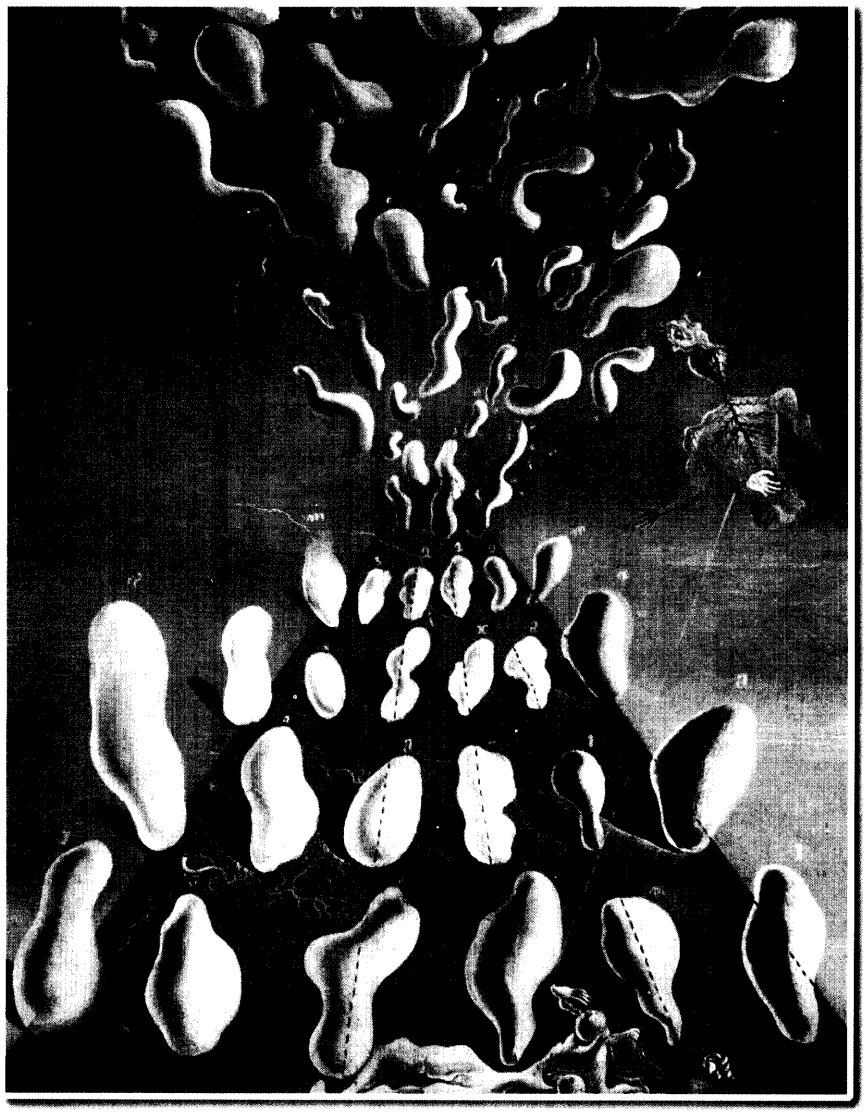
د. نايف سلوم

ما بعد الحداثة

مقالات في النقد الفلسفي



دار الفكر للدراسات والنشر

الدكتور نايف سلوم

ما بعد الحداثة

مقالات في النقد الفلسفي

- ما بعد الحداثة – مقالات في النقد الفلسفي
- المؤلف : د. نايف سلوم
- الطبعة الأولى – 1998

- جميع احقوق محفوظة

- التنضيد والتحضير الطباعي : دار التوحيدي للنشر
- الناشر :

دار التوحيدي للنشر

سورية – حمص – ص.ب 3117 – هـ 431963

DAR AL TAWHIDI

HOMS - Tel 431963 - P-Box 3117 - SYRIA

إهداء

إذا كان لابُدّ من إهداء

فليكن إليكِ، أنتِ:

يا من تُضرمين ناراً هادئةً فيّ:

وتخدعين العشاق

وترسمين،

ببرودة، حدود شقاء الوعين.

بدلاً من مقدمة

" في أول أمرنا " ؛ عند أول كلمة ؛ يكون النَّقد . فإذا اشترى الرجل الفرس قال له صاحبه: النقد عند الحافِرِ ، أي عند حافر الفرس في موضعه قبل أن يزول . [1] ص(28) .

والنَّقدُ : خلافُ النَّسيئةِ ..[2] ص(412) .. " فقال أنا الذي لا أعاب ولا يُردّ لي قضاء، فيقولون له أنْسِئْنا شهراً ، أي أخِّر عنّا حرمة المحرَّم فاجعلها في صَفَر وذلك أنّهم كانوا يكرهون أن تتوالى عليهم ثلاثة أشهر لا تمكنهم الإغارة فيها ، لأنّ معاشهم كان من الإغارة فيحلُّ لحم المحرَّم ويحرَّم عليهم صَفَراً ، فإذا كان في السنّة المقبلة حُرّم عليهم المحرّم وأحلّ لحم صَفَراً. فقال الله عز وجل " إنما النَّسيء زيادة في الكفر " .[3]

النّقدُ : الأمر في موضعه ووقته من دون تأخير . والنَّسيء : هو التبديل الاختياري ، والأمر خارج وقته وموضعه :

" ألسنا النَّاسئين على معدٍ شهور الحلّ نجعلها حراما.."[4] ص(6)

ودفعاً للالتباس ، ننقل عن " أدب الكاتب" [5] قوله :

" النَّقد في الرُجل أن تراها تتقشّر " ص(120) ؛ و " النَّقدُ في الحافِرِ أن تراها كالمتقشِّر". ص(123) .

ويقولون : " النَّقدُ عند الحافِرِ " يذهبون إلى أن النَّقد عند مقام الإنسان ، ويجعلون القدم ها هنا الحافِرِ " ، وإنما هو " النَّقد عند الحافِرة " ؛ أي عند أول كلمة ، جاء في سورة (النازعات: 10) : » أئنا لمردودون في الحافِرة " ، أي في أول أمرنا ، ومن فسّرها الأرض فإلى هذا يذهب ، لأنّ منها بُدِئْنا ... « ص ص(414-415) .

والنَّقد : " دابةُ الأرض " .

جاء في سورة (سبأ : 14) : » فلما قضينا عليه الموت ما دلّهم على موته إلا دابة الأرض تأكل مِنْسَأَتَه ..« وجاء في سورة (النمل:82):» وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تُكلِّمهم ..« .

والمِنْسأة هي العصا ؛ والعصا هي اللسان ؛ وشقّ العصا : مخالفة الجماعة .

و " ألقى عصاه : بلغ موضعه وأقام ، أو أثبت أوتاده وخيّم ."[6] ص(1692) . وفي (القاموس المحيط) أن " النَّقد : خلاف النَّسيئة .." ص(412) . والنَّسءُ : الشراب المزيل للعقل .. و" النَّسيء : ..شهر كانت تؤخره العرب في الجاهلية فنهى الله ..عنه ، : "إنّما النَّسيء زيادة في الكفر يُضَلّ به الذين كفروا يحلّونه عاماً ويحرّمونه عاماً ليواطئوا عدّة ما حرّم الله.." (التوبة : 37) .

والنَّقدُ : اختلاس النظر نحو الشيء . ص(412) .. و " انتقد الدراهم : قبضها ، .. وأنقد الشجر : أورق ."[7] ص(412) .

أما بَعْدُ :

وبعد هزيمة حزيران ، يحاول " في الفكر الغربي المعاصر "[8] أن " يعبّر عن الوضع الراهن للأمة العربية " بالقول : " الهزيمة كانت في الروح وفي الوعي ... قبل ساحة القتال." ص(7) .

يحاول د . حسن حنفي ، في هذا الكتاب ، إقامة نوع من "فينومينولوجيا " اجتماعية ، الهدف منها - حسب زعمه - " مخاطبة الجماهير العربية ، بأسلوب مباشر " ص(8) ٥، هذا من جهة ، و"من أجل اتصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع ." [؟] ص(8) .

الواقع ، هنا ، هو هذه "الواقعة" الشعورية ؛ أي هذه العاطفة الدينية ؛ أو هذا الوجدان الديني فحسب ! بحيث يغدو الفكر متماهياً مع العاطفة الدينية الكاسحة . فالواقع الوحيد الذي تعترف به هذه "الفينومينولوجيا" (الظّاهراتية) الاجتماعية ، هو هذا الشعور ؛ هذا الوجدان فحسب ! .

وإذا كان الحديث يجري عن الروح ، نقول مع "هيغل" : " إن الروح تستطيع أن تهبط إلى مرتبة الوجدان والحسّ ، كما هي الحال في الدين .."[9] .

فإذا اعتبرنا أن الروح ليست "الواقعة" الوحيدة ؛ وأن الواقع أكثر من "الروح" ، يغدو الواقع بالنسبة لـ د. حسن حنفي ومنهجه الظّاهراتيّ - الاجتماعي ، أحد المراتب المتدنيّة للروح فحسب، يغدو هذا الوجدان كوجدان : " وهو الصورة العامة للطبيعة الحسيّة .."[10] .

يكتب هيغل في "موسوعة العلوم الفلسفية " : " وعلى الرغم أنّه من الصواب أن نقول : إنّ الروح تستطيع أن تهبط إلى مرتبة الوجدان والحسّ ، كما هي الحال في الدين ، إلا أن الوجدان المحض ، بوصفه نمطاً من الوعي ، شيء ، ومضامينه شيء آخر . والوجدان

كوجدان ، هو الصورة العامة للطبيعة الحسية التي نشترك فيها مع العجماوات . وهذه الصورة أعني الوجدان ، يمكن أن تستحوذ على الحقيقة العضوية كاملة وتستولي عليها ، إلا أن الصورة ليس بينها وبين مضمونها تطابق حقيقي ، فصورة الوجدان هي أدنى الصور التي يمكن للحقيقة الروحية أن تعبّر فيها عن نفسها ، فعالم الموجودات الروحية ، والله نفسه ، يوجد في الحقيقة المناسبة له ، في الفكر وَحْده ، وبوصفه فكراً فحسب ."[11] .

لقد غدا الفكر - عند حسن حنفي - حَدْساً ، و" الواقع " الوحيد هو هذا الوجدان الديني؛ هذه "الواقعة" الشعورية . !

لقد تحولت المعرفة حَدْساً - مع هذه الواقعة الشعورية بأدنى أشكالها . وأصبح الطريق الوحيد للمعرفة - معرفة هذا الشعور - هو المشاركة الصوفيّة الشخصيّة للباحث ؛ مشاركته للجمهور المُنْفَعِل وجدانه المُستَحْوِذ .

لكن ، بالرغم من فساد هذه المنهجية الوَضْعية (الظاهراتيّة) في مقاربة الوضع الراهن للغرب وللأمة العربية معاً ، بالرغم من ذلك ، فإنّها تشكل علامة على ابتداء حركة "نقد الدِّين" ، أو هي إشارة غامضة وأوليّة إلى أهمية هذا النّقد " كمقدمة لكل نّقد آخر ." [12] .

لا يوجد " في الفكر الغربي المعاصر " اتصالٌ مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع " ص(8) . إلا بمقدار مانفهم من " المباشرة " :

- أنّها المعطى الأوليّ البسيط والمجرّد ؛ الزائف ، في عزلته ، كبديل للفكرة. لكن ، " الموضوعيّ " إذا ما أخذ كلحظة أولى ضرورية من لحظات الكل العَيْني .

هذه " المباشرة " هي أول مقابلة أو مواجهة للفكر التّحديثي مع الأيديولوجيا الدّينية السائدة.

إن الصدام مع " الأرض " يتطلب نسيان " السماء " - " نسياناً فعّالاً " - كما يقول " جاك دريدا " في " أطياف ماركس " [13] ؛ أي لابد من اختراق الفكرة الدينية من أقصاها إلى أقصاها ، من ثمّ ، إعادة صياغتها من وجهة نظر الفكرة الجديدة ؛ أي يجب النزول إلى " العالم السفلي " ؛ عالم الفكرة الدينية . لكن ، يجب الانتباه إلى أن " العالم السفلي " لم يعد في باطن الأرض بل أضحى في " السماء " .

على هذا الأساس ، يتوجب على الفكر العربي الديمقراطي أن يمر بـ " عالمه السفلي " ! وأن يخوض صراعاً مع " السماء " .

" الفينومينولوجيا " الاجتماعية - عند حسن حنفي - إن هي إلا إشارة بَدْء للصدام بين فكر تنويريّ على مستوى التفلسف وبين الأفكار الأكثر سيادة في المنطقة العربية .

إنها كما يقول حسن حنفي : " فترة إعداد الأمّة بعد الهزيمة وتحقيق النصر للشعوب ." ص(8).

إن كاتب " في الفكر الغربي المعاصر " وهو يحاول الوقوف عند عتبة العلم ، تصيبه عدوى وجدانية تجعله يتماهى شعورياً مع الجمهور العاطفي المتديّن ، والمنشغل كل الوقت بعاطفته المُسْتَحْوِذة. لهذا فهو يتبنى منهجاً في البحث يسميه " المنهج الشعوري الاجتماعي " : " الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعوريّة حيّة في شعور الباحث ." ص(7) .

على هذا الأساس ، لا يستطيع أي باحث غير مُتعاطِف ، وغير متوحّد شعورياً مع الجمهور ، أن يعالج قضايا هذا الجمهور ومشاكله !.

وعلى هذا الأساس ، يتعرّف د. حنفي ، على قضايا الجمهور ومشاعره وقضاياه " ظواهره " عن طريق الحَدْس والمشاركة الصوفية ؛ الحَدْس الذي يصيبه كوجدان مُشْترِك شاعر .

بهذا الشكل يهبط الفكر ، وتهبط الفكرة عند الباحث ، في حركة مؤسفة ، إلى مرتبة صورة الوجدان الدّيني الساذج .

إن غياب أية مسافة أو انزياح بين فكر الباحث (الذي ظهر كشعور ديني فحسب) وبين المشاعر الدّينية للجمهور تجعل الباحث مُنْفَعِلاً ؛ أي " أكثر سلبية من السلبية ، كما كان " بلانشو سيقول ؛ "السّلبيّة " كما توضع مقابل " الفعاليّة "[14] ؛ تجعله سلبياً أو "مُحْتَضَراً " - مونوياً [نسبة للفيلسوف الوجوديّ - المسيحيّ الاسبانيّ - ميغيل دي أونامونو ."] .

ألم يصرّح ميغيل دي أونامونو تصريحه الشهير الذي يعلن فيه عن أحد أشكال الكوجيتو المضاد : " أنا أنفعل فأنا إذن موجود " .. وأنا أنفعل تعني أنا أُحتضَر .." هذا في مواجهة كوجيتو البورجوازية الصاعدة (كوجيتو ديكارت) : " أنا أفكر ، أنا إذن موجود ."[15] .

أقول : بالرغم من فساد هذه " الظاهراتيّة " في مقاربة الوضع العربي المعقّد ، والوضع الغربي المنحطّ والمتقهقر ، يبْقى هذا العَرْض " في الفكر الغربيّ المعاصر " لكيفية تعاطي الميتافيزيقا الغربيّة مع الدين (المسيحيّة) اعتباراً من سبينوزا وحتى ياسبرز ؛ تبقى ذات مَغزى .

يبدأ حسن حنفي كتابه بـ " العقْلانية والغرب " لينتهي بـ " العقل والثّورة عند ماركوز..." ، هذه الحركة الأولى الهابطة من (العقلانية ؛ الموضوعية) إلى (العقل ؛ الذاتية) متزامنة مع حركة

صاعدة مشار إليها حَدْسياً بعبارة " من التراث إلى الثورة ." . وهذا الحَدْس نراه عند د. طيب تيزيني عبر العنوان الأساسي لمشروعه الفكري : " من التراث إلى الثورة ." من "العقلانية إلى العقل " ؛ إنها حركة تقهقر تاريخي من " الخارجية إلى الداخلية "[16] ؛ ومن الطبقة إلى الفرد ؛ إنه تقهقر من (الديالكتيك الألماني) نحو الظاهراتية (كمنهج وَضْعي - شعوري) ، ونحو الوَضْعية السيكولوجية (التحليل النفسي) ، وعلوم اللغة . إنه المخطط البياني لحركة الروح البورجوازية في تعاطيها مع التحديات التي واجهتها . وهي المؤشّر لانحطاط الطبقة البورجوازية وتقهقر روحها ، بالميل أكثر فأكثر إلى تعريف نفسها بشكل جوّاني وهاذي .

عبر هذا الانحطاط وذاك التقهقر للعقلانية البورجوازية تتخلى هذه البورجوازية عن أكثر نتاجاتها العقلية أصالة ألا وهو الديالكتيك الألماني . لم يعد العقل الأوربي الغربي يتعرف على نفسه بتوسّط منتوجاته ، بل بات يميل إلى تعريف ذاته صوفياً .

في كتابه السابق الذكر ، يستعرض د. حسن حنفي ، آراء وأفكار ومواقف فلاسفة أوربيين على درجة كبيرة من الأهمية ؛ آراء وأفكار هؤلاء حول الدين ؛ إنها الحركة الفكرية الأوربية في نقد الدين واللاهوت المسيحي اعتباراً من سبينوزا ، مروراً بفاموس فولتير ، فالدين في حدود العقل عند كانط ، تعريجاً على فلسفة الدين عند هيغل ، ثم الدين والرأسمالية عند ماكس فيبر .

بعد ذلك ، يستعرض حسن حنفي آراء اثنين من فلاسفة الظاهراتية هما هوسرل وكارل ياسبرز .

تحاول هذه الظاهراتيّة تجديد السؤال الأنطولوجي (الوجودي)، بعد أن استُهلكت الأنطولوجيا وأزيحت إلى التخوم الهامشية في زمان الفلسفة العملية النقدية (Praxis) ؛ إنّ الأنطولوجيا تعود هنا ، في ألمانيا ، للظهور كعلم وَضْعي ؛ أي كنوع من أنواع الإبستِمولوجيا . إنها نوع من أنواع فلسفة عصر الانحطاط البورجوازي .

في (ص261) ، وتحت عنوان : " الظاهريات " و " أزمة العلوم الأوربية " . يظهر لنا ، أن الظاهراتية هي تعبير عن أزمة في العلوم الطبيعية ومنهجها المعتمد حتى أواخر القرن التاسع عشر ."

بالطبع ، لا تستطيع الظاهراتية أن ترى نفسها إلاّ على شكل حَدْس ، أيضاً ، لا يستطيع د. حسن حنفي أن يرى في الظاهراتية سوى " بداية أزمة العلوم الإنسانية وبدء أزمة الضمير الأوربي نفسه ."[17] . بينما اطمأن [هوسرل] إلى أنه عثر في النهاية [بعد أن أسس الفينومينولوجيا] على هذا العلم الشامل [؟] الذي طالما راود الفلاسفة الأوربيين ."[18] .

إن هوسرل - ومعه د. حسن حنفي يرى أن " الظاهرة الإنسانية ليست كالظاهرة الطبيعية"[19] .." وأن الظاهرة الاجتماعية ليست شيئاً ملموساً يقاس كمّاً ."[20] . إن هذه التصريحات التي تحمل شيئاً من المعنى والحقيقة إذا أخذت على مستوى الفرد ، تقف في مواجهة الفهم الموضوعي للتاريخ (فهم التاريخ كقانون) . يكتب ماركس : "وأنا أنظر إلى تطور التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية كما إلى عملية تاريخية طبيعية ، ولذلك فمن وجهة نظري يمكن إلى درجة أقل من أية وجهة نظر أخرى اعتبار الفرد مسؤولاً عن تلك الظروف التي يبقى هو

نفسه ناتجاً لها من حيث المغزى الاجتماعي ، مهما ارتفع فوقها ذاتياً."[21] .

لايستطيع د. حسن حنفي أن يرى في الظاهراتية هذا التقهقر من الطبقة إلى الفرد ،ومن الموضوعية إلى الذاتية . لايستطيع أن يرى فيها [الظاهراتية (الفينومينولوجيا)] ، في آخر تحليل ، تعبيراً فلسفياً عن انحطاط الطبقة البورجوازية وتقهقرها مخالطةً إلى حد ما مع انحطاط نقيضها التاريخي انحطاطاً إيديولوجياً وسياسياً .

لاتستطيع " الفينومينولوجيا " (الظاهراتية) رؤية هذا التحول من فلسفة النفي إلى الفلسفة الوَضْعية . " والفلسفة الوَضْعية على نقيض الفلسفة النافية : الأولى تُبرِّر والثانية تنفي ؛ الأولى تثبت الأوضاع القائمة ، والثانية تنفي الأوضاع القائمة . الأولى أساس كل فلسفة رجعية والثانية شرط كل فكر تقدمي ."[22] .

في استعراضه للفكر الغربي المعاصر ، وموقف هذا الفكر من الدين ، اعتباراً من اسبينوزا ، يعرج د. حسن حنفي على أفكار وآراء الوجودي - المسيحي الأسباني "ميغيل دي أونا مونو". يقول د. حنفي : " إذا كان ديكارت قد قال من قبل " أنا أفكر ، فأنا إذن موجود ." فإن " أونا مونو " يردّ عليه قائلاً : " أنا أنفعل ، فأنا إذن موجود ." وأنا أنفعل تعني ، أنا أصارع ؛ أنا أحْتضَر، أي أنه يستمر [يعيد إنتاج] فيما قاله كيركيغارد من قبل ؛ [ما قاله هذا الوجودي - المسيحي الدانمركي] : " أنا أفكر أنا إذن غير موجود ، أو أنا موجود فأنا إذن لاأفكر ."[23] وإذا شئتم أقول: أنا أفكر ، فأنا إذن أهلوس .

يشير هذا الكوجيتو المضاد إلى الحركة الأوربية الغربية اعتباراً من " حضور " الأنا البورجوازية البديهي عند فجر صعود

الطبقة إلى انحلال هذه الأنا وتفككها زمن انحطاط الطبقة وتقهقر التاريخ .

إن المسيرة من العقلانية الغربية إلى العقل الغربي ، من أنا أفكر ، فأنا إذن موجود ، إلى أنا أحتضر ، فأنا إذن موجود . هذه المسيرة هي المسافة بين الحضور والاحتضار ، من ثم الهذيان لأنا بورجوازية منحلّة وآفلة .

يقول د. حسن حنفي : " لقد أصبح الانفعال [الاحتضار] عند أونا مونو إله القرن العشرين ."[24] . إن الاستعراض الذي يقدمه حسن حنفي في " الفكر الغربي المعاصر " يشير إلى أن سيرورة " نقد الدين " التي بدأت في أوربا لم تنته بعد . صحيح أن " نقد الدين قد انتهى من حيث الجوهر بالنسبة لألمانيا "[25] - بالرغم من ظهور وجوديات ألمانية بين الحربين ؛ وبالرغم من محاولة هايدغر تجديد السؤال الأنطولوجي (الوجودي) . إلا أن هذا النقد لم ينتهِ بالنسبة لقوميات أخرى ، ومنها الحركة القومية العربية - هذا إذا قلنا : أنه بالكاد يبدأ . إن استعراضنا النقدي السابق يشير إلى أن " نقد الدين " مايزال في بدايته بالنسبة لحركة القومية العربية ، وإن استكمال هذا النقد سوف يكون من مهام المفكرين العرب الديمقراطيين .

فإذا أخذنا بالاعتبار أن " نقد الدين هو مقدمة لكل نقد آخر " ، وإذا اعتبرنا أن هذا النقد "لم يخلع عن السلاسل الزهور الزائفة التي تزينها لكي تواصل البشرية حمل هذه السلاسل في شكلها الخالي من كل فرح ومتعة ، بل لكي تخلع السلاسل وتمدُّ يدها للزهرة الحيّة ."[26] . إذا اعتبرنا كل هذا ، يكون الفكر العربي الديمقراطي بدأ يتلمس طريقاً طويلة وشاقة ، لكن مع كل هذا ، تبقى طريقاً أصيلة .

هنا " على عتبة العلم كما في مدخل الجحيم "[27] . تأتي هذه المقالات مجتمعة لتقدم إسهاماً عند ذلك المدخل ؛ إسهاماً أرجو أن يكون ذا مغزى ، المدينة تأبه له حيثما سقط ؛ إسهاماً في المسيرة العربية الطويلة . و" هنا على عتبة العلم ، كما في مدخل الجحيم ، يفْرِض [جزْء] من هذا الالتزام نفسه : ألا " فلْيزُل ، هنا كلّ خوف "[28] .

الهوامش والمراجع :

(1) " كتاب الأمالي " للعالم الكبير أبي علي اسماعيل بن القاسم القالي - منشورات المكتب الإسلامي . من دون تاريخ .

(2) " القاموس المحيط " تأليف العلاّمة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي . تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي . مؤسسة الرسالة . الطبعة الخامسة 1996 .

(3) " كتاب الأمالي " - مرجع سابق . ص(6) .

(4) " كتاب الأمالي " - مرجع سابق .

(5) " أدب الكاتب " تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة " . حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه محمد الدالي . مؤسسة الرسالة . الطبعة الثانية 1985 .

(6) " القاموس المحيط " - مرجع سابق . ص ....

(7) " القاموس المحيط " - مرجع سابق . ص ....

(8) د. حسن حنفي " في الفكر الغربي المعاصر " . الطبعة الأولى 1982 . دار التنوير للطباعة والنشر .

(9) هيغل " موسوعة العلوم الفلسفية " - المجلد الأول - الطبعة الأولى 1983 . ترجمة وتقديم وتعليق . د. إمام عبد الفتاح إمام . دار التنوير للطباعة والنشر . ص(83) .

(10) هيغل - مرجع سابق . ص(83) .

(11) هيغل - مرجع سابق . ص ص(83-84) .

(12) ماركس - انجلز "منتخبات في (15) مجلداً . المجلد (1) . ترجمة الياس شاهين . دار التقدم . 1988 . ص(43) . أخذت المقتطفات من " مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل " - المقدمة - ماركس .

(13) جاك دريدا " أطياف ماركس " . ترجمة د. منذر عياشي . دار الحاسوب للطباعة - حلب - الطبعة الأولى 1995 .

(14) جاك دريدا " الكتابة والاختلاف " - ترجمة كاظم جهاد . تقديم علال محمد سيناصر. دار توبقال - الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1988 . ص(61) .

(15) د. حسن حنفي - مرجع سابق . ص(306) .

(16) راجع " جان بول سارتر " الماركسية والوجودية " – ترجمة جورج طرابيشـــي . دار اليقظة العربية 1964 . ص(101).

(17 و 18) د. حسن حنفي – مرجع سابق . ص(261) .

(19 و 20) د. حسن حنفي – مرجع سابق . ص(262) .

(21) كارل ماركس " رأس المال " . ترجمة الدكتور فهد كم نقش . دار التقـــدم 1985 . ص(15) .

(22) د. حسن حنفي – مرجع سابق . ص(433) .

(23) د. حسن حنفي – مرجع سابق . ص ص (306-307) .

(24) د. حسن حنفي – مرجع سابق . ص(307) .

(25) ماركس – منتخبات – مرجع سابق . ص(43) .

(26) ماركس – منتخبات – مرجع سابق . ص(44) .

(27) ماركس " إسهام في نقد الاقتصاد السياسي " ترجمة أنطون حمصي – منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي. دمشق 1970 . ص(28) .

(28) ماركس " إسهام في نقد الاقتصاد السياسي " – مرجع سابق . ص(28).

---

* " إن الأنطولوجيا لن تعترض إلا من خلال حركة تعزيمية . ذلك لأن الأنطولوجيـــا هـــي تعزيم " .

[" أطياف ماركس " . ص(297) .] .

ما بعد الحداثة

(انحطاط الروح البورجوازية)

" سقراط ، هذا الذي لا يكْتبُ "

(نيتشه)

عند سقراط تتلاقى الخيوط . سقراط من سوف يحلّ اللّغز الذائع الصيت ، ويكون أشدّ الرجال اقتداراً ! فسقراط ألقى بتعاليمه الشفاهية anecdotal* ، لكنه لم يكتب حتى لا يتحمّل وزر إفشاء السّر . ولأن الكتابة تقوم بتغطية المعنى بالشيء نفسه الذي تؤسِّسه كشفافية† . فالصراع الذي دارت رحاه - في الحقل الفلسفي الإغريقي - بين العقلانيين واللاعقلانيين الأوربيين لا يخلو من مغزى . فأصحاب العقل والتنوير (الميكانيكي والديالكتيكي) بدؤوا بأفلاطون ، بينما فضل الفلاسفة اللاعقليون ؛ فضّلوا " مُجمّع الفلاسفة " قبل سقراط .وعرّفوا الفترة التي عاش فيها هذا المجمّع بأنها " اللحظة الأصلية الأولى في المرحلة اليونانية السابقة على سقراط ."[1] هذا ما عبّر عنه

هايدغر حيث يضيف : " لكن احتجاب وجود الموجودات أوصل ما أوصل إلى عصر أفلاطون وأرسطو ، حيث حلّت الأجوبة الفلسفية الكبرى محل الأسئلة الوجودية ، وحلّت الحلول الواضحة محل الألغاز الملتبسة ، ونزلت التفسيرات المنطقية والتعليلات السببية للوجود منزل التعجّب الأصلي من الوجود وفي الوجود ."[2] .

ليس صدفة ، إذاً ، أن نجد كتاباً هاماً في الفلسفة للعقلاني البريطاني " جون لويس "[3] ، يبدأ بـ " أفلاطون " . بينما يقول نيتشه : " لا عجب أن أتناول الفلاسفة السابقين لأفلاطون وكأنهم مجتمع منسجم ، وأن أسعى لأن أكرس لهم مجمل هذا الكتاب ."[4] . إن أفلاطون يمثل بداية جديدة كلياً ، أو كما هو الحق أن أقول ، أن شيئاً جوهرياً ينقص لدى الفلاسفة منذ أفلاطون حين تقابلهم بجمهورية العباقرة تلك التي تمتد من طاليس إلى سقراط ."[5] .

ها هو كيركيغارد ، الفيلسوف الوجودي - المسيحي ، يقول : " ..(سقراط) ، (سقراط)،(سقراط) ! علينا أن ندعوك ثلاثاً ، وأنا أمضي في دعائك عشراً إذا اقتضى الأمر حقاً. فقد يحتاج الأمر كما يقال لنا إلى جمهورية ، إلى نظام اجتماع جديد ، إن لم نقل إلى ديانة جديدة. ولكن أحداً لا يفطن إلى ما يحتاجه العالم بنتيجة الاختلاط الذي أوقعه فيه هذا القدر الكبير من العلم . إنه إنما يحتاج بوجه الدقة ، إلى سقراط ... إن عصرنا يحتاج لمثل هذا التقويم الأخلاقي والتهكمّي ."[6] .

" إن التهكّم السقراطي ، بفضحه مذهب هيغل ، يمهّد الطريق أمام فلسفة وجود مسيحيّة."[7] .

" ما بعد الحداثة هي رقيمة (Label)"[8] ؛ " المرأة العاقلة"[9].

إنها فكرة كبيرة جداً تنبثق من ثورة (1848) ، بل قبلها بقليل تُعرّج على شوبنهاور مروراً بكيركيغارد ونيتشه وهايدغر وصولاً إلى تفكيكية جاك دريدا .

ـ هذا جورج لوكاتش يكتب في بداية بحثه عن نيتشه وفي كتابه ذي العنوان المعبّر : (تحطيم العقل) : " يمكن القول بوجه عام أن انحدار الأيديولوجية البورجوازية [الروح البورجوازية] ينبثق من ثورة 1848 . بالتأكيد يبقى بعد ، لاسيما في الأدب والفن ، أكثر من متابع لحقبة صعود البورجوازية وليس في أعماله شيء من انحطاط ، يكفي التفكير بـ دكنز ، وكلر ، وبـ كوربه ودوميه .

ـ بالإضافة لذلك ، إن الحقبة الممتدة بين 1848-1870 غنية بالوجوه الانتقالية ، الذين باتت إبداعاتهم من الآن تقدّم ملامح من انحطاط . دون أن يسمح لنا مع ذلك الشيء الجوهري في عملهم بإلحاقهم بالانحطاط ، وهكذا فلوبّير أو بودلير . في العلوم النظرية بخاصة الاقتصاد والفلسفة، بدأ الانحدار قبل ذلك بشكل محسوس‡ .

بالنسبة للاقتصاد البورجوازي مع تفكّك مدرسة ريكاردو بين 1820-1830 ، بالنسبة للفلسفة البورجوازية مع انحلال الهيغلية 1830-1850 ، ومن بعد ذلك لا هذه ولا ذاك أنتج أي شيء أصيل ولا أي شيء موجّه نحو المستقبل . (10) .

وهذه مناسبة للتذكير بالفرق بين " حداثة مجتمعية " (modernity) ، " وحداثة شعرية " (modernism) . يكتب د. صادق جلال العظم : " لابد من التمييز الدقيق بينهما ، المفهوم الأول هو الحداثة بمعنى الموديرنتي modernity ، وهو يشير باختصار شديد إلى حركة التاريخ الأوربي ونتاجاتها منذ عصر النهضة ، والإصلاح الديني اللوثري حتى اليوم ومحرّكه الأول صعود نمط الإنتاج الرأسمالي

وتوسّعه . والمفهوم الثاني هو الحداثة بمعنى الموديرنيزم modernism وهو حركة فنية أوربية بدأت في أواخر القرن التاسع عشر، وازدهرت، وسيطرت في القرن العشرين ومن أبرز أعلامها الأوائل ومؤسسّيها الشعراء (رامبو ، بودلير وماليرميه ، و [إدغاربو] ..."[11] .

" ما بعد الحداثة هي رقيمة Label "[12] ؛ " المرأة العاقلة "[13].

إنها فكرة كبيرة جداً ؛ والتي عبّر عنها نيتشه حين قال بأن " عصرنا غارق بالوعي التاريخي، نحن نعرف الكثير عن ماضينا وليس باستطاعتنا أن نكون أصليين "[14] .

إنه وعي شقيّ ؛ وعي مفرط دون شروط تاريخية مناسبة حاملة له ؛ لقد استشعر نيتشه هذا الشقاء في الروح البورجوازية " فطبيعة نيتشه قد سبقت آلام اليوم بأكثر من جيل إذ كان ما يتمتع به نيتشه عند وحدته وعدم فهم الناس له ، تتألم منه الآلاف في يومنا هذا ."[15] ، لقد عبر عن هذا الشقاء حتى حدود الجنون .

لقد دفع نيتشه التفسير الأوربي الحديث - الذي بدأ مع ديكارت - دفعه بخط مستقيم ممارساً عليه تهكّماً سقراطياً ، ومحاكياً إيّاه محاكاة ساخرة . وقد قاد هذا التفسير المستقيم والمتواصل نيتشه إلى جنونه سنة 1888 . لقد دفع التفسير حتى المستنقع ؛ حتى حدود الظلام .

وبعد أن دشّن نيتشه دَفْن الإله البورجوازي (الميكانيكي) ، أراد إنقاذ الخواء الروحي البورجوازي بوعظ أخلاقي بديل . إنه انحلال الذات في التاريخ ، حيث أصابها الصّمت من شدة الذهول ؛ إنه جنون نيتشه!.

ألم يكن " التراكتاتوس " هو الكتاب الفلسفي الجدّي الوحيد الذي نشره فتجنشتاين في حياته ، وتدعو جملته الختامية إلى الاعتصام بالصمت ."[16] .

" ما بعد الحداثة أننا لا نستطيع أن نكتب بطريقة بريئة ، متجاهلين الأدب السابق ."[17] ، لقد أضحى الكذب مؤلماً ، والحقيقة أوسع من أن يغطيها ظل النفاق البورجوازي .

من هنا جاءت التّورية (IRONY) عند " إمْبرتوإيكو " لتُخرج وعياً شقياً من مأساته . "التّورية " - هذا الساحر السقراطي !- دعونا نبحث عنها في القواميس :

جاء في المورد (1991) في معنى كلمة irony : تجاهل ؛ تظاهر بالجهل أثناء المناقشة ، "سخرية " ؛ تهكّم سقراطي - تعبير ساخر ، سخرية الأقدار ."[18] ، إنه لمن سخرية الأقدار أن "نعرف أننا نقول شيئاً سبق وأن قيل ."[19] ، وإنها " لمصادفة " ! أن تحيلنا كلمة irony إلى سقراط !

" إمبرتوإيكو " ليس نادراً . إنه المكافح الأحدث لإخراج الروح البورجوازية من انحطاطها . ليس مصادفة أن يوصف إيكو بـ " كاهن السيمياء ، وغامض "[20] .

ليس مصادفة أن يقول : " استخدمت جميع آليات السّرد المألوفة .. لكنني استخدمتها بطريقة التّورية irony "[21] ؛ بأسلوب تهكميٍّ .

لقد بات من الطبيعي أن يكون هذا العرّاب لانحطاط الروح البورجوازية مزيجاً من الأناقة والابتذال مضافاً إليه الأستانية النخبوية ... أن يكون رمزاً لما بعد الحداثة " [22] ، إذا كان هذا هو ما بعد الحداثة فأنا موافق .

وقد جاء في " القاموس المحيط " : " أن التّوراة تَفْعِلة من [ورّى] ، وورّاه تورية أخفاه . كواراه والخبر جعله وراءه . وعن كذا أراده وأظهر غيره وعنه دفعه وتوارى إستتر ."[23] .

أما قاموس " الرائد " فيقول : " التّورية : ورّى : في البديع : هو أن يؤتى بلفظ له معنيان ، أحدهما قريب والآخر بعيد ، ويراد به البعيد منهما - ومنها التّوراة ."[24] ، إذا كان هذا هو مابعد الحداثة فأنا موافق .

ما بعد الحداثة ليس موضوعاً فنياً - أدبياً فحسب ، إنها ما بعد حداثة اجتماعية ، إنها تعبير إيديولوجي عن وضع اجتماعي في حالة إنحطاط . إنها التعبير الروحي عن انحطاط التشكيلة الرأسمالية . وعن حدود التوسّع العقلي الذي يمكن لتشكيلة كهذه أن تستوعبه .

لقد تمّت صياغة النكوص الصوفي واللاهوتي الذي صاحب هذه الانحطاط . ولسوف تظهر الغِبْطة كآخر طراز للتعزية . الغِبْطة التي يشعر بها " العَبْد " (عبد نمط العيش البورجوازي) شاكراً خالقه على نِعَمِه ، وراجياً أن تدوم عنده هذه النعمة .

لاحظوا معي كيف يشرح لنا " القاموس المحيط " - المتواضع - كلمة " الغِبْطة " : " الغِبطة بالكسر ، حسنُ الحال والمسّرة وتمنّي نعمة على أن لا تتحول عن صاحبها فهو غابط . الاغتباط : التبجّح بالحال الحسنة ."[25] .

لاحظوا ! لاحظوا جيداً ! ، لابد أن تكون النتيجة تبجّحاً بورجوازياً محزناً ؛ تبجّحاً يكافح بكل ما تبقى لديه من طاقة ليوهم صاحبه أن مجده لازال عالياً ، وأن ناره لازالت موقدة ! .

ليس صدفة أن تكون عدّة إمبرتوإيكو اللغوية هي التّورية IRONY (التهكّم السقراطي) ، والغبطة ، وليس صدفة أن يصرّح " الرائد " أن " الغبطة هي حسن الحال ، ولقب البطريرك - والمسرّة."(26) . ونضيف إليها الرضى عمّا هو قائم بالفعل .

ليس صدفة ألا يوجد في حالة إمبرتوإيكو " وعيٌ حادٌ ، وإنما نوع من الغِبطة "[27] ، تلك هي روح مابعد الحداثة " فأنت لا يمكنك أن تتورّط بشكل فعلي ... إن ما ينقص هذه الروح هي "الحيوية ... وهي تعج بالملل "[28] والتكرار والضجر .

فنحن أمام " تهنيب مشاكس غالباً ما يصعب فهمه ... أمام نجم ما بعد حداثوي .. ، كاهن روح العصر ، والأكثر رواجاً ... Acrostic[§]؛" سرّ زهرة ذهبية "** ، ذي قدمين صغيرتين بشكل غير معتاد ."[29] .

إذا كان هذا هو مابعد الحداثة فأنا موافق .

إذا كان هذا هو إمبرتوإيكو ، كاهن روح عصر الانحطاط الإيديولوجي البورجوازي فأنا موافق . إنه ليس نادراً ؛ إمبرتوإيكو ، يأكل كثيراً ؛ حالة شائعة .

NB — الاستثمار وتبعاته من سيطرة اجتماعية وسياسية
حيث يزرع في قلب المجتمع المستثمَر فئة اجتماعية محلية أو دولية
تستفيد من فرض الواقع وتقبل انتاج شروط التخلف والتبعية
وتكون لكل مصالح وارتباطات تقوم بعقد شبكات مع الاقطاعية أو
البنية أو الامبريالية سواء كانت دينية

هوامش ومراجع :

(1) د. صادق جلال العظم ." دفاعاً عن المادية والتاريخ " ، الطبعة الأولى ، 1990 . دار الفكر الجديد ص(211) .

(2) د. صادق جلال العظم - مرجع سابق - ص(257) .

(3) جون لويس ." مدخل إلى الفلسفة " . ترجمة أنور عبد الملك . دار الحقيقة . الطبعة الرابعة 1983 : " هذه بعض موضوعات الكتاب : أفلاطون ، أرسطو، الأفلاطونية المحدثة ، من العصور الوسطى إلى توما الأكويني ، الثورة الكوبرنيكية ، ظهور النزعة العقلية (ديكارت وليبنتز) ، المذهب العقلي (اسبينوزا) ، الفلاسفة التجريبيون ، كانت ، هيغل ، التركة الهيغلية ، الفلسفة اللاعقلية المعاصرة .." وعن الغلاف الأخير للكتاب -

(4) فريدريك نيتشه :" الفلسفة في العصر المأساوي [البطولي] الإغريقي ." تعريب الدكتور سهيل القش . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . الطبعة الأولى 1981 .

(5) فريدريك نيتشه - مرجع سابق - ص(43) .

(6) بيار مسنار . " كيركيغارد " . ترجمة الدكتور عادل العوّا . منشورات عويدات . بيروت - باريس . الطبعة الأولى 1983. ص(43) .

(7) بيار مسنار - مرجع سابق - ص(43) .

(8) الثورة الثقافي - راجع - العدد /23/ الأحد 1996/8/11 . ص(15) .

(9) " القاموس المحيط " تأليف مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي . المؤسسة العربية للطباعة والنشر . من دون تاريخ ، الجزء الرابع . ص(123).

(10) جورج لوكاش ." تحطيم العقل " (2) : شوبنهاور ، كيركيغارد ، نيتشه ." ترجمة إلياس مرقص . دار الحقيقة للطباعة والنشر في بيروت . الطبعة الأولى ، 1981 . الجزء الثاني . ص(93) .

