

في شروط إمكان الاختلاف¹

د. باسل ف. صالحي

قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية

Abstract:

It seems that we live in a world that try to destroy itself, in one way or another, it tends to the nihilism, according to the definition of Friedrich Nietzsche as "the subjugation of the supreme values of its own". In the light of the many fast and successive events of destruction, we have to re-examine everything that the human mind has stored over the decades and centuries, and put everything back on the table. The existing clash is necessarily between destruction on the one hand and reconstruction on the other, the contemporary man lives between these and that trouble filings, trying to maintain himself, even at the expense of all human beings.

Key words: nihilism, existentialism, values, the chaos, destruction, future

مقدمة:

ينزع هذا العالم الذي نحيا فيه إلى تدمير ذاته، وهو بطريقة أو بأخرى، ينزع إلى الطرح الأكثر عدمية والأكثر مباشرة في تاريخ الفكر والذي يمكن حصره بتعريف فريدريك نيتشه (Friedrich NIETZSCHE) «تبخيس القيم الأسمى لذاتها»¹ بمعنى إعادة تقييم القيم لذاتها. وفي ظل كثرة الأحداث المتسارعة والمتتالية، والتحطيمية والتهديمية، لا بد من إعادة البحث في كل ما اختزنه العقل البشري على مرّ العقود والقرون، وإعادة طرح كل شيء على بساط البحث من جديد، فالصدام القائم يتراوح بالضرورة بين التهديم من جهة، وإعادة البناء من جهة أخرى، والإنسان المعاصر يحيا بين هذه وتلك مشدوهاً، يحاول أن يحافظ على ذاته ولو على حساب البشر أجمعين.

في غمرة الأحداث العربية (الربيع العربي) التي يراها الباحث اللبناني مشير عون استحالة على المستوى الفلسفي²، نرى أن العكس هو الصحيح، ونرى أن كل النظريات والفرضيات والأيدولوجيات منبسطة تتصارع على أرض الواقع، فتواجه بعضها بعضاً، إلى أن يبقى إحداها، إذا ما بقي، ليعلن أنه المنتصر، ويعيد تشكيل العالم وفق ما يرتئيه، أو أن تتحطم كل هذه النظريات والأفكار، فيتأق عن تحطيمها رواية جديدة تماماً، رواية لم ترو بعد³.

1 قدمت هذه الدراسة كمدخلة في الأيام التكوينية العلمية حول الاختلاف: الاسئلة والرهانات لطلبة الدكتوراه في الفلسفة أيام 25-27 أفريل 2016 التي شارك في تنظيمها مغرب الفلسفة وتاريخها بجامعة وهران-2 الجزائر.

هي إذًا، مشكلة المشاكل، مواجهة المواجهات، إنها صراع «الجميع ضد الجميع» حسب توماس هوبز (Thomas Hobbes). إنها المواجهة الأبدية بين قيم كانت سائدة وقيم جديدة تماماً تحاول أن تقوم، أو قيم جديدة لا نعرفها ستفرض نفسها على أرض جديدة. وهنا تقع المشكلة بالتحديد، فما نشاهده ليس بعيداً فلسفياً بالضرورة، بل إن إعادة التأسيس ستنتج فلسفة جديدة لا تلبث أن تتأسس لحظة الركون إلى منطق العدم أو عدم المنطق بلغة المفكر اللباني الراحل مهدي عامل⁴، لحظة إعادة تحطيم كل ما هو سائد وانتظار الجديد الآتي، في محاولة إحياء قول نيتشه بأن تكون «خلاقاً مدمراً: أي أن تشكّل العالم الراهن من الفردية والضرورة، أي عملية تدمير الوحدة»، وأن تكون «مدمراً خلاقاً: أي أن تزيل عالم الفردية الوهمي، وعملية استعادة الوحدة»⁵، فمن قال إن محاولة البناء لا تستدعي تنظيف المكان أولاً؟⁶

ولتنظيف المكان على الصراع أن يذهب بعيداً في تحطيميته، أن يتبلور معركة نهائية بين كل المعسكرات والمحاور الفكرية الفلسفية والأيدولوجية القائمة: الليبرالية، والليبرالية الجديدة (نيو ليبرالية)، والقومية، والدينية، والمذهبية، والاشتراكية، والشيوعية، والأصوليات، والعدمية، والأناركية، الخ. وفي نختصر: على الصراع أن يتبلور أكثر، وأن يذهب في قدرته التدميرية إلى مداه الأقصى، إذ يبدو أنه لا مكان لمستقبل الإنسان من دون انتهاء هذا الشكل من الصراع، لا مكان، ولا إمكانية لمستقبل البشر مع المفاضلة بين قاتلين يختلفان كمياً⁷ بكلام آخر، لا مجال لمستقبل الإنسان من دون «تحطيم الحداثة وقيمها»، أو ما يشابهها، من خلال القيام بما قام به فاوست (FAUST)، أي «تدمير الخرافات الدينية، والقيم التقليدية، والتقاليد، لبناء عالم جديد شجاع من رماد العالم القديم... حيث يجبر فاوست نفسه، وكل الآخرين (بما فيهم الشياطين)، بالفكر والعمل معاً، على طلب الحد الأقصى من التنظيم، والألم، والكذب، وصولاً إلى السيطرة على الطبيعة، وخلق مشهد جديد، رائع وسام، يستوعب كل الطاقات الكامنة والكفيلة بتحرير البشرية من الفاقة والحاجة»⁸.

كي يتأسس ما يتمحور هذا المؤتمر حوله، أي البحث في تأسيس «الاختلاف»، وطرحه في ثقافتنا، وفي مجتمعاتنا، لا يمكن أن ننفل عن الحدث، وعن البنية أو البنيات المتفاوتة القائمة، كي ننظر فيها وبها ومن خلالها، كي نبحت في إمكان التأسيس الذي يتماهى مع إمكان القول الجديد، خصوصاً أن المختلف في بلادنا هو ذلك المضطهد، أو القتل، أو المنفي، أو المستبعد، أو المسجون. وهذا أمر ليس بالغريب، وليس بالتجني، بل هو حقيقة علينا أن نقرّ بها قبل البدء، هي الحقيقة التي نواربها ونطعنها في العلن، ونقدّسها في الخفاء، في السرّ.

لذلك، لن يكون هذا البحث محاولة عرض، والتهيل لتعريف من هنا، أو «أفهوم» من هناك، وليس أيضاً محاولة توصيف ما قاله أبرز فلاسفة «الاختلاف» (هيراكليطس (HERACLITUS)، وهيغل (HEGEL)، وفريدريك نيتشه، ومارتن هايدغر (Martin Heidegger)، وميشال فوكو (Michel Foucault)، وجيل دولوز (Gilles Deleuze)، وجاك دريدا (Jacques Derrida)، وإيمانويل

ليفيناس (Emmanuel LEVINAS)، الخ، بل هي محاولة للبحث في شروط الإمكان، إمكان تأسيس عالم جديد يضمن «الاختلاف» بوصفه إمكان حياة، إمكان العيش في عالم متعدد الثقافات، والمقاربات، والحقائق، عالم العيش بحرية. فلطالما كانت ندواتنا ومؤتمراتنا مجرد محاولة للتوصيف، والتلقف، والعرض، أو مجرد تأمل مبتور، ولم تتخط يوماً كل هذا لتبحث في محاولات التأسيس، أو محاولة البحث في شروط الإمكان. وهو ما يحيل، برأينا، وبالضرورة، إلى أسئلة كنت (KANT)، وماركس (MARX)، ونيتشة في مجمل النواحي، ليستكملوا بعضهم، كنطياً بوصفه البحث في شروط الإمكان نظرياً، وماركسياً بوصفه تحقيق شروط الاختلاف عملياً، ونيتشوياً بوصفه تعبيد الطريق للقولين السابقين.

إن المشكلة الكبرى التي تتحكم في سياق المقاربة عموماً، وهنا مقاربة «الاختلاف»، أو غيره من «الأفاهيم»، ولاسيما مقارباتها الاجتماعية، هي أن نأتي إلى هنا ونبحث في هذا «الأفهوم»، أو ذاك، ونبحث في كيفية تطبيقه مسقطاً على واقعنا. فهذه المحاولة لا تعدو أن تكون رغبة في تحويل القائم إلى ما نرغب أو ما يجب أن يقوم. وهي مقاربة تستلزم الكثير من النقد، من خلال تكثيف القراءات التي تتخطى التوصيف، إلى قراءات تحمل في طياتها آليات التحول من النظرية إلى الممارسة، أي أن تتفعّل في واقعنا بحيث تكون تعبيراً عن ممارسة اختلافية ليست مشابهة بالضرورة للاختلاف كما يُنظر إليه في أوروبا أو في الولايات المتحدة الأميركية، أو في أية بقعة تحولت من مركزية العقل الجمعي إلى مركزية العقل الفردي الحر، ونشأت على قيم الليبرالية الفردية اجتماعياً، فقطعت مع ما سبقها من عقل مذهبي أو طائفي أو عشائري أو قبلي يقوم على قرابة الدم بشكل تام. بل إن أمر الاختلاف، وكي يكون، ما عليه إلا أن يتلازم مع النزعة الفردية التي تفصل بين الفرد والجماعة، حيث يبدأ من الداخل، فيلتزم ذهنية عصر الأنوار، كما أشاعها كنط من خلال استخدام العقل بحرية ومن دون أية سلطة، أو أن نلتزم التأسيس الاستمولوجي لمجمل التراث العقلاني النقدي عموماً، وأن نقول مع كسنوفان (XENOPHANES) على لسان كارل بوبر (Karl POPPER):

«لا تكشف الآلهة، منذ البداية

كل شيء لنا؛ لكن بمرور الوقت،

ومن خلال البحث قد نتعلم، ونعرف الأشياء بصورة أفضل...

وبالحدس نرى أن هاتك الأشياء، تماثل الحقيقة.

أما عن الحقيقة اليقينية، فلا إنسان يعرفها

ولن يعرفها إنسان؛ ولا أحد من الآلهة،

ولن يعرف كل الأشياء التي نتحدث عنها

وحتى إذا تفوّه أحد مصادفة

بالحقيقة النهائية، فإنه هو نفسه لن يعرف هذا

فالأمر جميعه لا يعدو أن يكون شبكة ننسجها من التخمينات»⁹.

