ثنائية الذات والآخر
بين المفهوم الفلسفي واللغوي

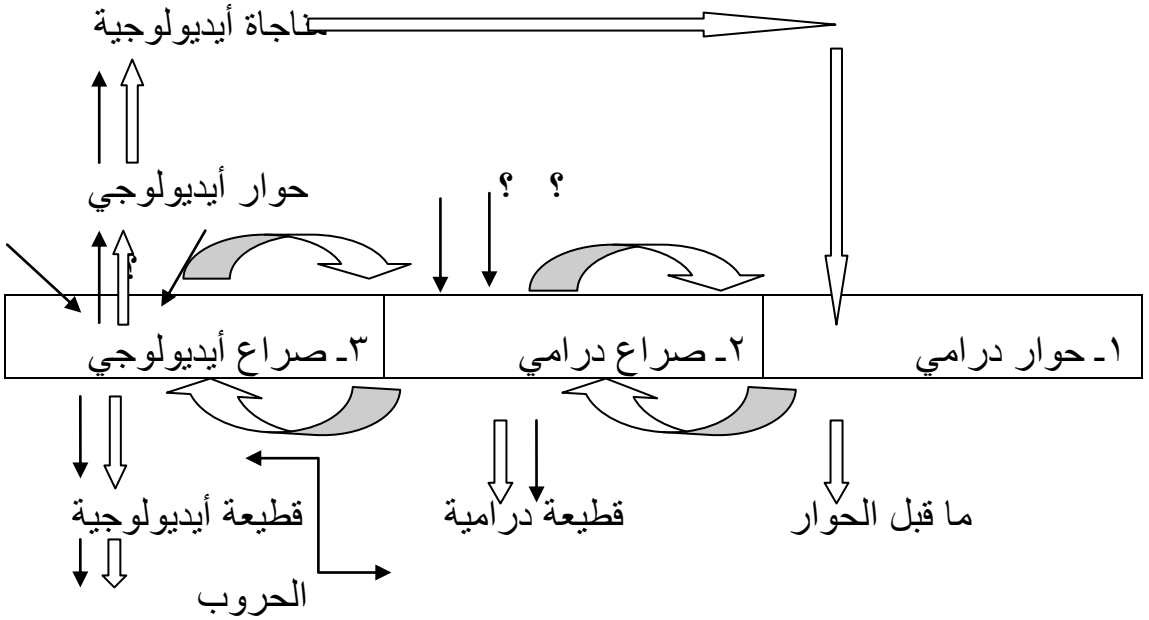
د. عبد الحسين عبد الرضا العمري
م.هادي شعلان حمد البطحاوي
كلية الآداب ـ جامعة ذي قار
thiqaruni.org

من الواضح أن الذات لا تكاد تعني مفهوما واحدا في الحقول المعرفية المختلفة، وان أي حديث عن علاقتها بالآخر، ينبغي أن يسبقه تحديد صفة الذات هذه.لذلك يمكن التمييز بين ذاتين، هما:الذات النفسانية والذات الثقافية.ونعني بالأولى الجوهر النفسي لأي شخصية إنسانية وهي المعنية بالتحليل النفسي، وهي فردية بالضرورة.أما الذات الثقافية فتعني الذات الجماعية من حيث هي مجموع المشتركات التي توحد مجموعة اجتماعية على أساس قومي أو اثني أو طبقي أو وظيفي أو غير ذلك، يضعها في مقابل جماعة أو جماعات أخرى تملك ذاتا مغايرة.وإذا كانت الذات النفسانية تتحدد بالخصوصية ومقدار الاختلاف عن الآخرين، فان الذات الثقافية تتحدد بالمشترك بين مجموعة من الذوات الذي يمنحها هوية موحدة، بغض النظر عن الاختلافات الفردية. إن الذات النفسانية لا يمكنها أن تكون هي المقابل الجدلي للآخر، بخلاف الذات الثقافية. لانها أكثر تعقيدا من الأخرى، كما انها لا تنطوي على مفهوم بسيط، بل هي كينونة مركبة من أجزاء، تعيش حالة جدلية بامتياز. إن الفارق الأبرز بين الذات النفسانية والذات الثقافية هو إن الأولى مركبة والأخرى بسيطة. وهذا ما يمنح الأولى الانغلاق الناتج عن تكافؤ عناصر الصراع الجدلي داخلها، بما يجعل من سيرورتها سيرورة داخلية، قد لا يكون للخارج فيها أكثر من إمداد أطراف الصراع بمواده التي تديمه، أما حقيقته ـ أي الصراع ـ فهي داخلية؛ لذلك لا يشكل الآخر حضورا لافتا في طبيعة الصراع في الذات النفسانية. أما الذات الثقافية فهي ليست مركبة، بمعنى التركيب الجدلي، وإنما ذات بسيطة إلى حد ما. وبساطتها تعود إلى كينونتها الأحادية التي تجتمع عندها المفاهيم الجزئية وتتراص بما يخلق منها مفهوما موحدا، ينتسب أحيانا إلى العرق أو الطائفة أو السمة الاجتماعية أو غير ذلك. وان هذه الأحادية وعدم التركب، يدفع بها نحو الخارج لا الداخل في إقامة علاقة جدلية. فما دام الداخل موحدا ومتراصا، فان أية علاقة جدية لا تكون إلا على مستوى الخارج مع كينونة ممتلئة تتمتع هي الأخرى بالتراص الداخلي، هي ما يصطلح عليها بـ(الآخر).

