دفاتر فلسفية • نصوص مختارة

28

الاختلاف

إعداد وترجمة

محمد الهلالي وحسن بيقي

دار توبقال للنشر

الاختلاف

صدر

ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1
التفكير الفلسفي
2
الطبيعة والثقافة
3
المعرفة العلمية
4
الحقيقة
5
اللغة
6
الحداثة
7
حقوق الإنسان
8
الإيديولوجيا
9
العقل والعقلانية
10
العقلانية وانتقاداتها
11
الحداثة وانتقاداتها
I
نقد الحداثة من منظور غربي
12
الحداثة وانتقاداتها
II
نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي
13
ما بعد الحداثة I
تحديدات
14
ما بعد الحداثة II
فلسفتها
15
ما بعد الحداثة III
تجلياتها وانتقاداتها
16
الحرية
17
العنف
18
الغير
19
الشخص
20
الواجب
21
الدولة
22
السعادة
23
الحق والعدالة
24
التاريخ
25
في المنهج
26
معايير العلمية
27
اللاوعي

دفاتر فلسفية

نصوص مختارة

28

الاختلاف

إعداد وترجمة

محمد الهلالي وحسن بيقي

دار توبقال للنشر

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة

دفاتر فلسفية

الطبعة الأولى، 2016
©جميع الحقوق محفوظة

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 522 (212)
الموقع : www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma

الإيداع القانوني رقم : 2016 MO 0076
ردمك : 978-9954-659-14-4
ردمد : 3245-2028
مطبعة النجاح الجديدة (CTP) - الدار البيضاء

تـمهيد

ارتبط مفهومُ الاختلاف بالفلسفة منذ البداية، كما أن علاقته وثيقة بالهوية إثباتا أو نفيا، بالإضافة إلى انفتاحه على مفاهيم أخرى مثل المساواة والإنصاف. ولقد تم التفكير فيه قديما انطلاقا من علاقته بالهوية (أرسطو، أفلاطون، ليبنتز)، ثم تغير الأمر مع جيل دولوز حين 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 بارمنيدس، المعطى الحسي والفكرة عند أفلاطون، الظاهرة والشيء في ذاته عند كانط، الوعي والروح عند هيغل، التجريبي والمتعالي عند هوسرل، الوجود والموجود عند هايدغر)...

الهوية هي الخاصية التي تُثبت الوحدة. فالموجود الذي له هوية هو الموجود الواحد الذي يظل نفس الموجود. أي هناك تطابق بين الشيء وذاته (هوية عددية ملموسة). كما يمكن الحديث عن هوية نوعية مجردة حين يتعلق الأمر بموجودات متطابقة فيما بينها، والتي تنتمي لنفس نوع الموجود، فلا يمكن التفرقة بين الأشياء المتطابقة وفقا لـ«مبدأ اللامتميزات». لكن الهوية هنا هي مجرد علاقة تعادل وتكافؤ. وهناك أيضا الهوية الشخصية، التي تعني مطابقة الأنا لذاتها، وكونها مساوية لنفسها عبر الزمن. (على

سبيل المثال : توجد هوية عددية بين سقراط وأستاذ أفلاطون لأنهما نفس الشخص، فسقراط هو أستاذ أفلاطون، وتوجد هوية نوعية بين عدة نسخ لنفس الكتاب).

أما الاختلاف، كتعريف عام، فهو العلاقة ما بين أشياء غير متطابقة فيما بينها. إنه علاقةُ الغيريةِ التي تميز كائنا عن آخر. ويمكن التمييز، في المستوى الأولي، بين اختلافٍ عددي (مثلا الاختلاف ما بين سقراط وأفلاطون، فهما يختلفان عن بعضهما البعض في الأعراض وليس في الماهية) واختلافٍ نوعي (مثلا الاختلاف ما بين الإنسان والحيوان الذي يتمحور حول حضور العقل عند الأول وغيابه عند الثاني).

يرتبط مفهوم جيل دولوز للاختلاف بالعود الأبدي لدى نيتشه، وبمفهوم التعدد لدى برغسون. وهو اختلاف لا يختفي في اللوغوس ولا في المعقولية. أما دريدا فقد نَحتَ تصورا جديدا للاختلاف يمكن أن ننعته توخيا للوضوح بـ«الاختلاف كإرجاء ومغايرة». ولقد ارتبط فكر الاختلاف بنقد أسبقية وأولوية العقل على اللاعقل، وتجريد العقل من تحديده لمعنى اللاعقل ورفضه لهذا اللاعقل وإقصائه (نقد التمركز حول العقل). ونقد أولوية وأسبقية العقل الغربي، عقل «الإثنية الغربية المتفوقة» (نقد التمركز حول الإثنية الأوروبية). ونقد أولوية وأسبقية المذكر والذكورة (نقد التمركز حول القضيب الذي هو علامة على الذكورة). كما ارتبط بنقد الثنائيات التي كانت تهيمن على الميتافيزيقا والنزعة الإنسانية (الحقيقة / الخطأ، الجسم / الروح، الفرد / المجتمع، الحرية / الحتمية، الحضور / الغياب، السيطرة / الخضوع، المذكر / المؤنث...).

ومن جهة أخرى، لا يجب الخلط بين الهوية والمساواة. فالمساواة الاجتماعية، على سبيل المثال، تُطرح داخل الاختلاف. فكيف يمكن الاعتراف في مجتمع متعدد المكونات بالاختلافات الثقافية والدينية والإيديولوجية والحفاظ في الآن نفسه على القواسم والأسس المشتركة

المؤسسة للمجتمع والمبررة لوجوده كمجتمع ؟ إلى أي حد يمكن التسامح بمطالبة جماعة معينة بالحق في اختلافها باسم الهوية الثقافية عن المجموعات الأخرى، وكيف يمكن أن يكون هذا الاختلاف إغناء وليس هدما للمجتمع ؟ وكيف يمكن للاختلاف أن لا يكون تبريرا للامساواة ؟ أي ما أهمية «التمييز الإيجابي» (الذي هو تمييز مؤقت يهدف لضمان تكافؤ الفرص) في صيانة المعنى السليم للاختلاف ؟

إذا تمكنت الهوية من إلغاء الاختلاف فإن معنى المساواة من الناحية النظرية سيعني التعامل مع جميع أفراد المجتمع باعتبارهم متطابقين فيما بينهم، أي ستُلغى الاختلافات فيما بينهم، ويتم تجاهل احتياجاتهم المختلفة، ويصبح التعامل معهم بوصفهم ذاتا واحدة ظلما شديدا لكل واحد منهم. إن مأزق المساواة النظرية الناتج عن تجاهل أو إلغاء الاختلافات لا يجد حله إلا في الإنصاف لأنه لا يقصي الاختلافات.

يوجد الاختلاف في قلب الصراعات التي تواجهنا باسم الهوية والخصوصية والوحدة والتفوق العرقي والديني والتمييز الجنسي. وإذا كانت الهوية تقتل عبر تبريرها للإقصاء وتشريعها، في العديد من الأحيان، لتبرير العنف المادي والرمزي، فإن الاختلاف بمعانيه المختلفة أفق للعيش المشترك ولضمان الحرية وإقرار لقيمة التسامح وتحقيق الإنصاف. تهدف هذه النصوص المقترحة لتقديم مختلف أوجه معاني الاختلاف الاختلاف : الأنطولوجي، الاختلاف الثقافي، الاختلاف الجنسي، والاختلاف كإرجاء ومغايرة.

I. تحديد المفهوم

I . 1. الاختلاف والخلاف

معجم اللغة العربية المعاصرة

اختلاف [مفرد] : مصدر اختلفَ / اختلفَ إلى / اختلفَ على/ اختلفَ عن / اختلفَ في. في الفقه : تباين آراء العلماء في تفاصيل الأحكام التي تمس الفروع وهو مبني على تعدد وجهات النظر، وعكسه الإجماع. اختلفت الأذواقُ : تغايرت، تفاوتت وتناقضت، لم تتّفق «اختلاف المذاهب الدينيّة ـ {وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ. إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ} : متضارب مضطرب»، على اختلافه : بالرغم من تباينه. اختلف الصَّديقان، اختلف الصَّديقان في الرَّأي : تغايرا، ذهب كُلٌّ منهما إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، لم يتَّفقا «اختلف مع أخيه على الميراث ـ {لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ}»، اختلاف الرَّأي لا يفسد للودّ قضيّة : يجب ألا يؤثر الخلاف على حُسن المعاملة ـ لا يختلف فيه اثنان : أمر مُسلّم به.

ـ اختلف فلانًا : ـ كان خليفته «اختلف أباه في صنعته». ـ أخذه من خَلْفه «اختلف اللصَّ وهو يحاول الهرب».

ـ اختلف إلى دور الكُتب : تَرَدد إليها المرَّة تلو المرّة.

ـ اختلفت عليه الفصولُ : مرَّت به، تعاقبت عليه «تظلّ هذه الشجرة مورقةً وإن اختلفت عليها الفصول ـ {وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ}».

ـ اختلف عن أخيه في طباعه : تغاير، لم يُشابهْه.

خِلاف [مفرد] : ج خِلافات (لغير المصدر) : نزاع يجري بين متعارضين لتحقيق حق إو إبطال باطل «المسائل الخلافية : خِلاف

المتفق عليها ـ شيء نهائي لا خلاف عليه ـ نشأت بينهما خلافات بسبب الحدود»، خلافات عَرَضيَّة.

معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008، المجلد الأول، ص 685.

I . 2. الاختلاف كتباين بين الأشياء

معجم أندري لالاند

هو علاقة تباين بين الأشياء من زاوية معينة. وبناء على هذا التعريف تم التمييز قديما بين الأشياء المختلفة عدديا، أي التي لا تختلف فيما بينها بأية خاصية من صميم هذه الأشياء، وإنما تختلف فيما بينها من حيث الكثرة العددية فقط، من جهة، ومن جهة أخرى التمييز بين الأشياء التي تختلف فيما بينها من حيث الماهية أو التعريف.

وهو خاصية تميز نوعا معينا عن بقية الأنواع، ضمن نفس الجنس.

André lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 12ème édition, 1976.

I . 3. الاختلافُ والتشابُه والغيرية

أنرديه كونت ـ سبونفيل

يتطلب الاختلاف والتشابه وجود الكثرة والتنوع، سواء في المكان (مثلا : غرابان مختلفان وجناحان متشابهان)، أو في الزمان (مثلا : إذا قارنا حاضر الشخص بماضيه وبمستقبله). كما يتطلب الاختلاف وجود الغيرية : لا أحد يختلف عن ذاته في حاضره، فالشخص لا يختلف إلا عن شخص آخر، أو عن ذاته في لحظة أخرى غير اللحظة الحاضرة. وكوننا متعددين ومتناقضين ومرتكزين في وجودنا على الازدواجية لا يغير

من الأمر شيئا. فهذه الحالة هي الكيفية التي نكون فيها كما نحن، ونحن كذلك بشكل دقيق، بما في ذلك من منظور التحليل النفسي (حيث يجهل تحليل اللاوعي مبدأ الهوية، وهو الأمر الذي لا يمنع خضوعه له). فأنا أكون أنا آخر ـ حسب التعبير المتداول لرامبو ـ لا يغير من الأمر شيئا. فالكائن المتعدد، مثله في ذلك مثل الكائن الفرد، هو بالضرورة ما هو عليه.

لكن إذا تطلب الاختلاف وجود الغيرية فإنه لا يُردُّ إليها. وحتى نتمكن من الحديث عن الاختلاف بشكل ملائم، لا بد أن يوجد بين المواضيع المختلفة على الأقل مستوى معين من التشابه أو الهوية. وهذا ما يشير إليه أرسطو حين يقول : «يقال المختلف عن الأشياء التي مع كونها مختلفة، تشترك في هوية ما، ليس حسب العدد ولكن حسب النوع أو الجنس أو بالتماثل» (أرسطو، الميتافيزيقا، دلتا، 9). ولا وجود لاختلاف بالنسبة لفرد واحد (إذا تعلق الأمر بهوية عددية فلا وجود اختلاف). ولا يوجد اختلاف أيضا بين غراب وآلة غسيل (ما عدا إذا تم ترتيبهما ضمن جنس مشترك : فهما شيئان مختلفان). وبالمقابل، يمكن أن توجد اختلافات، بكل تأكيد، بين غرابين (اختلاف عددي، هوية خاصة) وبين غراب وشحرور (اختلاف خاص، وهوية نوعية)، وبين عصفور ينتمي لفصيلة الغرابيات وتمام (التماثل). إذن فالاختلاف يتطلب وجود المقارنة، ولا يكون ملائما إلا إذا كانت المقارنة نفسها ملائمة. والمقارنة هي دوما ملائمة من زاوية ما. فالقول بأن شيئين معينين لا يقبلان المقارنة هو قول يفترض أننا نقارن فيما بينهما، أي أننا نرتبهما ضمن نفس الجنس أيضا (حتى وإن كان غير محدد كليا، من حيث الوجود أو الكيان الجوهري)، وهكذا، فالكل مختلف عن الكل، ما عدا عن ذاته، أو بالأحرى، الكل مختلف عما عداه (لان الكل مماثل لذاته بكل تأكيد)، بما في ذلك عن ذاته في لحظة أخرى غير اللحظة الحاضرة (بما أن كل شيء يتغير) : الاختلاف هو القاعدة التي تجعل من كل وجود استثناء.

الاختلاف و«المؤقت العابر» متلازمان : فكل شيء مختلف دوما (كل حبة رمل أو حبة غبار هي حبة مختلفة عن الحبات الأخرى)، وكل شيء يتغير باستمرار، لا شيء يظل ثابتا، كل شيء هو في تغير مستمر، لكن الاختلاف هو المفهوم الأساسي : فما هو التغير ؟ إنه اسم آخر للاختلاف. التغير هو الاختلاف في الزمن (...) الاختلاف هو مبدأ اللامتميز والصيرورة : لم توجد قط حبتا رمل متماثلتان، كما لم توجد قط لحظتان متماثلتان.

André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, PUF, 2013, p. 289 - 290.

I . 4. الاختلافُ واللامساوَاة

ألفريدو غوميز موليز

تم فهم مفهوم الاختلاف لمدة طويلة بكيفية سلبية قبل أن يصبح مقولة للتفكير الأخلاقي والسياسي والأنتروبولوجي. فالاختلاف في الفلسفة اليونانية القديمة، وعلى وجه الخصوص في فلسفة أفلاطون وأرسطو، هو نفي للهوية قبل كل شيء. لم يتم التفكير فيه في وجوده الخاص، ولكن تم التفكير فيه انطلاقا من وجود يَخُصُّهُ الفكر اليوناني بوضع أنطولوجي أسمى وهو : المطابق الذي هو نوع من الهُوهُوَ والمرتبط بالواحد. وفي إطار هذا المنظور، يبدو الاختلاف الذي ينتمي لجنس الواحد أو الغيرية ويؤسس الكثرة أو المتعدد، يبدو كوجود أدنى. وارتكازا على «ميتافيزيقا» الاختلاف هذه، يتصور أرسطو الوجود باعتباره كاملا كما لا مطلقا ـ أي الفكر الخالص الذي يفكر ذاته ـ مثل وحدة لا تلوثها أية غيرية أي لا يلوثها أي اختلاف، فكر خالص يكفي ذاته بشكل مطلق (...)

وبانتشار هذه الميتافيزيقا التي تحقر الاختلاف على المستوى الانتروبولوجي والمعياري، ارتبطت بفهم خاص لما هو أخلاقي وسياسي. إن الانتقاص من الاختلاف لدى أرسطو وفي جزء هام من التراث الأرسطي يضم في مجال الأخلاق المبدأ القائل إن واجب العدالة يخضع لتراتبية ترتكز

على درجة التشابه ما بين الهُوهُو والآخر : «فاللاعدالة تكون أخطر لما تمس الأصدقاء الأقربين. مثلا : من الأخطر تجريد رفيق من ماله مقارنة بتجريد أي مواطن من ماله، من الأخطر رفض مساعدة أخ مقارنة برفض مساعدة أجنبي» (أرسطو، الأخلاق إلى نيكوماخوس). بالنسبة للذي ينتظر العدالة، فإن الاختلاف يظهر هنا كنقص وعجز : المعيارية تخضع لمعيار أنطولوجي، أي الهُوهُو باعتباره إنسانية خاصة تتمركز حول ذاتها، وتفرض نفسها كمبدأ لتقييم ما يعتبر عادلا. يؤسس الانتقاص من الاختلاف في السياسة الخطاب الأرسطي حول العبودية، الذي ينبني حول التعارض ما بين اليونانيين والبرابرة، أي الشعب الذي يعلن عن نفسه أنه «الأسمى» بشكل طبيعي، وأن الشعوب الأخرى هي «الأدنى». ولقد تم استعمال هذا الخطاب ابتداء من القرن السادس عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين، للتبرير الفلسفي والإيديولوجي للعملية الاستعمارية الأوروبية في العالم.

ومع الحداثة الليبرالية، تمت مماثلة مفهوم الاختلاف، في مجال الأخلاق والسياسة، في أغلب الأحيان، بمفهومي اللامساواة والخصوصية. وانطلاقا من هذا الفهم، تمت معارضة الاختلاف بالمبدأ الأسمى الذي هو المساواة الكونية بين البشر باعتبارهم يتمتعون بنفس الحقوق والواجبات. ومن خلال هذه الصورة الجديدة للهُوهُوَ يتم محو الاختلاف الملموس عبر المساواة المجردة بين المواطنين في إطار الدولة ـ الأمة، أو على المستوى العالمي عبر المساواة المجردة بين «الناس» في إطار حقوق الإنسان. وكيفما كان مجال تطبيق العدالة، فإن الوحدة الاجتماعية والسياسية تتطلب تحقيق الحياد السياسي والقانوني للاختلافات. وهكذا، فإن الفلسفة العملية للحداثة الليبرالية تنجز نفس البرنامج الذي يقتضي «حياد الاختلاف»، وهي عملية تقوم بها الفلسفة التأملية، حيث يتحول العالم إلى تمثل للهُوَهُوَ (كانط)، وحيث يصل الأمر بالاختلاف، عبر لعبة الجدل كتملكٍ للواقع، إلى أن يُبتلع في الهوية (هيجل). إن تحديد وتعريف الحقيقي والعادل، في منظور مثل هذا،

يتم عبر الاختزال إلى الهُوَهُوَ : إن المعرفة، وبالخصوص معرفة ما هو إنساني، تعني ابتلاع الاختلاف، مثلما أن عملية التمدين والتحضّر (من الحضارة) تعني الإبادة عن طريقة الاستيعاب.

http: // www.universalis.fr / encyclopedie / difference-philosophie /

I . 5. أخلاقُ الاختِلاف

ألفريدو غوميز موليز

في أيامنا هذه، وبسبب ظروف تاريخية متنوعة ـ يمكن أن نذكر من بينها : التخلص من الاستعمار وظهور نقد اجتماعي ونظري جديد ابتداء من الستينيات والعولمة المعاصرة ـ تحدث في العالم تحولات ثقافية تقود نحو فكر وممارسة جديدين للاختلاف.

تجد هذه التحولات تعبيرا متميزا عنها في الفلسفة من خلال ظهور صيغ فكرية تعمل على مساءلة الاختلاف كاختلاف، وذلك بفهم الاختلاف وتعريفه كـ«غيرية» و«برّانية» لانهائية (ليفناس)، أو أيضا «كإرجاء ومغايرة» (دريدا). وتنقب هذه الفلسفة الجديدة عن اللامفكر فيه في التراث الفلسفي الذي تكوَّن انطلاقا من منطق الهُوَهُو. قام جاك دريدا بتفكيك التعارض القائم ما بين الهوية والاختلاف، وأبرزه كنمط لتثبيت الاختلاف كإرجاء ومغايرة واسما البنية العميقة وغير المستقرة للوجود والفكر (الكتابة والاختلاف، 1967، هوامش الفلسفة، 1972).

إن إيمانويل ليفناس الذي يسلكُ نهج كيركجارد (Kierkegaard) وبوبر (Buber)، يفكر الاختلاف داخل تعالي ما هو إنساني (هذا الإنساني الذي لا يقبل الاختزال لأية موضعة أو تموضع)، ويفتح بعد اللانهائي : الاختلاف الأصلي ليس هو «الاختلاف الأنطولوجي»، ما بين الوجود والموجود، كما فكّره هايدغر، ولكنه الاختلاف ما بين الكلّية واللانهائي، يوجدُ الآخرُ

كوجهٍ أساسا، (الكلية واللانهائي، 1961). إذا كان الوجود الذي يُفهم كـ«تواجد» خالص عبثيا، فإن الآخر هو «بداية المعقولية» (القابلية للفهم بالعقل) : لقد أدى نقل المساءلة الأنطولوجية إلى المجال الاجتماعي في فلسفة ليفناس وسارتر، بعد منعطف الحرب، إلى استقرار مساءلة معنى الوجود في المجال الأخلاقي وليس في المجال الأنطولوجي.

وفي حقل الفلسفة السياسية، وفي ارتباط بالتحولات الثقافية، يوجد مفهوم الاختلاف كقاعدة للنقاش المعاصر حول العدالة الثقافية. وفي إطار هذا النقاش الذي يتعلق بالتعدد الثقافي، يقترح الفيلسوف الكندي شارل تايلور (Charles Taylor) أن تُضَمّ إلى سياسة المساواة في الكرامة بين المواطنين (الاعتراف الشكلي بالهوية الكونية للذوات باعتبارها ذوات تملك نفس الحقوق) «سياسة للاختلاف» تهدف إلى معالجة وضعيات القمع الثقافي التي لا تتلاءم مع العدالة. إن «سياسة الاختلاف» التي تؤسس الحقوق على أساس التمايز من أجل الحفاظ على الاختلاف الثقافي وتدعيمه ـ هذا الاختلاف الثقافي المهدد من قبل المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تدعم وتحبذ بشكل ممنهج ثقافة أو ثقافات مهيمنة ـ لا تهدف إلى هدم مفهوم الكونية، وإنما تهدف عكس ذلك على بنائه، وذلك بمنحه محتويات فعلية، وليست شكلية فقط. وعلى غرار الفلسفات الاجتماعية (برودون، ماركس) التي طرحت ـ منذ القرن التاسع عشر ـ مسألة الشروط والظروف الملموسة التي هي قاعدة كل تعرف كوني حقيقي على الأشخاص، تُعرّفُ سياسات الاختلاف المعاصرةُ روابطَ انتماءِ الذوات لثقافتهم باعتبارها تحديدا ملموسا للحرية.

في إطار منظور دشّنه الفيلسوف البيروفي «خوصي كارلوس مارياتيغي (José Carlos Mariategui) في نهاية العشرينيات من القرن الماضي، اقترح فلاسفة معاصرون مثل «نانسي فرازر (Nancy Fraser) الربْط، داخل وحدة سياسة الاختلاف، ما بين اللزوم المزدوج للعدالة الثقافية والعدالة الاجتماعية الاقتصادية. وفي إطار منظور مشابه، قدّم ميكايل هاردت (Michael Hardt)

وأنطونيو نيغري (Negri Antonio)، تصورا عن السياسة يحتل فيه مفهوم الاختلاف دورا مركزيا، ويقوم هذا التصور على معارضة مفهوم الشعب، الذي هو وحدة منسجمة مكونة من اختفاء الاختلافات الملموسة، بمفهوم الحشد (الذي هو مجموع تعدد الكيانات الفردية) ويشيران إلى إمكانية إعادة بناء «ما بعد حداثة» السياسة. وعلى خلاف المطالب التقليدية والمحافظة التي تجمّد الاختلاف، وترفض الكونية، فإن مختلف أشكال التعبير عن السياسات المعاصرة للاختلاف تشير إلى ضرورة اعتماد فكر جديد عن الكوني قادر على استقبال الاختلاف.

http: // www.universalis.fr / encyclopedie / difference-philosophie /

I . 6. الاختلافُ الأنطولُوجي

أندريه كونت ـ سبونفيل

الاختلاف الأنطولوجي بالنسبة لهايدغر وما بعده هو الاختلاف بين الوجود والموجود. بالنسبة لي، باعتباري لست هايدغريا، فإن ذلك يعني تمييز فعل ما (فعل الوجود) يعود للذات أو نتيجة هذا الفعل (الموجود، أي هذه الطاولة، هذا الكرسي، هذه النزهة...). إنه اختلاف لا يقبل التحديد بطبيعته، بما أنه لا يوجد أي شيء خارج الموجودات، ومع ذلك لا يقبل الاختزال، بما أن كل موجود ليس هو ما هو عليه إلا شريطة أن يوجد، أي أن يتصف بالوجود. هذا الاختلاف يتطلب مع ذلك وجود الزمن : إنه الزمن ذاته. فلنفترض مثال النزهة : من المشروع، بكل تأكيد، التمييز بين فعل التنزه والمتنزه الذي يقوم بالنزهة، وهما فعلان مختلفان في الزمن (بما أن المتنزِه لا يتنزه دائما، وبما أنه ليس هو دائما الذي يتنزه، وبما أنه لا يقوم أبدا بنفس النزهة مرتين). لكن هذا الاختلاف لن يكون بوسعه إلغاء هويتهما الراهنة والفعلية : حينما يتوحد المتنزِه مع النزهة. الحاضر هو مكان اللقاء بينهما. الاختلاف الأنطولوجي في الزمن يقود في الحاضر

إلى لامبالاة الوجود والموجود : لامبالاتها بخصوص هويتها الفعلية التي هي الوجود ذاته.

André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, PUF, 2013, p. 290 - 291.