وهو ما يعني أن المعرفة البشرية قد تقع في الخطأ الذي لا سبيل لتفاديه بشكل يقيني. إن كل ما يمكن القيام به هو وضع تخمينات لا ترتفع لمستوى الحقيقة المطلقة، مع ما يعنيه من تقويض مباشر لزعم التماهي معها، ولتقويض كل التوجهات الأصولية التي تنبثق عنها، ويؤسس لتعدد القراءات، والحقائق، وبالتالي للاختلاف. وهو نفسه ما حاول بارمنيدس (PARMENIDES) أن يقوله حين أسس للفرقة بين الحقيقة والواقع، وبين العرف والرأي المتفق عليه،¹⁰ والذي يفتح بدوره، مجالاً آخر للنقاش في مشكلة جديدة تتمحور حول مفهوم الصدق. فماذا لو تعارضت هذه الآراء؟ هل سيكون أحدها أفضل لأنه أكثر صدقاً؟ وما الذي يحكم على ذلك، خصوصاً أن بعض القضايا يمكن اختبارها للبت بشأنها واقعياً، بينما بعض القضايا الأخرى، خصوصاً الاعتقادية منها، يتعذر اختبارها بهذه الطريقة؟ وهل يؤسس كل هذا لنسبية أخلاقية ثقافية تحافظ على الاختلاف والمختلف بقدر ما نتخلى عن السعي إلى الحقيقة؟

لقد أجاب الفكر التجريبي - العلمي عن هذه الأسئلة على دفعتين:

- الأولى: أنه حصر كل آفاق الحقيقة بنفسه، حين وسّع حقله ليشتمل على الحقول المختلفة الأخرى كافة.

- الثانية: مرتبطة بالضرورة بالأولى، وتتعلق بالتحطيم التام لكل الآفاق المعرفية الأخرى، من الفلسفة إلى الشعر والأدب وصولاً إلى الأخلاق وإلى رؤية الكون، إلخ، وذلك كي يسهل هضمها.

فما أتى في الخطوة الأولى، والمرتبطة بالضرورة بالخطوة الثانية، يعلن، من دون شك، عن تحوّل العلم إلى أيديولوجيا هيمنت على مجمل الحقول المتعلقة بالإنسان، وهو ما اعترض عليه الفلاسفة خصوصاً مارتن هايدغر وفلاسفة مدرسة فرانكفورت، على قاعدة أن العلم الحديث قام أساساً للسيطرة على الطبيعة، لكنه انتقل عبر التقنية إلى الهيمنة على الإنسان.¹¹

إلا أن هيمنة العلم، وعلى الرغم من وصولها إلى هذه الرؤية التخمينية الافتراضية التي وضعها بوبر، لم تلتزم التأسيس لقراءات مختلفة بالمعنى المراد، بل عاد التحليليون عموماً، وبوبر خصوصاً، لإغلاقها مجدداً من خلال ربطها بالواقع، وبالنتائج المتأتية عن عملية الاختبار، وهو ما أسس لبعد واحد أحوال كل الأبعاد الأخرى: الروحية، والثقافية، والأخلاقية، إلى أبعاد «بلا معنى» مع المدرسة التحليلية، وإلى «علمية زائفة» مع كارل بوبر. وأسس أيضاً إلى ثقافة تختزل كافة الثقافات الأخرى بعد أن تحيلها إلى لغو فارغ. وأدى أيضاً، وفق قراءة داروينية للمجتمعات، إلى القول: إن الشعوب التي لا تلتزم الثقافة العلمية، هي شعوب خاطئة وضعيفة يشكّل وجودها «خطأً وجودياً ينبغي إزالتها».¹² وهو ما يقول كل الثقافات المختلفة بما يراعي معايير الثقافة العلمية على المستويات كافة، فالقبولة هي أصولية من دون مضمون محدد أو ثابت، إنها شكلية الأصولية من دون أن تتمثل أصولية هذا المذهب أو ذاك.¹³

لحظة التحطيم، مطرقة نيتشه:

تأتي المقاربة التأسيسية في عصرنا لتعلن اختلافها عن النزوع الفلسفي السائد في الفلسفات السابقة الشامخة، خصوصاً الحديثة منها، والتي تأسست «كسستاتيم» كاملة متكاملة تقوم أولاً على نقد ما أتى من فلسفات سابقة، وتقوم لاحقاً بالتأسيس لأبنيتها الجديدة، فلا تقطع تماماً مع السابق بالضرورة، بل تعيد توظيفه وخلطه من جديد، ليعكس المخالف، أو المعدّل، أو الجديد.

لا تلتزم النقطة المحورية في هذا المسعى الديالكتيك القائم في فلسفات فريديريك هيغل وكارل ماركس حيث يأتي الجديد من قلب القديم، بقدر ما تعمل في اتجاه مخالف يحتاج آلياً إلى «مطرقة» نيتشه التي تعكس وحدها تحطيماً كاملاً متكاملاً لكل ما هو قائم، لكل أنماط التفكير والقيم السابقة،¹⁴ فتنتج الجديد ليس انطلاقاً مما هو مسبق، أو من أحشائه، بل مما يشابه مجمل التراث الفلسفي التجريبي الذي يرى ضرورة التخلص من كل شيء مسبق، ومن أوهام العقل الأربعة مع فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (أوهام: الكهف، السوق، المسرح، القبيلة)،¹⁵ والذي يرى أيضاً أن عقل الإنسان يولد فارغاً («ك» لوح أملس» Tabula Rasa) ولا يمتلك أيّ معارف قبلية، وهو لوحة بيضاء خالية يتم ملؤها عبر التجارب.¹⁶

بهذا المعنى، يمكن القول إن ما تؤسس له هذه القراءة هو طرح «سؤال نيتشه المؤسس لكل جذرية: ماذا لو؟ (ماذا لو كان كل هذا سراب وخديعة كبرى؟)»، وهو محاولة للفكر بعيداً من كل محاولات تحويله إلى «قانون سياسي/أخلاقي/ديني» يفقده «الصفة الجوهرية، فيسقط في المعتقد».¹⁷ فالفلسفة ظهرت، وفق العقل التأملي، كحقل معارض لهذا النزوع الذي هو «الذوكسا» (Doxa)، بل هي «ليست رأياً ولا تدبيراً للشؤون اليومية» تلك التي ينهم بها «الفلاذكة» على وزن «فلاسفة» الذين لا تجمعهم الصداقة ولا البحث المنزه عن الغرض، بل تحركهم الحمية كلا في «قضية تخصه».¹⁸

ينطلق هذا المسعى التأسيسي جزاء ملاحظة الأزمات العالمية الكثيرة السائدة والمتجددة، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تلك التي يحاولون حصرها في عالمنا العربي، على الرغم من أنها أزمات عالمية تفجرت في عالمنا العربي، وفي دولنا، ليس لأنها المأزومة الوحيدة حصراً، بل لأنها الأكثر هشاشة وجذباً لكل مشاكل العالم، وذلك لعدة أسباب سنمر عليها في سياق البحث تحت عنوان شروط إمكان الاختلاف عملياً.

لقد أتت لحظة الانفجار العربي منذ العالم 2011 على شكل مختلف تماماً عن كل النظريات الكلاسيكية للثورة، والتي تابعتها في عقل الحداثة، فلم نر أن النزوع الثوري يريد إزالة ما هو سائد بناءً على تصور مسبق واضح يحل محله، بل إن النزوع التغييري أتى على شكل قطع كامل متكامل يقوم على محاولة الإسقاط حصراً دون الحرج في طرح ما هو مختلف أو بديل. لقد أتى شعار «الشعب يريد إسقاط النظام» كتعبير واضح ومباشر عما نقوله، بشكل لا يعكس ما هو بديل نظراً لعدم إمكانية تشكّله ديكالكتيكياً بناءً على النزوع الديكتاتوري السائد الذي حارب، وبشكل دائم، كل

محاولات تغييره، وكل محاولات تأسيس تصور لما يخالفه. ما حتم أن تأتي عملية التغيير بآليات تشبه «مطرقة» نيتشه، والتيارات العدمية عموماً، وليس بمنهجيات الديالكتيك، أو منهجيات الفلسفات والأيدولوجيات السائدة إلى الآن.

إن هذا الطرح يعني أن إنسان العالم العربي لم يكن مهتماً بما سيأتي، بقدر ما كان مهتماً بإزالة القائم والقابع على صدره، والمحطّم لكل نزوعه وطموحه الروحي والمادي في أنظمة ديكتاتورية متسلطة توجّل الحرية، والاختلاف، والتقدم تحت مزاعم فارغة من أي مضمون، وتحت قضايا زائفة. وهو ما يمكن وصفه بلحظة التحطيم الكلية، إذ اكتفى هؤلاء بطرح الاسقاط من دون طروحات التعديل، أو الاصلاح، أو التغيير التي تحملها عادةً، وفي الديموقراطيات العريقة، الأجسام الحزبية الكبيرة، المعارضة منها أو الثورية.

لذلك، ولأن الطروحات الشعبية القائمة، والمتحكمة في عالمنا منذ بداية محاولة إسقاط النظام التونسي، كانت قد قطعت مع كل كلاسيكية، مع كل المنهجيات السائدة، لتعكس نوعاً مختلفاً غير منضبط. ما يعزز مفهوم التحطيم الكلي ليفتح أفقاً تاريخياً أمام الإنسان العربي، تاريخاً يقطع مع الاعتقادات الحداثية بشكلها المبتور التي شكّلت «اتجاهاً وضعياً، وتقنياً مركزياً وعقلانياً، جرت ممارساته مع الاعتقاد بالتقدم الخطي المستقيم، وبالحقائق المطلقة، وبالتخطيط العقلاني للنظم الاجتماعية المثالية، وكذلك بتنميط قوينة المعرفة والانتاج».¹⁹

ولئلا نقع في نزوع عدمي محض، كان لا بد من محاولة وضع قصاصات كبرى تكون بمثابة محاولة للتدخل في سياق الحدث، ومحاولة وضع مجموعة أسس يمكن أن تشكّل بديلاً لما يجري الانقراض عليه وتحطيمه. وهي خطوة شبيهة بالمحاولة التي قام بها دايفد هيوم (David Hume) بعد أن قوّض «أفهوم» الضرورة السببية، فوصل إلى اتجاه ربيبي مطلق، ما استدعى وضعه مخرجاً عملياً تمحور حول مفهوم «العادة» السيكلوجية. فالاقتران الدائم، والملاحظ بين السبب والنتيجة، لا يعني أن هناك ضرورة تربط بينهما، بل يعني أن العقل وجراء متابعته لهذا الاقتران، يكتسب ميلاً طبيعياً للتوقع بحدوث نفس الأثر عند مشاهدة نفس السبب.²⁰ وعلى غرار ذلك، حري بنا أن نضع مثل هذا المخرج، بالاستناد إلى منهجيتين تستكملان بعضهما بعضاً، الأولى نظرية والثانية عملية؛ تتمثل الأولى بالسؤال الكنطي أي تعيين شروط إمكان الاختلاف نظرياً، وتتمثل الثانية بالسؤال الماركسي أي تحقيق شروط إمكان هذا الاختلاف عملياً.