إن التركيب في الذات الثقافية ليس إلا انشطارا مرضيا، وإلا كيف تتعايش كينونات مختلفة، وبمستوى واحد في ذات واحدة؟ فهذه الذات ليس لها إلا أن تكون (شرقية أو غربية)، (مسلمة أو غير مسلمة)، (سنية أو شيعية) ..الخ. إن الذات بمفهومها العام، سواء كانت نفسانية أو ثقافية، يبدو أنها كينونة جدلية لا ينتهي فيها الصراع إلا بانتهاء أطرافه. وهي على ذلك اما أن تعيش صراعا داخليا (النفسانية)، أو صراعا خارجيا (الثقافية). بمعنى آخر، حين تكون الذات قادرة على إنتاج أطراف العلاقة ، فان ذلك يجعل من جدلها داخليا، أما حين تكون غير قادرة على إنتاج أطرافها، فإنها وانسجاما مع طبيعتها، تلجأ إلى الخارج؛ لتوفير الطرف الآخر اللازم لإنتاج العلاقة الجدلية الضرورية.وعلى ذلك يبدو واضحا، إننا حين نتحدث عن الآخر، فان الحديث ينصرف إلى الذات الثقافية لا النفسانية، التي تدخل معه في علاقة جدلية.بعد تأكيد طبيعة الذات الجدلية والثقافية، يتبادر سؤال محوري في صياغة العلاقة بينها و بين الآخر، من طرف الذات: ما هي طبيعة العلاقة بين الذات والآخر، أهي طبيعة سردية أم طبيعة درامية؟ ونقصد بالدرامية أن الإخبار يتسم بالموضوعية والحياد. وأما العلاقة السردية فهي لا تعرف هكذا موضوعية؛ لان أي إخبار عن الآخر يستند إلى وجهة نظر شخصية ذات موقع أيديولوجي، فضلا عن طبيعتها البشرية التي لا تسمح لها برؤية أضلاع الهرم جميعها مرة واحدة، وهذا يحول دون تحقيق رؤية موضوعية للآخر من قبل الذات مهما حافظت على حيادها.من جانب آخر، يبدو مصطلح الآخر زئبقيا سيالا، فهو، من حيث انه جزءاً من نظام اجتماعي، يختلف عنه بوصفه جزءاً من نظام لغوي ـ كما سيأتي ـ. وهذه الحركية مثلما لا تمنح هذا المفهوم معنى محددا، فإنها لا تمنحه دورا محددا أيضا. فضلاً عن ذلك لا يبدو