II . مفهومُ الاختِلاف وفكرُ الاختِلاف

II . 1. فكر الاختلاف حسب هايدغر

جيل دولوز

يبدو واضحا أن سوء الفهم الأساسي الذي أدانه هايدغر باعتباره تفسيرا خاطئا لفلسفته ويؤدي عكس المعنى المطلوب بعد صدور «الوجود والزمان» و«ماهي الميتافيزيقا ؟ » يتعلق بالأمر التالي : كان النفي الهايدغري (المعبر عنه بصيغة Ne - pas) يحيل للوجود كاختلاف، وليس لما هو سلبي في الوجود، يحيل للسؤال، وليس للنفي. لما حلّل سارتر ـ في بداية كتابه **الوجود والعدم** الاستفهام، جعل منه تمهيدا لاكتشاف السلبي والسلبية. ولم يكن في هذا الأمر أي سوء فهم، لأن سارتر لم يهدف إلى التعليق على هايدغر. أما ميرلوبونتي، فقد أفهمته فلسفة هايدغر بشكل فعلي، وذلك واضح لما تحدث عن «الثني» أو «التثنية» منذ صدور كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» (في تعارض مع «الثقوب» و«بحيرات اللاوجود» لدى سارتر)، ولما تناول من جديد أنطولوجيا الاختلاف والمسألة ـ المشكل، في كتابه الذي صدر بعد وفاته **المرئي واللامرئي**.

يمكن تلخيص أطروحات هايدغر على الشكل التالي :

1- النفي (بصيغة Ne - pas) لا يعبر عن السلبي، ولكنه يعبر عن الاختلاف ما بين الوجود والموجود (...)

2- هذا الاختلاف ليس «بين...» بالمعنى العادي للكلمة، إنه الثني، إنه مُكوِن للوجود، وللكيفية التي يُكون الوجودُ من خلالها الموجود، في حركة «الإظهار» و«الإضمار» المزدوجة. إن الوجود هو بالفعل المميز للاختلاف، وهذا ما يفسر استعمال عبارة : الوجود الأنطولوجي.

3- الاختلاف الأنطولوجي يتوافق مع المسألة ـ المشكل. إنه وجود المسألة ـ المشكل التي تتطور إلى مشاكل عبر وضع علامات لحقول محددة في العلاقة بالموجود.

4- ليس الاختلاف، الذي حُدِد معناه بهذا الشكل، موضوعا للتمثل. فالتمثل، كعنصر للميتافيزيقا يجعل الاختلاف تابعا للهوية (...).

5- يرفض الاختلاف أن يكون تابعا للمطابق أو للمعادِل، ولكن يجب أن يكون قد تم التفكير فيه داخل الهُوَهُوَ ومثله.

نحتفظ بعلاقة الانطباق والتوافق ما بين الاختلاف والمسألة ـ المشكل باعتبارها علاقة أساسية، وما بين الاختلاف الانطولوجي ووجود المسألة ـ المشكل. وسيتم التساؤل مع ذلك عما إذا لم يكن هايدغر نفسه قد شجع سوء الفهم فيما يخص فلسفته عبر تصوره عن «اللاشيء».

Gille Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 7ème édition, 1993, p. 89 - 91.

II . 2. فكرُ الاختِلاف

عبد السلام بنعبد العالي

لا يتعلق الأمر بمدرسة فلسفية أو مذهب فلسفي. وحتى لفظ فلسفة ينبغي استبعاده عند الحديث عن هذه الحركة الفكرية. ذلك أن أصحابها يرفضون استخدام عبارة «فلسفة الاختلاف» معتبرين الفكر تجاوزا للفلسفة.

تكاد قضية «التجاوز» هذه تستقطب اهتمامهم. فهم يحاولون تجاوز الفلسفة تاريخا ومنطقا : تجاوز منطق الفلسفة أو المنطق الذي كرسته الفلسفة (أو الميتافيزيقا كما يقولون) وتجاوز تاريخ الفلسفة أو مفهوم الزمان التاريخي الذي كرسته الميتافيزيقيا.

فهم يعتبرون أن المنطق الذي كرسته الفلسفة، بما فيها الجدلية، لم يكن إلا منطق هوية. وهو لم يعر الاختلاف كبير أهمية على رغم اهتمامه بالتناقض وتفتحه على فكرة السلب أو النفي. أو لنقل بعبارة أخرى، إن مفهوم الهوية

داخل منطق الفلسفة وتاريخها، منذ أفلاطون حتى هيغل، تحدد كتطابق يجعل الذات في وحدة مطلقة مع ذاتها.

يميز هؤلاء بين الذاتي والمتطابق، وهم يعتبرون أن الذات في تباعد بينها وبين نفسها. كما ينظرون إلى الآخر على أنه بعد الذات عن نفسها. فلا مكان في نظرهم لذاتية عمياء تقوم في غياب عن الآخر. بهذا يتجاوزون منطق التناقض، ولا ينظرون إلى السلب على أنه ذلك الذي يجيء من خارج الذات ليتعارض معها، وإنما ذاك الذي ينخرها من «الداخل». السلب هو حركة تباعد الذات عن نفسها، حركة تصدع الداخل. السلب يقوم داخل التشابه، فليست النسخة ثانوية بالنسبة لمصدر أصلي وإنما المصدر قائم في مختلف نسخه والأصل في فروعه.

ما يؤاخذه هؤلاء على التناقض الجدلي الذي يظهر كأنه يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى، هو أن الطريق التي يسلكها هي تلك التي ترده نحو الذاتية فتجعل الذاتية كافية لإيجاد التناقض وفهمه. فليس التناقض عند الجدليين اختلافا أكبر بالنسبة للتطابق وبدلالته. إن هذا التناقض يفهم في أفق هوية يسعى الجدل إلى صيانتها وحفظها.

يتعلق الأمر إذن بتحرير السلب من هيمنة الكل وعدم توقيف عمله بفعل أي تركيب جدلي. نتيجة لذلك فإن هؤلاء إن كانوا يعتبرون الذاتية مبدأ، إلا أنها تبقى في نظرهم مبدأ ثانيا، مبدأ... يصير. فهي تحوم حول المفارق. إنها إذن ذاتية الاختلاف. الذاتي الذي يقال عن المخالف. الذاتي الذي هو تكرار، الذاتي الذي يعود.

فالعود الأبدي هو الوجود عينه، لكنه وجود الصيرورة. إن العود لا يُرجع المطابق. العود يجعل الصيرورة ذاتية. فليست الذاتية إذن هي التي تعود. إنها عودة الاختلاف. وليس التكرار هو عودة الذات وإنما حركة توليد الفروق والاختلافات.

إن كانت هناك إذن ضرورة للاحتفاظ بمفهوم الهوية فينبغي أن يؤخذ في نظرهم على أنه عودة الاختلاف. الهوية انتقال من مخالف لآخر، من طرف تعارض للطرف الآخر. لذا يرمي هؤلاء إلى إعادة النظر في الثنائيات التي أقامتها الفلسفة وكرستها الميتافيزيقيا، ولكن لا ليروا فيها قضاء على التقابل، وإنما علامة على ضرورة بحيث يظهر كل طرف من طرفي الثنائيات على أنه الآخر ذاته.

هذا الموقف الأنطولوجي الذي يجعل الكائن متصدعا منخورا يقيم بفعل ذلك نظرية مغايرة عن الزمان. وهو يعمل بالأساس على إقحام الزمان داخل الكائن. ولكن ليس زمان الميتافيزيقيا الذي يقوم على مفهوم الحضور وإنما زمان العود الأبدي : ذلك أن هؤلاء يريدون أن يقفوا عند التباعد الذي يكون فيها الحاضر بالنسبة لنفسه وأن يلتفتوا إلى ماض ما ينفك يمضي وحاضر ما يفتأ يحضر. ولكم يعيبون على الفلسفة، بما فيها الفلسفات الجدلية بمختلف أشكالها، كونها جعلت التاريخ حركة لحاضر وإسما يتجاوز فيه الحاضرُ ـ الحاضرُ الماضي ـ الحاضرَ نحو مستقبل سيحضر. من هنا رفضهم لمفهوم التجاوز الجدلي واستبعادهم كل تاريخ منسجم وزمان متصل، وانكبابهم الدؤوب على الحقيقة، وآليات ومنابر تسمح بتمييز العبارات الصادقة من الكاذبة، وتقنيات وطرق للتوصل إلى الحقيقة، ووضعية معينة لأولئك الذين يوكل إليهم إصدار قول ما يعمل كحقيقة.

عبد السلام بنعبد العالي، **ثقافة الأذن وثقافة العين**، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1994، بتصرف، ص : 30 ـ 31.

II . 3. دولُوز وفلسفةُ الاختِلاف

روبير ساسو وأرنو فيللاني

يصنَّف فكر دولوز، في أغلب الأحيان، ضمن فلسفات الاختلاف، ذلك الاختلاف المثبت والمؤكد بطريقة عدوانية، وفقا لرغبة نيتشه (...). تجمعُ النصوص الأولى، التي لها علاقة بالممارسة التاريخية للفلسفة وتلك التي لها علاقة بإبداع المفاهيم، ما بين الهوية كموجود للموجود والإعلاء من قيمة الاختلاف، الذي يساهم في هذا العصر بشكل منسجم معه. عن هذه العلاقة تتوافق هنا بشكل دقيق مع شأن الفكر (...)

اتفق دولوز مع جون هيبوليت حول موقف هيجل القاضي باستبدال الماهية بالمعنى. ويتعلق الأمر بفعل تأسيسي بامتياز للحداثة الفلسفية، فمشروع «منطق المعنى» يتطلب إنجاز «أنطولوجيا للاختلاف الخالص». يلتقي التوجهان ما دام المعنى قد تمت إقامته من طرف هوية الوجود ومن طرف الاختلاف. وهكذا فإن مصير الوساطة ـ كما أراد ذلك هيبوليت ـ يمكنه أن يتخطى كل اختلاف ما بين الوجود والتفكير. إن تأجيج الاختلاف الخالص يجعله فوق التناقض، والغيرية الأفلاطونية، والاختلاف كتسمية داخلية (كما نجد ذلك عند ليبنتز)...

إن الفكرة التي استلهمها دولوز من بروست هي أن الوجود لا يوجد بشكل كامل لا في الواحد ولا في المتعدد (...) إن الاختلاف الداخلي المطلق الذي تُرجم إلى وجهة نظر، تم إثباته وتأكيده باعتباره ملازما للتعبير الفني عن عالم ممكن (...) وبالفعل، فالماهية فسرت بوحدة العلامة والمعنى، بل فسرت بماهية العلامة. وحتى إذا قيل إنها تمتلك قوة الاختلاف والتكرار، فإننا نتساءل إذا ما كانت أنطولوجيا الاختلاف لا يواجهها خطر التعرض للحجز والحصار بمجرد ما توصل دولوز لتصور عن الاختلاف انطلاقا من المنظور الشخصي، والذي بإمكانه أن

يحمل صيغة من صيغ الفلسفة الجوهرية (القائلة بأسبقية الجوهر على الوجود).

يرفض دولوز أن تقود أنطولوجيا الاختلاف الخالص إلى أنطولوجيا الماهية. وعلى غرار من يسميهم ميرلوبونتي بـ«كبار العقلانيين» يُسكِنُ دولوز الفكرَ اللانهائي ويموقع بدايته في الوسط. لكن ديكارت وليبنتز جعلا منه مجرد تمثل محدود. إن سبينوزا هو الذي استطاع أن يلتقط، عبر التعبير، علاقة الحال النهائي بالجوهر. فالوجود يعبر عن نفسه، ويثبت نفسه كتعبير، وهذه هي الثورة السبينوزية التي مهدت لها أطروحة سكوت (Scot)، والمتعلقة بالوجود الذي له معنى واحدا. بإمكان الأنطولوجيا التي تتخلص من مماثلة الوجود بتحرير الفكر من أغلال التمثل (...).

Robert Sasso et Arnaud Villani, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, les cahiers de Noesis, n° 3, 2003, p. 114 - 116.

II . 4. الاختلاف حسب هيجل

عبد السلام بنعبد العالي

تشهد مناطق كثيرة من العالم ظاهرة يمكن أن ندعوها «صيحة الأقليات». فباسم الاختلاف العرقي أو الديني أو اللغوي تعلن كل جماعة عن تفردها وخصوصيتها و«حقها في الاختلاف»، فترفع شعار الانعزال وعدم الذوبان والانصهار في أي تكتل أو منظومة أو أمة، فتبدأ التناحرات والصراعات، بل الاقتتالات والحروب.

لو توقفنا قليلا عند هذه «الظاهرة» التي يبدو أنها احتدت في نهاية هذا القرن، فربما تبينا أن مردها هو سوء تفاهم كبير أصبح يغلف عبارة «الحق في الاختلاف»، ذلك أننا أخذنا نكثر من استعمالها إلى حد أنها أصبحت لا تدل على معنى مضبوط، أو على الأقل، أصبحت تخفي وتغيب المعاني المتعددة التي كان (مفهوم الاختلاف) يعنيها عندما غدا «مفهوما» فلسفيا. ويظهر

لنا أن الفيلسوف الذي استطاع ـ ومازال يستطيع ـ أن يعيننا على فهم هذه الظاهرة وتحليلها هو أبو الجدلية هيغل.

لتوضيح مفهومه عن الاختلاف يبدأ هيغل باستبعاد موقف رائج يدعوه هو : «الموقف الساذج عن الاختلاف أو الموقف الاختباري». يرى هذا الموقف أن الأشياء المتباينة تختلف عن بعضها اختلافا بحيث لا يبالي أحدها بالآخر ما دام كل منها مطابقا لذاته مكتفيا بها.

ما «يقف» عنده (الموقف الاختباري) من الاختلاف هو التنوع، هو الأشياء من حيث إن بعضها يتميز عن الآخر. وإذا كان هذا الموقف يعرف الاختلاف كما يعرف التطابق، إلا أنه لا يبلغ معرفة الاختلاف الباطني أو الجوهري.

يغدو الكائن هنا مجزءا إلى عناصر متعددة وأطراف متبعثرة خارج بعضها عن البعض. إن هذا الاختلاف لا يرقى حسب هيغل حتى إلى مستوى (التعارض) وبالأحرى التناقض. ذلك أن الشيء هنا لا يدخل في علاقة مع الأشياء الأخرى، وبالأحرى مع كل الأشياء الأخرى، «فالتمييز العام للشيء هو الذي يربطه بالكون كله، وهو الذي يرد الاختلافات إلى الاختلاف الجوهري الباطني، أي اختلاف شيء أو تعيين عن آخره».

فالتنوع والتبعثر والتعدد لا ينتعش إلا إذا تلقت الأشياء التي تشكله السلب الذي هو سر الحركة التلقائية. والسلب لا يكون إلا بجر المخالف نحو آخره لا بإبعاده عنه. آنئذ يغدو الآخر ضروريا للذات، ولا يتحدد المخالف إلا بتعيينه الخاص بالنسبة للآخر، لآخره، فكل تعيين سلب ونفي. إنه تناقض الموجود الذي لا يكون إلا إذا لم يكن، أي أنه لا يكون هو هو إلا إذا خالف ذاته. وهكذا يغدو الاختلاف «باطنيا» يجعل الذات في بُعدٍ دائم عن ذاتها وينخرها من الداخل ولا يجعلها مكتفية بذاتها مستغنية عن كل خروج.

لا يغدو الاختلاف حينئذ التصريح بتميز وتمايز مطلق يفصل الذات عن العالم المحيط بها، ولا يعتبر خروجها عن ذاتها أساسا لوجودها، وإنما

إقحاما للآخر في الذات نفسها، هنا يوضع الاختلاف «داخل» الهُوية إن صح التعبير، لذا فهي تكون مطالبة قبل إعلان انفصالها عما عداها، أن تنفصل عن ذاتها، وتعين نفسها كحركة تباعد دائبة وليس كتعيين نهائي قائم متوفر على كل مزاياه ومتميز عن كل ما عداه.

عبد السلام بنعبد العالي، **ميثولوجيا الواقع**، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، 1999، بتصرف، ص : 18 ـ 19.

II . 5. الهُوية والاختِلاف

عبد السلام بنعبد العالي

إذا كان مفهوم الهوية قد ارتبط دائما بمفهوم الوحدة. فذلك لا يعني أن هذه الوحدة هي الفراغ الذي يدوم في انسجام فاتر بعيدا عن كل علاقة. لكي تتجلى علاقة الهوية مع نفسها، ولكي يُفهم ذلك التوسط كتوسط، ولكي يَتخذ ذلك التوسط الذي يخترق الهوية مكانه، لزم الفكر الغربي ما يزيد عن الألفي سنة. ذلك أن الفلسفة المثالية الانعكاسية، بعد أن مهد لها الطريق كل من لايبنتز وكنط، هي التي أرست للهوية أسسها على يد فيشتة وشيلينج وهيجل. ومنذ عصر المثالية الانعكاسية، لم يعد من حقنا أن نتمثل وحدة الهوية كمجرد انسجام، وأن نهمل التوسط الذي يتأكد في صميم الوحدة. إن كانت الهوية تُردُّ إلى الوحدة، فإنها الوحدة التي ليست هي ما هي عليه، الوحدة التي هي اختلاف تغايُر. منذ المثالية الألمانية، وهيجل على الخصوص، لم يعد بالإمكان طرح مسألة الهوية بعيدا عن مسألة الاختلاف.(...)

يظهر أن هذا المعنى «الجديد» للاختلاف، لا من حيث هو تعارض بين نقيضين، بل من حيث هو ابتعاد يقارب فيما بين الأطراف المختلفة، هو المعنى الاشتقاقي لكلمة différence. 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، ثم في اللغة اللاتينية : حمل ونقل.

الاختلاف ينقل إذن، فماذا ينقل ؟ إنه ينقل (...) طبيعتين لا تتميزان في البداية، مبعدا إحداهما عن الأخرى. إلا أن هذا الابتعاد ليس انفصاما. إنه، على العكس من ذلك، يقرب بين الطرفين اللذين يبعد بينهما. لذا كان هيراقليطس يقول عمن لا يكن له المحبة : «إنه لا يعلم أنه لا يتفق مع نفسه إلا نتيجة الاختلاف».

هذا هو معنى الاختلاف الأنطلوجي عند هايدغر. فإذا كان الموجود والوجود يبتعدان عن بعضهما، فلأن أحدهما يجيء نحو الآخر. (...) إن الوجود عند هايدغر، كاختلاف أنطلوجي، اختلاف الوجود عن الموجود، يحول دون الحضور أن يحضر، ودون الوجود أن يتعين ويتطابق. الهوية هنا اختلاف. إلا أن الاختلاف ليس مجرد تعارض بين نقيضين. إنه انتقال : «إن وجود الموجود هو ما يكونه الموجود. في هذا الفعل يكون تتجلى حركة انتقال» و«الاختلاف هو الذي يبعد الوجود عن الموجود وينقله نحوه». (...)

الهوية مفعول لعمل الأنساق التي يحكمها العود الأبدي. إنها عودة الاختلاف، وهي انتقال من مخالف لآخر، من طرف تعارض للطرف الآخر، وهذا بالضبط للقضاء على أطراف التعارض، ومحو كل تطابق. فليس العود الأبدي للهوية عودة الأمور ذاتها، وإلغاء الاختلافات، إنه يعني على العكس من ذلك، أن الغرابة والاختلاف يثبتان في العودة وعن طريقها. فليست الذات ذاتية إلا في / عن طريق العودة التي لا تنفك تعود. وعندما قال نيتشه بالعود الأبدي فهو لم يكن يعني شيئا غير هذا : إن العود الأبدي لا يمكنه أن يعني عودة المطابق ما دام يفترض، على العكس من ذلك، عالما لا مكان فيه للهويات، عالما يمحي فيه التطابق ويذوب. إن العود الأبدي هو الوجود، ولكنه وجود الصيرورة. العود هو ذاته ما يصير. العود هو أن

تصبح الصيرورة هوية. العودة إذن هي الهوية الوحيدة. ولكنها الهوية كقوة ثانية. إنها هوية الاختلاف.

هذه الهوية التي تتولد عن الاختلاف تتحدد كتكرار. فالعود الأبدي هو الهوية الوحيدة في عالم لا تطابق فيه ولا هوية إلا بفضل التكرار. ولكن، ما الذي يكرره التكرار. هل التكرار مجرد عملية استنساخ للشيء ذاته ؟ هل هو نسخة لا متناهية لنموذج أصلي ؟ علينا إذن أن نتساءل عن علاقة النسخة بالنموذج في عالم يسود فيه العود الأبدي. علينا أن نقف عند مجاوزة الميتافيزيقا كقلب للأفلاطونية، بعد أن وقفنا عندها هنا كقلب للهيجلية.

عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا** ، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2000، بتصرف، ص : 89 ـ 98.

II . 6. الاختلافُ الأنطولُوجي عند هايدغَر

ألبير دونداين

إن التأمل في موضوعة الاختلاف الأنطولوجي، التي اهتم بها هايدغر، يعني محاولة الجواب على الأسئلة التالية : أين يكمن الاختلاف الأنطولوجي حسب هايدغر ؟ ما دوره في أعماله ؟ لماذا وبأي معنى يعتقد هايدغر أن نسيان هذا الاختلاف شكّـل شقاء الميتافيزيقا التقليدية، إلى حد أن تجديد الفلسفة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال مجاوزة هذه الميتافيزيقا، بل مجاوزة كل ميتافيزيقا ؟ (...)

بالنسبة للسؤال المتعلق بمعرفة سبب وجود الاختلاف الأنطولوجي في فكر هايدغر، يمكن أن نجيب بصفة عامة أنه يمثل الكيفية التي اعتمدها هايدغر لإعادة صياغة القصدية الفلسفية التي تعتبر أصل كل فلسفة غربية، والتي تهدف إلى مجاوزة كل تمثل طبيعي وتلقائي للأشياء، نحو فكر راديكالي، تأسيسي ومتعالي. وبعبارة أخرى، إن هايدغر لا يدعي، رغم جعله التمييز بين الموجود والوجود مركزا تأملاته، شيئا آخر سوى أن يكون فلسفيا، أن

يأخذ مكانته في تاريخ الفلسفة، كإعادة استعمال لما يكوّن ماهية الإشكالية الفلسفية ذاتها. وباختصار، فالتفلسف بالنسبة لهايدغر هو مجاوزة فكر التمثل والفكر المرتبط بالموجود والموقف الطبيعي نحو حقيقة أكثر أساسية وماهية لأنها تاسيسية، ثم البحث عن وجود الموجودات، ولتحقيق ذلك، يجب التأمل في العلاقة ما بين الوجود والموجود (...)

يمكن للعديد من الأحداث أن تزعزع الثقة الهادئة التي يتميز بها الفكر الطبيعي : مثل تجربة الوهم والخطأ والتناقض والخلاف بين الناس. وهذه اللقاءات المختلفة بـ«اللا ـ حقيقة»، في صلب ميْلِنا نحو «الحقيقة» «تخرجنا بالضرورة من المعرفة المتعلقة بالموجود، إنها تدعونا في البدء إلى مراجعة أحكامنا حول الأشياء وبلورة أفضل معرفة حول الموجود. ومع ذلك، فإنها تحمل سلفا وبشكل جنيني التفكير الفلسفي، لأن مجرد زرع الارتياب والشك في بعض أحكامنا، ينبهنا لمعنى الحكم في حد ذاته، وينبهنا بالتحديد لمعنى فعل «الوجود» الذي هو روح الحكم. إن التجربة متعددة الأشكال لـ«اللا ـ حقيقة» تجعلنا نحس في الحين أن حكما ما ليس أبدا معطى واقعيا، ليس واقعة طبيعية وموضوعية، ولكنه سلوك تخترقه قصدية، ولهذا السبب، فإنه يحمل معنى. يدعي كل حكم، حتى وإن تبين فيما بعد خطأه وعدم دقته، قول ما هو موجود (...)

ولكن هناك حدث أكثر حسما من غيره فيما يتعلق بزعزعة مسألة الوجود التي هي روح التساؤل الفلسفي : هو الدهشة (...) فما الذي يدهش الفكر إذن ؟ وأي شيء يضع الفكر نفسه في خدمته ؟ يندهش الفكر حسب هايدغر من معجزة المعجزات وهي أن الموجود «موجود» (...) ومن ثمة يتحرر وينفتح من أجل وجود الموجود أو بتعبير آخر عن نفس الشيء «ينفتح وجود الموجود على الفكر» كما لو أنه مساءلته من طرف وجود الموجود ومن أجله. وعلى عكس ذلك، فإن كون الموجود «موجود» شيء طبيعي جدا بالنسبة للفكر الطبيعي، فهذا الأمر لا يعني بالنسبة له شيئا، لا يهمه، ليس من ضمن انشغالاته (...)

لقد انفتح حقل جديد أمام العقل : هو حقل الوجود، وهو موضوع خاص بالفكر الفلسفي، بل إن كلمة موضوع غير ملائمة للإشارة لهذا الحقل. لقد دخل الفكر البشري في بُعد جديد للحقيقة (...) الفلسفة هي البحث عما يختفي، ولكنها أيضا تعمل في حقل انكشاف الموجود. ومن البديهي أن ما يسمح للموجود بأن يظهر، أن «يوجد» بالمعنى القوي للكلمة، لا يمكن أن يحسب في عداد الموجودات، لا يمكنه أن يتطابق فقط مع الموجود. إن التأمل في الاختلاف ما بين الوجود والموجود وطرح مسألة الوجود، هما مسألة واحدة (...). يلح هايدغر على أن هذا الاختلاف المُـلْـغَز يوجد معلنا عنه سلفا في طريقتنا المعتادة في تسمية الموجود وفي الحديث عن الوجود والموجود (...).