لحظة التأسيس، أو البحث في شروط إمكان الاختلاف:

انصبّ المشروع الفلسفي الكنطي على محاولة معالجة المشكلة التي طرحها دايفد هيوم، والمتمحورة حول تقويض أفهوم الضرورة الرابط بين السبب والمسبب. ولمعالجة ذلك اضطر كنط إلى اقامة ثورة كوبرنيكية على المستوى المعرفي، سحب من خلالها أفهوم الضرورة، وبالتالي العلاقة السببية، من حقل التجربة، ووضعها في مضمار الفاهمة كأفهومين محضين يتفعلانان عندما يتلقيان

مختلف المعطى الحسي، حيث دافع عن العلم بشكله النيوتني، على اعتبار أنه فسّر العالم بشكل يقيني شبه نهائي، وذلك بعد أن سَوَّغ العلوم، بدايةً من الرياضيات، ولاحقاً، العلوم التجريبية خصوصاً الفيزياء، بناءً على محضي الزمان والمكان القبليين. اتخذت هذه المحاولة عنوان «البحث في شروط الإمكان»²¹.

يختلف البحث هنا عن الكيفية التي طرح كمنظور من خلالها محاولة معالجة مشكلة هيوم، لأنه يتأسس على نوع آخر من شروط الإمكان، أي البحث في شروط إمكان تأسيس، وليس تسويغ ثقافة «الاختلاف» في عالمنا العربي. لذلك، فهو البحث وفق السؤال الكنطي ليس في حدود حقل البحث الكنطي، أي ليس انطلاقاً من وجود الاختلاف، وبالتالي محاولة تسويغه عقلياً، بل هي محاولة طرح السؤال بوصفه إمكانية تأسيس المفهوم بدايةً، وممارسته لاحقاً.

لكن الغوص في هذا القول لا بد أن يبدأ من تحديد أفهوم الاختلاف وفرطه إلى أجزائه المكونة، والعمل على إعادة تركيبه كخطوة أولية نظرياً، لا تنفصل عن الممارسة عملياً، وما يتأتى عنها من نقد، كخطوة ثانية، بحيث يتحتم على شروط إمكان الاختلاف، وبهذا الشكل، أن تأخذ بعداً تأسيسياً بداية على المستوى النظري الذي نتطرق إليه.

أ - في أفهوم الاختلاف

يندرج تعريف الاختلاف في «لسان العرب» من مصدر «خلف»،²² ويعني أن الاختلاف هو عدم التساوي وعدم الاتفاق، بينما يرد الخلاف بمعنى أعم وأشمل وهو التضاد أي التعارض التام. ويُقال «خالفه إلى الشيء»: عصاه إليه أو قصده بعدما نهاه عنه»، ويُقال أيضاً «خلفناه» حيث يكون الإنسان «مخالفاً»، و«القوم خلفه أي مختلفون، وهما خلفان أي مختلفان». وعليه، يكون الفارق بين الاختلاف والخلاف هو فارق في الكم وفي الكيف، فبينما ينحصر معنى الاختلاف بعدم الاتفاق والمماثلة والتساوي، أو التعارض والذي هو أكبر اختلاف،²³ يتسع معنى الخلاف ليعني التناقض التام لا بل التضاد. ما يعني أن كلا الاختلاف والخلاف عدم اتفاق، إلا أن عدم الاتفاق في أفهوم الاختلاف أقل كمّاً وكيفاً من عدم الاتفاق في أفهوم الخلاف.

أما ما يجذّر الفارق بين الخلاف والاختلاف، فهو التعريف الذي أتى في المعجم الفلسفي، حيث يرد أن الاختلاف «ضد الاتفاق، والفرق بينه وبين الخلاف أن الاختلاف يستعمل في القول المبني على دليل، على حين أن الخلاف لا يُستعمل إلا فيما لا دليل عليه. والاختلاف عند بعض المتكلمين هو كون الموجودين غير متماثلين وغير متضادين».²⁴ ما يعني أن عمومية الخلاف هي عدم اتفاق ليس فقط على الوسيلة أو الطريقة التي نحاول اعتمادها للوصول إلى النتيجة، بل إن النتيجة والطريق والأدوات والوسيلة والغاية والمنطلقات والأسس والمسلمات والبداهيات كلها مختلفة.

إن إمعان النظر في التعريف الذي أعتمد في «المعجم الفلسفي» لا يذهب بالاختلاف إلى حدة

الأقصى، ولا يذهب إلى فكرة التعدد المطلقة اللانهائية، انطلاقاً من أن الآخر الآتي جديد كلياً،²⁵ لأن الآخر الإنساني «ليس أنا غيري فحسب: بل هو ما لا أكونه. وهو كذلك ليس بسبب خاصيته أو ملامح وجهه، أو سيكولوجيته، وإنما بسبب غيخته بالذات».²⁶ وهذا ما يتعارض مع القول السابق الذي يحصر الاختلاف بالقول المبني على دليل، أي القول الذي يشكّل توسطاً بين المختلفين بحيث يكون مبنياً على أرضية واحدة هي أرضية الدليل الذي يتفق بشأنه اثنان. في حين أن ما يتوجب الكلام عليه في «فلسفة الاختلاف»، هو «الخلاف» وفق التعريف السابق، أي أن يكون «الاختلاف» مأخوذاً إلى أقصاه، وأن يكون مطلقاً بوجود دليل أو من دونه، خصوصاً أن الدليل عند الأول لا يعني وبالضرورة الدليل عند الآخر، إلا إذا ما حافظنا على نمط من الرؤية الحدائية والطابع الكوني للعقل والمنطق المستخدم. وهو ما لا يمكن أن يكون هكذا، وإلا لما كان هناك أية ضرورة للبحث في «الاختلاف» كأفهوم قائم بذاته، ولكان الفارق بين أي مختلفين هو فارق كمي وبالدرجة. فماذا سنقول وقتها عن المختلفين في الكيف، وفي الماهية، وفي الجوهر؟ هنا، السؤال الأكثر جذرية، وهو ما يعطينا «مفهوم اختلاف هو ذاته جوهرى».²⁷ فالاختلاف النوعي «يجيب عن كل متطلبات مفهوم متناغم أو تمثل عضوي. إنه محض لأنه شكلي. وهو ضمني لأنه يعمل في الماهية. هو كيفي. وحين يشير الجنس إلى الماهية، فإن الاختلاف يكون كيفاً خاصاً جداً «بحسب الماهية»، أي كيف الماهية نفسها»²⁸، فيتعارض بالضرورة مع الرؤية التي تحيل إلى الواحد بوصفه الوحدة الأساسية التي نشأت عنها كافة الأشكال الأخرى، والتي تعكس وبالضرورة، طابعاً واحداً بوصفها متأتية عن واحد مهما كانت ماهيته.

حول هذه النقطة يذهب جيل دولوز إلى القول: إن مشروع فلسفة الاختلاف هو «انتزاع الاختلاف من حال لعنته»،²⁹ أي أن يتحوّل الاختلاف إلى أفهوم قائم بذاته، «بتمثله لمتطلبات المفهوم بعامة»³⁰، فالاختلاط المدمر لكل فلسفة الاختلاف يقوم على «الخلط بين تحديد مفهوم خاص بالاختلاف، وإدراج الاختلاف في المفهوم عموماً-الخلط بين تعيين مفهوم الاختلاف، وإدراج الاختلاف في هوية مفهوم لا متعين».³¹

لذلك، ولأن البحث في الاختلاف لا يعني البحث فيه بوصفه تشكيلاً على مفهوم الهوية، أي أن تكون الهوية هي الأساس الذي يبنى عليه كل مختلف، بل يعني رفع الاختلاف إلى أفهوم قائم بذاته، ويحوي كل متطلبات وجوده. فالمختلف هنا ليس نفيًا للهو، بل هو المختلف بشكل تام، هو كينونة قائمة بذاتها تسير بالتوازي مع كينونة، أو كينونات أخرى قائمة بذاتها تتمثل بالهو، أو بالهويات الأخرى. وهو ما يحيل إلى التعارض مع مفهوم الهوية بمعناه الهيجلي، أي أن يتعين الهو «المختلف» بوصفه نفيًا للمتعين، على قاعدة أن كل تعين نفي، وكل نفي تعين. وذلك في رفض لسؤال الآخر في الفلسفات الكلاسيكية «بوصفه تساؤلاً ذاتياً»، أي إنه لا يفتح على سؤال من الآخر «ما خلا التفكير به مقدماً بوصفه الشيء نفسه: أنا آخر، ذات أخرى، إنسان آخر، كائن هنا آخر».³² وهو ما يحيلنا مباشرة إلى جاك دريدا الذي يربط بين الأصل والاختلاف على اعتبار أن الأصلي لا يكون

«أصلياً إلا باستناده إلى «النسخة» التالية له، والتي يسود الزعم أنها تأتي لتنسخه وتكرّره»،³³ أي أنها تدعمه في أصليته. فبالنسبة لدريدا «ليس ثمة من أصل محض، وأن الأصل يبدأ «بالتلوّث»، والابتعاد عن مقام الأصلية، بمجرد أن يتشكّل كأصل»، وهو ما يسري كذلك على الهوية لتحيل «إلى آخرها الذي يؤسسها هي نفسها كهوية»، وهو ما يرى دريدا أنه «إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي».³⁴ أما فعل الاختلاف فهو «الإخلاف» ويتحقّق جزّاء «إخلاف الهوية موعدها مع ذاتها وإحالتها إلى «الآخر» باستمرار».³⁵

لذلك، فما يتحتم علينا هو أن نعيد طرح المختلف ليس بوصفه «انطلاقاً من الذاتية، الفردية أو الجماعية، التي تعتقد أنها تعلم ما هو خاص بها، لكن انطلاقاً من هذا الامتحان للآخر الذي هو وجود مباشر، وجود يأتي الآخر دائماً كي يتقاسمه».³⁶

