قراءة في النص الفلسفي الروسي

ثلاثة مقالات وقضية إشكاليات النقد

د. محمد المجتبى عبد العزيز عثمان(*)

مقدمة

في البدء لابد لي من القول بأن هذا العمل الذي أقدمه اليوم، هو قراءة في نصوص فلسفية روسية، وهذا العمل هو بداية لمحاولة قراءة نص فلسفي تداخلي اعنى موقع روسيا من كونها تشغل وسطية بين أوربا في الغرب والعالم الشرقي، وهذه الخاصية جعلت لها إمكانية تناول كلا الفكرين الفلسفيين بقدر من التوازن بينهما، فهي استطاعت إن تقرأ الفلسفات الغربية كما استطاعت إن تقرأ النص الفلسفي الشرقي، كما قرأت النص المسيحي والنص الإسلامي.

أعود فأقول إن القراءة في هذه النصوص في لغتها، وبحث قضاياها التي تتناولها تنبلج عن تقابلات تتيح إمكانيات للتلاقي أو التقارب الفكري في الرؤى الفلسفية بيننا وبين الاسلفيانيين في كلياتهم وفي جزيئاتهم بما في ذلك الروس.

أولي الموضوعات التي أتقدم بها للمؤتمر الفلسفي الخامسة عشر هي الموقف من الحداثة وما بعد الحداثة بما تحملانه من مقولات فلسفية نصب علي ارض الواقع الحياتي بالنسبة للوعي الروسي وما تمثله لنا هذه المقولات في عالمنا اليوم في ظل إجتهاداتنا المعرب عنها قولا ونصا، أو التي تعتمل في أذهاننا ونضج بها عقولنا، إلا أننا

(*) قسم الفلسفة جامعة النيلين كلية الآداب - السودان / الخرطوم .

لم نقم بعد بطرحها علي أنفسنا. ولقد اخترت أن أعنون هذا العمل بعنوان " ثلاثة مقالات وقضية".

إشكالية الموضوع

الباحث في إشكاليات النقد، لا محالة واقف أمام مجموعة من العناصر المتداخلة من حيث التشكيلات الأساسية من ناحية، ومن الناحية الأخرى الإشكاليات التي لا نستطيع ان نصفها بالثانوية، وان كانت في حالة تغيير مستمر وتأرجح يجعلها ضرورة ثانوية.

كثيرا ما نقف أمام موضوع بعينه من بين موضوعات تتعدد بتعدد موجودات الوجود بما في ذلك الوجود الفكري الفلسفي، فتتولد لدينا نزعات الي تناوله بالتمحيص والتحليل جاعلين منه نقطة تتوقف عندها أنظارنا وعقولنا تطرح التساؤل تلو التساؤل، بنيانه، تركيباته الشكلية، أبعاده الهندسية الطولية والعرضيه، والارتفاع ثم نغوص في داخله لندرك أعماقه، فيتكون لدينا هدف نأخذه في كليته او نعمد الي التجزئة فيه من حيث انطلوجيته، وايستمولوجيته، واكسلولوجيته، ولكن كيف لنا أن نحدد موضوعًا نقديًا؟

إن فكرة النقد لم تكن بالفكرة الجديدة و إنما هي فكرة شغلت العقل الإنساني في القديم، و أقلقته في الحديث والمعاصر، أصبحت تسيطر علي العديد من المساحات في الوعي الإنساني، فإذا نظرنا إلي ما هو دائر الآن من نشاط فكري حول التحول من النقد الأدبي إلي النقد الثقافي وهذا التحول أوجد علاقة جدلية تقاربية وتنافرية بين الأدب والفكر والثقافة،هذا إلى جانب الخطوات النقدية التي عرفتها الفلسفة في مختلف فروعها وتبلور فرع الفلسفة النقدية، وخطوات النقد في فلسفة التاريخ من غربة هيجيلية وتلك الغربة التي كأنها شغلت اشبنجلر وخلص بها إلي القول "بأفول أوربا " كل هذه وغيرها من الخطوات ما هي إلا حركة نقدية.