(11) د. صادق جلال العظم - مرجع سابق - ص(227) .

(12) الثورة الثقافي - ملحق - مرجع سابق - ص(15) .

(13) القاموس المحيط - مرجع سابق - الجزء الرابع . ص(123) .

(14) الثورة الثقافي - ملحق - مرجع سابق - ص(15) .

(15) هرمان هسه ." ذئب البوادي " تعريب النابغة الهاشمي . دار ابن رشد . مكتبة النهضة العربية 1983 . ص(20) .

(16) د. صادق جلال العظم - مرجع سابق - ص(247) .

(17) الثورة الثقافي - ملحق - مرجع سابق - ص(15) .

(18) منير البعلبكي - " المورد " قاموس إنكليزي - عربي . دار العلم للملايين بيروت 1991 ص(481) .

(19) الثورة الثقافي - ملحق - مرجع سابق - ص(15) .

(20) الثورة الثقافي - مرجع سابق -..

(21) الثورة الثقافي - مرجع سابق - ..

(22) الثورة الثقافي - مرجع سابق - ..

(23) " القاموس المحيط " - مرجع سابق - الجزء الرابع ص(402) .

(24) جبران مسعود .." الرائد " . دار العلم للملايين . الطبعة الأولى 1964 . ص(473) .

(25) " القاموس المحيط " - مرجع سابق - الجزء الثاني . ص(389) .

(26) معجم " الرائد " - مرجع سابق . ص(1068) .

(27، 28، 29) الثورة الثقافي - مرجع سابق - ص(15) .

---

* " anecdotal : [Gr. anecdotos ; not published]

.. غير موثّق ، غير مطبوع ؛ غير مكتوب ؛ مَحكّي ، .. ص(10) من قاموس :
Dorland,s illustrated Dictionary , 26th Edi . 1981

† دريدا : " الكتابة والاختلاف " ص(85) .

‡ " .. في 3 تموز 1840 حاز [كيركيغارد] على شهادته في اللاهوت ، وأخذ يعمل في إعداد رسالة بعنوان :" مفهوم التهكّم المعزو دوماً إلى سقراط ." وقد ناقشها في 29 أيلول 1841." بيار مسنار "." كيركيغارد " - مرجع سابق . ص(11).

§ acrostic : قصيدة إذا جمعت حروف أوائل أبياتها أو أواخرها شكّلت كلمة أو عبارة ؛ سلسلة كلمات متساوية الطول مرتّبة بحيث تكون قراءتها عمودياً مطابقة لقراءتها أفقياً ." المورد 1991 - مرجع سابق - ص(26) .

** جدير بالذكر أن تعبير " الزهرة الذهبية " (تشن هوا) ، في سياقه الباطني ينطوي على كلمة النور ، فلو كتبنا الحرفين أحدهما فوق الآخر حتى يتلامسا ، لشكل الجزء الأسفل من الحرف الأعلى ، والجزء الأعلى من الحرف الأسفل ، الحرف الدّال على النور

(كوانغ). " ص(27) من كتاب " سرّ الزهرة الذهبية " . تأليف : " ريتشارد ويلهلم و ك . غ . يونغ " ترجمة نهاد خياطة . دار الحوار . الطبعة الأولى 1988 .

الاعتراض التهكمّي
(ما بعد الحداثة)

" التهكُّم ، كعلامة انحطاط ..
في الحالة الأكثر شهرة ..؛
حالة سقراط ."
(نيتشه)*

نشر " ملحق الثورة الثقافي " في العدد /59/ الأحد 1997/5/4 مقالة لـ " ويندل . ف هاريس " ترجمة " ناصر ونوس " . ص(14) تحت عنوان :

" من قاموس مفاهيم النقد الأدبي ونظرية الأدب : ما بعد الحداثة " . وكان مفيداً وضرورياً أن نقدم قراءة في هذه المقالة للإسهام في النقاش الدائر حول هذا المفهوم ؛ أي مفهوم " ما بعد الحداثة " .

جاء في المقالة : " هناك كتّاب محدثون يميلون إما إلى استخدام ما بعد الحداثة كمرادف لما بعد البنيوية ، أو يأخذون الأخيرة على أنها النظرية التي تقوم عليها الأولى ."

وتتابع المقالة :" وعلى الرغم [مذ] أن ما بعد البنيوية أثرت ظاهرياً على أعمال أدبية عديدة قائمة اليوم ، وكذلك على تيارات ثقافية معاصرة ، فإن الدوافع خلف أدب ما بعد الحداثة أو فكر ما بعد الحداثة لا يمكنها أن تندرج بصورة تفي بالمطلوب تحت نقاشات ما بعد البنيوية ." .

ما من شك في أن نقاش ما بعد البنيوية لا يفي بالغرض في نقاش ما بعد الحداثة ، لكن إمعان النظر في البنيوية ؛ وعبر أحد تعبيراتها الأساسية ؛ عبر اهتمامها بالبنية كمقولة مسيطرة في المنهج ، هي محاولة لتجاوز الثنائية الشهيرة : شكل / مضمون ؛ ظاهر / باطن (physic / Metaphysic)؛ أي هي محاولة لتجاوز لحظتي الكينونة ؛ أو مايمكن أن نسميه مماهاة بين لحظتي الكينونة . ولحظتي الكينونة هما : كائن (موجود) لذاته ، وكائن (موجود) للآخر ؛ (والكائن للآخر هو ؛ " الانتقال من الشيء إلى العلاقة ")[1] ، بالتالي سوف تشكّل البنيوية (كلود ليفي شتراوس ، رولان بارت ؛ ألتوسير ؛ غودلييه ،وميشيل فوكو) محطة انتقالية للعقل الأوربي في سعيه نحو تحطيم " الماورائية " ؛ أي نحو إعادة إنتاج " الظاهرايتة " و " التفكيكية " و " الانقطاع " (الحديث عن انقطاع من دون تراكمات كميّة ، مثال ذلك ميشيل فوكو) . ويمكن تسمية هذا " الانقطاع " بـ " مَفْهمة الكيف"[2] حسب عبارة روجيه غارودي .

يلاحظ المدقّق ، أن الانتقال من بنية إلى بنية أخرى - في البنيوية ؛ (حسب المنهج البنيوي) هو انتقال غير مُفسَّر ؛ هو قفزة من دون تراكم كمّي ؛ كيفية من دون كميّة ! .

تلاحظ هذه اللوثة ، مع فارق ، عند لوي ألتوسير ، نقرأ عند صادق جلال العظم :

" زمن واحد عند ألتوسير : " الزمان البنيوي التاريخي ؛ زمان التزامن النسقي للكل الاجتماعي المعطى مسبقاً ودفعة واحدة ."[3] .

ويضيف العظم : " .. وحسب تعبير إريك هوبسباوم " ليس لدى ألتوسير مايقدمه للمؤرخين " لأن كل الاهتمام لديه هو " الاهتمام بالنتيجة دون صيرورتها ."[4] .

على هذا الأساس ، تشكل البنيوية محطة انتقالية نحو إعادة تجديد الظاهراتّية ، وماتعنيه هذه الأخيرة من تدمير " للماوراء " ؛ أي تدمير أو شطب للعلاقة الباطنية .

يكتب جاك دريدا بهذا المعنى : " إن مايدعوه هوسرل " مبدأ المبادىء " ؛ أي الحَدْس الواهب الأصلي .. المرادف لحاضر المعنى ، أو لحضوره في الحَدْس المليء الأصلي ، قد يكون مبدأ " ماورائياً يشكل مصدر القيمة وضامنها ، وهذا ماأراد هوسرل تخطيه ."[5] .

ويتابع دريدا قائلاً :" إن هايدغر هو الذي قرع نواقيس نهاية الماورائية ، وعلّمنا أن نسلك معها سلوكاً استراتيجياً يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات لها من الداخل ."[6] .

هذه " الاستراتيجية التفكيكيّة " ؛ هذا " التفكيك "La Construction، ليس إلا ضرباً من تهكّمٍ سقراطيٍ (نسبة إلى الفيلسوف اليوناني سقراط) .

تُظهر مقالة ويندبل . ف هاريس أن " إهاب حسن " قد التقط الكثير من سمات الأدب والفكر مابعد الحداثيّ . يقول إهاب حسن أن سمات مابعد الحديث هي :" الغموض ، القطيعة ، البِدْعة ، التعدّدية العشوائية (الاختيارية) ، العصيان ، الإفساد ، التشويه ." .

ويضيف أن مابعد الحداثة هي : " قدرة العقل على تَقْييم نفسه في رموز تغوص أكثر فأكثر إلى داخل طبيعته الخاصة ." بمعنى آخر ، يحاول العقل الأوربي مابعد الحديث تدمير تموضعاته هو ؛ أي يحاول التخلّي عن تعريف نفسه بواسطة الموضوع (المنتوج) لصالح تعريف ذاتي - هنيانيّ . نقرأ في المقالة : " إن أدب وفن مابعد الحداثيّ يحوّل مركز الاهتمام من النتيجة إلى فعل الخلق ، من المنتوج إلى الصانع ، ومن العمل الفني إلى المؤديّ ." .

كتب فريدريك نيتشه : " الشيء الوحيد الذي مازال يهُمنا من أنْساق فلسفية تم ضَحْدها ، إنما هو الشخصية التي صاغتها ... إن مهمتي (والكلام لينتشه) تقوم على إبراز مايجب أن نحب ونكرّم دائماً..؛ الرجل العظيم ."[7] .

هذا الخطاب (خطاب مابعد الحداثة) جهد موجّه أصلاً ، لتدمير " الموضوعية " ، وخطّها التاريخي اعتباراً من موضوعية أفلاطون المثالية وحتى هيغل (المثالية المطلقة) وماركس .

إنه جهد موجّه لتدمير " الموضوعية " في نظرية المعرفة من أفلاطون إلى ماركس مروراً بـ " هيغل " .

ـــ لن ندهش إذا ما أقام خطاب مابعد الحداثة بنيانه على مفاهيم أساسية مثل : " العداء للتماسك " والاستمرارية ، والعداء للرابطة الداخلية (العداء للعلاقة الباطنية) ؛ والعداء للسببية (مفهوم القانون)

القائمة أساساً على فكرة التشابه والتكرار للظاهرة (الموضوعي هو ما يمكن تكراره) . نقرأ في المقالة : " من الصفات المميزة للوضع ما بعد الحداثي تفضيل التفتيت على التماسك " . وتضيف المقالة صفة أخرى مميزة للخطاب ما بعد الحداثيّ : " لقد أقرت نظرية ياكبسون وبصريح العبارة أنه على أي خطاب أن يربط موضوعاته تبعاً لتشابهها أو تجاورها . ومن ثم وكما هو معتاد يميز أحد نماذج هذا الترابط عن الآخر ؛ إن الكتابة ما بعد الحداثية تحاول أن تقاوم هذا القانون ." .

لنرى كيف يحاول الخطاب ما بعد الحداثيّ مقاومة التشابه / القانون / الذي يشكل (القانون أو السببية) أساس العلم الأوربي الحديث ، وأساس التفسير الأوربي الحديث .

يقول كاتب المقالة : توجد " أسماء لهذه البدائل (بدائل التشابه/ القانون /) هي ؛ التناقض (التنافر) ، التبديل ، الانقطاع ، التعددية، الإفراط ، والتدوير ."

بالفعل ، يحاول الخطاب ما بعد الحداثي بناء أساليبه بواسطة مفاهيم مثل :

الانقطاع كنقيض (تِرْ سندالي - كانتي) مطلق للاستمرار ، والتنافر أو الغرابة ؛ والتعددية العشوائية (الاختيارية) ، أو ما يمكن تسميته بالتساوي المبتذل) ، والإفراط والتدوير (التكرار المملّ والثرثرة الفارغة) كأساليب تهكّم وتشويش ضد القانون المكتشف ؛ أي ضد التفسير الأوربي الحديث .

- لاحظوا جيداً أن فكرة التعددية العشوائية (الاختيارية) تلغي فكرة الصفة (العنصر) المسيطرة في البنية ، وبالتالي تلغي إمكانية

فهمها جوهرياً . وأيضاً ، لاحظوا ، لاحظوا جيداً القرابة بين التعددية العشوائية (الاختيارية) والأنتروبولوجيا البنيوية باعتبارها خطاباً موجهاً ، في أحد تعبيراته الأساسية ، ضد التاريخية وفكرة التقدم . ومكرساً للزمان المغلق (الدائري أو الاسطوري) .

(لاحظوا مفهوم السِسْتام أو النسق Systém عند كلود ليفي شتراوس) .

لايستطيع مفهوم السِسْتام أن يفسّر لنا زمان القطع في البنية (الانتقال من بنية إلى أخرى) ، لأنه مكرّس أساساً للزمن البنيوي أو ما يسمى التزامن في البنية ، المُعْطى دفعة واحدة .

إن التدوير والإفراط والتعددية المتساوية (العشوائية) والـ Permutation (التَّبْديلة) أو ما نفضل أن نعبر عنه بإعادة الترتيب (والصياغة) عبر التبديل الاختياري (العشوائي) للعنصر المسيطر في البنية [8] . كل هذه الأساليب ليست سوى اعتراضات تهكميّة تجاه القانون/التشابه/ .

تهدف هذه المحاولات من قبل الخطاب ما بعد الحداثيّ إلى " إنكار نماذج ذات معنى داخل النص ، أو على الأقل التأكيد على أنّ شيئاً مكتشفاً كقانون مفهوم على أنه خداع موهم للقارى". بمعنى آخر ، إن الخطاب ما بعد الحداثي هو جهد موجه لتحطيم " المعنى " في النص والحقيقة في الحياة الاجتماعية ؛ أي تدمير للقيمة عبر تدمير مصدرها وضامنها (القانون أو العلاقة الباطنية) ؛ تدمير للماورائية (السببية) . وهذا يفضي إلى تدمير التاريخية (أي فهم التاريخ كقانون وليس تآمراً) . نقرأ في المقالة أن ما بعد الحداثة فكر موجه ضد " الدعاوى التي تخص الحقيقة والقيمة الإنسانية ." .

لن نفاجأ بادعاءات الخطاب ما بعد الحداثي عن نهاية الأيديولوجيات ، ونهاية التاريخ !! ولن نفاجأ باستحضار هذا الخطاب للـ " إبستِمولوجيا " كفكر مُغْتبط بميدانه ؛ كخطاب وَضْعي معادٍ للماورائية وللإيديولوجية بالمعنى الجيد للكلمة (لعقيدة الطبقة المتقدمة تاريخياً) .

يقول يورغن هابرماس : " أما ظهور المذهب الوضعي [كمقابل للديالكتيك وفلسفة النفي] ، فأدى إلى حصر نظرية المعرفة بالإبستِمولوجيا ."[9] .

إن ما بعد الحداثي الذي أدرك بَحدْسه انكفاء وتراجع مقولة " الأنطولوجيا " (الوجود) إلى التخوم الهامشية لتسيطر مكانها " الفلسفة العملية النقدية " (Praxis) .

- هذا الما بعد حداثي - لن يستحضر (الأنطولوجيا) ، (فلسفة الوجود) كسلاح موجّه ضد فلسفة البراكسيس (الفلسفة العملية النقدية) ، بل سوف يستحضر " الإبستِمولوجيا " كخطاب وضعي (فلسفة وضعية) Positivism مُغْتبطٍ بحقله . نقرأ عند هابرماس بخصوص التهميش الذي أصاب مقولة الأنطولوجيا (فلسفة الوجود) لصالح فلسفة البراكسيس Praxis :

" بعد أن تحررت الفيزياء من فلسفة الطبيعة ، وبعد انهيار الميتافيزيقا[10] أعادت الفلسفة النظرية تشكيل نفسها كإبستِمولوجيا ؛ متحولة إلى علم شكلي .

وهكذا فقدت الفلسفة العملية صلتها بالفلسفة النظرية . ومع الهيغليين الجدد ، ومع بروز الموضوعات التي صيغت فيما بعد في إطار الماركسية ، والوجودية ، والتاريخانية ، اكتسبت الفلسفة

العملية استقلاليتها ، وباتت تستغني عن الأصل الأنطولوجي الذي كان أرسطو يعتبر توفره أمراً بديهياً بالنسبة للأخلاق والسياسة ، إضافة إلى أنها تخلت عن التكثيف النظري الذي كانت فلسفة التاريخ تعتمده بعد أن جعلت (أي الفلسفة العملية) من دائرة الشؤون الإنسانية (وليس الشؤون الطبيعية) موضوعها المميَّز .

— وهكذا فقدت الفلسفة إمكانية انتاج تصورات عن العالم ذات طابع [وجودي] - كوني ، وحينها فقط استطاعت [الفلسفة] أن تتحول إلى نوع من النقد الجذري ، وبعد أن اكتسبت الفلسفة العملية [praxis] استقلاليتها على هذا النحو ، اندفعت بقوة إلى التعاطي بالنزاعات السياسية الأوربية ، وحينها أصبح بالإمكان نشوء شيء مثل الفلسفة الثورية وأيضاً الفلسفة الرجعية ."[11] .

* نستشف ، هنا ، بداية هيمنة المحتوى على الشكل (هيمنة التناقض) . وقد كانت البداية في تهميش مقولة الأنطولوجيا (فلسفة الوجود) كهوية لمجمل الوجود ؛ كانت البداية عند هيغل ، حين اعتبر هذا الأخير [هيغل] أن المنطق (جدل الكينونة) ، والديالكتيك والفينومينولوجيا (جدل المعرفة) أمر واحد . أي أن هيغل اعتبر أن حركة الشكل ليست سوى معطى أو نتيجة لحركة المحتوى نفسه . ومع ماركس (الديالكتيك المادي التاريخي وفلسفة الممارسة) هيمنت مقولة التناقض على مقولة النسق والنظام والهوية ؛ (مقولة النسق الهيغلية) ، مع ماركس أزيح النسق الأنطولوجي (الوجودي) إلى التخوم الهامشية . وأضحى الإيجابي (الصوري ؛ النسق ؛ النظام ؛ الهوية ؛ الحضور) ، عبارة عن لحظة حاضرة من لحظات التناقض ؛ أي لحظة حضور لحركة المحتوى نفسه† . وهكذا أضحى " السكون "

حالة خاصة من حالات الحركة ، وأضحت مقولة الطبيعة أكثر تعقيداً بتوسط الشأن الاجتماعي (إعادة إنتاج الطبيعة (والجسد) عبر مصفاة التربية) .

نقرأ في المقالة : " يجد براين ماكهال أن المواضيع الإبستِمولوجية [الوَضْعية] تسيطر على الأدب ما بعد الحديث أكثر من المواضيع الأنطولوجية ." .

من جهة أخرى ، وعوضاً عن " الموضوعية " في نظرية المعرفة ، التي يعتبرها خطاب ما بعد الحداثة " إيديولوجيا شمولية". يتباهى هذا الخطاب الما بعد حداثي بـ " الفعل الإشكالي للذات الفردية خلال عملها مع موادها ." أيضاً ، يدعي الخطاب ما بعد الحداثي أن الرأسمالية استطاعت تكييف الخطاب الحداثي ، لذا فهو (الخطاب ما بعد الحداثي) " يسعى لأن يقوم بدور مضاد لهذا التكييف."[12] عبر اعتراض تهكّمي موجه ضد الخطاب الحداثي ؛ وعبر تدمير رمزي للرأسمالية بتدمير أسّ العلم الحديث (تدمير القانون ؛ التشابه) والذي جاء تعبيراً عن بدء صعود البورجوازية الأوربية . فلأول مرة في التاريخ العالمي ، ومع صعود البورجوازية الأوربية تحديداً ، يستطيع المستوى الاقتصادي في تشكيلة اقتصادية - اجتماعية أن يصوغ حركته كقانون ، وهذا ماعبر عنه الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الإنكليزي (آدم سميث ، ريكاردو ..) .

— هذا الدور المضاد لخطاب الحداثة يقوم به خطاب ما بعد الحداثة بشكل تهكّمي عبر استخدام المحاكاة الساخرة (Parody) . جاء في القاموس (المورد) في معنى كلمة (Parody) (1)(2) أثر أدبي أو موسيقي يُحاكي فيه أسلوب أحد المؤلفين على نحو يثير الضحك

والهزء . (ب) الباروديّة : المحاكاة الساخرة لأحد المؤلفين (2) محاكاة تهكّمية أو ساخرة (3) يحاكي على سبيل السخرية ."[13] .

إن ما بعد الحداثة هي جوهرياً محاولة لتجاوز الماورائية ؛ أي لتخطي السببية /القانون/ .

نقرأ في المقالة : " بالنسبة لإيغلتون فإن ما بعد الحداثة هي ما بعد ماوراء الطبيعي ." ، يقول ما بعد الحداثي :" العالم هو كما هو."[14] ؛ بمعنى آخر ، العالم هو حادثة ؛ ظاهرة ؛ phenomenon ، مهمّة بذاتها ، جديرة بذاتها ، وهي لا تحتاج لمفهوم الـ " في ذاته " كي تُفسَّر ؛ أي ليست بحاجة لمفهوم السببية (العلاقة الباطنية : الترابط الداخلي) كي تُفسَّر .

— إنها تُفسِّر نفسها بنفسها ؛ إنها هي هي فحسب ؛ إنها " لذاتها " فحسب ، أي ليست للآخر؛ ليست لكي تُفسَّر ، وإنما لنَحْدِس بها ونتأملها وجودياً ، ونتساءل تجاهها !

تتضح القرابة ، هنا ، بين الوجودية المؤمنة (المسيحية) ؛ (كيركيغارد) ، والفلسفة الوَضْعية ، ومنها الإبستِمولوجيا (فلسفة العلم) ، والظاهراتية والتفكيكية والصورية الأرسطوية (أنطولوجيا مُسْتَهْلَكة) ، ومفهمة الكيف (الانقطاع الخالص) لتشكل جميعها خطاب مابعد الحداثة .

إن نظرة إلى " جاك دريدا " وعلاقته بـ " آرتو " تُظهر تشابه ذلك مع " ميشيل فوكو " وعلاقته بـ " نيتشه " .

— فـ " جاك دريدا " يشيد بـ " آرتو " صاحب " مسرح القسوة " ، أو المسرح المستحيل ، إن لغز هذه " القسوة " هو المسافة الغريبة (الإزاحة) بين شكل مفترض للتمثيل (التقليد) مستحيل (غير

ممكن) وبين القوة الناجمة عن المطالبة الدائمة للطبيعة (الجسد) بحق الحضور من دون استلاب أو عرقلة التربية .

القوة الدائمة الوجود للطبيعة (الجسد) في سعيها لأخذ شكل خالص من كل تربية ؛ لأخذ شكل مستحيل . إن القسوة في هذه القوة القابعة دائماً ، والمتحفّزة دائماً ، مطالبة بحق العودة من خلال شكل مستحيل .

هذه المسافة بين القوة وشكلها المستحيل هي القسوة عند آرتو . لم تعد القوة قادرة على الحضور كشكل ؛ افتراق القوّة عن شكلها المستحيل ؛ إنه انحلال الهوية البورجوازية وتفكّك (الأنا) البورجوازي . إنها المسافة (القسوة) بين الوجود (الكينونة) والحضور المستحيل كـ (أنا) .

– إن هذه الاستحالة في العودة إلى الرحم (إلى الطبيعة) ؛ رغبة تطالب بكل شيء أو لا شيء، هي عملياً دعوة إلى الصمت والشلل . إنها دعوة لانحلال الأنا في الطبيعة .

وما الدافع لهذه الدعوة سوى محاولة يائسة للتخلص من جسد (طبيعة) ملوث بالنَّدم ؛ الندم الذي فجَّرته (أنا) منحلّة وآفلة ؛ (أنا) بورجوازية تعاني آلام انحطاط الطبقة التاريخي ، وفزع هذه الأنا (رعب السقوط) والتمزّق .

– إن الدعوة إلى قوة من دون شكل (شكل مستحيل) للمسرح يعني دمار التمثيل ؛ (دمار كل تمثيل) بما فيه اللغة (الكتابة) ؛ ودمار التقليد والتكرار (دمار الموضوعية)[15] .

كذلك " فوكو " فهو يشيد بنيتشه ، لأن هذا الأخير دفع التفسير الأوربي الحديث (اعتباراً من ديكارت) بخط مستقيم ممارساً عليه

محاكاة ساخرة (تهكّماً سقراطياً) ليثبت نهايته المستحيلة والمميتة. لقد دفع نيتشه المحاكاة (التقليد) حتى التماهي بالبيولوجي ، أي دفع التفسير بخط مستقيم حتى حدود البيولوجيا ؛ حتى حدود الصمت والجنون .

إن الأوربي الحديث اعتباراً من ديكارت - حسب نيتشه - وعلى أرضية انحطاط الطبقة سوف يميل إلى الغوص في أعماق ذاته حتى الهذيان والجنون ، مدمراً في طريقه كل القيم . لقد حاول نيتشه، مثله مثل آرتو، الوصول إلى أصل التمثيل (أرض أول تمثيل) ؛ القاع البيولوجي ، أراد أن يرى كيف تقفز الفكرة على سطح الخلية العصبية.

يقول نيتشه " شهيد المجتمع الحديث " : كان " نشأة التراجيديا " هو اختراقي الأول لجميع القيم ، وها أنا أعيد الاستقرار على الأرضية التي تتنامى عليها إرادتي واقتداري ، أنا آخر تلامذة الفيلسوف ديونيسوس ؛ أنا الذي يعلّم العود الأزلي ."[16] . إن العود الأزلي ؛ المطلق ، هو نهاية كل عود ؛ نهاية كل تكرار أو تمثيل ، إنه دمار اللغة ؛ الصمت والجنون واختفاء كل أثر .

وحتى لايقع دريدا في الجنون الذي وقع فيه آرتو فقد دفعه عنه بالقلق (قلق الاختلاف) والحركة المزدوجة ؛ جيئة وذهاباً ؛ من النظام إلى الحدث ومن الحَدَث إلى النظام قاطعاً في كل مرة الطريق مرتين ، وبشكل أبدي مثل سيزيف ؛ مخترقاً الميتافيزيقا (الفلسفة) الغربية معيداً صياغتها " أدبياً " (بلاغياً) ، ومخترقاً مَتْنَها الأساسي ليعيد تعريفها من خلال هوامشها (المجنون ، الشاذ جنسياً ، والمسجون ، الأقليات المهاجرة إلى أوربا ، ....إلخ) .

أما فوكو - ورغم أنه أعاد تعريف الـمَتْن من خلال دراساته عن المسجون والمجنون والشاذ جنسياً ، فإنه لم يسر على درب " معلّمه " نيتشه ، بل اكتفى برثائه مغتبطاً بتلك " الوضعية السعيدة " معتقداً أن جسد الأوربي لم يعد يصلح للمأساة والبطولة ، لم يعد يصلح كقربان (كبش فداء) يُضحّى به على مذبح البشرية .

لقد أخذ كلام نيتشه على محمل الجد حين أعلن هذا الأخير أنه "آخر تلامذة الفيلسوف ديونيسوس " .

فنيتشه وآرتو، كل منهما على طريقته، يمارسان تهكّماً سقراطياً ومحاكاة هزلية تجاه التفسير الحديث والتمثيل (ومنه اللغة - الكتابة) .

إن آرتو بمطالبته بشكل مستحيل (غير ممكن) للمسرح والتمثيل ، يدعو ، عملياً ، إلى الصمت . ونيتشه بدعوته للعود الأزلي ، والتكرار المطلق ، يدعو عملياً ، إلى نهاية كل عود ، إلى نهاية التكرار ؛ هذا الأزل الصامت ؛ المطبق ، والمظلم . إنهما معاً ، يدعوان إلى الصمت .

- أخيراً ، نقرأ في المقالة أن " وليام سبانوس يسّوي (يماثل) مابعد الحداثة القائمة مع الأدب القديم المهمّش والمهزّأ والممسخر.." إننا نفهم من عبارات سبانوس أن هناك تشابهاً أساسياً بين جهد ميشيل فوكو وتمجيده " للانقطاع " ، وبين جهد جاك دريدا وتمجيده " للتفكيك " .

ما بعد الحداثة هي الاعتراض التهكّمي على خطاب الحداثة ، وهي التدمير الرمزي للرأسمالية عبر تدمير التشابه والتكرار /القانون/ وتحطيم التفسير الأوربي الحديث اعتباراً من ديكارت .

الهوامش والمراجع :

(1) روجيه غارودي " فكر هيغل " ترجمه وقدم له الياس مرقص . الطبعة الثانيـــة 1983 . دار الحقيقة - بيروت . ص(97) .

(2)روجيه غارودي " البنيوية فلسفة موت الإنسان " ترجمة جورج طرابيشي . الطبعة الثالثة 1985 . دار الطليعة - بيروت. ص(22) .

(3) صادق جلال العظم " دفاعاً عن المادية والتاريخ " الطبعـــة الأولى 1990 . دار الفكـــر الجديد - بيروت . ص(455) .

(4) صادق جلال العظم - مرجع سابق . ص(455) .

(5) د. نايف سلوم " رسالة في الجنون " - نقلاً عن الرسالة .

(6) د. نايف سلوم " رسالة في الجنون " - نقلاً عن الرسالة .

(7) فريدريك نيتشه " الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي " . تعريب الدكتـــور ســـهيل القش . الطبعة الأولى 1981 . المؤسسة الجامعية للدراســـات والنشـــر - بـــيروت ص(38) .

(8) جاء في قاموس المورد 1991 في معنى كلمة (Permutation) :

1- تغير أساسي 2- تبديل ؛ تعديل ، وبخاصة في ترتيب شيء 3- التَّبْدِلة (والجمـــع تباديل) : أي من التغيرات في الموقع أو الترتيب الممكن إجراؤها ضمن مجموعة مـــا (ر ؛رياضيات). ص(575) . وقد يكون لهذا المفهوم تطبيقات خصبة في الأدب ؛ أقصـــد مفهوم إعادة الصياغة أو الترتيب اختيارياً، أي إعادة ترتيب عناصر البنية وفق اختيـــار عشوائي للعنصر المسيطر فيها. وهذا مايذكرّ بالكَرْنفال ومايعنيه من التهكّم بإعـــادة الترتيب الاختياري للمراتب السلطوية (من السُّلطة).

(9) يورغن هابرماس " الفلسفة الألمانية والتصوّف اليهودي " ترجمة نظير جاهل . الطبعـــة الأولى 1995 . المركز الثقافي العربي ص(34) .

(10) استخدمت كلمة " الميتافيزيقا " Metaphysics أو " ماوراء الطبيعة " (الماورائيـــة) في هذه المقالة بمعانٍ متعددة .

فمرّة أشارت إلى العلاقة السببية بين الحوادث أو الظواهر ، المنعزلة ظاهريـــاً ؛ أي العلاقـــة الداخلية بين الظاهرات والحوادث المعزولة ، لكنها وردت في هذا الموضوع بمعنى " الفلســـفة التأملية النظرية " كمقابل للفلسفة العملية النقدية (فلسفة البراكســـيس) . وكـــانت قـــد

استخدمت " الميتافيزيقا " للتعبير عن الفلسفة الصورية (الشكلية) مقابل الديالكتيك (منطق الحركة) . يقول الديالكتيكي هنا في ردّه على الميتافيزيقي:

" إن الميتافيزيقي يفكر في متضادات متنافرة بصورة مطلقة . إن جوابه هو نعم نعم ، لا لا ، لأن كل ماعدا ذلك يأتي من الشرير ... الأشياء والمفاهيم تكون منعزلة بالنسبة للميتافيزيقي ... ثابتة ، جامدة ، معطاة بصورة حاسمة ونهائية ." .

راجع " فريدريك انجلز " " أنتي دوهرنغ - ثورة العلم أو جين دوهرنغ في العلوم " ترجمة الدكتور فؤاد أيوب . دار دمشق . الطبعة الخامسة 1981-ط1 1965-

(11) يورغن هابرماس - مرجع سابق . ص(34) .

(12) ملحق الثورة الثقافي - مرجع سابق . ص(14) .

(13) المورد - منير البعلبكي - 1991 . ص(659) .

(14) ملحق الثورة الثقافي - مرجع سابق . ص(14) .

(15) يقدم فهم دريدا للقسوة فائدتين .

الأولى : يوجد في كل تمثيل (تقليد ؛ محاكاة ؛ تكرار) نقص باستثناء المحاكاة الساخرة **parody** / عبقرية الكرنفال / خاصة على مستوى الإبداع " الأدبي " والفني .

- **الثانية** : استحالة تمثيل اللغة الكامل " للطبيعة " . دائماً هناك نقص في كل تمثيل لغوي (مهما انتشرت الدلالة) . اللغة تمثيل تقريبي " للطبيعة " (للواقع) ، وليست صورة طبق الأصل . وهنا ، تكمن " المادية " في مبدأ كل لغة أو تمثيل .

- يمكن أن نستنتج أيضاً من وجهة النظر هذه ، من " القسوة " أن معيار كل "مسرح " هو مقدار حضور " الطبيعة " (الجسد) بنقاء أكبر من استلاب التربية ؛ من " لوثة " التربية .!

(16) جاك دريدا " الكتابة والاختلاف " ترجمة كاظم جهاد . تقديم محمد علال سيناصر . دار توبقال - الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1988 . ص(78) .

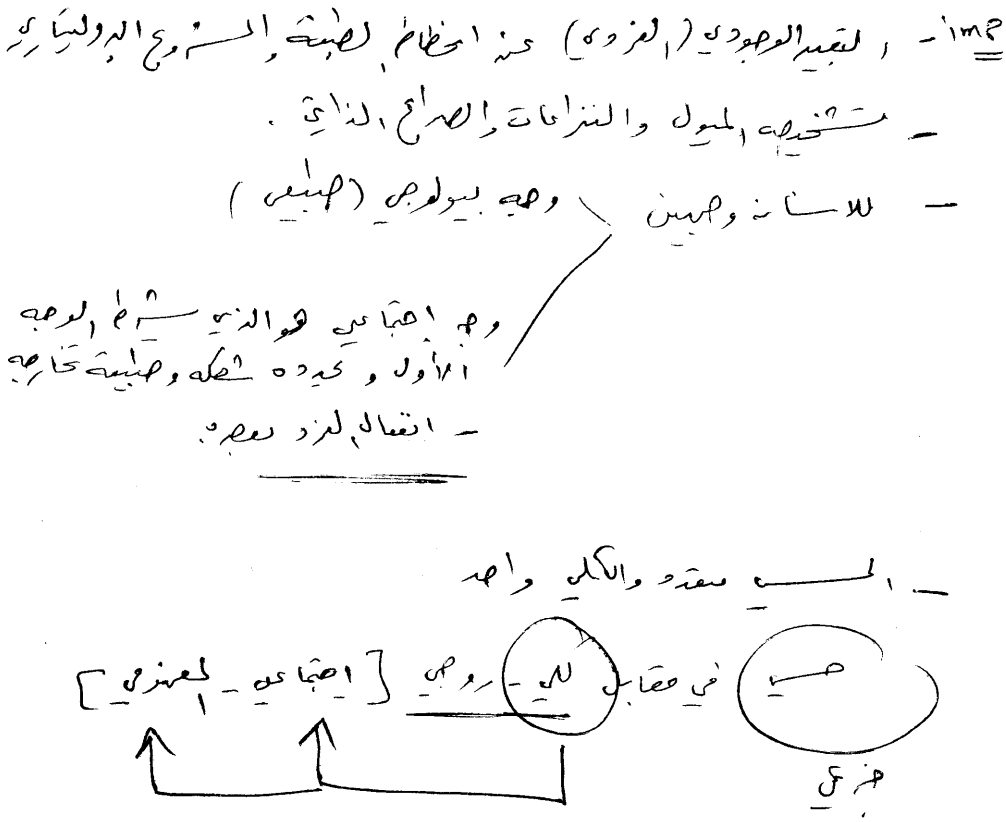
---

* " ملحق الثورة الثقافي " العدد /59/ الأحد 1997/5/4 . ص(15) . نقلاً عن مقالة لـ " فريدريك نيتشه " بعنوان :

" لماذا أنا حكيم هكذا ؟ - مختارات من السيرة الذاتية " . ترجمة أسامة اسبر .

- لاحظ أن " الجدل " عند سقراط هو " التهكّم " ؛ أي ادّعاء الجهل .

NB † " كان تركيب الجمل سابقاً يتجاوز المضمون ، بينما الآن فإن المضمون هو الذي يتجاوز تركيب الجمل " أطياف ماركس : ص(219) نقلاً عن " 18 برومير .. " .



على هامش " باذر النار "*
قراءة نقدية لتعليق . كارل غوستاف يونغ على اللوحة

يكتب يونغ بخصوص لوحة " باذر النار " التي رسمها " إي. جاكوبي " :

" رسم الفنان شيئاً مستديراً نارياً يحوم في السماء فوق المدينة التي يلفّها الظلام ، لقد أوحى له حافز ساذج على التشخيص بوجه إنسان ، رأسه منفصل عن جسده . والجسد كالرأس يتكون من اللهب ، ومن السماء تسقط النار بدلاً من الماء .

وهي نار تبدو غير مرئية ، مثل " نار الفلاسفة " لأن المدينة لاتأبه لها ، وهي لاتُشعِل الحريق. تسقط فلا يحسّ بها أحد إلى حيث لا هدف ، كما يسقط الحب من يد البذّار . الشخص الناري، باذر النار ، يجوس خلال بيوت المدينة - عالمان متداخلان ومع ذلك لا يتماسان ! ص ص (122-123) .

1- يقول يونغ في تعليقه الأول :

" الرسّام في هذه اللوحة يستجمع شجاعته لكي يسلّم بوجود خوف عالمي عميق الجذور .. تماماً مثلما تجاسر فنانون آخرون على أن يختاروا موضوعاً لهم نزوعهم الواعي وغير الواعي إلى التخريب ، وأن يرسموا سقوط حضارتنا في الفوضى . " ص(120)، هؤلاء الفنانون ".. فعلوا ذلك بتفوق انفعالي جدير بـ " هيروستراتوس "[†] بدون خوف من النتائج ." ص(120) .

1- القراءة النقدية الأولى للكاتب :

يطابق يونغ بين تسليم الفنان " بوجود خوف عالمي عميق الجذور " ، وبين نزوع الفنان الواعي وغير الواعي إلى التخريب . ربما حرّضه البعض أو دفعوه إلى ذلك !!

ويتجسد هذا النزوع إلى التخريب على شكل لوحات فنية تمثل سقوط الحضارة ؛ الحضارة الراهنة . لكن ، ما العلاقة بين " التسليم بوجود خوف عالمي عميق الجذور ، وبين " النزوع إلى التخريب عند الفنان المعاصر ، ورسم هذا الفنان سقوط الحضارة هذه في الفوضى ، فنياً .؟ لا نستطيع حلّ لغز " التعليق الأول " بدون الإشارة إلى أن الفنان المعاصر يتلمّس عبر فنه ..

وجود تناقض في الحضارة الراهنة يولّد خوفاً كهذا ، كما يولّد نزوعاً لدى الفنان لتجاوز هذا التناقض . هذا التجاوز - بالنسبة ليونغ - يعني سقوط حضارة تـ"نا" في الفوضى [؟] ."

2- في تعليقه الثاني يقول يونغ :

" غير أن التسليم بالنقص ؛ ينكفيء إلى الخلف لكيلا يقع في الفوضى ؛ ويتطلّع إلى الواقع الصلب المحسوس ، إلى استمرارية ما

هو كائن ؛ إلى المعنى والغاية . بكلمة واحدة إلى الحضارة . وهو وعي أن كل تخريب هو ناتج قلة الكفاءة [؟] والإفتقار إلى شيء حيوي يستطيع أن يصدّ اندفاع الفوضى . يجب أن نقابل تفتت العالم بالسعي إلى الشفاء والصيرورة الكلية ."

2- القراءة النقدية الثانية للكاتب :

حتى يتخلّص الفنان من عقدة (مركّب) مرضية ضارة وهي نزوعه إلى تخريب الحضارة الراهنة ، عليه أن يواجه تفتت العالم " بالسعي إلى الشفاء " . وهذا لا يتم إلا بالخضوع لتحليل نفساني يونغي يقود إلى " الصيرورة الكلية " التي تعني اتحاد الفنان بالكلّي الذي هو " المعنى والغاية " وهذه الغاية هي الحضارة الراهنة . فعبر التسليم بأزلية الحضارة الراهنة ، وعبر الاعتقاد بأنها الأزلي؛ القديم ، الذي لا يحول ولا يزول يسعى الفنان إلى الشفاء ويتحد بالكلية . أيُّها الفنان البائس : حتى تصل إلى الشفاء عليك أن تكون بورجوازياً خالصاً ؛ لا صغيراً ولا كبيراً ، بورجوازياً فحسب !

لكن البورجوازي يعترف بقلة الكفاءة في حضارته . وقلة الكفاءة هذه هي التي تدفع الفنان المعاصر إلى " التخريب " بمعنى آخر ، هذه الحضارة هي التي تنتج حفاري قبور كهؤلاء .

والتخريب - حسب يونغ - ليس فقط بسبب قلة كفاءة الحضارة الراهنة ، ولكن لسبب آخر تفتقر إليه ألا وهو " .. الافتقار إلى شيء حيوي يصّد اندفاع الفوضى - فالحضارة الراهنة - رغم الغنى المنقطع النظير تفتقر إلى " شيء حيوي يصد اندفاع الفوضى " ، وبالتالي ظهور شبح التفتت والانقسام . والعلاج اليونغي علاج تحليلي -

نفساني للفنان المعاصر حتى يصير (من الصيرورة) إلى الكلية . حيث ينتهي إلى التوّحد مع الحضارة الراهنة .

3- يكتب يونغ في تعليقه الثالث :

بخصوص الوضع الراهن [وضع العالم بعد الحرب العالمية الثانية " أصبحنا [خلاله] نشك في كل شيء ، والأفكار التي تساورنا وهماً عن تحسُّن العالم إنما محلّها أسفل القائمة ، والترياقات القديمة التي تشفي من جميع الأمراض أخفقت أخيراً ، ولم يعد يوثق بها ، أو لم يعد يوثق بها إلا قليلاً . وقد خلق لنا افتقارنا إلى أفكار مفيدة ، أو حتى إلى أفكار قابلة للتصديق ، وضعاً شبيهاً بالصفحة البيضاء ." ص(122) .

3- القراءة النقدية الثالثة للكاتب :

" نحن " في وضع بائس - حسب تعليق يونغ الثالث - فحضارت"نا" تفتقر إلى أفكار مفيدة. لسبب بسيط لم يشأ يونغ الإشارة إليه ؛ وهو أن الحضارة الراهنة بحكم ديناميتها العالية تعمل بشكل متواصل إلى تخريب الإيمان بالعقائد القديمة . لكنها من الجهة الأخرى ليس لديها الحرص ولا المصلحة على تطوير يقين جديد . فتعود وتناقض نفسها بحيث تتسكّع على شواطىء العقائد القديمة !