ما الذي يميز فكر هايدغر داخل تراث الفلسفة الغربية ؟ لماذا وبأي معنى يؤاخذ هايدغر الميتافيزيقا التقليدية على نسيانها للاختلاف الأنطولوجي ؟ إنها لم تتجاهله، بل لقد عاشته باستمرار، وذلك لأنه بدون فهم ما قبل أنطولوجي معين للتمييز ما بين الوجود والموجود، لم يكن من الممكن للتساؤل الفلسفي أن يظهر، ولم يكن من الممكن لمسألة الوجود أن تنبثق، ولم يكن من الممكن لحوار الفلاسفة أن يرى النور : فالتفلسف هو التحاور، والتحاور هو الكلام عن نفس الشيء ومعرفة أننا نتكلم عن نفس الشيء بشكل مختلف.

إذا أمكننا أن نتحدث هنا عن النسيان، فإن ذلك معناه أن الاختلاف الأنطولوجي في الميتافيزيقا التقليدية لم يتم جعله موضوعة صريحة للتأملات، وهو ما أدى، حسب هايدغر، إلى خلط ما بين الوجود والموجود (...)

Albert Dondeyne, «La différence ontologique chez M. Heidegger», *revue philosophique de Louvain*, Tome 56, N° 49, 1958, p. 35 - 62.

II . 7. الفكرُ الفلسفي بالمغرب بين الوحدةِ والاختلاَف

عبد السلام بنعبد العالي

ما نود القيام به هو بالضبط التساؤل عما إذا كانت هناك حياة فكرية فلسفية عندنا (...). لن نتقصى الفكر الفلسفي إذن من منظور الوحدة، ولا من حيث هو تيارات سارية أو مذاهب مفترضة أو منظومات مغلقة، وإنما سنرصده في تعدده واختلافاته (...).

إن الفكر الفلسفي لا ينشغل اليوم بموضوعات بعينها بقدر ما ينشغل بنفسه ويبحث عن أصوله وكيفية نشأتها. لا عجب إذن أن ينصب التفكير الفلسفي عندنا على مفاهيم استراتيجية ترمي إلى مراجعة مفاهيم الفلسفة وقضاياها وإعادة النظر في التراث الفلسفي. ولعل هذا هو ما يفسر الأهمية التي يتخذها مفهوم التراث وما يرتبط به من مفاهيم كالتاريخ والهوية والخصوصية. وقد أدى هذا إلى توظيف مفاهيم إجرائية أخرى لتأويل ذلك التراث كمفهوم القراءة والإيديولوجيا وما يرتبط بهما من مفاهيم ابستمولوجية كالعقلانية والواقع والموضوعية والإشكالية والقطيعة. فليس من الغريب هذا الشعور الذي نلحظه عندنا من ضرورة الانفتاح على الفكر الغربي المعاصر ما دامت المفاهيم التي ينشغل بها تكاد تكون هي هذه التي ذكرنا (...)

المفاهيم الفلسفية المتداولة عندنا إذن هي مفاهيم توظف من أجل تملك التراث الفلسفي سواء تعلق الأمر بما يسمى التراث الغربي أو بتراثنا العربي الإسلامي. وفي اعتقادنا أن هذه المفاهيم، رغم تعددها، يمكن أن ترد إلى ثلاثة أساسية : مفهوم التاريخ وما يرتبط به من مفاهيم أخرى كالتراث والكلية والتاريخية والإرادية والاستمرارية والقطيعة. مفهوم الهوية وما يتعلق به من مفاهيم كالأصالة والقومية والخصوصية والتغاير. مفهوم الإيديولوجيا وما يرتبط به كمفهوم التأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة والواقع واللاشعور والخيال.

مفاهيم ثلاثة إذن ينبغي أن نتابع حركتها عندنا. ولا شك أنه عند ذكرها تنصرف أذهاننا مباشرة إلى داعية إيديولوجي مؤرخ وأقصد عبد الله العروي الذي يرى أن الطريق الوحيد للتخلص من الانتقائية والسلفية هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته. وهي عنده أربعة : «صيرورة الحقيقة، وإيجابية الحدث التاريخي، وتسلسل الأحداث ثم مسؤولية الأفراد عنها»، وهو إذ يدعو إلى هذا الخضوع للفكر التاريخي (...) لأن باستطاعته وحده أن يحررنا من أصالة موهومة تمجد التراث (...) لذا فهو يدعو إلى ماركسية تاريخانية أو تاريخية ماركسية مقوماتها «الإيمان بثبوت قوانين التطور التاريخي ووحدة اتجاهه وإمكانية اقتباس الثقافة ثم إيجابية دور المثقف والسياسي» (...)

يرفض محمد عابد الجابري هذه الكونية الموهومة وهو يتشبث بأهمية محاورة التراث لتملكه وجعله معاصرا لنا، أي النظر إليه نظرة تاريخية تعتمد على إضفاء المعقولية على الشيء المقروء وبالتالي البحث فيه عما يمكن أن يساهم في عادة بناء الذات العربية وهي المهمة المطروحة في الظرف الراهن (...).

هذا بالضبط هو ما يآخذه عليه عبد الكبير الخطيبي الذي يأبى النظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية ترد التاريخ «إلى كلية ميتافيزيقية نسيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والإرادة». إن الخطيبي يفتتن بالتراث، وهو يرى أنه «لكي نقطع الصلة معه، يجب أن نعرفه جيدا كما يجب أن نكون قد أحببناه وتشبعنا به» (...) يعتبر الخطيبي أن التاريخية «إن كانت مرحلة ضرورية اقترنت بفترة الدعوة إلى الوحدة القومية المطلقة» فلم يعد لها من مبرر. إنها ترتبط بمفهوم معين عن الهوية والاختلاف، وبالضبط بالاختلاف المتوحش «الذي يقذف بالآخر في خارج مطلق (...) فيؤدي بشكل حتمي إلى ضلال الهويات المجنونة». إن ما يعيبه الخطيبي على العروي هو فقر نظريته في الاختلاف وخلطه بين «الأنتروبولوجيا الثقافية وفكر الاختلاف». وهو يريد أن يميز الهوية عن التطابق فيعتبر أن لا شيء

حتى تراثنا ذاته يُعطى لنا كما لو أنه نعمة، كما يعتقد أن أوروبا تقيم في كياننا. فالذاتي ينبغي تملكه والهوية يلزم اكتساحها وغزوها والغير لا يصبح آخرا إلا إذا حُول عن مركزه وزُحزح عن تحديداته المهيمنة»، لذا فهو يدعو إلى إستراتيجية مفككة تفسح المجال لفكر يتمسك بالفوارق (...).

يلتقي الخطيبي في هذا النفور من استخدام مفهوم النقد الإيديولوجي مع معظم مفكري الاختلاف كهايدغر ونيتشه وفوكو ودريدا ودولوز. والمعروف أن هذا المفهوم يحمل في طياته، كما يقول فوكو، رواسب الإشكالية النقدية التي نُحِت داخلها. وهو يرتبط بمفاهيم الذات الفاعلة المريدة والمسؤولة عن فعل المعرفة، كما يرتبط بمفهوم الحقيقة والقاعدة الأساسية أو الأساس التحتي. غير أن الخطيبي يكاد ينفرد عندنا بهذا النفور.

فعلي أومليل مثلا حتى وإن كان يلتقي معه في إستراتيجيته فيرى ضرورة الحفر في التراث لمعرفة حدود التأويل لإقامة تأويلات مضادة و«حقائق» أخرى، غير أن هذا المفهوم يعكس عنده ذات الالتباس الذي نجده في استخدامه لمفهوم التاريخ : فمن جهة يأخذ الإيديولوجيا بالمعنى الذي نجده في «الإيديولوجيا الألمانية» وأعني قراءة الواقع بفكر الآخر والخلط بين العصور وعدم احترام منطق الثقافات، غير أننا نجد عنده استخداما آخر للإيديولوجيا بعيدا عن كل نزعة هيجلية يتجلى في سعي الحاضر أن يتبلور على شكل حقائق مطلقة يكبلها ثقل الماضي، أي سعي الحاضر أن يحضر ويحيا ويتطابق.

عبد السلام بنعبد العالي، **التراث والهوية**، دراسات في الفكر الفلسفي في المغرب، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1987، بتصرف، ص : 7 ـ 13.

III . الاختلاف كإرجاء ومغايرة

III . 1. صعوبةُ ترجمة كلمَة (différance) إلى العربية

جاك دريدا

سؤال : اجترحت لمفهوم «الاختلاف» تسمية غير قائمة من قبل في الفرنسية. فبدل la différance طرحت la différance مع حرف (a) الصامت هذا، والذي لا يبين الفارق في التلفظ بينه وبين رديفه الذي قمت بإحلاله محلّه : الحرف (e). قلتَ مرةً أيضا إن هذه المفردة «لا تمثل كلمة ولا مفهوما، وإنما تجمع سلسلة من المفهومات التي يتدخل كل واحد منها في لحظة حاسمة من العمل». ما هي المضامين أو الدلالات المختلفة لهذه المفردة، التي ستصعب ترجمتها إلى العربية ؟

جاك دريدا : أعتقد أن قلقك حول ترجمة هذه المفردة يتجه إلى صميم المشكل. فهي ليست غير قابلة للترجمة إلى العربية فحسب، وإنما حتى إلى الإنجليزية وسواها من اللغات، وحتى إلى الفرنسية بمعنى ما، من حيث إنها تتعارض مع الكلمات المنحدِرة من الميراث اللاتيني، كما أنها، في اقتصادها نفسه، غير قابلة للإبدال بمفردة أخرى. ولكن يمكن بالطبع أن نوضح استخدام هذه المفردة،وأن نقيم خطابا حول استخدامها، وحول ما يعبّر عن نفسه فيها بصورة اقتصادية، أو مقتصدة. إنني أكتب في الحقيقة على هذا النحو، وأعتبر أنّني أكتب حقا حين اذهب في اللغة إلى الحدود التي تصبح معها شبه عصية على الترجمة. هذه طريقة في عدم نسيان أننا نكتب دائما داخل لغة معينة.

أما عن الشقّ الثاني من سؤالك، حول دلالات هذه المفردة، فأنا أعتقد أنها تتضح من خلال سلسلة من المفردات الأخرى التي تعمل معها: «الكتابة»

مثلا أو «الأثر» أو «الزيادة» أو «الملحق»، وهي جميعا كلمات مزدوجة القيمة، أو ذات قيمة غير قابلة للتعيين : «الأثر» هو ما يشير وما يمحو في الوقت نفسه، أي ما لا يكون حاضرا أبدا. و«الزيادة» هي ما يأتي لينضاف وما يسدّ نقصا. والـ hymen، مثلما لدى مالارميه، تدل في الوقت نفسه على غشاء البكارة الذي يمنع من النفاذ ويصون العذرية، وعلى الالتحام في الزيجة. و«الفارْماكون»، هذه المفردة الأفلاطونية، تدل في الوقت نفسه على السّم والتّرياق، الخير والشر (وجهَي الكتابة) إلخ. إنها، إجمالا، كلمات ليست كلمات، ولا مفهومات، وليست قابلة للفصل عن اللغة، وهي تقوم بعمل مماثل لـ différance، (أي الاختلاف بحسب التسمية الدريدية) وإن كانت مختلفة عنه أيضا. إنها إذن، سلسلة تتمتّع كل حلقة منها باستقلالها النّسبي، ولكن تتكرّر فيها الحلقَة المجاورة.

جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2000، ص 53. (حوار المترجم مع جاك دريدا).

III . 2. سياسات الاختلاف

جاك دريدا

سأقدم بعض الاقتراحات ـ الافتراضات حول الاختلاف كإرجاء ومغايرة (différance) من جهة والاختلافات من جهة أخرى. إن ما يمكن تعميمه كونيا في الفكرة الرئيسية المتضمنة في الاختلاف كإرجاء ومغايرة، مقارنة بالاختلافات، هو كونه يسمح بالتفكير في حدوث عملية التمييز بعيدا عن كل نوع من الحدود : سواء تعلق الأمر بالحدود الثقافية، أو القومية، أو اللسانية أو حتى الإنسانية. يوجد الاختلاف كإرجاء ومغايرة كلما وجد أثر حي، علاقة بين الحياة والموت، أو علاقة بين الحضور والغياب. ترابط هذا الأمر مبكرا، فيما يخصني، مع الإشكالية الهائلة المتعلقة بالحيوانية. يوجد الاختلاف كإرجاء ومغايرة بمجرد ما يوجد الكائن الحي، بمجرد ما

يوجد الأثر، عبر وبالرغم من كل الحدود التي يعتقد أقوى تراث فلسفي أو ثقافي قدرته على التعرف عليه ما بين «الإنسان» و«الحيوان».

توجد هنا إذن بالتأكيد قوة تمكن من إضفاء تعميم الطابع الكوني. ومن جهة أخرى، فالاختلاف كإرجاء ومغايرة ليس هو التفريق، ولا الماهية أو التعارض، وإنما هو حركة مباعدة وإفساح، هو «صيرورة المكان زمانا»، إحالة على الغيرية، على ما يضم تنوعا، دون أن يعني هذا التنوع تعارضا. وهذا ما يفسر وجود الهُوهُو، والذي لا يجب خلطه بالمتطابق، باعتباره إرجاء ومغايرة، الاقتصاد أو انعدام ـ الاقتصاد في نفس الوقت. كان كل هذا أيضا تأملا في مسألة العلاقة ما بين المدلول والدال (وبالتالي كان ذلك تأملاً في نوع من اللسانيات السوسيرية (نسبة لفردناند دو سوسير، كما كانت مهيمنة، في صيغتها كخطاطة والمبسطة في أغلب الأحيان، على الخطابات آنذاك).

وتوسع عملي بعد ذلك عبر إعادة نظر مطولة في جميع الاختلافات التي كانت تعتبر مجرد تعارضات بسيطة. أؤكد مرة أخرى أن الاختلاف كإرجاء ومغايرة ليس تعارضا، بل ليس حتى تعارضا جدليا : إنه إعادة تأكيد وإثبات للهُوهُو في علاقته بالآخر، دون أية ضرورة لتجميده أو لتثبيته عبر تفريق أو في منظومة تعارضات متصارعة لكي يوجد. يمكننا بكل تأكيد أن نستخلصَ من هذا التعارضِ الذي يبدو مجردا كلَّ الأسبابِ والبواعث الضرورية لإعادة النظر في التوجهات الأخلاقية والسياسية التي تصنف في خانة الجماعات المنغلقة على نفسها بناء على مميزات تميزها.

Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, De quoi demain..., *Dialogue*, Fayard-Galilée, 2001, 43 - 44.

III . 3. ما الذِي يميزُ الاختلاَف كإرجاءٍ ومغايَرة ؟

جاك دريدا

سأقول إذن في بداية الأمر إن الاختلاف كإرجاء ومغايرة، والذي ليس بكلمة ولا بمفهوم، قد بدا لي أنه من الناحية الإستراتيجية الأكثر جدارة بالتفكير، إن لم يكن الأجدر بالتملك والضبط ـ بما أن الفكر يمكن أن يكون هنا هو ما يوجد في علاقة محددة وضرورية مع الحدود البنيوية للتملك والضبط ـ والأكثر مقاومة للاختزال في عصرنا. أنطلق إذن، من الناحية الإستراتيجية، من مكان وزمان نوجد فيهما، بالرغم من أن افتتاحيتي ليست في آخر المطاف مبررة، وبالرغم من أنه انطلاقا فقط من الاختلاف كإرجاء ومغايرة ومن تاريخه نتمكن من ادعاء معرفة من نحن وأين نوجد وماذا يمكن أن تكونه حدود عصرنا.

وبالرغم من أن الاختلاف كإرجاء ومغايرة ليس لا بكلمة ولا بمفهوم، فلنحاول مع ذلك القيام بتحليل سيمانطيقي سهل وتقريبي لعله يوجهنا في رهاننا هذا. نعرف أن للفعل différer (باللاتينية : differre) معنيان متمايزان عن بعضهما البعض. ففي معجم Littre على سبيل المثال، تم تخصيص مقال مستقل لكل واحد من هذين المعنيين لهذا الفعل. فالفعل اللاتيني differre ليس هو الترجمة البسيطة للكلمة اليونانية diapherein، وهذا الأمر له نتائج هامة بالنسبة لنا، في ارتباط هذا القول بلغة خاصة، وبلغة يقال عنها إنها أقل فلسفية وأقل أصالة من الناحية الفلسفية من اللغة الأخرى، لأن توزيع المعنى في الكلمة اليونانية diapherein لا يتضمن أحد معاني الكلمة اللاتينية differre، أي فعل التأجيل والتأخير، وفعل الأخذ بعين الاعتبار، وحساب الزمن والقِوَى في عملية تتطلب حسابا اقتصاديا، منعطفا، مهلة، تأخيرا، احتياطا، تمثلا، أي كل المفاهيم التي يمكن أن ألخصها هنا في كلمة هي : التأخير الزمني أو التأجيل الزمني (بهدف انتظار فرصة أفضل). فالتأخير هنا

هو اللجوء الواعي أو اللاواعي لوساطة الزمن لتحقيق منعطف يعلق إنجاز أو تلبية رغبة أو إرادة، أو إنجاز ما تم تأخيره، إنجازه بكيفية تلغي أو تلطف من النتيجة. وسنرى كيف أن هذا التأخير الزمني هو في نفس الوقت إفساح ومباعدة، أي تفريق بالمساحة، صيرورة الزمان مكانا، وصيرورة المكان زمانا (...).

أما المعنى الثاني لفعل différer فهو الأكثر شيوعا والأكثر قابلية للتعرف عليه : وهو عدم التطابق، وكون الشيء آخَراً قابلا للتميز عن غيره... إلخ. وبخصوص المختلف، والنزاع الناتج عن الخلاف، سواء تعلق الأمر بغيرية التباين وعدم التشابه، أو بغيرة الحساسية أو السجال، فيجب أن يحدث ـ بين العناصر الأخرى، بشكل حيوي وديناميكي، وبنوع من المثابرة على التكرار ـ بَوْنٌ، مسافة، إفْسَاح.

إن كلمة الاختلاف لم تتمكن أبدا من أن تُحيل لا على التأخير الزمني ولا على المختلف والنزاع الناتج عن الخلاف... إن الأمر يتعلق بضياع المعنى الذي يجب أن يعوضه الاختلاف كإرجاء ومغايرة. وبإمكان هذا الأخير أن يحيل في نفس الوقت على كل معانيه، إنه متعدد المعاني بشكل مباشر وغير قابل للاختزال.

Jacques Derrida, *La Différance*, Conférence prononcée à la Société française de philosophie, le 27 janvier 1968, publiée simultanément dans le Bulletin de la société française de philosophie (juillet-septembre 1968) et dans Théorie d'ensemble (coll. *Tel Quel*), Ed. du Seuil, 1968.

III . 4. معنيان أساسيان لـ (Différance)

أندريه كونت ـ سبونفيل

يضمُ الاختلاف كإرجاء ومغايرة لدى جاك دريدا الذي اخترع هذا الشكل الخطي (أي المفردة الفرنسية différance بحرف الـ a)، ولدى أتباعه الذين يعترفون بتعذر تعريف هذا المفهوم، معنيين هما : المغايرة والإرجاء. ويمكن القول إن هذا المعنى (المتضمن لمعنيين) هو فهمُ دريدا للاختلاف الأنطولوجي، وهو إثبات لشيء أساسي هو أن الاختلاف الأنطولوجي لا يوجد إلا من منظور من / ما يوجد في الزمن (كاختلاف هو إرجاء ومغايرة)، ويتعرض للهدم في الحاضر الذي هو كل شيء (من خلاله يصير الاختلاف كإرجاء ومغايرة لا شيء).

André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, PUF, 2013, p. 288.

III . 5. الاختلاف (كإرجاء ومغايرة) رمز لفلسفة دريدا

شارل رامون

تحول مصطلح الاختلاف (كإرجاء ومغايرة)، منذ محاضرة سنة 1968 إلى رمز لفلسفة دريدا، وأفضل مثال بدون شك على طريقته المُغرية والمُخلخلة. يمكن القول في البدء إن الاختلاف (كإرجاء ومغايرة) لن يكون، مع ذلك، مختلفا عن الاختلاف (بالمعنى المتداول). وهذا القول صائب لأن الاختلاف (كإرجاء ومغايرة) يتضمن معنى الإرجاء، أي أنه الاختلاف منظورا إليه في جانبه الديناميكي وليس الثابت، أي أن المقصود هو الاختلاف وهو في طور الإنجاز وليس الاختلاف وقد أنجِز. لذلك يبدو أنه لا وجود لأية صعوبة خاصة بصدد معناه. لكن دريدا سيدافع مع ذلك على أن هذا الاختلاف الضئيل (المتمثل في كتابة مفردة différance بحرف الـ a) بين الاختلاف

والاختلاف (كإرجاء ومغايرة)، في حدود أن له وظيفة هي الإشارة إلى السيرورة، وليس الإشارة لشيء يمكن تحديده أو تقييمه، إتمامه أو تعريفه، يجعل الخاصية غير المؤثرة لأساس المعقولية، التي هي فعل التمييز، غير فعالة أو بالأحرى واضحة للعيان، كما لو أن وظيفة اللجوء للاختلاف (كإرجاء ومغايرة) كانت بالتحديد إدخال مستوى من اللعب، والرجفة، والانزلاق، والاختلال إلى قلب العديد من المعدات القوية المسؤولة عن «تشغيل العقل» المكونة للفلسفة.

يقترح دريدا العديد من التبريرات التي تبرر اللجوء للشكل الخطي différance، وعلى رأسها أن ضرورة تهجي المصطلح بصوت مرتفع لإبلاغه يوفر / يقدم تجربة مسلية تسكنها الكتابة. ومن جهة أخرى، فإن فعل différer يعني الإرجاء والتأخير (مثلا لما نقول إنه أرجأ عملية شراء أو أرجأ اتخاذ قرار)، ويعني أيضا أن لا يكون الشيء هو نفسه، مع وجود فرق دقيق أحيانا يعني التباعد والمعارضة والخلاف (مثلا، لما نقول إن رأينا يخالف رأي الغير ويختلف عنه). بتواجد الاختلاف (كإرجاء ومغايرة) في «الوسط» ما بين اختلافات الزمن (التأخر، الأجل، التأخير)، واختلافات المكان (اللا ـ هوية، اللا ـ تطابق، التميز العددي، الخلاف)، كما كان يتواجد في الوسط «ما بين» الكلام والكتابة و«ما بين» الفعالية والسلبية، يرسم أخيرا ـ انطلاقا من مميزات «مفهوم» اللاتمييز صورة لنقيض الخصائص المفاهيمية (التي تميز فكرة أو تصورا)، أي مثال لمقاومة التعريف والتحليل والتمييز. وفضلا عن ذلك، فإن دريدا لا يطالب بالإقرار له بأنه هو المبدع الأصيل لهذا المفهوم، لذلك يذكر أن ما يقصده بالاختلاف (كإرجاء ومغايرة) وُجِد مسبقا ـ في صيغ متنوعة ـ لدى كتاب مثل نيتشه وفرويد وليفناس (جُمِّعَت بصفتها انتقادات لحضور الوعي أمام الذات، وبشكل عام كانتقادات لـ«الأنطولوجيا الكلاسيكية للحضور» Marges, 22)، أو مثل هايدغر، الذي بدأ دريدا يعترف بدَيْنِه تجاهه (الاختلاف كإرجاء ومغاير ليس إلا

انتشار الاختلاف الأنطولوجي ـ Marges, 23). قبل أن نفهم من قوله ذاك أن الاختلاف كإرجاء ومغايرة يمكن أن يكون في الواقع «أكثر قدما» من الاختلاف الأنطولوجي (نفس المرجع، 24)، لأنه بدون شك أكثر قدما من الوجود ذاته (نفس المرجع، 28)، وقبل أن ينتقد علانية «الأطروحات الهايدغرية حول الحضور»، ذلك أن الاختلاف كإرجاء ومغايرة يجد في الحقيقة دعامته النظرية الأساسية في أطروحات سوسير. إذا حدث وانتقد دريدا بالفعل نظرية العلامة اللسانية في إطار تشكل الاختلاف كإرجاء ومغايرة، فإنه يتبنى بالمقابل وبشكل مخلص جدا أطروحات سوسير حول «اللسان» كـ«نسق اختلافات».