ان إشكالية اختيار الموضوع لا يمكن وصفها بالذاتية، وان كان العامل الذاتي لا يقف مكتوف الأيدي دون المشاركة في عملية الاختيار هذه، إن هنالك أيضا العامل أو العوامل الموضوعية التي تفرض علي المرء الأخذ بناصية الموضوع العمل وثبر أغواره النقدية، كما هو الحال بالنسبة للعديد من الفلاسفة. لذلك نجد إن عملية الاختيار في الغالب الأعم من الحالات لا تنبع من المزاج الشخصي الذي يحتم علي الباحث تناول الموضوع والعمل عليه، و إنما يرجع الاختيار إلي مجموعة من العوامل أو مجموعة من العناصر التي تقوم بنسج مادة الموضوع. وتجعله يظهر في هيئة ضرورة حتمية لمرحلة تاريخية بعينها ذات ارتباطات انطولوجية، وعلاقات معرفية ابستمولوجية تعبر عن حالات تواصل وقطيعة، غربة وشك انتمائي.

ولعلنا نجد أنفسنا في كثير من الأحيان نقف أمام كم هائل من الأسئلة التي يظهر بعضها كأنما مجرد أسئلة استدراكية لا تنتظر إجابة أو ردا، ولكنها في حقيقة الأمر تعبر عن عميق شعور بأنها تحمل في ذاتها عناصرا أكثر دفة باحثة عن شكلها لإظهار مجموع كينوناتها، إقصاء أو تثبيتا أو اندماجية في الحركة الكونية والوجود الإنساني الآني والقادم في المستقبل المجهول تفصيلا والذي يمكن أن نضع له فرضيات – تكهناً – نبنيها علي أسس المعطيات الماضية في ظل الواقع الذي نحن فيه، وذلك من خلال ما يعرف الآن بعلم المستقبل أو المستقبليات.

إننا اليوم نقف أمام العديد من الموضوعات التي تشغل أذهان فلاسفتنا والمشتغلين بالفلسفة في عالم الدول الشرقية كما هو الحال في عالم الدول الغربية ولكننا وان بدأنا المسير في ذلك الاتجاه، أي اتجاه النقد وهنا أجد بالضرورة الإشارة إلى المدارس الفكرية التي تخوض في غمار هذه الإشكالية ألا وهي مدرسة البروفيسور حسن حنفي، ومدرسة البروفيسور محمد عابد الجابري وغيرهما مِن مَن تقدم بمشروع في هذا الاتجاه. هذه المدارس عمدت إلى تناول قضية "الأنا" وان اختلفت في إظهار هذا الأنا وليس هذا نقصًا ؛ بل هو عين الضرورة فما طرح هو (الحضارة) كما هو موضوع في مختلف

إدراكنا لها- حضارة عربية إسلامية، او حضارة إسلامية عربية أو حضارة إسلامية شرقية – هي بصورة أخرى إشكالية الموضوع التراثي أو الموروثي.

أقول أن موضوع العلاقة بالحداثة وما بعد الحداثة في علاقاته الجدلية أو تشكيلاته التقريرية، لم يكن هاجس يسيطر علي عقولنا ووعينا فقط فقد سيطر علي سابقينا أيضا، ولا أحسب أنه علينا التوقف أمام المسيرة التاريخية لهذا الموضوع، وإنما سوف نحاول الوقوف علي بعض النماذج التي تشاركنا في هذه القضية، الوقوف علي ما ذهب إليه فلاسفة روس من أراء حول إشكالية الحداثة والمستقبل الذي ستكون عليه الحياة ما بعد الحداثة.