ب - البحث في شروط إمكان الاختلاف نظرياً

إن البحث في شروط إمكان الاختلاف في الثقافة العربية، وفق السؤال الكنطي، يُسقط الكلام الكنطي الذي يتوافق مع الفلسفات الحديثة، ويسقط كل ما سقط من الفلسفة الكنطية مع مرور الزمن، خصوصاً أن العقل الكنطي يجهل «الفردانية»، وهو لا يعرف إلا كونية القانون، وليس الآخر. ثم إنه قرر من قبل من هو الآخر: الذات الأخرى المعقولة، الذات الأخرى المستقلة والتي تستطيع أن تحدد مقدماً ما يحق لها أن تسأل». فهذا القانون «يؤسس علاقتي به قبل أي علاقة، وقبل أي تواصل، وقبل أي سؤال، وقبل أي امتحان يقوم به الآخر».³⁷ ثم إن الفلسفة الاخلاقية الكنطية لا تستمع لصوت الآخر لأنها «منقاة من كل ما هو تجريبي». وما دام الحال كذلك، فإن ما يأتي من الآخر، ليكن سؤاله مثلاً، هو تجريبي دائماً.³⁸ ولأن الاخلاق الكنطية تستبعد من أساسها كل تجريب فإنها تستبعد «العلاقة بالآخر وصوت الآخر، وذلك لإحالتها إلى ميدان الانثروبولوجيا»،³⁹ على الرغم من أن كُنت «يندد بمختلف الاشكال الأنانية - المنطق، والجمال، والأخلاق - التي تغلق في لامبالاة متعالية على حكم الآخر، كما لو أنها لا تمتلك أي حاجة لهذا المحك».⁴⁰

لذلك، يمكن القول إن ما تذهب إليه فلسفة الاختلاف يتعارض بالضرورة مع هذه القراءة، ويتعارض أيضاً مع تراث الفلسفة الحديثة عموماً،⁴¹ فيذهب إلى فلسفة ما بعد حداثة تقوم على التشظي التام، وغياب التحديد، والشك العميق في كل الخطابات الشمولية والكلية، خصوصاً أن ما بعد الحداثة (Post modernism) هي «اعتراض مشروع على أحادية الرؤية الحداثيّة الشمولية للكون»، حيث يتحتم القول إن حركة ما بعد الحداثة، وبوصفها نقيض للحداثة، تنظر إلى «التنافر والاختلاف كعاملي تحرير في إعادة تعريف الخطاب الثقافي».⁴²

تأسس شروط إمكان الاختلاف إذًا، على التسويغ الفعلي لتعدد المصادر، وعلى تحطيم مفهوم الهوية الواحدة المنغلقة، والمعممة، فتحيل إلى الفلسفات التي ترى إلى التعدد غير المنغلق للذات والهوية، كأن نقول مع الفلسفة التحليلية إن الأصل كثرة وليس بواحد.⁴³ فما يلفت في الكلام السابق

المتعلق بالهوية والقوانين الكلية والشمولية، هو أنه أكثر تأسيساً في الفلسفات الواحدية المثالية خصوصاً عند أفلاطون (PLATO)، واسبينوزا (SPINOZA)، ولايبنتز (LEIBNIZ)، وكنط، وهيغل، والذي كانت قد رفضته الفلسفة التحليلية عموماً، وبرتراند رسل (Bertrand RUSSELL) على وجه الخصوص، على اعتبار أن هذه الفلسفات تتمحور حول فكرة العنصر القبلي في خبرتنا بالعالم المحسوس، وتنطلق من أفكار مسبقة في معالجتها للمشكلات الفلسفية، وتنظر إلى العالم على أنه كّل عضوي غير منقسم، بحيث أدت إلى القول إن الكون لا تعبر عنه إلا حقيقة مطلقة وحيدة هي الحقيقة الكلية.⁴⁴ لهذا السبب رأى رسل أن هذه الفلسفات تكن نوعاً من الكراهية للواقع، لأنها لم تعيش ما فيه من تنوع وتعدد، بل فضّلت منهج التأمل الخالص، وانتهت إلى مذاهب فلسفية شامخة متعارضة في ما بينها، وذلك على خلاف العلوم الطبيعية.⁴⁵ وقد عبّر رسل عن أفكاره هذه بالنظرية الذرية المنطقية التي تتمحور حول مبدئين، هما:

أ - دفاعها عن فكرة الكثرة والتعددية في مقابل الفلسفات الواحدية الموجودة عند هيغل.

ب - تبنيها لفكرة الطابع المنطقي لهذه الكثرة التي تتكون من ذرات منطقية وليس من ذرات فيزيائية.⁴⁶

على هذا الأساس يمكن القول إن فلسفة الاختلاف هي نتيجة من نتائج ما تأسس مسبقاً، وبشكل تجريبي، على دحض مفاهيم الكلية والواحدية والهوية والمطلقية والحقيقة واليقينية والمركزية، بوصفها نتائج للحداثة، والتي دارت على مختلف المستويات، من العلوم والانتقال من «المطلق» مع اسحاق نيوتن (Isaac NEWTON)، إلى «النسبي» مع ألبرت اينشتاين، إلى «مبدأ اللايقين» مع فيرنر هايزنبرج (Werner HEISENBERG)، وإلى تقويض مفهوم «الحقيقة والمطلق»، و«واحدية الأخلاق» مع فريدريك نيتشه، بالإضافة إلى الإرهاصات الأكثر معاصرة، أي «إعادة اكتشاف الفلسفة البراغمية» مع ريتشارد رورتي (RORTY Richard)، والنقلة في فلسفات العلوم إلى مفاهيم «القطع الاستعمولوجي»، و«تعذر المقايضة» مع طوماس كون (Thomas KUHN)، وتهفيت القول بضرورة «المنهج» مع بول فيرابند (Paul FEYERABEND)، وتأكيدات ميشال فوكو (FOUCAULT Michel) على الانقطاعات والاختلافات التي تحكم التاريخ، والتطورات الجديدة في الرياضيات التي تشدد على اللاتحديد، وبعث الاهتمام من جديد في الأخلاق والسياسة والانثروبولوجيا بمشروعية الآخر.⁴⁷

كل هذه أدت إلى الرفض التام لعدد من المفاهيم كان أهمها مفهوم «ما وراء الرواية (أي التفسيرات النظرية ذات الحجم الكبير، وما تنطوي عليه من تطبيقات شاملة)»، حيث يقول الناقد تيري ايغلتن (Terry EAGLETON): «تشير ما بعد الحداثة إلى موت ما وراء الروايات التي كانت تتمثل وظيفتها الإرهابية السرية في وضع أساس لوهم تاريخ بشري «شامل»، وإضفاء الشرعية عليه. نحن الآن في سياق عملية الصحو للانتقال من كابوس الحداثة، مع عقلها المزيف وتبجيلها المبالغ فيه لفكرة الكلية، إلى التعددية الراسخة ما بعد الحداثة، تعددية المجال المتنافر اللامتجانس

لأساليب الحياة وألعاب اللغة التي تخلت عن دوافع الحنين إلى الكليات وإلى شرعنتها، وعلى العلم والفلسفة أن يتخليا بالتالي عن ادعاءاتهما الميتافيزيقية الفخمة، والنظر إلى نفسيهما بتواضع أكبر، وباعتبارهما فئة أخرى بالضبط من الرواية».⁴⁸

لقد أسست كل هذه الإرهاصات إلى إعادة محاولة وضع سياق يحمل كافة هذه التغيرات المفاهيمية، لتعكسها بناءً كاملاً متكاملًا تكون نتيجته تقويض مفاهيم الوحدة، والهوية، والمركزية، وتكثيف مفاهيم التعدد، والكثرة، والذرية، والتي تعكس بمجموعها فلسفة الاختلاف التي تقوم فعلياً على رفض المفاهيم المركزية. ما يعني أن التأسيس النظري لدحض هذه المفاهيم في ثقافتنا العربية، بهدف المساهمة في التأسيس لثقافة الاختلاف، يحتاج إلى الإجابة عن سؤال كيفية المواجهة: فهل تكون بشكل منفصل، لكن بشكل متتالي، ومن ثم إعادة بناء ما تأق منها لتعكس الاختلاف بالمعنى المراد تأسيسه؟ أم تكون على شكل كلي، من خلال تقويض المفهوم المركزي الذي تتركب عليه؟

إن المقاربة الأولى لعملية التقويض هي الواجهة التي تعتمد عليها منهجية الفلسفات التجريبية عموماً، والتحليلية خصوصاً. فهي ترى إلى الأجزاء بوصفها مكونات الكل، والتي تتماهى مع منهجية «الهندسة الاجتماعية التدريجية» (Piecemeal Social Engineering). أما الواجهة الأخرى، فتتعارض وبالضرورة مع المنهجية السابقة، وتتماهى مع ما تمت تسميته «الهندسة الاجتماعية الطوباوية» (Utopian Social Engineering) التي تعتمد عليها الفلسفات «التغييرية الثورية» الهادفة إلى تغيير الكل لأنه، وبالضرورة، نوع آخر من تحطيم أو إعادة تأسيس الأجزاء في ذاتها وفي سياقها.⁴⁹

يتعارض النزوع التغيير الكلي مع المقاربات التجريبية بالضرورة، ويتعارض كذلك مع الفلسفات التحليلية، ومثيلاتها من الفلسفات الليبرالية التي تدّعي انتهاء زمان الأيديولوجيا وبداية زمان هيمنة العلم. ذلك لأن «السياساتيم» الفلسفية الشاملة، والكاملة، والتي لم تعد تجد مكاناً لها في الثقافات الليبرالية التي أنتجت فلسفات الاختلاف، والتشظي، لا بدّ من تتبعها في حالتنا المجتمعية، كأن نبحث في تراثنا عما يمكن أن يدحض السائد في مجتمعاتنا، أو أن نفرضه كشرط أساس لا بدّ من تحقيقه من خارج البنية كي نتماهى مع الآخر المؤسس لثقافة الاختلاف، واستيراد إنتاجه إلى عالمنا.

إن ما يغفله مثل هذا التحليل، وما تغفله هذه الفلسفات، هو بالتحديد الأسباب الفعلية التي تتطرق إليها الفلسفة بوصفها إعادة التفكير بالأسس والمنطلقات والبداهيات، وبوصفها الخلطة التي تجمع هذا الكل وتعكسه في قالب يهبه الحياة، ويشكّل امتداده الحيوي. تماماً كما القول إن تسخين مياه الكوب تكون من خلال تسخين كل قطرة من هذه المياه بشكل منعزل، ومن ثم جمعها في كوب واحد. فهذه قراءة غير دقيقة، ولا تعكس وعياً بأهمية أفهوم الاختلاف مثلاً، والذي كما بات واضحاً، لا يعكس ذاته بمعزل عن ثقافة مجتمعية كاملة متكاملة يكون هو نتيجتها.

