علاقة الذات بالآخر

بين المنظورين التأويلي والتفكيكي

د. عز الدين الخطابي

تقديم

شكلت العلاقة بين الذات والآخر مجال اهتمام خاصٍّ من طرف الفلاسفة والإنثروبولوجيين وعلماء النفس، لما تقتضيه معالجتها من انفتاح على قضايا الفهم والتفاهم والحوار والتبادل والتواصل والاختلاف... الخ، وهي قضايا مرتبطة بالفاعلية الإنسانية في تجلياتها الاجتماعية والسياسية والإتيقية والنفسية والثقافية عموماً، ذلك أن هذه العلاقة الناجمة عن التقاء وتفاعل ذاتين أو ثقافتين لا تخلو من مآزق والتباسات، تهم طبيعة العلاقة وطرفيها.

فالذات كمقابل للآخر تحيل إلى التمايز والاختلاف، وتتضمن التباساً على المستوى الدلالي، وهو ما انتبه إليه إيمانويل لفيناس في العديد من دراساته[1] حينما ربط تعريف الذاتية بالمسؤولية تجاه الآخر، معتبراً أن الحرية الأخلاقية مفارقة؛ لأن الذات تابعة وملتزمة تجاه الآخر. كما أن وجود الآخر يتسم بالخاصية المفارقة، أيضاً، لأنه أغنى الكائنات وأفقرها، فهو أغنى لأنه يسبقني دوماً، وحقه في الوجود يسبق حقي، وهو أفقر على مستوى أنطولوجي أو سياسي لأنه لا يستطيع القيام بأي شيء دون مساعدتي، يقول لفيناس: «إن واجبي المتمثل في الاستجابة للآخر يعلق حقي الطبيعي في البقاء كحق حيوي. وتنبثق علاقتي الأخلاقية بحب الآخر، من واقع كون الذات لا يمكنها ضمان بقائها لوحدها، ولا يمكنها إعطاء معنى خاص لوجودها في العالم بمعزل عن الآخر [...] ففي الإتيقا يهيمن حق وجود الآخر على حق وجودي. وتتلخص هذه الهيمنة في الوصية التالية: لن تقوم بالقتل أبداً، ولن تعرض حياة الآخر للخطر».[2]

إن هذا الوضع هو الذي يسمح بمتابعة التفاعلات الحاصلة بين الذات والآخر على المستويين المحلي والكوني. فما هي طبيعة هذه التفاعلات؟ وكيف تمت معالجتها من طرف المهتمين بموضوع العلاقة بين هذين الطرفين؟ وهل هناك إمكانية لتجاوز ما سميناه بالخاصية المفارقة لهذه العلاقة؟

نقترح، للإجابة عن هذه التساؤلات الاستئناس بالمنظورين التأويلي والتفكيكي، وتحديداً بموقف المفكر الفرنسي الراحل بول ريكور (Paul Ricoeur) ضمن ما يعرف لديه بهرمونيتيقا الذات، وبموقف المفكر المغربي الراحل عبد الكبير الخطيبي، في إطار ما سماه «الفكر المغاير».

1. هرمونيتيقا الذات:

قبل إبراز تصور ريكور، نقترح في البداية تحديد معنى التأويل الهرمونيتيقي.

1-1 في دلالة مفهوم الهرمونيتيقا:

يقتضي هذا المفهوم التأويل والفهم والتفاهم، لأنه عبارة عن حوار مع النص، بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالات، أي النص كمعطى

مكتوب، وأيضاً كأفعال بشرية وكتاريخ فردي وجماعي. لذلك، فإن فهم الوقائع الإنسانية يتأسس انطلاقاً من النصوص المقروءة والمحكية [التي تم سردها].

وهذا هو المعنى الذي سيحمله مفهوم التأويل الهرمونيتيقي الذي حُددت معالمه الكبرى على أيدي المؤسسين الأوائل للهرمونيتيقا مثل: شلايرماخر (Schleiermacher) وديلتي (Dilthey) ومن سار على دربهما مثل: غادامر (Gadamer) وريكور (Ricoeur). فالتأويل والفهم يشملان وقائع الحياة برمتها وحضورنا في هذا العالم، أيضاً. وقد سبق لنيتشه أن أكد هذه الفكرة حينما قال: «ليست هناك وقائع، بل توجد، فقط، تأويلات».[3]

وإذن، فإن عملية الفهم المرتبطة بالتأويل هي عبارة عن حوار بين الذات والآخر، ومن خلال هذا الحوار يتم إنتاج المعاني وصياغة الأحكام وتشكيل التصورات. ويعتبر التأويل بهذا المقتضى «عملاً لفكرٍ هدفه الإبانة عن المعنى الثاوي وراء المعنى الظاهر وبسط مستوًيات الدلالة التي يتضمنها هذا الأخير».[4]