مفهوم الآخر مفهوما قائما بذاته، إذ لا يمكن تصوره بعيدا عن قرينه، لذلك فهو مفهوم تعالقي، أو تناصي، مثلما هو مفهوم الذات ذي الطبيعة التناصية كذلك.إن العلاقة بين الذات والآخر تعبر عن نفسها، لغويا عبر ثنائية شديدة التحيز، هي ثنائية الحضور والغياب. فالذات حاضرة أمام ملفوظها، لا فاصل بينهما، لذلك لا تتهم الذات ملفوظها بالتضليل، وتنشأ بينهما علاقة حميمة، تصل أحيانا إلى إضمار الذات أمام حضور الخطاب، أو ترتضي ان تتحول إلى كينونة أخرى هي الكينونة الخطابية للذات. أما الآخر، في هذه العلاقة فهو الذي يمثل الغياب، من حيث ان خطاب الذات يحيل على خطاب الآخر الذي يحيل بدوره على الآخر الغائب، ومن هنا تتصف العلاقة بين الآخر وخطاب الذات بغاية في البعد؛ لذلك هي مدعاة للاتهام من طرفه. وهذا يؤسس بدوره لفجوة بين غياب الآخر وخطاب الذات، من حيث ان هذا الفاصل قد يبعد الذات، في اقل تقدير، عن التعاطف مع خطاب الآخر، مع ان الذات، وبحسب باختين، يشكل خطاب الآخر في خطابها ما يقرب من النصف، فإنها كثيرا ما تعيد إنتاج ذلك الخطاب بحيث تلغي سياقه بالكامل لتؤسس له سياقا جديدا مختلفا بالضرورة[١]. غير أن باختين على أهمية ما يقوله، لم يلتفت إلى هذا (الآخر) الذي نعتدي على خطابه ليلا ونهارا. ويكشف موقفه من هذه الذات التي يسكنها ويشكلها ويمدها بفيض خطابات لتعيد منه ما تشاء، لكنها تأبى إلا أن تزيحه وتضعه في موقع أدنى منها. وثمة فرق كبير بين أن يجري حوار بين ذات هنا، قد تكون ذاتي، وذوات هناك، قد تكون ذات الآخر، وبين أن يجري حوار داخلي مختلف بين الذات والآخر. في الحوار الأول ذاتان؛ لذلك يحتوي على قدر معقول من التكافؤ وعدم التضليل الذي تمارسه الخطابات المختلفة عبر سلخ الخطاب من سياقه المختلف، وهذا النوع يمكن أن نسميه بـ(الحوار الدرامي)، وهو يجري على مستوى خارجي تبقى الذات فيه عند حدودها، تتعاطى مع الآخر على أساس الفعل أكثر مما تتعاطى معه على أساس المفاهيم والرؤى. ولا شك أن الفعل يطور الحياة ويخطو بها إلى الأمام. وهو لا يحقق ذلك إلا على أساس الاحتفاظ بالقدر الكافي من الاختلاف بين الذوات، أي إن نقطة الرؤية تكون ثابتة، وهو ما يسميه بول ريكور بـ(الهوية السردية)[٢] وهي خلاف نقطة الفعل التي هي سيرورة. هذا ان لم يكن الطرفان يصدران عن عقل متذوت - إن صحت التسمية – وهو العقل الذي يجعل من الذات الأخرى وراء ذاته لا قبالتها، وان علاقته بها قائمة على أساس ما تبديه من تبعية.إن درجة التوتر بين ذاتين تزداد كلما ازدادت الشقة بين نقطة الفعل ونقطة الرؤية، وهذا ما يدفع بتحول الحوار إلى صراع، وهو اقرب إلى ما يمكن تسميته بـ(الصراع الأيديولوجي) لا الصراع الدرامي، أي الصراع الذي يستند إلى خلاف الرؤية لا خلاف الفعل. والصراع الأيديولوجي أكثر شمولية ، بحيث يمكن ان يترتب عليه صراع درامي، بينما ليس شرطا أن يتطور الصراع الدرامي إلى صراع أيديولوجي. والحديث عن صراع الذات مع الآخر هو من الصراع الأيديولوجي، لان الصراع الدرامي هو شان يومي يحيى ضمنه الإنسان، وهو سر ديمومة الحياة. أي هو صراع من حيث المبدأ لا مشاحة فيه، ما لم يتعد حدود الصراع السلمي.

وهنا ينبغي علينا أن نبسط مصطلحات البحث بشكل جلي، وبيان ما بينها من علاقات وتراتبية. وهي كما يوضحها المخطط أدناه[٣]



والمخطط يكشف عن وجود علاقة مشتركة بين (الحوار الدرامي والصراع الدرامي) من جهة و(الصراع الدرامي والصراع الأيديولوجي) من جهة أخرى، بما يجعل من الصراع الدرامي نقطة المنتصف التي يمكن أن ينبثق عنها قطبان مختلفان (الحوار الدرامي) و(الصراع الأيديولوجي).

يشير المخطط إلى حالة من السيرورة المتواصلة بين شد وجذب بين الحوار الدرامي و الصراع الدرامي، إذ يمكن أن