إن وضعاً كهذا شبيه فعلاً بالصفحة البيضاء . لأن على الحضارة الراهنة أن تبدأ من الصفر على مستوى بناء يقينها الخاص بها .

4- يكتب يونغ في تعليقه الرابع :

" بالنسبة إلى مثقف تلك الأيام ، الذي درس فلسفة السيمياء بما هي جزء من إعداده الثقافي العام كان هذا الشكل من باذر النار خليقاً بأن يحفل بالمعاني والإشارات ، ولم يكن يلاقي صعوبة في أن يتمثله في

مخزون معرفته . أما نحن فنراه أمراً غريباً يبعث على الحيرة . ثم نتلفت حولنا بلا جدوى عن شيء نقارنه به ." ص(123) .

4- القراءة النقدية الرابعة للكاتب :

لقد تمّ تجاوز [؟] السيمياء عبر انبلاج فجر الحضارة البورجوازية ؛ عبر انفصال العلوم التجريبية [الجزئية] الحديثة عن الفلسفة والسحر والدين وغيرها من أشكال التأمل ، لكن هذا الفراق بين " الحكمة " والعلم التجريبي الحديث أحدث صعوبة - حسب يونغ - عند الإنسان المعاصر في تمثّل لوحات فنية لرسامين من القرن العشرين .

ـ وترك هذا الإنسان في حيرة غير مُفسّرة تجاه لوحة " باذر النار". بعكس المثقف السيميائي / ما قبل العلمي / ، الذي كان هذا الشكل من " باذر النار " خليقاً بأن يحفل بالمعاني بالنسبة إليه.

يرى الكاتب أنه من " الطبيعي " أن يشعر الإنسان المعاصر بالحيرة عندما يتأمل لوحة " باذر النار " . ويأتي هذا الانطباع من كون الحضارة الراهنة أبعدت، وتبعد " الحكمة " عن العلم التجريبي ؛ أي أنها جعلت الإنسان المعاصر ذا بعد واحد ؛ بعين واحدة . ففي مرحلة أولى ادّعت أنها قادرة على تقديم السعادة لهذا الإنسان عبر توسيع للوعي مبالغ فيه حيناً وغير أصيل حيناً آخر، من ثم عزلته وأبعدته عن اليقين عبر ركام هائل من المعارف الخام (غير المشغولة) . من ثم لم يكن من مصلحتها ولا من مهامها الأساسية ، بالتالي صنع براهين جديدة . لا بل حاربت بكل قوة محاولة صنع يقين جديد . وهذا ما ظهر من خلال مكافحتها للأفكار الاشتراكية .

فاليقين الوحيد والزائف الذي تريد إظهاره هو وهم أبديّة هذا الشكل من الحضارة ؛ أي الشكل البورجوازي .

أما أن نتلفّت حولنا بلا جدوى عن شيء نقارنه بباذر النار فهذا أمر غير مبرّر ، ويدفعنا للاعتقاد بأن يونغ ليس لديه العزم أو الوعي على أن يشير إلى وضع راهن مشابه لوضع " باذر النار" في اللوحة ؛ وضع اعتقد يونغ بأنه لا تجوز الإشارة إليه لأنه مسيء للحضارة وفقير بالإطلاق، وباعث للخوف ومولّد لنزعة التخريب . ما إن يتم حضوره إلى ساحة الوعي حتى تتفتت الحضارة الراهنة وتسقط في الفوضى !! وهذا الأمر لا يقبله يونغ لا لنفسه ولا للفنان المعاصر . لهذا السبب لم يحاول وعيه ولا الإشارة إليه ولو بالحَدْس .

أولاً : ليس هناك أمر فقير بالإطلاق ، فكل حسب سياقه [تاريخية المسألة] .

ثانياً : هذا الوضع الشبيه بوضع " باذر النار " هو هذا الانفصال بين عالمين :

كرات النار والمدينة التي يلفّها الظلام ؛ سيل من المعارف الخام " وكمّ " هائل من الجهل عند السواد الأعظم من الجمهور ؛ ثروة هائلة من المعارف والعلوم المتراكمة عشوائياً وبؤس فكري ومعرفي ! " عالمان متداخلان ، ومع ذلك لا يتماسان !" ، إنه انفصال النخبة المثقفة (فنانو الكلمة) عن السواد الأعظم من الجمهور الذي يلفّه الظلام .

ـــ إنها لمناسبة حقاً الحديث عن هذا الإنفصال بين الرأس والجسد، في الوضع العربي الراهن .

ألا يحق للفنان المعاصر أن يتساءل : لماذا يرتد السواد الأعظم [يَنْكص] إلى " براهين " عتيقة وفي الحضارة الراهنة كل هذه الثروة من المعارف الخام والاختراعات والمهارات ؛ كل هذه المجلدات والأدوات المتفوقة ؟!! لماذا يرْتَدُّ السواد الأعظم إلى أشكال لليقين قديمة كالسّحر والشعوذة وطبّ الأعشاب والمندلة والتديُّن المبتذل...إلخ ، ولدى الحضارة من " الانتصارات المذهلة " الكثير ؟!! .

وحتى نجيب عن هذا التساؤل الذي لم يشأ يونغ الإجابة عنه يتوجب علينا العودة إلى "هيغل العجوز " نقتبس منه فقرة صغيرة ؛ يكتب هيغل في " علم المنطق " :

" مايمكن أن يظهر كاشتراط تقدم، يسير بلا نهاية إلى وراء في البرهان وفي الاستنتاج " وقبل أن يظهر الشؤم في عبارة هيغل دعونا نكملها :

" ولكن من جهة أخرى ، المقدمة الجديدة [اشتراط التقدم] تدفع إلى أمام ."

فحسب هيغل ، تدفعنا هذه الثروة العشوائية من المعارف الخام إلى الوراء على مستوى اليقين والبرهان ، ومع ذلك فهي مقدمة ضرورية لكل تقدم آتٍ . لكن ، لا تنخدعوا ، فنحن لازلنا بحاجة إلى صنّاع يقين جدد . من يستطيع أن يَسْتجمع عبقريته ليحرّك نهر الموتى (Acheron).

إن صنع اليقين الجديد يوحي ليونغ بخطر سقوط الحضارة الراهنة في الفوضى والتفتت . أما بالنسبة لنا فهو تجاوز لها إلى عالم مختلف وأقل تناقضاً وبؤساً .

وعلى ماتقدم تصبح مسألة تعميم الثقافة ونتائج العلوم على السواد الأعظم مهمّة ملحّة وحيوية لهذا العصر . " فباذر النار " يرسل شارة الخطر بهذا الخصوص ، ويحذر بشيء من الخوف من أن هذا الانفصام بين نتائج العلوم والسواد الأعظم قد ينذر بقيام الساعة . وليست ساعة يد عادية ، بل ساعة الحضارة الراهنة .

إن انفصال رأس " باذر النار " عن جسده في اللوحة يشكل علامة موازية لانفصال اليقين الجديد عن مقدماته الضرورية ؛ انفصال رأس الحضارة (النُخَب) عن جسدها (الجمهور) . وهذا دليل على فساد التشكيلة الحضارية الراهنة أساساً لأنها بطبيعتها تضعف البرهان والاستنتاج وتراكم معارف خام إلى مالا نهاية .

- النُخبة في برجها العاجي والمدينة تقبع في الأسفل يلفّها الظلام!

فالتعليم الأوربي الحديث [نظام المدارس الحديث] نموذج لهذا الانفصال بين المهنة و "الحكمة " ؛ بين التعليم والثقافة ؛ بين الحيرة والإلفة تجاه لوحة " باذر النار " لقد جعل التعليم الحديث الوعي مقطوع الرأس وهذه فرصة لأنسي الحاج ليعيد طباعة ديوانه : " الرأس المقطوع " !

وكيف لم يلاحظ يونغ وضعاً أرضياً موازياً ومكافئاً لوضع " باذر النار " ألا وهو : سيل هائل من الثروة والترف والخيرات المادية والمعنوية لحوالي 16٪ من سكان الأرض ، وبؤس وشقاء وفقر حتى الموت لمعظم النسبة الباقية ؛ قد تبدو مصادفة !

في التعليق الرابع يكتب يونغ كمثقّف سيميائي موازياً بين النار والمعرفة وبين " كرات نارية" و " كرات زجاجية " حسب تعبير "

هرمان هسّه " في رواية " لعبة الكرات الزجاجية " ! ونشير إلى أن هكذا موازاة شائعة ، ومألوفة في النص القراني : » وهل آتنك حديث موسى ، إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إنّي أنَسْتُ ناراً لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدىً ، فلما آتاها نودي ياموسى ، إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طُوى .« (طه الآيات : 9-10-11-12) .

واللوحة حسب يونغ " تبين مقدار فقدان التناسب بين العالمين اللذين يتداخلان ولايتماسّان." ص(123) . هنا " يتحول المشهد المرعب للوضع العالمي الذي ينذر بقيام الساعة إلى خوف شخصي شاذ يشعر به كل شخص يحتضن في داخله استعداداً لجنون العظمة . يخاف على عظمته المتوهّمة أن تنكبّ إذا هي اصطدمت بالواقع ." ص(124) .

وهذا صحيح تماماً : الصراع بين سلطتين : سلطة اليقين القديم المتوهّم العظمة وسلطة ثروة المعارف الحديثة . والصراع ليس في صالح اليقين القديم ولا براهينه . فعظمته تبدو كاريكاتيراً أمام هذا السيل من المعارف الخام (غير المشغولة) .

هامش تعليقات يونغ :

" فمعنى اللوحة لا يكمن في حجم الشكل المتمثل فيها ولا غرابته بمقدار ما يكمن في الروحية التي يتصف بها قاعها الرمزي الخافي [اللاواعي] . إن الأمر لأكثر من موضوع غرور شخصي ، وتوكيد ذات طفولي ، ولو لم يكن الأمر غير ذلك لكان اختيار رمز مختلف أنسب بكثير ." ص(124) .

هامش الكاتب على هامش يونغ وهامش اللوحة :

" لو لم يكن الأمر غير ذلك " لكان العلاج بالصيرورة الكلية والتحليل النفساني اليونغي وتوحّد الفنان مع الحضارة الراهنة أمراً وارداً . لإنقاذ هذه الحضارة .

- " إنه الروح الجوّال يحوم فوق الأرض باذراً حبوب النار ، مثل الآلهة والناس الإلهيين الذين يطوفون هنا وهناك ويصنعون المعجزات."، لكن ليست شفائية هذه المرة ، بل تخريبية " .

يقول الكاتب : أن يسلّم الفنان بوجود خوف عالمي عميق الجذور يعبر عنه في فنه " ليس عملاً تخريبياً . والشكل الراهن للحضارة - الشكل البورجوازي - ليس أهمّ من مستقبل البشر الذين صنعوه ولا أهمّ من مصيرهم . وأرجو ألا أكون قد وضعت نفسي في هذه المقالة في وضع مشابه لـ " باذر النار " ، أكتب مقالة " المدينة لا تأبَه لها " ، وهي لا تُشعل الحريق .. تسقط إلى حيث لا يُحسّ بها أحد ، إلى حيث لا هدف ." !!

* لوحة فنية رسمها " إي . جاكوبي " وعلق عليها عالم النفس المعروف ك . غ . يونغ في كتيب . ترجمه إلى العربية نهاد خياطة تحت عنوان : " ظاهرة الأطباق الطائرة – في ضوء علم النفس –" الطبعة الأولى . دار المنارة **1989** .

† هيرو ستراتوس : لكي يخلّد اسمه ، أحرق معبد أرتميس بأفسس عام 365 للميلاد .

الكتاب اللاّمعقول
أو
" كتاب الرَّمل لـ بورخيس "

" فمن هذا الذي يمتدح أعداءه ؟! "
[الشاعر أُوفيد]

في " الكتاب اللامعقول " يضيف خورخي لويس بورخيس إلى " التماثل المملّ " أو ما يمكن أن نسميه بـ " النظام " أو " القانون " بعداً آخراً ؛ هو الحَدَث أو الطارىء والذي يشبه بتتابعه المتطاير واللانهائي حبلاً من رمل . والخرافة في حبل الرّمل ليست في مفهوم " الحبل " ولا في مفهوم " الرمل " كل على حدة ، إنما الخرافة في هذا الجمع العجيب بين " الحبل " و " الرمل " (حبلٌ من رّمل !) .

هذا الاعتراض العجيب على " التماثل المُملّ " يعود ببورخيس إلى القرن التاسع عشر وأمجاده. وعلى العكس من " سُوسّير " الذي

كان " يحبّذ دراسة اللغة بوصفها ظاهرة متزامنة Synchronic في مقابل الدراسات التي كان يقوم بها سابقوه من لغويي القرن التاسع عشر . وهي الدراسات التي تتناول اللغة باعتبارها ظاهرة متتابعة Diachronic ."*.

" حبل من رمل " ! ، هذا الكائن الخرافي ، هو ما تسمّيه " موسوعة الرياضيات " بـ " العدد العُقدي " . وهو عدد له الشكل (a + bi) ، حيث (a , b) عددان حقيقيان و ($I^2 = -1$) [$I = \sqrt{-1}$] . ويشترط أن تكون (b) لا تساوي الصفر ($b \neq 0$) . فإننا نقول والكلام لموسوعة الرياضيات : إن العدد (a + bi) عدد تخيّليّ ، ونقول إنه تخيّليّ بحت إذا كان العدد (b) لا يساوي الصفر و (a) مساوياً للصفر . انتهى كلام " موسوعة الرياضيات "[1] ، والسنة التي تدور بنا وندور بها مكونة من اثني عشر شهراً ، وهو مايشار إليه بالعدد /12/ . وكيف لبورخيس أن يبتدع شهراً آخر خارج " نظام " أشهر السنة المكتملة ؟! كيف له أن يحكي لنا " الحَدَث غير القابل للتصديق "[2] ؟!

كيف له أن يبتدع العدد /13/ ، هذا الكائن المسحور ؛ العدد الخرافي ؛ هذا الـ " سفنكس " (Sphinx) ؛ أبو الهول ؛ الذي يجمع بين الحقيقي والخرافي مخرّب نواميس الوجود ؛ ورمز الشُّؤم أو الصدفة . يقول بورخيس معقّباً على " كتاب الرّمل " : " يتضمن هذا الكتاب ثلاث عشرة أقصوصة . هذا العدد هو نتيجة الصدفة أو الشّؤم . الكلمتان مترادفتان هنا بدقة "[4] .

" الكتاب اللامعقول " هو " اليأس " عند كيركيغارد [كيركيجور] . و " اليأس " حسب هذا الفيلسوف الوجودي - المسيحي

هو المرض حتى الموت . يقول كيركيغارد : " المرض حتى الموت هو اليأس ."[5] . لايُنكر كيركيغارد - من الجهة الأخرى - وجود نوع من " يأس مُنْتِج " ضمن عملية جدل الإيمان .

هذا " ..اللامعقول " هو الغرابة والرَّهْبة ، الصّمت والرعب عند " إدغار آلان بو " الذي يكتب : " يصرخ صوت من الآتي :

" إلى الأمام ! إلى الأمام ! " لكن لدى الماضي

(أيها البالوع القاتم !) تتوقف روحي وهي ترفرف .

صامتة ساكنة مرعوبة !

لأنه وا أسفاه ! وا أسفاه ! انتهى

بالنسبة لي ضوء الحياة !

أبداً بعد اليوم - بعد اليوم - بعد اليوم -

(هذا كلام البحر الاحتفاليّ لرمل الشاطىء) "[6] .

" الكتاب اللامعقول " أو الشؤم هو الغُراب . الذي سوف يفرد له " إدغار بو " واحدة من أشهر قصائده . يقول " إدغاربو " في " الغراب (The Raven) " :

" ورحت بعدما استويت جالساً

أربط رؤيا برؤى مفكراً ما الطائر المشؤوم هذا ،

الطائر الغابر والمهزول والعبوس يعني وهو

ينعب (nevermore) أبداً بعد اليوم .

...

عجبتُ كيف كان يصغي الطائر الكريه لي بغاية اللباقة

وإن يكن جوابه يفتقد المَعْنى والعلاقة ،

لأنّه فلنعترف ، ما كائن حيّ من الناس رأى

يوماً غراباً مستقراً فوق باب حجرته

ويحمل اسم (nevermore) ما مضى لن يعود ."[7] .

" .. هذه اللازمة هي الكلمة الوحيدة التي يقولها الزائر المشؤوم ، ويؤكد الشاعر أن ما "تنطقه هو مضمونها فحسب " . إن هذه اللفظة ، التي لا تساوي أكثر من أصوات قليلة ، غنية مع ذلك في مضمونها الدلالي ."[8] .

" الكتاب اللامعقول " عند بورخيس هو " الأسلوب البسيط والشّفهي تقريباً في بعض الأحيان ."[9] . يقول بخصوص " كتاب الرمل" :

" في هذه الممارسات العشوائية أردت أن أبقى أميناً لاقتدائي بـ بويلز (wells) .. وبإمكان القارىء الفضولي أن يضيف أيضاً أسماء سويفت وإدغاربو "[10] .

هذا الكابوس ؛ هذا الشؤم هو ما أضافه نيتشه إلى هيغل . حين استشعر نيتشه عند هيغل ونظامه (نَسَقه) الفلسفي الشمولي الحدود القصوى للتوسع العقلي الأوربي البورجوازي . واستشعر بالتالي بداية انحطاط هذا العقل ، ومايعنيه من انحطاط طبقة من أكثر الطبقات دينامية في التاريخ العالمي . لقد أرعب نيتشه الجشع المميت عند البورجوازي السائر نحو انحطاطه وتفسّخه ؛ الجشع في التعاطي مع الإنسان ومع الطبيعة ؛ أرعبه ما يمكن أن نسميه بإضفاء " المعدنيّة " على كل روح وحياة .

نجد هذا الشّؤم ، أيضاً ، في " الضحك المُخْتَزَل " ؛ الضحكة اللامفسّرة ؛ المُبالغ فيها ، قليلة الحياء ؛ الضحكة التي تضعُ حداً للتفسير الفرويديّ للنفس البشرية (التي توقف التحليل النفسي

الفرويدي عند حدّه) ؛ الضحكة التي تهزّ كل عادات الفكر - فكرنا [الأوربيّ] .

إنّه ، كما يقول بورخيس ، : " بعض التفاصيل المشدّد عليها ". وهذه التفاصيل المشدّد عليها هي التي سوف يُلْزِم " ميشيل فوكو " نفسه بها .

يكتب" فوكو " في مقدمة كتابه الشهير " الكلمات والأشياء " :

" لهذا الكتاب مكان ولادة في نص لبورخيس (Borges) ، في الضحكة التي تهز لدى قراءته كل عادات الفكر - فكرنا ؛ الفكر الذي له عمرنا وجغرافيتنا [أوربا] - مزعزعة كل السطوح المنظّمة ، والخطط التي تُعقِّل لنا التدفق الغزير للكائنات ، وتجعل ممارستنا النقدية لـ " الذات " وللآخر ترتعش وتقلق لمدة طويلة ."

ويضيف " فوكو " : " يستشهد هذا النص [نص بورخيس] " بموسوعة صينية معينة " كتب فيها أن الحيوانات تنقسم إلى " أ) يملكها الامبراطور ب) مُحنّطة ج) داجنة د) خنازير رضيعة هـ) جنيات البحر و) خرافية ز) كلاب طليقة ح) ما يدخل في هذا التصنيف ط) التي تهيج كالمجانين ى) حيوانات لا تحصى . ك) مرسومة بريشة دقيقة من وبر الجمل ل) إلى آخره م) التي كسرت الجرّة لتوها ن) التي تبدو من بعيد كالذباب .

ونحن تحت تأثير انبهارنا أمام مثل هذا التقسيم [التصنيف] نصل بقفزة واحدة - بفضل المدافع عن هذا التقسيم [بورخيس] البادي لنا كسحر غرائبي لفكر آخر - إلى الحد الأخير لفكرنا : الاستحالة العارية المطلقة لأن نفكر هكذا ..

إن الموسوعة الصينية .. تميز بعناية الحيوانات الحقيقية (التي تهيج كالمجانين ، أو التي كسرت الجرّة) ، وتلك التي لا مكان لها إلا في الخيال . فالخلط الخطير مُسْتَبْعَد ."[11] ، وفوكو يريد أن يلّمح إلى أن مبالغة الأوربي البورجوازي في دفع التفسير العقلي إلى ما لا نهاية أدى بالنتيجة ، ومع الانحطاط الذي أصاب البورجوازية كطبقة ، إلى هذا الخلط الخطير بين الحقيقي والخيالي ؛ وبالتالي أدى إلى ظهور الوحش ، أو المينوطور ؛ " ذلك المخلوق الغريب الذي نصفه ثور ونصفه آدميّ"[12] ، والذي حبسه مينوس في المتاهة .

لقد قاد الضّجر والملل من فرط التصنيف الأوربي [فرط تصنيفات العقل الأوربي الحديث] قاد بورخيس إلى الاستعانة بتقسيم [تصنيف] آخر معتمداً على " موسوعة صينية معينة " - هذه الموسوعة هي للآخر (الجنوبيّ) ، وبورخيس يحاكيها بسخرية ممارساً عليها تهكّماً سقراطياً. يكتب بورخيس في أقصوصة " الخِدْعة " على لسان ممثل " الشّمال " Einarson إينارسون :

" فهمت ياعزيزي ويْنتروب أن الإنشغال بعدم التَحُّيز كان يسيطر عليك . إنك تريد كل شيء ؛ أن تكون لاعباً مُنْصفاً ،، ولكونك بالضبط أحد رجال " الشمال " حاولت أن تفهم وتبرهن على صحة قضية الجنوب ." ص(93) .

إن وينتروب (بورخيس) بامتداحه أهل " الجنوب " . وهو من " الشمال " يمارس الأسلوب التقليدي الغامض والممل (السّانحة) دافعاً إيّاه إلى حدوده القصوى ليظهر عجزه وتهافته، وهذا ما نسميه " بالتفكيك " [نطرح أسئلة على "السانحة" تظهر أمامها عاجزة ومتناقضة] أو ضرب من ضروب " التهكّم السقراطي " .

لقد جاء بورخيس بهذه " الحجّة اللامعقولة " ؛ بهذا التصنيف العجائبي ليُقدّم - كما يقول في " كتاب الرّمل " - " الملاذ الكلاسيكي للتماثل المملّ المتعذر إصلاحه ."[13] ، وليُقْدم على محاولة غريبة ، بل " مُعْجزة " لإصلاح الديماغوجي . يقول بورخيس : " أنا لا أكتب من أجل نخبة قليلة لا أهتم بها ، ولا من أجل هذا الكيان الأفلاطوني المتزلّف الذي يسمونه " السواد الأعظم " . فأنا لا أثق بهذين الفرضين المجردين العزيزين على قلب الديماغوجي ."[14] [الديماغوجي: خطيب شعبي يستغل الاستياء الاجتماعي لاكتساب النفوذ السياسي - المورد . ص(259)] .

في " كتاب الرمل " يظهر الشؤم مرة أخرى عند بورخيس مقلداً بذلك ظهور " الغراب " عند باب إدغار بو . لكنه يظهر هذه المرة بشخص رجل من " الشمال " من أوركاد (orcades) (جزر بريطانية في شمال اسكوتلاندا) .

جاء في "الكتاب .." : " أنا أعيش بمفردي في الطابق الرابع من بناية في شارع بلغرانو قبل بضعة شهور مضت ، في أواخر بعد الظهر سمعت طرقاً على بابي . ففتحت ، فدخل مجهول . كان رجلاً طويلاً ، قسماته غير واضحة ..ربما جعلني قصر نظري أراها هكذا . هيئته بكاملها تعبر عن فقر مُحتشم ، كان يرتدي بذلة رمادية وقد أمسك بيده حقيبة ، أدركت فوراً أنه غريب. ظننته لأول وهلة رجلاً مسناً ، ولاحظت بعد ذلك أنني خدعت بشعره القليل ، الأشقر ، الذي كاد أن يكون أبيض، كشعر أهل (الشمال) .

وخلال حديثنا الذي لم يدم أكثر من ساعة ، علمت أنه ينتمي إلى أوركاد .

قدمت له مقعداً ، فانتظر برهة قبل أن يتكلم ، كان ينبعث عنه نوع من الكآبة كما حالي أنا اليوم . "[15] .

تحيلنا هذه الكآبة ، وهذا الضجر إلى " الغراب " عند إدغاربو ، مرة أخرى :

" منتصف الليل الكئيب ، مرة ، إذ كنت أرنو مرهقاً
وضجراً
إلى كتاب حكمة منسية غريب
مرجحاً رأسي وشبه نائم فاجأني صوت خفيف
كما لو أن واحداً يقرع في وداعة ، يقرع باب حجرتي
تمتمت ، هذا زائر يقرع باب حجرتي . "[16] .

ولقد أصابني الفضول لأبحث في المعاجم عن : الغَرْب ، والغريب، والغراب .

فقد جاء في " القاموس المحيط " أن (الغَرْب) : المغرب ، والذهاب والتنّحي ، وأول الشيء، وحدّه كغرابه . والفيضة من الخمر والدمع .. والإغراب : المبالغة في الضحك .. والغربيّ من الشجر ما أصابته الشمس بحرّها عند أفولها .. وغرب غاب كغرّب وبَعُدَ .. واستغرب واستُغرِب وأغرب : بالغ في الضحك .. وعنقاء مُغْرب ومُغْربة ومُغْرب : طائر معروف الاسم لا الجسم أو طائر عظيم يبعد في طيرانه [خُرافيّ] ، أو من الألفاظ الدالة على غير المعنى .. وأغربة العرب سودانهم ..وأسود غربيب : حالك .. تغرُّب : النزوح عن الوطن كالغربة والاغتراب والتغرّب ..

والتغريب أن يأتي ببنين بيض وبنين سود ، ضدٌّ .. والغارب : الكاهل ..وجمعه غوارب وحبلكِ على غاربكِ : أي اذهبي حيث شئتِ ، وغَرْب كغمض وخفي . "[17] .

وابليس (الذي لا يُعتبر ذاتاً ، بل عدم ذاتٍ (الألفاظ الدالة على غير المعنى) سميّ بالغريب لإظلامه وضلاله : " فاختلط أمره وساء ظنّه ..، وبقي في الحجاب ، وتمرّغ بالتراب .. "[18] . وسُمي كذلك لوحدته . والحلاج هو العالم الغريب لوحدته وعدم فهم الناس له كـ " نيتشه " عند وحدته وعدم فهم الناس له . "

" فطبيعة نيتشه قد سبقت آلام اليوم بأكثر من جيل ، إذ كان ما يتمتع به نيتشه عند وحدته وعدم فهم الناس له تتألم منه الآلاف في يومنا هذا . "[19] .

لقد اعترض نيتشه على التفسير الأوربي الحديث اعتباراً من ديكارت ، وكان اعتراضه نوعاً من التهكّم السقراطي . محاكياً هذا التفسير محاكاة ساخرة ، دافعاً إياه إلى حدوده القصوى . لقد أراد نيتشه بالمحاكاة الساخرة للتفسير الأوربي الحديث وانتهاءً بجنونه ، الذي أراد أن يقول إنه النتيجة الحتمية لهذا الشكل المستقيم للتفسير وضمن الشرط الاجتماعي الراهن (الشرط الرأسمالي).

كذلك فعل الحلاّج في زمنه ؛ " حين لم يعرف في قومه من يميز بين الحق والباطل . "[20] فادعى أنه غريب وأن ابليس صاحبه واستاذه ، متهكّماً تهكماً سقراطياً ومحاكياً إبليس محاكاة ساخرة ليَعْرِف الناس الحق بالنقيض ؛ ليس بالخبر ولكن بالفعل والأثر ؛ لقد ضحّى الحلاّج بنفسه كشهيد في سبيل إعادة تجديد الإيمان لعصره . يقول :

لا تلمني فاللوم مني بعيد ... واصبرنْ، سيِّدي، فإنّي وحيد
إن في الوعد ، وعدك الحق حقاً ... إن في البدو ، بدو أمري سديد
من أراد الخطاب هذا كتابي ... فاقرؤوا واعلموا بأني شهيد [21]

فالحلاج يُظهر لنا إبليس باختلاط أمره وسوء ظنّه ، وتمرغه بالتراب " .

ومع هذا يقول : " فصاحبي وأستاذي ابليس وفرعون ، وابليس هُدّد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أُغرق في اليم وما رجع عن دعواه .

وأنا إن قُتلتُ وقُطّعت يداي ورجلاي ما رجعتُ عن دعواي . "[22] .

ونستطيع أن نرى هذا الملمح التهكمّي عند سارتر في موقفه من ماركسيَّة عصره (الماركسية- الستالينية) - راجع " الماركسية والوجودية " .

يكتب الحلاج في " طاسين الأزل والالتباس " :

في فهم الفهم ، في صحة الدعاوي بعكس العكس .

قال العالم السيد الغريب أبو المغيث حسين بن منصور الحلاج (أحسن الله مثواه) قدس الله روحه :

- " ما صحّت الدعاوى لأحد إلا لإبليس وأحمد ." ، بالتجريد هما متماثلان " غير ان ابليس سقط عن العين ، وأحمد كُشف له عن عين العين ."[23] .

يكشف لنا الحلاج ، هنا ، " حجته اللامعقولة " أو " بدْعته " : صحة الدعاوي بعكس المعاني ؛ أي تعريف المعنى بالنقيض ! وفي هذه الدعاوي اعتراف بابليس كشريك بارع في "المجد"؛ مجد النبّوة .

والبدْعة كما يقول بورخيس " إن الجميع مشارك في " المجد ، خاصة المشاركين الطوعيين : المسيح ، والأسخريوطي ؛ إنه مماثلة بين الإعدام والانتحار .

(راجع أقصوصة " بدْعة الثلاثين " لبورخيس) .

ويتكشف ، هنا ، سرّ الكلمة " التي أدت إلى انتحار الشاعر ، وإلى تحوّل الملك إلى متسوّل . كانت تلك الكلمة هي " الجمال " .." الجمال هنا يتولّد من انتهاك الانتهاك "[24] :

" تلك النِّعمة المحظَّرة على البشر " ؛ نعمة التحرّر من الخوف، ومعرفة حقيقة السلطة ، وإشراك ابليس في " المجد " (راجع أقصوصة " المرآة والقناع " لبورخيس) .

فعندما يخاطب الحلواني (وهو تلميذ الحلاج) سيده قائلاً : " يا سيدي ما هذا الحال ؟ يجيبه الحلاج وهو يغني ضاحكاً بقيوده باتجاه الصليب " دلال الجمال ."[25] ، لكن كيف لنا أن نَعْقِل دعاوي الحلاج ؟

يمكن مقاربة هذه الدعاوي بأخذ مقتطفات من الحلاج والتعليق عليها بشكل أولي :

1- " اسم الفتوة " (ابليس) يقول : " إن سجدت سقط مني اسم الفتوة " ؛ أي سقطت الضديّة ؛ سقطت إمكانية تعريف المعنى بالنقيض (تعريف النبوّة بالنقيض) .

2- منزلة الفتوة (فرعون) . يقول : " إن آمنت برسوله سقطتُ من منزلة الفتوة " .

3- باب الفتوة (الحلاج) . يقول : " إن رجعتُ عن دعواي وقولي سقطتُ من باب الفتوة"[26] ، قال ابليس : " أنا خير منه ،

حين لم يرَ غيره غيراً " . وقالها فرعون " حين لم يعرف في قومه من يميز بين الحق والباطل ."[27] .

وقلتُ (أنا الحلاج) : " إن لم تعرفوه فاعرفوا أثره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لأني مازلت أبداً بالحقّ حقا ."[28] .

لقد عبدتُ المعبود على التَّجريد ؛ وعرفته في الأزل ، وعرفتموه بي (أنا الحلاج كأثر) عن طريق النقيض .

ففي زمن الحلاج ؛ زمن لم يعد الناس ، فيه ، يميزون بين الحق والباطل . فقد انحطَّ الإيمان ، وسُخِّر لمصلحة السلطان ، فشاءت المشيئة أن تجعل من الحلاج شهيداً ؛ دافعة إياه إلى تعريف النبوة بالنقيض عبر استخدام التهكُّم السقراطي والمحاكاة الساخرة .

يقول الحلاج : سأعرِّفكم عليه ليس بالخبر ولكن بالفعل والأثر . سأعرِّفكم عليه بشخصي وبموتي " لأن من يقول عرفته كما وصف نفسه فقد قنع بالخبر دون الأثر ."[29] ، لقد تهكَّم بشخصه كما فعل سقراط ونيتشه ويسوع " لأن الأشياء [كما يقول] تُعْرف بأضدادها . فالملَك يعرض المحاسن ويقول للمحسن : " إن فعلتها جُزيت " ، وابليس يعرض القبائح ويقول : " إن فعلتها جزيت مرموزاً " ومن لايعرف القبيح لايعرف الحسن ."[30] .

في زمن انحطَّ فيه الإيمان قرَّر الحلاج أن يُعرِّف الناس على الحسن بطريق العكس (صحَّة الدعاوي بعكس العكس؛ " بعكس المعاني) . ممارساً في شخصه تهكُّماً سقراطياً ، مُدَّعياً ومتهكماً أنه ابليس وفرعون ليجزى جزاءً مرموزاً . وبمحاكاته الساخرة لإبليس وفرعون ، وبدعواه أنه هو العالم الغريب والمغيث ، في مواجهة سلاطين استخدموا الوجدان الديني لخدمة الباطل . يكون الحلاج قد

قرَّر مصيره وحضّر صليبه . فمن أدانه في دعواه فقد جعله غريباً ووحيداً ؛ من أدانه في دعواه فقد جازاه جزاءً مرموزاً وتكون الرسالة (رسالة الحلاج) قد وصلت مرموزة وهي تجديد النبوّة بعكس العكس ، أي بالتهكّم والمحاكاة الساخرة لإبليس ، وبالتعريف بالنقيض عن طريق الأثر لا الخبر .

ها هو بودلير ، " الشاعر الرجيم " ، يبوح بصلواته في " أزهار الشر " قائلاً :

أنت أيها الشريك البارع

يا عكاز المنفيين ومصباح المخترعين المجد والمديح لك أيها الشيطان ."[31] .

ومعروف أن ابليس من أصحاب " الشمال " ؛ ابليس البارح .

جاء في " أدب الكاتب " لابن قتيبة أن " الرياح أربع : " الشمال " وهي إذا كانت في الصيف حارة (بارحٌ) وجمعها بوارح . و" الجنوب " تقابلها "[32] ، والسانح ما جرى من ناحية اليمين والبارح ما جرى من ناحية اليسار ."[33] .

وجاء في معجم الرائد أن أبلس : يئس وتحيَّر ؛ دُهِش وتحيَّر ، وسكت غماً وحزناً ، وفي حجته : لم تكن له حجة "[34] (حجته لامعقولة) . " وشاءم ربه : أخذ به نحو الشمال . " والشائم الذي يأتي بالشُؤم ."[35] .

" .. وأما أنا فلا أدري وقد انتهيت معه إلى النتيجة نفسها وعاداني هو الآخر وأيده في موقفه عدد كبير ."[36] .

المراجع والهوامش :

(1) موسوعة الكويت العلمية " الرياضيات " – الجزء الثـــالث . الطبعـــة الأولى 1984 ، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ، إدارة التأليف والترجمة . ص ص(168-767) .

(2) خورخي لويس بورخيس : " كتاب الرّمل " . ترجمة لطيفة ديب . منشـــورات اتحـــاد الكتاب العرب 1996 . ص(31) .

(3) جاء في المورد 1991 . ص(887) أنه :
1- كائن خرافي في الميثولوجية الإغريقية له جسم أســـد Sphinx : ، وأجنحـــة ، ورأس إمرأة وصدرها . 2- أبو الهول .

(4) بورخيس – مرجع سابق . ص(116) .

(5) د. إمام عبد الفتاح إمام : " سيرن كيركيجور ، رائد الوجودية ، حياتـــه وأعمالـــه ." الجزء الأول . الطبعة الثانية 1983 . دار التنوير للطباعة والنشر . ص(271) .

(6) جان روسلو – " إدغار آلان بو " ترجمة وقدم له كميل قيصر داغر ، المؤسسة العربيـــة للدراسات والنشر . الطبعة الأولى 1978 . ص(152) .

(7) جان روسلو – مرجع سابق . ص(180) .

(8) رومان ياكبسون " 6 محاضرات في الصوت والمعنى " ترجمة حسن ناظم ، وعلي حـــاكم صالح . الطبعة الأولى 1994 . المركز الثقافي العربي . ص(29) .

(9) بورخيس – مرجع سابق . ص(116) .

(10) بورخيس – مرجع سابق . ص(116) .

(11) ميشيل فوكو " الكلمات والأشياء " 1990-1989 . فريق الترجمة : مطاع صفدي ، د. سالم يفوت ، د. بدر الدين عرودكي ، جورج أبي صالح ، كمال اسطفان . شارك في المراجعة د. جورج زيناتي . المراجعة الأخيرة وإدارة المشـــروع : مطاع صفدي. ص(20) .

(12) الشاعر أوفيد " مسخ الكائنات " ميتامور فوزس (التّحوُّلات) ، ترجمة وقدم له د. ثروت عكاشة . راجعه على الأصل اللاتيني د. مجدي وهبي . الهيئـــة المصريـــة العامـــة للكتاب 1992 . ص(177) .

(13) بورخيس – مرجع سابق . ص(116) .

(14) بورخيس – مرجع سابق . ص(117) .

(15) بورخيس - مرجع سابق . ص(106) .

(16) جان روسلو - مرجع سابق . ص(176) .

(17) القاموس المحيط (1-2) الجزء الأول . ص ص(113-114-115) المؤسسة العربية للطباعة والنشر . من دون تاريخ .

(18) " تراث الحلاج " أخباره ، ديوانه ، طواسينه ." قرأه وأعده وحققه الدكتور عبد اللطيف الراوي . والدكتور عبد الإله نبهان . الطبعة الأولى 1996 . دار الذاكرة - حمص . ص(180) .

(19) هرمان هيسه " ذئب البوادي " تعريب النابغة الهاشمي . دار ابن رشد . مكتبة النهضة العربية 1983 . ص(20) .

(20) تراث الحلاج - مرجع سابق . ص(180) .

(21) تراث الحلاج - مرجع سابق . ص(181) .

(22) تراث الحلاج - مرجع سابق . ص(180) .

(23) تراث الحلاج - مرجع سابق . ص(177) .

(24) ميلان كونديرا " خفة الكائن التي لا تُحتَمل " ترجمة د. عفيف دمشقية - دار الآداب . الطبعة الأولى 1991 . ص(383) .

(25) " الطوّاسين وبستان المعرفة " للحسين بن منصور الحلاج . أعد النصوص وقدم لها رضوان السّح 1994 . دار الينابيع للنشر والتوزيع . ص(35) .

(26) ، (27) ، (28) تراث الحلاج - مرجع سابق . ص(180) .

(29) تراث الحلاج - مرجع سابق . ص(190) .

(30) تراث الحلاج - مرجع سابق . ص(179) .

(31) بودلير " أزهار الشر " ترجمة عن الفرنسية حنّا الطيار وجورجيت الطيّار . مراجعة نصر الدين فارس . الطبعة الأولى 1990 . دار المعارف - حمص . من قصيدة (صلوات للشيطان) .

(32) " أدب الكاتب " تأليف أبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة . حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه محمد الدّالي . مؤسسة الرسالة 1985 . ص(91) .

(33) " أدب الكاتب " - مرجع سابق . ص(189) .

(34) معجم الرائد . تأليف جبران مسعود . ص(24) .

(35) معجم الرائد - مرجع سابق . ص(854) .

(36) وولتر ستيس : " تاريخ الفلسفة اليونانية " ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ط1 1987 . ص(92) . المؤسسة العامة للدراسات والنشر . بيروت .

---

* " البنيوية وما بعدها " من ليفي شتراوس إلى دريدا . تحرير جون ستروك . ترجمة د. محمد عصفور ." عالم المعرفة " العدد /206/ شباط 1996 . ص(17) .

imp ابليس هذا التشخيص لصنع مثل الأمر لصاحبيه وهو رفع الشمال التي تفتت وتشتت
« هذه هيئة الأمر وحضور المفهوم ≡ هيئة مركزية الكلمة »
ابليس كلمة النار لسانه مشقوقة (رمز التشتت والحرة)

imp ≡ النار وزع الجنوب تؤلف السحاب [رمز لهيئة الأمر = البنوة = محمد]
البارح ورفع الشمال تمزقة وتشتت السحاب [رمز لانظام لهيئة تفتت الميول والرغبات المتنازعة] .

imp ≡ المحور الناري - العلي للأنا
هذا المحور هو الذي يعطي هذه الأنا اسمه الشارحة المعنية .
≡ استحضار الماضي نزعة الحضور والهوية .

عَرْض نقدي لكتاب
الإله اليهودي*

عندما يتداخل عصران ، وثقافتـــان ، وديانتـــان تتحول الحياة البشرية إلى معاناة حقيقيـــــة ، إلى جحيم ...هناك أوقات يُحشر فيها جيل كامل في ذلك الطريق الواقع بين عصرين وأسلوبين للحياة فيكون من نتيجة ذلك أن يفقد كل قدرته علـــى فهم نفسه ويفتقد المعايـــير والأمـــان وبســـاطة الرضى."

هرمان هيسه

" ذئب البوادي "

العنوان الأصلـي لـهذا الكتـاب الـهام هـو : » answer to job « ؛ والذي كان قد ترجمه إلى العربية " نهاد خياطة " تحت عنوان : " الإله اليهودي : بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس " . وقد رأيت عـرض

هذا الكتاب عرضاً نقدياً لما له من أهميّة مركبّـة ؛ فـهو نو مضمـون " غير مألوف" كما يقول مؤلّفه (يونغ) ، وهو يعالج " الإبانـات الدينيـة " [النصوص ؛ كالاسفار..] من وجهة نظر النفسي ، وليس من وجهة نظر الفيزيائي . يكتب يونغ ص(5) : " ترجع [الإبانات الدينيـة] إلـى أصـول يتعذر معها إقامة الدليل عليها فيزيائياً . فلو كانت غير ذلك لدخلت فـي نطاق العلوم الطبيعية ." ويتابع يونغ : » إن دخول الإبانات الدينية فـي نزاع دائم مع الظاهرات الفيزيائية الملاحظة لدليل على استقلال الروح - خلافاً لـلإدراك الفيزيـائي - وعلـى اسـتقلالية الخـبرة النفسـية عـن الوقائع الفيزيائية ، نسبياً .." ص(6) .

