقونولوجيا والعرفانو–صوفي: 130

2.1.مقاربة شوقي الزين للاختلاف في التأويل الأكبري بين البعدين الرجعي والرجئي.....140

المبحث الثاني: فلسفة الاختلاف في مشروع "نقد العقل الثقافي".....144

1.النماذج التأسيسية لمفهوم الثقافة في براديغم "الثقاف":.....145

1.1.علة الباحث في اختياره لمسمى "نقد العقل" في كل مرة: 145

2.1. حد النقد من منظور محمد شوقي الزين:.....146

3.1. ما العقل الذي يتحدث عنه شوقي الزين؟.....147

2.المربع الثقافي مدخل لإيتيقا الاختلاف: 160

خاتمة.....168

قائمة المصادر والمراجع: 189

الملخص:.....203

الملخص:

يتعين هذا البحث كمحاولة لاستجلاء طبقات وأشكال حضور **فلسفة الاختلاف** في **الخطاب النقدي العربي المعاصر** وبالضبط في المنجزين الفكريين لكل من **علي حرب** و**محمد شوقي الزين**، حيث تم تخصيص مدخله للخوض في التحول من التفكير المركزي إلى نقد التمركز، على اعتبار أنها المرحلة السابقة لفلسفة الاختلاف.

وعليه؛ عني الفصل الأول بالبحث في مفهوم الاختلاف ضمن الفلسفات على اختلافها، انطلاقا من الفكر السوسيري والفلسفة البنيوية، اتجاها نحو الفلسفة التفكيكية، ثم الدولوزية، مع إدراج نموذج عن النظريات الثقافية المتمخضة عن فلسفة الاختلاف، ثم كان الحديث عن الإيتيقي باعتباره مدخلا للاختلاف.

تلى ذلك شق تطبيقي مكون من فصلين؛ الأول: حول حضور المقدمات النظرية للاختلاف في أعمال علي حرب، والثاني؛ في أعمال محمد شوقي الزين.

الكلمات المفاتيح: فلسفة الاختلاف، الخطاب النقدي العربي المعاصر، علي حرب، محمد شوقي الزين.

Abstract: This research aims to delve into the layers and forms of the presence of the philosophy of difference in the intellectual marketplaces of both Ali Harb and Muhammad Shawqi al-Zin. A dedicated section is devoted to exploring the shift from centralized thinking to the critique of centrism, considering it as the preceding phase of the philosophy of difference.

Consequently, the first chapter delves into the concept of difference within various philosophies, starting from Saussurean thought and structuralism, moving towards deconstruction and Deleuzian philosophy. The chapter also includes a model of cultural theories that emerged from the philosophy of difference, followed by a discussion of ethics as an entry point to difference.

Subsequently, there is an applied section consisting of two chapters. The first chapter focuses on the presence of the theoretical premises of difference in the works of Ali Harbi, while the second chapter examines the works of Muhammad Shawqi al-Zin.

Keywords: philosophy of difference, Contemporary Arab critical discourse , Ali Harb, Muhammad Shawqi al-Zin.