لهذا الاعتبار، لا يمكن للذات أن تبسط معنى تجربتها الزمنية إلا من خلال السرد الذي تقر من خلاله بفعاليتها وبالشروط المحددة لإمكانياتها. فالسؤال الميتافيزيقي: «من أكون؟» سيعوَّض بالسؤال الإتيقي: «ما الذي أستطيع فعله؟». فأنا أستطيع الكلام والحكي والقيام بفعل ما، ويمكنني أن أكون مسؤولاً عن أعمالي باعتباري فاعلها الحقيقي. ويظل البعد الإتيقي لهذه الهرمونيتيقا هو الأساس، وذلك ما حلله ريكور في مؤلفه «عين الذات كآخر (Soi-même comme un autre)»، إذ اعتبر أن الهدف الإتيقي للإنسان هو العيش كما يجب مع الغير ومن أجلهم داخل مؤسسات عادلة».[5]

فكيف ستتحدد علاقة الذات بالآخر انطلاقاً من هذا المنظور؟

2-1 أطروحة ريكور:

انطلق ريكور في مؤلفه المذكور من ثلاثة مقاصد لتحديد العلاقة بين الذات والآخر، وهي:

- أولوية الوساطة التأملية على الوضعية المباشرة للذات التي يعبر عنها بصيغة المتكلم مثل «أنا أفكر» و «أنا موجود»... إلخ. ويجد هذا المقصد مرتكزه في نحو اللغات الطبيعية التي تسمح بوضع تقابل بين «الذات Soi» و «أنا je». وبطبيعة الحال، فإن هذا المرتكز يتخذ أشكالاً مختلفة بحسب الخصوصية النحوية لكل لغة، ذلك أن قواعد نحو اللغات تختلف فيما بينها، رغم الترابطات العامة التي قد نجدها بين ألفاظ مثل Soi الفرنسية و self الإنجليزية وselbst الألمانية وse الإيطالية و mimisma الإسبانية[6] [و «ذات» العربية].
- أما المقصد الثاني، فيتعلق بالتمييز بين معنيين للفظة «هوية identité»، إذ تفيد الشيء نفسه أو عينه وأيضاً المطابق أو الشبيه لهذا الشيء.

ويتخذ مفهوم الهوية، بناء على ذلك، صيغتين، هما:

- الهوية- المماثلة l'identité – idem، حيث تتعرف الذات على مثيلها داخل فئة أو طبقة أو عرق [الهوية المغربية أو الأمازيغية مثلاً].
- الهوية – الذاتية identité – ipsé التي تختلف فيها الذات عن باقي الذوات الأخرى، بما فيها تلك المنتمية إلى فئتها أو عرقها، فهي إذن تحدد تفرد الذات وتميزها individuation du sujet.

هكذا، تحيل مسألة الهوية إلى جدلية تكون فيها الذات كشبيه مخالفة للذات كهوية متفردة.[7]

- ويشكل المقصد الثالث تتمة للثاني من منطلق أن الهويتين معاً تتفاعلان مع مفهوم الغيرية altérité؛ لأن الهوية الجماعية التي تتماثل فيها الذوات [فئوياً وعرقياً] تواجه هويات جماعية مغايرة، كما أن الهوية الذاتية تسمح بإبراز جدلية العلاقة بين الذات وآخرها l'autre que soi. لذلك، فنحن حينما نتحدث عن الهوية الذاتية نستدعي غيرية الآخر إلى درجة يستحيل معها التفكير في الواحدة دون الأخرى. وبهذا المعنى، نتحدث عن الذات كآخر.[8]

ويسمح لنا التفاعل الحاصل بين هذين الطرفين بإثارة أربع أسئلة أساسية مقترنة حسب ريكور بإشكالية الهوية والغيرية، وهي: من الذي يتحدث؟ ومن الفاعل؟ ومن السارد؟ ومن هي الذات التي ينسب إليها الفعل؟

فأما السؤال الأول، فيرتبط بمجالين لسانيين، وهما علم الدلالة (sémantique) والتداولية (pragmatique). وهو يتفرع، بدوره، إلى سؤالين آخرين، هما: عمن نتحدث عندما نشير إلى الشخص باعتباره متميزاً عن الموجودات الأخرى؟ ومن الذي يتحدث باعتباره متكلماً يوجه الحديث إلى مخاطب؟[9]

وأما السؤال الثاني، فهو وثيق الصلة بفلسفة الفعل (philosophie de l'action) لأن المتكلم فاعل أيضاً. وهو ما يحيلنا إلى نظرية أفعال الكلام (speech acts) [حسب تعبير أوستين (Austin)] أو أفعال الخطاب (actes de discours) [حسب تعبير ريكور]. وهنا يبدو الارتباط وثيقاً بين السؤالين: من المتحدث؟ ومن الفاعل؟[10]