كتب البروفيسور بيوترك. غريشكو مجموعة من المقالات الفلسفية محللا وناقدا لتيارات الحداثة وما بعد الحداثة. خاصة وان ما بعد الحداثة أصبحت تشكل بعدا فلسفيا يرتبط كل الارتباط بل تشكل الانقلاب الكبيرنيكي في الحقل الفلسفي. وفي هذا الإطار يقول غريشكو: "إن الاهتمام العظيم الذي حظيت به ما بعد الحداثة كان اهتماما متسقا ومتوافقا مع القضية المطروحة، وهذا -الاهتمام – يمكن أن يقدم حكما علي ما بعد الحداثة في بلادنا " من هنا تظهر الضمينات تجعل أمام النقد موضوعا يتطلب بالضرورة حكما وان كان هذا الحكم يقع في إطار الحدودية القومية – إذا صح التعبير. اعني أن ما يقدمه غريشكو يقدمه منسوبا إلى الروس في المقام الأول. ذلك راجع إلى ما يتم تداوله حول "ما بعد الحداثة"من قبل أساتذة الجامعات والعلماء والباحثين وطرحهم هذه الآراء في أعمال منشورة وبقراءة المطبوعات والمنشورات تزداد الصلابة، بل تتكون الرؤى المعادية لها. وإن كان هذا فان ما يتم التوصل إليه في النهاية يحمل صورة اكثر قتامة مما ذكر؛ انهيار الوعي، والعداء الاجتماعي، والاكتئاب، والاحباطات اليومية، والعنف الوحشي التحطيمي، فيكون التطور والتقدم نحو الفناء.

هذه النتائج التي يوردها هي نتائج يفرضها من تناول قضية أو إشكالية ما بعد الحداثة علي أنها أتت إلى روسيا مع جزئية البريسترويكا. يقول: مع البريسترويكا

دخلت إلينا بضائع وخدمات مستوردة، وكذلك أفكار، وفيما يخص الأوليتين فلا إشكالية علي الإطلاق، فقد دخلت حياتنا عبر الإعلان وضجيجه والذي كان يتم بحيوية جعل العديد منا يعجز عن تصور حياته من دونها خاصة تلك لم تكن معروفة لنا. ولكن الإشكالية تتبلور مع النوع الأخير مما هو مستورد الأفكار."

إشكالية المصطلح ودلالاته

بالنسبة لبروفيسور غريشكو تبدأ الإشكالية في إمكانية تطويع المصطلح للغة الروسية، ذلك ان عملية الترجمة من لغة لأخري نفترض حدا من الوجود الذاتي لما يتم ترجمته في كلا البعدين ما عنه يترجم وما إليه تتم الترجمة وهنا تظهر بجلاء مسألة الخاص والعام، وما يمكن ان يشمل أو تشمل عليه مفردات اللغة وما يخرج من إطار وحداتها اللغوية. ان إشكالية الترجمة تقف أمام التعامل مع النص الفلسفي في كليته كما تظل حجر عثرة يعيق التفاعل مع المصطلح الفلسفي. وهذه الإشكالية يوضحها البروفيسور رغريشكو بالنسبة لما يعالجه من إشكالية موضوعه، إلا أننا نجد أن هذه الإشكالية وقفت وما تزال تقف ذات الموقف أمام الحركة والمسيرة الفلسفية حتى بالنسبة للتفلسف في العربية، وقد أشار أليها الدكتور طه عبد الرحمن واستند إليه دكتور محمد وقيدي، ونحن هنا نسترجع هذه الآراء لإظهار أن إشكالية الترجمة ليست هي خاصة باللغة العربية فحسب باعتبارها المنقول إليه، وإما هي إشكالية يونيفيرسالية تشترك فيها لغات أخرى. ففيما هو راجع إلى اللغة العربية " ان اللغة الفلسفية تستمد مفاهيمها من اللغة الطبيعية ولكنها تمنح هذه الألفاظ وضعا جديدا بإخضاعها لهدفها كنمط خاص من التفكير المجرد وان كان هذا لا يؤدي إلى زوال تأثير اللغة الطبيعية في اطار التحول إلى المفاهيم الفلسفية. إن الإشكالية النابعة من الترجمة ويمثل بما كان من صعوبات واجهت الفلسفة العربية الإسلامية .... وندرك هذا الأمر عندما نلاحظ الحيرة التي واجه بها المسلمون نقل التفكير من مشكلة الكينونة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. " أن الإشكالية في عملية الترجمة والنقل من لغة