يتدهور الحوار لينتهي إلى صراع، بينما يمكن ان يتخفف الصراع لينتهي إلى حوار. وهذه السيرورة تبقى ضمن منطقة الفعل المباح. أما ما يشكل تهديدا حقيقيا فهو ما يتفرع إليه الصراع الدرامي من صراع أيديولوجي أو قطيعة تنتهي بدورها إلى صراع أيديولوجي. إذ ان هذا التحول قد يقود إلى مسارات أخرى ينطوي بعضها على خطر محدق. كما يكشف المخطط عن خصوبة تفرعات الصراع الأيديولوجي من حيث تطوراته الايجابية (الأعلى) أو السلبية (الأسفل). إذ يمكن أن يتطور الصراع الأيديولوجي إلى حوار أيديولوجي، إذا كانت أطراف الصراع تملك قدرا من الانفتاح الخارجي مع البقاء عند نقطة الرؤية ذاتها، أما إذا توافر قدر من الانفتاح الداخلي فان الذات يمكن ان تضع نقطة رؤيتها بين قوسين، كما تفعل الفلسفة الظاهراتية مع الواقع المادي. وهذا النمط لا يجري بين ذاتين في الخارج بل في داخل الذات، لا يتشخص فيه الآخر، بل يبرز صوتا داخليا يصدر عن الذات. وهو حوار حقيقي، وان كان محيطه الداخل؛ فسمي بذلك مناجاة، بين (الذات والآخر)، على أساس ان الآخر لا يحضر فيه ، وان الذات هي المسؤول أولا وأخرا عن صياغة خطاباته ومحاوراته. وهي تلعب دورين في موقعين. وهذا المستوى يمثل مرحلة أكثر تطورا وتهذيبا في السلوك الإنساني، إذ ليس بمستطاع الإنسان دائما أن ينسلخ عن أيديولوجيته، حين يدخل في حوار مع آخر. قد تكون هذه المرحلة تنتمي إلى الطموح أكثر مما تنتمي إلى الواقع، لكن ذلك لا يمنع من إدراجها ما دامت هنالك حوارات أيديولوجية بلغها الإنسان، وان كان تفاقم الصراع الأيديولوجي في القرن الحادي والعشرين، ينذر بعودة عصر الأيديولوجيات. ولا شك ان (المناجاة الأيديولوجية) لا ينتج عنها أحيانا إلا الحوار الدرامي. أما على المستوى السلبي (الأسفل) فان الصراع الأيديولوجي لا ينتج إلا قطيعة أيديولوجية قد تنتهي بصراعات دموية تشهدها الأمم أو الطوائف. وهو ما انتهى إليه الكثير من مفاصل الصراع الأيديولوجي في الوقت الراهن في المجتمعات البشرية. واهم ما يميز (المناجاة الأيديولوجية) انها أكثر تقبلا للآخر من (الحوار الدرامي) الذي هو بدوره أكثر تقبلا للآخر من (المناجاة الذاتية) التي ليس فيها إلا طرف واحد هو الذات، وهي مرحلة يمكن تسميتها بـ(ما قبل الحوار). ونمط الحوار في (المناجاة الأيديولوجية) يبقى على درجة معقولة من التوتر بين نقطة الفعل ونقطة الرؤية، على أساس انه ليس حوار فعل، وإنما هو حوار رؤى. وان من يضع رؤيته على محك الحوار، كمن يضع فعله عليه، يزحزحها إلى الأمام. وما دام هذا النمط في جوهره هو حوار رؤية فان حصاده غالبا ما يكون حصادا أيديولوجيا ودراميا معا . إن الإنسانية، ما لم تصل هذا النوع من الحوار، سيكتب لها أن تدفع أثمانا مكلفة أخرى. وهذا ما يقود إلى سؤال كبير: كم تبدي اليوم، الحضارة الإنسانية عموما والمجتمعات المتمدنة خصوصا من الحوار الأيديولوجي المفضي إلى ما بعده، بعد كل هذه الأثمان التي دفعتها؟ تمارس اللغة دورا استبعاديا في مقولة (الآخر)، بوصفه لفظا يتشرب ضميرا مختلفا عن ضمير الذات. وهذا الدور الإستبعادي يشي بعدم تجرد اللغة وحياديتها، مادام الآخر يمثل الخارج، بخلاف الذات التي تمثل الداخل. كما إن اللغة، هي الأخرى لغتي وشيئي الخاص، فانا من يقوم بمجموعة عمليات الفصل والتوزيع للضمائر، بما يجعل من اللغة اللاعب الأكبر في لعبة (الذات والآخر). وان هذا الدور الذي تلعبه اللغة عبر ثنائية (الداخل والخارج) أي (القريب والبعيد) يجر مستعمليها، من حيث يعلمون أو لا يعلمون ، إلى جعل نظرتهم إلى الآخر غير أصيلة وليست مستقلة، بقدر ما هي تداع من تداعيات الذات، أو بما يجعل من الآخر فرع الذات، على مستوى اللغة والضمائر. وهنا نتساءل: هل يمكن الحديث عن الآخر بعيدا عن تقييمات الذات؟ يبدو ذلك متعذرا مادام المصطلح (اقترانيا) لا يحضر إلا إذا كان للذات حضور في مكان أو شكل منه. وتبعا لذلك فان أي حديث لنا عن الآخر لا يمكنه إلا أن يكون اقترانيا. ويبدو ان هذا القدر من استبداد (الذات) - من حيث ان الآخر هو آخر من منظورها – وهو ما يمثل (التمركز المنطقي)، بحسب دريدا[٤]. فلازالت الذات تمنح نفسها دور المركز في توزيع مجموعة الضمائر. وسيبقى هذا التمركز المنطقي قائما ما دامت اللغة تؤسس الوعي بالضمائر بالتآمر مع الذات[٥]، وان الآخر يستبطن تحيزا مادام يستبطن ضميرا. لقد جر ذلك التحيز الفلسفة المعاصرة للوقوع في شراكه، فالآخر في التفكيك لا ينظر له إلا من وجهتين: الأولى انتزاع الاعتراف به وبيان ضرورته، والثانية تأكيد ضرورته في تكوين الذات. وهذا يعني ان فلسفة التفكيك لا تملك ان ترى الآخر بعيدا عن تحيز اللغة، فعمدت مرة إلى مداهنة الذات من خلال تطمينها على صلابة بقائها، وان الآخر لا يعدو ان يكون إلا أداة لذلك، ومرة ثورة خجولة على الذات للتأسيس للآخر غير بعيد عنها، بما يعني ان التفكيك لم يتمكن من ان ينفض عن الآخر حمولته الذاتية التي شيدتها اللغة. وإن دريدا وقع أسير فخ (التمركز المنطقي) للذات، في الوقت الذي حذر من خطورة هذا التمركز في تأسيس الوعي البشري ، وجهد أن ينأى بنفسه عنه.إن الآخر، بوصفه مفهوما استبعاديا يقتضي إقصاء ما هو مخالف لنظام فرد أو جماعة أو غيره[٦] ليس إلا مفهوما لغويا اقصائيا، وشكلا يعبر عن التمركز المنطقي للذات في بناء اللغة. وإذا آمنا ان اللغة، مع ما يذهب إليه دريدا، مجموعة دوال تدل بسبب الاختلاف غير ألمنتهي، هذا على مستوى شكل اللغة[٧]، فإنها على مستوى أيديولوجيا اللغة تؤسس بشكل متجذر لنزوع التمركز المنطقي من خلال شيوع التصنيف التقابلي، أي حينما يكون في المعادلة طرفان فان احدهما يؤسس معناه لنفسه، كما يؤسس للآخر معناه، من قبيل (الذات الآخر)، (الرجل المرأة)، (الشرق الغرب)..الخ.وهكذا فان اللغة هي ما يؤسس للمفهوم المتعالي الذي يتجاوز، في أحيان حدود إضفاء المعنى على مقابله الأسفل، إلى أن يؤسس له معناه ويمنحه له، وهذا كما يقول رولان بارت ما يشكل هوية اللفظ التي تتعدى دلالته على المعنى، فعنده لا لغة من دون ملصق يعلن عن هويتها[٨]، وهو جزء من أيديولوجيا اللغة.إن منحة الأعلى للأدنى، هي ما يجعل من ذلك المعنى يشير باستمرار إلى الأعلى، فإذا كانت الذات مسكونة بنفسها؛ بسبب تعاليها اللغوي المؤدلج، فان الآخر