ويثير السؤال الثالث مسألة الهوية في علاقتها بالزمنية (temporalité) التي سبق لريكور أن عالجها في الجزء الثالث من مؤلفه «الزمن والسرد» تحت عنوان «الهوية السادرة (identité narrative)»، ما يسمح بفحص هذه الهوية في إطار النظرية السردية عموماً. وبذلك يكتسب مفهوم الفعل action الدلالة الواسعة لمعنى البراكسيس الأرسطي، الذي يحيل إلى الإنسان الفعال بشكل عام.[11]

وتبرز علاقة الذات بالآخر ضمن السؤال الرابع الذي يحدد البعد الإتيقي للفعل، إذ لا يمكن فصل الذات عن الآخر «لأن استقلاليتها

وثيقة الصلة بالعناية بالقريب وبالعدالة التي تريد أن ينعم بها كل واحد». [12]

فعبر الفعل تتمكن «الذات القادرة» من مواجهة الشر والظلم، وتسعى إلى التعايش مع الآخر داخل مؤسسات عادلة تضمن للجميع الكرامة والحرية، وذلك أبرز تجلٍ للأخلاق العملية التي دعاها ريكور بـ «الإتيقا الصغرى (la petite éthique)». وتقوم هذه الأخلاق على ثلاث دعامات، وهي: الذات والغير والمدينة. فالذات لا تقوم لها قائمة من دون احترام الآخر ضمن تبادلات يغمرها التعاطف والاهتمام والتعاون والمحبة، لأن طرفي العلاقة يشكلان غايتين في ذاتيهما- بالمعنى الكانطي للكلمة- ويمكن تأويل هذا الوضع «باعتباره صيغة عامة لعلاقات المواطنة داخل دولة الحق». [13] إن الآخر لا يشكل الوجه المقابل للذات، بل يندرج ضمن التشكيلة الحميمية لمعناها. وتتجلى هذه العلاقة «الحميمية» عبر العناية والمودة والاحترام، أي عبر التبادلات العاطفية والاجتماعية التي لا يمكن تحقيق العدالة داخل المجتمع من دونها.

ويمكن اختزال هذه التبادلات في مفهوم أساسي هو: الصداقة. فلكي يكون المرء «صديق نفسه (ami de soi)»- حسب تعبير أرسطو- عليه أن يرتبط بعلاقة صداقة مع الغير؛ لأن صداقة الذات هي تعاطف ذاتي (auto-affection) وثيق الصلة بالتعاطف مع ومن أجل الآخر كصديق. وبهذا المعنى تمهد الصداقة للعدالة كفضيلة «من أجل الغير» [وهذا تعبير آخر لأرسطو].

وأريد أن أفتح قوساً هنا لإدراج قولٍ لأرسطو في الموضوع [مستمد من كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»] وتعليق على هذا القول من طرف دريدا [مستمد من مؤلفه «سياسات الصداقة»].

فقد اعتبر المعلم الأول أن الأشخاص الذين يؤسسون صداقتهم على الفضيلة يلتزمون إزاء بعضهم البعض، وفق الخاصية المميزة للصداقة، بحيث يتعاملون بودٍّ، ولا يصدر عنهم عتاب ولا خصام، لأنه لا أحد يفصح عن عدم رضاه تجاه من يحبه ويحسن إليه. [14]

وقد علق دريدا على هذه العلاقة الوثيقة بين الصداقة والحب بقوله: إن الصداقة تعني أن يحب المرء قبل أن يكون محبوباً. وفعل الحب لدى الإغريق [philein] متضمن في الصداقة، لذلك يجب الانطلاق من الصديق المحب (l'ami-aimant) وليس من الصديق المحبوب (l'ami-aimé) للتفكير في هذا الموضوع، لأن الأمر مرتبط بفعل المعرفة ذاتها، فمن الممكن أن يكون المرء محبوباً دون أن يعرف ذلك، لكن يستحيل أن نحب من دون معرفة مسبقة لموضوع حبنا. [15]

فما بين الحب والصداقة لا يوجد سوى التحاب، وهذه ترجمة لكلمة صاغها المفكر الراحل عبد الكبير الخطيبي وهي l'aimance التي تتضمن، أيضاً، معاني الجاذبية والانجذاب والمودة. ويعترف دريدا بفضل مفكرنا في اجتراح هذه الكلمة قائلاً: «يا لها من مصادفة سعيدة! ففي الحلقة الدراسية التي أعرض بعض معطياتها هنا تبين لي أنه من الضروري استعمال كلمة تحاب aimance لتسمية الغائب أو المتكلم، فيما وراء أو قبل فعل أحب [الناتج عن الصداقة أو الغرام]، وفيما وراء أو قبل الفاعلية والتقبل والقرار والهوى.

من ورشة «المسرح في التعليم» في القصبة.