إلى أخرى ليست فقط في المعنى ولكن أيضا في الدلالة " فالفعل الدال على الكينونة في اللغة اليونانية يدل على الوجود، ولكنه يدل أيضا على الربط بين الموضوع والمحمول. وقد واجه الفلاسفة المسلمون هذا المشكل لأنه لا وجود فيها (اللغة) للفعل الذي يدل على الوجود ويلعب دور الرابط بين الموضوع والمحمول في الوقت نفسه. وهكذا فان اللغة العربية نقلت مشكلا يرتبط باللغة اليونانية وحاولت حله باقتراحات عدة مثل اللفظ (هو) أو اللفظ (كان) فجاء ذلك على نظامها التركيبي، إذ أن المقترحات المقدمة جاءت فقط للاستجابة لمقتضيات نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية ولم تكن نابعة من اللغة ذاتها. " وفي ذات الإطار إطار إشكالية الترجمة نجد الدكتورة أماني البداح تقول : "يبدو أن من أهم العناصر التي تواجه المترجم إمكان نقل النص من لغته الأصلية إلى اللغة العربية بشكل يحفظ المعنى المنقول، كما يحافظ على روح اللغة العربية وسلاسة القراءة وسلامة القواعد ... امتناع الترجمة من لغة لأخرى بسبب تعدد مقاييس اللغات وقيمها الجمالية والنحوية.. " هذه المسوغات لا تتعارض و إنما تتوافق مع ما ذهب إليه غريشكو في معالجته لموضوعه خاصة في ما هو مرتبط بقضية النقل من لغة إلى أخرى خاصة القضايا الفلسفية، يقول : " في البدء نحن لا نستطيع أن ننطقها، وثانيا من حيث أننا لا نستطيع أن نترجم المصطلح إلى اللغة الروسية – لعدم وجود كلمة تعبر بتطابقية عن المصطلح – الشيء الذي يؤدي بنا إلى الاستعاضة عن الترجمة بالتحويل الإبدالي لحروف مصطلح postmodernism إلى الحروف الروسية (بوست مودرنزم) " مودرن، مودرتيين "، وهذه العملية التحويلية لا ترجع إلى (العظمة، و الرحابة) وإنما يكمن في أن (بوست مودرنزم) لا وجود لها- ليس فقط كلفظ وإنما في الحياة اليومية ". وهنا تنشأ إشكالية أخرى؛ إذ أن المصطلح يتبلور كرامز لرمز يوجد أو وجد في مجال معين وفي حلقة زمانية محدودة. وما قوله بأن الأمر لا يكمن في (العظمة والرحابة) إلا ليمهد للربط بين اللغة ودلالاتها في الإطار الثقافي المعين. فهل يمكن أن تترجم "POST " وهذه ليست المعضلة، وإنما المعضلة تكمن فيmodernism، ففي الروسية يمكن مقابلتها "بالحديث او على الأصح المعاصر ولكن

هنا تظهر الإشكالية إذ منها تظهر سيمائية الكلمة والإشتقاقات، حديث، عصري معاصر، المعاصرة، فما هي المعاصرة ؟ وهل نحن معاصرون ؟ كيف ينظر إلي هذه المسألة الزمنية؟.

مما سبق من أسطر يتضح أن الإشكالية في إطارها الزمني والدلالي تتطلب إحداث التفريق اللازم والتحديد، ولهذا نجده مرة أخرى يظهر عبثية حدوث ترجمة كاملة للمصطلح في اللغة الروسية، وان كانت محاولات ترجمة المصطلح إلي العربية قد نالت حظا وافرا. يقول: إن تترجم علي منوال ما بعد الزمن فهذه ترجمة حرفية غير متكافئة و البعد الفلسفي والسيمائى للمصطلح ناهيك عن البعد المعرفي الابستمولوجي.