ومفهوم الاختلاف على المستوى النظري، الفلسفي، الاجتماعي، يأخذ أهميته لارتباطه بمسألتين:

- الأولى مسألة الحرية، ومفاهيم الحق والمساواة والديموقراطية في القول، وفي إبداء الرأي، ودورها المحوري في عملية إنتاج، وحماية، ونقد، وتطوير الفكر وتطوير أي مفهوم.
- والثانية مسألة العدالة، وما يرتبط بها من مفاهيم المساواة، وعدم الفصل والتمييز العنصري والجنسدي والاعتقادي والاثني، والتي تساهم في معالجة معظم مشاكل الأصوليات المتفشية في عالم مثل عالمنا.

يمتدّ حول هذا التحديد جدال نشأه يومياً، ومفاده أن المجتمعات «المتقدمة» في مسائل الحرية والعدالة، تعاني من ذات الأزمات، حيث ينكبّ مواطنوها على التوجهات الأصولية. وهو منطق يستخدمه المثقفون المعارضون لأي تغيير، وذلك بهدف تقويض القول إن تلازم الحرية والعدالة الاجتماعية هي شروط معالجة كل هذا الشطط، وبهدف القول إن التغيير لا يعالج هذه المشكلة، بل معالجتها تكون بطريقة مختلفة. وهو ما يعكس ثقافة تبرر ما هو قائم، خصوصاً أنها تنبني على نسيان أن مسألة العودة إلى الأصل تعكس حقداً على الحاضر، وكرهاً وإحباطاً سببتهما الحياة المعاصرة، في بلداننا، وفي البلدان الأخرى. فرمما يكون «داء الأصل هو داء الحداثة القاتل»، حيث «لم يبد الإنسان أي هوس بالأصول كما فعل إنسان عصرنا. إن عصرنا بقدر ما يعلن تمرده وانفصاله عن كل أشكال السلط التقليدية بقدر ما يرتكس نحو حنين مَرَضِي إلى الأصول. إن مسألة الأصول هي مسألة تحليل نفسية بامتياز، بقدر ما هي إحدى مآزق الغياب الذي أصاب الاختلاف الانطولوجي وفكر الاختلاف عامّة».⁵⁰

هذا هو الجدل العويص الذي نعيشه في عالمنا، ويحاول البعض أن يظهره ليس كسبب حقيقي، بل يسارع إلى طمس القضية من خلال مقايسة مشاكلنا الراهنة على مشاكل «الغرب المتقدم»، ليثبت أن هذا العلاج لا ينفع، وأن محاولة العلاج الوحيدة تكون بمواجهة كل فكر أصولي بأصولية، لا بل بعنف، ولاحقاً بالقتل. على اعتبار أن الأصوليات، وتداعياتها من رفض الآخر، هي صفات أساسية قائمة بالضرورة في هوية الحامل، وكأنها جوهر مطلق لا يتأثر بالشروط الموضوعية المحيطة والتي لها الأثر الأهم في تشكيل هذا الحامل، وهويته، وجوهره إن كان هناك ما يسمى جوهرًا منفصلاً مفارقاً يمكن إطلاقه على الإنسان. واستتباعاً، هو قول يرتبط بالضرورة بمقايسة هذه الجواهر ببعضها، على اعتبار أن «الغرب المتقدم» هو المركز والنموذج، وهو النقطة المرجعية. وكأن هذا «الغرب» هو ما يظهر فقط، وكأنه منفصل عن الأزمة، وكأنه خارج إطار التاريخ ومشاكله الراهنة، وكأنه الناجي وخط سير التاريخ الوحيد.

هنا تحديداً، تفتح المشكلة على كافة مستوياتها، فتتكثف كل المفاهيم، وتتركب فوق بعضها لتشكّل مركزاً جاذباً لكل المفاهيم المعارضة لمناحي الاختلاف، والتعدد، فتتكثف بشكل يتعارض وبالضرورة مع كل مختلف لتحيله إلى مكبوت داخل الهوية نفسها، أو تلفظه إلى خارجها؛ فالمركزية تعني «نقصاً في العدالة»، وتعني التهميش، فحيثما يوجد مركز يوجد تركّز للسلطان في فرد/أثنية/

لغة/جنس معين، وبالتالي يوجد هوامش؛ وتهميش لطرف أو أطراف أخرى، فيما لا يزال الفكر العربي نفسه يعاني من مركزيات متموقة في نصوصه، وأصوليات متجذرة في أكثر مقولاته تحرراً وانفتاحاً، فكيف يجرو على تفكيك مركزيات الثقافة التي ينتمي لها؟⁵¹.

لكن ما هي هذه المفاهيم التي ترتبط بهذه المركزية بالضرورة وتنتج عنها؟ وبكلام آخر، أين تجب المواجهة حين تحين لحظة المواجهة الفعلية؟

ج - البحث في شروط الإمكان عملياً:

آثرنا محاولة ضبط حقل شروط الإمكان نظرياً، وهي بمثابة خارطة الطريق التي تفترض كيفية التأسيس لشروط إمكان الاختلاف في عالمنا العربي عموماً، والتي لا بد من استكمالها عملياً، بمعنى الانتقال من الرسم النظري إلى الحنجلة الواقعية. ذلك لأن الإطار الكنطي لم يفصل بين الأفاهيم العقلية المحضة وبين مختلف المعطيات الحسية، وإلا وقعت المعرفة في الشطط الميْتافيزيقي. لهذا، كان لا بد من التحوّل إلى الخوض في ميدان المقاربة العملية، أي الخوض في غمار التجربة واقعياً، بمعنى تحديد شروط الإمكان عملياً، وهي هنا السؤال الماركسي، أي تحول الفلسفة من محاولة تفسير العالم إلى محاولة تغييره.⁵²

لكن محاولة تغيير العالم، وفي هذا البحث، هي محاولة التأسيس لثقافة الاختلاف التي تنبني على مواجهة الثقافة الواحدية المركزية التي تهيم على الثقافة العربية، وتستبعد بالتالي، ليس ثقافة الاختلاف فحسب، بل كل مختلف أيضاً. فكيف يكون ذلك؟

للإجابة عن هذا السؤال من المفيد رسم حدود ميدان المواجهة التي تحيلنا مباشرة إلى الطروحات المركزية ومجموعة المركزية المتأتية عنها بالضرورة، وهي: «مركزيات الهوية -مركزية المقدس- مركزية النصّ والسرديات الثابتة -المركزية الذكورية ومشكلة المرأة- مركزية الزعامة الفردية ومشكلة الديموقراطية».⁵³ وهي، وعلى الرغم من وضوحها، وعلى الرغم من أنها تضع الأصبع على الجرح، إلا أنها تنظر إلى النتيجة بوصفها سبباً، أي تنظر إلى هذه التجليات على أنها المشكلة الفعلية في حين هي النتائج المباشرة لأسباب أخرى.

فعلى الرغم من أن البلاد العربية لم تتجذر في ممارسة الثقافة الديموقراطية من خلال مؤسسات ودساتير تعزز الوعي بالديموقراطية وتحميه، وعلى الرغم من أن الثقافة الدينية التقديسية التوحيدية لا تسمح بالشك، ونسبوية الحقيقة، وتتأسس على قراءات مركزية واحدية، وعلى فكر تماثلي يتماهى، إلى حدّ ما، مع الأنساق الفلسفية الواحدية، وعلى الرغم من أن أحوال المرأة وشؤونها في خطر محقق بسبب الثقافة الذكورية المهيمنة وبسبب عدم التساوي، وعلى الرغم من مركزية الهويات وانغلاقها، إلا أن السبب هو برأينا، مختلف عن كل الأسباب السابقة، وهو الذي يشكّل النقطة المركزية التي تجمع كل ما سبق، أي السياسة؛ فالسياسة هي نقطة الارتكاز وهي الشكل الانجذابي (Centripetal)

الذي «تنصهر فيه جميع التناقضات الاجتماعية في مركز تفجرها»،⁵⁴ وهو ما نشاهده في العواصم العربية التي كانت نقطة بداياتها مع حرق التونسي «محمد بو عزيزي» نفسه بسبب المس بكرامته، ما يعكس:

- أولاً: مطرقة نيتشه كخيار تمثل بقرار حرق النفس، أي نفي الذات، والذهاب إلى تقويض كافة الاحتمالات.

- ثانياً: التأسيس الفكري للقانون الذي يضبط الكون، حسب هيراقليطس، فالنار هي القانون الذي يحكم تغير الأشياء، وهما وجهان لوجود واحد لا يتردد إلى أصل واحد مادي أو مثالي، بل إلى وحدة دينامية التضاد.⁵⁵

إن الهدف من التذكير بما قام به «بو عزيزي» هو التأكيد على أن السياسي هو بالضبط الشكل الانجذابي للانفجار الاجتماعي، خصوصاً أن مطلب الكرامة الذي تنادي به الشعوب، وكل فئاتها المهمةشة، هو دينامية تضاد ووحدة تأليف أعلى لجدل الحرية والعدالة التي تميز ثقافة الاختلاف أيضاً. فما يسري على الأولى يسري وبالضرورة على الثانية. فماذا تعني الكرامة من دون حريات وديموقراطية؟ وماذا تعني الكرامة من دون مساواة؟ وماذا تعني الكرامة، أيضاً وخصوصاً من دون عدالة؟ وماذا يعني كل هذا من دون طرح سياسي مختلف عن السائد يؤسس لمجمل هذه الشروط بأكملها؟ وماذا يعني الاختلاف من دون تحقيق كل هذه الشروط؟

لقد انتفضت الشعوب العربية لتؤسس كل هذا، على الرغم من التوجهات الأصولية والمتطرفة من هنا وهناك، ذلك لأن «خجل الإنسان من كونه ملغى ذاتياً، يؤدي به إلى محاولة تفادي العالم في حاضره للبحث عن الأصل في ما وراءه، للنظر في ما إذا كان باب الأصل باعتباره الفردوس الأول للحقيقة لم يوصد بعد». ⁵⁶ لكن، وعلى الرغم من هذا، «كيف تكون الثورة نظيفة، وهي التي تخرج من أحشاء الحاضر مُتسخة به، وتهدمه وتغتسل بوعيد أن الإنسان جميل حر؟»، ⁵⁷ فإذا كانت الثورة فعلاً نظيفاً، فهذا دليل على أن السائد الذي ثور عليه، نظيف أيضاً، وبالتالي وقعنا في دور منطقي يحيلنا وبالضرورة إلى عدم جدوى التغيير.