" فالإبانات الدينية تعبيرات نفسية تقـوم فـي التحليـل الأخـير ، على اللاشعور . أعني على سياقات متعالية لا يطالها الإدراك الفيزيائي ، لكنها تُشْعرنا بوجودها متوسّلة بما يصدر عن النفس من تعبيرات ترشح مـن خـلال الواعيـة [الشـعور] البشـرية .. تتخـذ لـها صـوراً وأشـكالاً عرئية." ص(6) .

يتحدث يونغ - بعد هذا - عن النماذج البَدْئية ، حيـث يقـول بـأن النموذج البَدْئي عبارة عن تجريد عقلي ليس له شكل محدّد . إنما يمكن أن نتعرف عليه بنماذج مشـابهة ، لكنـها غـير مكافئـة : "هـذه النمـاذج البدئية كالنفس أو المادة لا يمكن معرفتها كما هي . وكل مانسـتطيعه حيالها أن نصوغ منها نماذج نعلم أنها غير مكافئة ." ص(7) .

يقول يونغ : » يجب ألا ننسـى أن هـذه الفِكَـر [الدينيـة] تسـتند إلى نماذج بدئية إلهية أو قدسـية ..؛ أي إلـى أسـاس عـاطفيّ ليـس فـي وسع العقـل أن يطالـه [؟] ." ص(7) تحمـل العبـارة »..أسـاس عـاطفي ليـس فـي وسـع العقـل أن يطالـه « ، تناقضـاً واضحـاً علـى أرضيـة أن

المؤلف (يونغ). " علمانياً يبحث في اللاهوت ." ص(139) ، ويتضح هذا التناقض على أساس أن أحد أهداف كتاب يونغ هذا - على الأقل - هو فهم ، بل عقل هذا " الأساس العاطفي " على خلفية منجزات علم النفس التحليلي .

لهذه الاعتبارات يمكن صياغة عبارة يونغ السالفة الذكر بطريقة أكثر جدوى ، وأقل التباساً، وذلك على النحو التالي : » إن الفِكَر الدينية كبيانات تتميز عن الوجدان الديني للفرد «. وهذا الوجدان الفردي الديني يمكن قبوله أو رفضه ، لكن لا يمكن نقده ، بعكس البيانات الدينية التي يمكن نقدها .

إن " هيغل" يعبّر عن هذا الفرق بين " الوجدان والحس " من ناحية وبين مضامين هذا "الوجدان والحس " من ناحية أخرى ، بطريقة أكثر نجاعة . يقول "هيغل" في موسوعة العلوم الفلسفية :

» إن الروح تستطيع أن تهبط إلى مرتبة الوجدان والحس ، كما هي حالتها في الدين ، إلا أن الوجدان المحض ، بوصفه نمطاً من الوعي ، شيء ، ومضامينه شيء آخر . والوجدان كوجدان، هو الصورة العامة للطبيعة الحسية التي نشترك فيها مع العجماوات .وهذه الصورة ، أعني الوجدان، يمكن أن تستحوذ على الحقيقة العضوية كاملة وتستولي عليها . إلا أن الصورة ليس بينها وبين مضمونها تطابق حقيقي ، فصورة الوجدان هي أدنى الصور التي يمكن للحقيقة الروحية أن تعبّر فيها عن نفسها ، فعالم الموجودات الروحية ، والله نفسه ، يوجد في الحقيقة المناسبة له في الفِكْر ، وحده ، وبوصفه فكراً فحسب . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن الفكر ، لا مجرّد الفِكْر العابر ، وهو أعلى نمط بل هو النمط الوحيد الدقيق ، الذي يمكن أن ندرك فيه

المطلق والأزلي .." ص(84-83) ، ولكي نؤكد على هذا الفارق بين الوجدان الديني الفردي ومضامينه نقتبس من يونغ ص(140) مايلي : » إن علم النفس الديني يقوم على مرتكزين اثنين يجب التمييز بينهما تمييزاً قاطعاً : أولهما ، سيكولوجية (نفسية) الشخص المتديّن . وثانيهما سيكولوجية (علم نفس) الدِّين بالذات ، وأعني المضامين الدينية [الإبانات الدينية] .« .

ـ في مقدمة الكتاب ، يعلن يونغ أن الإبانات الدينية كالأسفار المقدسة "هو ما نطقت به الروح .." ، " وأما تعبيرات الروح فَتَعْبُر دائماً من فوق رؤوسنا لأنها تومىء إلى حقائق تعلو على الواعية . هذه الحقائق هي نماذج بَدْئيّة قائمة في اللاشعور الجَمْعي تطلق مركبّات من الأفكار في شكل موضوعات أسطورية ."

يبدأ الكتاب مع " سِفْر أيوب " فالبدء مع أيوب ذو مغزى . فأيوب يمثل نقطة إنعطاف في الدراما الإلهية ؛ " يعتبر سِفْر أيوب علامة مميزة على طريق التطور التاريخي الذي شهدته الدراما الإلهية ." اعتباراً من يَهْوه حتى لحظة " دخول أم الله إلى مخدع الزوجية السماوي " ؛ أي إلى الزمن الذي بتنا فيه بحاجة إلى " الابن العاقل " ، الذي سوف يخلّص العالم من رعب السلاح النووي .

إذاً ، البداية مع أيوب الذي يضطر لمواجهة مستبدٍّ مثل يَهْوه ؛ إله بدائي ، كلّي القدرة ، كلّي المعرفة . لكنه لا يعود إلى معرفته الكليّة كمرجعية لحظة اتخاذه قرارات هامة ، كإنزال العقاب بعبده أيوب . وهذه بعض من صفات يَهْوه : " .. هو مُلحّ في الطلب من شعبه أن يمدحه ويستعطفه بكل طريقة ممكنة من أجل الغرض الواضح

الذي يرمي إليه ؛ إلى إبقائه في مزاج حسن مهما كلّف ذلك من ثمن ." ص(21) .

" .. مثل هذه الأخلاق جديرة بشخصيّة لا تُحسُّ وجودها لنفسها إلا أن تكون لها صلة بموضوع object . وكلما كان إفتقار الذات subject إلى التأمُّل الداخلي ، أي إلى خاصّية النفاذ إلى داخل ذاتيتها ، كليّاً ، كان اعتمادها على الموضوع مطلقاً ." ص(21) ، إن يَهْوه نموذج بَدْئي (Archetypal) للدكتاتور الغير واع لذاته ؛ " أمير إقطاعي يتكرّم على عبده القن ويعوّضه عما نزل بحقله من دمار ." ص(35) .

لقد سمح يَهْوه للشيطان [1] أن يثير غضبه تجاه أيّوب - وهو يَهْوه الكليّ المعرفة !!

لكن تجربة أيوب وصموده وثباته أمام آلام تفوق طاقة البشر جعلته يرتفع حتى لاح له ظهر يَهْوه ، هذه التجربة جعلته يرتفع فوقه، ويتفوق عليه أخلاقياً ؛ هذا العامل الجديد الذي لم يسبق له أن حدث، أو سمع به أحد قط من قبل هو أن يرتفع إنسان فان ، .. إلى مستوى أخلاقي يطاول النجوم علواً مما يتيح له أن يشاهد ظهر يَهْوه ؛ ذلك العالم الذي لا قرار له من الشظايا ."[2] ص(34) .

إن ارتفاع أيوب على يَهْوه أخلاقياً ، والمعرفة الجديدة (توسّع الوعي) ترك أثره في شكل قلق عند يَهْوه وخوف ؛ " خوف يَهْوه من أن يصير شخصاً واعياً، وما ينجم عن ذلك من نسبية في كينونته ."[3] ص(34) . هكذا تعكّر صفو مزاجه وأوجس .

يقول يونغ في إشارة إلى أثر الثقافة الإغريقية على الثقافة العبرية، وذلك تمهيداً لظهور آلهة العقل : " قبل أن نلتفت إلى مسألة القلق وكيف نمت بذوره ، يجدر بنا أن نرجع إلى الزمن الذي كتب فيه

سِفر أيوب ... إن كتابته كانت ما بين (600-300) قبل الميلاد ، أي ليس أبعد كثيراً من الزمن الذي كتب فيه سفر الأمثال - بين القرنين الرابع والثالث (قبل الميلاد) . في "الأمثال" نقف على إحدى علامات التأثير الإغريقي الذي تسرب إلى الثقافة العبرية ، إما عن طريق آسيا الصغرى أو عن طريق الإسكندرية ، تبعاً لما إذا كان هذا التأثير يرجع إلى زمن سابق أو لاحق . وكان هذا التأثير متمثلاً بفكرة " الحكمة " (sophia) ، أو " آلهة العقل " التي رافقت الروح ذات الطبيعة المؤنثة في أزليتها.." ص ص(40-41) ؛ " .. إنها إمرأة ، وهي لن تحبّ أبداً إلا مقاتلاً." (هكذا تكلّم زرادشت)[4] . ص(95) .

يتابع يونغ : " إن مايثير الدهشة ، حقاً ، مبلغ السهولة التي ينقاد بها يَهْوه إلى وساوس الشيطان " ص(47) لذلك لا يسع المرء إلا أن يخامره ظن بأن يَهْوه كان متواطئاً مع الشيطان ، لأن استعداده لإلقاء أيوب بين يدي الشيطان الآثمتين كان دليلاً على أن سبب إرتيابه في أيوب رغبته في " إسقاط " (projection) نزعته إلى الغدر على كبش فداء ." ص(47) . لكن " عقدة الريبية "الشك" التي يُسقطها يَهْوه على أيوب لا تقتصر [على هذا الأخير] وحده ، .. بل تمتد لكي تصل إلى هؤلاء الكهول ، المتحذلقين قليلاً ، كما لو أن يَهْوه كان يعلم بما قد يترتب على تفكيرهم ." ص(37) .

إن فشل يَهْوه في إفساد أيوب عبر امتحانه ، وارتقاء أيوب الأخلاقي دون إرداة منه ، جعل يَهْوه يقلق ويقرّر أن يغير قليلاً من طبيعته وأن يصير إنساناً في آخر المطاف . وهذا دليل زيادة في وعي يَهْوه لذاته بفعل علاقته بأيوب ؛ " الذي يجب أن يتغير هذه المرة ليس هو العالم ، بل الله نفسه الذي شاء أن يغير من طبيعته ؛ يجب ألا

يقضي على البشر بعد الآن ، بل يخلّصهم . وفي وسعنا أن نتبين في هذا القرار مدى التأثير " الإنساني " الذي أحدثته صوفيا في يَهْوه : لن تخلق كائنات بشرية جديدة ، بل كائن واحد هو الإنسان - الإله ؛ أو الإنسان الإلهي .

وتحقيقاً لهذه الغاية لابد من اتخاذ إجراء مغاير : يجب ألا يصدر " آدم الثاني " عن يد الخالق مثلما كانت الحال مع آدم الأول ؛ يجب أن تلده امرأة من بني البشر . وهكذا يقع الاختيار على "حواء الثانية " (مريم) ." ص(56) .

" لقد انتقلت كماليّة يَهْوه من » العهد القديم « إلى » العهد الجديد « . وبرغم ما ناله المبدأ المؤنّث من اعتراف وتقدير ، إلا أنه لم يُقدَّر له أن يسمو على التفوق الأبوي .." ص(ﻫ) .

بناء على أحداثنا السابقة الذكر تظهر رؤيا كل من دانيال وحزقيال لتصب في نفس الدائرة، ألا وهي : " أن رؤيا حزقيال كانت دليلاً على انشطار كان قائماً يومئذٍ بين الواعية والخافية ." ص(84) .

" يدرك حزقيال المحتوى الجوهري للخافية ، أي فكرة " الإنسان الأعلى " الذي ألحق هزيمة أخلاقية بيَهْوه ."ص (84) . لقد " أدرك حزقيال من خلال الرمز ، أن يَهْوه كان يدنو قريباً من الإنسان . وهو ما حدث لأيوب من خلال الخِبْرة ، لكن من دون أن يبلغ واعيته على ما نحسب ، ...إن أيوب لم يجاوب بقدر ما أحسن التصرف والتلاؤم ." ص(38) ؛ بهذه الخبرة وبهذا التصرُّف من قبل أيوب " انكشفت طبيعة يَهْوه الثنائية ." ص(40) .

" .. في حزقيال نقع لأول مرة على لقب " ابن الإنسان " ص(85).

يكتب يونغ : " بينما لا نجد عند حزقيال ودانيال سوى إشارات غامضة إلى الرباعي [5] إلى " إبن الإنسان " يمدّنا أخنوخ (إدريس) بمعلومات واضحة ومفصّلة عن هاتين النقطتين ." ص(88) .، مع أخنوخ تكون " .. البنية الميتافيزيقية قد تكشّفت على نحو أوضح ." ص(88) .

" ومع أنه [أخنوخ] غير جدير بأن يكونه [ابن الإنسان] ، لا من ناحية الولادة ولا من ناحية القدر ." ص(93) ، فإن إدريس (أخنوخ) يمثل الانتقال من الحسّي إلى النفسي ؛ من إدراك المحيط إلى إدراك الذات (انتقال الأنية Ego من المحيط إلى المركز) . ص(88) . يُبشّر إدريس بابن الإنسان وبالعدل الذي سوف يأتي به ، ..ولعلّ " التشديد على صفة العدل إلى هذه الدرجة لم يكن من قبيل المصادفة ، فهي الصفة الوحيدة التي يفتقر إليها يَهْوه ." ص(90) . " فلصفة العدل أولوية على جميع الفضائل الأخرى ." ص(93) ." وهكذا يظهر أخنوخ من غير شعور منه ، وكأنه أعطى أيوب الجواب ." ص(92) . " ... لقد توقع تحوّل الله وتأنسّه حَدْساً ." ص(95) . وتستمر الدراما الإلهية عبر التجسيد ؛ أي عبر صيرورة يَهْوه إنساناً عبر المسيح .

" إن تضحية المسيح الفذة قد أبطلت الخطيئة الأصلية وضمنت رضا الله نهائياً ، لكن برغم هذا الاعتقاد يبدو المسيح وكأنه في ريب من هذه الناحية . ماذا عساه أن يجري على الإنسان ، ولاسيما أتباعه ، عندما يغيب الراعي عن القطيع ، ويفتقد تلامنته شفيعهم عند الآب ؟ لقد طمأن تلامنته أن سوف يكون معهم إلى الأبد [تجسيد مستمرٌ] ، بل أكثر من ذلك ، أنه سوف يكون فيهم هو نفسه . ولكنه مع ذلك لا يرى أن في هذا ما يرضيه رضاءً تاماً ، فيعدهم أن يبعث إليهم

من الآب " فارقليطاً " آخر (محامياً ، ناصحاً ، مشيراً بدلاً منه ، يكون لهم عوناً بالقول والفعل ، ويبقى معهم إلى الأبد . (يوحنا 16:14) " . ص(98-99) .

ينتقل يونغ بعد ذلك إلى رؤيا يوحنا ذات الطبيعة الغامضة التي تعتبر ، إدخال بعض ظلمة اللاشعور إلى الواعية : " لما صار الله إنساناً وضع الظلام والشر في منتهى اليقظة والحذر خارج نطاق الصيرورة ، وقد حدث تحول إدريس إلى " ابن الإنسان " في نطاق النور، وكان التجسّد في المسيح في نطاق من النور أبعد مدىً ." ص(99) ، لكن ، " أين هربت الظلمة ؟" ص(100) .

يفترض هذا التحوّل في نطاق النور حدوث انقلاب ضدي .. وهو مؤدى الإعتقاد بظهور الدجّال (antichrist) .." ص(101) . وهنا ، نصل مع يونغ إلى رؤيا يوحنّا .

هذه الرؤيا " تقوم .. بالتعويض عن أحادية الواعية الفردية [النور] ." . إن رؤيا يوحنا "..شبكة محكمة من الغيظ والأفكار الانتقامية .. تفجرت واقتحمت سطح الواعية على هيئة رؤيا.." . ص(107) . وهنا لابد من التنكير بكلام يونغ : " تُعرّف النفس أو الذات (the self) دائماً - بما هي كيان كلّي ؛ بأنها مركّب أضداد . وكلما اشتدت النفس إلحاحاً على طبيعتها المضيئة ، وادّعت لنفسها سلطة أخلاقية غدت أكثر إظلاماً وأشد خطراً ." ص(113) .

هذه الذات هي التيليئوس (Teleios) حسب الفلسفة الهندية ... الكائن الإنساني الكلي ، ... والذي هو أسمى من الأنيّة (Ego) ." ص(111) .

المسيح عند المسيحيّ المؤمن ، [هو هذا الكائن الكلي] ، لذلك لا يمكن أن يكون رمزاً أبداً [إلا إذا أخذنا جانبه الطبيعي (البيولوجي)] ، لأن الرمز تعبير عن شيء غير معلوم ، أو شيء لم يتح لنا أن نعلمه بعد (طبيعة عمياء) ." الرمز عكس الشخصية ، فهو من دون هدف (عماء) .

بعد ذلك تعود صوفيا إلى الظهور بعد ظهور " الملائكة السبعة " ومعهم سبع قوارير ؛ "قوارير الغضب يصبّون منها حمماً على الأرض ." ص(117) . على شكل ظهور عقيدة جديدة تلك " المتعلّقة بصعود مريم العذراء " ص(137) بالجسد إلى السماء . يقول يونغ : " تُعلّمنا رؤيا يوحنا بأننا يجب ألا نحب الله وحسب ، وإنما أن نخاف منه أيضاً . ولولا أنه يملؤنا بالشر كما يملؤنا بالخير ، لم تكن ثمة حاجة إلى الخوف منه . وبما أنه يريد أن يصير إنساناً ، يجب توحيد كيانه المتضاد في الإنسان ، مما يلقي على عاتق هذا الأخير مسؤولية جديدة، لم يعد في مقدوره أن يتنصل منها بدعوى ضآلته وتفاهة شأنه ، بعد أن قام إله الظلام فأزلق في يديه القنبلة الذرية والأسلحة الكيماوية ، وأعطاه القدرة على إفراغ قوارير الغضب - التي أشارت إليها رؤيا يوحنا - فوق رؤوس إخوانه من بني البشر ." ص(136) .

إن ردّ فعل الكنيسة الكاثوليكة تجاه ظهور السلاح النووي ، والتوجس الشعبي الغامض ، وموقف البروتستانتية من البيان البابوي حول العقيدة الجديدة ؛ " صعود مريم بالجسد إلى السماء " وظهور " الابن العاقل " يشرحه يونغ في الفقرات التالية :

" كان من الممكن أن يكون الإعلان عن العقيدة الجديدة المتعلقة بصعود مريم العذراء ، سبباً كافياً بحد ذاته لحملنا على درس الأسس النفسية التي تكمن وراءه .

لكن الشيء الجدير بالملاحظة أنني لم أعثر من بين جميع المقالات التي نشرتها الصحافة الكاثوليكية والبروتستانتية عن العقيدة الجديدة ، على مقال واحد أولى أهمية خاصة للدافع الأقوى الذي لابد وأنه كان وراء الإعلان عنها - وأعني بذلك الحركة الشعبية والحاجة النفسية . لقد اقتصر كتّاب المقالات على الاعتبارات العلمية ، من عَقَدية وتاريخية ، مما لا صلة له البتّة بالسياق الديني النابض بالحياة. كل من يتبع الرؤى المريمية التي تزايد عددها في العقود الأخيرة ، ويأخذ أهميتها النفسية بعين الاعتبار ، يستطيع أن يعرف ماذا يجري في حياتنا الروحية . ولعلّ ما يسترعي انتباهنا ، ويدعونا إلى إنعام النظر أن الذين شاهدوا هذه الرؤى على نطاق واسع كانوا من الأطفال على وجه الخصوص ؛ ففي هذه الحالة تكون الخافية الجامعة (اللاشعور الجَمْعي) هي التي تتولّى العمل ، ثم إن البابا نفسه قد راجت حوله شائعة مؤداها أنه شاهد أم الله مرات عديدة في الرؤيا قبل الإعلان عن العقيدة الجديدة . لقد كان في مقدورنا أن نعرف ، منذ زمن بعيد ، أن في سواد الناس تطلعاً عميقاً إلى شفيعة ووسيطة تحتل مكانها في نهاية المطاف إلى جانب الثالوث الأقدس ، ويستقبلها العالم السماوي بوصفها " ملكة السماء وعروس البلاط السماوي " .

لقد كان من الأمور المسلّم بها قبل أكثر من ألف سنة ، أن أم الله مقيمة في السماء ، ويعلّمنا كتاب " العهد القديم " ، أن صوفيا كانت مع الله قبل الخليقة ، كما يعلمنا لاهوت مصر القديمة ، فيما

يتعلق بالفراعنة الآلهة ، أن الله يريد أن يصير إنساناً بواسطة أم من بني البشر . ولقد كان من الأمور المسلّم بها أيضاً ، حتى في أزمنة ما قبل التاريخ ، أن الكائن الإلهي البَدْئي مذكّر ومؤنّث في وقت واحد . لكن هذه الحقيقة لا تصير في الزمان إلا أن نعلن عنها إعلاناً جاداً ، أو أن نعود فنكتشفها ثانية [راهنيّة المعنى] . ومن الأمور ذات الأهمية البالغة أن تتواحد العروس السماوية بعريسها في هذا الوقت - 1950 - [6] . ولكي نستطيع تفسير هذا الحدث ، يجب علينا ألا نقتصر على ما جاء في البيان البابوي من حجج وحسب ، وإنما لابد لنا أن نتعداها إلى التي جاءت في رؤيا يوحنا المتعلقة بزواج الخروف ، وإلى التصورات السالفة التي جاءت في كتاب "العهد القديم " مشيرة إلى تذكر يَهْوه لصوفيا . ثم إن الزواج الذي يجري في مخدع الزوجية معناه الزواج المقدّس . وهذا بدوره خطوة أولى نحو التجسّد ، أي ولادة المنقذ الذي كان يعتقد منذ القديم أنه ابن الشمس والقمر ؛ الابن العاقل ، الذي يضارع المسيح . لذلك عندما نجد الناس يتلهّفون على تمجيد أم الله ، تكون النتيجة المنطقية المترتبة عليه أنهم يتمنون أن يلد لهم منقذاً يصنع السلام و " يتولى إصلاح ذات البين بين المتخاصمين ." ص ص(137-138) .

كان للحركة الشعبية وما اشتملت عليه من مضامين ودوافع ، أوفى نصيب في عزم البابا على الإعلان عن العقيدة الجديدة إعلاناً جاداً لا ينهض على أساس ميلاد إله جديد ، بل على استمرار تجسّد الله الذي بدأ بالمسيح . إن الحجج التي تعتمد على النّقد التاريخي لا يمكنها أبداً أن تنصف العقيدة الجديدة أو تعطيها حقها ؛ وإنما على العكس من ذلك تماماً ؛ فهذه الحجج بعيدة عن إصابة الهدف إلى حد يجعلنا نرثي

لأصحابها ، كما يجعلنا نرثي لحال الأساقفة الإنكليز الذين راحوا يعبّرون عن مخاوفهم من دون ما مسوّغ . ففي المقام الأول ، لم يغيّر الإعلان عن العقيدة الجديدة شيئاً من الفكر الكاثوليكي من حيث المبدأ ، لأن هذه العقيدة كانت موجودة منذ أكثر من ألف سنة .

– وفي المقام الثاني ، أن عدم القدرة على إدراك أن الله منذ الأزل يريد أن يصير إنساناً ، وأنه لكي يصل إلى هذه الغاية - يُجسّد نفسه على الدوام في النطاق الزماني بواسطة الروح القدس - إن عدم إدراك هذه الظاهرة يثير الفزع، ولا يمكنه أن يعني إلا أن وجهة النظر البروتستانتية (بخصوص العقيدة الجديدة) لا تقوم على أساس بسبب من عدم إدراكها لعلامات الأزمنة ، وجهلها لاستمرار الروح القدس في القيام بعمله .

من الواضح أن وجهة النظر هذه بعيدة كل البعد عن الحوادث البَدْئيّة الهائلة التي تحدث في نفوس الأفراد والجماعات ، مثلما هي بعيدة كل البعد عن الرموز التي يراد لها في يومنا هذا أن تعوّض عن حالة الرؤيا الحقيقية . ولعل وجهة النظر البروتستانتية واقعة تحت تأثير نوع من التاريخية العقلانية [مبالغة البروتستانتية بمدى قوة عقل التنوير الأوربي] ، ففقدت بذلك قدرتها على فهم الروح القدس الذي يعمل في أمكنة الروح الخفية (في اللاشعور الجَمْعي) ، وعجزت بالتالي ، عن أن تفهم أو تقبل وحياً جديداً عن الدراما الإلهية ." ص(138-139) لعل يونغ لم يشأ أن يعبّر عن حقيقة مفادها أن البروتستانتية أكثر انسجاماً مع روح الرأسمالية في مرحلتها الصاعدة (التقدميّة ، النقدية ، الديمقراطية) ، وأن الكاثوليكية هي أكثر قدرة على التكيف والانسجام مع روح الرأسمالية في مرحلتها الإمبريالية ؛

وهي أكثر تخديماً لهذه المرحلة . مع عدم إغفالنا لما جاء في كتاب "حول المسألة اليهودية ."[7] من أن " انقسام الإنسان إلى إنسان عام وإنسان خاص ، [أي] إنتقال الدين الذي يمضي من الدولة إلى المجتمع البورجوازي ، كل ذلك ليس مرحلة بل هو قطعاً اكتمال الانعتاق السياسي الذي لا يحذف إذن بل ولا يحاول أن يحذف دينية الإنسان الواقعية."(ماركس) ص(181) . إن الذين يريدون حذف دينيّة الإنسان الواقعية قبل حذف الشروط العالمية التي ولّدتها يدفعون بالبشر إلى مزيد من العذابات التي لا مبرّر لها ." (ماركس) .

أخيراً ، وفي البداية ؛ " أيها الإنسان ، إن أنت عرفت ما تفعل فأنت مبارك ، وإن أنت لم تعرف فأنت ملعون ، ومتعدٍّ لحدود النّاموس " ص(102) [إقحام على لوقا (4:6) غير معترف به] وعلى هذا نثبت الاعتبار الذي ورد في ص ص(101,102) من كتاب يونغ والذي يتوافق " مع اعتبار المعرفة أساس الأخلاق ."

الهوامش والمراجع :

(1) ربما كان الشيطان واحدة من أعين الله التي " تجول في الأرض وتتمشى فيها " (أيوب ، 1-7) ، وفي التقليد الفارسي أن " أهرمن " انبثق من أفكار "هرمز" " الارتيابية" ص(25) ، لكن هذا لا يعني أنه توجد " عين من أعين الله " شريرة بالمطلق. حتى الشيطان ، عندما وجد سياق تاريخي مناسب . كان تنويراً وعضداً للإنسان . كان ، بالفعل ، جديراً باسمه " لوسفر " (لاحظ شيطان عصر النهضة الأوربية) .

(2) " لقد أدرك أيوب ما في يَهْوه من تضاد داخلي ."ص(27) .

(3) " لكن أن يكون الله نسبياً كان أمراً لا يخطر لأحد ببال في ذلك الحين ، وقد ظل الأمر كذلك طوال الألفين من الأعوام التي تلت ." ص(40) .

(4) فريدريك نيتشه " أصل الأخلاق وفصلها " تعريب حسن قبيسي . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . الطبعة الأولى 1981 .

- " إن صوفيا هذه التي تشترك مع " لوغوس" (كلمة) يوحنا في بعض صفاتها الأساسية ، ذات صلة وثيقة بـ "خُخما" العبرية من جهة ، لكنها تتجاوزها من جهة ثانية ، حتى لنفكر بـ "شكَتي" (SHAKTI) الهندية . ما من شك في أن ثمة صلات كانت قائمة حينئذٍ مع الهند ، وهناك مصدر آخر هو حكمة يشوع بن سيراخ، أو الكنسي . الذي كانت كتابته حوالي (200) قبل الميلاد ." ص(42) .

- صوفيا هي " الألوهة المؤنثة للحاضرة (metropolis) لأورشليم ؛ المدينة - الأم" ص(44) .

(5) الرباعي ، يعبر عن كلّية المسيح ، تماماً كما تمثل الأنا جيل الأربعة أعمدة عرشه ." ص(85) .

- " الرباعي هو الكلّية ؛ هو الملء (pleroma) وله نموذج قديم ، هو الملء البدئي"، وهذا الملء البدئي هو تجريد عقلي . نتعرف عليه فقط بعد أن تحصل خبرات تاريخية فعلية .

" .. العدد (4) ، التراكتس Tetractis الفيثاغوري ." هو نموذج بَدْئي عددي . (ص(186) - " ظاهرة الصحون الطائرة في ضوء علم النفس " يونغ) .

- أيضاً الوظائف الأربعة للنفس : حس ، شعور ، تفكير ، حَدْس . أو (1+3) ثلاثة غير متميزة مقابل وظيفة نفسية متميزة . فـ " العالم السفلي مقسم إلى أربعة منازل

خاوية معدة لسكن أرواح الموتى إلى قيام الساعة . من هذه المنازل الأربعة ثلاثة مظلمة والرابع مضيء يحتوي على نبع من الماء ." (أخنوخ 2،22) وهو مقام الأبرار" ص(88) .

(6) هذا دليل على أن الإنسان المعاصر بامتلاكه هذا القدر الهائل من وسائل الدمار ، وبوضعه الأخلاقي الحالي (أخلاق البورجوازية في المرحلة الإمبريالية) ، بحاجة إلى مزيد من الألوهة ؛ مزيد من القُدسي و ترميماته وتجديداته .

(7) باور - ماركس ." حول المسألة اليهودية " . ترجمة الياس مرقص . دار الحقيقة للطباعة والنشر - بيروت . من دون تاريخ. ص(181) .

---

* ك.غ.يونغ " الإله اليهودي " . بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس . ترجمة نهاد خياطة . الطبعة الثانية 1995 . دار الحوار للنشر والتوزيع . اللاذقية . عنوان الأصل بالإنكليزية "ANSWER TO JOB" .

جاك دريدا
" المعارضة "البرلمانية" للبنيوية "
أو
" بُغض الكِتاب "

" فبدلاً من إزالة الشخصيّة فقد
تمكنّا أن يُلقّناه بغض نفسه "
(ذِئْبُ البوادي)

نحن نعرف منذ مدة طويلة أن الكلمة / كأية إشارة لفظية / هي وحدة مكونة من .. جانبين : الصوت أو الجانب المادي من جهة أولى ، والمعنى أو الجانب المفهومي من جهة ثانية . إن كل كلمة ، أو كل إشارة لفظية بصورة أكثر عمومية هي تأليف Combination من الصوت والمعنى ... تأليف من الدال Signifier والمدلول Signified .[1] .

إذا كان هذا ما قاله رومان ياكبسون في " الصوت والمعنى " ، فإن جاك دريدا كان قد عَنْوَن أحد كتبه كالتالي : " الصوت والظاهرة " ! والصوت أو الظاهرة هو المقابل المباشر للمعنى (المفهوم) ؛ "الجوهر" ، أو المجرّد ..إلخ .

وإذا كان الصوت في الكلام يمثل الحضور ؛ حضور المتكلّم والمتلقّي ، فإن الكتابة تمثّل الغياب (غياب المتكلّم) . هكذا كان عنوان مقالة جان لاكروا بخصوص دريدا هو : " الكتابة والميتافيزيقا عند جاك دريدا ."[2] .

ودريدا يتمرّد على (الكتابة - الكتاب) ، أي على التمثيل اللغوي ومركزية اللغة (حضور المفهوم) فهو يلفت انتباهنا إلى " اللحظة التي يكون فيها التكرار [التمثيل] أو الترديد مستحيلاً تقريباً ومعه اللغة بعامة .."[3] ، إنه بخار الماء الهارب إثر تجمّد الماء ؛ هو الحَنَث المتطاير من قبضة المفهوم .

لكن ، ومن جهة أخرى، وكما يقول دريدا ، أنه " يبلغ من تَشبُّع لغتنا بميتافيزيقا الحضور أنها لا تعطينا إلا هذا البديل ."[4] .

إن دريدا يبحث عن تلك العناصر الشيطانية التي لا تخضع لأمر؛ عن " الصرخة [التي] لم يتوصل تمفصل اللغة والمنطق إلى تبريدها بكاملها بَعْدُ ؛ الحركة الفريدة التي لا تُضاهى ."[5] ؛ التي لا يضاهيها أي تمثيل لغوي أو مفهومي .

عبر هذا التمرّد ، وهذه الشيطنة يطالب دريدا بالحقوق المدنيّة للمنبوذ ؛ المهمّش ؛ والمعارض ؛ والشاذ جنسياً ؛ (والأقليات المهاجرة إلى أوربا ، والعاطل عن العمل ..) . إن هذا "التمرّد" الذي ينوس بين " مدن الصفيح " [الضواحي المهمّشة للمدن الحديثة] وبين قلب

المدينة بشوارعه الفسيحة ، يهدف إلى إظهار الضجر والبُغض للبنية والنظام ؛ وذلك في حركة لا تؤدي إلى " بيان فساد ذلك الإطار ، بل إلى الإشارة إلى حدوده ."[6] . إنها المعارضة " البرلمانية " لميتافيزيقا الحضور ؛ (التعبير عن الشيء على شكل حضور - غياب ؛ هوية - جوهر ..) .

يهدف هذا التمرّد " البرلماني " على " البنيوية " ، [التي تتجاهل الكاتب - الفاعل] إلى استحضار شكلّي للنشاط الإنساني والممارسة السياسية ، استحضاراً تعزيمياً طقوسياً للنشاط السياسي للطبقات المهمّشة .! وهو محاولة لا تخلو من طرافة ميدانية لتطبيق " منطق التّكْمِلَة (المُلْحَق) " (Logic of supplement) ، بهدف إعادة تعريف البنية اختيارياً من ناحية " ضواحي الصفيح " ؛ من وجهة نظر المُهمّش والشاذ جنسياً ، والمجنون ...إلخ .

لكن دريدا لا يأتي إلى ضواحي الصفيح (حزام البؤس) هذا من الأرياف ، بل هو يخترق المدينة من الطرف إلى الطرف معيداً تعريفها من وجهة نظر " حزام البؤس الصفيحي " ذاك .

" في عام 1974 نشر دريدا كتابه " Glas " [نواقيس] ، وهو كتاب ذاع صيته لطريقة عرض أفكاره ، إن لم يكن لما يضمُّه من أفكار "[7] . مع هذا الكتاب أضحى الإطار (طريقة العرض) هي محتوى بحد ذاتها ، وهذه إشارة إلى إنحلال الهوية في بحر المحتوى الهائج ." المضمون ، [هنا] ، هو الذي يتجاوز تركيب الجمل ."[8] .

يُقسِّم دريدا كل صفحة من هذا الكتاب [Glas] إلى عمودين ؛ عمود " أيمن " ، وعمود " أيسر " !

" الأيمن "	" الأيسر "
اللـــص ؛ المنحـــرف جنْســـياً ؛ المنبوذ " ابن الزنى "؛ المخلوع، المجنون ، المسجون .. " الخائن للكيتش "[9] حسب تعبير ميلان كونديـــرا - بالتقـــهقر وليـــس بالتجاوز الهيغلي . [" يسار " اليسار بعـد الثـورة الفرنسـية ..، المتقـــهقر نحـــو اليمين القديم ..] .	هيغل ، النسق ، النظام ، المتن ؛ القـانون ، المعرفـة المطلقـة (المفهوم) ، الحقـوق المؤسسـة "الأسرة والحمل الطاهر ." [" يمين " اليسار بعد الثـورة الفرنسية] .

فـي هـذا " التصنيـف " الاختيـاري ، يقلـب دريـدا الـترتيب الكلاسيكي بين " اليمين " و "اليسار" بحيث لم يعد " اليمين " يمثل " السّانحة " ، بل يمثل " البارحَة " ، لم يعد " اليمين " يمثل "الإيجابي" (مركزية الكلمة ؛ مَوْضَعـة المفـهوم مثالياً) ؛ لـم يعـد هـو المتـن أو الأساس الذي يُصاغ ويُحدَّد وضع الآخر وفقاً لاعتباره الأساسي هذا .

مع دريدا [وفي إشارة غامضة إلى تـهميش هيغـل] ، أضحـى " اليمين " هو " البارحة " ؛ اللص ؛ المنحرف جنسياً ، و " الخـارج عـن الاصطفاف " عموماً !

هذا القلب (التبديل) هو تبديل إرادوي من دريـدا (اختيـاري) . يريد دريدا أن يقول من خلال هذا " التبديل " : باعتبار أن التاريخ ينحط

ويتقهقر عبر انحطاط البورجوازية كطبقة والبروليتاريا (كإيديولوجيا وسياسة) ، فإن العلاقة بين العمودين (بين الأساسي والهامشي) موجودة دائماً باعتبارها إمكانيَّة " . هذه العلاقة بين " الأساسي " و " الهامشي " " لا يجري تأكيدها أبداً ، ولا تؤدي إلى مركب يضمُّهما معاً ، اللهم إلا بفعل إرادي [اختياري] من عند القارئ ."[10] ؛ عندما يقول دريدا عن هذه العلاقة أنها لا يجري تأكيدها أبداً ، يكون قد بدّل اختيارياً، بين الديالكتيك والاختيارية . وبالتالي أخذ بهذه الأخيرة ، أي أخذ بالذاتية في مقابل التاريخ (الديالكتيك) ؛ أي لم يعد يعترف بتوسُّطات (إشراطات) التاريخ هذا التبديل الاختياري بين " الأساسي" و " الهامشي " ؛ هذه الإعادة لصياغة " المتن " من زاوية " الحاشية"؛ من زاوية " الخارج عن الاصطفاف " هو ما يمكن أن نسميه بـ " منطق التَّكْمِلة " الاختياري الإرادوي أو الذاتوي .

على مستوى " النَّص" يمكن لأي منّا أن يعيد التعريف من أية زاوية كانت ؛ بالتالي يمكن النظر إلى المدلول أو المعنى في النَّص ليس فقط من وجهة نظر مركزية الكلمة (حضور المفهوم) ، بل من خلال شبكة ممكنة ولا نهائية للعلاقات بين الدَّوال ، [ولنأخذ أمثلة (الثَّورية ، الاستعارة ، التناظرات الصوتية ، السلاسل الاشتقاقية)] دون النظر إلى التوسُّطات أو الشروط التاريخية التي تدفع بواحدة أو أكثر من هذه العلاقات نحو الهيمنة (نحو اليمين) أو نحو " السانحة " ، أي أن الدَّوال تتوسّط بعضها بعضاً كما السِّلعة تقف على رأسها الخشبي في مواجهة سلعة أخرى في سلسلة لا نهائية فاسدة (كانبة) . بهذا يريد دريدا أن يقول :

" إن الدلالات تعتمد دائماً على الاختلاف ، على المقابلة مثلاً بين الطعام والـلا طعـام ."[11] . هـذا النوسـان نحـو البنيويـة ؛ نحـو ليفـي شتراوس ، وما يعنيه من تبعية المعنى للنسق الدلالي . (ليس هنـاك مدلول ، إنما هناك علاقـات متبادلـة بيـن دّال ودّال ، بيـن سـلعة وسـلعة فحسب) ، » ولله المشرق والمغرب فإينما تُولّوا فثمّ وجـه اللـه ..«[12] ، لكن نضيف إلى استشهادنا هذا ما جاء فـي سورة البقـرة أيضـاً : » قـد نرى تقلّب وجهك في السماء فلنولينّك قبلـة ترضاهـا فـولّ وجـهك شـطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوّا وجوهكم شَطْرَه وإن الذيـن أوتـوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربّهم ..«[13] .

بعد ذلك ينوس دريـدا إلـى الجهـة المعاكسـة مؤكـداً أن " البنـى منتوجات "[14] ، " إن ما يفعلـه دريـدا مـن إعـادة تفكيـك للـترتيب هـو تدخّلات استراتيجية لا تمهّد لقيام علم جديد ...بل تمارس ضغطاً على نظام من المفـاهيم ونُـ[illegible]ـل بـه لتجعـل مسـلماته وأوجـه قصـوره باديـة للعيان ."[15] .

إن دريدا ينوس بين قوى الإنتاج وبين علاقـات [illegible] الرأسمالي دون أن يهدّد بنية هذه العلاقات ، ودون أن يدعو لتغييرها .

" التّكْمِلـة " أو " منطـق التّكْمِلـة " " يُطبِّقـها دريـدا علـى الميتافيزيقا الغربية [اعتباراً من ديكارت] معيداً تعريفـها مـن وجهـة نظر " الأدبي " (البلاغي) المكبوت في الفلسفة [16] . يقول : " وهكـذا يتضمـن تفكيـك الفلسـفة العمـل ضمـن شـجرة العائلـة التـي تنتمـي مفاهيمها لها ، أي مـن داخلـها وبـأدق مـا يكـون عليـه العمـل ، ولكـن ، العمل أيضاً من منظور خارجي لا تستطيع الفلسفة تسميته أو وصفه. ويتضمن هذا التفكيك كذلك تجديد ما قد يكون هذا التـاريخ قـد أخفـاه

أو منعه ، فظهر بصفته تاريخاً من هذا الكَبْت الذي للفلسفة مصلحة فيه . وسينتج عن هذه النقطة ، من خلال هذه الحركة المخلّعة العنيفة ، جيئة وذهاباً ، جيئة داخل الفلسفة (الغربية) وذهاباً خارجها، يَنْتُج عملٌ نصيّ يكون مصدر لمتعة عظيمة ."[17] . [(مواقف) position] .

إن اختراق النظام الفلسفي الغربي والعودة عبر الهامشي أو " الأدبي " (أي عبر حزام بؤس النظام) لتكْمِلته ، يعني أن " الفلسفي " ليس مشروطاً تاريخياً ، ولكنه مشروط (موسّط) بهذا الهامشي وهذا المكبوت (الأدبي) . إنها محاولة لإعادة تعريف وصياغة " الفلسفي " من وجهة نظر الأدبي والبلاغي . ونعني بـ " الأدبي " تلك التأثيرات اللغوية التي لا تخضع للتحديد الفكري ، ولا يمكن اختزالها إلى مفهوم واضح المعالم ."[18] . هكذا فعل " نيتشه " في كتابه الشهير : " هكذا تكلّم زرادشت ." . وكان ميشيل فوكو قد سبق دريدا في محاولة لتكريس حق الهامشي والمنبوذ ، والمجنون . فقد قام (فوكو) بجهود كبيرة لإعادة حقوق المهمشين والمنبونين ، والذين يقطنون " مدن الصفيح " .