ولحسن حظي وجدت هذه الكلمة المبتكرة من طرف صديق شاعر ومفكر، أُعجَب به كثيراً. فقد تغنى عبد الكبير الخطيبي بهذه الكلمة الجديدة في ديوانه: «إهداء إلى السنة المقبلة» [Fata Morgana، 1986] [. . .]، واستعملها مرة أخرى في الصفحات الأولى من مؤلفه «من أعلى الكتف» [Aubier، 1988]، حيث عرض التحاب من خلال مقطعين، أحدهما موجه للنساء والآخر موجه إلى الرجال». [16]

أُغلق القوس وأعود إلى ريكور وإلى أحد أهم استنتاجاته التي وردت في الفصل الأخير من كتابه المذكور، إذ اعتبر أن الآخر ليس مجرد موضوع للتفكير، بل هو ذات بمفكرة تدركني كآخر بالنسبة إليها. لذلك، نحن ننظر بعيون مشتركة إلى العالم المحيط بنا، ونكون معاً جماعات قادرة على التأثير في مشهد التاريخ بشكل رفيع. [17] ولن يتحقق ذلك إلا في إطار علاقات المواطنة داخل دولة الحق.

ويذكرنا هذا الاستنتاج بفكرة مهمة أثارها أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، جاء فيها: «إن الصداقة والعدالة تحتلان مكاناً باهتاً داخل أنظمة الطغيان. وفي المقابل، فإنهما تحتلان مركزاً عظيماً داخل الديموقراطيات لأن المواطنين يعامَلون فيها بالتساوي، ويقيمون علاقاتٍ مشتركةً فيما بينهم». [18]

وهذا هو الدرس الأخلاقي والسياسي لعلاقة الذات بالآخر، والذي لخصه ريكور في عبارة سبق ذكرها، وهي أن العلاقة بين هذين الطرفين تقتضي وجود مؤسسات عادلة.

والآن، بعد أن تعرفنا على المنظور التأويلي لعلاقة الذات بالآخر، نتساءل عن الكيفية التي قارب بها المنظور التفكيكي هذه العلاقة، خصوصاً أن أحد أبرز منظري التفكيك، وهو جاك دريدا، اعتبر- سيراً على نهج نيتشه- أن التأويل ليس اكتشافاً للمعنى، بل هو لعبة المنظورات والأقنعة، أو لنقل إنه لعبة التأويلات اللامتناهية. وسيفضي هذا التصور الأقرب إلى التأويل النيتشوي منه إلى التأويل الهرمونيتيقي إلى استنتاج مفاده أن كل فهم هو بمثابة عنف ممارس على الآخر، فإرادة الفهم تدفع الآخر إلى الرضوخ والامتثال للمنظور الذي أفرضه عليه. [19]

وهنا نتساءل: هل يقترن الانفتاح على الآخر بضرورة فهمه؟ ألا يظل الفهم نفسه سجين الأنساق والبنيات والعلامات التي تخفي في طياتها ما لا يمكن قوله أو التفكير فيه؟ ألا يتضمن الفهم إرادة في التملك؟ وهل أفهم خصوصية الآخر عندما أخضعه لمعاييري؟

هذه بعض الأسئلة التي يثيرها المنظور التفكيكي، الذي سنحاول فحصه الآن مستأنسين بأطروحات المفكر المغربي الراحل عبد الكبير الخطيبي.

2. تفكيك العلاقة بين الذات والآخر:

ما هي الدلالات التي يحملها التفكيك؟ وكيف عمل فكر الخطيبي على أجرأتها في مقاربته لعلاقة الذات بالآخر؟

2-1 في دلالات التفكيك:

تتميز لفظة التفكيك (déconstruction) عن لفظة التقويض أو الهدم (destruction) التي تحمل معنى التصفية كإجراء سلبي. وقد اعتبر جاك دريدا في نصه الشهير الموسوم بـ «رسالة إلى صديق ياباني» أن التفكيك ليس تحليلاً ولا نقداً، ويتعين على الترجمة أن تأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار. فهو ليس تحليلاً لأن تفكيك عناصر بنية ما على الخصوص لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط ولا إلى أصل غير قابل للحل، وهو ليس نقداً، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانطي (. . .)، وهو ليس منهجاً، ولا يمكن تحويله إلى منهج، خصوصاً إذا شددنا في هذه اللفظة على الدلالة الإجرائية أو التقنية». [20]

لذلك، لا يمكن اختزال التفكيك في إجراءات منهجية أو مجموعة من القواعد القابلة للنقل. فلا وجود للتفكيك بأداة التعريف بل هناك فقط حركات واستراتيجيات وتأثيرات متنوعة تختلف من سياق إلى آخر ومن وضعية إلى أخرى. ويصعب نتيجة ذلك تحديد هذه المفردة، وبالتالي ترجمتها، لأن كل المفاهيم التحديدية والدلالات المعجمية والتمفصلات النحوية والترجمات خاضعة هي الأخرى للتفكيك (déconstruites) أو قابلة لأن تفكك (déconstructibles). فسؤال التفكيك «هو من أقصاه إلى أقصاه، سؤال الترجمة وسؤال لغة المفاهيم والمتن المفهومي للميتافيزيقا المسماة غربية». [21]

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: بأي معنى نتحدث عن تفكيك العلاقة بين الذات والآخر؟ إننا نجد الجواب بشكل مستفيض في فكر الخطيبي الذي اقترن لديه تفكيك هذه العلاقة بمفهوم النقد المزدوج والفكر المغاير (la pensée Autre) والاختلاف المعاند (différence intraitable) والهامش، وذلك في إطار معالجته التفاعل الحاصل بين ذاتنا بمختلف تجلياتها الثقافية (العربية والإسلامية والأمازيغية) والآخر (المتمثل في الغرب أساساً).