إلا أن طرح المشكلة بهذا الاتجاه، هو ما تحاول هذه الورقة الإجابة عنه، لأن الملاحظة السابقة تتأسس على موقف سلبي تماماً، في حين أن انتاج مثل ثقافة الاختلاف، وما يتأسس عليها من حريات وعدالة، لا يكون بمثل هذا التوجه، بل يكون بتوجه مختلف تماماً، توجه فعال منخرط في عملية انتاج الشروط التي تنتج هذه الثقافة. وهذا لا يقف على مستوى التبرير كذلك، بل يكون على مستوى القراءة النقدية للواقع، ولعملية تغييره، وعلى مستوى انتاج الاختلاف من تحت سقف التغيير، لأن هدف المثقف البديهي والضروري «أن يكون ثورياً أو لا يكون، وفي ضرورة أن تكون الثقافة للفرح الكوني، ضد كل ظلامية، أو لا تكون». ⁵⁸

والمثقف هو ليس ذلك المنغلق في حدود هويته، بل الذي ينظر بعين الفكر الثوري من منطلق إنساني منفتح، من منطلق تاريخي، كوني، وليس من منطلق هوياتي جوهري منغلق وخارج إطار التاريخ.⁵⁹ خصوصاً أن الهوية المنغلقة لا تتشكل جوهرياً وفق طرح ميتافيزيقي، ولا هي معطى انثروبولوجي خام، كما تحاول معظم فلسفات الهوية إظهاره، بل تتشكل بناءً على ممارسة مجتمعية-سياسية محددة، في سياق تاريخي محدد، وفي شروط موضوعية غير محصورة في مكان معين بقدر ارتباطها بالعالمي أيضاً.

إن التأكيد على الهوية الوطنية «الذي رافق الاستقلال الوطني لدول العالم الثالث، هو في الأصل، رد فعل سلبي على القومية الامبريالية، بل هو محاكاة كاريكاتورية للمركزية الغربية»،⁶⁰ حيث إن الأنظمة السياسية الشمولية الفاقدة للشرعية الديمقراطية، وتلك الأنظمة التي لا تستطيع حلّ المشكلات الحقيقية للمجتمع، تلجأ إلى تعزيز التقوقع الهوياتي من خلال اعتماد ثقافة شوفينية لتعبئة الجماهير.⁶¹ لذلك، يمكن القول إن النزوع الهوياتي المتقوقع هو حلم من العيشية، حيث إن «الفرد يحلم أن يكون نفسه عندما لا يملك أن يفعل ما هو أفضل من ذلك، إنه يحلم بذاته، بالاعتراف بالذات عندما يفقد كل خصوصية».⁶² وهو ما يمتد ليهيمن على العلاقة مع كل آخر، وكل مختلف، سواء المحلي أو العالمي، فينعكس توجهات طائفية داخل حدود الدول، وينعكس توجهات قومية خارج تلك الحدود، بها تحاول الأنظمة السياسية المحافظة على نفسها، لا بل بها تحاول البرجوازيات الحاكمة المحافظة على أنظمتها. فهي تعتمد إلى التخويف من الآخر كي تشتت غير المستفيدين من الأنظمة، سواء على المستويات الداخلية (تخويف الطوائف من بعضها)، وعلى المستويات الخارجية أي التخويف من كل آخر بوصفه عدواً.

إن هذا الارتباط بين المحددين: الزماني والمكاني، المحلي والعالمي، هو ما يقوم بالضرورة، لأنه لا انفصال بينهما، كأن يكون الشرق شرقاً والغرب غرباً، كل قائم بذاته ولذاته، بل هو تكامل واتصال وانفصال. وهو هيمنة وفق السياق الجدلي القائم على العلاقة التفاعلية بين الوطني والكوني منذ تأزمت الرأس مالية في بلادها، ليس من وجهة نظر تجريبية ميكانيكية محضة، بل وجهة نظر كونية ترى أن معالجة مشكلة الإنسان المحلي هي معالجة مشكلة الإنسان العالمي في آن. فعلاقة الكوني بالمحلي ليست علاقة صحيحة بالضرورة، بل هي علاقة كبت كذلك، أي محاولة هيمنة المنظومة الأقوى على المنظومات الأخرى، خصوصاً على المستوى الأيديولوجي. وهو ما تمثل بأنظمة كولونيالية نشأت عن تغلغل استعماري مباشر،⁶³ وبالعلاقات استعمارية غير مباشرة، من خلال حماية طبقات سياسية برجوازية تابعة قابضة على صدور مواطنيها وعلى أنظمة حكمهم، ومحمية بترسانات عسكرية تحمي مصالح من في الحكم المحلي، ومن يقف خلفه عالمياً.

إن الاختلاف وفق هذه الحالة لم يكن في العالم العربي اختلافاً تناحرياً، بل بقي كامناً، ولم يصل إلى ذروته في مشاريع متناقضة بشكل ظاهري تصادمي أدى إلى انتقال المجتمعات من الاقطاع إلى

الرأسمالية. وبالتالي، لم يظهر على شكل تكتلات وتنظيمات متقابلة تتصادم في ما بينها لينتصر أحدها. بل لا بدّ من القول إن الطبقة المهيمنة استطاعت في كل الأوقات أن تلتف على هذا الصدام، وأن تدحضه وتقوض دعائمه، وإن اعتقد البعض أن الانقلابات العسكرية التي شهدتها الدول العربية سواء في مصر وسوريا وليبيا... في خمسينيات وستينيات القرن العشرين كانت ثورات اجتماعية، وهي لم تكن كذلك البتة، بل كانت انقلابات على السلطة من داخلها، ذلك لأن حركة التحرر العربية لم تكن منفصلة عن النضال الاجتماعي الداخلي. فالصراع الطبقي لم يرتسم في ملامح التحررية العربية بشكل واضح، بل لطالما رجّحت هذه المزاغم التحررية قضية على حساب قضية أخرى، فتم التركيز شعاراتياً على الاستعمار، خصوصاً القضية الفلسطينية، على حساب القضية الداخلية الاجتماعية، وعلى حساب الحريات، فهيمنت الأنظمة العسكرية والتسلطية والدكتاتورية على شعوبها، والمبينة على طروحات برجوازية صغيرة مأزومة بدورها، جزاء تمسكها بشعارات تستخدمها زوراً.

لكن ما يهمّ في هذا الكلام هو أن الاختلاف هو حياة التاريخ، وفق مقولة «في التماثل موت والاختلاف حياة الزمن»⁶⁴ وهو رفض تام وشامل وواضح لكل رؤية تماثلية، أو لكل فكرة تقوم على مبدأ الهوية «الستاتيكي» غير المتبدل، وهو رفض مطلق لمفهوم الثبات، ورفض أيضاً لتلك الثقافة التماثلية التي تحيل كل ثقافة إلى ثقافة المسيطر والمهيمن ولا تترك لنقيضه إمكان وجود.⁶⁵ وهو ما يتشابه مع كلام دريدا حين يتطرق إلى دراسته لنصوص «فرويد أو هوسرل، هايدغر أو أفلاطون، ديكارت أو كنت»، فهو لا يهتم بنقدها «من الخارج، وإغما الاستقرار أو التوضع في البنية غير المتجانسة للنص»، ذلك لأن هذه النصوص تحتوي على «توترات، أو تناقضات داخلية، يقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكك نفسه بنفسه»⁶⁶. فبالنسبة إلى دريدا، وبما يتشابه مع تأكيد مهدي عامل على رفض التماثلية وثقافة الفكر المهيمن، يعمل دريدا على مستوى آخر يتمحور حول تفكيك سلطة النص. فأن يفكك النص نفسه هو بالنسبة لدريدا تتبّع النص «حركة مرجعية-ذاتية، حركة نص لا يرجع إلا إلى نفسه» ذلك لأن ما يحكم النص هو «قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتجزئته»⁶⁷.

إن هذا التمرّكز ليس وليد الصدفة، وهو لا ينفصل عن عملية بناء المنظومات القائمة، ولا يمكن مقايسته بما حدث في الغرب الرأسمالي نفسه، كان نعود في التاريخ إلى ما حدث من تصادم تبلور في لحظات متتابعة بين الكنيسة والمصنع، وبين العلم والدين، وبين طبقة برجوازية قوية صاعدة وطبقة اقطاعية ملكية ارستقراطية متحالفة مع رجال الدين. هو هنا لبّ المشكلة بالتحديد، إذ إن تعذّر المقايسة لا يعني عدم الاستفادة من الدرس التاريخي، بل إن الاستفادة لا تأتي على شكل تماثلي يقوم على ضرورة الانتقال من الفكر الثيولوجي إلى الميتافيزيقي إلى الفكر العلمي على طريقة اوغوست كونت⁶⁸ (Auguste COMTE) وليست على طريقة التوجهات التجريبية الميكانيكية كان نعود بالتاريخ إلى ما قبل قيام حركات الاستقلال المحلية، أو أن نحاول اللحاق بالغرب المتقدم، بل إلى التوضع بعيداً في الطرح، والتصويب الآني على المحلي من بوابة الكوني.