لقد كرّس وقتاً للإنشغال بهذه التفاصيل ؛ " بعض التفاصيل المشدّد عليها ." ، كما عبّر عن ذلك بورخيس في " كتاب الرمل "[19] . وقد نتج عن ذلك اثنان من ألمع أعمال فوكو ؛ هما " المراقبة والمعاقبة - ولادة السجن " و " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ." .

وما كتاب فوكو الذائع الصيت " الكلمات والأشياء " سوى مقابلة ترسِنْدالية (كانطيَّة) بين حضور الكلام وشيئية الكتابة ؛ مقابلة كانطيَّة بين " الفونيم " و " العلامة " ؛ بين الحي والميت.

ومن الطريف أن يصنف العالم الانتروبولوجي – البنيوي كلود ليفي شتراوس كتاباً بعنوان : " النيء والمطبوخ " (The Raw and the cooked)[20] . وقد ظهر هذا الكتاب عام 1964 . مَثَلُ الكتابة – الكتاب ، بالنسبة لدريدا ، مثل بول حيوان الوشق الذي أهدته الهند المهزومة للإله باخوس ؛ " فقد أهدت الهند المهزومة حيوان الوَشَق إلى باخس الإله المُتوّج بعناقيد العنب ، ويقال إن كل ما تلفظه مثانة هذا الحيوان يجمد ويتحجر إذا ما خرج إلى الهواء ."[21] .

إن دريدا الذي يشيد بالكتابة على أساس " انتشار الدلالة " وانزياحها اللانهائي ، يعود فيظهر لها البُغْض على طريقة أفلاطون : " الكتابة عند أفلاطون [تعني] pharmakon التي تعني " السّم " و " العلاج " معاً . وتلعب دوراً استراتيجياً في منطق نص أفلاطون ."[22] ، إذا كانت الكتابة حسب دريدا هي " pharmakon " فهي تقوم " بتغطية [المعنى] بالشيء نفسه الذي تؤسّسه كشفافية ."[23] ، فهي تارة مسرَّة واطمئنان ، وأخرى مشقَّة وضلال . على هذا الأساس نفهم كوجيتو " جاك لاكان " . المنقول عن كيركيغارد . يقول كيركيغارد: " أنا أفكر فأنا إذن غير موجود " أو " أنا موجود فأنا إذن لا أفكر ."[24] على أرضية ازدهار الديماغوجي بين الحربين وبعد الحرب العالمية الثانية مُخالطةً مع انحطاط الطبقة البورجوازية. والسّير الفلسفي الأوربي نحو الشمولية ، والذي رافق صعود البزرجوازية كطبقة ثورية وَقْتَها ، أصابه مسّ رهيب من القلق ، مع انحطاط

الهيغلية أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر ، قلق على الإيمان المسيحي " الغابر والمهزول " ، حتى أن الكوجيتو الديكارتي أحس بهذا القلق ، وفقد ثقته المعهودة بنفسه : " في الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر إذن أنا موجود " تعتبر الأنا [البورجوازية] خارج مجال الشك لأنها حاضرة لنفسها في فعل التفكير "[25] وهذا ما يشير إلى ثقة البورجوازية بنفسها زمن صعودها وتقدمها ، " ذلك أن الفلسفة لا تتمثل أبداً ، حين تكون في ذروة فورتها ، كشيء ساكن ، كوحدة سلبية ومنتهية للعلم . إنها حركة بنفسها مرتبطة بالمستقبل ، هي الوليدة من الحركة الاجتماعية ... والثقة التي تضعها في نفسها وفي تطورها القادم ليست إلا صورة طبق الأصل عن يقين الطبقة التي تحملها ."[26] ، لكن ، لقلق الكوجيتو الديكارتي سبباً آخر ؛ وهو تقدم التأمل والفلسفة العقلية الأوربية خاصة الجوهرية (الماهيّوية) (Essentialism)[27] وفلسفة النفي (السلب) متوجة بالديالكتيك الألماني . لم يعد " الحضور " مع ظهور فلسفة النفي مغتبطاً بذاته ، بل غدا - أكثر فأكثر - محدداً بالجوهر المتناقض ، ولم يعد مفهوم الحضور أو الهوية مطابقاً لمفهوم الكينونة (الوجود) بالشكل البديهي الذي قدمه كوجيتو ديكارت ، لقد أضحى الوجود (الكينونة) أكثر من حضور .

يعطي دريدا مثالين عن " ميتافيزيقا الحضور " [التعبير عن وجود الشيء بلغة : حضور - غياب ؛ ظاهر - باطن ..] ، الأول : مفهوم " اللحظة الراهنة " هي ما هو موجود [ليس ما هو حاضر فحسب] . وهذا يتضمن إشارة إلى أن الوضع الراهن يكتسب طابعاً شبحياً بحيث توجد أشياء راهنة ، لكنها ليست حاضرة ؛ أي لم تستطع تجميع أجزائها المُتخلّعة لتشكل مُتّحدها أو هويتها ؛ هذا النوع من الوجود

وجود " خارج الوصل " . الثاني : فكرة " المعنى " [لاحظ أن المعنى للغة والحقيقة للواقع] ؛ المعنى عندما يخاطب بعضنا بعضاً ، باعتباره أمراً حاضراً من وعي المتكلّم يعبر عنه بعد ذلك بالرموز والإشارات ، المعنى هو ما هو في ذهن المتكلّم في اللحظة الحاسمة (قصد المتكلم لحظة الكلام) ، لكن هذا القصد يفترض مسبقاً نظاماً لغوياً (مواضعة لغوية اجتماعية) حيث يمكن القول :

" تدخل الاستعارة والمجاز ..في الكلام من الجانب الثاني للدلالة اللغوية ، أعني جانب المتكلم الذي يُعبِّر ، ويستخدم اللغة للتعبير عن قصده وإرادته . وما دام المُتكلِّم عنصراً ثانياً من عناصر الدلالة اللغوية ، وما دام قصده شرطاً لاعتبار اللغة دلالة ، فمن الطبيعي أن يدخل المجاز والاستعارة اللُّغة من هذا الجانب ...وعلى ذلك ، فالمجاز والاستعارة في التركيب يختصان بإرادة المتكلم ورغبته في التعبير عما يريد " ذلك لأن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة ، وكذلك الخَبَر ."[28] .

— أي أن قصد المتكلم (عند الكلام parole) يُكمِّل (من التكْملة) اللغة كمواضعة اجتماعية، أي المواضعة اللغوية الاجتماعية أولاً ، ثم قصد المتكلِّم في الكلام ، هذه الإرادة التي تحاول حرف هذه المواضعة اللغوية (إزاحتها) مُعيدة تعريفها (إنتاجها) من جديد كمواضعة اجتماعية جديدة. فاللغة في حركة دائبة كمدلولات .

على هذا الأساس ، الكلام مثله مثل الكتابة - الكتاب ، مع ما يُدخله من استعارات ومجازات جديدة على اللغة قد يُضلِّل أحياناً بدل أن يدلّ ؛ يشفّ ويَحْجب في الوقت ذاته ! .

على هذا الأساس ، فاللغة مع ما يدخلها من الاتساع والمجاز [بفعل الكلام] قد تُضلّل بدلاً من أن تدلّ " ، إنها " فارماكون " أفلاطون.

وكما قال " جاك لندن " ذات مرة بأسى ، " أن غريزته [الكلب] أصوب من فطنة الرجل ."[29] .

إن دريدا يبني استنتاجه على أساس أن قصد المتكلّم قد يضلّل بدل أن يدلّ (الكلام قد يُضلّل) ؛ أي لا يستطيع السيطرة على الدلالة لا في اللحظة الحاسمة ولا بعد إنجاز الكتابة .

من هنا يستنتج دريدا تهافت فكرة القصد ، معتمداً نصف المسألة تاركاً النصف الآخر ؛ المذكور في سورة طه : » طه ، ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى .«[30] .

لكن ، لماذا كان ديكارت واثقاً من قصده ؛ واثقاً من أناه كل هذه الثقة ؟ حين يقول : " إن مقولة أنا موجود "صحيحة بالضرورة كلما لفظتها أو تصورتها في عقلي "[31] .

لماذا يشعر ديكارت أنه محق لمجرّد لفظ أو تصور فكرته ؟ بينما يعتقد جيل المفكرين الأوربيين بعد الحرب العالمية الثانية (من وجوديين ، وبنيويين ، وما بعد بنيويين) أن مقولة " القصد " (قصد المتكلم) مضلّلة وفاسدة ؟

بمعنى آخر ، لماذا كان الحضور يطابق الوجود ، والآن ، أشْكلَ هذا الأمر ، حيث أصبح الوجود أكثر من حضور ؟!

إن الوهم الذي أصاب ديكارت ، هو اعتقاده بأن الحضور يطابق الكينونة (الوجود) ، دون زيادة أو نقصان ، وكأنه أمر بديهيّ . مع أن الحضور بطبيعته ، وبتحديده يفترض الغياب . هذا الوهم (الحضور يطابق الوجود) أصاب البورجوازية كطبقة زمن صعودها ؛ وهم اعتقادها بتطابق مصلحتها ، كطبقة ، مع مصالح مختلف طبقات

الأمة ؛ أي اعتقدت أن حضورها (حضور هيمنتها وسيطرتها) يطابق حضور الجميع .

ـ لكنْ ، هذا الوهم الإيديولوجي هو سمة لكل سيطرة طبقية ، بما فيها البروليتاريا . ولسوف يفترض هذا إمكانية خطر تكريس هذه الإيديولوجيا (الوهم) في فترة الانتقال من التشكيلة الرأسمالية إلى الاشتراكية . يكتب ماركس : " إن كل طبقة تطمح إلى السيادة ، حتى إذا كانت سيادتها تفترض ، كما هي الحال بالنسبة للبروليتاريا ، إلغاء الشكل القديم للمجتمع بكلّيته ، وإلغاء سيادتها بالذات ، لابد أن تفوز بادئ الأمر بالسلطة السياسية ، كيما تُمثّل بدورها مصلحتها على أنها المصلحة العامة ، وهو أمر لا مناص من القيام به بادئ الأمر ."[32] .

يقول دريدا : " كل حضور فيه آثار من الماضي والمستقبل ! " كل ما نعتبره حاضراً مُعطى يعتمد لتحديد هويته على اختلافات وعلاقات لا يمكن أن تكون حاضرة ."[33] ، يبدو من المفيد ، هنا ، أن نلقي نظرة سريعة على " الازدهار الكبير " 1945-1973 ، وذلك بعرض موجز لـ " عوامل التوسّع الكبير " خلال الحقبة المذكورة :

فـ " خلال الحقبة 1945-1973 ازدهرت التكنولوجيات وطرائق العمل التي تطورت أثناء الحرب ، واستلزمت نمواً سريعاً للرأسمال الثابت . وبفضل رأس المال هذا تم التوصل إلى الإنتاج بالجملة من أجل استهلاك بالجملة . ولا نعني ، ولا ريب ، أن اتفاقاً قد وقع في كل مكان ، ولو ضِمْنا ، بين مجموعات اجتماعية بينها مخاصمة . نحن بالأحرى أمام توازن ثابت نسبياً بين علاقات لقوى إيديولوجية . وهذا التوازن يُسهّل قسمة فوائض الإنتاجية لمصلحة رأس المال . ويمكن للإستثمار أن يُديم النّمو . وإذا بدت الولايات المتحدة أحياناً أنها في

المؤخرة ، فذلك لأنها تمتلك في الانطلاق زيادة هائلة من طاقة الإنتاج . بالإضافة إلى ذلك ، بما أنها ملاذ الشركات التجارية متعددة الجنسيات ، ومصدّرة النّقد الدولي ، فهي أقل حاجة للاستثمار لديها من أجل تأمين تنميتها ، ويمكن لفوائض انتاجيتها أن تنخمر في قطاع ثالث (III) [التجارة والخدمات والتأميناتا] ذي إنتاجية خفيفة ، ومولّد قوي للاستخدامات . وكان يبقي تجنب العودة إلى أزمات مشابهة لأزمة 1929 بعد إعادة الاقتصاد الأميركي إلى وضعه السابق وتعمير أوربا .

إن ازدياد النفقات العامّة ، بسبب النفقات العسكرية ، ودولة الرفاهيّة ، سيسهل وضع سياسة لتنظيم الطلب الكليّ .

كان النمو السريع وتحسن مستويات المعيشة في البلاد المصنّعة سريعين لأنهما استفادا من اتساع التجارة بين البلدان المصنعة ومن استغلال العالم الثالث من قِبَل هذه البلدان . فهبطت أسعار المواد الأولية وأسعار النفط ، وراح العالم الثالث يحوّل فوائض إنتاجيته إلى البلاد المصنعة ."[34] . "لقد غدت النفقات العسكرية حافزاً هائلاً للنمو الصناعي ، ولما ضُمّت هذه النفقات إلى دولة الرفاهية ، أعطت النفقات العامة وزناً في الفعالية الاقتصادية مجهولاً إلى ذلك الحين ."[35] .

فإذا ما أخذنا بالاعتبار " أن التفوق النووي الأميركي سيوقف التوسّع السوفياتي ، وستُسهّل معونة مارشال إعادة إقلاع العالم الرأسمالي ، ومن أجل تجنب الأسوأ ، حولت الولايات المتحدة إلى بقية العالم جزءاً من الفوائض الهائلة من الإنتاجية التي كانت تتصرف بها في عام 1945 ."[36] . ذلك تحت حماية شبكة القوات الأميركية حول العالم . نقرأ عند " هاري ماجدوف " :

" إن أساس الهيمنة الواضحة للاستثمارات الأميركية في الخارج والتي تبلورت في سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ، يعود أصلاً ، إلى القوة الطاغية العسكرية والاقتصادية التي تملكها الولايات المتحدة ، وإلى نوع السّلم الأميركي الذي عملت هذه القوة على تكريسه ، ونتيجة لتلاحم هذه التطورات المتشابكة العلاقات ظهرت الشركة متعدّدة الجنسيات على المسرح تجسيداً جوهرياً للمنطق الذاتي لمبادرة العمل الرأسمالي المتمثل في تكديس ، لا هوادة فيه ، لرأس المال على نطاق عالمي ، مدعوماً ومشجعاً بالتركيز المتزايد باضطراد للشركات الرأسمالية ."[37] .

إن ازدهار النظام الرأسمالي بُعيد الحرب مخالطةً مع انحطاط نقيضه (إيديولوجياً وسياسياً) . اعتباراً من أواخر العشرينات من هذا القرن ، والميل المتزايد لعلاقات الملكيّة الخاصة الرأسمالية نحو التعميم والانتشار في شتى بلدان العالم ، كل ذلك جعل فلسفة ما بعد الحرب تميل أكثر فأكثر نحو " أفعال الكلام " بدل " أفعال الواقع " ؛ أي التحول من تغيير البنية إلى تفسيرها وإظهار مفارقاتها، وهذا ما يعبّر عنه دريدا بالتحوّل من الـ (différence) إلى (différance) [من (e) إلى (a) ؛ من (ي) إلى (أ)][38] .

فالفعل الفرنسي différer يعني " اختلف " و" أجّل " ، والكلمة différance التي لم تكن موجودة من قبل في الفرنسية تلفظ كما تلفظ كلمة différence (التي تعني الاختلاف تماماً). ولكن المقطع الأخير المتضمن الحرف (a) (أ) وهو مقطع يرد في غير هذه الكلمة لتشكيل أسماء من أفعال ، يجعل هذه الكلمة كلمة جديدة تعني الاختلاف أو التأجيل ."[39] .

هكذا تعني différence اختلافاً سلبياً موجوداً يشكل شرط الدلالة، وكذلك فعل إيجابي يدل على التأجيل ، الذي ينتج الاختلاف."[40]؛ أي يعيد إنتاج البنية نفسها مع إنتاج مفارقاتها وتناقضاتها .

إذا أخذنا بالاعتبار الأبعاد الميتافيزيقية لعبارات كهذه ؛ راحت تشير إلى " تأجيل " الممارسة السياسية ، مع بقاء المفارقات في البنية [التشكيلة] ، وما تحوّل دريدا من الفعل différence إلى "الاسم" différance إلاّ استعارة للإشارة إلى هذا التأجيل للممارسة ، ذلك بفعل الانحطاط الإيديولوجي والسياسي للبروليتاريا وازدهار الديماغوجي .

أيضاً ، هناك كلمة بالإنكليزية تتصرّف كهذه ؛ هي كلمة " Spacing التي تعني ترتيباً مكتملاً مثلما تعني فعل توزيع (المساحات أو الأمكنة) أو ترتيبها "[41] ؛ هذه اللفظة (الكلمة) spacing تشير إلى حَدَّي البنية [النظام والحَدَث (الطارىء)] ؛ أي إلى استقرار التشكيلة النسبي بعد الحرب ، وإلى بقاء المفارقات داخلها .

أما على مستوى النص (بنية النَّص) فهي تعني " الإطار " (الترتيب المكتمل) ، والمؤطِّر (أي الحركة الدائبة للمحتوى ؛ بالتالي الإعادة المستمرة للترتيب ؛ للمساحات أو الأمكنة ...، وبشكل اختياري (كَرْنفاليّ) .

انظر إلى ما تحمله هذه الإعادة الاختيارية للترتيب من طاقة تهكميّة ، بإعادة الترتيب الاختياري للأدوار والمراتب السلطوية [الكَرْنَفال] ، مع spacing ، تكون البنية مُعرَّفة " أبيياً " (وليس تاريخياً) ، طالما أن البنية مستقرة .

يجتهد دريدا في التمرّد والاعتراض على الكشف العلمي وعلى التفسير الأوربي الحديث بإعادة طرح سؤال " البدء " أو " الأصل " .

كيف عالجت الميتافيزيقا الغربية (الفلسفة الأوربية) اعتباراً من ديكارت مسألة " البدء " أو " الأصل " ؟

يجد دريدا أن الميتافيزيقا الغربية ، اعتباراً من ديكارت ، قامت على " الافتراض المسبق للكائن (الموجود) بوصفه حضوراً ."[42] . وهذا ما جعله يخرج بنتيجة مفادها " فساد الأساس الذي قامت عليه الميتافيزيقا الغربية اعتباراً من ديكارت ."[43] . إن مشكلة جاك دريدا حسب المقالة هي مشكلة الأصل " ليس لأن فلسفته تشكل خطاباً حول الأصل ، بل لأنها اعتراض عليه."[44] ، وهذا الاعتراض يأخذ شكلين ؛ سلبي عبر التهكّم ، وإيجابي عبر التصريح بأن هناك حالات وجود (كينونة) من دون حضور ؛ كينونة علائقية خالصة من دون تبلور مُتّحد إيجابي (هُويّة) . يمكن أن نطلق على هكذا شكل للموجود (للكائن) ، بأنه وجود شبحي أو وجود إبلاسيّ (نسبة إلى إبليس) .

في اعتراضه على مشكلة الأصل ، ينوس دريدا بين تأكيد حق " الأصْل " ؛ " الخام " ؛ الشيء " أو الحَدَثي وبين البنية - النظام . يقول: " إن الأحداث الدالة تعتمد على الاختلافات (ما وراء الحدث) ، ولكن هذه الاختلافات هي نفسها نتاج أحداث . وعندما يركّز المرء على الاختلافات فإنه يدرك اعتمادها على أحداث سابقة ، وبوسع المرء أن ينتقل جيئة وذهاباً بين هذين المنظورين اللذين يؤديان إلى وحدة ، فكل منهما يظهر خطأ الآخر في جدلية لا حل لها."[45]؛ لا حل لها ضمن إطار البنية - التشكيلة المستقرة .

أما التهكم على مسألة " البدء " أو " الأصل " فسنحاول توضيحه عبر هذا الاقتباس من " الكتابة والاختلاف " : " يظل المشهد المسرحي لاهوتياً طالما هيمن عليه الكلام ، أو إرادة الكلام، ومخطّط

" لوغوس " أوّل ، لا يقيم في الموضع المسرحي [غائب عن هذا الموضع] ، إلا أنه يوجهه ويحكمه من بعيد . يظل لاهوتياً ، ما بقيت بنيته تحمل ، بمقتضى التراث بأسره ، العناصر التالية : مؤلف ، خالق، غائب وبعيد ، مسلّح بنصّ ، يراقب ويوجّد ويقود زمن العرض، أو معناه، تاركاً إياه يُمثّله عبر ما يُدعى بـ " محتوى " أفكاره ومقاصده . يمثّله عن طريق نوّاب، مخرجين أو ممثلين ، مؤدين ، مُستَعْبَدين يمثلون شخصيات هي نفسها لا تقوم ، وعبر ما تقوله أولاً، سوى بتمثيل فكر " الخالق " بأكثر مباشرة أو أقل .

عبيد يؤدون ، ينفذون بوفاء ، مخططات " السيِّد " الإلهية .

.." سيِّد " ! [في البَدْء كانت الكلمة] ، وهنا يكمن المبدأ التهكّمي للبنية التمثيلية [التمثيل بشكل عام ؛ ميتفيزيقا التمثيل] التي تحكم جميع هذه العلاقات . [سَيِّد] لا يخلق أي شيء ولا يمنح نفسه سوى وهم الخلق ، ولا يفعل سوى أن ينقل ويقدّم للقراء نصّاً طبيعته نفسها هي بالضرورة تمثيلية ."[46] .

" سَيِّد " ؛ خالق يدّعي أنه " كان في البَدْء " [الكلمة] . ويظهر بشكل مضحك أنه ليس سوى تمثيل ؛ سوى " تَكْمِلة " لـ " بَدْءٍ " آخر و " أصلٌ " آخر .

بهذه الطريقة يتهكّم دريدا على المثالية الأوربية ومنها المثالية المطلقة (هيغل) في شكل طرحها لمسألة " البدء " أو " الأصل " وذلك بمحاكاتها محاكاة ساخرة (باروديّة) تظهرها في النتيجة مضحكة ومتناقضة .

" يبدأ " هيغل بالمجرّد (التطابق المباشر بين الوجود والعدم)، مُتجهاً نحو الحسّي ، ثم يعود من الحسيّ إلى المفهوم ، فمذهب "

هيغل بأقسامه الثلاثة على نحو ما تعرضه " الموسوعة " يتكون من " المنطق - وفلسفة الطبيعة - وفلسفة الروح)"[47] ، أي أن فلسفة هيغل " تنقسم إلى ثلاث لحظات :

(1) علم الفكرة في ذاتها ولذاتها (علم المنطق) .

(2) علم الفكرة في الآخر (فلسفة الطبيعة) .

(3) علم الفكرة وقد عادت من الآخر إلى نفسها (فلسفة الروح).[48] .

هذا " البَدْء " المثالي الفاسد كان قد أشار إليه ماركس بشكل مركّب ، حيث قلّده (حاكاه) في " المقدمة " تقليداً جدّياً . يكتب ماركس : " إنني عمدت في بعض مواضع الفصل الأول المتعلق بنظرية القيمة إلى محاكاة طريقة هيغل في التعبير ."[49] ، وقلّده (حاكاه) بشكل ساخر في " المتن" (الكتاب) . نقرأ عند مارتن نيكولاس في تقديمه لـ " الغروندريسّة " " إن الصفحات العديدة من المقدمة [مقدمة ماركس] التي تعالج التطابق المباشر [غير الموسّط] بين الإنتاج والاستهلاك ، هي في الوقت نفسه تقليد جادّ لمدخل كتاب هيغل المدرسي ومحاكاة تهكّمية [ساخرة] للكتاب . ففرضية البَدْء ؛ الإنتاج يطابق الاستهلاك مباشرة " تقليد فرضية هيغل : " الوجود يطابق العدم مباشرة " .

تبقى معالجة ماركس ، بشكل رئيسي ، كشفاً للجدل المثالي الذي يبرهن (الجدل المثالي) ، مع هذا ، على تفوقه الساحق على المادية الميكانيكية أو التجريبية ."[50] .

- هنا ، تظهر " موضوعية " البَدْء كلحظة مشمولة في الكل العَيْني ، وفساد هذه اللحظة (لحظة البَدْء) في انعزالها عن سير

الحركة من البسيط إلى العَيْني (من المقولة البسيطة إلى المقولة العَيْنية ؛ من المال إلى الرأسمال) .

هذا الموقف المركّب (المتناقض ظاهرياً فحسب) في نظرة ماركس إلى المثالية المطلقة (هيغل) ، وتقديره الأوليّ للديالكتيك الهيغلي المحبوس ضمن جدران النَّسق system ، والمُعلّق من قدميه ، هذا الاتصال في المدخل والانفصال في الكتاب هدفه تحرير الديالكتيك الألماني من أسْره ، بإعادة الحياة والدينامية إلى مقولاته التي لم تعد تعبد النسق ، بل راحت تعمل تحت إمرة مقولة التناقض . هذه الهيمنة الجديدة للتناقض بدل النظام (النَّسق) ، أعادت ترتيب (تشكيل) مُجْمَل مقولات الديالكتيك الهيغلي من جديد .

وهذه الإعادة للترتيب ليست فعلاً (اختيارياً) من ماركس ؛ ليست فعلاً ذاتياً ، لكنها من عمل التاريخ في آخر تحليل .

ماركس المتصل مع هيغل في المدخل والمنفصل عنه في (الكتاب) يتعرَّض لتَكْمِلة اختيارية من قبل سارتر (الوجوديّة المُلْحِدة) ؛ سارتر المُنْفَصل عن ماركس في المدخل ، والذي يحاول "الاتّصال " معه في الكتاب ؛ هي إعادة إنتاج للماركسية ؛ أو هي مراجعتها من وجهة نظر الوجود الفرديّ المباشر ، إنها محاولة لحشر " العملاق " الماركسي في سلّة الوجوديّ الملحد .

يكتب سارتر كاشفاً عن وجوديّته : " إنها نظام طفيلي يعيش على هامش العلم [العلم الماركسي] الذي عارضه في البدء ، والذي يحاول اليوم أن يدمجه فيه ."[51] .

إن " تَكْمِلة " سارتر الاختيارية هذه ، لدمج العلم الماركسي في جسده الوجودي - الفرديّ الهزيل ، لا تخلو من مَلْمح تهكمّي .

إن موقف ماركس المركّب [من المثالية المطلقة (هيغل) يقودنا إلى موقف لماركس مشابه ؛ موقفه من الدين (عالم الدين) ؛ موقف معقّد ومتعدد المستويات . إنها ثلاثة وجوه في نظرة ماركس إلى الدين (عالم الدين) :

الوجه الأول : هو دعوة لنقد الدين نقداً فعالاً ، أو دعوة لتجاوز " سديم العالم الديني " عبر ما يسميه جاك دريدا بـ " النِسيان الفعّال "[52] ؛ أي بالنقد الصارم للفكر الديني (الإيديولوجية الدينية) . ذلك لأن " نقد الدين هو مقدمة لكل نقد آخر ."[53] ؛ مقدمة لنقد السياسة (الدولة)، ونقد الاقتصاد السياسي (نقد الاجتماعي - الاقتصادي) .

الوجه الثاني : المحاكاة التهكّمية لتاريخ الأشباح هذا أو ما يسمى بـ " اللعب مع الأشباح " ، وطالما توجد محاكاة ساخرة ، فليس هناك بَعْدُ نسيان فعال للطيف ، لأن المحاكاة الساخرة تعني حضور " روح الأبّ " (طَيْف الأبّ) ، ولأنه " يجب علينا أن ننسى الطيف ، والمحاكاة الساخرة، وذلك لكي يتابع التاريخ سيره ، ولكن إذا اكتفينا بنسيانه ، فإن هذا يكون هو السطحية البورجوازية ..ولكن بنسيانه جيداً ."[54] .

" إن التناقض والسرّ يسكنان روح الأمر (روح الأبّ ، إذا كنّا نريد ذلك ."[55] ، " ذلك لأن السرّ يقوم على " الالتباس " ، وهذه الكلمة لماركس ."[56] .

الوجه الثالث : وهو جانب " لم يُسْتَقْبَل بَعْدُ " ، حسب جاك دريدا ، وهو على جانب كبير من الخطورة ؛ إنه " القياس الديني " في محاولة لتفسير " استقلال - المستوى الإيديولوجي ، وفي محاولة لفهم

والتقاط الطابع " الصّوفي " للبضاعة ، أو ما يسمى بـ " استشباح العلاقة الاجتماعية بين البشر ، أو " التجارة بين السلع " وصنميّة (تيمّية) السّلعة ما يعبّر عنه ماركس بالقول : " المحسوس يتجاوز المحسوس ." ؛ أي " تصبح منتجات العمل بضائع ، أشياء حسية وعصيَّة على الإدراك في آن معاً ، أو أشياء اجتماعية ."[57] .

يكتب دريدا : " إننا نعلم أن الإحالة إلى عالم الدين تسمح وحدها بتفسير استقلال الأيديولوجيا ، وتسمح إذاً بتفسير فعاليتها الخاصة ، وبكشفنا للسِّمة الصوفيّة ، ولسرّ الشكل - البضاعة ، فقد مهدنا للتّيمية وللإيديولوجية ، فهما يقتسمان شرطاً مشتركاً من غير أن يختزل الواحد في الآخر . وما دام الحال كذلك ، فإن كتاب رأس المال يقول : إن القياس الديني وحده، وإن " المنطقة السديمية لعالم الدين" وحدها لتستطيع أن تسمح بفهم الإنتاج التيّمي [الصنميّ] لهذا الشكل وآليته . وإن ماركس ليقدّم ضرورة الالتفات نحو هذا القياس بوصفها نتيجة منطقية " للشكل الاستشباحي (للبضاعة) الذي جاء على تحليل مكوّنه .

وإذا كانت العلاقة الموضوعية بين الأشياء (أي ما سميناه التجارة بين السلع) تمثل شكلاً استشباحياً للعلاقة الاجتماعية بين البشر ، فحينئذ علينا أن نلجأ إلى القياس الممكن الوحيد ؛ قياس الدِّين ؛ " إن العلاقة الاجتماعية التي حدَّدها البشر بأنفسهم هي التي تأخذ وحدها هنا ، بالنسبة إليهم الشكل الاستشباحي لعلاقة بين الأشياء." والنتيجة هي : " أنه لكي يعثر المرء على قياس ، فإنه يجب علينا أن نهرب نحو المناطق السديمية لعالم الدين ."[58] ، أما فيما يخص فاعليَّة الإيديولوجية ، وتأثير " الإرهاب البيروقراطي ." فإن

سارتر يقول : "إن النزعة اللفظية الماركسية هي مشروع حذف . إن المنهج يَتْحِد بالإرهاب برفضه القاطع [إجراء التمايز] ، وهدفه هو التَمثُّل الكليّ ، مع بذل أدنى جهد ممكن .

وليس قصده أن يحقق اندماج المتنوع ، مع الحفاظ على استقلاله النسبيّ ، بل أن يُلْغيه . وهكذا تعكس الحركة الدائمة نحو [تحقيق الهوية] التطبيق التوحيدي للبيروقراطيين .. باسم هذا التوحيد يمكن إظهار تأثير البنى الفوقيَّة على الوقائع التحْتيَّة .."[59] ، إن أحد أشكال هذا التأثير ؛ هو التأثير المُعرْقِل لتطور القوى الإنتاجية المُمارَس من قبل " إرهاب بيروقراطي " ، ومن قبل بنية فوقية باتت قديمة وبالية .

لن يحنو دريدا حنو نيتشه ، مع أن دريدا لا يخفي تأثُّره بهذا الأخير . الذي اعتمد " المحاكاة " لكنْ ، " ألا يتمثَّل الشكل الأكثر سذاجة للتمثيل في " المحاكاة " ؟ شأن نيتشه ."[60] . كما يصرح دريدا. وعلى هذا الأساس ، فقد اكتفى دريدا بطرح الأسئلة على الميتافيزيقا الغريبة لإرباكها وإظهار قلقها وتناقضاتها الجوانيَّة .

السؤال هنا هو سؤال العارف ، وهو ضرب من ضروب " التهكُّم " السقراطيِّ . يقول أفلاطون في محاورة " الدفاع " على لسان سقراط:".. إنّي وإن كنتُ أعلم أن كلينا لا يدري شيئاً عن الخير والجمال فإنني أفْضل منه حالاً لأنه يدعي العلم وهو لا يعلم شيئاً . وأما أنا فلا أدري وقد انتهيت معه إلى النتيجة نفسها وعاداني هو الآخر وأيَّده في موقفه عدد كبير [قارن مع حالة الحلاج] ."[61] .

يقول ولترستيس : " نستطيع أن نتبين في هذه الفقرة .. الأصل المفروض لصفة سقراطيَّة خاصة أخرى ألا وهي " التهكُّم "

السقراطيّ . فإن سقراط يقوم في أيّـة مناقشـة بـالاعتراف بأنّـه جـاهل جهلاً مطبقاً بالموضوع المطروح ، وأنه ليس مـهتماً إلا بتعلُّـم الحكمـة التي لدى المتحاور معه."[62] .

يَعْـرف دريـدا أن الميتافيزيقـا الغربيـة بمـا فيـها مثاليـة هيغـل المطلقة لم تحلّ مسـألة " البَدْء " أو " الأصل " ولا هـي بقـادرة علـى حلّها بطبيعتها كمثالية .

لقد تجاوز مـاركس هـذه المسـألة ، ذلـك ، بنقـده مثاليـة هيغـل المطلقة التي تبدأ بالمُجرّد ، وذلك بالتفريق بين أسلوب البحث وأسلوب العـرض . أو مـا يمكـن أن نسـمّيه بـ " ديـالكتيك العَيْنـي " . يكتـب ماركس: " إن أسلوب العرض لا يمكـن مـن ناحيـة الشـكل إلا أن يتميَّز عن أسلوب البحث. فعلى البحـث أن يحيـط بالمـادة فـي تفاصيلـها وأن يُحلّل شتّى أشكال تطورها وأن يتتبع الصلـة الداخليـة لـهذه الأشـكال . وفقط بعد أن يتم انجاز هذا العمل يمكن تصوير الحركة الفعليـة كمـا ينبغي. وإذا أفلحنا في ذلك وحصلت حياة المادة على انعكاسـها الأمثـل فقد يبدو أننا أمام بنيان مُجـرَّد صـرف ."[63] . يتضمـن هـذا الديـالكتيك (ديالكتيك العَيْني) " منطق التَكْمِلة " عند دريدا . يقول هذا الأخير : " بينّ عرض سوسّير لأفكاره بعد أن أقام ترتيبـاً جعـل فيـه الكتابـة أمـراً مستمداً مـن الكـلام ، إن هـذه العلاقـة [بيـن الكـلام والكتابـة] يمكـن عكسها ، وقدّم لنا الكلام باعتباره نوعاً من الكتابـة ، أو تبنّيـاً للمبـادىء التي تتحكّم بالكتابة . وهنا نرى منطـق " التَكْمِلـة " وهـو يُكْتَشَـف فـي تطوير نصّ سوسّير نفسه ."[64] .

..فوحدات الكلام لا تتصف فقط بصبغـة العلائقيـة [العلاقـات بين الدّوال ضمن النسق اللغـوي] التـي تبـدو علـى أشـدّها ، كمـا يقـول

سوسير ، لأن صفة الغياب التي كان يُظن أنها تميِّز الكتابة عن الكلام هي بالذات صفة الرموز قاطبة ."[65] .

لقد شَهِدَ دريدا تقليد ماركس الجِدّي لهيغل في المدخل ولم يشهد محاكاته التهكُّميَّة في الكتاب . ففي نقده " للديالكتيك الذي يقف على رأسه عند هيغل " يقول ماركس : " ينبغي إيقافه بغية الكشف عن اللب العقلاني تحت القشرة الصوفية ."[66] ، إن دريدا بإعادة طرحه لمسألة " البَدْء " عند " الميتافيزيقا الغربية " اعتباراً من ديكارت ، يكون قد قدم نقداً مثالياً للمثالية . ويكون قد عاد إلى " نيتشه " في " المحاكاة" (الشكل الأكثر سذاجة للتمثيل) .

إن إحدى القضايا التي يثيرها دريدا ، وهي ذات صلة بجهد نيتشه في محاولته العودة إلى البلاغة في الفلسفة ، أو " تَكْمِلة الخطاب " الفلسفي " بالخطاب " الأدبي " [لاحظ : هكذا تكلّم زرادشت ."] .

بهذا الشكل ؛ بهذه " التَكْمِلة " حاول نيتشه العودة إلى مجمع الفلاسفة الإغريق قبل أفلاطون، ونيتشه بمحاولته تَكْمِلة " الفلسفي " بـ " الأدبي " [البلاغي ؛ الاستعاري ؛ المجازي..]، فهو يحاول أن يخفِّف من القدر الهائل لمعرفتنا بتاريخنا ؛ " نحن نعرف الكثير عن ماضينا"[67] . بهذه الطريقة ، يحاول نيتشه استخدام التوريّة (IRONY) لحمايتنا من فرط التفسير - حسب اعتقاده.

ودريدا يحاول فعل الشيء نفسه لأنه يعتبر أن " التعارض بين الأدبي والفلسفي ما هو إلا صفة أخرى من التعارض بين الكتابة والكلام ."[68] على أساس أن الكلام PAROLE يركّز الدلالة اللغوية والكتابة تنشرها .

لكن دريدا لا يدعو لأدب منفصل عن الفلسفة . وعند هذه النقطة " يأسف ..لقبول "بارت" الظاهر للتمييز بين الخطاب العلمي من جهة وبين الخطاب الأدبي من الجهة الأخرى ..وذلك بنقل ولائه [أي رولان بارت] من الأول إلى الثاني صراحة ."[69] .

إن نيتشه ، بمحاولته العودة إلى مجمع الفلاسفة قبل أفلاطون، يحاول إنجاز نكوص عن الإجابات التي جاء بها سير الفلسفة منذ أفلاطون ، نكوص نحو عالم الأسئلة الوجودية ؛ نحو تجديد السؤال الأنطولوجي [قارن هذا مع أسئلة دريدا التفكيكيّة][70] ، ويكون بهذا أقرب إلى دريدا حين يعود هذا الأخير إلى شكل من الأدب ، يسميه " الأدب الأوليّ أو الأصليّ " ، يقول دريدا : " إن هناك ما قد ندعوه بالأدب الأولي أو الأصلي الذي هو الشرط المشترك لوجود كل من الأدب والفلسفة ."[71] .

تشير قراءات دريدا إلى " أن الفلسفة لا تستطيع الهَرَب من البلاغي ؛ من الأدبي ؛ من اللغوي ، ولقد بيّنت قراءات دريدا حقاً أن مايدعى بالنصوص الفلسفية يبلغ أعلى درجات الفطْنة بالنصوص الفلسفية عندما ندرس مجازاته واستراتيجياته البلاغية بعناية فائقة."[72] .

وإذا ما أخذنا " منطق التكْمِلة " بالاعتبار ، يكون هدف دريدا هو إثبات حق " الأدبي " (اللغوي ؛ البلاغي) ؛ هو محاولة لتكريس الحقّ " البرلماني " للبلاغي ، مع ما يتضمنه من إعادة تعريف (ترتيب) أو إعادة إنتاج للفلسفي (الميتافيزيقي) من وجهة نظر " الأدبي " (البلاغي)، وهذه الحركة تهدف إلى إحداث تحويل (إزاحة) لبرامج العمل من الواقع الاجتماعي إلى " واقع " النَّص (" واقع للقراءة

والتفكيك) . مع نشر للدلالة ، وتورية للمعنى ؛ إنّـه الإزاحـة مـن أفعـال الواقع إلى أفعال الكلام . كل ذلك يحدث على أرضية انحطـاط الطبقـة البورجوازية ، مُخالطةً مـع انحطـاط نقيضـها الإيديولوجـي والسياسـي وازدهار الديماغوجي . وهذا ما كان قد أشـار إليـه سـارتر بـ " صـيرورة الخارجيّة داخليّة ."[73] .

هذا النكوص ، هو تكريس لحـق " الأصـل " ؛ أو لـدور الطفولـة فـي حيـاة الراشـد ؛ إنـه إشـارة إلـى عــودة " التحليـل النفسـي " و " الوَضْعيّة - الفلسفية) بيـن الحربيـن ، وخاصـة بعـد الحـرب العالميـة الثانية . كل هذا بوجود (وليس بحضور) الماركسيّة . هذ الوجود للعلم الماركسي ، وهذه العودة للأصل ، استحضرا وجودية سارتر .

لقد ظـهر " التحليـل النفسـي " بدايـة هـذا القـرن و " عشـيّة " الحرب العالميـة الأولـى ، وعلـى شـرفها ، وهـا هـو يعـاود الظـهور بعـد الحــرب العالميــة الثانيــة لا كعلــم وَضْعــي ، ولكــن علــى شــكل " ميتافيزيقا " (وجودية ، ظاهراتية ، بنيوية ، تفكيكية ..) .

لكنها عودة " مُلْحدة " ومُشمئزّة من اللاّهوت أو حَذِرة تجاهـه ، ومُشمئزّة من " الميتافيزيقا"من دون القـدرة علـى الخـروج منـها . كـل هذا مُخالطةً مع انحطاط فلسفة الممارسة (praxis) ، (أو الفلســفة العملية النقدية) .

تشير هذه العودة للأصل ، إلى :

أولاً : صـيرورة الخـارجيـة داخليـة ، والتحـوُّل مـن الطبقـة إلــى الفرد .

ثانياً : تأثير الطفولة على الراشد (الكَـهْل) ؛ أي إعـادة تعريـف راهن البورجوازية (كطبقة عالمية) بأشباح ماضيها بفعل انحلال الأنـا

البورجوازية . حتى صاحبها [الأنا] بات يَبْغُضها ؛ لقد غدت أمجاد الماضي البورجوازي أشباحاً تطارد " الأنا " المُفكّكة ؛ إنّه " الشّبح العائد "؛ إنّه "روبسيير" يعود أبداً لقطع رؤوس الفرنسيين ."[74] .

في هذه العودة للطفولة ؛ للأصل ، لم يعد الكلّ العَيْني يشرط البسيط ، بل بات البسيط يشرط العَيْني في حركة هُلوسيّة .

يتمُّ هذا التكريس لحق " الأصل " ضمن شروط اللعبة " البرلمانية " ، ضمن جدران "البرلمان" البنيوي ، أي ضمن وهم استقرار وازدهار النظام الرأسمالي بعد الحرب العالمية الثانية . لقد تم هذا التّكريس بطريقة مثالية ، أي جرى تعريف البنية بهذا العنصر الأصل .

في نقده " البرلماني " للبنيويين الفرنسين يقول دريدا : " من ليفي شتراوس وحتى فوكو يفترضون وجود الميتافيزيقا " . وفي كتاب " الصوت والظاهرة " ، يُبيّن أن ظاهريّة هوسرل طورت تماماً المواضيع التي كان يجب أن تقودها إلى خارج الميتافيزيقا ."[75] ، " أما بالنسبة لنقد هايدغر ...ففي جوانب كثيرة من عمله ، وجدْته ما يزال حبيس الرؤية الميتافيزيقية ."[76] . أيضاً فهو يقول: " إن مختلف الكتّاب مثل لوفينا وآرتو وباتاي قادوا التمرُّد ضد الأساس التقليدي للميتافيزيقا وأنهم نجحوا نجاحاً يزيد أو ينقص بفضل إرادة في الاختراق يجب متابعتها وتعميقها ."[77] .