وسنحاول إبراز معالم هذا التصور مستأنسين بمؤلف «المغرب المتعدد» الذي ضمّنه أبرز تصوراته السوسيولوجية والأنثروبولوجية.

2-2 أطروحات عبد الكبير الخطيبي:

يندرج الفكر المغاير ضمن التصور الاختلافي للخطيبي، فهو فكرٌ متعدد، مناهضٌ للفكر الهوياتي (identifiaire) الميتافيزيقي، وقائم على نقد مزدوج يسائل الذات من خلال المفاهيم الميتافيزيقية واللاهوتية التي تأسس عليها كيانها، كما يسائل الغرب الحاضر داخل هذا الكيان، مفككاً أساسه الميتافيزيقي، أيضاً.

هكذا، فإن المنحى الأول لهذه الحركة المزدوجة يتمثل في نقد المعارف والتصورات التي كوّنها العالم العربي (والإسلامي) حول ذاته وحول الآخر (الغرب تحديداً). أما المنحى الثاني، فيتمثل في تفكيك النزعة المركزية العقلية (logocentrisme) والعرقية (éthnocentrisme) المهيمنتين على الخطاب الغربي بمختلف

تجلياته (السياسية والإعلامية والفنية والفكرية . . .).

وقد أكد الخطيبي أن الغرب يُعتبر قضية أساسية بالنسبة إلينا، وهو ما يستدعي منا الانكباب على مشاكل ذاتنا وهمومها وإحباطاتها في علاقتها بهذا الآخر الذي هيمن عليها بفعل إرادة قوته.[22]

ومن هنا، يصبح الإقرار بالحق في الاختلاف أمراً ضرورياً كتمردٍّ على واقع الهيمنة والاستلاب، وتصبح الحاجة ماسة إلى التحاور مع الأفكار الأكثر جذريةً وتمرداً داخل الغرب نفسه (والمقصود بها أفكار نيتشه وهايدجر ودريدا وفوكو وباطاي وبلانشو) في إطار فكر مغاير يساهم في التحرر من ميتافيزيقا الأصل والهوية والأخلاق المُكرسةً للخنوع، وهو فكرٌ تعدديٌّ (pensée plurielle) يشمل مكوناتٍ ثقافيةً ولغاتٍ وإنجازاتٍ متنوعة.

بهذا المعنى، سيتحدث الخطيبي عن «الاسم العربي» كإعلان عن حضارة اكتمل مسارها الميتافيزيقي. ولا يعني الاكتمال أنها قد انتهت في الواقع، بل يعني أنها ستظل عاجزة عن التجدد كفكر ما لم تخضع لتمرد الفكر المغاير المنفتح على التحولات الكونية.

ففكرة «الوحدة العربية»، مثلاً، هي خطابٌ متخيَّل، ليس فقط لأن هذه الوَحدة المزعومة لا تتضمن في طياتها هوامش نوعية [مثل الأمازيغ والأكراد والأقباط، وهامش الهوامش؛ أي النساء]، وإنما لأنها تنطوي، أيضاً، على انقسام العالم العربي إلى شعوب وقبائل وطبقات، ويظل هذا الانقسام قائماً في ظل الحنين إلى هوية شمولية.

وينطبق هذا الأمر، أيضاً، على الغرب الذي خلق مناطق الهامش والإقصاء وجيوبهما بداخله، مثل الأقليات [العرقية وغيرها] والنساء والمهاجرين، فخطابه يمس آخَرَ الغرب والآخَر داخل الغرب، أيضاً.

والسؤال الذي يواجهنا هنا هو: عن أيِّ غرب نتحدث؟ وما طبيعة هذا الغرب الذي يسكننا ويتحدانا؟ وهل يمكن القول إن فكرنا قد تحرر فعلاً من الاستعمار [الغربي]؟

يرى الخطيبي أنه لا يمكن من منظور العالم الثالث– الذي ننتمي إليه– الادعاء بأن التحرر من الاستعمار [العسكري والإداري] قد ساهم في إقرار فكر نقديٍّ جذريٍّ تجاه الآلة الإيديولوجية للإمبريالية وللنزعة العرقية المَركزية، يقوم بتفكيك الخطابات التي تدعم الهيمنة الغربية، ويعلن اختلافَه، ويقلب العلاقات القائمة.[23]

وعليه، فإن سوسيولوجيا العالم العربي، الموسومة بسوسيولوجيا التحرر من الاستعمار، تقتضي القيام بمهمتين، هما:

1. تفكيك النزعة المركزية الأوروبية (européo-centrisme) [بأشكالها العقلية والعرقية والثقافية] كخطاب مكثف ومعتدٍّ بذاته. ويتعين التفكير في الترابط الوثيق بين الإمبرياليةً بجميع أشكالها [السياسية والعسكرية والثقافية] وتطور العلوم الاجتماعية.