مسكون بها ، وهذا ما يجعل من الذات هي المؤسس لمعناه. إن أي معنى يقدمه الآخر لنفسه يبقى مرهونا لتقبل الذات له، بدليل أن النزوع المذهبي يأبى أن يعترف للآخر بالمعنى الذي يرتضيه لنفسه، ويصر على منحه معناه (هو).

إن للآخر طريقين في تأسيس معناه: إما أن يؤسس لنفسه بنفسه شريطة رضا الذات وتنازلها عن دورها في التأسيس. ولا شك أن هذا التنازل قائم على أسس أيديولوجية تحكم الطرفين، تشير إلى حالة من التصالح، بما يجعل من الذات ترفع عباءتها لتمنحه المرور بكامل هيأته التي يرتضيها. أو إن الذات هي التي تؤسس له معناه. ومن الطبيعي أن يشير الأساس الأيديولوجي هنا إلى درجة من التوتر بين الطرفين. والنتيجة أن التمركز المنطقي الذي تمنحه اللغة للذات يجعل منها هي المؤسس للمعنى، في الحالتين، أما بالتبني أو بالإبداع..تمارس الذات في علاقتها مع الآخر حيلة لغوية، كيما تجعل من هذه العلاقة متكافئة. وهنا تُشرك اللغة مرة أخرى في هذا الخلاف، لتعيد ترتيب المواقع من جديد. إن العالم ليس فيه شخصان فقط يمثلان الذات والآخر، ولا امتان تشغلان الموقعين أنفسهما ، وإنما هنالك ذات واحدة وآخرون وأمة في مقابل أمم. بما يعني انه ليس هنالك علاقة حقيقية بين الذات والآخر، وإنما هنالك بين ذات وآخرين. حينذاك يصح أن نسأل: هل يوجد الآخرون فينا، أم نحن نوجد فيهم؟ وهل إن الذات تسبق الآخرين أم العكس؟ إننا حين نقيم العلاقة على أساس جديد هو أساس المفرد – الجمع، فانه يصح لنا أن نتصور هذه العلاقة على نحو المشابهة بالعلاقة بين الفرد واللغة، من حيث ان اللغة سابقة على الفرد وتالية له، وإنها تشكل جزءاً كبيرا من هويته، وانه إذا صحت إعادة صياغة قولة فيتنجشتاين: (إن حدود عالمي هي حدود لغتي)[٩] ، فان حدود الذات هي حدود الآخرين. وان الفرد لا يملك أن يكون إنسانا إلا بلغته، فانه أيضا لا يملك أن يكون كذلك إلا بالآخرين. أي لا يمكن فصل الإنسان عن لغته ومجتمعه، إذ بهما يكون إنسانا. وبالتالي فان إقامة العلاقة على الأساس الجديد هو انتقال من علاقة ذات طبيعة جدلية إلى علاقة ذات طبيعة حوارية. وهذه هي الحيلة اللغوية التي تمارسها اللغة بتقديمها ما هو غير متكافئ على أساس انه متكافئ، فالذات في حقيقتها ليست إلا نسيجا لخيوط أخروية لا نهاية لها، وان هذه الخيوط تترك آثارها على الذات، بما يجعل منها مشروعا تناصيا بامتياز. وهذا ما لا تبديه العلاقة المتكافئة التي تقدمها اللغة.وما دامت العلاقة تقوم على أساس المفرد مقابل الجمع، فإننا لا نتوقع تماثلا ينتج عن ذلك، فمع أي آخر سيكون التماثل؟ غير ان الملفت، مع هذه الكثرة، أننا لا نقوم بعقد المقارنات إلا على أساس ثنائي، تكون الذات طرفه الأول، ويكون الطرف الثاني آخر ما هو واحد من مجموعة مختلفة. أي إننا مع ثنائية (الذات والآخر) لا نكون إلا مع آخر واحد، لكنه ليس دائما هو نفسه. وما نريد أن نخلص إليه أن هذه العلاقة الثنائية غير القابلة للتغيير إلى شكل آخر مختلف، كأن يكون (الآخر والآخر) هي ثنائية شبيهة سيميائيا بعلاقة اللغة الطبيعية مع الأنظمة السيميائية الأخرى، فنحن، في الأنظمة السيميائية نعمد دائما إلى وضع أي نظام سيميائي مقابل اللغة الطبيعية، وليس مقابلا لنظام سيميائي آخر، كما يشير بنفنست[١٠] . حين يتحدث عن علاقة نظام مفسِّر بنظام