إن متابعة هذا الاختراق والتمرّد ضد الميتافيزيقا الغربية في سبيل تكريس حق " الظاهرة " و " الصوت " ؛ أي حق المادية الساذجة والهيولية ليس ممكناً - حسب دريدا - إلا بالتحديد الدقيق لمشكلة " الأصل "[78] ، وكل هذا يتم ، ليس بنقد الميتافيزيقا من

"الخارج " ، " وإنما الاستقرار والتموضع في البنية غير المتجانسة للنص (البنية) ."[79] ، يقول : " إن الميتافيزيقا كما عبَّرتُ عنه في موضع آخر ، ليست تخماً واضحاً ، ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن أن نخرج منها ونوجِّه لها ضربات من هذا " الخارج " ."[80] ، على هذه الأسس يعلن دريدا عن بيانه تجاه الميتافيزيقا الغربية . يقول : " رغم أننا لا نستطيع أن نتخيّل " نهاية الميتافيزيقا أو أن نضع لها حداً، فإن بوسعنا أن نعمل على انتقادها من الداخل بالتعرُّف على النظام الهرمي الذي أقامته ، وبقلب هذا النظام رأساً على عقب ."[81] .

في نقده لـ " ميشيل فوكو " يقول دريدا : " إن محاولة فوكو نفسه لا يمكن أن تكون إلاّ محاولة أخرى من محاولات العقل لتحديد مفهوم الجنون ، وليست مشروعاً من نوع آخر ."[82] . إن المشروع من " النوع الآخر " ليس سوى دعوة إلى الصمت أو دعوة إلى الجنون .

إن دريدا هذه المرة يَقْتَفي أثر هوسرل (الظاهراتيّة) مستنجداً بالفيلسوف الدانمركي كيركيغارد ، هذا الأخير من استخدم " التهكُّم السقراطي " كأداة رئيسية في النضال ضد الهيغلية .

يكتب كِركيغارد : " إن التهكُّم السقراطي بفضحه مذهب هيغل يمهّد السبيل أمام فلسفة وجود مسيحية ."[83] .

لقد عمل المفكرون البورجوازيون - بعد الحرب العالمية الثانية بنصيحة سارتر ، الذي اعتبر أن مبرّر وجوديته هو " الممارسة الإرهابيّة والتوحيد الإرهابيّ - على مستوى المنهج - للبيروقراطية - الماركسية (الستالينية) ، وازدهار الديماغوجي . يكتب سارتر : " فالفكر البورجوازي يعتمد في الصراع العام الذي يخوضه ضد الماركسيّة على الكانطيين [نسبة إلى كانط] المتأخرين ، وعلى كانط

نفسه ، وعلى ديكارت ، ولا يخطر لـه [الفكر البورجوازي] أن يتوجّه إلى كركيغارد . وسيعاود الدانمركيّ (كركيغارد) الظهور في مطلع القرن العشرين حين سيخطر لهم أن يحاربوا الديالكتيك الماركسي بمعارضته بمذاهب تعدّد ، بالتباسات ، وتناقضات ؛ [وذلك] من اللحظة التي اضطر فيها الفكر البورجوازي إلى اتخاذ موقف الدفاع لأول مرة ."[84] ، ويضيف سارتر : " إن تأمل الفشل يناسب كل المناسبة بورجوازية متمرّدة على المسيحية جزئياً لكنّها آسفة [في عصر انحطاطها] على الإيمان [المسيحي] لأنها فقدت الثقة بعقيدتها العقلانية والوضعية."[85] .

فالفكرة المسيحية التي تحمل " جانباً " من الحقيقة والتي تقول : " أن المنتصر الفردي في عالم من الاستلاب لا يتعرف نفسه في انتصاره ، ولأنّه يصبح عبداً له ." - هذه " الحقيقة " ، حوّلها "ياسبرز" ، ومن قبله كركيغارد إلى يأس ذاتي مطلق [يأس ماسِخ ومشؤوم] وفشل متعمّق للإنسان [للفرد] مع كل اكتشاف أو انتصار له."[86]

..لقد رجع كافكا إلى هذه الفكرة المسيحية في يومياته . "[87] .

هكذا تكون معارضة دريدا لتيار المفكرين الفرنسيين بعد الحرب العالمية الثانية ، ولـ " البنيوية التي تطرّفت في تحيُّزها ضد الجوهرية ." ، معارضة " برلمانية " للبنيوية وللوجودية الملحدة معاً ، أي أن دريدا لا يخرج " عن تيار المفكرين الفرنسيين بعد الحرب العالمية الثانية الذين تأثروا بسارتر في عدائهم المشترك للجوهرية والشمولية والحتمية ."[88] .

بإعادة طرحه لمسألة " البَدْء " أو " الأصل " يختار دريدا الكتابة - الكتاب (الكلام المكتوب) نقطة إرتكاز ، أو إذا شئنا ، أرضيّة لتفكيره ، محاولاً كشف سرّ اللاأساس ، ويضيف لاكروا " ليس اختياره تعسفياً ، بل لأن الكتابة [الكتاب] هي المكان المميَّز للصراع مع الميتافيزيقا الغربية ."[89] .

إن اختيار دريدا للكتابة (الكتاب) كـ " بَدْء " ، إضافة إلى أسلوب حل هذه المسألة عند الميتافيزيقا الغربية ، هو محاكاة ساخرة (تهكّمية) لمسألة " البَدْء " وطريقة " حلّها " عند الميتافيزيقا الغربية ، حيث تبدأ هذه الأخيرة بالمجرّد .." فبالنسبة لهيغل فإن عملية التفكير ، التي يحوّلها تحت اسم الفكرة إلى ذات مستقلة ، هي خالق الواقع الذي لا يُشكّل سوى مجرّد مظهر لتجليها الخارجي . "[90] .

يبدأ هيغل بالمجرّد ؛ بالغائب ، وليس بالحاضر . ودريدا ، متهكّماً على طريقة سقراط ، يبدأ بـ (الكتابة - الكتاب) ، وليس بالكلام - الصوت .

وكما تبنّى " وينتروب "[91] ، إحدى شخصيات بورخيس ، وهو من " الشّمال " ؛ تبنّى " السّانحة " [قصيدة أهل " الجنوب "] تبنياً تهكّمياً (بارودياً - من PARODY) ، ليثبت تهافتها وتضجُّرها .

وليؤكّد بهذه الطريقة حق " البارحة " [قصيدة أهل " الشّمال "]، كذلك فعل دريدا ، بمحاكاته الساخرة لهيغل والمثالية عموماً . ليثبت حق البَدْء بالحاضر أو بالحسّي ، وهذه مطالبة بحق " المادية الطبيعية " أو الهيولية [من الهيولى ؛ Hulé] .

" في كتابه " الصوت والظاهرة " وهو كتاب مخصّص للتحليل الفلسفي ، يتناول دريدا نظرية "هوسرل" عن الرموز ، وبشكل خاص فكرتي الصوت والحضور ودورهما ومكانتهما في الفينومينولوجية."[92].

يُظهر ، من خلال اختياره لهذا العنوان ، أن " الحضور "[93] أو " الصوت " هو المقابل (النقيض) الحي والمتفرّد ؛ المادي الساذج (الحسّي ؛ أو الهيولي) ؛ هو المقابل للكتابة - الكتاب التي هي ضرب من التجريد [التجريد ، هنا ، هو تثبيت الجوهري ؛ أي ماهو مشترك ومتشابه ، ومتكرّر في الظاهرة ، مع قمع كل ما هو عرضي وطارئ ، ولا يمكن القبض عليه أو تبريده بالمفهوم] .

إن التهكّم الدريدي [نسبة إلى دريدا] ، الآخذ بنصيحة سارتر والمُقتدي بشبح كِريغارد العائد ؛ ذي المثل السقراطي موجّه أساساً ضد التجريد ، وضد الجوهريّة Essentialism ؛ الجوهرية التي تعتمد على " قوة التجريد " كأداة كشف علمي وتفسيري ؛ كقوة إنتاج معرفيَّة . يكتب ماركس في مقدمة الرأسمال : " لا يمكن لدى تحليل الأشكال الاقتصادية استخدام المجهر أو الكواشف الكيماوية ، بل يجب على قوة التجريد أن تحلّ محل هذه وتلك ."[94]، الكتابة - الكتاب هي تَموْضَع المعنى في علامة ؛ هي تجسّد المعنى علامة في كتاب (علامة جرت عليها مواضعة اجتماعية) . هنا تظهر شبهة أو التباس بين التَمَوْضُع (تَمَوْضُع المفهوم عبر التمثيل اللغوي) وبين الضياع أو الاستلاب alienation (أي اغتراب العقل عن منتوجه) . وهنا ، يحاول دريدا مرة أخرى ، ممارسة محاكاة تهكُّمية تجاه الهيغلية ؛ هذه الأخيرة تعتبر تموْضُعات الروح بالمطلق ؛ بشكل أنثروبولوجي (أي

بغض النظر عن توسّطات التاريخ) انسلاباً أو اغتراباً للروح في الطبيعة (الروح وقد انخلعت في الطبيعة) .

يتهكم دريدا على الفهم الأنثروبولوجي (الإناسيّ) للاغتراب ؛ الذي يعتبر الروح بحدّ ذاتها (كروح) مغتربة عبر العمل الإنساني .

لكنْ ، إذا كانت الكتابة تمثيلاً غير مباشر للفكر ، نرى أن البورجوازية الأوربية الصاعدة لم تأتِ بفرط الكتابة - الكتاب فقط ، بل جاءت بقوة التجريد كقوة إنتاج معرفية حاسمة ، بل وجاءت أيضاً بالبرلمان الذي هو عملية تمثيلية غير مباشرة ، وتجريديّة (تأخذ ما هو مشترك في إرادة عدد كبير من الجمهور ، مع إبعاد التفرُّدات والتمايزات والفروقات بينهم) .

imp — يُعبِّر هذا التجريد ، إثر الثورة الفرنسية ، عن انفصال الإنسان السياسي (المواطن) عن الإنسان الاجتماعي (الإنسان) . " ولقد تمّ وعي هذا الانفصال في القرن الثامن عشر بإسم "المجتمع المدني". "[95].

لقد ثبت بالممارسة أهمية " قوة التجريد " كأداة كشف هامة في تقدم العلم والتفسير الأوربين تقدماً كبيراً . لكن البورجوازية ، ومع تعمُّق انحطاطها (كطبقة عالمية) ، بدأت تستشعر الخطر في استخدام هذه " القوة " .

إن جان لاكروا بمحاولته التعبير ، من أن دريدا " يعتبر الكتابة هي الأساس الأخير للفكر الغربي " ، إنما يشير إلى أحد أكبر أسس الفكر الغربي هو " قوة التجريد " والتمثيل المفاهيمي ، والفلسفة " الجوهرية " التي تتعامل بمفاهيم مثل (حضور - غياب) ؛ (ظاهر - باطن)[96] . من ناحية أخرى ، يدين دريدا " الميتافيزيقا الغربية " على

أساس أنها تقوم على " الافتراض المسبق للكائن (الموجـود) بوصفـه حضوراً ، وهو افتراض مسـبق لمطابقـة الوجـود والحضـور . وهـذا مـا أشار إليه " كوجيتو " ديكارت الشهير .

لكن ، مع " بدء المخالطة " وبدء زمنها " لا يعود الوجود حضوراً في زمـن كـهذا ؛ زمـن " خـارج الوصـل " . يكتـب دريـدا : " الشـكل – البضاعة فهو يؤثر في [القيمة الاستعمالية] ويُلْبسها الحِداد مقدَّماً ، تماماً مثـل الشّبح الـذي سيصبحه [هـذا الشـكل – البضاعـة كقيمـة تبادلية][97] . ولكن ، ها هنا تبدأ المُخالطة بالضبط ، كما يبـدأ زمنـها ، والمفارقة الزمانية لحضورها؛ ولكائنـها القـائم " خـارج الوصـل " [98] . "The Time is out of joint" . " فـالفعل "خـالط" لا يعني الكينونـة حاضراً . ولذا يجب إدخال المخالطة في بناء المتصوَّر نفسه."[99] .

بالنظر لإسهام دريدا الإيجـابي فـي " ميتافيزيقـا الحضـور " ، أو إشكالية الحضور (الهويـة) ، ونظـراً لأن " الحضـور " ليـس بسـيطاً ، فهو يتضمن الغياب أيضاً ، فـ " الهوية " – حسب دريـدا – قائمـة علـى أرضيـة خلافيـة (مفارقـة) ؛ فـهي تتضمـن عنـاصر مـن المـاضي والمسـتقبل ، ليسـت حـاضرة، إنمـا موجـودة . ودريـدا الـذي يتحـوّل اهتمامه من مسألة تغيـير البنيـة إلـى مسـألة شـرح وتفسـير إشـكالية الحضور فيها ، وعلاقتها بهذا الحضور ، يعيـد تعريـف هـذه البنيـة مـن وجهة نظر الحضور نفسه .

عبر هذا التحـوّل ؛ هـذا الانزيـاح يحـاول دريـدا أن يُعيـد للفـاعل (الكـاتب ، الخطيـب السياسـي) بشـكل طقوسـيّ (رمـزيّ) هيبتـه المسفوحة بفعل فيض وسائل الاتصال التقنية ، وبفعل سـيطرة وسـائل الإعلام [هيمنة التوسّط] . يقول : " إن السياسـي المحـترف والمتّسـق

مع النموذج القديم ليميل مهما كانت قدرته الشخصيّة - اليوم لكي يصبح غير قادر ."[100] . وهذا الشرح الدفاعي يوحي بحنين نحو الخطيب السياسي .

والبنيوية ، بطبيعتها ، تهمل الفاعل (الكاتب ؛ الخطيب السياسي) ؛ تهمل الإرادة السياسية، والنشاط الغائيّ ، وتهمل طموح الطبقة الاجتماعي - السياسي نحو تغيير أوضاعها وأدوارها . " والكتابة في العادة تؤدّي وظيفتها في غياب المتكلم أو المستمع.."[101]، هكذا يكون اعتراض دريدا على الكتابة - الكتاب ، واختيارها " بدءاً " لهذا الاعتراض ، هو اعتراض على البنيوية والنقد البنيوي ، لكن ضمن أفق النظر " التفسيري " (من تفسير البنية) ، لا " التغييري " (تغيير البنية أو الدعوة لذلك) . هكذا يكون اعتراض دريدا على البنيوية ، وبُغضه للكتابة - الكتاب ، هو معارضة "برلمانيّة" ، وبغضاً " برلمانياً " .

إن البنيوية التي تَغْتبط لغياب الفاعل (الكاتب) ، وتشيد بالنّص المكتوب ، وبـ "الموضوعية" من دون أية إشارة إلى النشاط (الهادف والفعّال) ، ما هي إلا " موضوعية " رجعيّة كما يعبّر ماركس عن ذلك في " الإيديولوجية الألمانية " . يقول ماركس : " إن ما يُسمّى الطريقة الموضوعية في كتابة التاريخ كانت تستقيم بالضبط في معالجة الشروط التاريخية بصورة منفصلة عن النشاط ، [هي طريقة لها] طابع رجعي ."[102] . يكتب دريدا ، " الكتابة تدخلنا بشكل غير مُؤكّد إلى فكر الكاتب ، ويمكن أن تظهر غفلاً من اسم كاتبها دون الاتّصال بمؤلف أو مُتكلّم ، ولذا فإنها قد لا تبدو مجرّد وسيلة من وسائل تمثيل الكلام ، بل قد تبدو وبشكل أهم تشويهاً أو تحريفاً للكلام ."[103] .

يحاول دريدا أن يقدّم نقداً مثالياً للمثالية بمحاكاتها ، وبطرح أسئلة عليها ، وبطرح المسائل طرحاً كانطياً (نسبة إلى كانط) / متقابلات مطلقة / حضور - غياب (الكلام - الصوت) - (الكتابة - العلامة)..إلخ . ويعود لطرح السؤال الفاسد الذي يقول : بماذا نبدأ؛ بالحاضر أم بالغائب ؛ بالمجرّد أم بالحسيّ ؟ لكن ، ماهو " الحضور " بالنسبة لهيغل ، أكبر أباطرة الفلاسفة الجوهريّة ، ومؤسِّس امبراطورية فلسفية وديالكتيكية لا تغيب عنها الشمس ؟

" الحضور [هو] هذا السطح الهادئ الذي يخفي اضطراباً دائماً .. ويغدو مظهراً لأشياء حين تقيم الحواس علاقة معها .. فالحضور ليس غير الوحدة المباشرة أحادية الجانب للعمليات الجارية في الأعماق .. لكنه لحظة موضوعيّة من لحظات الكلّ ، ولابد أن يكون متضمناً في مفهومه .. وهو حدّ أو قَيْد ، لأنّه يُدْخِل نفسه في تعارض منذ البَدْء مع توسّع الشيء اللانهائي."[104] .

يقول لاكروا : " الكتابة عنف يطرأ على الكلام " حسب دريدا . يستبدل ، هنا ، كلمة (سلب) أو (نفي) بـ (عنف) لجلخ الدلالة . لكنْ، السلب (العنف) هنا ، هو شطب ؛ إبادة جماعية ، وليس تجاوزاً هيغلياً (تجاوزاً مع احتفاظ) .

" لقد غدت هذه المشكلات ، مشكلات العلاقة بين الحَدَث والبنية، بين التجريبيّ والمثالي ، بين النظام والأصل ؛ بين الكلام والكتابة ، غدت الموضوع الذي تتناوله معظم كتب دريدا التالية."[105] .

ومع هذا يعترف لاكروا - من بعد دريدا - بأن هذا " العنف " هو الذي أتاح تقدم الفلسفة الغربية . نقرأ في المقالة : " الكتابة عنف يطرأ على الكلام وهذا العنف هو الذي أتاح تقدم الفلسفة "[106] .

إن النوسان بين الحَدَث والبنية ، دليل على تَقَهْقُر إلى ما قبل الهيغلية ؛ نحو أنطولوجيا مفكّكة ذات عناصر كانطيّة ، وهو إشارة إلى التحوّل من الاجتماعي إلى الوجوديّ – الفرديّ ، تحوّل العلم الفلسفيّ إلى نوع من " الابستِمولوجيا " ؛ أي إلى نوع من الوَضْعية الحَذرة . يقول دريدا بخصوص ميشيل فوكو : " .. بعد أن يتعرّف فوكو على الطبيعة الإشكاليّة لمشروعه الفكري يَقْنع بالغوص فيما يدعوه بالمنهجية الوَضْعية السعيدة . "[107] . هذا التقهقر نحو شكل من أنطولوجيا مفككّة هو دلالة على انحطاط صراع الطبقات وتحوّله إلى نوع من المواجهة بين الفرد والعالم ؛ دلالة إيديولوجيّة لأوربا المنحطّة.

يقول لاكروا معتمداً على دريدا : " تفكيك الفلسفة هو اكتشاف " خارج " ما كبتته ومنعته وجعلت لنفسها [أي الفلسفة] تاريخاً من هذا الممنوع نفسه - هكذا يتعلّم المرء ألا يفكّر بالزمن انطلاقاً من الحاضر ، بل أن يفكر بالحاضر انطلاقاً من الزمن . "[108] .

لم يعد ممكناً حسب هذا " التفكيك معرفة الأنا البورجوازية من البورجوازيّ " السّوي " ، بل من خلال البورجوازي المهمَّش ؛ المجنون ؛ الشاذ جنسياً ؛ المسجون والعاطل عن العمل ؛.إلخ. إن اختراق الفلسفة الغربية وتفكيكها إشارة إلى تفكّك " الحضور " البورجوازي .

لم نعد نتعرّف على تاريخ البورجوازية انطلاقاً من " حاضر " هذه البورجوازيات ، بل نحن نتعرّف على أشلاء هذا " الحضور " من ماضيه (تاريخه) ، إنّه فهم مثالي للزمن ؛ أي الزمن تلك " الوحدة السلبية للكائن خارج ذاته " .. " هذه الزمنية المثالية هي شرط لكل مثالية . "[109] . إن دريدا بمحاولته إثبات فساد مسألة " البَدْء " أو "

الأصل " ، ونقده المثالي لوهم " الافتراض المسبق للكائن (الموجود) بوصفه حضوراً ، ومحاولته أحياناً العودة إلى الماديَّة الساذجة (الطبيعية)؛ المبتذلة والتجريبية ، تُشير إلى ما يُكنّه دريدا من عداء وبُغض للأنا البورجوازية ؛ وهو يحاول الإشارة في مرات أخرى إلى وهم البورجوازي بوحدة أناه ، خاصة في عصر انحطاطه . وأنَّ البورجوزاي لم يعد يتعرف وجوده عن طريق حضوره (أضحى كائناً خارج الوصل) . لكنّه يَحْبِس حضوره من خلال أشباح ماضيه ، يجري التعبير عن هذا التفكّك للأنا البورجوازية بـ " نَزّ المعنى" وانتشار الدلالة وتَسَرُبُها .

إن الانحطاط الذي أصاب الطبقة العالمية البورجوازية مخالطةً مع الانحطاط الإيديولوجي والسياسي لنقيضها ، وازدهار الديماغوجي اعتباراً من منتصف عشرينات هذا القرن ، أضعف التوتر بين المفهوم ووسائل إيصاله الماديّة ، فحصلت رخاوة بين الدّال والمدلول (دلالة عائمة) ، وارتفعت الدعوات إلى صوت بلا معنى [راجع كتاب " الانتشار " لدريدا و " حواشي الفلسفة"]؛ الأول يهتم بالنَّص وانتشار الدلالة ، والثاني ، بالكينونة اللغوية للنص الفلسفي . " لقد ركّز تيار ما بعد الحرب [الثانية] للمفكرين الفرنسيين على مشكلات اللغة والبنية والنّص . في جهد موجَّه لإصلاح الديماغوجي ، وفي إشارة إلى ازدهار " قُطْريّ " للبنية الرأسمالية . من هنا كان الاعتراض على الكتابة - الكتاب كوعي من أجل الآخر (اعتراض على الاتصال بالآخر). وكلّ هذا يتضمن شكاً بالإنسان البورجوازي وهويته ، وإشارات إلى عزلته وانحلال أناه ، بالتالي اندفاعها للتماهي والانحلال في الطبيعة (الدعوة إلى ماديّة طبيعية ؛ والدعوة إلى حضور خالص للطبيعة - الجسد ودمار التمثيل - مسرح القَسْوة) .

إن الدعوة إلى علامة خالية من المعنى (المدلول) ؛ إلى لغة خالية من أية مواضعة اجتماعية ، وخالية من قصد الكاتب (من دون فاعل) المرتبط جدلياً بهذه المواضعة ومعيد إنتاجها ، تُشير جميعها إلى النفور من التاريخ (عمل التاريخ) ، والإنسان والحنين للعودة إلى الطبيعة (عودة الأصل الجغرافي) . ألم يصرّح رولان بارت " أنه مستعدّ لأن يفعل المستحيل حتى لا يحتويه تعريف، وأنّه لا يحتمل أن تتشكل له صورة ، ويتعذب لدى ذكر اسمه . "[110] . ألا ترون معي أن سارتر ومعه كيركيغارد قد تمكّنا من تلقين بارت (ومن بعده دريدا) بُغْض نفسه .

إن دريدا ، بالمحصلة ، ليس خارج السرب ؛ " سرب المفكرين الذين كانوا جزءاً من وجوديّة ما بعد الحرب العالمية الثانية ؛ " تلك الحركة الفلسفية التي كان لها تأثير واسع في فرنسا بعد عام 1954 وامتداداً حتى أواخر عقد الخمسينات ، والتي تأثرت عميقاً بوجودية سارتر التي ناصبت الفلسفة الجوهريّة العداء ."[111] .

لم يعد كوجيتو دريدا هو هوكوجيتو سارتر الذي يُعلن : " الوجود يسبق الجوهر " ، بل أصبح الوجود (الكينونة) " خارج الوصل " (Out of joint) ؛ أي من دون حضور . لقد أضحى وجوداً شبحياً ، وأضحى شطباً وطرداً للجوهر ؛ طرداً كانطياً ؛ وجوداً مُلْتبساً ؛ معلقاً بين السماء والأرض . كل ذلك داخل " البرلمان " البنيوي ، وعلى نفقة كانط ، الذي لا يجتاز الحدّ ؛ كانط الذي يعمل عند الحدود كشرطيّ جمارك .

الهوامش والمراجع :

(1) رومان ياكبسون " ست محاضرات في الصوت والمعنى " . ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح الطبعة الأولى 1994، المركز الثقافي العربي . ص (31) .

(2) "ملحق الثورة الثقافي " العدد 77 / الأحد / 7 / 9 / 1997 . ص (14) .

(3) جاك دريدا " الكتابة والاختلاف " ترجمة كاظم جهاد . تقديم محمد علال سيناصر . دار توبقال للنشر – الدار البيضاء . الطبعة الأولى . 1988 . ص (86) .

(4) " البنيوية وما بعدها – من ليفي شتراوس إلى دريدا . " تحرير جون ستروك . ترجمة د. محمد عصفور . عالم المعرفة ، العدد / 206 / شباط 1996 . ص (217) . مقالة دريدا بقلم "جوناثان كِلر "

(5) جاك دريدا " الكتابة والاختلاف " – مرجع سابق . ص (85) .

(6) " البنوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (218) .

(7) " البنوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (214) .

(8) جاك دريدا " أطياف ماركس " ترجمة د. منذر عياشي . دار الحاسوب للطباعة – حلب الطبعة الأولى 1995. ص (219) .

(9) ميلان كونديرا " خفّة الكائن التي لا تُحتَمل " ترجمة د. عفيف دمشقية . دار الآداب . الطبعة الأولى 1991 .

" الكيتش " كلمة ألمانية ظهرت منتصف القرن التاسع عشر . وانتشرت فيما بعد في جميع اللغات .. والكيتش في جوهره نفي مطلق للغائط بالمعنى الحرفي كما بالمعنى المجازي . يستبعد الكيتش من حقل رؤيته كل مافي الوجود البشري من مرفوض رفضاً أساسياً " . [هنا كيتش وهناك كيتش استبدادي] . ص ص (292 – 293).

– في مملكة الكيتش الاستبدادي تُعطى الأجوبة سلفاً ويُستبعد كل سؤال جديد وينجم عن هذا أن خصم الكيتش الحقيقي هو الإنسان الذي يسأل " ص (298) ؛ هو سقراط .

(10) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (214) .

(11) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (218) .

(12) سورة البقرة : 12 .

(13) سورة البقرة : 144 .

(14) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (218) .

(15) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (234) .

(16) الكبْت " الأدبي " في الفلسفة الغربية اعتباراً من ديكارت .

(17) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (235) .

(18) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (213) .

(19) خورخي لويس بورخيس " كتاب الرّمل " ترجمة لطيفة ديب – منشورات اتحاد الكتاب العرب 1996 .

(20) جاء في قاموس المورد 1991 . ص (761) في معنى كلمة (Raw) :

(1) يء ؛ فج (2) (أ) خام (ب) صرف ؛ غير ممزوج بالماء (ج) غير مدبوغ (2) (أ) مسلوخ عنه الجلد (ب) دامٍ ؛ غير ملتئم أو مندمل (ج) عارٍ (3) (أ) غِرّ ؛ جاهل ؛ قليل التجربة (ب) غير مصقول فنياً . (4) قاس ؛ ظالم ؛ منطو على حيف (5) رطب أو بارد حتى الإزعاج .. (7) عُرْي .. " .

(21) الشاعر أوفيد " مسخ الكائنات " Metamorphoses " التحولات " . ترجمه وقدم له د. ثروت عكاشة . راجعه على الأصل اللاتيني . د.مجدي وهبة . الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992 . الطبعة الثالثة . ص (324) .

(22) البنيوية ومابعدها .. " مرجع سابق . ص (213) .

(23) جاك دريدا .. " الكتابة والاختلاف " – مرجع سابق . ص (85) .

(24) د. حسن حنفي " في الفكر الغربي المعاصر " . دار التنوير للطباعة والنشر . الطبعة العربية الأولى 1982 . ص (307) . راجع أيضاً : " ملحق الثورة الثقافي " العدد /102/ الأحد / 8 / 3 / 1998 "التحليل النفسي عند جاك لاكان" . ترجمة عدنان محمود. ص (14) .

(25) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (216) .

(26) جان بول سارتر " الماركسية والوجودية " ترجمة جورج طرابيشي . منشورات دار اليقظة العربية . 1964 . ص (10) .

(27) الجوهريّة (الماهيويّة) Essentialism : " نظرية تقدم الماهية أو الجوهر على الوجود (فهي بذلك نقيض الوجودية)." ص (320) . المورد 1991 .

(28) د. نصر حامد أبو زيد " الإتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القـــرآن عند المعتزلة . " دار التنوير للطباعة والنشر . الطبعة الأولى 1982 . ص (124) .

(29) جاك لندن " إشعال النار " (شذرات " مختارات من القصص الإنكليزيـــة الحديثـــة . ترجمة عارف حديفة – منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي – دمشـــق 1979 . ص (275) " جاك لندن " (1876 – 1916) .

(30) سورة طه (1 – 2) .

(31) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (216) .

(32) ماركس – انجلز " الإيديولوجية الألمانية " ترجمة الدكتور فؤاد أيوب – دار دمشـــق . 1976 . ص (43) .

(33) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (217) .

(34) ج.م ألبرتيني ، آ سيليم " لفهم الإقتصاد العـــالمي " . ترجمـــة د. مصطفـــى عدنـــان السيوطي، مراجعة عيسى عصفور . منشورات وزارة الثقافة – دمشـــق 1986 . الطبعـــة الفرنسية 1980 ص ص (38 – 39) .

(35) ج.م ألبرتيني .. " لفهم الاقتصاد العالمي " – مرجع سابق . ص (42) .

(36) ج.م ألبرتيني " لفهم الاقتصاد العالمي " – مرجع سابق . ص (36) .

(37) هاري ماجدوف " الامبريالية من عصر الاستعمار حتى اليـــوم . " ترجمـــة مؤسســـة الأبحاث العربية . الطبعة العربية الأولى 1981 – الطبعة الإنكليزية 1978 . ص (175)

(38) لاحظ في : العربيّة : الحركة الصاعدة لحروف اللغة من (أ) إلى (ي) ، بينما نجد عنـــد دريدا حركة هابطة أو متقهقرة من (ي) إلى (أ) ؛ ظهور العطـــف أو الشـــفقة . والنـــداء الصّوفي؛ (الإله يُشْفِق على الإنسان) .

(39) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (219) .

(40) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (219) .

(41) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (219) .

(42) " ملحق الثورة الثقافي " العدد 77 / الأحد / 7 / 9 / 1997 . ص (14) .
جان لاكروا " الكتابة والميتافيزيقا عن جاك دريدا " . ترجمة عدنان محمود . "

(43) ملحق الثورة الثقافي . عدد / 77 / – مرجع سابق . ص (14) .

(44) ملحق الثورة .. عدد / 77 / – مرجع سابق . ص (14) .

(45) " البنيوية ومابعدها .. " مرجع سابق . ص (220) .

(46) جاك دريدا " الكتاب والاختلاف " – مرجع سابق . ص (80) .

(47) هيغل " موسوعة العلوم الفلسفية " المجلد الأول . ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام . دار التنوير للطباعة والنشر . الطبعة الأولى 1983 . ص (15) .

(48) هيغل موسوعة العلوم الفلسفية " – مرجع سابق . ص (25) .

(49) كارل ماركس " رأس المال – نقد الاقتصاد السياسي " المجلد الأول ، الكتاب الأول : عملية إنتاج الرأسمال . دار التقدم – موسكو . ترجمة الدكتور فهد كم نقش / 1985 / ص (27) .

(50) كارل ماكس " الغروندريسّة " أسس نقد الاقتصاد السياسي – في النقود " ترجمة عصام الخفاجي . دار ابن خلدون – بيروت . الطبعة الأولى 1984 . ص(46) .

(51) جان بول سارتر " الماركسية والوجودية – مرجع سابق . ص (15) .

(52) جاك دريدا " أطياف ماركس " – مرجع سابق .

(53) كارل ماركس وفردريك انجلس " منتخبات في 15 مجلداً.. المجلد (1) ترجمة الياس شاهين . دار التقدم 1988 .

ص (43) .

(54) جاك دريدا " أطياف ماركس " – مرجع سابق . ص (213) . " إرث الرباط المزدوج " .. " فالتناقض والسّر يسكنان الأمْر (روح الأب ..) " أطياف .. .. " ص (313) .

(55) جاك دريدا " أطياف ماركس " – مرجع سابق . ص (313) .

(56) جاك دريدا " أطياف ماركس " – مرجع سابق . ص (288) .

(57) ماركس . " الرأسمال " – مرجع سابق . ص (107) .

(58) جاك دريدا " أطياف ماركس " – مرجع سابق . ص (305) – أيضاً ، راجع فصل الصنميّة البضاعيّة وسرّها . " ص (105) من " الرأسمال " – مرجع مذكور .)

(59) جان بول سارتر " الماركسية والوجودية " – مرجع سابق . ص (78) .

(60) جاك دريدا . " الكتابة والاختلاف " مرجع سابق . ص (78) .

(61) ولترستيس " تاريخ الفلسفة اليونانية . " – ترجمة مجاهد منعم مجاهد – مؤسسة الأبحاث الجامعية . الطبعة الأولى 1987 . ص (92) .

(62) ولترستيس " تاريخ الفلسفة الإغريقية . " – مرجع سابق . ص (92) .

(63) كارل ماركس " رأس المال " – مرجع سابق . ص (27) .

(64) " البنيوية ومابعدها . " – مرجع سابق . ص (226) .

(65) " البنيوية ومابعدها . " – مرجع سابق . ص (226) .

(66) ماركس " رأس المال " – مرجع سابق . ص (28) .

(67) ملحق الثورة الثقافي " العدد /23/ الأحد / 11 / 8 / 1996 . ص (15) .

(68) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (233) .

(69) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (232) .

(70) " .. أن نقطع شوطاً مع الميتافيزيقا ، وأن نطرح عليها أسئلة تُظْهر أمامها من تلقـــاء نفسها . عجزها عن الإجابة ، وتُفصح عن تناقضها الجوّاني . " [الكتابة والاختلاف " . ص (47)] مرجع سابق .

(71) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص ص (233 – 234) .

هذا الادب الأولي " أقرب إلى " النموذج البدئي " Architype عند يونغ .

وإلى الملكة اللغوية " عند تشومسكي " الذي يقول عنها ، بأنها جاءت " من اليد الأصيلـــة للطبيعة .. كما تقول عبارة هيوم شرط التخلص من " خطأ القول بالوجود المســـبق . . [راجع . نعوم تشومسكي – " اللغة ومشكلات المعرفة " – ترجمة دار توبقال – الدار البيضاء – الطبعة الأولى . ص (41) .

أما يونغ فيقول : " النماذج البدئية .. لايمكن معرفتها كما هي ، وكل ما نستطيع حولهـا أن نصوغ حيالها ؛ أو نصوغ عنها نماذج نعلم أنها غير مكافئة . " ص (7) ، " الإله اليـهودي " ترجمة نهاد خياطة . دار الحوار – اللاذقية . الطبعة الثانية 1995 .

(72) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (234) .

(73) " جان بول سارتر .. الماركسية والوجودية " – مرجع سابق . ص (101) .

(74) " ميلان كونديرا " خفّة الكائن التي لاتحتمل " – مرجع سابق . ص (8) .

راجع قصيدة " الشبح العائد " لـــ بودلير – في " أزهار الشر " .

(75) " ملحق الثورة الثقافي – العدد /77/ – مرجع مذكور . ص (14) .

(76) جاك دريدا " الكتابة والاختلاف " – مرجع سابق . ص (47) .

(77) " ملحق الثورة الثقافي – العدد /77/ – مرجع مذكور . ص (14) .

(78) " ملحق الثورة الثقافي – العدد /77/ – مرجع مذكور . ص (14) .

(79) جاك دريدا " الكتابة والاختلاف " – مرجع سابق . ص (49) .

(80) جاك دريدا " الكتابة والاختلاف " – مرجع سابق . ص (47) .

(81) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (207) .

(82) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق ص (231) .

(83) بيار مسنار " كيركيغارد " ترجمة عادل العوا . منشـــورات عويـــدات . بـــيروت – باريس. الطبعة الأولى 1983ص (43) .

(84) جان بول سارتر " الماركسية والوجودية " – مرجع سابق . ص (25) .

(85) جان بول سارتر " الماركسية والوجودية " – مرجع سابق . ص (27) .

(86) جان بول سارتر " الماركسية والوجودية " – مرجع سابق . ص (27) .

(87) سارتر " الماركسية والوجودية " – مرجع سابق . ص (27) .

(88) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (76) .

(89) ملحق الثورة الثقافي " – العدد /77/ – مرجع مذكور . ص (14) .

(90) ماركس " رأس المال " – مرجع سابق . ص (27) .

(91) راجع – خورخي لويس يورخيس "كتاب الرمل" مرجع سابق "أقصوصة" الخِدْعـــة . ص (87) .

(92) " البنيوية ومابعدها – " مرجع سابق . ص (212) .

imp

(93) يمكن مقارنة حضور المعنى لحظة الكلام (في اللحظة الحاسمة) بحضور القيمة التبادليـــة (وجودها بالفعل) لحظة التبادل ؛ جاء في كتاب " دلائل الإعجاز ص (36) في معنى كلمة " اللِفْق " : الشقّة من شقتي الملاءة ، وهما لِفقان ماداما متضامّين ، فإذا فتقت خياطة المـــلاءة لايسميان لفقين . " –راجع كتاب " دلائل الإعجاز في علم المعاني " تأليف الإمـــام عبـــد القاهر الجرجاني . " وقف على تصحيح طبعه وعلّق حواشيه السيد محمد رشيد رضا . منشئ المنار .

(94) ماركس " رأس المال " – مرجع سابق . ص (12) .

(95) ماركس – انجلس – " الإيديولوجية الألمانية " – مرجع سابق . ص (45) .

(96) نضيف إلى كل ذلك مسألة " تجزيء الصّعوبة " المهم، في الفكر الغربي الحديث .

(97) قارن هذا مع " اللِفْق " الذي ورد في " دلائل الإعجاز " .. " .

(98) .. " أطياف ماركس " – مرجع سابق . ص (50) .

(99) .. " أطياف ماركس " – مرجع سابق . ص (297) .

(100) .. " أطياف ماركس " – مرجع سابق . ص (154) .

(101) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (221) .

(102) .. "الإيديولوجية الألمانية " – مرجع سابق . ص (51) .

(103) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (221) .

(104) . " الغروندريسّة " .. مرجع سابق . ص (39) .

(105) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (211) .

(106) " ملحق الثورة الثقافي " العدد /77/– مرجع مذكور . ص (14) .

(107) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع سابق . ص (231) .

(108) " ملحق الثورة الثقافي " – العدد /77/ – مرجع مذكور . ص (14) .

(109) " .. " أطياف ماركس " – مرجع مذكور . ص (287) .

(110) " البنيوية ومابعدها .. " – مرجع مذكور – ص (75) .

(111) " البنيوية ومابعدها .. " مرجع مذكور – ص (76) .

كائن خارج الزمان (out of joint) في مقابل وجود يطابق حضور

- كائن خارج السرّ التاريخي - لاهوتي
- انفصال الفكر عن وسائل تحقيقه ≡ انفصال المعنى عن الصورة
« طبيعة بدون حرب سدوم عامورة وفلسطين »
- انفصال الأمر الإلهي (صاحب الأمر ≡ المرسوم ≠ صاحب العمل)
- انفصال النخب عن الجمهور ≡ انفصال المعنى المتجسد في الكتاب عن جمهور المؤمنين.
- الوضعية المثالية للحيرة والانفصال (خيار التوسط الإستلام = نقاء الهوية وعدم وجود المرسوم ≡ الليبرالية تشخيص هذا الواقع
- أنا ملكة وموضوعة في فلقية الزمان السرّ المكون لها الحلول في ما هو زمني ← انفصال العقل عن موضوعه

الاسم : فقاعة الحصول على الاسم (الحرية المكونة بالنقد/بداية السرّ)
أسماء - وجوه - صور تعيق الحركة / عدم إعادة انتاجها لم تشأ الجمهور الموحد تاريخياً / أسماء ما أنزل الله بها من سلطان ≡ لا تشف الحقيقة بحجبها
- أسماء تضع المعنى والحركة / تشف الحقيقة / والمحتوى

الموت الفاسد
("انْمِساخ ماكيتاس")[1]

"من يعرف أسرار الإرادة وصرامتها"

(إدغار بو)

يقول كاتب القصة (ميغيل دي أونامونو) :

" تنطلق الطريق الضيقة المنحوتة في قمّة الصخرة العالية منعطفة فوق الهاوية " ص (251) هنا ، الطريق الضيقة المنحوتة في قمّة الصخرة " ، .. وتحتها "الهاوية" . إنها أجواء كابوسيّة ؛ أجواء إحساس بحركة مكفوفة ؛ " فإحساس الحركة المكفوفة يمثل صراعاً في الإرادة "[2] .

تذكرون بالطبع ، الشعرة بين الجنّـة والنـار ، نحـ ، هنـا ، علـى التخوم ، ولدينا مفهومان مهمّان لمقاربة موضوعنا ؛ وهـ ا "الطريـق" و "الهاوية"[3] .

فالطريق الضيقة ؛ الحابسة للأنفاس مؤشّر أزمة أو هي علامة على وجود عناصر على وشك الانفجار .

يقول كاتب القصة : " نسمع في أعماق الهاويَة الـ ظلمة خرير لا يكلّ للمياه التي لا تستطيع العين رؤيتها . " ص(252)

تظهر الهاويـة وقـد وصفـت بالمظلمـة ، وإذا اسـ عرنا "المجـاز المرسـل" قلنـا أن ابليـس هـو الموضعَـة المثاليـة للظـ ـة والحـيرة والضلال. والمظلِم هو الضّـال والحـائر . والشـيطنة صفـ ة مـن صفـات ابليس (تمرّد ابليس على الأمر الإلـهي فتشـيطن) جـاء فـي القـاموس المحيط : " .. الشيطان : م ، وكلّ عـاتٍ متمـرّد .. وشَـيْطَن وتَشـيْطَن : فعل فِعْله ، والحيّةُ .. وشيطان الفلا : العَطَش .. "[4] .