2. نقد المعارف والخطابات التي أنجزتها المجتمعات العربية حول ذاتها، والمقصود بذلك نقد الأسس التي انبنت عليها بأشكالها اللاهوتية والأبوية.

وهذه حركة مزدوجة أو نقد مزدوج يروم بالأساس تفكيك المفاهيم المتداولة، فما هي طبيعة هذا النقد؟

يتعلق الأمر بإزالة الطبقات المتراكمة فوق الأسس التي انبنت عليها المفاهيم والخطابات، وهذا عمل أركيولوجي في جوهره. وتعمل أركيولوجيا الصمت هذه على خلخلة بنيان المعارف وإطارها الاجتماعي. لذلك، بدل الحديث عن «المجتمعات المتخلفة»، يتعين، بالأحرى، الحديث عن المجتمعات «الصامتة» لأن هذه المجتمعات لا تسمع عبر اختلافها. فهل نحن ملزمون بممارسة العنف ضد الآخر [الغرب] لنسمع أصواتنا؟ هل قدرنا هو تهديد الغرب بالدمار لكي يتخلى عن اعتداده بذاته وعن مركزيته العرقية التي تعولمت؟

لا هذا ولا ذاك! لأن هناك طريقاً ثالثة (tierce voie) هي بمثابة خلخلة مزدوجة؛ تتجلى عبر سلطة الكلام والفعل في إطار ما يدعوه الخطيبي بالاختلاف المعاند.[24]

هكذا، سيكون التحرر من الاستعمار هو الاسم الآخر للفكر المغاير، كما أن هذا التحرر سيكون هو النهاية الصامتة للميتافيزيقا الغربية. وهنا يحصل فك الارتباط (dé-liaison) مع العقل الغربي ومع علومه [الاجتماعية بالخصوص]. لكن السؤال الذي يواجهنا هو: كيف يمكن للباحث التعبير عن هذه الطريق الثالثة داخل فكرٍ يقلب القيم والتراتبات على طريقة نيتشه؟ وما المقصود بتحريرٍ السوسيولوجيا من الاستعمار في آخر المطاف؟

لنضع هذه المسألة في إطارها الميتافيزيقي، ولنستأنس بما قاله دريدا بخصوص الإثنولوجيا. فقد اعتبر أن الأمر يتعلق بعلم أوروبي، يستعمل المفاهيم المتداولة داخل التقليد المعرفي والثقافي الغربي. لذلك، فإن الإثنولوجي يدرج داخل خطابه، بشكل إراديٍّ أو غير إراديّ، مقدمات النزعة المركزية العرقية، في ذات الوَقت الذي يدين فيه هذه النزعة [. . .].

في هذه الحال، فإن جودة أي خطاب وخصوبته يتم قياسهما بواسطة الصرامة النقدية التي يعالج بها الفكر هذه العلاقة بتاريخ الميتافيزيقا وبالمفاهيم الموروثة.

«فالأمر يهم هنا العلاقة النقدية بلغة العلوم الإنسانية والمسؤولية النقدية للخطاب الذي يستمد من التراث الأوروبي [الغربي] الموارد الضرورية لتفكيك هذا التراث نفسه. وهذا مشكل اقتصاد واستراتيجية».[25]

سيعلق الخطيبي على هذا القول مؤكداً أن الاقتصاد والإستراتيجية هما شعار النقد المزدوج. ومن اللازم القيام بتحليل أركيولوجي لتفعيل هذه الإستراتيجية في إطار فكرٍ مغاير، ذلك أن هذا الفكر لا يتحرك

على أرضية الميتافيزيقا الغربية ولا في دائرة اللاهوت الإسلامي، بل على هامشهما، فهو عبارة عن هامشٍ يقظ.

وكما هو معلوم، فإن فكر الهامش لا يسعى إلى الهيمنة ولا إلى احتقار الآخر وإقصائه؛ لأن هذا الفكر ضد كل إقصاء. وفي المقابل، فهو يناهض كل الخطابات المطلقة، سواء أكانت تراثوية أم سلفية أم عقلانية تقنية، لأنها تقوم على مبادئ الهوية الخالصة، وتتعامل مع الآخر [المختلف] كشرٍّ يجب التخلص منه.[26] لذلك تتعين مقاومتها باسم فكر الاختلاف الذي يتموقع على الهامش من الميتافيزيقا السائدة. ونحن حينما نحاور مفكري الاختلاف في الغرب [مثل نيتشه وهايدجر أو بلانشو ودريدا]، فإننا لا نأخذ بعين الاعتبار أسلوب تفكيرهم، فقط، وإنما، أيضاً، استراتيجيتهم وآلتهم الحربية كي نستثمرها في صراعنا الهادف إلى التحرر من الاستعمار وإقرار فكر اختلافي صارم.[27] والمطلوب من هذا الفكر القيام بحركة مزدوجة [بنقد مزدوج] تجاه المغرب الكبير. فمن جهة، عليه أن يصغي إلى التعددية المميزة لهذا الأخير [على المستويات اللسانية والثقافية والسياسية]، ومن جهة أخرى، عليه مواجهة الإبستيمي الغربي وإزاحته عن مركزه المهيمن، وذلك عبر تجذير فكر الهامش كفكر يتحدث «لغات» عدة.