ليس فيما يخص "ما بعد" و إنما "المعاصرة" فمنها يبدأ الاشتقاق ومشتقات الكلمة. فماذا تعني " المعاصرة "؟ وهل نحن معاصرون ؟ فقط تبدأ تتابعيه الإشكالية. ولما كانت الإشكالية غير محصورة فقط في علم اللغة والدلالات ؛ بل أيضا في المحتوي المادي. وهذا الجانب يتطلب منا التوقف لإيضاحه، في سبيل معالجة هذه الإشكالية يجب علينا أن نفرق بين نوعين من الزمن، الزمن الفلكي والزمن الاجتماعي التاريخي، النوع الأول يمضي علي وتيرة واحدة يتجه نحو الأمام في خط مستقيم لا يمكن الرجوع فيه. أما النوع الثاني فيمكن وصفه بأنه متنوع، له خيارات عديدة أو أوجه مختلفة، فيه تظهر العديد من الفجوات. والمواقف.و الكيانات. والنظم .والحكومات. صور وأشكال مختلفة في التقدم نحو الأمام. وبدون شك كان بلوخ محقا إذ قال أن ليس كل الناس وجودوا في ذات الآن "now"ففي بعض الآن يجمع بينهم فقط شكل الوجود القاهري وذلك بفضل الظروف التي سمحت برؤياهم جميعا اليوم "today"ولكن هذا لا يعني انهم يعيشون جميعا في ذات الزمن مع الآخرين في الواقع يعيش الناس في أزمنة مختلفة " منهم من يعيش في الماضي ومنهم من يعيش في الحاضر وبعض آخر يعيش في المستقبل. الإشارة الي زمنية تتابعيه تحتم افتراض واقعيتها ليس لأفراد بعينهم، و إنما لجماعات بعينها (لا شعوب أمم وحضارات). لن يكون تضخيما القول بأن أي مرحلة تطويرية

تسارعية لهذه أو تلك من الجماعات متعددة الطبقات أو مختلفة المعايير التسارعية التطويرية لتركيبات المجتمع تحتوي في ذاتها علي المساحات الزمنية المعيشية لكل أفراد ممثليه ولكن جانب التاريخ* تحدده عملية احتواء أو تفضيل هذه أو تلك من تسارعياته التطورية.بكلمات أخري المعاصرة الاجتماعية لا تعني بالضرورة معاصرة كل فرد من أفراده الذين يعيشون فيه، ببساطة في هذا المجتمع توجد شريحة ما " المعاصرون " وعليهم تعمد الآنية العصرية التي تقف علي الأبواب. وهنا تظهر علاقة ديالكتيكية ليست بالبسيطة: الإنسان يختار زمانه ولكن الزمن يختار إنسانه.

مفهوم الزمن

إن كانت الإشكالية السابقة ترتبط او تقوم علي قصر اللغة عن إحداث الترجمة الكاملة والمطابقة تطابقا تاما لدلالات ومعاني المصطلح، فان الأمر يرفض ليشمل إشكالية تحديد مفهوم الزمن، وإذا كان هنالك الزمن الفلكي الذي يحدد باليوم والغد والأمس، أي الماضي والحاضر والمستقبل فان هذا الزمن التاريخي يمكن أن يكون أزمنة تعدد لطبقات التاريخية، والتي لا يجمع بينها بالطبع أي مشتركات " واختلافات معكوسان القيم، الخير والشر، الطيب والغث والاختلافات الاجتماعية هي مفارقات تواصل وقطيعة. عنها يقول غريشكو " فهي عاشت وتعيش الآن " في أي مجتمع وفي كل زمان، والسعادة ليست في الزمن والإشكالية ليست في الزمن في حد ذاته، فمن حيث المبدأ يمكن أن يكون سعيدا في أي زمن تاريخي. هذا يعنى بالضرورة أن المفهوم الزمنى "العصر" ليس هو بالقضية المقررة أو التي تم حسمها فى بعدها اللازم، إذ أن المعاصر بالنسبة له يحمل مجموعة من الدلالات التى ترتبط بصورة مباشرة بالذاتية الفردية و بالذاتية الجمعية وهذا التفريق يظهر جليا فى قوله " إذا الزمن التاريخي لا يمنع الإنسان من الوصول إلي السعادة. ولكن هذا الزمن التاريخي أصبح يحمل تاريخ العالم عبارة عن مكان واسع فسيح (يغطي سطح الكرة الأرضية) يكاد يضم ذاته كل تاريخ البشرية من المجتمع المشاعي البدائي (قبائل الابريغين الأسترالية - علي سبيل المثال)

وهذا هو الزمن التاريخي فهو يضم كل الحركة بما في ذلك ما بعد الصناعة (الدول الغربية والشرقية المتقدمة)."