لا يعني القول السابق تلك القفزة الوهمية في الفراغ، وليس تكبيراً للحجر من أجل تعثر رميته، بل لأن النزوع الصدامي القائم في العالم لا يمكن فصله عن بعضه بعد الآن. للتدليل على ذلك يمكن النظر إلى ما يجري في العالم عموماً، وفي منطقتنا العربية خصوصاً، فهل يمكن لأحد أن يفصل ما يجري في أي بقعة من عالمنا هذا عن بقية البقع فعلاً؟ هل يمكن فصل مصالح الشعوب عن بعضها؟ أم يظهر للعيان أن الأنظمة كلها في وادٍ والشعوب في وادٍ آخر، وأن كل طروحات الهوية والمركزية التي تدعيها الأنظمة لا تهدف إلا إلى السلطة، ولاحقاً التسلط، على الشعوب الأخرى، وبالتأكيد على شعوبها نفسها؟

في انعكاس هذا التحليل على حركة المجتمعات، وتوجهاتها، وسياساتها، وايدئولوجياتها، يمكن القول إن العقل التماثلي الذي تأسس مع عصر النهضة العربية هو صلب المشكلة التي تضمثر ثقافة الاختلاف، لا بل هو العقل التماثلي الذي يتعارض مع كل اختلاف بالضرورة. فالمختلف على هذا الصعيد يتحول إلى لا شيء، بل هو غير موجود، لأن الحل بالنسبة إلى هذه الطروحات، والتي ظهرت في العالم العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، هو بمقايضة الأنظمة والبلدان العربية بأنظمة وبلدان الدول التي قطعت ثورياً مع الإقطاع، والتي حاولت أن تدرس أسباب تقدم الغرب واسقاطها على دراسة أسباب تأخر العرب. وكأن هذا هو لب المشكلة، وكأن كل ما يعيق التطور هو أننا لا نشبه تلك الدول، مسقطين بذلك، أن حركة تطور مجتمعاتنا كانت مأزومة (وما زالت)، لأنها تحولت إلى الرأسمالية بشكلها التابع لحظة تأزم الرأسمالية في بلدانها، فلجأت إلى الطرح الامبريالي الذي يعمل على توحيد العالم «على أساس صهر الاختلاف في وحدة التماثل»،⁶⁹ لأنها احتاجت إلى فتح أسواق جديدة، وبالتالي إلى تحويل تلك البلدان من نمط انتاج إلى نمط انتاج آخر يسايرها، وتحولت من الاقطاع إلى الرأسمال، ومن الايدئولوجية الدينية إلى نمط آخر، من الخارج وليس بفعل حركة ثورية داخلية.⁷⁰

إن هذا الفكر هو الفكر التماثلي، ولا يرى إلا من خلاله، فيحكم على الأشياء من الخارج، ويضمثر فكر الاختلاف ولا يراه، بل يحيل كل اختلاف إلى خارج الفكر، إلى استثناء من القاعدة لأنه لا يقدر على تعقله، فيحتار في أمره عند مواجهة أي تناقض.⁷¹ إن الفكر التماثلي لا يستطيع تفكير الاختلاف، لأن المختلف يقوم على قاعدة موقع مادي مختلف. والفكر التماثلي هو الفكر المثلالي الديني، الماهوي، الذي يقول: «لا يفهم الإسلام سوى فكر إسلامي»، وهو الذي ينتج فكر «الأصالة، أو فكر الخصوصية، أي فكر الذات. بالتماثل تكون المعرفة، من داخل: تكراراً به يبقى كل في أصالته، ويبقى لها. فما الزمان، وما التاريخ سوى حركة هذا التكرار العظيم الذي ربما سمّاه البعض (هيغل) التشامل، فيه التعرّف بعد طول اغتراب. ثم تلتئم الذات بالذات في فكر التماثل. كل جديد هو قديم يتكرر».⁷² وعليه، ينبني موقف المواجهة الفعلية على قاعدة المختلف مادياً، أي الذي يطرح أسساً مادية مختلفة مبنية على علاقات انتاج مختلفة.

أما تلك الآراء التي ترى إلى ما يجري بوصفه تشويهاً، أو مؤامرة بأحسن الأحوال، ولا تنطبق عليه شروط إنتاج منظومة فلسفة شرعة حقوق الإنسان،⁷³ بما يضمن⁷⁴ المساواة الشاملة (المواطنة والتساوي في الحقوق والواجبات دون أي تمييز جندري أو عنصري أو طائفي أو حتى مذهبي)، والعدالة (الاجتماعية والقانونية)، وحرية ابداء الرأي (الديموقراطية)، وحرية المعتقد وممارسته (الإيمان) بمختلف أشكاله ونسخاته والإلحاد، والفصل بين الخاص والعام)، وعدم التمييز بين الناس (سواء عبر لون البشرة، أو المعتقد، أو الجنس، أو الاعتقاد)، وعدم الاستغلال والاضطهاد (طبقياً)، والحق بالمسكن والمأكل والمشرب (الحقوق والضرورات الحياتية الأساسية لأي إنسان)، وبالتالي عدم ضمان كل شروط الحق بالاختلاف. ويرى تباعاً أن الانتفاضة العربية تذهب بالعالم العربي من سيء إلى أسوأ، على قاعدة مشابهة ومماثلة الحراك العربي بالثورة الفرنسية أو الأميركية أو الروسية (على اعتبار أن هذه الثورات حدثت بشكل خاطف، واغفال أن الثورة الفرنسية مثلاً بقيت مفاعيلها حوالي مئة عام قبل أن تتشكل جمهورية كما نعرفها اليوم). هو عقل يطالب بالحق بالاختلاف إلا أنه يقع في فخ العقل التماثلي الذي لا يتمتع بأبسط شروط أفهوم الاختلاف نفسه. وهو ذاته يرفض شروط التأسيس، ويرفض تحمّل مسؤولياته، ويرفض الاعتراف بالانسداد التاريخي جرّاء تحالف الأنظمة السياسية الديكتاتورية القائمة مع المؤسسات الدينية (واعتمادها ايدولوجيات تحاول المحافظة على السائد من خلال طروحات طائفية وعنصرية)، وينتظر أن تختمر شروط التغيير بما يراه هو، بدل أن يعمل وفق شروط الواقع من خلال الانخراط في الحراك التغيير القائم، ويساهم من موقعه في تصويب أي خلل لا يصبّ في خدمة مشروع الاختلاف بمعنى التأسيس للعدالة والحرية بما يتمثل بالمنظومة العلمانية الايجابية تجاه الأديان، وهو نفسه الذي يبحث عن شرعية فعل التغيير نفسه، ويريد الانتظار... الانتظار إلى الأبد.

مكتبة البحث

المراجع العربية

- ابن منظور الافريقي المصري (الإمام العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب: دار صادر، بيروت، طبعة 1990.
- بومير كمال، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: ط 1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010.
- حرب حسين، الفكر اليوناني قبل أفلاطون: ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990.
- حمود جمال، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجاً: ط 1، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، 2011.
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي: ط 1، دار الكتاب اللبناني، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994.

عامل مهدي، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات: ط 6، دار الفارابي، بيروت، 1989.
عامل مهدي، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، ط 3، دار
الفارابي، بيروت، 1990.

عامل مهدي، في تمرل التاريخ: ط 1، دار الفارابي، بيروت، 2001.
عامل مهدي، في الدولة الطائفية: ط 3، دار الفارابي، بيروت، 2003.
عامل مهدي، في علمية الفكر الخلدوني: ط 4، دار الفارابي، بيروت، 2006.

عامل مهدي، ماركس في استشراف ادوارد سعيد - هل القلب للشرق والعقل للغرب؟: ط 2، دار
الفارابي، بيروت، 1986.

عامل مهدي، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني: ط 6، دار
الفارابي، بيروت، 1990.

عامل مهدي، نقد الفكر اليومي، ط 2، دار الفارابي، بيروت، 1989.
مهناة اسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مأزق الهوية والأصل والنسيان: ط 1، دار الأمان -
الرباط، منشورات ضفاف- الرياض-بيروت، منشورات الاختلاف-الجزائر، 2014.
وهبه موسى، الفلسفة والصداقة في أزمة اليونيفرسال: ط 1، «الفلسفة والمدينة» أعمال المؤتمر
الفلسفي اللبناني -العربي، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة - المركز الدولي لعلوم
الإنسان، منشورات المركز الدولي لعلوم الإنسان، لبنان - جبيل، 2013.

المراجع المعربة

آغاسانسكي سيليفان، نقد المركزية حدث الآخر: ترجمة منذر عياشي، لا ط، دار نينوى، دمشق،
2014.

تورغينيف ايفان، الأباء والبنون: دار التقدم، موسكو.
دولوز جيل، الاختلاف والتكرار: ترجمة وفاء شعبان، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات
الوحدة العربية، بيروت، 2009.

كوتنغهام، جون، العقلانية: ط 1، ترجمة محمود منذر الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا،
1997.

هارفي ديفيد، حالة ما بعد الحداثة بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة محمد شيا، ط 1، المنظمة
العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

- المراجع الأجنبية
- ARENDR, Hannah, On Revolution, Penguin Books, U. S. A. and Great Britain, 1990
- BACON, Francis, The New Organon, Cambridge, united kingdom and university press, 2000.
- HUME, David, A Treatise of Human Nature, Publications, New York, 2003.
- HUME, David, An Enquiry Concerning Human Understanding, edited by Eric Steinberg, Hackett publishing company, Indianapolis, 1977
- LEVINAS, Emmanuel, Time and the Other, Trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, U. S. A. 1987.
- MARWICK, Arthur, The Nature of History, 3rd edition, Macmillan, London, 1993.
- MARX, Karl; Engels, Friedrich, The German ideology, Prometheus Books, U.S.A. 1970.
- NIETZSCHE, F, The Will To Power, Trans "Walter Kaufmann" and "R, J, Hollingdale", Vintage books, united stated of America, 1968.
- POPPER, Karl, The Open Society and Its Enemies, one volume edition, Great Britain, Routledge and Kegan Paul, 2002

الدوريات والمجلات والصحف

- بوبر كارل، أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية: ترجمة يمني طريف الخولي، ط1، مجلة عالم المعرفة، العدد 292، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، إبريل- مايو 2003.
- عون مشير باسيل، الاستحالة الفلسفية للربيع العربي: جريدة السفير، عدد 25578، السنة 82، بيروت في 10 / كانون الثاني، 2015.
- مقدسي جاد، وحيدر محمود، «المآل الأيديولوجي لفلسفة العلم- كارل بوبر نموذجاً»: مجلة الحياة الطبية، سنة 5، عدد 17، شتاء وربيع 2005.
- وهبه موسى، المشكلة الكنتية: مجلة الفكر العربي، معهد الانماء العربي، العدد 48، بيروت، تشرين الأول 1987

مواقع إلكترونية

- عامل مهدي، محاضرة «الثقافة والثورة»، وهي المحاضرة الوحيدة المسجلة بصوته، وتوجد على الشبكة العنكبوتية (الانترنت) <https://www.youtube.com/watch?v=bE3>

1 - يعرّف نيتشه العدمية «Nihilism» بالقول: «What Does nihilism mean? That the Highest values devaluate themselves».

Nietzsche, F, The Will To Power, Trans "Walter Kaufmann" and "R, J, Hollingdale", Vintage books, united stated of America, 1968, p 9.