ومع ذلك، فما زال هذا الفكر غير مسمى (innomable)، ولربما كان وعداً وعلامة على التغير في عالم يستدعي منا تغييره. وهذه مهمة لا نهاية لها، ففي مجال الفكر لا توجد معجزات، بل مجرد قطائع متتالية.[28]

ولا يسعني إلا أن أستحضر هذا الاستشهاد الذي اختتم به الخطيبي نص «الفكر المغاير» معلناً الاختلافَ الصارمَ والنقدَ المزدوجَ كميتةٍ مزدوجة لميتافيزيقا الشرق والغرب معاً وكانفتاح لأفق مغاربيٍّ جديد. ومما جاء فيه: «لقد صرح هيراقليطس بطريقته الغامضة قائلاً: خالدون فانون، فانون خالدون، يحيون بموت هؤلاء، ويموتون بحياة أولئك».[29]

كما لا يسعني إلا أن أستحضر هذا التعليق الجميل والوجيز على هذا القول، وهو: «أن كرامة الإنسان هي أن يستحق عيشه وبقاءه بين الأحياء، وأيضاً موته الجميل بين الأموات».[30]

وختاماً:

أريد العودة مرة أخرى وأخيرة إلى إيمانويل لفيناس لتحديد خصوصية العلاقة بين الذات والآخر التي لا تقتصر على البعد الإتيقي فقط- وهو بعد أساسي كما رأينا- لكنها تشمل، أيضاً، البعدين السياسي والأنطولوجي. يقول لفيناس في هذا الصدد: «إن زمنية التفاعل الإنساني بين الذات والآخر تسمح بالانفتاح على معنى الغيرية وعلى غيرية المعنى. ولأنه يوجد أكثر من شخصين في العالم، فإننا ننتقل بالضرورة من المنظور الأخلاقي للغيرية إلى المنظور الأنطولوجي للكلية. فهناك دوماً ثلاثة أشخاص على الأقل، وهو ما يعني أننا مطالبون بالتساؤل: من هو الآخر؟ ومطالبون بمحاولة التحديد الموضوعي لما هو غير محدد ومقارنة ما لا يمكن مقارنته. فلو كان هناك شخصان، فقط، في العالم، لما كانت هناك حاجة إلى محكمة للعدل؛ لأنني سأكون دوماً مسؤولاً من أجل الآخر وأمامه. لكن، ما إن يوجد ثلاثة أشخاص، حتى تصبح العلاقة الأخلاقية بالآخر سياسية، وتندرج ضمن الخطاب الكلي للأنطولوجيا».[31]

وتتخذ المسؤولية هنا معنى أوسع، إذ تضطر الذات إلى التنازل عن وضعيتها المركزية لفائدة الآخر، بحيث سأكون ملزماً بمطالبة نفسي بأكثر مما أطالب به غيري. وهذا اللاتماثل الأساسي (dissymétrie fondamentale)- والتعبير لريكور أيضاً[32] هو أساس العلاقة الإتيقية بين الذات والآخر؛ فأنا لست فقط أكثر مسؤولية منه، بل إنني مسؤول من أجل مسؤولية الجميع. وبهذا المعنى، يصبح الآخر قريباً مني، لكن هذا القرب لا علاقة له بالتماهي بين الذوات لأن كل طرف يحافظ على خصوصيته واختلافه. فالعلاقة بينهما تكون أفضل كاختلاف، والاجتماع أفضل من الاندماج، بل إن قيمة الحب تتمثل في استحالة اختزال الآخر في ذاتي، واستحالة حصول التطابق ضمن المشابهة. ومن وجهة النظر هذه، فإن قدرتنا ستكون فعالة حينما نكون اثنين، يستجيب كل واحد منا لنداء الآخر.[33]

د. عز الدين الخطابي
شعبة الفلسفة، المدرسة العليا للأساتذة، مكناس – المغرب

مشهد من مسرحية «نافذة» في مدرسة الأرثوذكسي.