فإذا ما قارنّا ظلمة ابليس وضلالـه وتحـيّره بـ " ـيطان عصـر النّهضـة الأوربـيّ " المدعـو (لوسـيفر) ؛ Lucifer) ، والـذي يتصـف بالشفافية واللمعان لتوصلنا إلى نتيجة ذات مغزى كبير

لقد وجدت "الشـيطنة" [صفـة مـن صفـات ابليـ] فـي أوربـا النهضة بيئة ملائمة للنمو والهيمنة [النهضة الأوروبية ؛ عصر العقل ؛ التنوير (الميكانيكي) ، ثم التنويـر الألمـاني وهيمنـة الـ ـالكتيك علـى أرضية الثورة الفرنسية] .

الشيطنة ، هذه الصّفة المهيمنـة ، جعلـت المبـا ـرة- لأول مـرة في تاريخ دراما الألوهة والإنسان- في يد هذا الأخير . لقد تحرّر الإنسان عبر نهضة أوربا وعقلها وأنوارها متوّجة بالديالكتيك الألمـ ـي- لأول مرة

في تاريخه من هيمنة الأمر الإلهي ، فغدا سيّد نفسه . وانقلب الأمر ، وأضحى الشيطان الأوربي إثر النهضة نيّراً ، كالزّهرة عندما تكون نجمة صبح - إنها الـ"أنا" البورجوازية وهي تتألّق وتلمَع عند فجر صعود الطبقة الجديدة .

جاء في قاموس المورد في معنى (Lucid)[5] :

Lucid (adj) : ما يلي : مُشْرِق : نيّر ؛ صافٍ ؛ شفّاف ؛ صافي التفكير .

Lucifer (n) : الشيطان ؛ الزُّهرة (حين تكون نجمة صبح)

وما الطّارق الذي ورد في القرآن الكريم : » والسماء والطّارق ، وما أدراك ما الطّارق ، النّجم الثاقب . «[6] سوى "كوكب الصبح"[7] .

- فالشيطان صفة أضحت اسماً للشيوع وكثرة الاستعمال .

فإذا ما قاربنا هذه الصفة بمساعدة المجاز المرسل أمكننا فهم المَوْضعة المثالية لهذه الصفة ، بل وتشخيصها أحياناً .

يقول دانتي : " أشار فرجيليو إلى لوتشيفيرو- ابليس - وسأل دانتي أن يتذرع برباطة الجأش . زاد خوف دانتي حتى لم يعد حياً ولا ميتاً ، حينما رأى لوتشيفيرو بحجمه الهائل ، وكان له ثلاثة وجوه ، الأمامي أحمر اللون والأيمن أبيض والأيسر أسود ، وكان له تحت كل وجه جناحان هائلان أضخم من أشرعة البحر وجمَّد لوتشيفيرو بحركة أجنحته مياه كوتشيتوس وحوّلها إلى ثلج . ومضغ بأفواهه الثلاثة يهوذا وبروتس وكاسياس الذين ارتكبوا الخيانة . هبط فرجيليو فوق جسم لوتشيفيرو مستعيناً بشعره كأنها درجات السلّم ، وتعلّق دانتي بعنقه ، وخرج الشاعران من ثغرة بصخرة . بدا لدانتي أن فرجيليو قد تحوّل من الهبوط إلى الصعود [الهَويّ بالفتح للاصعاد، والهُويّ بالضم للانحدار ؛

من الهُويّ إلى الهَويّ][8] عندما رأى ساقي لوتشيفيرو قد اتجهتا إلى أعلى. تساءل دانتي أين ذهب الثلج ، وكيف انقلب لوتشيفيرو رأساً على عقب ، وكيف سارت الشمس من المساء إلى الصبح في وقت قصير . وفسّر فرجيليو لدانتي ما غمض عليه ، وأوضح له أنهما اجتازا مركز الأرض ، وانتقلا من نصف الكرة الأعلى إلى نصفها الأدنى الذي تغطّى بالماء عندما هبط لوتشيفيرو من السماء إلى الأرض "[9] .

يكتب يونغ : " ربما كان الشيطان واحدة من أعين الله التي تجول في الأرض وتتمشّى فيها " (أيوب 7:1) . " وفي التقليد الفارسيّ أن "أهرمن" انبثق من أفكار "هرمز" الارتيابية «[10] وهذه إشارة إلى أنه لا توجد عين من أعين الله شريرة بالمطلق ، حتى الشيطان (الشيْطَنة). عندما وجدت لها بيئة مناسبة ، غدت تنويراً وعضداً للإنسان . لقد أضحى لوسيفر (مع الشك الديكارتي المُنْتِج شكّ بنوع من أنواع المحتوى وليس بالمحتوى الوجودي بالمطلق) ، بالفعل ، جديراً باسمه .

يضيف يونغ : " اختار الشيطان من بينهم واحدة من أفاعي الشجر فاتخذها قناعاً له ، ومنذئذٍ سرت شائعة مفادها أن الأفعى هي أكثر الحيوانات روحانية . ثم أصبحت بعد ذلك علماً على العقل Nous ، وتبوأت أعلى مراتب الشرف "[11] .

حتى في تلك الأيام كان الشيطان جديراً بأن يسمّى لوسيفر "[12] .

عندما يقول كاتب القصة : " خرير لا يكلّ للمياه التي لا تستطيع العين رؤيتها " إنّما يريد الإشارة إلى السّمة اللاحسية للمياه في قوله :» لا تستطيع العين رؤيتها " .

أما "المياه" فلابد من بضع إشارات لإكمال بحثنا في " الموت الفاسد " .

يكتب ابن سيرين : " البحر في التأويل سلطان مهيب قوي ، كما أن البحر أعظم الأنهار "[13].

وجاء في القرآن الكريم : » وإن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً لنفتنهم فيه «[14] .

ويقول ابن سيرين : " والعرب تُسمّي الماء الكثيرة نطفة ، ويدلُّ على المال "[15] » المال والبنون زينة الحياة الدنيا « ، وربما دلّ البحر الهائج على الفتنة الهائجة المضطربة الفائضة .. وربما دلّ على جهنم "[16].

جاء في القرآن الكريم : » أغرقوا فادخلوا ناراً «[17] .

وجاء في سورة البقرة : » فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر ، فمن شرب منه فليس منيّ ومن لم يُطْعمه فإنه منّي إلاّ من اغترف غرفة بيده ، فشربوا منه إلاّ قليلاً منهم ، فلمّا جاوزوه هو والذين آمنوا معه ، قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ، قالوا ربّنا أفرغ علينا صبراً وثبّت أقدامنا «[18] .

وقد ورد في مقدمة الترجمة لـ " عابدات باخوس " قول المترجم : » تشير مناقشات بلوتارخس إلى أن ديونيسوس " إله كل شيء طبيعي متدفق ، إنّه السائل الحيوي الموجود في الكروم ، والنبع الجاري في فروع الشجرة النامية ، والدماء المتدفقة في شرايين الحيوان الصغير ، إنه كل التيارات الجارفة المبهمة العنيفة التي تعلو وتهبط وتروح وتجيء في حياة الطبيعة "[19] .

يقول كاتب القصة : " بين الحجّاج ، كان ماكيتاس " ص (251) .

ونجد على هامش الترجمة أن » ماكيتاس Maquetas : جمع كلمة "مُجسّم" بالأسبانية ، والمجسّم هنا ، هو المُشخّص ، باعتبار أن

الحديث يدور حول شخص . وهذه إشارة إلى قصد أو غاية مشخّصة [مجاز مرسل] ؛ أي العموميّة وقد تجسّدت في فرد ، وهذا ما نراه في شخص الملك أو الزعيم (على سبيل المثال) .

" لقد كان الأب زيوس رمزاً (Figure)[20] ، لا شخصيّة . أما يَهوْه فقد كان مهتماً بالإنسان ، وكانت الكائنات البشرية تحتل المقام الأول عنده . كان بحاجة إليهم ، مثلما كانوا بحاجة إليه بصفة مُلحّة وشخصيّة "[21] كان يَهْوه ، إذاً شخصيّة .

" إن زيوس لم يستن شرعة أخلاق ، بل كان حكمه يجري بطريقة فطريّة بحتة (ديانة طبيعية) ، لم يطلب من الإنسان أكثر من القرابين المتوجّبة له ، ولم يرد أن يقيم معه (مع الإنسان) علاقة لأنه لم تكن لديه (زيوس) خطة معدّة لهذا الغرض "[22] .

إن الانتقال من التمثال (الصورة ؛ الشكل ؛ الرمز) Figure إلى الشخصيّة Personality هو استعارة (أو مجاز) . للانتقال من الديانة الطبيعية إلى الديانة الاجتماعية . ننقل عن جورج بليخانوف قوله : " إن الوثنية هي تأليه قوى الطبيعة التي لا يفهمها الإنسان . والديانة البدائية بالمعنى الحقيقي للكلمة ، هي تلك التي يصفها ماكس موللر بـ "الطبيعية" . وهذه الديانة ، القائمة على تأليه قوى الطبيعة ، نلتقيها لدى الإنسان الاجتماعي في فجر الحضارة . لكن طرداً مع تطور القوى الإنتاجيّة لدى هذا الإنسان وتعرُّض الوسط الاجتماعي لتعديلات متفاوتة العمق ، تكتسب الديانة البدائية طابعاً جديداً : فتتحول من طبيعية إلى اجتماعية . وتنقلب الآلهة التي كانت فيما سلف محض تشخيص لقوى الطبيعة (تماثيل وأصنام) ، إلى آلهة حامية ، بل خالقة وهميّة لنمط

معين من الملكية والأسرة والنظام السياسي والصلات بالشعوب الأخرى"[23] .

جاء في سورة قريش : » لإيلاف قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فيلعبدوا ربّ هذا البيت ، الذي أطعمهم من جوعٍ وآمنهم من خوف «[24] .

تشير الآيات إلى انقلاب الآلهة من محض رموز لقوى الطبيعة (أصنام وتماثيل) إلى إله مُطعِمٍ وحامٍ (مؤمِّنٍ) ؛ " لقد منّ عليهم بإيلاف قريش وصرف عنهم شرّ أصحاب الفيل " . ماكيتاس (هذه الغاية المُشخّصة) يقصد القلعة كمحجٍ (كموطئ قدم) ، تعود إليه الشخصيّة كلّما أحسّت بالتردّد والحيرة والاضطراب أو ما يسميه فرويد بـ"صراع الإرادة"[25] . وهذا ما تشير إليه ، أيضاً ، عبارة "ننير الشؤم" .

يقول كاتب القصة : » أخذ يمشي متعجلاً ، ناظراً تارة إلى الطريق وأخرى إلى تلك القلعة « . ما كيتاس يغني أغنية قديمة موروثة. "ليتجنب سماع خرير المياه ننير الشؤم هذا الذي يجري في أعماق الهاوية ولا يراه " ص(251) .

علامتان ، هنا ، تشيران إلى بداية اضطراب ماكيتاس وذعره :

المشي متعجلاً نحو محجّة (القلعة) ، والثانية : ترديده لأغنية قديمة موروثة (تعويذة) تبعد عنه الشؤم (ابليس هذا الذي يمشي على الشمال) . أما الطريق فهي الطريق بالمعنى الحرفيّ للكلمة ، وهي غاية هذا الطريق (مُنتهاه)[26] ؛ هو (sinn)† أي "المعنى" و"المسيرة" كان ينظر تارة إلى الطريق وتارة إلى تلك القلعة .

— كل صاحب طريق معرّض للإغواء والافتتان ؛ مُعرّض لبعثرة هدفه ، أو ما يمكن تسميته بقوة الميل للبعثرة .

فها هو يوسف يتعرّض للإغواء : » وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلّقت الأبواب ، وقالت هيت لك «[27] .

يقول كاتب القصة : " عندما وصل إلى إحدى الاستراحات رأى صبية تجلس على بساط سندسي ، فنادته : ماكيتاس ، توقف لحظة وتعال إليّ [هلمّ ؛ هيت لك][28] " ص (252) . أجابها ماكيتاس ، بعد أن أبطأ مسيرته دون أن يتوقف : لا أستطيع يا فتاتي ، مازالت القلعة بعيدة، وعليّ أن أصلها قبل مغيب الشمس خلف أبراجها .. ص (252) .

- لكن ، ألست تعباً ؟
- نعم ، أنا كذلك يا فتاتي .
- إذاً توقف قليلاً واسترح .. سيكون حضني لرأسك وسادة .. هيا توقف وفتحت له ذراعيها لتضمه .. ص (252) .

إن الإغواء ، والذعْر الذي يرافقه ، ناجم أصلاً عن وجود "أصوات متعدّدة" كامنة في النفس تنتظر فرصتها حتى تَحْضر . إنه ذعر التبعثر، والرّعب الناجم عن تقطّع الأوصال والتمزّق ؛ إنه نداء الطبيعة لانحلال العقل ؛ العقل هذا الجهد التفريقيّ .

نقرأ في مقدمة الترجمة العربية لـ"عابدات باخوس" فقرة تشير إلى عملية إسقاط Projection هذا الذّعر والرّعب على الضحيّة في لحظة تعبُّد جنونية . تقول العبارة :

" الراقص المتعبّد عندما يسيطر عليه الجنون الإلهيّ يكون قد أصبح توّاقاً إلى تمزيق جسد حي "[29] ..

كما يستخدم هذا الخوف العميق وهذا الذّعر كوعيد (كتهديد بالعقاب) . وهذا ما يشير إليه مصير "أكْتايون" المؤلم ، الذي يروي قصته ببراعة الشاعر الروماني "أوفيد" :

يقول الشاعر : " بينما كانت ديانا (إلهة الصّيد) تستحم على عادتها في الغدير كان حفيد قدموس قد ترك الصيد وأخذ يخطو متردّداً خلال هذه الغابة لتي لم تسبق له رؤيتها حتى بلغ الغار ، وقاده القدر إلى مدخله فنفذ منه ، ولم يكد يصيبه رذاذ الماء المتطاير ويشهد الأجساد العارية حتى ضربت الحوريات على صدورهنّ وملأن الغار بصراخهنّ ، وتحلقن حول ديانا ليحمينها بأجسادهن ، غير أن طولها جعلها تبرز فوقهن جميعاً برأسها وعنقها . وحين تبيَّنت ديانا أن عين رجل وقعت عليها وهي عارية اكتست وجنتاها بحمرة السحب التي تنعكس عليها أشعة الشمس الساقطة عليها أو بحمرة الفجر ساعة يصطبغ بالأرجوان . وتمنت لحظتها لو كانت ممسكة بسهامها. فأخذت قليلاً من الماء الذي تستحمُّ به ونثرته في وجه الشاب، فعمّ شعره ، ومضت تتمتم منذرة إياه بمصير الشؤم قائلة : " رُح الآن وارو إن استطعت أنك شاهدتني وأنا عارية بلا ثياب ؟ " ولم تضف إلى قولها شيئاً آخر ، فنبت قرنا وعل مُعمَّر في جبهته التي ابتلَّت بالماء وطالت رقبته ودقت أطراف أذنيه ، وتحوَّلت يداه قدمين وذراعاه إلى ساقين طويلين واكتسى جسده بجلد أرقش وحلَّ في قلبه الرُّعب ، وحين رأى الماء يعكس صورة وجهه بقرنيه همَّ أن يأسى ، غير أن شفتيه لم تتحركا بكلمة فجعل يَئِنّ ، وكانت هذه هي لغته الوحيدة التي بقيت له . وانهمرت الدموع من عينيه مبلّلة وجنتيه الممسوختين . وأخذ يفكر بعقله وكان هو ما بقي له "[30].

.. امتلأ الجو نباحاً .. وتجمّعت الكلاب حوله وحصرت بأسنانها جسده فلم يتركوه إلا ممزقاً "[31] .

" لقد مزقته كلاب الصيد التي رباها بنفسه "[32] لأنه تلصّص بطريق الخطأ على جسد ديانا (أرتميس) ؛ لقد استرق النظر بطريقة الخطأ ؛ اطّلع على السّر ؛ فحلت عليه اللعنة والعقاب ومُزِّق شرّ تمزيق.

إن البعثرة تولّد تداعياً يقود إلى الهاوية ، أو "البالوع" ، حسب تعبير إدغار آلان بو ، حين يقول : " فيما كان يتكلّم ، لمحتُ ضوءاً أحمر ذا ألق قاتم وحزين كان يطفو على منحدر البالوع الواسع الذي كنا مدفونين فيه ، ويلقي على مركبنا انعكاساً مهتزّاً . رأيت وأنا أرفع عيني مشهداً جمّد دمي . على ارتفاع مرعب ، فوقنا تماماً ، وعلى ذروة الهاوية، كان يرفُّ مركب عملاق " .

إن نذير الشؤم "(ضد اليُمْن) ، إن هو إلا علامة على وجود تلك " الأصوات المتعددة " ، وإدغار بو وهو "يربط رؤيا برؤى مفكراً ما الطائر المشؤوم هذا ، الطائر الغابر والمهزول والعبوس، يعني وهو ينعب ، nevermore "[34] .

هذا ما قاله "الغُراب" ، nevermore ؛ أبداً بعد اليوم ؛ ما مضى لن يعود .

لكن هناك فرق لانهائي بين "روبسبير" لم يظهر سوى مرة في التاريخ و "روبسبير" يعود أبداً [كالشّبح العائد][35] لقطع رؤوس الفرنسيين "[36] .

أبداً بعد اليوم ؛ "هذا النتاج يتحدث عن شيء لن يعود .. "[37] .

إن هذه "المصالحة" ؛ ما مضى لن يعود ، تفضح الانحراف الخلقي العميق الملازم لعالم بُني أساساً على عدم وجود الرجوع "[38] ، عالم متحلّل من المسؤولية ؛ ذاكرته مؤلمة لدرجة فقدانها ؛ الاتصال مقطوع بين وجوده وحضوره .

إنه التخلّـع ؛ البعـثرة ؛ والتلاشي ؛ إنـه الظـهور العبثي للعنـف (العنف اللامنتـج) ؛ إنـه الظـهور "للبديـل المسـيخ" ؛ إنـه عـالم تخلّـى الإنسان فيه عن غريزته الحيوانية لمصلحة ضابطة اجتماعيـة مـالبث أن اخترقها وخرّبها ، فاستبق الإشباع الغريزي (وخاصة الجنسي منـه) بعنف مميـت وفاسـد . يكتـب يورغـن هابرمـاز : " إن مهمـة منظومـات الضوابط الاجتماعية أن تحلّ محلّ المحافظة على بقاء النوع باحتفاظ ذاتي جماعي حين تكفّ الغريزة عن القيام بذلك . فهي تمأسِس عمليات تعلّم وتكيف ، بكلمات أخرى تؤلف الإطار المؤسّسي لمنظومـات تتقـدم تبعاً للتقنية . فإذا ما اتخذ هذا الإطار شكل المؤسسات فذلك فقـط لأن الغرائز الجنسية أو العدوانيـة التي تشوّش الوظـائف الضروريـة علـى المحافظة المنظمة يجب أن تُحْبط أو تُحدَّدُ مساراتها .

لقد بني الإطار المؤسّسي بواسطة الضوابط الاجتماعية . ويمكن لهذه الضوابط الاجتماعية أن تُنتهك ؛ فينتـهي هـذا الانتـهاك آنئـذٍ إلـى مقابلته بالعنف . وتصـدر الدوافـع التـي تحمـل علـى انتـهاك الضوابـط الاجتماعية عن استباق إشباع الغرائز الجنسية[39] .

مثل ذلك ولادة الأصوليّـة فـي الجزائـر ، وجنـون العنـف : " ففـي خلال أكثر من قرن ؛ لم يكتف الاستعمار الفرنسي بإنكار القيم الخاصّـة بهذا الشعب . فبعد عمليـات التحطيـم الشـديدة المرافقـة للغـزو ؛ لـم يتوقف عن السعي لـ "دمـج" و "اسـتيعاب" أولئك الذيـن كـانوا يقبلـون بفقدان هويتهم . إن المصدر الأساسي لكل أصوليّـة ، اليـوم ، هـو قمـع واضّطهاد هويّة مُتّحدها ، ثقافتها أو دينها "[40] .

إن التحطيم الاستعماري الفرنسي للمؤسسات التقليدية (الثقافية والدينية ..) للجزائري ورغبة الجزائري المُستَعمر في التقليد، أدت إلى فقدان الإجماع المؤسِّس .

والانزلاق في العنف التبادلي . العنف التبادلي[1] يدمّر كل ما أقامه العنف (الإجماعي) . يقضي على المؤسسات القائمة وعلى المحظورات التي كانت ترتكز على الإجماع المؤسِّس ، فيسيطر العنف على البشر دون أن يستطيع أحد كبح جماحه . أما الإله فإنه يمالئ هذا وذاك ثم يتوارى ، تاركاً خلفه الخراب والدمار والاقتتال[41] .

فإذا نظرنا إلى ذلك التحطيم من زاوية أثره على الجزائري ورغبته في تقليد مستعمِره نستطيع إضافة هذه العبارة : " من الرّغبة في التقليد إلى البديل المسيخ "[42] .

— إنه استحواذ لهويّة الغازي وقيمه على هويّة وقيم المغزو التي أصابها نوع من الانحلال . يؤدي هذا الاستحواذ والانحلال إلى جنون العنف .

يقول كاتب القصة : " ترنّد ماكيتاس قليلاً ، وفي ترنّده هذا تنامى إلى مسامعه صوت تيار المياه غير المرئي الذي يجري في أعماق الهاوية " ص (252) . هذه هي القوى والميول التي كانت رابضة تخرج الآن على حيائها مهدّدة مقاصد ماكيتاس بالدمار ، خالقة لديه حيرة وترنّداً سوف تمسخانه : " ترنّد ماكيتاس وفي ترنّده .. سمع أصوات الهاوية . " ص (252) .

جاء في القاموس المحيط أن " أبْلَسَ : يئس وتحيّر ، ومنه : إبليس .. "[43] .

بعد أن استسلم ماكيتاس لإغواء الفتاة قال :

- ماهذا الذي تنشدينه يا فتاتي ؟
- لست أنا الذي أغنّي ، إنها المياه التي تجري هناك ، تحت الصخرة ، مُتَّكئنا .
- وما هذا الذي تنشده المياه ؟
- إنها تنشد أغنية الراحة الأبديّة .. أنشودة تيار المياه في الهاوية هي الأزلية ، أما أنت فاسترح . " ص (253)

الأزلية ! الهاوية هي الأزلية ! لكن ماذا يعني الأزل ؟

أشكُّ أن يكون الأزل مماثلاً للرّاحة والهدوء . فالأزل يشير إلى غياب الزمن ؛ أو هيمنة الزمن الجوّاني (الذاتي) ، وما يعنيه ذلك من إحساس بالضيق والشدّة .

ـ الأزل يعني غياب الزمن الموضوعي ؛ وتقهقر التاريخ وانحطاطه، بالتالي السقوط في الهاوية وظهور "البديل المسيخ" ، إنه الدّوران في الموضع ذاته (زمن دائري مغلق ، زمن اسطوري) ، مماحك من دون تقدم ؛ إنه الإحساس الكابوسي بالشلل مع عدم القدرة على التصويت (غياب الصوت ؛ أو الخطيب السياسي) وعدم القدرة على الحركة (عدم القدرة على التقدّم أو التراجع) . جاء في سورة ياسين : » ولو نشاء لمَسخْناهم على مكانتهم فما استطاعوا مضيّاً ولاهم يرجعون «[44] .

نقرأ في القاموس المحيط : " الأَزْل : الضّيق والشدّة .. وبالتحريك [أزَل] القِدَم .. وهو أزَلي وأصله يزَلي منسوب إلى لم يزل ثم أبدلت الياء ألفاً للخفّة .. أزلٌ بالضم ، وأزَله ويأزِله : حبسه ، و – الفرس قصّر حبله .. وتأزّل صدره : ضاق "[45] .

يقول كاتب القصة : " قبلته الصبية قبلة على شفتيه ، أحسّ ماكيتاس أن هذه القبلة من الحلاوة بحيث أشاعت في جسده العنوبة ،

كما لو أنها سكبت عليه السماء ، ففقد الوعي . وحلم أنه يتداعى في تلك الهاوية عميقة الغور . وحين استيقظ وفتح عينيه رأى سماء المساء" ص(253).

" آه يافتاتي ، لقد حلّ المساء ! لن أجد الوقت لأصل إلى القلعة" ص (253) .

... وركض وركض تاركاً وراءه الحجاج ؛ فصاح أحدهم به حين مرّ بجانبه : سوف تتوقف يا ماكيتاس ! " ص (254) .

" رأى في حينها أن الشمس بدأت تغرب وراء أبراج القلعة ، فأحس قلبه بالبرودة ، فلهب الغروب يدوم لفترة قصيرة " ص (254) .

لقد بدأت عملية الانمساخ ؛ وها هو إحساس البرودة يحلّ محلّ الدفء ؛ ها هي الأصوات المتعدّدة ؛ والتي كانت طوال الوقت جمراً تحت رماد تشعّ من جديد في الليلة الحالكة شالّة قوى الإرادة ، ومحرّرة كل ما ليس معاصراً ؛ إنه " تقهقر الأصل وعودته " . عندها تحلّ البرودة ، ويحلّ الصقيع ، ويأتي " الموت الفاسد " متجرجراً وراءه "الأزمة القربانية" أو "أزمة الأضحية" .

يكتب "كافكا" عن "الصيّاد" قائلاً : " كلام حصيف . ليست لديّ أبداً لحظة راحة وحينما اندفع بكلّ قواي ، لمّا أرى الباب الكبير يلمع من أعلى ، أستيقظ على قاربي العتيق وقد توقّف بائساً في أية مياه أرضية لا على التعيين . ويجيئني موتي القديم ، وهو الفاسد من أساسه، فيتكأكأ عليّ في قمرتي . عندها تطرق بابي زوجة البحّار ، وتحمل لي إلى محفّتي شراب البلاد التي نحاذيها . وأنا أرقد على الخشب ، مرآي لا يسرّ ، كفَني وسخ ، شعري ونقني أشعثان ، وقد اختلط فيهما الأسود بالأشيب ، وغُطّي فخذاي بشال ؛ شال من حرير أهدابه طويلة ، شال ذي

أزهار شال امرأة . وتشتعل عند رأسي شمعة . وأمامي على الحائط ، على صورة صغيرة ، إفريقي ، حسب ما أعلم ، يسدّد لي حربة ، ويختبئ وراء ترس مزيّن برسوم عظمية . وقد نرى على المراكب كثيراً من الصور السخيفة ، لكن هذه من أغباها أكيداً . ولولا هذان الشيئان لكان قفصي الخشبي فارغاً . ويدخل من كوّة هواء ليالي الجنوب الحار ، وأسمع الماء يلطم القارب العجوز "[47] .

لم يعد موت الأوربي منتجاً ، لقد توسّخ كثيراً لدرجة أفسد معه جسده ، ولم يعد يصلح كقربان لتقدّم العالم . يقول كافكا :

" أنا الصيّاد جراكشوس الذي مازلت حيّاً ، ركضت ، سقطت ، ضيّعت دمي في مسيل ، متّ ، وكان يجب أن يحملني القارب إلى الآخرة. وما زلت أنكر فرحي حين سمعتني للمرة الأولى على الخشب . لم تسمعني أبداً الجبال أغني ، كما أفعل بين هذه الحواجز المظلمة الأربعة "[48] .

يقول ماكيتاس : " هم يغلقون القلعة " ص (254) ؛ وهاهي الآمال والمقاصد تنسدّ الدروب إليها ؛ " إنها ليلة عميقة الدجى ؛ إنه وقت الظلمة والبرودة والتحجُّر ! لكنْ ، من يحلّ اللغز ، لغز التمثال الحجري ؟

لقد حاول بلانشو ذلك من قبل ، فخرج بنتيجة عجيبة تقول : " في أعماق الأسطورة لُغْزُ التمثال الحجري "[49] .

يقول كاتب القصة : " لم يعد يرى شيئاً على الإطلاق ، فالسواد الحالك يلف كل شيء حوله . " ص (254) .. توقف وهدأ ، ولم يكن يسمع في أعماق الديجور إلا خرير مياه الهاوية . واشتدّ البرد . " ص (254) .

هَـهْ ! ماكيتـاس ، الثّبتـات ليـس بكـثرة الأرجـل ! عندمـا يحـاول ماكيتاس مواجهة ذاته بالسؤال: " لماذا سمحت لها بذلك ؟ "

نعلم أن ماكيتاس لم يكن يعرف نفسه ، ولاهو يعرفها الآن . يالـه من ضلال ! ماكيتاس ، أيها الحاج ؛ أيّها الباحث عن موطئ ، قدم ثابت ، لم تُسعفك العزيمة لتصل إلى غايتك ، لم تسعفك لتتزوّد بـالقوة والإرادة اللازمتين لتماسك روحك . يقول كاتب القصة : " أصبح البرد مخيفاً ، إنه كسيف ذي ألف حد ، يخترق جسده من كل جانب . لم يعد ماكيتـاس يشعر بلمس الأرض ، لم يعد يشعر بقدميه ورجليـه ، فـهو متجمّـد مـن البرد .. وشعر ماكيتاس أنه معلّق وسط الديجور ؛ فالظلام الدامس يلفه مـن كـل صـوب ، ولـم يكـن يسـمع سـوى خريـر ميـاه الهاويـة الـذي لايتوقف . " ص (255)

يكتب جاك لندن " في قصة " إشعال النار :

" بدا لنفسه كأنّه ينـزلق على السطح ، وأصبح يحـسّ بانفصالـه عن الأرض . "[50]

حاول أن يشغل نفسه بالتفكير بأشياء أخرى ، ويتناسى الهلع الذي يسببه وضعه الحالي ، لكن الإحساس بالخوف كان قوياً ، حتى إن صورة الموت تجمداً وضحت في خياله تمام الوضوح .. إنه يتقهقر في معركته مع الصقيع الذي يزحف من كل الجهات على جسده .."[51] .

في أحلام الهيلَة ؛ " الأحلام التي يظهر فيها العجز عن الحركة ، في صورة إحساس وليس في صورة موقف وحسب ."[52] تحضر علامتـان هما : عدم القدرة على التصويت (غياب الصوت) ، وعدم القـدرة علـى الحركة (انقطاع الاتصال بين الأمر ووسائل تنفيذه) ، كذلك الأمـر فـي " الموت الفاسد " ، حيث يغيب الصوت وتغيب الحركـة المنتجـة

كعلامتين على انحطاط التواصل الاجتماعي ، أو انحطاط فاعلية هذا التواصل ؛ إنه انحطاط الاتصال مع الآخر لدرجة الانقطاع ؛ إنها عزلة الفرد المخيفة .

يقول كاتب القصة : " بذل جهداً كي ينعتق صوته ، لكنه لم يسمع صراخه ، إذ أن صوته لم ينطلق من صدره ، وكأنّه قد تجمّد هو الآخر . " ص (255) .

..ففكّر ماكيتاس ؛ ماكيتاس يفكّر ويحسّ لكنه لا يستطيع النطق ؛ أي لا يستطيع التعبير عن فكره ؛ إنه الافتراق بين التفكير ووسائل إيصاله إلى الآخر ! إفتراق المعنى عن الصوت ؛ هو دمار الحضور للأنا عبر المنتوج ؛ أي دمار الموضوعيّة ؛ بكلمة أخيرة دمار اللّغة والاتصال.

لكن يا لها من مفارقة ، كم تقدمت وسائل الاتصال التقنية ، لكنها ، للأسف ، لم تستطع التعويض عن تلك الخسارة الفادحة ؛ المتمثلة بموت البورجوازي موتاً فاسداً .

ونتساءل : أليست اللغة هي "الكلمة" ؟ وهذه "الكلمة" هي وحدة "مكونة من عنصرين ، الصوت أو الجانب المادي من جهة ، والمعنى أو الجانب المفهومي من جهة ثانية . "[53] ؟

أليس غياب الصوت يعني غياب الحضور ؛ .. غياب اللحظة .. الحسّية من الكائن ، وبالتالية تواجد العلائقية الخالصة ، بالتالي الاستشباح ؟ هو كائن "خارج الوصل"[§] .

ويتساءل ماكيتاس : " هل سأموت ؟ وحين خطر هذا ببالـه شعر كما لو أن حلكة الظلام والبرد قد التحما حوله إلى الأبد " ص (255)

ومرة ثانية لم يتعرّف ماكيتاس ذاته وهو يتساءل : " هل هذا هو الموت ؟ " ص (255) لقد أضحى ماكيتاس فكراً مجرداً ؛ فكراً محضاً ؛ ذكريات ؛ أو أضحى شبحاً : لدى الماضي

(أيها البالوع القاتم !) تتوقف روحي وهي ترفرف ..

صامتة ، ساكنة ، مرعوبة !

لأنه ، وا أسفاه ! وا أسفاه ! انتهى

بالنسبة لي ضوء الحياة !

أبداً – بعد اليوم – بعد اليوم – بعد اليوم.. "[54]

" والقلعة والهاوية ؟ " .. ماذا تقول تلك المياه ، ما هذا الحلم الكابوس ؟ وأنا لا أنام ، هل سأموت هكذا شيئاً فشيئاً من الحلم الذي لا ينتهي . ولن أستطيع النوم ؟ .. ص (256) .. غداً ، ما معنى غداً .. غداً ، لم يعد لي (غد) ، كل شيء أصبح الآن ، كل شيء أصبح ظلاماً وبرداً ، حتى غناء المياه الأزلية هذا ، يبدو كأنه غناء الجليد . " ص (256) .

ما يزال ماكيتاس ضالاً بخصوص ذاته ، فهو لم يستطع التفريق بين ميول مُنْتِجة (تاريخيّة) وأخرى ماسخة ؛ بين يأس مُنْتِج وآخر مميت؛ لم يستطع ماكيتاس رؤية الفرق . فهو في نظره " لحن واحد يتكرّر ويستمر " ص (256)

لكن أليس غياب الفرق ؛ غياب النِّزاع علامة ضرب من التفكّك"؟ بالنسبة لماكيتاس : كل شيء متساو ؛ لا وجود لأي تمايز ؛ الصوت ينحلّ في المعنى أو المعنى يستحوذ على الصوت المنحلّ فيه ، في داخليّة مساوية لذاتها ؛ إنّه "الموت الفاسد" ؛ انمساخ ماكيتاس و " أزمة القربان " .

ويستمرّ ماكيتاس في جهله وضلاله بخصوص حقيقة الزمن والتاريخ ، وحقيقة التفسير ، ويتساءل من جديد دون إجابات : " لكن هل متّ حقاً ؟ متى سيأتي الفجر ؟ إلاّ أنّني أجهل الزمن الذي مضى منذ أن غابت الشمس وراء أبراج القلعة " ص (256) .

هاهو الشاعر الفرنسي "بول إيلوار" يغني في "نشيد الأجل الأخير" صارخاً :

كئيب هو اسمي حين أستفيق
كئيبة هي الصورة المسخ فيّ التي تنكّدني

المكشّرة ، المبدعة للهوس .. أمام مرآة ليلي .. كئيب هو ثقل ضلالي .. هو نصفي البارد العفن قد يتوسّع "صفر" كئيب ، وصغير وفائق الضخامة ، قادر أن يستولي على الجزء الجوهريّ من الإنسان . كئيب أنا وحدي . "[55]

وتستمرّ الحكاية ، وتتكرّر بألف سرد : " كان يا ما كان .. كان هناك رجل اسمه ماكيتاس، وكان مشاءً عظيماً ، ذهب في أحد الأيام إلى قلعة .. " ص (258) .

.. كان يا ما كان ، كان هناك رجل اسمه ماكيتاس ، مات موتاً فاسداً ..

هوامش ومراجع:

(1) قراءة في قصة "ميغيل دي أونامونو" : "نشيد المياه الخـــالدة" . ترجمـــة ريم منصـــور الأطرش. ص (251 – 259) من " الآداب الأجنبيـــة العـــدد 84 الســـنة الحاديـــة والعشرون – خريف 1995 . تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق .

(2) سيجموند فرويد "تفسير الأحلام" . ترجمة مصطفى صفوان . راجعه مصطفى زيّـــور الطبعة الثانية للترجمة العربية . دار المعارف بمصر . 1969 . الطبعـــة الأولى للترجمـــة العربية 1978 . الطبعة الأولى للأصل الألماني 1900 . ص(346) .

(3) الهواء : (الجَوُّ (هو ما بين السماء والأرض ، والجمع الأهويـــة ، وجمـــع المقصـــور : أهواء، ..) كالمَهْواة والهُوّة والأُهويَّة والهاوِيَة ، وكُلّ فارغ ، والجَبـــانُ ، وبـــالقَصْر (الهوى) :

العشق يكون في الخير والشر ، وإرادة النفس ، والمَهْوِيُّ ، وهَوَت الطعنة : فتحت فاهـــا ، وهوت العقاب هُوِيّاً : انقضت على صيد أو غيره ، والشـــيء ســـقط ، كـــأهوى وأهوى، و – يدي له : امتدت ، وارتفعت ، كأهوت ، و – الريح : هبّـــت ، و – فلان : مات و – هُوِيّاً ، بالفتح والضم ، وهَوَياناً : سقط مـــن عُلـــوٍ إلى سُـــفْلٍ ، كانْهوى .. الهَوِيُّ ، بالفتح: للاصعاد، والهُوِيُّ ، بـــالضم : للانحـــدار ، وهَوِيَّـــه ، كرضيه .. و (استهوته الشياطين) [الأنعام : 71] : ذهبـــت بهـــواه وعقلـــه ، أو استهامته وحيّرته أو زيّنت له هواه ، والهاوي الجـــراد ، .. والهاويَـــة : جَـــهنّم .. ، ص(1735) "القاموس المحيط" .

تأليف العلامة اللغوية مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (المتوفى سنة 817 هـــ) . تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة : بإشراف محمد نعيم العرقسوسي . الطبعـــة الخامسة 1416 هـــ – 1996 م .

(4) "القاموس المحيط" – مرجع سابق . ص(1561) .

(5) المورد – منير البعلبكي . 1991 – دار العلم للملايين – الطبعة الخامسة والعشـــرون . ص(543) .

(6) سورة الطّارق : 1 ، 2 ، 3 .

(7) " القاموس المحيط " – مرجع سابق . ص(1166) : ("الطّارق : كوكب الصبح") .

(8) – راجع الهامش . (3) .

(9) دانتي أليجييري " الكوميديا الإلهية – الجحيم – ترجمة حسن عثمـــان – دار المعـــارف بمصر . الطبعة الثالثة . 1988. الأنشودة (34) ص(424) .

(10) كارل . غوستاف يونغ "الإله اليهودي" ؛ بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفـــس " ترجمة نهاد خياطة . الطبعة الثانية 1995 . دار الحوار – اللاذقية – ص (25) .

قارن هذه الأفكار الارتيابية بـــ " ريبيّة هيوم " و بـــ " الشكّ الديكارتي " ؛ الشّك المُنْتِج .

(11) ك . غ يونغ "الإله اليهودي " .. مرجع سابق .ص (50) .

(12) يونغ " الإله اليهودي " – مرجع سابق . ص (52) .

(13) "تفسير الأحلام الكبير " تأليف الإمام محمد بن سيرين . صححته ووضعت فهارســـه مريم حسين مغنية . مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت . الطبعة الرابعـة 1994 م . ص (327) .

(14) (سورة الجن : 16 ، 17) .

(15) تفسير الأحلام الكبير – مرجع سابق . ص (327) .

(16) تفسير الأحلام الكبير – مرجع سابق . ص (330) .

(17) نوح : 25 .

(18) البقرة : 249 ، 250 .

(19) يوروبيدس " عابدات باخوس " . ترجمة وتقديم . د . عبد المعطي شعراوي . مراجعـة د . أحمد عثمان . – من المسرح العالمي . العدد /180/ أول ســـبتمبر 1984 . ص (41) .

(20) Figure : (n,vt,i) رقم ؛ عدد .. حرف ، مقدار ، قيمة ، سعر ، شكل خارجي .. شكل بشري .. صورة ؛ تمثال .. رسم توضيحي ، شكل هندسي ، رمز ، مجـــاز ، تشبيه ؛ استعارة .. مظهر الرجل (أو الشيء) .. (المورد 1991 . ص (346) .

(21) " الإله اليهودي " – مرجع سابق . ص (18) .

(22) " الإله اليهودي " – مرجع سابق . ص (18) .

(23) جورج بليخانوف " العامل الاقتصادي في التاريخ " ترجمة جـــورج طرابيشـــي . دار الطليعة – بيروت ، الطبعة الأولى 1978 . ص (25) .

(24) قريش : 1 ، 2 ، 3 ، 4 .

(25) فرويد " تفسير الأحلام " – مرجع سابق . ص (263) .

(26) " النُّهيَةُ ، بالضم : الاسم منه ، وغاية الشيء ، وأخره . " القاموس المحيط " – مرجع سابق ، ص (1728) .

(27) يوسف : 23 .

(28) " القاموس المحيط " مرجع سابق . ص (209) .

(29) " عابدات باخوس " – مرجع سابق . ص (44) . هذا " الجنون الإلهيّ " هو في جانب منه الاستحضار المستحيل للطبيعة الخالية من أية تربية .

(30) أوفيد " مسخ الكائنات " Metamorphoses (التحوّلات) . ترجمة وقدم له د.ثروت عكاشة . راجعه على الأصل اللاتيني د. مجدي وهبة . الهيئة المصرية العامة للكتاب . 1992 – الطبعة الثالثة . (ص78 – ص79) .

(31) أوفيد مسخ الكائنات – مرجع سابق . (ص 79 – ص 80) .

(32) " عابدات باخوس " – مرجع سابق . ص (83) .

(33) جان روسلو " إدغار آلان بو " ترجمه وقدم له : كميل قيصر داغر . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . الطبعة الأولى 1978 . ص(266) .

(34) جان روسلو – مرجع سابق . ص (180) .

(35) " .. ونحوك سأنزلق بلا صوت
مع ظلمات الليل ... أريد ، أنا ، أن أسود بالرّعب . "
من قصيدة بودلير : الشّبح العائد . " – " أزهار الشر " ، قدم له جون بول سارتر . نقله إلى العربية محمد عيتاني . دار الفارابي – بيروت . 1987 . ص(149) .

(36) ميلان كونديرا " خفّة الكائن التي لا تحتمل " ترجمة د. عفيف دمشقية – دار الآداب، الطبعة الأولى . ص (8) .

(37) ميلان كونديرا – مرجع سابق . ص (8) .

(38) ميلان كونديرا – مرجع سابق . ص (8) .

(39) الفكر العربي المعاصر – العدد 24 شباط 1983 . مركز الإنماء القومي – بيروت – ص (138) . يورغن هابرماز : " النتائج العمليّة للتقدم العلمي التقني " .