نعلم أن لسانا ما، بالنسبة لسوسير، يشبه بنية ليس بداخلها لأي عنصر قيمة في ذاته، ولكن له قيمة فقط انطلاقا من اختلافه عن العناصر الأخرى المحيطة به (...) فالمدلول والدال ليس لهما إلا هوية نسبية، تباينية : لا يوجد مفهوم ما إلا شريطة أن يتميز عن المفاهيم القريبة منه، ونفس الشيء يمكن قوله عن كلمة منطوقة، أو عن علامة مكتوبة. إلى حد أنه لا وجود في «اللسان»، كما يقول سوسير، إلا «لاختلافات بدون كلمات إيجابية». يجد دريدا إذن في نظرية سوسير حول الاختلاف المعمم جميع المقدمات الضرورية لنظريته عن الاختلاف كإرجاء ومغايرة : تقول أطروحة سوسير إن الاختلاف هو منبع الخاصية المفهومية لكل فكرة ولكل خطاب. وهذه الأطروحة تهم دريدا بشكل مزدوج : من جهة، لأنها تسمح ببناء نظرية للعلامة وللدلالة تكون منفصلة عن كل إحالة «لحضور ما» : فالعلامة عند سوسير لا تحيل لـ«شيء» حاضر، كما لا تحيل لدلالة حاضرة، ولكنها تحيل فقط على علامات مجاورة تكون مختلفة عنها، ومن جهة أخرى، لأن فكرة «اختلاف بدون كلمات إيجابية» هي فكرة قريبة جدا مما سيسميه دريدا «الاختلاف الأصلي كإرجاء ومغايرة»، وهو اسم آخر لـ«الكتابة الأصلية». ننتقل بالفعل من الاختلاف كما حدده سوسير إلى الاختلاف كإرجاء ومغايرة كما حدده دريدا بمجرد ما

نتساءل عن الكيفية التي يُنتج من خلالها نسق الاختلافات ويتشكل كنسق لسان معين. سوف يشير الاختلاف كإرجاء ومغايرة إلى «حركة» تَـشكّـلَ من خلالها نسق الاختلافات هذا (Marges, 12). هناك «تقدم» مقارنة بسوسير، في حدود أنه يبدو من المستحيل تخيل شيء أكثر أصلية من بزوغ هذه الاختلافات، والتي هي نفسها منابع لكل إمكانية من إمكانيات المفهمة والدلالة والخطاب. لهذا المعنى، فالاختلاف كإرجاء ومغايرة هو أكثر أصلية من الاختلاف، حتى وإن كان لا يجب اعتباره، في أي حال من الأحوال، عتبة أصلية، بسيطة ومَضْمُومَة، لأن الاختلاف كإرجاء ومغايرة هو الصورة الغريبة للتمييز الأصلي أي صورة الطابع الأصلي الذي يتضاعف باستمرار ويتكاثر، دون أن يكون ثابتا بالمرة.

إن الاختلاف كإرجاء ومغايرة باعتباره أطروحة حول الوجود والمعنى يعلن أن «الحضور» و«إرادة المعنى» ليسا إلا نتائج لحركة أكثر أصلية منهما. إنه أم لعدة مفاهيم وأقوال، وهذا ما يفسر بدون شك خصوبته الكَشْفِية، والناتجة عن طبيعته الغريبة بل والمتناقضة. سيعبر الاختلاف كإرجاء ومغايرة في البداية عن الاقتصاد في جميع صيغه. فماذا سيكون الاستثمار إن لم يكن «إرجاء ومغايرة» الربح ؟ وماذا ستكون التربية إن لم تكن «إرجاء ومغايرة» الحكم ؟ وماذا سيكون قانون المدينة ـ الدولة إن لم يكن «إرجاء ومغايرة» القانون الطبيعي ؟ وماذا سيكون المعنى إن لم يكن «إرجاء ومغايرة» الحضور؟ وماذا ستكون أخلاقية أي شيء إذا لم يكن «إرجاء ومغايرة» اللذة ؟ لذلك ستكون أسماء الاختلاف كإرجاء ومغايرة هي «احتياط»، «احتفاظ»، «رأسمال»، «مبدأ الواقع»، ولكنها ستكون أيضا وبشكل مباشر «قياسا» و«حسابا» و«عقلا» و«تحكما»، أي «ذاتا» و«أبا» و«قوة مطلقة» و«جدّيّة» و«خصوبة» و«أصلا»... ولكن الاختلاف كإرجاء ومغايرة سيشير أيضا إلى نقيض الاقتصاد : فسيكون بالتحديد الرأسمال الذي لا نحصل منه أبدا على أية فوائد، فشل حساب اللذات (الحياة كإرجاء ومغايرة للموت، الإيروس

كتاناتوس مؤجل)، وتطلق عليه أسماء مثل : «إنفاق»، «تشتيت»، «أثر»، «علامة»، «هامش»، «خسارة»، «بقية»، «لعب»، ولكن تطلق عليه أيضا أسماء أخرى من قبيل : «لقيط»، «تمهيد»، «عنوان»، «حاشية»، «جنس»، «حق التأليف والاستغلال»، «إطار»، «توقيع» (...).

Charles Ramond, *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Ellipses, 2006, p. 25 - 28.

III . 6. كلمةٌ تقترب من أن تكونَ مفهوماً

موقع «إديكسا»

من بين الكلمات الجديدة والعديدة التي ارتبطت باسم جاك ديريدا كلمة«différance»، (بحرف الـ a)، وهي الأشهر. لقد اخترعت هذه الكلمة بالشكل التي كتبت به، في سنة 1963 في أقصى تقدير، واستعملها حتى نهاية حياته. إنها أكثر من وسم تجاري : هي الشكل الآخر للمفهوم، المفهوم الغريب، واللا ـ مفهوم الذي يربط عمل ديريدا بتاريخ الفلسفة وبتيارات عصره من البنيوية إلى الفينومينولوجيا، ومن فرويد إلى هايدغر، لكن دوما انطلاقا برانية، من لا ـ مكان، أو من «آخر» الفلسفة.

الاختلاف كإرجاء ومغايرة يوحي بالتفكير، بالرغم من أن ديريدا يؤكد على أنه ليس مفهوما، وإنما إمكانية قيام المفهوم ذاتها. فهو غير قابل للتفكير، لانهائي، ويتعذر تسميته، وبما أن أثره مدفون، منمحي، منسي، فلا يمكن أن يُسمى إلا انطلاقا من مساره الذي يتركه عبر انمحائه أو عبر سلسلة كلمات أخرى ينتجها. فلم يسبق له أن سُجِل في أي لسان. ولا يسع أية كلمة أن تختصره. فهو ليس إلا أثرا، ولكنه أيضا حركة فاعلة، ومنتجة وصراعية، تفتح أبواب التاريخ بعمليات التمييز والتفريق التي تقوم بها، بشفراتها، بحلقاتها، وبكتابتها.

http: // www.idixa.net /Pixa /pagixa

III . 7. مفهومٌ يُعرّف باللاشيء

موقع «إديكسا»

إن فرويد هو الذي اكتشف، بطريقته الخاصة، الاختلاف كتأخير وكتأخر، لكن مفهوم الاختلاف كإرجاء ومغايرة ليس مفهوما فرويديا ولا مفهوما هايدغريا. إنه ما يحقق المغايرة، ويُدخل الأجل، والقوة. ومن حيث هو كذلك فهو لا شيء. لكن هذا اللاشيء الذي يمنحه، يمنح بدوره الزمن (...)

الإرجاء يصون المسافات. وفي هذا المكان الفارغ، فإن الولوج للذات هو دوما مؤجل. القانون يتدخل. فكيف يمكن إيجاد حماية ؟ لابد من عرقلة العناصر الغريبة، إيقاف العناصر المهددة والمجازفة بالتدمير الذاتي. إنه قانون الحصانة الذاتية الذي لا يمكن اختزاله أو تجاوزه.

يفترض الاختلاف كإرجاء ومغايرة غيابا متميزا لا يمكن أن يكون تعديلا للحضور. هذا الغياب ليس تجريدا. بالإمكان اختباره في صيرورة الرسم والكلام مكانا. إنه يحدث انكسارات ويعلق الحضور، ويشقّ التماهي مع الذات. يُعرّف الخيال، هذه الملكة الافتراضية الأكثر فعالية، باعتباره اختلافا يدل على الإرجاء والمغايرة.

يوجد بين حركة الاختلاف كإرجاء ومغايرة والصوت، علاقة غريبة، غامضة. ومن أجل أن ينبثق الحضور، والفضاء، والعالم أو الجسد، كان يجب وجود عملية الصوت، والكلام، والانعطاف عبر اللغة، فكل فكر ليس إلا انقطاعا مؤقتا وتعليقا (لفعل ما)، تأخيرا، واستبدالا بين الإيروس والتناتوس، بين الطيف والعقل. في العلاقة مع الذات، والتي هي اختلاف مع الذات، تكون الذات نتاجا، دون أن تتسم نيتها بالراهنية بشكل تام.

III . 8. ما هو هدفُ فكرِ الاختلاف كإرجاءٍ ومغايرة ؟

موقع «إديكسا»

إن ما يسميه دريدا بالتفكيك، والذي هو بالنسبة له المستقبل الوحيد المرغوب فيه والجدير بتحقيق المصلحة، هو ترك العنان لحركة اختلاف الآخر (كإرجاء ومغايرة). فهذه هي الطريقة التي تصبح فيها الطبيعة منتجة في نهاية المطاف. فمعارضة الطبيعة لـ«آخريها»، عبر استقبالهم في داخلها، يحولها هي نفسها إلى الاختلاف كإرجاء ومغايرة. وتطبق اقتصادا حيث تُطلقُ العلاقة مع البرانية، مع الغيرية الجذرية أو المطلقة، منطقا خطيرا (...)، وانحرافا للعلامات يتعذر التحكم فيه، وعدوى تدمر جميع التعارضات، بما فيها تلك التي تبدو الأكثر رسوخا في قلب القانون.

هل يدعو فكر الاختلاف (كإرجاء ومغايرة) إلى نزعة إنسانية جديدة، إلى تعريف آخر لما يعتبر خاصية الإنسان ؟ هل رفض الخضوع للحضور يفضي إلى تعالٍ معين ؟ يحذر دريدا، من هذه الكلمات. لا يمكن التفكير في الاختلاف كإرجاء ومغايرة إلا خارج الميتافيزيقا. إنه يهدم كل بديل بالمعنى الهيغلي. بل إن تَمَلُّكه عَقْلِياً أو اختزاله هو ضرب من المستحيل.

يحدث أيضا أن يتجمد الاختلاف كإرجاء ومغايرة أو ينمحي، ضمن نَفَس، أو عمل فكري أو تنظيم يخضع لتراتبية، أو في حفل شعبي (...) فهذه قاعدة من قواعده في مجال الإنتاج : فبالرغم من تعذر إيقافه، فمن الضروري أن يتوقف. وبهذا المعنى، فهو غير قابل للاختراق، ممنوع كالقانون. إنه يوجد في وضعية تعارض، أي ما بين التشتيت وإعادة التملك.

http: // www.idixa.net / Pixa / pagixa

III . 9. نشأة كلمة Différance

موقع «إديكسا»

تكونت كلمة (أي الاختلاف كإرجاء مغايرة) خلال محاضرة ألقاها دريدا عام 1968 في الجمعية الفرنسية للفلسفة. مثلت هذه المحاضرة عملا تركيبيا لفكر دريدا السيميوطيقي والفلسفي. كما أن جميع المفاهيم التي تم تعريفها سابقا تدخلت في بناء هذه النظرية.

يشير حرف الـ(a) إلى المظاهر المتعددة لممارسة هذه النظرية :

1- الاختلاف كإرجاء ومغايرة هو الاختلاف الذي يدمر عبادة الهوية وهيمنة الهُوهُوَ على الأخر : ويدل على انعدام الأصل (وحدة أصلية). فمعنى الإرجاء والمغايرة هو عدم التطابق.

2- الاختلاف كإرجاء ومغايرة يسم التباعد الذي ينكتب بحرف الـ (a) والذي نراه دون أن نسمعه.

3- يدل الإرجاء والمغايرة على النقل والتحويل والانزلاق وإبطال مفعول معين.

4- الاختلاف كإرجاء ومغايرة هو صيرورة (صراع ضد الدلالات المجمّدة)، إنه نقل وتحويل الدلالات التي تقدم دلالتها انطلاقا من الهامش بما أنه لا وجود لمدلول متعالي أصلي ومنظِم.

تجد كتابة كلمة différance مرجعها في ذاتها لأنها تقطع مع المدلول والمرجع. ويعتبر التركيز على هذه الموضوعة ترياقا ضد المثالية والميتافيزيقا والانطولوجيا.

أكدت إليزالبيت رودينسكو في حوار لها مع دريدا بعنوان «بماذا سيتكون الغد ؟» أنه استعمل كلمة différance بحرف الـ(a) لأول مرة، سنة 1965، في نص له عن أرتو، (تحت عنوان الكلام المهموس به)، الذي نشر في مجلة «تيل كل»، عدد 20، والذي أعيد نشره في مؤلفه «الكتابة والاختلاف». ومن

الواضح أن رودينسكو غير محقة فيما قالته، حتى وإن لم يصدر عن دريدا أي رد فعل في الحوار. إننا نجد في نص له عن إدموند جابس، نشر في مجلة النقد، عدد 201 (يناير 1964) وأعيد نشره في نفس الكتاب، إشارة صريحة لكلمة Différance (ص 116). ونجد نفس الشيء في نص آخر نشر سنة 1964 في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق»، أخذ من محاضرة ألقيت في 4 مارس 1963 بالكوليج الفلسفي(ص95 و96). وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن المفهوم تم التعبير عنه بوضوح في نص بعنوان «القوة والدلالة» نشر في يونيو ـ يوليوز 1963 في مجلة «النقد» عدد193 - 194، حتى وإن لم تكتب الكلمة بحرف الـ «a»(ص 47)، وهذا ما يقود توا إلى التفكير في أن هذا المفهوم قد تمت بلورته، على أقصى تقدير، خلال النصف الأول من سنة 1963، بل من المحتمل أن يكون ذلك قد تم قبل ذلك التاريخ، ذلك أننا نستطيع إيجاد تلميحات له في خاتمة كتابه «مقدمة أصل الهندسة عند هوسرل» الصادر سنة 1961، بل حتى منذ 1959 في محاضرة بسيريزي «Cerisy» بعنوان «التكوين والبنية»، نشرت سنة 1964، وأعيد نشرها في «الكتابة والاختلاف» (ص230).

لقد تم وصف المفهوم في محاضرة مطولة بعنوان «La différance» ألقيت في 27 يناير 1968 بالجمعية الفرنسية للفلسفة، وأدرجت فيما بعد في مؤلفه «هوامش الفلسفة»(1972).

يعتبر اختراع دريدا لهذه المفهوم، ردّا على البنيوية ـ التي ترى الاختلاف ثابتا، حبيس الأنظمة ومندمجا فيها ـ وردّا كذلك على فكر هايدغر وعلى تصوره للاختلاف كاختلاف بين الوجود والموجود، وهو الأمر الذي استأنف التفكير فيه في نص له عن ليفيناس بعنوان «العنف والميتافيزيقا». من الغريب أن تلاحظ أن لاكان Lacan قد بدأ في استعمال كلمة «objet(a)» في نفس السنة، أي 1959، فهل هناك قدر ما لهذا الحرف، الذي هو الحرف الأول في الأبجدية اللاتينية؟

http: // www.idixa.net / Pixa / pagixa

III . 10. الاختلاف (كإرجاء ومغايرة) هو أصل كل الاختلافات

موقع «إديكسا»

الاختلاف كإرجاء ومغايرة هو ما لا ينغلق، ما يظل خفيا، باطنيا، إنه هذه الحركة الفاعلة التي يتعذر التحكم فيها والتي تمارس لصالح الكتابة. إنه حركة، لأنه منتج (للمعنى، للتعارضات، للمفاهيم، للذات، وللأثر)، لكن هذا الشيء ذاته الذي يُنتجه، يحظر حضوره الفعلي، لهذا السبب تعتبر هذه الحركة غريبة.

يدقق دريدا في نص آخر أن الاختلاف في حركته الفاعلة ليس إلا مظهرا لمفهوم الاختلاف كإرجاء ومغايرة والذي لا ينهكه. هذا المظهر هو الذي تقاومه القراءة الهايدغرية لمعنى الوجود. وبالفعل، فإن معنى الوجود لا يقول أي شيء آخر غير الميتافيزيقا، بينما الاختلاف كإرجاء ومغايرة يقول شيئا آخر.

http: // www.idixa.net / Pixa / pagixa

III . 11. الاختلاف كإرجاء ومغايرة ليس بكلمة ولا بمفهوم

موقع «إديكسا»

يؤكد دريدا أن الاختلاف كإرجاء ومغايرة ليس بكلمة جديدة، وليس بمفهوم أيضا. فإذا عساه يكون إذن ؟ إنه اختلاف، تباعد خطي تم اختراعه انطلاقا من سؤال عن الكتابة. ثم ماذا ؟ إنه فكر، رهان، إستراتيجية، مغامرة، سؤال عن البداية، اتخاذ موقف حول المسؤولية الفلسفية. إنه بدون شك كل هذه الأمور في نفس الوقت. ثم إنه، بالإضافة إلى ذلك، ـ ورغم الإنكار ـ كلمة ومفهوم (وإلا فلا يمكن أن يكون موضوع تعليق). لكن نقطة الانطلاق، كما ألح على ذلك دريدا، هي كونه راسخا في عصرنا، بالرغم من أننا لا ندعي معرفة من نحن، وأين نوجد. هذا الرسوخ يضفي النسبية

على كل ادعاء بكونية الاختلاف كإرجاء ومغايرة : فالكلمة لا تتلاءم مع كل الأزمنة، إنها تتلاءم فقط مع إشكاليات ورهانات عصرنا. ليس الاختلاف كإرجاء ومغايرة إلا انتشار ما هو تاريخي ومعاصر في الوجود. لكنه ليس إلا وجها من أوجه ذاته. هناك كذلك فكر غير مسموع، تخطيط صامت، وجود لم يكن له أبدا أي معنى، زمن قديم جدا، زمن لعبة الأثر بلا عمق وبلا وجود.

يترك هذا الأمر السؤال مطروحا : ما هو الشيء الأكثر مقاومة للاختزال في عصرنا ؟ إن إحدى طرق الولوج هي التقنية والمكانة التي تحتلها الآلات من حيث إنها تخرج الأثر وتوسع من دائرة الاختلاف كإرجاء ومغايرة.

ليس الاختلاف كإرجاء ومغايرة مفهوما وإنما هو لعب، اللعب الذي يجعل كل مفهوم يحيل إلى مفهوم آخر داخل منظومة ما. ففي داخل لغة ما، لا وجود لفكرة ولا لصوت سابق عن النظام اللغوي. فالدلالات هي نتائج شبكة من التعارضات التي تترابط فيما بينها.

إن الكلمة الهامة، ضمن هذا التعريف، هي كلمة الإمكانية. هناك إمكانية للمفهوم، مثلما هناك إمكانية للحرف، للكلمة أو لوضع شيء ما في الاحتياط، بفضل هذا اللعب الذي هو الاختلاف كإرجاء ومغايرة. إن الاختلاف كإرجاء ومغايرة ليس مفهوما كأي مفهوم آخر، إنه الحركة التي تجعل المفاهيم الأخرى ممكنة، إنه، كما قال دريدا في موضع آخر، أكثر أصلية من المفاهيم الأخرى، حتى وإن كانت كلمة أصل غير ملائمة، غير ممتلئة، غير بسيطة، متبنينة، يحكمها الإرجاء والمغايرة، وحتى وإن جاز القول إن حركة الاختلاف كإرجاء ومغايرة هي بلا أصل.

هذا «الذي ـ ليس ـ بمفهوم» يُذكّر بالـ «بدون ـ مفهوم» الذي طوره كانط في ما يخص الفن، واستعمله دريدا بشكل جذري. يوجد في ما هو جميل أثر الـ«بدون». وحينما يستحيل إيقاف الاختلاف كإرجاء ومغايرة نكون أمام عمل فني.

http: // www.idixa.net / Pixa / pagixa

IV . الاختلاف الثقافي

IV . 1. الفَرْقُ كأساس للتعدد والاختلاف الثقافي

محمد بنيس

ليس الاهتمام بالثقافة الشعبية في العالم العربي جديدا، فقد انتبه إليه الرومانسيون وخلفاؤهم معا، على أن الحدود الفاصلة بين مقاربة هؤلاء ومقاربة الخطيبي أكثر من واضحة، أساسها المنهج. فالفرق بين المقاربتين كامن في الجواب على السؤال التالي : لماذا الثقافة الشعبية ؟ إن توجه الخطيبي إلى الثقافة الشعبية مناف لكل شعارية مرحلية، ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب، إنه بعيد أيضا عن كل تدخل أثنولوجي بلسان عربي يدعي أنه يصد لسان الأجنبي فيما هو واقعيا منفذ لأهدافه وأحلامه. إن هذا التوجه بالأحرى، تدخل إيديولوجي عنيف لا يستسلم لمشاهد الغرابة التي يلمس فيها الأثنولوجيون انبساط أليافهم الموتورة، فيجعلون من توجههم إليها مدخلا لاستغلال الثقافة الشعبية بعد سرقة الكلمة من فم الشعب.

إن قراءة الثقافة الشعبية عند الخطيبي توقف منهجي ونظري في مرحلة تاريخية لا تزال تقدس المتعاليات، وتصمت عند حدود ترى أن المساس بها مدعاة للهدم. هذه المرحلة التاريخية هي التي لا يزال الفكر اللاهوتي حولها متمحورا، ولذا فإن كل مقاربة تخشى الحرب الطبقية داخل النص، كما تماريها خارجه، تبقى أسيرة مفاهيم المجال المعرفي التقليدي نفسها، على رغم كل الادعاءات اللفظوية التي توحي بعكس ذلك.

تستند قراءة الخطيبي للجسم العربي إلى الفرق، وهو قانون أساس من قوانين هذه القراءة. إن الفرق إقرار بالتعدد، ويستحيل الوصول إلى الكشف عن غور الاسم العربي الجريح من دون إعطاء الاعتبار لتعدد اللغات التي

تم بها صوغ هذا الجرح. حديث الكتب عن الكتب هو في بعد من أبعاده حديث المركز عن الهامش، حديث الوحدة عن التعدد حديث الغياب عن الحضور، وبالتأكيد فإن لهذا الحديث طابعا قمعيا، يرى ما حوله مواتا لا نطق فيه ولا ارتجاج حتى متى يمكننا إلغاء هذا التعدد الذي كان ولا يزال فاعلا ومحركا للتاريخ ؟ إن الفرق هو الفاعل المحرك بالنسبة للخطيبي، هناك فرق طبقي، فرق لغوي، فرق تاريخي، فرق جغرافي، فروق لا نهائية عمدت الثقافة العربية الحديثة، أكانت سائدة أم في طريقها للسيادة، إلى قمعها.

كيف نستلذ بالحديث عن تحرير الإنسان العربي، عن وحدته، ونحن نلغي الفرق الذي استرخص التضحيات المتعاقبة بغية الوجود في الماضي والاستمرار في الحاضر ؟ إن كل حديث يلغي الفرق لا يعدو أن يكون لاهوتيا، ما دام يرى إلى الإنسان من فوق، يحدد له، نظريا، مستقبلا شرائط تحققه مقرونة بمحق ماضيه وحاضره.

إن الفرق الذي يسعى إلى قراءته الخطيبي، هو هذا الفاعل المحرك الذي طالما نوميناه، مدفوعين بمبدأ الاستبداد والهيمنة، والفرق في هذا الكتاب جلي، إنه الثقافة الشعبية المغربية : حديث الأمثال، والوشم، وكتاب «الروض العاطر» للشيخ النفزاوي، وقصة الطائر الناطق بالإضافة إلى الخط. فالمجالات الأولى الأربعة غريبة عن الثقافة العربية المكتوبة، أو محرمة ممارستها، في المشرق والمغرب معا، إنها ثقافة المهمشين الذين نستنجد بهم في جل تناقضاتنا، ونهملهم أو نقاطعهم أو نردعهم حينما يسألون عن مصيرهم، ككتلة بشرية هي مرتكز كل وجود اجتماعي وهي صاحبة المصلحة في كل تغيير.

محمد بنيس، ملاحظات، تقديم لكتاب عبد الكبير الخطيبي، **الاسم العربي الجريح**، ترجمة محمد بنيس، منشورات الجمل، 2009، ص : 6 ـ 8.

IV . 2. الاختلاف الثقافي بين النسبية والكونية

ميشال فييفيوركا

انطلاقا من اللحظة التي نعترف فيها بأن الاختلافات الثقافية تمارس فعلها في مجتمعاتنا وليس فقط فيما بين المجتمعات، وهو الأمر الذي يكشف عن كل نقاشاتنا حول التعددية الثقافية؛ وانطلاقا من اللحظة التي نلاحظ فيها، علاوة على ذلك، أنها تظهر على شكل إثباتات متغيرة، ومستقرة إلى هذا الحد أو ذاك، في أطوار ثابتة من التفكك وإعادة التركيب، فلن يكون من الجدية في شيء لا الدفاع عن مُبالغةٍ في الكونية، ولا تشجيعُ مُبالغةٍ في النسبية. إن الاختلافات الثقافية تتوسع، تتنوع، ولكنها تتقلص في المجتمعات الأكثر حداثة، والتي تخترع، عند الاقتضاء، تقاليد، وهو أمر تقوم به أيضا المجتمعات الأقل «تقدما». تقودنا هذه الملاحظات إلى الفرضية التالية : لا يمكن التفكير في الحداثة المعاصرة لا كتعارض، ولا كتتمة، ولا كبداية تفكك الهويات الخاصة، بل كعهد تتطور فيه هذه الهويات. وهذا ما يفسر استحالة اختزال الثقافات الخاصة إلى ظواهر هامشية أو مُتبقيّة تقاوم الحداثة. عندما تثبت نفسها في الفضاء العمومي وتلتمس الاعتراف، فإنها تكون غالبا جديدة كل الجدة، غير معهودة إلى حد أنه من الصعب التعامل معها من زاوية الحفاظ عليها أو انطلاقا من تاريخها، وبالتالي، النظر إليها انطلاقا من إعادة إنتاجها، كما رغب في ذلك عموما المفكرون دعاة النزعة النسبية والتاريخانية.