الهوامش

[1] تتميز أعمال إيمانويل لفيناس (1905–1995) بالغنى والعمق وبالانفتاح على قضايا فلسفية متنوعة وراهنة مثل: العنف والعلاقة بالآخر وحرية الفكر والسلم والحوار بين الثقافات والتعالي والحضور والمقدس. . . الخ. وقد نوقشت هذه القضايا ضمن مؤلفات عدة، نذكر من بينها:

- Totalité et infini, ed. Martin Nijoff, La Haye, 1971.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, ed. M. Nijoff, La Haye, 1974.
- Difficile liberté, Albin Michel Paris, 1976.
- Ethique et infini, Fayard, Paris 1982.
- Entre nous, essais sur le penser à l'autre, Grasset, paris, 1991.

[2] مدخل إلى فلسفة إيمانويل لفيناس [نصوص للفيناس وحوله، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، منشورات اختلاف، الصخيرات، 2003، ص 17.

[3] F. Nietzsche, La volonté de puissance, Gallimard, 1948, n 481 cité par, Jean Grondin, L'Herméneutique, PUF, Paris 2006, p. 4.

[4] Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, Seuil, Paris, 1969, p. 16.

[5] Paul Ricoeur Soi-même comme un autre, Seuil, Paris, 1990, p. 202.

[6] ibidem, p. 11.

[7] ibid., p. 12\13.

[8] ibid., p. 13\14.

[9] ibid., p. 28.

[10] ibid., p. 29.

[11] ibid.

[12] ibid., p. 30.

[13] Paul Ricoeur, De la morale à l'éthique et aux éthiques, in collectif, Un siècle de philosophie 1990-2000, Gallimard, Paris 2000, p. 115.

[14] Aristote, Ethique de Nicomaque, Garnier – Flammarion, Paris, 1965, p. 228.

[15] Jacques Derrida, Politiques de l'amitié, ed. Galilée, Paris, 1994, p. 25.

[16] ibidem, p. 23.

[17] Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre, op. cit., p. 384.

[18] Aristote, Ethique de Nicomaque, op. cit., p. 225.

[19] Jean Grondin, l'Herméneutique, op. cit., pp. 103\ 105.

[20] Jaques Derrida, Lettre à un ami japonais, in Psyché, inventions de l'autre, ed. Galilée, Paris, 1987, p. 390.

[21] ibidem, p. 387.

[22] Abdelkebir khatibi, Maghreb pluriel, SMER – Denôel, 1983, p.11.

[23] ibidem, pp. 47\48.

[24] ibid., p. 51.

[25] Cf. Jacques Derrida, La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines, in, l'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967, p. 414 et suiv ; cité par khatibi, Maghreb pluriel, op. cit., p. 56\57.

وانظر الترجمة المتميزة إلى العربية التي قام بها محمد بولعيش لهذا النص في مجلة «بيت الحكمة»، العدد الرابع، السنة الأولى، يناير 1987، ص: 93/ 112.

[26] يرتسم المغرب الكبير كأفق للتفكير، حسب الخطيبي، وفق ثلاثة تحولات أو ملامح كبرى وهي:

- النزعة التقليدية [التراثوية]؛ وهي الميتافيزيقا التي اختزلت في اللاهوت. والمقصود به هنا فكر الواحد الأوحد والموجود كعلة أولى وكوجود أول.
- النزعة السلفية، وهي الميتافيزيقا التي تحولت إلى مذهب. والمقصود بالمذهب هنا أخلاقيات سلوك سياسي وبيداغوجيا اجتماعية، تروم التوفيق بين العلم والدين وبين التقنية واللاهوت.
- النزعة العقلانية [السياسية، الثقافوية، التاريخانية، الاجتماعية]، والمقصود بها الميتافيزيقا التي تحولت إلى تقنية. وتشير هذه الأخيرة إلى تنظيم العالم وفق إرادة قوة جديدة تستمد قوتها من التقدم العلمي.

cf. Maghreb pluriel, op. cit., p. 24-25.

[27] ibid., p. 20

[28] ibid., p. 63.

[29] ibid., p. 39.

[30] المرجع والصفحة نفسهما. وللإشارة، فإن هذا التساؤل يذكرنا بتساؤل مماثل لنيتشه ورد في آخر عبارة ضمن آخر مؤلف له، قبل أن يستسلم نهائياً للجنون، وهو كتاب «هذا الإنسان Ecce homo».

[31] مدخل إلى فلسفة إيمانويل لفيناس، مذكور، ص: 14 و15.

ونشير إلى أن مجلة «أوراق فلسفية» المصرية، العدد 17، 2007، قامت بدون إذن بنشر مجمل هذه النصوص [الصفحات من 7 إلى 108] ضمن ملفها حول لفيناس. ولم يكلف أعضاء هيئة تحرير هذه المجلة «العلمية المحكمة» أنفسهم عناء إخبارنا بهذا العمل حول موضوع في الأخلاق والإتيقا بالضبط!

[32] Paul Ricoeur, Soi- même comme un autre, op. cit., p. 386.

[33] مدخل إلى فلسفة إيمانويل لفيناس، مذكور، ص: 16.

من ورشة عمل في مدرسة جلجليا نظمها برنامج توظيف الرسوم المتحركة في التعليم.