مفسَّر. فحين نفسر علامات المرور لا نفسرها بالشارات العسكرية مثلا، وإنما باللغة الطبيعية. ومعنى هذا أن أي نظام سيميائي لا يمكن أن يكون نظاما دالا إلا من خلال اقترانه باللغة الطبيعية، وأن دلالته تبقى مرهونة باللغة الطبيعية. وإذا كان مبدأ نشوء أي نظام آخر ومنتهاه (دلالته) يكون هو الآخر مرهونا باللغة الطبيعية، فان مبدأ نشوء أي آخر ومنتهاه (دلالته) يكون هو الآخر مرهونا بالذات. فالذات هي التي تمنح الآخر آخريته، كنظام مكتمل، وهي التي تمسك بمفاتيح دلالته. لذلك لا تعنينا كثيرا العلاقة بين (آخر وآخر)، كما أن السيمياء لا يعنيها أن تفسر نظاما بغير اللغة الطبيعية. فالذات، هنا تمثل دور اللغة الطبيعية، لذلك لا يمكن القفز من فوقها لعقد ثنائيات مفترضة، فكل ثنائية تمر بها أولا، وهذا يمنحها صفة مركزية، تفسر من خلالها غيرها. لذلك فان العلاقة بين الذات والآخر، سيميائيا ليست متكافئة، كما تقدم، وإنما هي علاقة تراتبية، تتقدم فيها الذات على الآخر على كثرته وتعدده، تقدم اللغة الطبيعية على الأنظمة السيميائية على كثرتها. ن تبصرنا بالموقف من الآخر يضعنا أمام سؤال مهم: هل يمثل الموقف من الآخر، ودوره في صياغة وعي الذات، نوعا من الاعتراف المبالغ به، لذلك لا يعدو أن يكون الأمر برمته ترفا اجتماعيا، لا ضرورة له؟ بلا شك ان هذه الثنائية (الذات والآخر) لا تتصل بأي شكل من أشكال الترف الاجتماعي أو الفكري، إذا أدركنا حقيقة أساسية تتمثل بأنه ليس هناك (ذات) نقية، كما انه ليس هناك (آخر) نقي. وما دام لا يوجد مثل هذا النقاء في الطرفين، فإننا متورطون بالآخر مثلما يتورط الآخر بنا، ويشكل بعضنا بعضا. إن الوقوف على ذلك يكشف زيف الفردية النقية التي ندعيها دائما. هذا من جانب، ومن جانب آخر ان الأنا ليست، بشكل مطلق، بل هي كذلك بحدودي أنا، أما عند الآخرين، فليست أكثر من آخر. وكذا الأمر بالنسبة للآخر فهو ليس آخر بشكل مطلق. وما دام هذا التبادل قائما بشكل مستمر، فان مقبولية الآخر ليست إلا مقبولية للذات، مادام الآخرون على كثرتهم يعاملون (أنا الانا) على أنها آخر. أي ليس المهم أن يكون (الآخرون) مقبولين من أناي، بل أن تكون (أناي – الآخر) مقبولة من (الآخرين – الانوات). فان مقبولية الآخر بالنسبة لي قد تكون مفروغا منها، إذا علمت ان أناي مسكونة بالآخرين، أما مقبولية الآخرين لأناي فهي محور الإشكال، لذلك فان أي تأسيس لمقبولية الآخر هو نوع من الدفاع عن الأنا من الحصون المقابلة، لا من حصوني، لأنني واقع في آخرية الآخر بشكل ابدي، لذلك يعنيني كثيرا أن أحظى بعين الرضا من الآخرين، فكما يقول باختين: (إن معرفتي بالآخر يمكن أن يراني تحدد جذريا وضعي)[١١].في إطار آخر، يمكن النظر إلى الذات على انها علامة اجتماعية في نظام اجتماعي شبيه بالنظام اللغوي. وان أي علاقة فيه، يتحدد معناها بالنظر إلى اختلافها عن غيرها، كما أن العلامات ليست كيانا متشابهة، كذلك (العلامات الاجتماعية). وان تحديد مفهوم ذات يتوقف على سيرورة

الاختلافات التي توفرها الأخريات. كما ان هذه السيرورة المختلفة والمتواصلة هي ما يعدل دوما من معنى العلامة اللغوية وكذلك الاجتماعية، بما يعني ان أي علاقة هي دائما عرضة لإعادة الإنتاج، بما يشكل مصداقا آخر لمفهوم(الاختـ(ت)ـلاف) في فلسفة التفكيك.