Michel Wieviorka, *La Différence*, Editions Balland, Paris, 2001, p. 36.

IV . 3. تعدد الثقافات بين الاختلاف والتعايش

تزفيطان طودوروف

السمة الأولى لهوية ثقافية ما هي أنها مفروضة على الطفل عوض أن يتمّ اختيارها من طرفه. بمجيء الطفل إلى العالم، يجد نفسه منغمسا في ثقافة جماعة سابقة على ولادته. نولد بالضرورة في حضن اللغة التي يتكلمها آباؤنا أو الأشخاص الذين يتكلفون برعايتنا. لن يكون بمقدور الطفل أن يتجنّب تبني اللغة. والحالة هذه، فاللغة ليست أداة محايدة. إن اللغة مشبعة ومتشرّبة لأفكار، لسلوكيات ولأحكام متوارثة من الماضي (...)

أما السمة الثانية للانتماء الثقافي لكل فرد فهي أننا لا نملك هوية ثقافية واحدة، بل هويات متعدّدة قادرة على الاندماج أو الظهور في شكل مجموعات متقاطعة (...) فداخل كيان جغرافي واحد، تبقى الطبقات الاجتماعية الثقافية متعدّدة. هناك ثقافة المراهقين، وثقافة المتقاعدين، ثقافة الأطباء، وثقافة مكنّسي الشوارع، ثقافة النساء، وثقافة الرجال، ثقافة الأغنياء، وثقافة الفقراء. مثل هذا الفرد يتعرّف إلى نفسه في الثقافة المتوسطية، والمسيحية، والأوروبية : معايير جغرافية ودينية وسياسية واحدة. لكن هذه الهويات الثقافية المختلفة لا تتوافق فيما بينها، ولا تشكل أوطانا واضحة الحدود وتتطابق بداخلها هذه المكونات المتعددة (...)

السمة الثالثة المميزة للثقافة هي أن الثقافة متغيرة وقابلة للتحول. جميع الثقافات تتغير وتتحوّل، حتى لو كان من المؤكد أن الثقافات المسماة «تقليدية» تبقى أقل استعدادا وأقلّ استجابة من الثقافات المسماة «حديثة». هذه التغييرات أو هذه التحوّلات لها دواع متعددة. بما أن كل ثقافة تفرز ثقافات أخرى، أو تتقاطع مع ثقافات أخرى، فإن مكوّناتها المختلفة تشكّل توازنا غير مستقر (...)

نقول على سبيل المثال عن كائن بشري إنه «مجتث من جذوره»، ونرثي

لحاله، لكن هذه المماثلة للإنسان مع النبات غير شرعية، فالإنسان يتميّز بحركيته عن السنديان والقصب. هذا فضلا عن أن الإنسان لم يكن أبدا نتاجا لثقافة واحدة، فالثقافات لا تتمتع بماهية أو «روح» رغم ما كتب من صفحات جميلة في هذا الصدد. كما نتحدث عن «بقاء» لثقافة ما. بمعنى المحافظة عليها طبقا للأصل. غير أن الثقافة التي لا تتغير هي، على وجه التحديد، ثقافة ميتة.

تزفيطان طودوروف، **تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية**، ترجمة محمد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دار الكتب القطرية، قطر، 2014، بتصرف، ص : 73 ـ 76.

IV . 4. مرتكزات الاختلاف الثقافي

ميشال فييفيوركا

إن الزاوية الأولى من مثلث الاختلاف، والأكثر بداهة، هي تلك المتعلقة بالهوية الجماعية، أي مجموع المرجعيات الثقافية التي يرتكز عليها الشعور بالانتماء لمجموعة أو لجماعة ذات خصوصيات تميزها، سواء أكانت واقعية أم متخيلة إذا جاز استعارة كلمة بنديكث أندرسو Benedict Anderson فيما يتعلق بالأمة. يزداد الوعي أكثر فأكثر بهذه المرجعيات في المجتمعات المعاصرة، ويزداد التأكيد عليها والمطالبة بها. في الوقت الذي لا تحظى فيه تجارب تاريخية أخرى غير حديثة أو تنتمي لما قبل الحداثة بالتأمل أو التفكير فيهاباعتبارها خصوصيات ثقافية. يسود اتفاق اليوم على إدراك هذه المرجعيات باعتبارها إنتاجات اجتماعية، الشيء الذي لا يمنع أن تنسب لطبيعة أو لعرق أو يتم ربطها بأصل إلهي أو أسطوري. إنها تظهر مع ذلك بشكل أقل كإرث لاواع، وتتطابق بشكل أقل مع تعريف أندريه مالرو للثقافة، الذي قال فيه أنها «ما يتبقى بعد نسيان كل شيء»(...)

أما الزاوية الثانية لمثلث الاختلاف فهي الفردانية الحديثة، التي تجعل من كل شخص مجرد ذرة ثانوية في مجتمع، حيث الناس ـ الذين يعتبرون أحرارا

ومتساوين في الحقوق نظريا ـ يشاركون كائنات منفردة في الحياة الحديثة. هذه الكائنات تلج إلى مجال العمل والمال والصحة والتربية والسكن وفق أنماط متقلبة بدون شك، ويتعذر إحصاؤها، لكنها تتصرف كأفراد في نظرهم وفي نظر الآخرين(...)

تشكل الذات الزاوية الثالثة والأخيرة من مثلث الاختلاف. ففي بعض الحالات، أو في مراحل معينة من تجربة شخصية، تعتبر الإحالة على هوية جماعية مصدرا لإضفاء الذاتية. بل يتضح أن الاختلاف مؤسِّسَ للذات : يتكون الشخص عبر التأكيد على الاختلاف الذي يمنح المعنى لتجربة وجودية معينة، اعتبرت مبهمة أو بلا أمل، أو يجد في هذه التجربة منابع رمزية تسمح له بالتخلص من وصمة مميزة كانت تنفيه كذات، بمنعه من التعبير باعتباره اختلافا.

بإمكان الذات المنفردة أن تعرف كل أشكال المخاطر داخل الهوية نفسها. فهي مهددة بالذوبان وهدم بنيتها، وفقدان الاستقلالية لاسيما لصالح منطق العصبوية، حيث تفرض المجموعة على كل فرد الإذعان لقوانينها وقواعدها ومعاييرها، مانعة كل نروع فرداني لخوض التجربة. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن حياة الأشخاص غاصة بالبؤس. بل على العكس من ذلك، ما يميز المجموعات المغلقة، سيما في مرحلة ارتقائها، هو تمتيع أعضائها بنوع من التفتح، والشعور التام بتحقيق ذاوتهم وإضفاء معنى على وجودهم. لكن وجود الفرد كذات يتطلب امتلاك قدرة على التفكير في الذات، وتحديد مكانتها في العلاقة مع نفسها، والاعتراف بهذه القدرة في نفس الوقت لدى الغير، وهو الأمر الذي يختفي في حياة المجموعات المغلقة.

Michel Wieviorka, *La Différence*, Editions Balland, Paris, 2001, p. 180 - 186.

IV . 5. الاختلافات

عبد الكبير الخطيبي

العالم العربي تعدد، وهو لا يشكل، ولا يمكن أن يشكل في حد ذاته، وحدة أو كلا متماسكا بإمكاننا أن نحصره داخل منظومة واحدة. لذا فأنا أدعو إلى نقد مزدوج : ينصب علينا كما ينصب على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة.

ويبدو لي أن مثل هذا السبيل هو الكفيل بأن يدعم إستراتيجيتنا. فبإمكان البلدان التي تخضع لسيطرة الغرب ـ مهما كان شكل تلك السيطرة ـ من أن تدرك إدراكا أحسن أسس الهيمنة الغربية، وتتخذ طريقها ـ بعيدا عن كل أصل ووحدة وهمية ـ سؤال لم يسبق له مثيل.

إنني أنفصل بوضوح عن أشكال الخطاب الثلاثة التي تسود العالم العربي (التراثية والسلفية والعقلانية). فما الداعي إلى هذا النقد الجذري ؟ ذلك أن التراثية (إصلاحية كانت أم مطلقة) تسعى إلى بلورة الوجود العربي في سؤال ديني لاهوتي في أساسه. أما السلفية فهي محاولة وهمية للتوفيق بين الدين والعلم حسب مشروع تاريخي يرمي إلى تحقيق إصلاحات أصبحت متجاوزة. وأخيرا فإن العقلانية، التي تعلي من شأن العلم، تنشىء بفعل ذلك المسألة الأساسية للاشعور.

كما أنني أتجاوز النزعة التاريخية التي تفسر جميع المسائل عن طريق الأحداث التاريخية وترجعها إلى بنيات تلك الأحداث. لقد كُتِب على العرب أن يعتنقوا النزعة التاريخية. وكان عليهم أن يعللوا انحطاطهم وتوسع الغرب بالرجوع إلى قوانين التاريخ. إن النزعة التاريخية مرحلة ضرورية اقترنت بفترة الدعوة إلى الوحدة القومية المطلقة. واسترجاع الشعوب

العربية لكياناتها وبلدانها.

إلا أن تاريخ الفكر ذاته قد جاوز هذه النزعة فلم يعد لها من مسوّغ. وعلينا أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء ليتمسك بالاختلاف:

ـ الاختلاف الاجتماعي : بحيث يرمي الفكر إلى تقويض البناء النظري الذي يقوم عليه التفاوت الاجتماعي وأسسه الأخلاقية.

ـ الاختلاف الثقافي : فيسعى الفكر إلى تقويم الثقافات التي نبذها العالم العربي وهجرها.

ـ الاختلاف السياسي : فيعيد الفكر النظر في دعائم التغيير وأسس الانفصال حسب ما استجد من تدرج بين مختلف السلطات المحلية ومن تعقد في الوضعية الدولية.

ـ اختلاف الوجود العربي : لا من حيث هو وجود تغلفه إيديولوجية الكلية والوحدة. بل على أنه وجود يتجاوز التراثية والسلفية آخذا بعين الاعتبار مسألة العلم والتقنية.

وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات، ولا الفرق، نتيجة لجمعها، وإنما هو حركة نقد مزدوج دائم.

عبد الكريم الخطيبي، النقد المزدوج، منشورات عكاظ، 2000، ص : 11 ـ 13.

IV . 6. الاختلاف الجماعي والامتزاج

ميشال فيفيوركا

إن النقاشات المعاصرة حول الاختلاف الثقافي تنطلق من كونه يشكل مشكلة داخلية لمجتمعاتنا. صحيح أن البعض تساءل عن صدمة الثقافات أو عن «صراع» الحضارات حسب تعبير صمويل هينتغتون، مؤكيدن على أخطار العنف والحرب التي يمكن أن تستفحل بسبب تقسيم العالم إلى مجالات حضارية كبرى، يتعذر ثقافيا اختزال بعضها إلى بعض، بحيث يكون من الصعب تطوير علاقات متناغمة. لكن إذا أضحت مسألة الاختلاف

ذات طابع سوسيولوجي خاص، فإن ذلك يعود لاستحالة الاقتصار على تصورات كلود ليفي ستروس عن عالم توجد فيه المجموعات والهويات منفصلة عن بعضها البعض. لم يعد من المقبول التأكيد على أن خاصية الثقافات هي عدم قدرتها على التقاطع، بل قدرتها على الامتزاج. فنحن نرى جيدا اليوم أن التحدي الأكبر يقوم بالأحرى على ضمان التواصل بين الثقافات والعيش في امتزاج الثقافات، حيث أن كل ثقافة تكون دوما عرضة للتغيير والذوبان. فنحن لا نعيش أيضا في مجتمعات حيث الاختلاف الثقافي سيكون إما اختلافا خارجيا بشكل حصري، أو نتيجة وحدات منفصلة عن بعضها البعض، لا يحدث بينها اتصال إلا عَرَضِيا (...)

بلغ إهمال مفهوم الثقافة في السابق درجة خطيرة. ولقد كتب زيغموند بومان Bauman Zygmunt في مقدمة كتابه «الثقافة والبراكسيس» «أن مفهوم الثقافة في بريطانيا كان في الستينيات غائبا تماما في الخطاب العمومي وعلى الخصوص في الخطاب السوسيولوجي والعلمي». ويعتبر هذا التيار أن الاختلاف الثقافي شكل جماعات ومجموعات وأشكال تضامن يمكن أن تكون إلى حد ما غير مستقرة، وتشترك في إعطاء الأهمية للدفاع عن بعض المطالب، بدءا بالمطالبة بالاعتراف. ويرى في الاختلاف الثقافي ظاهرة إثبات لوجود جماعي، بالرغم من إقراره أنه ينبني انطلاقا من قرارات واختيارات فردية ذاتية على نحو عميق. وكان النقاش حادا في إطار هذا التراث الثقافي، ولقد شاهدنا ذلك في ما يتعلق بالفلسفة السياسة. لكن الأساسي في هذه اللحظة هو التعرف على الصيغة التي جعلت من الثقافة، منذ الستينيات، مشكلة هوية وعمل جماعيين في صلل المجتمعات المعاصرة.

ألا تتميز هذه الجماعة الفكرية بالتمركز الإثني في نفس الوقت الذي هي فيه خاصية للمجتمعات المسيطرة، ولاسيما في البلدان الأنكلو - سكسونية، حتى حين تقدم نفسها على أنها عالمية ؟ ألا تحتل مكانة ثقافية بشكل تعسفي في مجال برهن فيه تراث آخر على فعاليته، ذلك التراث الذي

اهتم بالسيرورات التي من الواضح أنها ليست جديدة، وبامتزاج الثقافات أكثر من الاهتمام بالجماعات الثقافية ؟ لقد اهتمت العلوم الاجتماعية منذ أمد طويل بالتمازج والاختلاط والامتزاج الثقافي فهل يجب التذكير بالأهمية التي اكتستها تجربة «الكرايب» والتي يتعبر «إيمي سيزير Césaire Aimé» أهم رموزها ؟ بعد ثلاثين أو أربعين سنة من الصعود القوي لتيارات فكرية تعطي الأولوية للاختلاف الجماعي ومطالبه، نلاحظ عودة أنماط مقاربة تؤكد مرة أخرى على موضوعات الامتزاج.

يكمن الأهمّ في هذه العودة في ارتكازِ برهناتها على تجربة المجتمعات غير المهيمنة، أو على قطاعات مهيمن عليها داخل المجتمعات المهيمنة (...)

بدأ يتشكل نقاش بين أنماط الفكر التي هي مدينة لتجربة المجتمعات المسيطرة، وأنماط أخرى تستمد معطياتها من المجتمعات الهامشية أو المسيطر عليها. فما بين النزاهة الثقافية على طريقة كلود ليفي ستروس، والتي أضحت مستبعدة في مجتمعاتنا، والاستيعاب أي الذوبان، يوجد حقل شاسع للخصوصيات الثقافية، التي يمكن التمييز فيها بين مستوين : المستوى الذي تتشكل فيه الخصوصيات بطريقة منظمة ومرئية في الفضاء العمومي، أو تطالب بمكانة ما لها؛ والمستوى الآخر الذي يشكل فيه الامتزاج مجموعات معترف بها ومؤهلة باعتبارها كذلك، حيث تصير متعصبة للانتماء للهوية كما كان الأمر في جنوب إفريقيا إبان سيادة الأبارتايد (...)

Michel Wieviorka, *La Différence*, Editions Balland, Paris, 2001, p. 89 - 93.

IV . 7. المؤتلف والمختلف

آرمان ماتلار

تم إدراك حدود المؤتلف والمختلف والتنظير لهذين المفهومين في مجتمع القرن التاسع عشر الصناعي، ولقد تم ذلك تارة في صورة ثنائية، وتارة بوصفهما وجهَ وقفا مسار واحد (...) كانت غزوة العالم الجديد والرحلات الاستكشافية الكبرى قد ولدت «المتوحش الطيب»، الصورة العجيبة للمختلف بوصفه إضافة نفسية إلى استعمال عالم هرِم في حرب دائمة. في عصر الإمبراطوريات، استرجع مصطلح «المختلف» الدلالة التي كانت له في اللاتينية الشعبية والتي تمادت في الفرنسية القديمة والوسيطة: متوحش، سيء، فظّ. منذ 1889 صار للاستكشاف الاثنوغرافي واجهته في معرض باريس العالمي، المُقترن مع المعرض الاستعماري. رسمت إنجلترا وفرنسا الخرائط الأولى للإثنيات الأفريقية، لغايات تهدئة السّكان وضبطهم. إن هذا القطع لخصوصية البلدان الثقافية هو مثال مصوّر عن «سياسة الأعراق»، حسب تعبير الإداريين والحاكمين الأنثروبولوجيين في العصر الفيكتوري.

فإذا كانت الأنثروبولوجيا الثقافية تتحدّد بالنسبة إلى «الثقافة البدائية»، فإن أنثروبولوجيا الإجرام، التي ظهرت في الحقبة ذاتها، تطاردها في صميم المجتمعات المسيّاة متطورة وتشهد استمرار سمات الحضارة السالفة في البرابرة والهمجيين الجُدد : الخارجون على القانون، المنحرفون، الجماهير المتحركة، «الطبقات الخطيرة».

«لا توجد حضارة إنسانية واحدة، بل حضارات متنوعة». فمن مارسيل مُوس إلى فرانز بوا، من هربرت سبنسر وإميل دوركايم إلى تشارلز هورتون كوولي مرورا بغابرييل تارد ـ تقاسمَ كلُّ هؤلاء الرّواد للانثروبولوجيا، للسوسيولوجيا والسيكولوجيا الاجتماعية هذا التحليل وجعلوه رهانا

مؤسّسا. وهو حتى وإن ندّدوا، بإجماع رائع، بانحرافات النشوئية وعلم الأعراق، إنما يختلفون حول بروتوكولات النّظر في المتنوع والمختلف.

آرمان ماتلار، Armand Mattelart، **التنوع الثقافي والعولمة**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، 2008، بتصرف، ص : 17 ـ 20.

IV . 8. الاختلاف وتعدد الهويات

ميشال فييفيوركا

تعمل بعض الحركات جاهدة على تشجيع هوية ترتكز على النوع أو الجندر، سواء في أوساط حركات نسائية أو حركات مثلية. بينما سعت حركات أخرى، إلى تسليط الضوء على الهوية المحلية أو «القومية المتطرفة» وإحياء حركات جهوية أو الإسهام في إذكاء النعرة الإثنية كما حللها الباحث أنتوني سميت Anthony Smith. وهناك حركات أخرى تمهد لما ستؤول إليه إحدى أقوى الحركات الاجتماعية الجديدة مع متم القرن 20 والمتمثلة في الحركة البيئية. هذه الصراعات هي بالفعل من طبيعة ثقافية حيث تتوسل أنماط أخرى للحياة والاستهلاك، وتدعو إلى تصور للنوع البشري وللطبيعة يقطع مع التصورات السابقة. إنها «الثقافة الخضراء» لحركة بيئية متعددة الأشكال والتي قال عنها مانويل كاستل Manuel Castells بأنها «تشكل ترياق الثقافة الافتراضية الحقيقية التي تميز السيرورات المهيمنة في مجتمعاتنا».

وفي مجال آخر، سعى المرضى، وذوو العاهات الخاصة وأقرباؤهم إلى تحويل الإعاقة الجسدية إلى اختلاف ثقافي. وهكذا طالب البكم والصم في فرنسا من الاستفادة من اختيار آخر، عوض الاختيار المأسوي، الذي يجبرهم على العيش سواء في غيتوهات أو العيش كباقي عموم الناس، لكن بإخفاء عاهاتهم. لقد تم اختيار توجه معاكس للانطواء داخل جماعة المعاقين، وهو اختيار مشحون برغبة المشاركة في الحياة الحديثة عوض

اللجوء لثقافة خاصة، لها لغتها الخاصة، والتي هي لغة الإشارات. ينبغي في هذا الصدد الاطلاع على شهادة الممثلة إيمانويل لابوري Emmanuelle Laborit التي تحكي عن اكتشافها للغة الإشارات أثناء سفرها لواشنطن حيث زارت جامعة غالودي Gallaudet، وقد شعرت إثر عودتها بارتياح لأنها تعلمت «لغة الإشارات» واستعدت جيدا للانخراط في حياة هذه الجماعة.

نلاحظ في أغلب الأحيان، داخل هذه الحركات، وجود هاجس يتعلق بالرغبة في قلب دلالة الوصمة المميزة، وهي عملية تؤدي في النهاية إلى تحويل هُوية ـ ظلت مختبئة ومكبوتة تجلب العار إلى هذا الحد أو ذاك، أو اختزلت إلى طبيعة في الشخص ـ إلى ثقافة علنية ومفتخر بها. إذا فكرنا على سبيل المثال في تجربة اليهود في بعض البلدان، فسنجد أنهم تعصبوا للانتماء لهويتهم الإثنية، وقطعوا الصلة من خلال ذلك، بشكل واضح إلى هذا الحد أو ذاك، بأنماط السلوك التي قادتهم إلى أن يتصرفوا «كإسرائيليين»، وعاشوا يهوديتهم في المجال الخاص.

وهناك تجربة ذات دلالة خاصة، لكنها مختلفة عن التجربة الأخرى، وهي تجربة الأمريكيين السود الذين يطالبون بإصرار أكثر فأكثر بأن يتم النظر إليهم من زاوية ثقافية، وليس فقط من زاوية الحقوق المدنية ـ كما كان الشأن في الخمسينيات والستينيات ـ أو من منظور اجتماعي، كما تقترح عليهم ذلك «سياسات العمل الإيجابي»، في نفس الحقبة إبان رئاسة الرئيس «ليندون جونسون». إن النجاح الباهر الذي حققه كتاب «جذور» للكاتب أليكس هالي، الصادر في السبعينيات، قد شكل بدون منازع لحظة تأسيسية لهذه المطالب الجديدة. إن هذه الدعوة للاعتراف الثقافي، التي مرت عبر التأكيد على ماض معين، وبالتالي على تاريخ معين، قد وجدت إحدى تعبيراتها اللسانية في تعبير «الأفارقة الأمريكيون»، والذي بدأ بعض السود، على غرار القس جيسي جاكسون، يطالبون به،

لاسيما في أوساط الشرائح الاجتماعية الأكثر ثراء والأكثر تعلما. إن هذه الصيغة تقترح استمرارية تاريخية واستمرارية للذاكرة، وتبعد التعريفات التي تُجنّسُ السود، والتي هي تعريفات عنصرية. لكنها تسلط الضوء أيضا على محدودية التعبئة الكبيرة في في الخمسينيات والستينيات والتي كانت تلح على اعتبار السود كأفراد، يجب أن يستفيدوا من الحقوق المدنية. فبينما تكفل البعض بالسهر على تطبيقها، عمل البعض الآخر على انتقادها أيضا باعتبارها حقوقا غير كافية.

بالنسبة ليهود الشتات والأمريكيين السود أيضا، كانت النتيجة إلى حد ما متطابقة، بالرغم من وجود اختلافات مهمة تفصل تجاربهم. ففي كلتا الحالتين، يتم التأكيد على هوية جماعية يمكن وصفها ـ ولو بكيفية غامضة طبعا ـ بالهوية الإثنية، من أجل إبراز أنها ليست واقعة طبيعية (رغم أن فكرة الإثنية لا تقطع تماما مع هذا البعد)، بل إنها واقعة ثقافية، أي أنها تحيل على التاريخ والذاكرة والعادات.

Michel Wieviorka, *La Différence*, Editions Balland, Paris, 2001, p. 40 - 43.

IV . 9. في الاختلاف المتوحش

عبد الكبير الخطيبي

كان فرانز فانون، قبيل وفاته، قد وجه هذا النداء : «أيها الرفاق، لقد ولّى عهد اللعبة الأوروبية، فلنبحث عن بديل». فهل ينبغي لنا أن نتخلى عن أوروبا ونبتعد عنها إلى الأبد ؟ أليس هذا مجرد وهم، مادامت أوروبا تسكن وجودنا في صميمه ؟ وفوق هذا كله، فإننا نعتقد أن الوجود العربي في مسألته القصوى، غرب لا يلين في اختلافه.

إذا كان الغرب حالا فينا، لا مجرد شيء خارج عنا مطلق الخروج، وكاختلاف ينبغي أن نقيسه باختلاف آخر، يلزم هو كذالك، أن ندركه في علاقته ومدى بعده عن الأطراف الأخرى للوجود، إذا لم يعد الغرب

مجرد ذلك الوهم المتولد عن فزعنا، فيتبقى علينا أن نعيد النظر في كل شيء مهما كلفنا ذلك. لنطلق على هذا الانفصال الزائف الذي يرمي بالآخر في خارج مطلق، «اختلافا متوحشا». إن هذا الاختلاف لا بد وأن يضيع في متاهات الهويات الحمقاء. وهذا شأن النزعات (الثقافية والتاريخية والقومية والشوفينية والعنصرية). هذا القول بالاختلاف المتوحش (المتوحش والساذج) كان شعار الحملة المسعورة التي سادت فترة مقاومة الاستعمار، حيث كان نقد الغرب يتم داخل جوّ مشحون بشعور الحقد، ويتغذى على الهيجيلية في أحطّ صورها. وها نحن ما زلنا نتساءل أي غرب نعني ؟ هل هو غرب يعارضنا أم هو حال فينا نحن ؟ وما هذا النحن ؟ الذي نتحدث عنه ؟

عبد الكبير الخطيبي، **نحو فكر مغاير**، ترجمة وتقديم عبد السلام بنعبد العالي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دار الكتب القطرية، قطر، 2013، ص : 26.