في إطار الزمن والذي يراه علي انه زمن تاريخي و زمن اجتماعي، فان الأخير قد رتب وفق حسابات وتسميات قدمها نوفلبر يمكن تصور وتخيل اللوحة الآتية ٧٠٪ من سكان الكرة يعيشون في الماضي (مختلف أنواع الماضي) و ٢٥٪ يعيشون الآن (المعاصرة) و٣٪ يعيشون المستقبل، أما البقية ٢٪ المتبقية فهم سواقط. اذ انهم لا يدرجون تحت أي من هذه التقسيمات مرة أخرى يظهر الفروق في الزمن، لا من حيث التقدم والتأخير، و إنما من حيث المعاش والمعيش و هنا لا نسب التوزيع، و إنما مبدأ التقسيم نفسه، فهذا المبدأ اظهر علاقة غريبة تربط بين السواد الأعظم من السكان " الوجود البيولوجي " أما الابستمولوجي فهو وجود يرتبط ارتباطا تاما بما يعرف بالماضي، وان كان لهذا الماضي دلالات لا تجعل ماضي واحد، و إنما أنواع من الماضي وهنا نلاحظ نوعا من التلاقي من حيث إدراك العلاقات بين الحاضر والماضي والمستقبل، فيحدث نوعا من التداخل الزمني الاجتماعي يشد الحاضر الي ماضية فيكون الحاضر الماضوي، وهو البعد الذي تشغله الأغلبية، أما الحاضر،فهو مستبدل بالآنية " المعاصرة " وهي في حد ذاتها آنية متغيرة تقارب من المستقبل ولكن هذه الحركة تسير وتجري في ما نعرفه باليوم وفي هذا يقول غر يشكو : إذن ما نحن فيه من وضع ليس بالكلاسيكي (انفرطت فيه الروابط الزمنية) جمعت وتشابكت خيوط مختلف الأزمنة في اصعب ديالكتيكية الروابط بينها.

وفي لغة اكثر تخصصية ودقة هي حالة التداخلية الزمنية، وبكلمات أخرى ذاتية الزمن في اختلافاته، وبالطبع انتفي نقاء فردية الأزمان منذ أمد بعيد، خاصة و إنها في زماننا (وهنالك من ينظر إليه علي أنه زماننا) عند إذ يصبح العالم حقيقة عالميا في ترابطه ووحدته. وفي هذه العملية بصورة أو بأخرى. فإن البلدان والشعوب سوف تسحب – تُجذب) وتنجذب كذلك الأزمنة الاجتماعية والتاريخية.

إشكالية التحديث :

إن القراءة التاريخية في الماضي القريب، تظهر ضرورة النظر إلي موضوع التحديث لربطه فيما بعد بما هو معلن من مشروع حداثي أو ما بعد حداثي،وفي هذا الصدد اعني التحدي التحديثي " خاصة في نهاية القرن التاسع عشر بالنسبة لروسيا فقد رأت هذا التطلع والمستقبل مهم يعبر أوربا كلها منتصرا في الأعوام ١٨١٣-١٨١٤، وقد كانت حركة الديسمبر بين اكبر مركز ومنبه لهذه الحركة التاريخية الحتمية – حركة التحديث –ولكن لم تكن لحركة الديسمبريين أو ما تبعتها من وقائع تاريخية (إصلاحات الكسندر الثاني العظيمة، والثورتين الروسيتين)ان تحقق التحديث، وهنا يبدوا ان فرضية نقد الفلسفية الماركسية اللينينية علي وجه التحديد وتجاوزها فلسفيا وصياغتها كجزء من المشروع الحداثي لم تكن فرضية مقبولة – علي الأقل –في الوقت الراهن، لذلك نجد ان التعويل علي مرحلة إعادة البناء البريستوريكا –من خلال ان الأمل الأخير لم يمت.) وفي ذات الوقت يعزي حالات الفشل في الانخراط في الحركة الحداثية (الي فشل الحداثة في ان تتعمق في الجماعات الإنسانية الشيء الذي يجعله محسوبا علي الحداثة).