2 - يقول مشير باسيل عون: «رفعاً لكل التباس، ينبغي الإصرار على حق الإنسان العربي في اختبار نمط الربيع الذي يستهويه. غير أن الموضوعية العلمية تقضي بالاعتراف الصريح بأن الربيع الذي سعت إليه بعض المجتمعات العربية ليس هو الربيع الذي ينحاز إليه الذهن تلقائياً حين ينظر في حقائق الربيع الديمقراطي الذي ناضلت من أجله المجتمعات الغربية الديمقراطية. لا يكفي رفع الالتباس هذا حتى يستقيم الحديث عن الربيع العربي، بل ينبغي الإقرار بشيء من الاستحالة الفلسفية الخطيرة في إقبال المجتمعات العربية إلى مثل هذا الربيع الديمقراطي الغربي». أنظر: عون، مشير باسيل، الاستحالة الفلسفية للربيع العربي، جريدة السفير، عدد 25578، السنة 82، بيروت في 10/كانون الثاني، 2015.

3 - Arendt, Hannah, On Revolution, Penguin Books, U. S. A. and Great Britain, 1990, p 28.

4 - هو منطق الفكر الذي يتأسس على موقع اللاموقع، وبالتالي لا يتأسس لأن لا موقع له، وهو عدم الفكر والفكر العدمي. وما يحاول مهدي عامل قوله هو رفض المنطق العدمي بأكمله، ورفض القراءة التي تقول بالتحطيم التام، لأنه يتمسك بقراءة كلاسيكية للثورة ترى أن كل تغيير هو تغيير من موقع، والذي من خارجه لا يمكن التأسيس لأي تغيير، لا بل يصب في إبقاء سيطرة الفكر المسيطر. أنظر: عامل، مهدي، نقد الفكر اليومي، ط 2، دار الفارابي، بيروت، 1989، ص 69 - 72.

5 - هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة محمد شيا، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 34، وأيضاً: Nietzsche, F, The Will To Power, 174 - 175

6 - تورغينيف، إيفان، الأباء والبنون، دار التقدم، موسكو، ص 90.

7 - وهذا لب المشكلة فعلياً، ففي العالم العربي مأسورون لمنطق الثنائيات، وإلى أسوأ معادلة فيه، ونعني المفاضلة بين السيئ والأسوأ، بين القاتل والفاقد، أو الناهب والسارق، وصولاً إلى المفاضلة بين احتلال واستعمار. وهو ما يحكم المنطق المذهبي في الدول متعددة الانتماءات والولاءات والتبعيات.

8 - هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة، ص 34.

9 - بوبر، كارل، أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يمنى طريف الخولي، ط 1، مجلة عالم المعرفة، العدد 292، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، إبريل- مايو 2003، ص 66.

10 - بوبر، كارل، أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية، ص 66.

11 - بومير، كمال، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ط 1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010، ص 25 - 29 \ 59 - 60.

12 - مقدسي، جاد، و حيدر، محمود، «المآل الأيديولوجي لفلسفة العلم- كارل بوبر نموذجاً»، مجلة الحياة الطبية، سنة 5، عدد 17، شتاء وربيع 2005، ص 190.

13 - المرجع نفسه، ص 193.

14 - Nietzsche, F, The Will To Power, P80 - 480 - 544.

15 - Bacon, Francis, The New Organon, Cambridge, United King dom and university press, 2000, p40 - 50.

16 - كوتنغهام، جون، العقلانية، ط1، ترجمة محمود منذر الهاشمي، مركز الإغناء الحضاري، سوريا، 1997، ص 86. وأنظر أيضاً:

Hume, David, A Treatise of Human Nature, Publications, New York, 2003, p 326 - 327

17 - مهنانة، اسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهوية والأصل والنسيان، ط1، دار الأمان - الرباط، منشورات ضفاف - الرياض - بيروت، منشورات الاختلاف - الجزائر، 2014، ص 29.

18 - وهبه، موسى، الفلسفة والصداقة في أزمة اليونيفرسال، ط1، «الفلسفة والمدينة» أعمال المؤتمر الفلسفي اللبناني - العربي، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة - المركز الدولي لعلوم الإنسان، منشورات المركز الدولي لعلوم الانسان، لبنان - جبيل، 2013، ص 146.

19 - هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة، ص 24.

20 - Hume, David; An Enquiry Concerning Human Understanding, edited by Eric Steinberg, Indianapolis, Hackett publishing company, 1977, p 43 - 50

21 - وهبه، موسى، المشكلة الكنتية، مجلة الفكر العربي، معهد الاغناء العربي، العدد 48، بيروت، تشرين الأول 1987، ص 9.

22 - انظر: ابن منظور، لسان العرب: (4/181-192)

23 - دولوز، جيل، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، ط1، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 98.

24 - صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، لاط، دار الكتاب اللبناني، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لا تاريخ، ص 47.

25 - Levinas, Emmanuel, Time and the Other, Trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, U. S. A. 1987, p 80.

26 - Levinas, Emmanuel, Time and the Other, p 83.

27 - دولوز، جيل، الاختلاف والتكرار، ص 97.

28 - دولوز، جيل، الاختلاف والتكرار، ص 98.

29 - دولوز، جيل، الاختلاف والتكرار، ص 95.

30 - دولوز، جيل، الاختلاف والتكرار، ص 96.

31 - دولوز، جيل، الاختلاف والتكرار، ص 100.

32 - آغاسانسكي، سيليفان، نقد المركزية حدث الآخر، ترجمة منذر عياشي، لا ط، دار نينوى، دمشق، 2014، ص 19.

- 33 - دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000، ص 30.
- 34 - دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ص 31.
- 35 - دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ص 31.
- 36 - أغاسانسي، سيليفان، نقد المركزية حدث الآخر، ص 7.
- 37 - أغاسانسي، سيليفان، نقد المركزية حدث الآخر، ص 24.
- 38 - أغاسانسي، سيليفان، نقد المركزية حدث الآخر، ص 16.
- 39 - أغاسانسي، سيليفان، نقد المركزية حدث الآخر، ص 18.
- 40 - أغاسانسي، سيليفان، نقد المركزية حدث الآخر، ص 16.
- 41 - الفلسفة الحديثة أي تلك التي يمكن جعلها في صيغة مبادئ يمكن حصرها بالتالي:
- أ - ثنائية الكون، أي انقسام العالم إلى عالمين من طبيعتين متغايرتين، هما: الحسي وفوق الحسي.
- ب - الشبيه لا يدرك إلا الشبيه، ومشكلة مطابقة صورة المعرفة لمادتها.
- ج - توزع قدرة الإنسان العارفة على ملكات متخصصة هي من أدنى إلى أعلى: الحساسة، المخيلة، الفاهمة، العاقلة أو العقل باختصار.
- د - التجربة هي المدخل إلى كل معرفة علمية، وهي مع ذلك لا تفيد الكلية والضرورة (الإرث الامبري)، في حين أن العقل قائم على مبادئ واحدة وثابتة عند جميع البشر (الإرث العقلاني).
- أنظر: وهبه، موسى، المشكلة الكنتية، ص 9.
- 42 - هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة، ص 24.
- 43 - حمود، جمال، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجاً، ط 1، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، 2011، ص 41.
- 44 - حمود، جمال، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجاً، ص 75.
- 45 - حمود، جمال، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجاً، ص 76.
- 46 - حمود، جمال، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجاً، ص 32-33.
- 47 - أنظر: هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة، ص 24-26.
- 48 - هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة، ص 26.
- 49 - Popper, Karl, The Open Society and Its Enemies, one volume edition, Great Britain, Routledge and Kegan Paul, 2002, p 23 - 24.
- 50 - أنظر: مهنانة، اسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهوية والأصل والنسيان، ص 64.
- 51 - مهنانة، اسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهوية والأصل والنسيان، ص 103.
- 52 - Marx, Karl, Engels, Friedrich, The German ideology, Prometheus Books, U.S.A. 1970, P 574.
- 53 - مهنانة، اسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهوية والأصل والنسيان، ص 104.
- 54 - عامل، مهدي، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، ط 3، دار

- الفارابي، بيروت، 1990، ص 26.
- 55 - حرب، حسين، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990، ص 59.
- 56 - مهنانة، اسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهوية والأصل والنسيان، ص 65.
- 57 - عامل، مهدي، محاضرة «الثقافة والثورة»، وهي المحاضرة الوحيدة المسجلة بصوته، وتوجد على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، أنظر:
- https://www.youtube.com/watch?v=bE39Tm1V_00
- 58 - عامل، مهدي، محاضرة «الثقافة والثورة»، م. ن.
- 59 - عامل، مهدي، في الدولة الطائفية، ط 3، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص 11.
- 60 - مهنانة، اسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهوية والأصل والنسيان، ص 119.
- 61 - مهنانة، اسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهوية والأصل والنسيان، ص 105.
- 62 - مهنانة، اسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مآزق الهوية والأصل والنسيان، ص 106-107.
- 63 - عامل، مهدي، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ط 6، دار الفارابي، بيروت، 1990، ص 261 - 262.
- 64 - عامل، مهدي، في تمّرحل التاريخ، ط 1، دار الفارابي، بيروت، 2001 (تذييل الكتاب)
- 65 - عامل، مهدي، ماركس في استشراق ادوارد سعيد - هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، ط 2، دار الفارابي، بيروت، 1986، ص 8.
- 66 - دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ص 49.
- 67 - دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ص 49.
- 68 - Marwick, Arthur, The Nature of History, 3rd edition, Macmillan, London, 1993, p 47.
- 69 - عامل، مهدي، في تمّرحل التاريخ، ص 52.
- 70 - عامل، مهدي، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات؟، ط 6، دار الفارابي، بيروت، 1989، ص 62.
- 71 - عامل، مهدي، ماركس في استشراق ادوارد سعيد - هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، ص 12 - 13.
- 72 - عامل، مهدي، في علمية الفكر الخلدوني، ط 4، دار الفارابي، بيروت، 2006، ص 95.
- 73 - يقول مشير باسيل عون: ولا يجوز للمرء أن يتصوّر ربيعاً عربياً مشابهاً في بعض وجوهه للثورات الغربية الحديثة طالما أنّ التاريخ العربي لم يأت إلى الآن بحالة انقلاّبية تحمل في مطاويها بعضاً مما تعتمده شرعاً حقوق الإنسان الكونية من أصول ومبادئ وقيم تُعزّز في الإنسان الفرد ذاتيته المطلقة وكرامته وحرّيته. أنظر: عون، مشير باسيل، الاستحالة الفلسفية للربيع العربي، (مرجع سابق).
- 74 - أنظر ما يتضمنه «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، لا سيما المواد: 16 - 17 - 18 - 19 - 20 - 21.