IV . 10. الاختلاف والتباين الساذج

عبد السلام بنعبد العالي

يشير عبد الكبير الخطيبي إلى المفهوم المتداول عن الاختلاف في الفكر العربي فيقول : «ما زال الكثير منا يعيش في ميدان ما أسميه «التباين الساذج»، التباين الساذج انفصام وهمي بين الأنا والآخر : يتوهم الكثير منا أن الآخر يكون خارج ذاتيتنا تماما، وأن «الأنا» وحدة موحدة تخضع أساسا لمقياس الحرية الفردية، كلام فارغ ومضحك. إن مسألة الوجود أوسع وأعمق من تلك الآراء الشائعة». يميز الخطيبي إذن بين مجرد «التباين الساذج» وبين الاختلاف. الاختلاف يضعنا أمام متخالفين مبعدا أحدهما عن الآخر، مقربا بينهما في الوقت ذاته، أما «التباين الساذج» فإنه يعرضهما منفصلين متباينين، بينهما تباين وبَوْن. الاختلاف يقوم

«في» الهوية، أما التباين فيتم بين «هويات» متباعدة، وكيانات منفصلة.

الاختلاف «مفهوم» أنطولوجي، وليس مجرد مفهوم أنتربولوجي، إنه ما بفضله يتحدد الكائن كزمان وحركة، وما يصبح به التعدد خاصية الهوية، والانفتاح سمة الوجود. ينبهنا الخطيبي إلى عدم الخلط بين «الأنتروبولوجية الثقافية وفكر الاختلاف»، وهو يريد أن يميز الهوية عن التطابق، فيعتبر أن لا شيء، حتى تراثنا نفسه، يعطانا كما لو أنه نعمة، كما يعتقد أن أوروبا تقيم في كياننا. فالذاتي ينبغي تملّكه، والهوية يلزم اكتساحها وغزوها، والغزو لا يصبح آخر «إلا إذا حُوِّل عن مركزه، وزُحزِح عن تحديداته المهيمنة». إن الذات في بعد دائم عن نفسها. وليس الآخر إلا هذا الابتعاد. السلب هو حركة تصدع الداخل (والخارج) فالآخر «حركة مزدوجة تقف ضد كلية الأصل المغلوطة. إنه المجال المفتوح لانفصالي اللامتناهي عن الآخر والتقائي اللامتناهي معه. وهو مجال لا تحدّه حدود، حيث يتم تجاوز الداخل والخارج المطلقين».

لذا يستنتج الخطيبي : «ليست هوية الإنسان وحدة، وحدة مغلقة، تكون مضادة تماما للآخر، ولكن هناك انعكاسا مشتركا، وعلاقة جدلية بين الهوية والآخر، بين الهوية ومسألة الفرق، فالهوية تتكون من قوى مختلفة، تنطلق من الجذور الطبيعية والتاريخية التي تشكل الوجود الإنساني». هذه القوى المختلفة تجعل الفروق تسكن الهوية، والتعدد يقطن الوحدة، فتقيم وحدة مضادة للوحدة اللاهوتية.

عبد السلام بنعبد العالي، تقديم لكتاب عبد الكبير الخطيبي، **نحو فكر مغاير**، ترجمة وتقديم عبد السلام بنعبد العالي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دار الكتب القطرية، قطر، 2013، ص : 17 ـ 18.

IV . 11. الاختلاف والحركات الاجتماعية

ميشال فيفيوركا

خلال فترة الستينات، مرت المجتمعات التي كنا ندعوها آنئذ بالمجتمعات الصناعية والمتقدمة، بتغيرات ثقافية هائلة، الشيء الذي دفعنا إلى طرح تساؤلات عن طبيعة هذه التطورات ذاتها. ألم تشكل نضالات سنة 1968، وظواهر الثقافة المضادة، والأهمية الذي اكتساها وقت الفراغ أو الاستهلاك الجماهيري، إعلانا عن بداية المجتمعات ما بعد الصناعية، التي اعتبرها دانيال بيل، Daniel Bell، مجرد امتداد للمجتمعات الصناعية، في الوقت الذي يعتبرها ألان توران، في نفس اللحظة نفسها، قطيعة ونهاية لنوع مجتمعي وبداية لنوع مجتمعي جديد ؟ لقد حظيت هذه الأطروحة بأهمية حيوية. تحدث كل من ادغار موران، وكورنيلوس كاستورياديس وكلود لوفور عن حركة ماي 68 الطلابية باعتبارها «ثغرة»، وتحدث ألن تورين عن «حركات اجتماعية جديدة» لكي يعرف فاعلين محتجين آخرين غير الحركة العمالية : أولئك الذين يهاجمون استغلال الأجهزة التكنوقراطية للحاجيات والثقافة وليس فقط أشكال الهيمنة التي تمارس داخل نطاق علاقات الإنتاج الصناعي.

يبدو أن الحركة العمالية كانت تحتل بكل تأكيد في تلك الفترة مركز الحياة الجماعية. وكانت تمنح لصراعات كان بالإمكان التفكير فيها من زاوية الصراع الطبقي معناها، حتى وإن حدثت بعيدا عن المعامل. وهي أيضا التي ـ تشكل فيها يبدو مصدر معلومات للحياة السياسية، ولاشتغال النسيج الجمعوي المنتشر بكثرة في الأحياء والقرى، التعبئة الجامعية، وحركة الأفكار. فمن الناحية الواقعية، لم تعرف الماركسية أبدا، في البلدان الديمقراطية، انتعاشا وحيوية بشكل كاف مثلما عرفته في هذه الفترة بالذات، حيث تتصارع مختلف التيارات الماركسية حول إرث ماركس وإنجلز، بالإعلان عن الانتماء

للنين، تروتسكي، ماوتستونغ، غرامشي، «تشي غيفارا» وغيرهم. لكن، في نفس تلك المرحلة، كانت حركات جديدة تتكون، حيث تتضمن مطالبها أبعادا ثقافية. كما أن أعضاءها بدؤوا يرفضون إعطاء عملهم معنى غير الذي اختاروه له : لقد رفضوا منذ تلك اللحظة أن يعرّفوا أو يؤوّلوا انطلاقا من مقولات عليا يفترض فيها أن تشكل مرجعية للحركة العمالية.

Michel Wieviorka, *La Différence*, Editions Balland, Paris, 2001, p. 39 - 40.

IV . 12. الاختلاف وتنوع ثقافات الاحتجاج

ميشال فييفيوركا

بعيدا عن أوروبا الغربية وعن أمريكا الشمالية، قامت حركات محرومة، لاسيما حركة الفلاحين «فاقدي الأراضي» (...)، بربط تطلعاتها الاجتماعية الخاصة بدلالات دينية تزداد وضوحا، مساهمة بذلك في ظهور عمليات ثورية واستعمال العنف في بلدان عربية عديدة. أما في البلدان الديمقراطية الغربية، فقد أولت النقاشات الخاصة بالهجرة اهتماما متزايدا للتوترات المنسوبة إلى الاختلاف الثقافي، وفي الوقت ذاته، يشهد السكان من أصول مهاجرة قريبة العهد تحولات كبيرة تحت تأثير رزمة من التغيرات الاقتصادية البنيوية وسياسات الاندماج التي تتضمن أحيانا التجميع العائلي. إن الخليط الموسوم عموما بالطابع العنصري والقومي لمسألة دولية (سياسة الهجرة) ولمشكلة ثقافية واجتماعية (قبول الاختلاف)، كان أكثر حدة وحساسية بحيث تمّ في المجتمعات الأكثر اعتيادا على النزوح منها على الهجرة، والتي، لما تستقبل مهاجرين تقوم بذلك لدواعي اقتصادية، دون مراعاة للأبعاد الثقافية والسياسية لهذا الاستقبال. إن هذا النوع من الخليط كان مع ذلك أقل مركزية في الأمكنة التي كانت فيها الهجرة عنصرا مكونا للبلد ولهويته الوطنية كما هو الأمر في أمريكا الشمالية وأستراليا وأوقيانوسيا.

كانت الهجرة في الخمسينيات والستينيات ـ في أوروبا الغربية، وبالخصوص في فرنسا ـ مكونة من العمال الذين حافظوا على مسافة ثقافية وسياسية كبيرة مع المجتمع المستقبل، وكانوا على العموم أكثر انشغالا بالاستعداد للعودة إلى بلدانهم الأصلية أكثر من سعيهم للاندماج في الحياة العمومية للبلد المستقبِل. كان المهاجر مندمجا اجتماعيا من خلال العمل ومقصيا مما عداه. ولقد فقدت اليد العاملة غير المؤهلة قيمتها بسبب انهيار الصناعات الكلاسيكية. لقد وجد المنحدرون من هجرة التعمير أنفسهم في وضعية مناقضة تقريبا لوضعية الجيل السابق. إنهم يعانون من الإقصاء الإجتماعي، باعتبارهم الأكثر عرضة للبطالة والهشاشة مقارنة بغيرهم؛ لكنهم مدمجون ثقافيا وسياسيا مادام مصيرهم يتحدد في البلد المستقبل لآبائهم. لكنهم يرون أنفسهم غير مرغوب فيهم، ضحايا العنصرية، والتمييز، والتفرقة، متهمين بتقويض الهوية الوطنية عبر الحفاظ على قيم تتعارض معها. في بريطانيا، كما في كافة أوروبا الغربية، يمكن الحديث عن ظهور «عنصرية» جديدة في إبان الثمانينيات والتسعينيات حسب عنوان الكتاب الرائد لمارتان باركر. تنطلق هذه العنصرية الجديدة من مبدأ قائم على ضرورة عدم التمادي في الحط من قيمة المهاجرين باسم الملامح الفيزيائية، بغية استغلالهم على أحسن وجه، بل بالأحرى تهميشهم، بل إقصاؤهم للحيلولة دون هدم الثقافة المهيمنة.

مثلت الحركة الإسلامية، طوال الثمانينات والتسعينيات إحدى التغيرات الكبرى لهذه الظاهرة. يجدر بنا بالتأكيد أن نحلل صعود الظاهرة الإسلامية وانهيارها التاريخي مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات كل بلد معني بها. لكن لابد أيضا أن نقبل أن تأثيرها في أنظمتنا الديمقراطية يَدينُ بالكثير لكونها تمنح العديدَ من الأشخاص معنىً لوجودهم. وبما أن الإشارات الكلاسيكية (الإدماج من خلال الشغل، الحفاظ على الروابط المتينة مع المجتمع الأصلي) تفككت أو صارت غير كافية، فإن الأسلمة أو إعادة الأسلمة قدمت جوابا على الربط ما بين الظلم الاجتماعي والإقصاء

بسبب العنصرية، من خلال مبدأ إيجابي للهوية يتحقق بتقدير الذات والأمل في المستقبل.

شكلت حركات هندية في مجموع أمريكا اللاتينية تعبيرا هاما آخر عن هذه العمليات حيث امتزجت فيها مطالب العدالة الاجتماعية بالمتطلبات الثقافية، مع خصوصية مكملة تمثلت بالأساس في كونها أرادت القطع مع العنف (...)

وإذا كانت هذه الحركات الثقافية الجديدة قد ووجهت بنوع من العدوانية في البداية (في الستينيات والسبعينيات)، فإنها أثارت، خارج مجال تأثيرها المباشر، اهتماما حقيقيا، وتفهما، بل وتعاطفا. وبالمقابل، أذكت الموجة الثانية في الثمانينيات قلقا متزايدا في نفوس الناس. ذلك أن الإدراك المهيمن تمركز على الواجهة المعتمة، وعلى ميل هذه الحركات إلى الانغلاق على نفسها، وعلى العصبوية، والانطواء، فلقد نُظر إليها كتهديد بسبب طابعها الراديكالي وبسب ممارستها لعنف تجاوز مجال السياسة، عنف ذي دلالات قومية، إثنية أو دينية تخطى أبعاد العمل سياسي (...). وحتى لما يرتكز هذا الإحساس بالتهديد في البلدان الديمقراطية على وقائع حقيقية،فإنه يتضح أنه تهديد مبالغ فيه، بل قائم على الإستيهام. وهكذا، فإذا ألحق إرهابي إسلامي الضرر بفرنسا في أواسط السبعينيات، فسيبدو أنه من المهم جدا الإشارة إلى أن الإسلام في فرنسا ليس عنيفا فقط، بل يشكل سدا منيعا لمواجهة العنف الحضري. وهنا تكمن المفارقة التالية : لما ترتبط الحركات الجديدة بأبعاد اجتماعية قوية، بالدعوة إلى المساواة والعدالة، يُنظر إليها بوجه خاص على أنها حركات خطيرة على المستوى الثقافي وتهديد لوحدة الأمة، ولقيمها أو لوجودها الجماعي. إن الاختلاف الثقافي يخيف أكثر لما يدافع عنه الفقراء.

Michel Wieviorka, *La Différence*, Editions Balland, Paris, 2001, p. 45 - 49.

IV . 13. الاختلاف الثقافي والصراعات الاجتماعية

ميشال فيفيوركا

إن التأكيد على أن الاختلاف الثقافي يوجد في قلب الناقشات الحاسمة، والدفاع على أنه يجب أن يستمر في ضخ الحياة في تلك النقاشات في المستقبل، لكونها تعتبر تحديا للديمقراطية، معناه تقديم فرضية ذات نتائج هامة. وهذا الأمر يتطلب اتخاذ موقف تاريخي، يتمثل في القول إن الستينيات دشنت انخراطنا في نوع جديد من العلاقات الاجتماعية، وفي كيفيات للحياة الجماعية تتجاوز الفضاء التقليدي لتحليلاتنا، وتقذف بنا خارج الإطار المعتاد للدولة والأمة. يتعلق الأمر بالمطالبة بفاعلين جدد تشهد توجهاتهم العامة ومطالبهم الملموسة والدلالات التي تحملها، على تغيرات مهمة. هذه التحولات تمس بالفعل حميمية الشخص وذاتية الذوات المنفردة. لكنها تتدخل أيضا على مستوى أعم، مستوى العالم : العولمة، الاقتصاد، التكنولوجيات الجديدة ، وتدويل الثقافة.

وبالتركيز على الممارسات الجديدة والفاعلين على مستوى التاريخ، فإن هذه الفرضية تدعو في الوقت ذاته إلى تجديد مقولات تحليلنا. لكن بإمكاننا أن نعترض عليها بوجهات نظر أخرى، وأن نرد عليها، قبل كل شيء، بالقول بعدم وجود أي جديد في التطور المعاصر للخصوصيات الثقافية، أو في طابعها غير المستقر. وهذا ما تقوله الأنثربولوجيا منذ زمن طويل، بما في ذلك على لسان الأب الروحي للنسبية الثقافية «فرانز بواس» Boas Frans، لما فسر الطابع الهجين والمتغير للثقافات (...) لأن الحركات والحروب الدينية قد نسجت في كل الأزمنة حَبكة التاريخ. زد على ذلك، أن عصرنا الحالي ليس هو العصر الوحيد الذي أثار تساؤلات قادت إلى توحيد الشخصية الفردية والتحولات الشاملة في منظور واحد. إن ما يشكل قوة نوربرت إلياس Elias Norbert في مؤلفاته الحاسمة ما

قبل الحرب، هو كونه تصور سيرورة الحضارة التي انطلقت من أوروبا انطلاقا من عصر النهضة بكيفية تتيح ترابط الشخصي والجماعي، والمفرد والعام. ويبين تحليله أن الأفراد يتغيرون أنثربولوجيا باستبطان لدوافعهم الغريزية، والتحكم في انفعالاتهم وعدوانيتهم في نفس الوقت الذي تتقوى فيه الدول والبنيات المؤسساتية للحياة الجماعية.

ربما قد يكون من الضروري طرح السؤال التالي : ألا يمكن القول إن الفرضية التي ترمي إلى وضع الهويات الثقافية في قلب تحليل المجتمعات المعاصرة، تستند على فهم مغلوط للمجتمعات السابقة ؟ ألسنا ضحايا أنماط الفكر السوسيولوجي التي أدت، خلال العصر الصناعي، إلى التقليل من شأن المسألة الثقافية لفائدة المسألة الاجتماعية تقريبا بشكل حصري ؟ إن تقسيم العمل في العلوم الاجتماعية قد جعل دراسة الثقافة حكرا على الأنثربولوجيا لمدة طويلة، وجعل دراسة علاقات الإنتاج أو الصراعات الاجتماعية حكرا على السوسيولوجيا : كان يفترض أن يهتم الأنثربولوجيون بعوالم بعيدة، وأن يهتم علماء الاجتماع بالحداثة الغربية. وانطلاقا من ذلك، فإن التفكير في المجتمعات الصناعية، يقتضي في البداية وقبل كل شيء دراسة ذوبان الهويات التقليدية وتحليل بعض الظواهر الاجتماعية كالشغل، والبيروقراطية واشتغال المؤسسات والتنشئة الاجتماعية.

Michel Wieviorka, *La Différence*, Editions Balland, Paris, 2001, p. 53 - 55.

V. الاختلاف الجنسي

V. 1. اختلاف النساء عن الرجال

ابن رشد

قلتُ : إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها (الأفعال الإنسانية) وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجال أكثر كدا في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء.

فإذا كان ذلك كذلك، وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه لما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة.

وقد يتبين ذلك غاية البيان بالفحص. وذلك أنا نرى نساء يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قوة، وإن كان معظم النساء أشد حذقا من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة. ولما ظُنّ أن يكون هذا الصنف نادرا في النساء، منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهن الإمامة، أعني الإمامة الكبرى، ولإمكان وجود هذا

بينهن أبعدت ذلك بعض الشرائع.

وقد تبين ذلك بالفحص في الحيوان. أعني أنه ينبغي أن يكون هناك في النساء حافظات، وذلك (حاصل) عند الحيوانات التي شبهنا بها الحافظ فيما تقدم. ونرى هذا في أنثى الكلاب، فهي تحمي ما تحميه الذكور منها، وتصارع من الضباع ما تصارع ذكورها، غير أنها أضعف منها في ذلك. وقد جعلت الطبيعة أحيانا للذكر ـ وهذا نادر ـ آلة بها يحارب ولم تضعها للأنثى، كما هو عليه الحال في الخنزير (الوحشي). ولما كانت الآلات (كالأنياب والمخالب) التي بها تهاجم الحيوانات التي من شأنها أن تهاجم، هي في الذكر منها والأنثى في الأغلب على حد سواء، فذلك دليل على أن الأنثى تفعل هي أيضا نفس ما يفعله الذكر.

وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (مدن الأندلس) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن (الأخرى). ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه.

وإذا قد تبين أن النساء يجب أن يشاركن الرجال في الحرب وغيرها، فقد ينبغي أن نطلب في اختيارهن الطبع نفسه الذي طلبناه في الرجال، فيربين معهن على الموسيقى والرياضة.

ابن رشد، **الضروري في السياسة**، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية الدكتور أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة : 2011، ص : 124 ـ 126.

V. 2. اختلاف النساء عن الرجال حسب ابن رشد

هادي العلوي

تحدث ابن رشد عن المرأة في «جوامع سياسة أفلاطون» وهو من كتبه المفقود أصلها العربي ووصلنا عنه تلخيص لارنست رينان في كتابه «ابن رشد والرشدية». ورأيه في المرأة هو رأي المعاصرين من غلاة أنصارها ونقتبسه بنصه كما أورده رينان مترجما عن اللاتينية إلى الفرنسية وترجمة عادل زعيتر إلى العربية في لغة ليست قريبة من لغة ابن رشد وحاولت تقريبها جهد الإمكان بالتصرف في عبارات المترجمين :

«تختلف النساء عن الرجال في الدرجة لا في الطبع. وهن أهل لفعل جميع ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة ونحوهما ولكن على درجة دون درجتهم، ويفقنهم في بعض الأحيان كما في الموسيقى، وذلك من أن كمال هذه الصناعة هو بالتلحين من رجل والغناء من امرأة ويدل مثال بعض الدول في إفريقيا على استعدادهن الشديد للحرب. وليس من الممتنع وصولهن إلى الحكم في الجمهورية (يشير إلى جمهورية أفلاطون) أولا يرى أن إناث الكلاب تحرس القطيع كما تحرسه الذكور ؟»

كتاب جوامع سياسة أفلاطون هو تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون ثبّت فيه أفكاره الخاصة به كما كان يفعل دائما في شروحه على أرسطو. وهو في حديثه عن المرأة يخالف أساتذته اليونان والمسلمين معا فينكر الفرق الطبيعي بين الرجل والمرأة ويساويها مع الرجل في الكفاءات الذهنية والعملية. ويرى أن وصول المرأة إلى رئاسة الدولة هو من الأمور الطبيعية الممكنة. وفي هذا رد على حديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». ولا تقل كفاءة المرأة عن الرجل حتى في الحروب. على أن المثال الذي يشير إليه من بعض الدول الأفريقية مبهم وهناك تصرف في الترجمة بخصوص الكلام على الدول الأفريقية فهذا الاسم كان يطلق على جزء من بلاد المغرب

يحوم حول تونس ولم يكن التقسيم إلى قارات متبع عند الجغرافيين. ويتخذ ابن رشد من حالة إناث الكلاب دليل طبيعي على صلوح المرأة للرئاسة، والطبيعة عنده تعمل بقانون واحد في الحيوان والإنسان ويتطابق فعلها فيما يخص هذه المسألة من جهة أن الأنوثة ظاهرة طبيعية تفعل في نطاق مجتمعي.

هادي العلوي، **فصول عن المرأة**، دار الكنوز الأدبية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1996، ص : 70 ـ 71.

V. 3. الاختلاف الجنسي ودونية المرأة

قاسم أمين

ليس مرادنا أن نقول أن المرأة اليوم تباع وتشترى في الأسواق، ولكن ليس الرقيق هو الإنسان الذي يباح الاتجار به فقط، بل الوجدان السليم يقضي بأن كل من لم يملك قياد فكره وإرادته وعمله ملكا تاما فهو رقيق. لا أظن أن القارئ المنصف يختلف معي في الرأي إن قلتُ أن المرأة في نظر المسلمين على الجملة ليست إنسانا تاما وأن الرجل منهم يعتبر أن له حق السيادة عليها ويجري في معاملته معها على هذا الاعتقاد والشواهد على ذلك كثيرة :

فليس من الأدب في كثير من العائلات أن لا تُقبّل المرأة يد الرجل عند السلام عليه، ولا من الأدب أن يأكلنَ معهم، وقد رأيت مرارا بعيني أن الرجل يجلس على مائدة الطعام وامرأته قائمة تطردُ الذباب عنه وبنته تحمل قلة الماء. نعم إن معاملة الرجل للمرأة على هذه الطريقة الفظة المستهجنة تُشاهد في الغالب في بعض الطبقات خصوصا في بلاد الأرياف لكن استعباد المرأة في الطبقات الأخرى وفي المدن موجود على أشكال أخرى :

فالرجل الذي يحجر على امرأته أن لا تخرج من بيتها لغير سبب سوى مجرد رغبته في أن لا تخرج لا يحترم حريتها، فهي من هذه الجهة رقيقة بل سجينة والسجن أشد سلبا للحرية من الرقّ، ولا يقال إن عدد الرجال الذين

يسجنون نساءهم صار اليوم قليلا، فإنه وإن قلّ بالنسبة إلى الماضي لكن كلنا نعلم أن من النادر جدا أن تكون المرأة متروكة لإرادتها واختيارها في ذهابها وإيابها، على أن كلامنا الآن إنما هو في مقام المرأة في نفس أغلب الرجال وما يجب عليها في اعتقادهم أن تعمل به وأن تكون عليه، فسواء قلّ احتباس المرأة أو لم يقل فالمرأة المقصورة في بيتها التي لا تفارقه تعتبر عندهم خير امرأة (...)

والمرأة التي يسوقها والدها كالبهيمة إلى زوج لا تعرفه ولا تعرف شيئا من أحواله معرفة تسمح لها لأن تتبين حقيقة أمره وتحصل لنفسها رأيا فيه لا تعتبر حرّة في نفسها بل تعدّ في الحقيقة رقيقة. ومن المعلوم أن عموم الآباء في جميع طبقات الأمة يزوجون بناتهنّ على هذه الطريقة فيتخابرون مع الخطّاب ثم يعقدون عقد الزواج، أما هنّ فلا رأي لهنّ في هذا الأمر الخطير الذي تتعلق به سعادتهنَّ وشقائهنّ في المستقبل. ولا يقال إن حال الرجل في ذلك كحال المرأة إذ هو أيضا لا يعلم من أحوال خطيبته شيئا لأن الرجل يمكنه أن يتخلص من عواقب جهلهِ بأن يطلقها في أي وقت شاء أو يتزوج غيرها مثنى وثلاث ورباع، أما المرأة التي تبتلى برجل لا ترضى نفسها بمعاشرته فليس لها إلى الخلاص منه سبيل. فتزويج المرأة برجل تجهله وحرمانها حق التخلص منه مع إطلاق الإرادة للرجل في إمساكها وتسريحها كيف يشاء هو استعباد حقيقي.

والمرأة التي يجب أن لا تتعلم إلا فروض العبادة كما يقول الفقهاء ومن أخذ عنهم أو يجب أن لا تتعلم إلا مقدارا محدودا من مبادئ بعض العلوم تحسب رقيقة لأن قهر الغرائز الفطرية والمواهب الإلهية على لزوم حدّ مخصوص ومنعها من النموّ إلى أن تبلغ الكمال الذي أعدت له يعدّ استعبادا معنويا.