(40) روجيه غارودي " الأصوليات المعاصرة ، أسبابها ومظاهرها . " تعريب الدكتور خليل أحمد خليل الطبعة الأولى 1992 – دار عام ألفين – باريس . ص (59) .

(41) رينيه جيرار " العنف والمقدس " ترجمة جهاد هواش ، عبد الهادي عبـــاس ، الطبعـــة الأولى 1992 . دار الحصاد . دمشق ص (165) .

(42) رينيه جيرار – مرجع سابق . ص (165) .

(43) " القاموس المحيط " – مرجع سابق . ص (687) .

(44) ياسين : 67 .

(45) " القاموس المحيط " – مرجع سابق . ص (1241) .

(46) ميشيل فوكو " الكلمات والأشياء " – مركز الإنماء القومـي . 1989 – 1990 . ص ص (274 .. , 272) .

(47) فرانز كافكا " سور الصّين " – ترجمة د. سامي الجندي . المؤسسة العربية للدراســات والنشر . الطبعة الأولى 1983 . ص (97) .

(48) كافكا – مرجع سابق . ص (97) .

(49) جان روسيه " اسطورة دون جوان " ترجمة زياد العودة . منشورات وزارة الثقافـة في الجمهورية العربية السورية . 1985 . ص (23) .

(50) مختارات من القصص الإنكليزية الحديثة – ترجمة عارف حذيفة . منشـــورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق . ص (287) .

(51) مختارات من القصص الإنكليزية الحديثة – مرجع سابق . ص (288) .

(52) فرويد " تفسير الاحلام " – مرجع سابق . ص (346) .

(53) رومان ياكبسون : " 6 محاضرات في الصوت والمعنى " ترجمة حسن نـــاظم وعلـــي حاكم صالح المركز الثقافي العربي – الطبعة الأولى 1994 . ص (31) .

(54) جان روسلو – مرجع سابق . ص (152) .

(55) لويس بارو ، جان مارسناك : "بول ايلوار" ترجمة صلاح الدين برمدا . منشـــورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربيـــة الســـورية . 1985 ص ص (145 – 146 – 147) .

---

* ابن خالويه . إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم . دار الكتب العلمية – بـيروت . ص (196) .

" قال الخليل والبصريون : اللام (في لإيلاف) لام الإضافة متصلة بـــ " فليعبدوا " [والتقدير : فليعبدوا رب هذا البيت] لأنّ من منّ عليهم بإيلاف قريش وصرف عنهم شر أصحاب الفيل " .

† sinn تفيد "المعنى" والآتية هي الأخرى من الألمانية القديمة وتعني أيضاً : "الطريق" و "المسيرة" . ص (49) . من "جاك دريدا" . الكتابة والاختلاف" . ترجمة كاظم جهاد . تقديم محمد علال سيناصر . دار توبقال . الطبعة الأولى 1988 .

‡ " قولهم للدِّية " عقْلٌ " والأصل أن الإبل كانت تُجْمعُ وتُعْقَل بفناء وَلِيّ المقتول ، فسُمّيت الدِّية عُقْلاً " " . ص (63) .

" أدب الكاتب " مؤسسة الرسالة . ط2 1985 . " العُقْلُ " هنا ، كمَنْع للعُنف التبادليّ عن طريق تأدية " الدِّية " .

§ [الشكل - البضاعة] ، فهو يؤثّر فيها [القيمة الاستعمالية] ويلبسها الحداد مقدّماً ، تماماً مثل الشبح الذي سيصبحه ، ولكن ها هنا تبدأ المخالطة بالضبط ، كما يبدأ زمنها ، والمفارقة الزمانية لحضورها ، ولكائنها القائم خارج الوصل . فالفعل " خالط " لا يعني الكينونة حاضراً . (297) " أطياف ماركس " .

رسالة في الجنون

" انظروا ، ها هو أوديب الذي حـــلّ
اللغز الكبير وكان له السلطان الأكبر ،
وأثنى كـــلّ المواطنـــين علـــى حظّـــه
وحسدوه ،
انظروا في لُجَّة أية محنةٍ هوى ! "
(سوفوكليس)

جنون الفصام ، في جوهره ، رفض ينجم عن انقطاع في الإتصال .

- داخلياً ، هو غزو ماحق تتعرض له الأنا الشعورية من قبل المحتويات اللاواعية (اللاشعورية) .

ما يشجّع هذا الغزو هو ضعف الأنا الشعورية واضطرابها[1] .

الأساسيّ في هذا الغزو أنه ينجم عن اضطراب مأساوي في علاقة المحتويات اللاواعية بالأنا الشعورية التي يصيبها نوع من الانحلال . فلا يمكن للأنا الشعورية أن تقيم علاقة سيطرة مع المحتويات اللاواعية إلاّ إذا كانت هذه الأنا موحّدة ومتماسكة ، أي لابدّ من وجود سيطرة فعّالة داخل الأنا الشعورية نفسها .

ـ بينما يؤدّي غياب هذه السيطرة ، وما يعنيه ذلك من تجزؤ وتبعثر الأنا الشعورية إلى فوضى داخلية مخيفة ، مع البعثرة والتجزُّؤ والانحلال تفقد الأنا الشعورية امتيازها كمركّب مسيّطر ومهيمن في علاقتها بالمحتويات اللاشعورية .

الظاهرة الرئيسية في الجنون هي ظاهرة الانحلال ، إنها تنطوي على جانبين متكاملين ، الشعور منفصل عن اللاشعور وخاضع لسيطرته في آن واحد . فالانحلال والاستحواذ مترافقان و " استحواذ اللاشعور يعني التمزّق والتجزُّؤ إلى عدد كبير من الموجودات ، إنه ضرب من الانفصال "[2] .

يؤدي هذا الاستحواذ إلى إلغاء الفروق ، التي هي ميزة أساسية للأنا الشعورية الموحّدة ، والمسيطرة على كيانها . غياب الفروق بين الأنا الشعورية والمحتويات اللاشعورية يعني تدهور الشخصية التي يحدّدها جوهرياً تمايز الأنا وسيطرتها على ذاتها وعلى المحتويات اللاواعية في نفس الوقت . و " الفرد " لا يعني المنعزل ، بل " غير المجزّأ " . " والعزلة الحقيقية نتيجة حالة من اللاتمايز، هي انصهار بالآخر " الداخلي " واستحواذ اللاشعورعلى الشعور "[3] . " ففي الجماعة فقط (مع الآخرين) يملك (كل) فرد وسائل تنمية مواهبه

في جميع الاتجاهات ؛ وبالتالي فإن الحرية الشخصية لا تكون ممكنة إلاّ في الجماعة "[3]* .

يؤدي الاستحواذ في حدوده المتقدمة إلى قطع الاتصال مع العالمين الداخلي والخارجي بشكل دراماتيكي . نقرأ المرحلة الثانية من المراحل المترقّية للفصام عند (كونراد) :

" [Apophany] : يزداد الارتخاء أو النقص في الترابط المنطقي للإحساس بالعالمين الداخلي والخارجي لدرجة أن المتعذّر فصله ، نراه الآن منفصلاً ، مفضياً إلى خبرات توهميّة وزورانية . "[4]† .

العالم الداخلي هنا ، مشروط بالحتميتين الاجتماعية-الاقتصادية والبيولوجية (الوراثة) اشراطاً موسّطاً ؛ أي لا بد من توفر شروط أو حوادث معينة في فترة معينة من التاريخ الشخصيّ للفرد . مثال ذلك مفهوم " الفترة الحرجة " ، وعلاقة هذا المفهوم بالوراثة متعدّدة العوامل . فحتى يصاب فرد بمرض توريثه من النمط المتعدّد العوامل ، يفترض تعرُّض هذا الفرد لتأثيرات بيئية محدّدة في زمن محدّد (الفترة الحرجة) . حتى يتم ، لاحقاً ، انطلاق هذا التوريث وظهوره للعلن (للفعل) .

يكتب جيروم كاغان : " إن مصطلح " الفترة الحرجة " يشير إلى تلك الفترات الزمنية التي يؤثر فيها حادث بيئي نو نمط معين تأثيراً دراماياً شديداً على عضو محدّد آخذ في النمو ، أو على عملية فيزيولوجية ، أو على السلوك نفسه "[5] .

في الفصام ، كما هو الحال في كل غزو صاعق ، يُشَلُّ الخصم /الخصم ، هنا ، هو الأنا الشعورية / ويُترك بدون لغة ، بدون استقبال ؛

أي يُترك موسوماً بالصمّم (Deaf)[6] والخَرَس (Mutness) ، والحَصَار (Blocking) .

أليس اضطراب التفكير هو اضطراب اللغة ؛ اضطراب الاتصال!؟[7] .

نقرأ عند تزفيتان تودوروف في كتابه " فتح أمريكا- مسألة الآخر" :

" لكنّ النجاحات المتواصلة في جَمْع المعلومات التي لا تتزامل هنا ، كما قد يتصوَّر المرء ، مع سيطرة على الاتصال بين البشر ، وهناك شيء ما رمزي في رفض موكتيزوما المتكرّر للاتصال بالدخلاء . فخلال المرحلة الأولى للفتح (الغزو) عندما كان الإسبان ما يزالون قريبين من الساحل كانت الرسالة الرئيسية التي أرسلها موكتيزوما هي أنه لايريد أن يتمّ أي تبادل للرسائل !

وهو يتلقّى معلوماته بشكل جيد ، لكنّ ذلك لايسرّه- على الضد تماماً ، وإليكم كيف تصفه روايات الآزتيك : " أحنى موكتيزوما رأسه ؛ دون أن يتفوّه بكلمة ، وضع يده على فمه ، وظلّ على هذه الحالة مدة طويلة ، كما (لو كان) ميتاً أو أخرس ، إذ لم يكن بوسعه أن يتكلّم أو أن يجيب . (Duran, III, 69) " .

والحال أن موكتيزوما ليس منزعجاً (مرعوباً) لمجرّد ما تحتويه الرسائل ، فهو يبدو عاجزاً- بالمعنى الحرفي للكلمة- عن الاتصال ، ويُوجد النّص ، بشكل له مغزاه ، توازياً بين "أخرس" و"ميت"[8] .

يكتب اشتيفان بنديك في كتابه : " الإنسان .. والجنون ؛ مذكرات طبيب أمراض عقلية : " كان لديّ ، في مصحة ليبوتيموز لمختلّي

العقل ، مريض ظلّ محبوساً لأربعين عاماً . وظلّ راقداً على سريره بدون حراك خلال الأربعين عاماً . وحين سألته عن حاله هزّ رأسه وقال : " حسناً ، أشكرك .. " ص (34) .. ويضيف بنديك ، بخصوص مريض آخر : " يستخدم العم تابيه الإشارة ليؤكّد أنه يرغب أن يستمرّ الحصاد ، كان قادراً على الكلام لكنّه لا يرغب فيه . " ص (81) .

نعود إلى تودروف ، حيث يكتب : " وهذا الشكل لا يؤدي فحسب إلى إضعاف المعلومات ، بل هو يرمز إلى الهزيمة ، حيث أن عاهل الآزتيك ، هو بالدرجة الأولى ، سيّد في فن الكلام- وهو الفعل الاجتماعي بامتياز - وحيث أن التخلي عن استخدام اللغة يساوي الاعتراف بالفشل"[9] . " والحال إنّ غرابة الإسبان أكثر جذرية بكثير، ويسارع الشهود الأوائل لوصولهم إلى نقل انطباعاتهم إلى موكتيزوما : " يجب أن نقول له مارأيناه ، وما رأيناه مخيف ، فلم يحدث من قبل قط أن شوهد مثيل له (CF, XII, 6) .. "[10] .

" أمّا هوية الإسبان فغايرة جداً . وأما سلوكهم فمفاجئ إلى الدرجة التي يتزعزع معها نظام الاتصال بأكمله ، ويخفق الآزتيكيون حيث كانوا يبرعون سابقاً ، أعني في تجميع المعلومات[11] " .

- هنا ، لابد من التفريق بين غزو خارجي وغزو داخلي ، فالغزو الخارجي يكون عندما تهاجم تشكيلات حديثة (متقدمة) تشكيلات (بنى) أخرى متأخّرة (قديمة) ومثال ذلك ، غزو الإسبان لقبائل الآزتيك .

بينما يحصل الغزو الداخلي بشكل مقلوب ، بحيث تهاجم بنى (محتويات) قديمة تشكيلات (بنى) حديثة . فالمحتويات اللاواعية (القديمة) هي التي تقوم بالغزو تجاه " الأنا " الحديثة التي يصيبها نوع من الانحلال والضعف .

هذا " الشكل المقلوب " للعمليات الداخلية ليس غريباً على عمل الدماغ ، فعندما تستقبل العين انطباعاً حسياً ، آتياً من هدف مضيء (شمعة مشتعلة مثلاً) ، فهي تنقله إلى القشرة الدماغية بعد قلبه على الشبكية ؛ أي أن ظلّ الشمعة على الشبكية مقلوب ويصل قشرة الدماغ كذلك . ، والعقل في محاولته القبض على واقعة ما معرفياً، يعمل على ترتيب عناصر الواقعة ، بحيث يضع أولاً ما كان آخراً، وآخراً ما كان أولاً ؛ أي يضع " الظاهر " في آخر القائمة ، ويضع أولاً ما هو مفصلي ومسيِّطر في الواقعة ، بحيث يرتّب عناصر الواقعة ، معيداً تشكيلها وفق عنصرها المسيِّطر ، أي يعيد إنتاجها بطريقة ديالكتيكية . وهذا ما يسمّى بـ " ديالكتيك العَيْنيّ ". هذا على مستوى السيرورات الوجودية – الفردية الداخلية . أمّ على مستوى آلية فعل الحتمية الاجتماعية – الاقتصادية في الشكل الوجودي الفردي ، فليس لكائن أن يعبِّر عن ذلك قدر جنون نيتشه . لقد دفع نيتشه " التفسير " (التفسير العقلي للوجود والموجود) بخط مستقيم ممارساً عليه تهكّماً سقراطياً . لقد قاد " التفسير " المستقيم والعنيد التواصل ، قاد نيتشه إلى جنونه سنة 1888.

لقد كان جنون نيتشه اعتراضاً (أو نوعاً من رفض) على حداثة الغرب ؛ كان نوع من تهكّم سقراطيّ على هذه الحداثة التي وضعت بيد الإنسان ، ولأول مرّة في التاريخ ، قدرة هائلة من وسائل الدمار والبناء ، وقدر هائل من الذاكرة والعلم التاريخي ، دون أن تزوِّده في الوقت نفسه بقابليات أخلاقية كافية (تناقض التشكيلة الرأسمالية) .

لقد تحسّس نيتشه مأساة الإنسان المعاصر ، التي تقضي " أن يذوق لعنة تقنميته حتى الثمالة من جهة ، وقصوره الأخلاقي من جهة ثانية "[12] .

هكذا نستطيع فهم عبارة ميشيل فوكو بخصوص جنون نيتشه . يقول فوكو : " كان جنون نيتشه هو الثمن الباهظ الذي ينبغي دفعه لكي ينبلج فجر حداثة الغرب "[13] .

أجل كان نيتشه " كبش فداء " لعصر يتشكّل . فنيتشه ، الذي استنفد طاقته في تدمير الآلهة والأخلاق القديمتين ، لم تسعفه قوّته ليبني آلهة وأخلاقاً جديدتين . عندها هاجمته الأفاعي القديمة العمياء / هَوَل البيولوجيا / ، عندها وصل نيتشه إلى تخوم النور ، هناك لاح بحر من الظلام ، غمر عينيه ففقد كلّ ذاكرة لطريق العودة واختفى الأثر .

أمّا ريتيه جيرار ، فيقول في كتابه " العنف والمقدس " : لاحظ بعض المراقبين المعاصرين وجود تشابه ، قد يعبرون عنه بصراحة ، بين تشنّج الضحيّة القربانية، وهي تلفظ الأنفاس الأخيرة ، وتشنّج المستحوَذ عليهم "[14] .

جدير بالذكر أنه في العصر ما قبل البورجوازي ، كان المجنون خليطاً من منبوذ ومقدّس ، وكان يُدْفَع إلى " خارج " المجتمع ، لكن ليس بعيداً جداً بحيث تلعب " المسافة " دوراً حيوياً : " على الجماعة أن لا تقترب كثيراً من المقدّس لأنّه ، عند ذلك يفترسها، كما أنه يترتّب عليها ألاّ تبتعد كثيراً عنه ، فتفقد آثاره الخيِّرة "[15] .

النبذ في العصر البوروجوازي يكون للداخل ، لأنّ هذا العصر لم يبقِ شيئاً خارجه ، فمع هذه التشكيلة الكلّية أصبح للمجنون مصحّة ، داخل المجتمع ، يدفن فيها .

ما يلفت النظر حول تسمية الجنون في العصر البورجوازي ، أن التطوّر في التسمية يتوازى مع مراحل تطوّر وانحطاط التشكيلة الرأسمالية نفسها ، من مرحلة الشباب إلى الشيخوخة ، وحتى الانقسام. فـ " العته المبكّر " ، والفصام " هما تسميتان لمرحلتين من مراحل تطوّر الجنون في العصر البورجوازي . ففي عام 1896 نظّم كرابلن ملاحظات الباحثين الذين سبقوه (موريل ، هيكر ، كالباوم) ، وأنشأ مفهوم الخَرَف المبتسر أو العته الباكر . (Dementia Peraecox)[16].

لقد توّج تاريخ هذه التسمية نهاية مرحلة شباب البورجوازية وحيويتها وتقدميتها وبداية ما يسمى بالمرحلة الإمبريالية (مرحلة التنكّس والشيخوخة و " الخَرَف ") لتأتي تسمية يوجين بلولر سنة 1911 " في عام 1911 نشر يوجين بلولر دراسات عن الخبل المبكّر ، أو ما أسماه مجموعة الفصام "[17] .

لقد صاغ يوجين بلولر لفظ الفصام (Schizophrenia) ، ومعناه الحرفي " انقسام العقل " (Split – mindness) .

ويرجع أصل هذا اللفظ إلى الكلمة اليونانية (Schizin) ومعناها (To Split) ، وكلمة (Phren) ومعناها (Mind) أي (العقل) "[18] .

يتزامن ظهور مصطلح " فصام العقل " مع انقسام في التشكيلة الرأسمالية العالمية حيث بدأت بنور هذا الإنقسام منذ سنة 1905 ، أي مع قيام الثورة الروسية الأولى وظهور الشعور القومي الحديث في المستعمرات وأشباهها .

الجنون أقدم من الرأسمالية . فمن خلال التدقيق يظهر أنه سمة لعصر سيطرة الذكر اجتماعياً / عصر الأبوّة / . فنرى على سبيل المثال

ظـــهور لفظـــة " المجنـــون فـــي بعـــض الآيـــات القرآنيـــة : » كذّبت قبلهم قوم نوح فكذّبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر «[19] . أيضاً ، ورد : » ن . والقلم وما يسطرون ، ما أنت بنعمة ربّك بمجنون «[20] .

يكتب حسن قبيسي : " القبيلة كيان اجتماعي ذو إيديولوجيا موحّدة بامتياز . وقد رأينا أن هذه الإيديولوجيا التي يعاد إنتاجها باستمرار ، هي شرعة الآباء الأولين ، ولا شرعة سواها . مَنْ يخالفها يحل به العقاب الصارم . فتخلعه القبيلة إيذاناً بأنها لا تتحمّل وزره ولا وزر دَيْنه إذا قُتِل . وقد يؤدي هذا الخلع إلى الجنون .

فالخلاع والخيلع والخولع : الخبل والجنون وهو فزع يبقى في الفؤاد .. وقيل الفزع (لسان العرب) .. (وهو) ما قد يتعرّض له المخلـــوع ، أي الـــذي يخـــرج عـــن الإيديولوجيـــا الموحّـــدة (السائدة) . " ص (109) [21] .

وجاء في القاموس المحيط : " (الخَلْع) كالمنع : النـزع إلاّ أن في الخلع مهلة .. وكان في الجاهلية إذا قال قائل هذا ابني قد خلعته كان لا يُؤْخذ بعد بجريرته وهو خليع ومخلوع . والخُلْعاء جماعتهم بطن من بني عامر بن صعصعة ، كانوا لا يعطون أحداً طاعة ..

الخَلْعلَع : .. شبه خبل يصيب الإنسان .. والخَيْلع .. الفزع يعتري الفؤاد كأنه مسٌ كالخَوْلع .. والخَوْلع : الغلام الكثير الجنايات كالخَيْلع والأحمق والدليل الماهر ..

المُخلّع كمعظّم بيته والرجل الضعيف الرخو ومن به شبه مسّ وامرأة مختلعة شبقة ، واختلعوه أخذوا ماله وتخالعوا نقضوا الحلف بينهم وتخلّع في الشراب انهمك وفي المشي تفكّك . " ص (19)[22] .

في التعليق على عبارة قبيسي من أن الخلع من القبيلة " قد يؤدي .. إلى الجنون " . إلا إذا كانت حركة التاريخ تتجه نحو تأسيس إيديولوجية بديلة سائرة نحو سيادتها . ومثل ذلك الإيديولوجيا الإسلامية كبديل لإيديولوجيا " القبيلة " . لذلك يكون إنكار إيديولوجيا القبيلة من قبل النبي محمد هو " نعمة " وطمأنينة من ناحية الإيديولوجيا الوليدة. من هنا تأخذ الآية القرآنية كامل معناها : » ن . والقلم وما يسطرون ، ما أنت بنعمة ربك بمجنون « .

إن مقارنة بين عصر الأبوّة وعصر الأمومة سوف تكون ذات دلالة بالنسبة لموضوعنا ، نقرأ في " اللغة المنسيّة " لـ إيريك فروم : " والمبدآن اللذان يمثّلهما كريون وأنتيغونا ، هما المبدآن اللذان وصفهما باخوفن (بأنهما ، المبدأ الأمومي والمبدأ الأبوي على التعاقب : المبدأ الأمومي هو القائل بأن القرابة الدموية هي الرابطة الجوهرية التي لا تفنى ، وبمساواة كل البشر ، واحترام الحياة الإنسانية والحب . والمبدأ الأبوي هو أن الروابط بين الرجل والزوجة (الأسرة) ، وبين الحاكم والمحكوم ، لها الأفضلية على روابط الدم) . إنه مبدأ الرتبة والسلطة ، مبدأ الطاعة والهرمية "[23] .

ينتظم العصر البورجوازي ، من هذه الناحية ، حسب المبدأ الأبوي ، فهو منظّم وفق مبدأ الرتبة والهرمية والسلطة . والجنون ، في حدّه الأقصى ، اعتراض أو رفض للتنظيم الأبوي للمجتمع ، إنه رفض لتنظيم تراتبي هرمي- سلطوي للحياة الاجتماعية . فنحن نلاحظ أنّ توهمات (هذاءات) الفصامي - الزَوْري والتوهّمات في البارانويا ، هي توهّمات سلطوية ؛ توهّمات عظمة أو اضطهاد . والاضطهاد هو شكل سلبي لمركّب السلطة ، يكتب أشتيفان

بنديك بخصوص أحد مرضاه : " اكتشف أنّ هناك شبكة تدار مركزياً أصدرت أمراً بتسميمه عن طريق موجات قصيرة من الأشعّة . إنّ القتلة ليسوا أعداء له ، ولا يرغبون الإضرار به ، ففي مقدورهم التخلّص منه بجرعة واحدة من السم . ولكنهم يريدون العكس تماماً ، إنهم يريدون أن يكسبوه "[24] .

إن توهّمات الاضطهاد والعظمة إن هي إلاّ " محاكاة ساخرة (هجائية)[25] " . (Parody) لشكل السلطة الأبوية . حتى في جنون الهَوَس ، يكون الخطاب المسيّطر لدى المهووس خطاباً سلطوياً ساخراً.

إنّ ما يلفت الانتباه هو ذلك التشابه بين شكل التفكير الفصامي وشكل تفكير الفيلسوف الظاهراتي[26] . يقول جاك دريدا : " إنّ ما يدعوه هوسرل » مبدأ المبادئ « ، أي الحدْس الواهب الأصليّ ، المرادف لحاضر المعنى ، أو لحضوره في الحدْس المليء الأصلي ، قد يكون مبدأ ما ورائياً يشكّل مصدر القيمة وضامنها ، وهذا ما أراد هوسرل تخطيه "[27] .

ويتابع دريدا : " إنّ هايدغر هو الذي قرع نواقيس نهاية الماورائية ، وعلّمنا أن نسلك معها سلوكاً استراتيجياً يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات لها من الداخل "[28] . أي أن نقطع شوطاً معها، وأن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها – من تلقاء نفسها – عجزها عن الإجابة ، وتفصح عن تناقضاتها الجوانية " [29] .

ما من شك أن "حاضر المعنى " هو المعنى الحقيقي ، وما من شك في أن تدمير " الماوراء" هو تدمير لمصدر هذا المعنى (القيمة) ؛ تدمير لمصدر القيمة . على هذا الأساس يكون هدف الفيلسوف الظاهراتي متشابهاً مع هدف الفصامي ؛ فهدف الظاهراتي هو تدمير "

الماوراء " أو " مصدر القيمة وضامنها " – مصدر المعنى وضامنه – ؛ أي تدمير العلاقة الباطنيّة التي هي مصدر حاضر المعنى . كذلك الفصامي ، فهو يسعى – من دون وعي – لتدمير العلاقة (علاقة السيّطرة) الداخلية بين الأنا الشعورية (حاضر المعنى) والمحتويات اللاواعية (مايمكن أن نسمّيه المِلْء الأصلي) . فانحلال الأنا الشعورية في الفصام هو تدمير لحاضر المعنى . ذلك لأنّ " المِلْء الأصلي " (المحتويات اللاواعية القديمة) يعاد تنظيمه حسب مقتضيات الأنا الشعورية (حسب مقتضيات الحاضر) ، " فالديناميات اللاشعورية ليست طيبة ولا سيئة ، بل تعمل للموقف الذي نتبناه إزاءها "[30] .

وكوكبة الصّور النمطيّة الأوليّة والاستيهامات ليست في ذاتها مرضية ، فالعنصر المرضي يتجلى بالنحو الذي يستجيب لها الشعور الفردي ويفسرها "[31] .

والأصل في رأي يونغ راهن بمعنى مزدوج : ليس الماضي ممكن المنال إلاّ في حاضر الحياة النفسية ، أي متحولاً مرموزاً ، مؤطّراً في سياق حديث – والأصل مصدر الإعلام النمطي الأولي ، مصدر ينبغي للنكوص العلاجي أن يتيح الارتباط به "[32] .

و " يرى هوسرل أن أصل المعنى ينطلق من كوننا نحيا ونعيش وعليه يكون الرابط بين اللغة والصوت رابطاً جوهرياً "[33] .

وكان هايدغر يقول : " إنّ اللغة هي مسكن الكينونة "[34] . لقد أراد هوسرل تخطّي " حاضر المعنى "عبر تدمير " مصدره وضامنه " الذي هو " الماوراء " أو الرابطة الداخلية الجوهرية– هذا التخطّي ينجزه الفصامي عبر انحلال الأنا الشعورية وتدمير الرابطة الداخلية

بينها وبين المحتويات اللاشعورية ينجز الفصامي هذا التخطي عبر إلغاء الفروق (إلغاء النّزاع) بين الأنا الشعورية واللاشعور ؛ بين القديم والحديث : " ربما يكون غياب النزاع علامة ضرب من التفكّك "[35] .

إن استراتيجية تدمير " الماوراء " و " المعنى- القيمة " عند الفيلسوف الظاهراتي تكشف عداءً واضحاً للرابطة الباطنية (العلاقة الداخلية الجوهرية) ، عداءً للكليّة ، وتمجيداً للتنزير واللامبالاة، والتخلّع والعبث ، ونبذ للوحدة ، إنّها ضرب من ممارسة فوضوية على المستوى الفلسفي ، أو بتعبير آخر عبارة عن تهكّم سقراطي تجاه الفلسفة المنظوماتية (لاحظ موقف كيركيغارد تجاه هيغل[§] ، وتجاه الدوغمائية . إنه تهكّم سقراطي على سيطرة الواحد (الإيديولوجيا الواحدة – السائدة ، الفلسفة المنظوماتية / المغلقة / ؛ سيطرة الحزب الواحد ؛ والسلطة التوتاليتارية)[36] .

نحن لا نشك بالقيمة المعرفية لهذا " التفكيك " / لهذا التهكّم السقراطي عند الفيلسوف الظاهراتي ، خاصّة ما يمارسه من استفزاز لسلطة الواحد – السائد . فالأهمية المعرفية لهذا "التفكيك" تكمن – أيضاً – في عدائه للدوغمائية ، وفي انتشاله اللغة من خطر التحنيط والموت . فـ " اللغة تحيا فقط في الاختلاط الحواري بين أولئك الذين يستخدمونها "[37] .

أمّا " التفكّك " أو انحلال الأنا الشعورية عند الفصامي فهو ردّ أيضاً ، واعتراض على سلطة الواحد / السلطة الاجتماعية للذكر /الأب / بكل اسقاطاتها الخارجية وترميزاتها الداخلية . أفلا يمكن أن تكون سيرورة التدمير الذاتي للأنا الشعورية عند الفصامي ، عبارة عن اعتراض "ظاهراتي" على سلطة الواحد (الذكر- الأب) ؟ اعتراض

قائم على محاكاة الأنا الشعورية للاشعور وغياب المعنى ؟ (تدهور الشخصية) على هذا الأساس ، تشكل التوهمات / الهذاءات / الفصامية والزّوريّة ضرباً من تهكّم سقراطي ، أو لنقل ، ضرباً من "تهكّم فصاميّ " تجاه سلطة الذكر - الأب الإجتماعية .

أمّا بخصوص التحليل النفسي ودوره في معالجة الفصام ، فإن فرويد أبعد العمل العلاجي النفسي عن الفصاميّين ، ذلك لشعوره بأن انسحاب الليبيدو عن العالم الموضوعي (في الفصام) يعيق تشكّل التحويل "[38] . فـ (فرويد) لم يسمع صوت الجنون[39] حسب ما يقوله ميشيل فوكو ، ذلك أنه (فرويد) لم يستطع تجاوز تخوم عصر الأنوار (القرن الثامن عشر) ، الذي كان قد أسّس له ديكارت . فأثر ماديّة القرن الثامن عشر على فكر فرويد واضحة ، خاصة ماديّة هولباخ وهيلفيسيوس . إنّ النظرة الفرْدوية للفرد ، والنّزعة الميكانيكية ، ونقص النظر الديالكتيكي أبعد فرويد عن فهم الجنون .

إنّ مسألة انحلال الأنا وتبعثرها في الفصام ؛ وانقطاع الاتّصال مع العالم الخارجي ، بما في ذلك الطبيب ، تجعل مسألة التصنيف ووضع تعريف محدّد لهذا الداء أمراً ملحّاً وهاماً . ومع ذلك يبقى الأمر في غاية الصعوبة ، نظراً لدخول تأثيرات الإيديولوجيا السائدة على خط وضْع مثل هذا التعريف أو التصنيف . لذلك " كانت الجهود مكثفة على امتداد المئة سنة الماضية لتعريف هذا المرض أو زمرة الأمراض هذه "[40] .

هوامش ومراجع :

(1) يرى يونغ في الذهان غزوة تنظيمات نمطيّة أوليّة مجزّأة ، غزوة مترافقة مع عيوب في الحياة النفسية الفردية . " ص(191) . مأخوذ عن : " ايلي هومبيرت : كارل غوستاف يونغ – الأساسيات في النظرية والممارسة " . ترجمة وجيه أسعد . منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي – دمشق /1991/ .

(2) إيلي هومبيرت .. الأساسيات في النظرية والممارسة " – مرجع سابق ص (189).

(3) إ . هومبيرت – مرجع سابق . ص(185) .

(4) ريتشارد .ي.شيدر ، وأنتوني . هـ . جاكسون " فصام العقل ، مقاربات " ترجمة وتقديم وتعليق د.نايف سلوم . دار المعارف – حمص – الطبعة الأولى 1994 ص (35) .

(5) جيروم كاغان " نموّ الشخصيّة " ترجمة صلاح الدين المقداد – مراجعة د. عبد المجيد نشواتي – منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي – دمشق 1983 ص (17) .

(6) (Deaf) أصمّ ، متصام ؛ غير راغب في الإصغاء . " / المورد 1991 . ص (251) / .

(7) " خلال الطور الفعّال للفصام تظهر أعراض وصفيّة تشمل عمليات نفسية (محتوى التفكير ، اللغة ..والعلاقة مع العالم الخارجي . " – راجع كتاب :

" The Merk Manual of Medicine " , 14th Edition. 1982, p(1463).

– في الفصام " تشمل الأعراض : اضطراب التفكير .. المبادلة بين مكاني السّبب والنتيجة . "

راجع كتاب :

" A Short Textbook of Medicine " , 16th Edicine , 1979, P(23).

– أيضاً ، قارن هذه المبادلة بين السبب والنتيجة في الفصام ، مع هذه المبادلة في التفلسف الظاهراتي : فـ " من وجهة نظر هوسرل .. أن موضوع المعرفة لا يوجد خارج وعي الذات المركّز عليه . إن الموضوع يُكتشف ويُخلق نتيجة

الحَدْس الذي يتركّز عليه . والإنفعالات الشخصية للفرد هي معيـــار الحقيقـــة .
"راجع " فصام العقل ، مقاربات " – مرجع سابق . هامش ص (32) .

(8) تزفتان تودوروف " فتح أمريكا – مسألة الآخر " ترجمة بشير السباعي . الطبعـــة الأولى 1992 . الناشر ، سنيا للنشر. ص (78-77) .
توجد ترجمة أخرى لفصل " أسباب الإنتصار " من كتاب تودوروف المذكـــور ، وهي على الشكل التالي : " تزفتان تودوروف " غزو أمريكا – مسألة الآخر " – فصل " أسباب النصر " .
ترجمة د. عبد الكريم حسن ، د. سميرة بن عمّو . مجلة الوحدة – عدد أيلـــول / 96 / 1992 .

(9) تودوروف " فتح أمريكا – مسألة الآخر " – مرجع سابق ص (78) .

(10) تودوروف " فتح أمريكا .. " – مرجع سابق ص (84) .

(11) تودوروف " غزو أمريكا .. " مرجع سابق . نقلاً عن مجلة الوحـــدة . مرجـــع سابق .

(12) ك.ع. يونغ " الإله اليهودي " ترجمة نهاد خياطة . الطبعة الثانيـــة 1995 . دار الحوار للنشر والتوزيع ص (49) .

(13) مجلة الكرمل ، العدد /13/ 1984 . ص (16) – ملف عن ميشيل فوكو .

(14) رينيه جيرار " العنف المقدس " ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس . الطبعـــة الأولى 1993 – دار الحصاد . ص (288) .

(15) رينيه جيرار – مرجع سابق . ص (290) .

(16) .. " فصام العقل – مقاربات " مرجع سابق . ص (31) .

(17) .. " فصام العقل – مقاربات " – مرجع سابق ص (31) .

(18) دكتور عزت سيد اسماعيل " انهيار العقل في مرض الفصـــام (الشـــيزوفرينيا) " الطبعة الأولى 1984 – وكالة المطبوعات – الكويت ص (51) .

(19) سورة القمر – الآية –9– .

(20) سورة القلم – الآيتان (1 – 2) .

(21) حسن قبيسي " رودنسون ونبيّ الإسلام – مقدّمة حـــول التفســـير المـــاديّ – التاريخيّ لنشأة الإسلام . الطبعة الأولى 1981 – دار الطليعة – بيروت .

(22) القاموس المحيط (3 – 4) ، الجزء الثالث . ص (19) .

(23) ايريك فروم " اللغة المنسيّة " ترجمة محمود منقذ الهاشمي . منشورات اتحاد الكتاب العرب 1991 . ص (261) .

(24) أشتيفان بنديك " الإنسان .. والجنون – مذكرات طبيب أمراض عقلية . ترجمة الدكتور قدري حفني ولطفي فطيم . مراجعة وتقديم الدكتور أحمد عكاشة . دار الطليعة – بيروت – الطبعة الثانية /1982/ ص (106) .

(25) ميخائيل بختين " شعريّة دستوفسكي " ترجمة الدكتور جميل نصيف التكريتي – مراجعة الدكتورة حياة شرارة . دار توبقال للنشر (الدار البيضاء) ودار الشؤون الثقافية العامّة / بغداد/ الطبعة الأولى /1986/ ص (172 و 186) .

(26) الظاهراتيّ (Phenomenalist) : القائل بالظاهراتيّة – المورد 1991 ص (680) .

(27) جريدة السفير . عدد 1994/4/29 ص (16) .

(28) قارن هذه الآلية (التفكيك) التي يتحدث عنها دريدا مع اندماج الأنا الشعورية، وهي في حالة الانحلال مع اللاشعور المستحْوذ ، وغياب الفروق بينهما ؛ التهكّم بالمحاكاة الساخرة .

(29) السفير ، عدد 1994/4/29 ، ص (16) .

(30)– (31) ايلي هومبيرت . مرجع سابق . ص (194) .

(32) إ . هومبيرت – مرجع سابق . ص (196) .

(33) – (34) جريدة السفير – عدد 1994/4/29 ص (16) .

(35) إ . هومبيرت – مرجع سابق . ص ص (54 – 55) .

(36) (Totalitarian) :

(1) دكتاتوري ؛ استبدادي

(2) كليّاني

(3)ذو علاقة بنظام سياسي مبني على إخضاع الفرد للدولة ، وعلى السيطرة الصارمة على جميع مظاهر حياة الأمة وطاقاتها المنتجة ..

(4) من يؤيّد الدكتاتورية أو يمارسها . المورد /1991/ ص (969) .

(37) بختين – مرجع سابق . ص (267) .

(38) Approches to Schizophrenia . P (90) – مرجع سابق .. " فصام العقل – مقاربات " .

(39) مجلة الكرمل – مرجع سابق / الكلام لميشيل فوكو بخصوص فرويد/.

(40) " فصام العقل – مقاربات " – مرجع سابق . ص (63) .

---

* كارل ماركس – فريدريك إنجلز " الإيديولوجية الألمانيّة " ترجمة الدكتور فؤاد أيـــوب . دار دمشق . 1976 . ص (75) .

† الزّور (Paranoia) : 1 – (أ) جنون الاضطهاد (ب) جنون العظمة

2 – جنون الإرتياب .

راجع المورد 1991 ، ص (657) .

‡ جدير بالذكر أن ننوّه إلى مفهوم " تكـــافؤ الضديـــن " (Ambivalance) وعلاقتـــه بالضحك المُختزل : " الذي يعتمد على التكافؤ بين الضدين " .

" إنّ الضّحك المُختزل ، خصوصا النمط الذي يعتمد على المحاكاة الســاخرة (Parody) يعتبر شائعاً في جميع أعمال توماس مان . " راجع هامش (26) من ص (400) مـــن " شعريّة دستويفسكي " – مرجع سابق .

جاء في المورد 1991 ص (42) في معنى كلمة (Ambivalance) :

Ambivalance (n) : ازدواجية ؛ تناقض ؛ تضارب ؛ تأرجح

Ambivalent (adj) : متناقض ؛ متضارب ؛ متأرجح

Ambiverion (n) : تكافؤ الانبساط والانطواء (نف)

(نف) تعني " علم النفس " .

§ يقول كير كيغارد : " إن التهكّم السقراطي ، بفضحه مذهب هيغل ، يمهّد الطريق أمـــام فلسفة وجود مسيحية "(43) . راجع " بيار مسنار " كيركيغارد " ترجمة الدكتور عـادل العوا . منشورات عويدات – بيروت – باريس . الطبعة الأولى 1987 .

فهرس

- بدلاً من مقدمة 7
- ما بعد الحداثة (انحطاط الرّوح البورجوازية) 21
- الاعتراض التهكُّمي (ما بعد الحداثة) 31
- "على هامش باذر النار"

  – قراءة نقديّة لتعليق كارل غوستاف يونغ على اللّوحة 47
- الكتاب اللامعقول أو كتاب الرّمل لـ "بورخيس" 59
- عرض نقدي لكتاب "الإله اليهوديّ" 75
- جاك دريدا "المعارضة "البرلمانية" للبنيويّة" أو بُعْض الكتاب 91
- الموت الفاسد "انمساخ ماكيتاس" 137
- "رسالة في الجنون" 161

طباعة وتجليد مطبعة الخطيب في حمص

موافقة وزارة الإعلام

1998 / 8 / 42849

صدر للمؤلف

فصام العقل 1994

لوحة الغلاف للرسام الأسباني

سلفادور دالي

هذا الكتاب ...

ما بعد الحداثة ليس موضوعاً فنيّاً أدبيّاً فحسب ، إنّها مابعد حداثةٍ اجتماعيّةٍ . إنّها تعبيرٌ إيديولوجيٌّ عن وضعٍ اجتماعيٍّ في حالة انحطاط ، إنّها التعبير الروحيّ عن انحطاط التشكيلة الرأسماليّة ، وعن حدود التوسّع العقليّ الذي يمكن لتشكيلةٍ كهذه أن تستوعبه ... ما ينقص هذه الروح هي الحيويّة ، وهي تعجّ بالملل والتكرار والضجر .

(من مقالة : انحطاط الروح البورجوازيّة)

هذا الكتاب لا يُؤسَّس على فصول متعاقبة مترابطة ، وإنّما تكوّنه تراكمات مقالات ، في النقد الفلسفيّ ، متجاورة وقابلة للتحرّك معاً ، وهكذا إذا ما خسر القارىء نموّ الموضوع الواحد عبر انسيابيّة تقليديّة ، فإنّه يكون قد كسب ، من طرف آخر ، حريّة القراءة موضعاً وكميّةً ... يستطيع أن يقدّم المتأخّر ترتيباً ، ويؤجّل هذا المقال ، وهكذا ... لكن قد يُفهم ، على عجل ، أنّ هذه المقالات تتساكن فقط ، في هذا الظرف المكانيّ الذي هو الكتاب ... لا ليس الأمر كذلك تماماً . سلكٌ لا يخطئه ذو الباصرة الثاقبة الحصيفة ، ينظم لفائف المقالات جميعها ، وهو يسمّي النبرة الشخصيّة للكاتب الدكتور **نايف سلّوم** . إنّ (سلّوم) يهجس بمقولات لها فصاحتها الواضحة ، ويبني خطاباً من مجمل مقالات الكتاب ، يمتلك مقوّمات الإبلاغ ، وهو بشيءٍ من الجهد الموازي للكتابة ، يحمل على الإصغاء والمحاورة والسجال في ميدان المعرفة وتمييز الأشياء وتمحيصها .

أم أنّ الفلسفة ما زالت علماً أجنبيّاً متّهماً ينبغي الحذر منه ، كما جهد الفقهاء ، بدأب ، أن يعظونا به عبر مئات السنين ؟

الناشر