إن العلاقة بين العلامة اللغوية والعلامة الاجتماعية ليست علاقة تقريبية على نحو التشبيه، بل على نحو التشابه، إذ ان أي نظام منهما لا يكون هو إلا بفضل علاقته الصميمية بالآخر وان مثل هذا التداخل ينتهي بهما معا إلى اكتساب صفات مشتركة، هي صفاتهما معا أو نظامهما معا. وهذا لا يترك مجالا للفصل بين صفات خاصة إلا على أساس الماهية المختلفة. أما الصفات الوظيفية- التي تقرر مبدأ الاشتغال- فهي صفات الاشتراك، لا صفات الاختلاف بينهما.إن فكرة النظام الاجتماعي تمنح وعيا مختلفا للذات، كعلامة في هذا النظام، إذ لا يمكن وصفها بكونها كياناً مستقر الدلالة، يقابل كيانا مختلفا مستقر الدلالة هو الآخر، من دون أن يطرأ عليهما أي تحول أو تغير، وإنما يجعل هذا النظامُ التداخلَ ممكنا إلى حدود بعيدة، بحيث يصح معه القول: إن ذاتية الآخر آخرية الذات حقيقة معبرة عن إمكانية الفصل في تحديد المفهوم، أي يعني عدم إمكانية التسليم بحقيقة مثل ذاتية الذات آخرية الآخر ، إذا عد المعيار الداخلي هو المعيار الفصل في تحديد المفهوم. فما دامت حقيقة الشيء قائمة خارجه على أساس الاختلاف الحاصل مع الغير، فان معيار الفهم هو الآخر ينبغي أن يكون خارجيا.وما دام معناي ليس حاضرا فيما أقول، بل هو مبعثر وغير متطابق مع ذاته[١٢]، فاني أيضا لست كامل الحضور أمام نفسي، لان اللغة هي ما يشكلني، وليست أداة استخدمها. إن المعنى المؤجل يفضي إلى ذات مؤجلة. وهذا التلازم يعكس صميمية العلاقة بين النظام اللغوي والنظام الاجتماعي.كان باختين يتحدث عن الطابع الاجتماعي للغة بوصفها أداة حوار، وانها متوجهة بالضرورة نحو آخر. وهي في حركتها في هذا السياق تتشرب تضمينات اجتماعية. كما ان العلامة اللغوية عنده بمثابة ارض المعركة التي تحصل عليها الصراعات الأيديولوجية، فلابد أن تترك تلك الصراعات أثرا فيها. في حين كان درّيدا يذهب إلى تأكيد الطابع اللغوي في الوعي الإنساني، أي ان الإنسان يستطيع أن يفهم الأشياء بحسب الإمكانية التي توفرها اللغة التي يتكلمها. واللغات تختلف في إمكانياتها. وان وعي الفرد يتشكل عبر اللغة، بما يعني ان الكينونة الإنسانية هي كينونة لغوية إلى حد بعيد، وما تقرره اللغة يجد طريقه إلى وعي الذات. أما تأسيس العلاقة بين اللغة والإنسان على أساس كلي مختلف، فلم يحققه المفكران، فقد كانا ينطلقان من درجتي تبئير مختلفتين. لذلك من الضروري تأسيس وجهة نظر كلية العلم، وليس بدرجة تبئير، حسب المصطلح السردي. وهو ما يمكن تسميته بـ(الكينونة الإنسانية) التي تشتمل على نظامين هما (النظام اللغوي) و(النظام الاجتماعي)، على أساس اننا لا يمكن ان نواصل المسير بقدم واحدة.يبدو أننا سننتهي إلى ما ابتدأنا به، وهو ان مفهوم الآخر مفهوم زئبقي سيال، لا يلبث على حال واحدة، ولا يقف عند مفهوم بعينه.وكذلك هي علاقته بمقابله (الذات)، وهذا ما ينتج أفقا للإبحار نحو أسئلة جديدة من قبيل: هل يمثل الآخر للذات موضوعا للوعي، أم ذاتا واعية، وما حدود ذلك؟ ما مدى الاستقطاب الحاصل عن تقرير ان وعي الذات مقدمة لوعي الآخر، أو ان وعي الآخر مقدمة لوعي الذات؟ ما مدى الآثار المختلفة الناتجة عن طموح بناء الوعي الإنساني بعيدا عن صورة الآخر، أو العكس؟ وأسئلة مركزية أخرى: ما مدى ما قدمه الأدب من صور مقبولة للآخر وما دوره في خلق حالة التقبل المنشودة أي ما دوره في الوصول إلى ما اصطلحنا عليه بـ(المناجاة الأيديولوجية) وما دوره في مقابل هذا في خلق صور المركزة التي يحفل بها التاريخ؟.