والمرأة التي تُلزم بستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنها بحيث لا تتمكن من المشي ولا من الركوب بل لا تتنفس ولا تنظر ولا تتكلم إلا

بمشقة تعد رقيقة لأن تكليفها بالاندراج في قطعة من قماش إنما يقصد منهُ أن تمسخ هيئتها وتفقد الشكل الإنساني الطبيعي في نظر كل رجل ما عدا سيدها ومولاها.

وبالجملة فالمرأة من وقت ولادتها إلى يوم مماتها هي رقيقة لأنها لا تعيش بنفسها ولنفسها وإنما تعيش بالرجل وللرجل وهي في حاجة إليه في كل شأن من شؤونها فلا تخرج إلا مخفورة بهِ ولا تسافر إلا تحت حمايتهِ ولا تفكر إلا بعقلهِ ولا تنظر إلا بعينهِ ولا تسمع إلا بإذنهِ ولا تريد إلا بإرادتهِ ولا تعمل إلا بواسطتهِ ولا تتحرك بحركة إلا ويكون مجراها منهُ فهي بذلك لا تعدّ إنسانا مستقلا بل هي شيء ملحق بالرجل.

قاسم أمين، المرأة الجديدة، مطبعة المعارف، 1900، بتصرف، ص : 31 - 35.

V. 4. الاختلاف الجنسي حسب جاك دريدا

موقع «إديكسا»

كيف يمكن أن نترجم الاختلاف الجنسي ؟ يوجد فيه ما تتعذر ترجمته، وما لا يمكن فك رموزه، وما لا يُقرأ، يوجد فيه لسر. وبالرغم من كونه مألوفا جدا، فلا يمكن قراءته أو تأويله إلا بوصفه حكاية خيالية، لا يمكن أن نقدم شهادة عليه إلا بقص حكاية أو حلم. إنه يمر بهذه الكيفية، ككلمة السر، أو كلفظة بسيطة، مثل كلمة «نملة». فالنمل يزداد ويكتظ ويزدحم بعضه ببعض . هل يمكننا التعرف على جنس نملة ما ؟ بإمكاننا الحديث عنه باستمرار، إظهاره، قول شيء ما عنه، لكن لا يمكن القبض عليه إلا عبر الكلام.

فرضية جاك ديريد : يستحيل وجود اختلاف جنسي دون أثر. فبالنسبة لكل كائن حي يبدأ الاختلاف الجنسي عبر التأويل، فك رموز الآثار. فبمجرد ما تكتظ الكلمات وتزدحم ببعضها البعض توجد آثار للقراءة. إنها آثارا غير مرئية، ذات طابع إشكالي، أثار انتقالية، غير مضمونة، يمكن أن نشهد على وجودها لكن لا نستطيع البرهنة على ذلك.

يوجد انفصال داخل كلمة «جنس»، غير أن هذا الانفصال يشتغل بعيدا عن كل عملية حسابية، هو انفصال لا يقابل بين المنفصل وغير المنفصل، انفصال يميز دون أن يفصل، يقسم دون إحداث قطع. وإذا فرّق، فمن أجل أن يرمّم في أقرب وقت. المنفصل يصير اثنين، مع بقائه منفصلا، إنه يحمي نفسه من الانفصال ويغدو ترميما : يحدث كلها هذا بين الاثنين، أي بين الانفصال والترميم.

تجتمع الوحدتان المتصارعتان. فمن جهة، انفصالهما لانهائي، يتعذر ترميمه، فالزوج (الاثنان) يحدث النقصان بشكل مزمن، لكن من جهة أخرى، يوجدان معا، و باتفاق مشترك. وما يفصلها ويوحدهما ويدفعهما للحركة هو الاختلاف ذاته الذي يحدث بينهما، اختلاف جميل، غير قابل للقياس، بلا بداية، مستحيل، ومُلغز).

بإمكاننا مقارنة هذه السيرورة بالمجتمعات الأمومية التي هي جحور النمل. كل مرة في السنة، يحدث شيء جنوني، واحتفال بالاختلاف الجنسي. ما الذي يميز النملة (الأنثى) على النملة (الذكر) ؟ هناك تقسيم باطني، تمييز، لكن بدون قطيعة ولا انقطاع، ولا تسلسل. هكذا يكون الحب : يفصل ـ يرمم، يقطع ـ يصل، يزاوج دون ضمان الوحدة.

إن الاختلاف الجنسي لا يوجد من حيث هو كذلك. إنه ليس واقعا نتمكن من الولوج إليه بطريقة محايدة أو بدون أي انتماء جنسي. إنه يقيم في علاقة مع الآخر من خلال «فاصلة أصلية»، من خلال فعل ينهي الصمت، عبر قول «أنت» أو«هو»، هذا الفعل هو مصدر ولادة، يستفز، يستدعي، ينادي. كُنْ من أنت، لأني أحبك هكذا. أحبُ مَن أنت. إن هذا المشهد هو مشهد ينتمي للكتابة، ولإنجاز الأفضل، وهو كذلك مشهد القراءة حيث يكون الاختلاف في آن معا قارئا ومقروءا. إن الذي يتكلم ـ وهو نفسه له انتماء جنسي ـ يوجه كلامه إلى شخص آخر. فإذا قال «هو» أو «هي»، فلأنه هو أيضا، يكون «هو» أو «هي». فبإصداره أمرا بأن يوجد يصير مُتحَكما.

لكن نداء الوجود هذا، هو أيضا تذكير، فإذا كان هناك قرار، خلق، إنتاج للاختلاف الجنسي، فلأنه وُجدَ سلفا هنا ولا يقبل الاختزال، إنه فعل من أفعال الذاكرة يفك الرموز بقدر ما يثبتها، ويستشهد بقدر ما يكتب.

لا يوجد الاختلاف الجنسي من حيث هو كذلك. يجب أن يكون مقروءا. لكن مقروءا من طرف من ؟ مقروءا من طرف قارئ هو نفسه له انتماء جنسي. نقرأ عبر الاختلاف الجنسي، نقرأ بداخله وعبره، إنه هو القارئ، هو من يقرأ ذاته في الوقت الذي يكون فيه مقروءا، قراءة لا تكون أبدا بدون انتماء جنسي ولا مجاوزة لمجال الجنس.

إن قراءة الاختلاف الجنسي وتأويله هي تجربة الآخر، لابد من وجود آخر له انتماء جنسي يخاطبك باعتبارك أيضا لك انتماء جنسي، لتقديم شهادة عن هذا الاختلاف الذي تمنحه ثقتك.

ففي الاختلاف الجنسي، لا نفك إلا الرموز الملغزة للآثار.

http: // www.idixa.net / Pixa / pagixa

V. 5. الاختلاف بين الجنسين نواة كل الاختلافات

آمال قرامي

لّما كان المجتمع يقوم على الأفراد، أي على الرجال والنساء، فقد مثّل الاختلاف بين الجنسين : الذكور والإناث، النواة المركزية أو الطراز، في حين أن بقية مظاهر الاختلاف نحو الاختلاف اللوني والاختلاف العرقي والاختلاف الديني والاختلاف الطبقي، وغيرها اعتبرت أصنافا فرعية منضوية تحته. وعلى هذا الأساس ارتأينا أن نعالج ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية من زاوية الاختلاف بين الجنسين، محاولين تفكيك بنيته للتوصل إلى فهم المنطق الذي خضعت له ظاهرة الاختلاف في أبرز تجلّياتها. فمظاهر الاختلاف تبدو مستقلّة في الظاهر ولكنّها متصلة بعضها ببعض اتصالا وثيقا، بل إنّها في كثير من الحالات تخضع للمنطق نفسه

وتتحكّم فيها الآليات نفسها لتنتج المواقف المتشابهة، إن لم نقل المتماثلة. فنجد الاستعلاء والاستنقاص والاعتراف والتهميش والتعالي والدونية والهيمنة والخضوع وغيرها. (...) إن المجتمع ينطلق من معيار الهوية الجنسية ليميّز بين الرجل والمرأة تمّ يواصل مساره فيثبّت علامات الاختلاف بين الحرّ والعبد، والخاصّة والعامّة، والغنيّ والفقير، والمسلم وغير المسلم، والأبيض والأسود، والسويّ والشاذّ، والجميل والدميم. (...)

حظي مفهوم الاختلاف في الغرب بدراسات كثيرة كشفت النقاب عن تعقّده وثرائه وعلاقته بمفاهيم أخرى، وأبانت عن مستوياته المتعدّدة. وسواء انطلقنا من أعمال نظرية وضعها الفلاسفة، أو أخرى رصدت مظاهر الاختلاف في عديد من الثقافات، فإنّه لا يسعنا إلاّ الإقرار بأنّ هذه الأعمال مكّنت الباحث في موضوع الاختلاف من أدوات جديدة توظّف لسبر أغواره. وقد نسج الدارسون العرب على منوال غيرهم فانشغلوا بموضوع الاختلاف، وخصوصا بمعالجة الاختلاف الديني والاختلاف المذهبي والاختلاف الثقافي، وصلة الاختلاف بالكتابة في حين أن ضروبا أخرى من الاختلاف ظلت مهمّشة.

أمّا دراسة الاختلاف بين الجنسين، فقد نمت وازدهرت بفضل التيارات النّسوية المتعددة التي انشغلت بتحليل بنية المجتمعات البطريكية وإبراز مظاهر التمييز بين الرجل والمرأة، كما أنّها ناضلت من أجل القضاء على اللامساواة بين الجنسين. وقد شهد القرن التاسع عشر تعدّد الاختصاصات وخضوعها لمنطق التفريع، ومن ثمة عملت الدراسات النسوية على بعث اختصاصات جديدة تتخذ من قضية المرأة وعلاقتها بالمجتمع وبالرجل مواضيع بحث معمّق. فظهر «تاريخ النساء» وقد أكّدت الباحثات المؤسسات لهذا الاختصاص أنّ هناك تمييزا ضدّ النساء في كتابة التاريخ، إذ طمس المؤرخون عدّة أحداث تخصّ مشاركة المرأة في الحياة اليومية أو في المجال السياسي أو العلمي، إلى غير ذلك من وجوه التعتيم، ومن ثمّة

وجب إعادة النظر في كتابة التاريخ وتوسيع مفهومه حتى لا يكون معبّرا عن التاريخ الرسمي للنخبة، بل عاكسا أيضا تاريخ جميع الأفراد ومهتما بتسجيل تفاصيل حياتهم اليومية. وعلاوة على ذلك ظهرت الدراسات النسائية والدراسات الجندرية التي حاولت أن تتجاوز المآخذ الموجّهة إلى المنشغلات بتاريخ النساء، وأهمّها أنّ تاريخ النساء يقوم بتهميش الرجال.

آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، بتصرف، ص : 11 ـ 13.

V. 6. الاختلاف اللغوي : الذكر والأنثى بين الأصل والفرع

د. عبد الله الغذّامي

وضعت نوال السعداوي كتابا حماسيا بعنوان (الأنثى هي الأصل)، وكأنها ترد بذلك على مقولة ابن جني عن كون التذكير هو الأصل. وما نلاحظه في كتاب السعداوي أن الضمير اللغوي عندها دائما ضمير مذكر مما يجعلها تحيل إلى ذكورية الأصل اللغوي دون أن تشعر. (...)

ومثلها كانت مي زيادة التي تقف في محفل نسوي وتتحدث بوصفها امرأة تمثل الجنس المؤنث، وتخاطب مستمعات من النساء فتقول لهن : (أيتها السيدات...أنا المتكلمة ولكنكن تعلمن أن ما يفوه به الفرد فنحسبه نتاج قريحته وابن سوانحه، إنما هو في الحقيقة خلاصة شعور الجماعة تتجمهر في نفسه ويرغم على الإفصاح عنها).

وعلى ذلك أمثلة كثيرة منها كلمتها في تأبين (باحثة البادية) وغيرها. وجميعها في مناسبات انفرد النساء في الحضور متكلمات ومستمعات، وحل الضمير المذكر بينهن على الرغم من غيابه الحسي.

ويحدث هذا عند كل الكاتبات. ولقد استعرضت أعمال غادة السمان، وسميرة المانع وآمال مختار ورضوى عاشور ورجاء عالم إضافة إلى مي زيادة وسحر خليفة، خصيصا لرصد إحالات الضمائر عندهن فاتضحت سيطرة

الضمير المذكر في كل حالة تجريد. وها هي غادة السمان تقول كلمة الأنوثة بضمير الذكورة تقول : (ما أروع وما أسوأ أن تكون امرأة)، وكان سياق الجملة ومنطق الإحالة يقتضي منها أن تحيل إلى التأنيث فتقول : أن تكوني. وهنا يأتي التذكير في غير محله وفي غير مقتضاه، مثلما حدث عند سميرة المانع حيث نرى (منى) بطلة النص تتكلم عن علاقتها بصديقاتها وجاراتها، وفي وسط هذه القبيلة النسوية يأتي الضمير المذكر بوصفه (شخصا) ليدير وجه اللغة من الأنوثة إلى الذكورة. وكأن المرأة لا تحسن الكلام عن ذاتها إلا إذا فكرت في هذه الذات بوصفها ذكرا. ولذا فإن «أهداف سويف» لم تجد مفرا من أن تصب أنوثتها في قالب الإنسان المذكر لتدخل ذاتها في السياق الذكوري للغة.

لذا تأتي مقولة (الأنثى هي الأصل) على لسان المرأة لتكون خطابا عائما على سطح اللغة، أما ضمير اللغة وباطنها فيظل رجلا فحلا. ولئن وجدت المرأة راحتها التعبيرية على هذا السطح إلا أنها تفقد قدرتها على التنفس إذا ما غاصت في أعماق اللغة، ولذا تستنجد بأوكسجين اللغة المذكر لكي تجد طريقها في مسارب الخطاب ومغاور التعبير.

هي أصل ولكنها تظل تضع نفسها في الفرع وترضى بكونها فرعا كما نجد عند نازك الملائكة التي تعلن اعتراضها على الشاعر علي محمود طه لأنه وضع عنوانا لقصيدة من قصائده كالتالي : (هي وهو : صفحات من حب)، وتعلق نازك الملائكة على هذا التعبير قائلة : (الترتيب العربي أن يقول «هو وهي» لأن التقديم عندنا لضمير المذكر على ضمير المؤنث وما من ضرورة لتغيير هذا الأسلوب).

وإذا ما دخلت المرأة مجال العمل الوظيفي فإنها تدخل في سياق التذكير فهي (عضو) وهي (مدير) وهي (رئيس الجلسة) وهي (أستاذ مساعد) و(محاضر)، ويقرر مجمع اللغة العربية في القاهرة في دورته الرابعة والأربعين أنه يجوز (أن يوصف المؤنث بالتذكير فيقال فلانة أستاذ أو عضو أو رئيس،

استنادا إلى ما نقله ابن السكيت عن الفراء أن العرب تقول : عاملنا امرأة وأميرنا امرأة وفلانة وصي وفلانة وكيل فلان، وإنما ذكر لأنه إنما يكون في الرجال أكثر مما يكون في النساء، فلما احتاجوا إليه في النساء أجروه على الأكثر.

د. عبد الله الغذّامي، **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2006، بتصرف، ص : 18 ـ 21.

V. 7. الاختلاف بين الجنسين من المشرق إلى المغرب الكبير

آمال قرامي

يعزى الفضل إلى الباحثات العربيات المستقرات في أمريكا وبريطانيا وغيرها من البلدان في الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية من منظور جندري. ويمكن أن نرجع انطلاق الدراسات المهتمة بالبحث في منزلة المرأة وتاريخها بالاعتماد على المقاربة الجندرية إلى سنة 1980. وقد فضّلت الدراسات معالجة وضع النساء في المجتمعات الحديثة، وبالخصوص في مصر وإيران وتركيا، وظلّت العناية بالمجتمعات الإسلامية القديمة نادرة بدعوى أنّها تثير إشكاليات كبرى. وشكلت ليلى أحمد الاستثناء، إذ انكبّت على دراسة تاريخ وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية القديمة قبل ظهور الإسلام وبعده، كما أنّها واصلت تحليل واقع المرأة في عدد من المجتمعات الحديثة معتمدة في ذلك الجندر أداة للتفكيك. والملاحظ أنّ عملها مازال يعدّ مرجعا أساسيا في الدراسات الجندرية الخاصّة بالإسلام.

أمّا المحاولات التي ظهرت داخل البدان العربية فنشير منها إلى المجموعة البحثية النسوية المصرية «ملتقى المرأة والذاكرة» التي ضمّت هدى الصدّة وسلوى بكر وسمية رمضان وغيرهن. وهي مجموعة من الباحثات النشيطات في مجال حقوق الإنسان تبنّين منهج الدراسات الجندرية في أعمالهن بهدف تحليل التاريخ الثقافي العربي، والمساهمة في تشكيل خطاب ثقافي بديل. ولئن كانت الباحثات ملمّات بنظرية الجندر، فإنّهن ملن إلى تركيز أعمالهن على

دراسة قضية المرأة، فكان طرحهن حسب اعتقادنا أقرب إلى مجال الدراسات النسائية وتاريخ النساء.

وإلى جانب هذه المجموعة المعتنية بالبحث في التاريخ الثقافي الخاص بالمرأة نشير إلى اهتمام مجموعة من الباحثات اللبنانيات بالدراسات الجندرية. نذكر من بينهن ليلى الخطيب ويمنى العيد ومي عصّوب. بيد أنّ هذه الجماعة نزّلت الاختلاف بين الجنسين في مجال الإبداع العربي في الأدب والفنون، وكانت مقاربتهن متأثرة بالدراسات الفرنسية في هذا المجال والتي مثّلتها كلّ من هيلين سيكسو Cixous Hélène وجوليا كريستيفا Julia Kristeva (...).

أمّا في المغرب فيمكن الإشارة بالخصوص إلى أعمال فاطمة المرنيسي المندرجة في إطار إعادة النظر في الذاكرة الجمعية، ومحاولة فهم الخلفيات التي تحكّمت في نحت شخصية كلّ من المرأة والرجل. وإن كانت الباحثة لم تصرّح بتوجهاتها، فإنّنا نعتبر أنّ جلّ أعمال المرنيسي هي بين تاريخ النساء والدراسات النسائية والدراسات الجندرية. ويبقى الهاجس المسيطر عليها معالجة قضايا المرأة بالدرجة الاولى. ونعتبر أنّ بعض كتاباتها الأخيرة تنضوي ضمن المقاربة الجندرية نحو «الهندسة الاجتماعية للجنس» و«العابرة المكسورة الجناح».

وعلى غرار ما وقع في مصر ولبنان والمغرب، اهتمت مجموعة من الباحثات التونسيات بتحليل الاختلاف بين الجنسين، وخصوصا في مجال علم التحليل النفسي وعلم الاجتماع. ولئن تطرقت المهتمات والمهتمين بعلم اجتماع العائلة بطبيعة العلاقات بين الجنسين في المجتمع الحديث، فإنّ رجاء بن سلامة اهتمت بتحليل نظام تكوّن الهويات الجندرية المتعددة مراوحة في مقالها بين تفكيك نصوص من التراث ومقارنتها بأحداث شهدتها بعض المجتمعات الحديثة وذلك بهدف الدفاع عن القيم التي أتت بها منظومة حقوق الإنسان. وهو مقال يتسم ـ في نظرنا بجدّية الطرح في مجال الدراسات الجندرية ذات التوجّه الفرنسي.

آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، بتصرف، ص : 17 ـ 19.

V. 8. اختلاف الرجال والنساء في مجال الكتابة

رجاء بن سلامة

سنحاول توضيح كيفية اشتغال النظام الذي يرتّب الفوارق بين المرأة والرجل في مجال الكتابة، فيلغي المرأة باعتبارها كاتبة (...) يقاوم هذا النظام كتابة النساء بطرق ثلاثة : إما أن ينكر أن الشاعرة امرأة، أو أن ينكر أنها شاعرة، أو أن ينزل بها العقاب. فقد تعد المرأة التي تتعاطى الشعر، وتثبت مقدرتها فيه رجلا أو فحلا : تقول بعض كتب الأخبار إن بشارا كان يقول : لم تقل امرأة شعرا إلا تبين الضعف فيه. فقيل له : أو كذلك الخنساء ؟ فقال : تلك كان لها أربع خصيّ».

وقد لا تعد الشاعرة شاعرة بل «بكّاءة»، فتلحق كتابتها بوظيفة طقوسية كانت توكل إلى المرأة هي وظيفة النواح على الموتى، وهو غير البكاء. وفي ذلك رغبة في حصر أشعارهن في دائرة البيت والعشيرة من حيث تنشد النساء الكونيّ والمطلق : «قال حسان بن ثابت : جئت نابغة بنى ذبيان فوجدت الخنساء بنت عمرو حين قامت من عنده فأنشدته فقال : إنك لشاعر وإن أخت بني سليم لبكاءه».

وإذا تعلق الأمر بالشوق والغزل، فإن الرقابة تكون قاسية، فتعرض المتغزلة إلى سياط الأب أو الأخ، وتهدد بقطع اللسان، فالخروج من دائرة البيت إلى دائرة الحياة العامة كان عسيرا أو باهظ الثمن (...)

وفي حياتنا المعاصرة كثيرا ما يتخذ إقصاء المرأة الكاتبة شكل التشكيك في حقيقة النص المكتوب، فالمرأة التي تكتب تُستراب كتابتها أحيانا، وتجد من الطاعنين الذين يرون أن رجلا ما يكتب عوضا عنها، فهو بذلك يمثل «قواما» إبداعيا عليها.

يوجد نظام آخر لا يرتب الفوارق بين الرجل والمرأة، بل بين ما هو «أنثوي» وما هو ذكوري، أي بين سمات تعد أنثوية وأخرى تعد ذكورية،

بقطع النظر عمن يحققها. إنه امتداد للنظام الاجتماعي، ولكنه أكثر خفاء، ولذلك فهو يواصل فعله الدؤوب إلى اليوم.

إنه النظام النقدي المتمثل في «البيان» (...) نرى ضرورة مواصلة تفكيك هذه المنظومة والمسلمات الميتافيزيقية التي تنبني عليها. إن البيان هو الجهاز الميتافيزيقي الذي أحاط بالنصوص القديمة المبدعة إحاطة نظرية ومعيارية، ومازال يخترق النقد الذي يدعي الحداثة، ومازال يؤدي إلى محو الكتابة، عبر مجموعة من الآليات منها رد المختلف إلى المؤتلف، والمجهول إلى المعلوم، ورد السلبي إلى الإيجابي، ومنها تكريس قيم الوضوح والإبانة والاعتدال، وتفضيل الاستعارة القريبة الواضحة على البعيدة، ورد الصورة إلى المعنى، كما يدل على ذلك تحليل القدامى للصور البلاغية، فقد اشترطوا في الصورة الوضوح والتطابق مع الموجود أو الممكن، دون الخروج إلى المحال، واعتبروا الاستعارة ذات دور إثباتي : تثبت المعنى وتؤكده دون أن تنتج معنى آخر.

ما نود لفت الانتباه إليه هو أن البيان منظومة قضيبية عقلية تحمل سمات المنظومات التي يتناولها الفكر التفكيكي المعاصر بالنظر ويصطلح عليها جاك دريدا بـ Phallologocentrisme : أنها منظومة تجعل الكتابة موضوع تهميش ومحو، وتعلي سلطة القضيب والقيم التي تجعل الرجل سيد المرأة، والتي تجعل المغاير مختزلا والأقلي مقصى، وتجعل التفكير تأكيدا للهوية، وإنكارا للاختلاف.

فبقدر ما يعلي البيان من شأن العقل، فيقاوم التناقض ويعتبره محالا، ويحاول حماية الشعر من الجنون والهذيان والخطل، ويمدح الاعتدال والتناسب، وغير ذلك من المبادئ العقلية، يقصي كل ما يهدد مقومات المجتمع الأبوي بمراتبياته المختلفة، باحترامه للسلف وبتهميشه للغريب وللأنثوي. يتضح هذا خاصة من خلال :

ـ مفهوم «عمود الشعر». فمن شأن منظومة البيان حماية «عمود الشعر»، والإحالة القضيبية الرمزية غير خافية في صورة العمود وفي مفهومه بما أنه «مذهب الأوائل»، و«النهج المعروف»، و«السنن المألوف».

ـ مفاهيم الفحولة وصورها التي اعتمدت في النقد العربي القديم. ولا يمكن أن نتحدث عن الفحولة دون افتراض ضدها أو نفيها، بطريقة واعية أو غير واعية، وهو أمر بديهي لم ينتبه إليه الباحثون في نقد القدامى، ربما لعدم رغبتهم في طرح إشكال المركزية القضيبية. فيمكن أن نذهب إلى أن ممّا تنبني عليه منظومة التمييز بين ما هو فحولي وغير فحولي هو الأنثوي الباعث على القلق (...)

وقد تمحورت سمات الأنثوي حول ثنائية اللفظ والمعنى، التي تعود في الأساس إلى ثنائية المحسوس المعقول، والجسد والروح. (...) ولئن وجدت مفاضلات بين اللفظ والمعنى، فإن هذه المفاضلات لا تخلق نظريتين مختلفتين في الأدب : سواء فضل القدامى المعنى، وهو الموقف الغالب، أو فضلوا اللفظ فإن المعنى يعد جوهريا ويعد اللفظ في المقابل لباسا أو زينة «تخرج» المعنى في «المعرض الحسن».

هذه الثنائيات القديمة قدم التفكير الفلسفي اليوناني تطابق أيضا ثنائية المبدإ الذكوري الفاعل والوعاء السلبي الأنثوي وهي مترسخة في الخيال البشري، ومتطابقة أيضا مع ثنائية الصورة والمادة. تظهر هذه الثنائيات، ويظهر الافتقار الأنثوي إلى الماهية في حديث ابن سينا عن «الهيولي» وتشبيهه إياها بالمرأة الدميمة المفتقرة إلى جمال الصورة (...)

ويظهر الإفراط في الزيادة أو في الزينة في التصور التزييني الذي أخضع إليه القدامى الصور البلاغية، وتظهر الإحالة على الأنثى في تشبيههم الألفاظ بالجواري في المعارض الحسنة، وحديثهم عن «تبرج الدلالة».

فالخطاب الذي فرض أولوية المعنى، واعتبر اللفظ سلبيا لا يزيد المعنى شيئا هو نفسه الخطاب الذي فرض فحولة الشاعر، وفرض العقلية القضيبية. ويمكن أن نذهب إلى أن سمات الأنثوي قد تتعارض مع قيم الفحولة الشعرية في مستوى الميول النصية والنصوص المنجزة، ويمكن أن نقدم مثالين، أولهما يتعلق بالوضعية التي ينجز عنها الإبداع الشعري، والثاني

يتعلق بثنائية اللفظ والمعنى، باعتبارها يمكن أن تترجم إلى ثنائية الأساسي والتزييني أو الفرعي.

رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة**، دار بترا، دمشق. الطبعة الأولى، 2005، بتصرف، ص : 43 – 50.

V. 9. الاختلاف بين الجنسين والتشبّه لدى المسلمين

آمال قرامي

لم يكن في وسع العلماء منع نساء الخلفاء وجواريهم من التشبّه بالرجال في اللباس والجلسة والمشي والمركوب والكلام، بل اكتفوا بالتنديد ببعض المظاهر الجديدة التي عاينوها نحو تقلد المرأة السيف أو الترس أو الرمح أو القوس أو غيرها من الآلات. ويرجع رفض بعضهم تحلي المرأة بالسلاح أو استعمالها له، إلى أن السيف «قضيب الأدب»، وهو رمز السلطة الذكورية ومن علامات القوة والنفوذ ومن أعظم ما يعتمد عليه في الجهاد، وهو الذي يمنح صاحبه عزا وسلطانا. «فمن رأى أنه تقلد سيفا تقلد ولاية كبيرة». ونرجح أن الإلحاح على تميز المرأة بالحلي في مقابل امتلاك الرجل السيف والقلم والعصا يدعم المقابلة بين الخصائص الذكورية والخصائص الأنثوية. فالسيف والرمح والخنجر وغيره من الآلات التي ترمز إلى الشدة والصلابة والخشونة والشجاعة وغيرها من القيم الذكورية، ومن ثمة فإنها تستهجن إذا ما بدت على جسد لين ناعم رقيق. ثم إن لتحلي الرجل بالسلاح علاقة بنظام توزيع السلطة بين الجنسين، وخصوصا بعد انتقال المجتمعات إلى مرحلة البطريكية. فللمرأة سلطة الإغراء وللرجل سلطة الفعل وإثبات السيادة في جميع مظاهر الحياة، وحتى في الفراش وذلك لأن الرجولة تعال وتفَوّق، وهي في حاجة إلى التسلح في جميع تجلياته، وهو أمر يحيلنا على علاقة السيف بالقضيب فكل منهما يرمز إلى القوة. (...)

حاول العلماء التصدي لظاهرة التشبه معتمدين عددا من الأحاديث،

منها ما رواه أبو هريرة قال : «لعن رسول الله (ص) الرجل يلبس لبسة المرأة، والمرأة تلبس لبسة الرجل»، راسمين بذلك الحدود بين هيئة كل من الرجل والمرأة. فشاعت عبارات في خطابهم من قبيل «هذا للنساء» و«هذا من لباس النساء» «وهو خاص بالرجال» تهدف إلى ترسيخ العلامات المميزة بين الرجال والنسوان وتثبيت المسافة بينهم وتجذير نموذج الذكورة ونموذج الأنوثة حتى يسهل التفريق بين صنيع كل من الفريقين.

وتوحي معاجم اللغة كـ«فقه اللغة» للثعالبي و«تاج العروس» للزبيدي و«المخصّص» لابن سيده وغيرها إلى وعي أصحابها بالاختلاف بين الجنسين وخوفهم من التشبه. فقد نبهوا إلى الفرق بين ثياب الرجال وثياب النساء حتى لا يقع اللبس. ونعثر في بعض كتب الأدب على إشارات توضح هذا الهاجس نفسه، من ذلك ما ورد في «الظرف والظرفاء» بخصوص هذه الفئة : «وليس يستحسن لبس الثياب الشنيعة الألوان المصبوغة بالطيب والزعفران، مثل المُلحم الأصفر والديبقي المعنبر، لأن ذلك من لبس النساء» خلاف لبس البياض الذي اعتبر من زي الرجال. ولم يكتف بعضهم بالإشارة إلى الألبسة التي تتشبه بها المرأة بالرجل، بل قدموا موقفهم من الظاهرة. فـ «إذا لبست المرأة زي الرجال من المقالب والفرج والأكمام الضيقة فقد شابهت الرجال في لبسهم فتلحقها لعنة الله ورسوله ولزوجها».

غير أن جهود العلماء، وهم أصحاب الثقافة العالمة، في سبيل تثبيت المسافات بين الجنسين لم تُجْدِ، إذ لم يخل مجتمع في أي عصر من العصور، من وجود فئات تخرق النظام الجندري. فلم تكتف المرأة بالتشبه بالرجل في اللباس، بل حاكته في الأفعال والأقوال وطريقة عرض الجسد. وقد استاء ابن الحاج من اقتداء النساء في عصره بالرجال في الذكر الجماعي برفع أصواتهن كما يفعل الرجال مع أن «أصوات النساء فيها من الترخيم والنداوة ما هو فتنة في الغالب في الواحدة منهن فكيف بالجماعة، فتكثر الفتنة في قلوب من يسمعهن من الرجال أو الشبان، وأصواتهن عورة». ومثلما اقتدت المرأة

بالرجل في رفع الصوت، حاكته أيضا في التصفيق بالأكف، وهو أمر فيه فتنة وزيادة في إظهار العورات. وواضح أن حضور المرأة في الفضاء الخارجي، هو الذي أزعج الفقيه. فهي لا تنفكّ عن التعبير عن حضورها بالصوت وبالحركات والإشارات مما يجعلها في نظره، عنصر فتنة وتشويش تربك النظام وتصرف المؤمن عن الذكر والعبادة. (...) ولئن كان تشبه المرأة الناقصة بالرجل الكامل مفهوما، فإن تقليد الرجال للنساء أمر محيّر ويدعو إلى العجب. (...) ولا يتوقف تشبه الرجال بالنسوة عند تعهد لباسهم، بل يصل الأمر إلى حد محاكاة حركاتهن نحو التصفيق عند الاستماع إلى خطبة الجمعة الذي اعتبره ابن الحاج فعلا قبيحا (...) وليس لتشبه الرجال بالنسوان من مبرّر سوى نقصان الذكورة والتعوّد على الدعة لأن الفحول يعتزون بأنفسهم ويدركون التقابل بين عالمهم وعالم النساء.

آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، بتصرف، ص : 414 - 417.

V. 10. الاختلاط كاختلاف مشروع في المسجد

هادي العلوي

إن المكان الذي تحدد في الإسلام لتجمع الناس هو المسجد بوظائفه المتعددة : الصلاة، مقر النبي والخلفاء حتى نهاية الراشدين، الدراسة، الانتداء. وقد استمرت وظائفه هذه عدا كونه مقر للحاكم، طيلة العصور الإسلامية. ولم تمنع المرأة في صدر الإسلام من حضور المسجد والمساهمة في فعالياته. ولم يفرد لهن مكان مخصوص فيه وإنما كان يفصل بينهم في قاعة الصلاة فتكون بين النساء والرجال مسافة بضعة أذرع إذا كن قدامهم ومسافة أقل إذا كن وراءهم. وفي «المُسند» عن عبد الله بن عمر أن النساء والرجال كانوا يتوضئون معا في زمان رسول الله (الحديث 5799). ولم يقيد حضورهن بوقت الصلاة فقد كن يحضرن في أي وقت ويشاركن في الكلام

والمناقشات مع الرجال ومع المتصدر في المسجد من الخليفة ومن يليه.

والاختلاط يكون أيضا في الطواف حول الكعبة. وهو جاري إلى اليوم. وكان قد منع لبعض الوقت بأمر خالد القَسْري وإلى مكة للوليد بن عبد الملك (...) وعاد الاختلاط بعد انقضاء ولايته.

ثم أخذ المسلمون بعد نهاية الأوان الأموي بتقييد حرية المرأة في حضور المسجد وترد في هذا الشأن أحاديث مختلفة الصيغ بعضها يبيح الحضور بإطلاق وبعضها يقيده بإذن الزوج. ووضع الغزالي هذه القضية في نصاب محسوم ومحدد فقال في إحياء علوم الدين «أذن رسول الله للنساء في حضور المسجد، والصواب الآن المنع إلا للعجائز» ـ كتاب آداب النكاح. وحكم الغزالي هنا هو اجتهاد في موضع النص ورد مباشر وصريح على النبي محمد. على أن الاختلاف بقي بين الفقهاء بخصوص الاختلاط. وهو اليوم ممنوع في العراق للمساجد والحسينيات (مساجد الشيعة) ومسموح به في سوريا مع تخصيص أماكن لهن. لكن الشيعة يسمحون به في مزاراتهم قياسا على الطواف في الكعبة. ويختلط الزوار الشيعة ببعضهم داخل المزاور مع وجود أماكن مخصصة لهن إذا أردن الصلاة إذ ليس من المألوف أن تصلي المرأة والرجال يروحون ويجيئون من حولها. وكانت النساء يحضرن المساجد في العصر العباسي إنما بنسبة أقل هِيَ التي أرادَ الغزالي كما يبدو مَنعها نهائيا. وساهم بعضهن في التعليم في المسجد وغيره. وقد وصلتنا لوحة للرسام يحيى الواسطي من القرن السابع تصور امرأة تلقي دروسا على الرجال، وهي مكشوفة الوجه محجبة الشعر. لكن رجال الدين تشددوا في المنع ووضعوا أحاديث على لسان محمد والصحابة وأئمة أهل البيت بإلزام المرأة بيتها. وهو حكم مخصوص بنساء النبي فقط ولا يعم غيرهن، ويتصل هذا الاتجاه بتعقد المجتمع الإسلامي مع العصر العباسي واتساع الجنسوية الذكورية لدى عموم الرجال. وقد تحكمت فيه عقدة الخوف من العلاقة المحرمة وأظهر مسلمو العصر العباسي تحسسا شديدا ضد الاختلاط مفترضين حضور

العلاقة الجنسية في أي اتصال بين الجنسين وبالغوا في تقديرهم لعنف الغريزة الجنسية وإمكان انفلاتها إذا أسلس العنان العلاقة بين الرجال والنساء، ولم يعولوا كثيرا على الانضباط الذاتي إذ افترضوا أولوية الغريزة على العقل. وكان المجتمع الإسلامي قد شهد مظاهر فساد واسعة لم يعرفها المجتمع الجاهلي بعلاقاته المفتوحة واتسخت فئات واسعة بالغلمنة التي حولها أبو نواس وتلامذته إلى لون من الأدب الفاقع تتغنى به أوساط شتى. وترافق ذلك مع كثرة الجواري اللواتي مارسن شكلا من الإباحية يقترب من البغاء الرسمي من غير أن يكون مقننا أو محددا بأماكن مخصوصة. وقد دفع هذا الوضع إلى التشدد في حجب الحرائر ومنعهن من مقابلة الرجال حتى في المنزل وبحضور أفراد العائلة. وكان شعارهم في ذلك: «المرأة ريحانة لا قهرمانة» ونسبوا وصايا إلى علي بن أبي طالب تقول: «إذا استطعتَ أن لا يرين غيرك فافعل» وعلي هو الذي استخدم المحرضات في صفين لتأجيج حمية مقاتليه، وكان فيهن من يتفوق على رجاله في شدة الصوت وبلاغة الخطاب. ولم يعد ممكنا للمرأة استقبال ضيف بغياب زوجها كما كانت الجاهلية تفعل وإنما يسمح لها بالتطلع من شقوق الباب فإذا كان رجلا كلمته من وراء الباب لتبلغه أن رب البيت غائب. وكان النبي محمد يسلم على المرأة إذا صادفها في الطريق ثم صار السلام عليها من المحظورات. وكان الخاطب يرى مخطوبته وتراه قبل إجراء الخطوبة ثم صارت تُزف إليه مقنّعة فلا يراها إلا في غرفة النوم ليلة الدخلة.

هادي العلوي، فصول عن المرأة، دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص : 33 - 34.

أقوال فلسفية

1. «إن الاختلاف الموجود بين العلماء والجُهّال هو نفس الاختلاف الموجود بين الأحياء والأموات».

أرسطو ـ Aristote

2. «تصلح المبادئ لزرع الرعب وللتبرير والتبجيل، وللتحقير أو لإخفاء العادات. يمكن لشخصين لهما نفس المبادئ أن يستعملاها لغايات مختلفة اختلافا جذريا».

فريدريك نيتشه ـ Friedrich Nietzsche

3. «الاختلاف دقيق جدا بحيث بالكاد نستطيع تمييزه».

بليز باسكال ـ Blaise Pascal

4. كلما كان عقل المرء ضعيفا، اعتقد بوجود عدد كبير من الناس الأصيلين. فالأشخاص العاديون لا يرون أي اختلاف بين الناس.

بليز باسكال ـ Blaise Pascal

5. «إن الاختلاف بيننا وبين أنفسنا أكبر من الاختلاف بيننا وبين الغير».

ميشال دو مونتيني ـ Michel de Montaigne

6. «إن الخصائص المشتركة بين الجنسين تجعلهما متساويين فيما بينهما. أما الخصائص التي تجعلهما مختلفين عن بعضهما البعض فإنها تحول دون المقارنة بينهما».
جون جاك روسو ـ J. J. Rousseau

7. «نكون أحيانا مختلفين عن أنفسنا، أكثر من اختلافنا مع الآخرين».
فرانسوا دو لا روشفوكو ـ François de La Rochefoucauld

8. «هناك اختلاف ضئيل بين إنسان وآخر، لكن هذا الاختلاف الضئيل هو أهم شيء».
وليم جيمس ـ William James

9. «فلنغتني باختلافاتنا المتبادلة».
بول فاليري ـ Paul Valéry

10. «يتميز الناس عن بعضهم البعض بما يُظهرون، ويتشابهون بما يُخفون».
بول فاليري ـ Paul Valéry

11. «لنجعل أفضل ما نملك مشتركا فيما بيننا، ولنغني أنفسنا باختلافاتنا المتبادلة».
بول فاليري ـ Paul Valéry

12. «لا تختلف اللحظة التي يعي فيها الطفل أهمية بكائه عن اللحظة التي يحول فيها هذا البكاء إلى وسيلة ضغط وأداة حكم».
بول فاليري ـ Paul Valéry

13. «يقود الاختلافُ الضئيلُ، حسب ما قاله فرويد، للعنصرية، ولكن الاختلاف الكبير يُبعدُ عنها».
رولان بارط ـ Roland Barthes

14. «يوجد بداخل كل واحد منا كائن آخر لا نعرفه، يكلمنا عبر الحلم ويخبرنا بأنه يرانا مختلفين جدا عن التصور الذي لدينا عن أنفسنا».

كارل غوستاف يونغ ـ Carl Gustave Jung

15. «الحمق هو التصرف بنفس الطريقة وتوقع نتيجة مختلفة».

إنشتين ـ Einstein

16. «لا أحد يمكنه أن يعرف إذا ما كان العالم خرافيا أو حقيقيا، وإذا ما كان هناك اختلاف بين الحلم والحياة».

جورج لويس بورخيس ـ Jorge Luis Borges

17. «أن نفكر معناه أن ننسى الاختلافات، أي أن نُعمّم ونجرّد».

جورج لويس بورخيس ـ George Luis Borges

18. «كيف يمكن للرجل والمرأة أن يتفاهما فيما بينهما ؟ فكل واحد منهما يرغب في شيء يختلف عما يرغب فيه الآخر : الرجل يرغب في المرأة والمرأة ترغب في الرجل».

فريجييس كارينثي ـ Frigys Karinthy

19. «هناك قانون طبيعي يريدنا أن نرغب في نقيضنا، وأن نتفاهم مع شبيهنا. يفترض الحب وجود اختلافات، وتفترض الصداقة وجود مساواة».

فرانسواز بارتوريي ـ Françoise Parturier

20. «تشبه الحقائق المختلفة في الظاهر أوراقا لا تعد ولا تحصى تبدو مختلفة وهي في نفس الشجرة».

غاندي ـ Gandhi

21. «الاتصال بالآخر هو تثمين للاختلافات».

فريديريك فريتز بيرل ـ Frederic Fritz Perls

22. «إن قاعدة السلوك الذهبية هي التسامح المتبادل، لأننا لن نفكر أبدا جميعا بنفس الطريقة، لن نرى إلا جزءا من الحقيقة وانطلاقا من زوايا مختلفة».

غاندي ـ Gandhi

23. «تختلف العيون والآذان والشم والذوق من شخص لآخر، لذلك فهي تخلق حقائق بقدر ما يوجد من إنسان على الأرض».

غي دو موباسان ـ Guy de Maupassant

24. «لا يعتبر كل جسد جديد منبعا لشهوة حسية مختلفة فقط، ولكن كل علاقة مع نفس المرأة لها تاريخ وهوية».

مارك أنريه بواسان ـ Marc-André Poissant

25. «ليس الحب إلا الصداقة وقد صارت أكثر حدّة بسبب اختلاف الجنسين»

كونت دو ديستوت دو تراسي ـ Comte de Destutt de Tracy

26. «الاختلاف الوحيد الموجود ما بين القديس والمذنب هو أن لكل قديس ماضيا، ولكل مذنب مستقبلا».

أوسكار وايلد ـ Oscar Wilde

27. «يكمن الاختلاف بين الإنسان والحيوان في أن الأول يستطيع، نظرا لتمتعه بقدرة الكلام، الدفاع شعرا ونثرا عن الغرائز المنحطة التي هي قاسم مشترك بينه وبين الثاني».

جون سيمار ـ Jean Simard

28. «إن مجتمعا موحدا ليس مجتمعا بدون اختلافات، ولكنه مجتمع بدون حدود داخلية».

أوليفيي غيشار ـ Olivier Guichard

29. «لا نحب أحدا ما إلا بقدر ما يطول اعتقادنا في كونه مختلفا عن الآخرين، وبقدر ما يطول اعتقادنا بأنه مختلف عن الآخرين نحبه».

جاك دوفال ـ Jaques Deval

30. «يكمن الذكاء في امتلاك القدرة على التعرف على التشابهات ضمن الأشياء المختلفة، والتعرف على الاختلافات ما بين الأشياء المتشابهة».

مادام دو ستايل ـ Madame de Staël

31. «يولد الاختلاف من الهوية».

هانز باجل ـ Heinz Pagels

32. «إن الاختلاف ما بين إنسان وآخر هو أكثر من الاختلاف بين إنسان وحيوان».

بيير شارون ـ Pierre Charron

33. «الناس مختلفون في الحياة متشابهون في الموت».

لاو-تسو ـ Lao-Tseu

34. «هناك شيء مشترك بين الناس هو أنهم مختلفون عن بعضهم البعض».

روبير زند ـ Robert Zend

35. «لقد جعلت الطبيعةُ الناسَ متشابهين، لكن الحياة حولتهم إلى مختلفين عن بعضهم البعض».

كونفشيوس ـ Confucius

36. «إن الألفة الحقيقية هي تلك التي تمكننا من أن نحلم سويا أحلاما مختلفة».

جاك سالومي ـ Jacques Salomé

37. «يوجد الحب حين لا يفرق الاختلاف بين المحبين».

جاك دو بوربون بوسي ـ Jacques de Bourbon Busset

فهرس

تمهيد 5

I. تحديد المفهوم 9

I . 1. الاختلاف والخلاف — معجم اللغة العربية المعاصرة 9
I . 2. الاختلاف كتباين بين الأشياء — معجم أندري لالاند 10
I . 3. الاختلاف والتشابه والغيرية — أنرديه كونت ـ سبونفيل 10
I . 4. الاختلاف واللامساواة — ألفريدو غوميز موليز 12
I . 5. أخلاق الاختلاف — ألفريدو غوميز موليز 14
I . 6. الاختلاف الأنطولوجي — أندريه كونت ـ سبونفيل 16

II. مفهوم الاختلاف وفكر الاختلاف 19

II. 1. فكر الاختلاف حسب هايدغر — جيل دولوز 19
II. 2. فكر الاختلاف — عبد السلام بنعبد العالي 20
II. 3. دولوز وفلسفة الاختلاف — روبير ساسو وأرنو فيللاني 23

II. 4. الاختلاف حسب هيجل عبد السلام بنعبد العالي 24
II. 5. الهوية والاختلاف عبد السلام بنعبد العالي 26
II. 6. الاختلاف الأنطولوجي عند هايدغر ألبير دونداين 28
II. 7. الفكر الفلسفي بالمغرب بين الوحدة والاختلاف
عبد السلام بنعبد العالي 31

III. **الاختلاف كإرجاء ومغايرة** 35

III. 1. صعوبة ترجمة كلمة (différance) إلى العربية
جاك دريدا 35
III. 2. سياسات الاختلاف جاك دريدا 36
III. 3. ما الذي يميز الاختلاف كإرجاء ومغايرة ؟ جاك دريدا 38
III. 4. معنيان أساسيان لـ (différance)
أندريه كونت ـ سبونفيل 40
III. 5. الاختلاف (كإرجاء ومغايرة) رمز لفلسفة دريدا
شارل رامون 40
III. 6. كلمة تقترب من أن تكون مفهوما موقع «إديكسا» 44
III. 7. مفهوم يُعرّف باللاشي موقع «إديكسا» 45
III. 8. ما هو هدف فكر الاختلاف كإرجاء ومغايرة ؟
موقع «إديكسا» 46
III. 9. نشأة كلمة (différance) موقع «إديكسا» 47
III. 10. الاختلاف (كإرجاء ومغايرة) هو أصل كل الاختلافات
موقع «إديكسا» 49
III. 11. الاختلاف كإرجاء ومغايرة ليس بكلمة ولا بمفهوم
موقع «إديكسا» 49

IV. الاختلاف الثقافي 51

IV. 1. الفَرْقُ كأساس للتعدد والاختلاف الثقافي
محمد بنيس 51

IV. 2. الاختلاف الثقافي بين النسبية والكونية
ميشال فييفيوركا 53

IV. 3. تعدد الثقافات بين الاختلاف والتعايش
تزيفتان تودوروف 54

IV. 4. مرتكزات الاختلاف الثقافي ميشال فييفيوركا 55

IV. 5. الاختلافات عبد الكبير الخطيبي 57

IV. 6. الاختلاف الجماعي والامتزاج ميشال فييفيوركا 58

IV. 7. المؤتلف والمختلف آرمان ماتلار 61

IV. 8. الاختلاف وتعدد الهويات ميشال فييفيوركا 62

IV. 9. في الاختلاف المتوحش عبد الكبير الخطيبي 64

IV. 10. الاختلاف والتباين الساذج
عبد السلام بنعبد العالي 65

IV. 11. الاختلاف والحركات الاجتماعية
ميشال فييفيوركا 67

IV. 12. الاختلاف وتنوع ثقافات الاحتجاج
ميشال فييفيوركا 68

IV. 13. الاختلاف الثقافي والصراعات الاجتماعية
ميشال فييفيوركا 71

V. الاختلاف الجنسي 73

V. 1. اختلاف النساء عن الرجال ابن رشد 73
V. 2. اختلاف النساء عن الرجال حسب ابن رشد
هادي العلوي 75
V. 3. الاختلاف الجنسي ودونية المرأة قاسم أمين 76
V. 4. الاختلاف الجنسي حسب جاك دريدا موقع «إديكسا» 78
V. 5. الاختلاف بين الجنسين نواة كل الاختلافات آمال قرامي 80
V. 6. الاختلاف اللغوي: الذكر والأنثى بين الأصل والفرع
د. عبد الله الغذامي 82
V. 7. الاختلاف بين الجنسين من المشرق إلى المغرب الكبير
آمال قرامي 84
V. 8. اختلاف الرجال والنساء في مجال الكتابة رجاء بن سلامة 86
V. 9. الاختلاف بين الجنسين والتشبّه لدى المسلمين
آمال قرامي 89
V. 10. الاختلاط كاختلاف مشروع في المسجد هادي العلوي 91

أقوال فلسفية 95

يوجد الاختلاف في قلب الصراعات التي تواجهنا باسم الهوية والخصوصية والوحدة والتفوق العرقي والديني والتمييز الجنسي. وإذا كانت الهوية تقتل عبر تبريرها للإقصاء وتشريعها، في العديد من الأحيان، لتبرير العنف المادي والرمزي، فإن الاختلاف بمعانيه المختلفة أفق للعيش المشترك ولضمان الحرية وإقرار لقيمة التسامح وتحقيق الإنصاف. تهدف هذه النصوص المقترحة لتقديم مختلف وجه معاني الاختلاف : الاختلاف الأنطولوجي، الاختلاف الثقافي، الاختلاف الجنسي، والاختلاف كإرجاء ومغايرة.

$ 5

30 الذكرى الثلاثون
1985-2015
دار توبقال للنشر

9 789954 659144

الثمن 32 درهما