الهوامش :

(١) ينظر ، المتكلم في الرواية: ميخائيل باختين، ت. محمد برادة، مجلة فصول مج ٥ع٣ /١٩٨٥،ص١٠٤ وما بعدها، و الكلمة في الرواية: ميخائيل باختين، ت. يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٨، ص١١٨.

(٢) ينظر، الذات عينها كآخر: بول ريكور، ت.د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة- بيروت ط١/٢٠٠٥ ص٢٤٩ وما بعدها.

(٣) يعني الشكل:⟸ ينتهي إلى، والشكل: ⟵ يمكن أن لا ينتهي إلى، والشكل:⟵؟ إلى مصدر مجهول

(٤) يعني التمركز المنطقي عند جاك درّيدا الاستسلام لاعتقاد أو الإيمان ان كلمة مطلقة الحضور تعمل كأساس لتفكيرنا ولغتنا وان هذه الكلمة تضفي معنى على كل الكلمات الأخرى، كما أن الكلمات الأخرى تشير إليها غير متأثرة بسيرورة الاختلافات الألسنية التي تعطي لكل علامة معناها. ينظر، نظرية الأدب: تيري ايغلتن ،ت. ثائر ديب،منشورات وزارة الثقافة – دمشق ١٩٩٥،ص٢٢٥-٢٢٦و والبنيوية ما بعدها: تحرير جون ستروك، ت. د.محمد عصفور، عالم المعرفة- الكويت ١٩٩٦، ص٢٠٧-٢٣٥. و النظرية الأدبية المعاصرة: رامان سلدن، ت. سعيد الغانمي المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ودار الفارس –عمان ط١/ ١٩٩٦،ص١٢٩-١٣٠.

(٥) هذا في اللغة العربية على اقل تقدير، إن لم يتعد إلى اللغات الأخرى.

(٦) دليل الناقد الأدبي: د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي – بيروت/ الدار البيضاء ط٣/٢٠٠٥،ص٢١.

(٧) نظرية الأدب: ايغلتن، ص٢١٩-٢٢٤.و دليل الناقد الأدبي، ص١١٥-١١٩.

(٨) درجة الصفر للكتابة: رولان بارت، ت.محمد برّادة، دار الطليعة – بيروت/ الشركة المغربية للناشرين المتحدين – الرباط ط١/١٩٨١، ٢٧-٢٨.

(٩) الأدب والايدولوجيا: د.كمال أبو ديب، مجلة فصول ،مج٥ ع٤ /١٩٨٥ص ٥٣.

(١٠) مدخل إلى السيميوطيقا : إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبي زيد ، (سيميولوجيا اللغة): بنفنست، ت. سيزا

قاسم، دار اليـاس العصـرية – القـاهرة ١٩٨٦،ص١٨٠-١٨١.

(١١) نقد النقد، رواية تعلم: تزفيتان تودوروف، ت. د. سامي سويدان، مراجعة د.ليليـان سويدان، دار الشؤون الثقافيـة العامة – بغداد ١٩٨٦، ص٨٥.

(١٢) نظرية الأدب ، ص٢٢٣.

قائمة المصادر

- البنيوية ما بعدها: تحرير جون ستروك، ت. د.محمد عصفور، عالم المعرفة- الكويت ١٩٩٦
- درجة الصفر للكتابة: رولان بارت، ت.محمد برّادة، دار الطليعة – بيروت/ الشركة المغربية للناشرين المتحدين – الرباط ط١/١٩٨١
- دليل الناقد الأدبي: د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي – بيروت/ الدار البيضاء ط٣/٢٠٠٥
- الذات عينها كآخر: بول ريكور، ت.د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة- بيروت ط١/٢٠٠٥
- الكلمة في الرواية: ميخائيل باختين، ت. يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٨
- مدخل إلى السيميوطيقا: إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد ، (سيميولوجيا اللغة): بنفنست، ت. سيزا قاسم، دار الياس العصرية – القاهرة ١٩٨٦
- نظرية الأدب: تيري ايغلتن ،ت. ثائر ديب،منشورات وزارة الثقافة – دمشق ١٩٩٥
- النظرية الأدبية المعاصرة: رامان سلدن، ت. سعيد الغانمي المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ودار الفارس – عمان ط١/ ١٩٩٦
- نقد النقد، رواية تعلم: تزفيتان تودوروف، ت. د. سامي سويدان، مراجعة د.ليليان سويدان، دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد ١٩٨٦
- الأدب والايدولوجيا: د.كمال أبو ديب، مجلة فصول المصرية: مج ٥، ع ٣، ١٩٨٥/، و مج ٥،ع٤/١٩٨٥.
- المتكلم في الرواية: ميخائيل باختين، ت. محمد برادة، مجلة فصول مج٥ع٣ /١٩٨٥.