مرة ثانية تكون للحداثة وما بعد الحداثة موضوع الغريب، فإن كانت عملية الترجمة لم تنل حظها من النجاح بسبب عدم وجود للدلالات المصطلحية في الثقافة الروسية – كما قال – فإنه سرعان ما يذهب إلى القول بانتفاء الأرضية التي يمكن أن تقوم عليها الحداثة في روسيا. " ولها في روسيا لا توجد أرضية، ولا يمكن ان تكون هذه الخدع الغريبة لا يمكن لها ان تنطلي علينا، وفي المقابل نحن نفكر لأنفسنا، عملنا فأوجدنا طعامنا، بحماسة وعمق و أخطاء " أي ان البحث يظل في إطار الذاتي، والخصوصي في عملية إحداث التطوير أو التغيير، كما نلاحظ ان العلاقة بين الشرق والغرب يشغل جزءا في عملية الفكرية لمكانة روسيا.

إذا نظرنا إلي محددات فضاء الحداثة، ولنا أن نستحضر ما ذكره محمد عابد الجابري هي رباعية هذه المحددات، وذلك يعيننا على تفهم موقف عريشكو من الحداثة خاصة فيما ذهب إليه من قول أوردناه سابقا نقول أن هذه المحددات الأربعة هي على النحو التالي:-

١- العقلانية تلك التي ترى في الذات مصدرا للمعرفة باعتبار أن الوعي يمثل الوجود ثم يقوم بإصدار الأحكام عليه او حوله هذا إلى جانب أن العقلانية تجد في الطموح العلوي نموذجا باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد سيطرة الإنسان على الطبيعة، أما في التقنية تكون رؤية الوجود.

٢- الحرية هي الأرضية التي تعين مشروعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية بلا اكراه أو قيود.

٣- التاريخانية وهذا يعني أن الحداثة قامت على معقولية التحول، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل لنموه وتطوره، إلا آن هذا النمو يخضع لمعيار التقدم.

٤- العلمانية أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الانطلاق من " الإنسان" كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي.

إذا عدنا إلى فرضية عدم وجود أرضية للحداثة في روسيا كما عبر عنها في السابق، فان هذا الرفض او هذه الفرضية يمكن إرجاعها إلى سببين أساسيين. فمن بين المحددات الأربعة سابقة الذكر، يمكن الوقوف أمام المحدودة الرابعة واعني بها مسألة العلمانية، وبالتحديد تلك الجزئية المتعلقة بقدسية النهي وتعريضه لعمليات نقدية.

و تأكيدا لهذا الأمر لنا أن ننظر فيما يستند إليه أولا أن موسكو (وفقا لقانون الاعتقاد) * عاصمة العالم الروحية، ولنا أن نذهب إلى القول بان هذه الوضعية لم تكن متوقفة فقط على ما يلزم به قانون الاعتقاد، و إنما يتأصل كذلك عبر التاريخ الفكري لروسيا. فقد أطلق فلاديمير سلا فيوف نظرته إلى روما الثالثة مؤكدا على الدور الذي يجب ان تلعبه و ذلك من خلال المهام التي تقع على عاتقها خاصة في اختيار طريقها الثالث** حيث ينظر إلى القوتين الاولتين الإسلام في الشرق و المدنية الأوربية في الغرب، و على روسيا ان تكون الوسط و الوسطية بينهما. في ذات الاتجاه و هو ما سيعتمد. غر يشكو – ففي الفكرة الروسية يذهب فلادمير سلا فيوف إلى توضيح فكرة هي في واقع الحال تجسد للوسطية الروسية، بمعنى آخر هي تعبر عن فكرة (المعيارية) لروسيا الوطيفية العضوية التي تقع على عاتق هذه او تلك من القوميات في هذه الحياة الدنيا، لا تعني ما تفكره في ذاتها في الزمن، ولكن ما يضعه الرب فيها تحديدا" ثم يقول" عظيمة هي الوحدة الإنسانية" و هذه الوحدة يمكن أن تتجلى في حالة الجمع بين ثلاثية الكنيسة و الدولة و المجتمع على الا تعلو إحداها على الأخريات، هذه هي الفكرة الروسية. من هنا ينهار البعد الرابع او المحددة الرابعة لفضاء الحداثة و لهذا يقول غر يشكو (... لروسيا طريقها الخاص و خصوصية رسالة روسيا التاريخية، وليس اقله إنقاذ البشرية في كل بقاع المعمورة من كل اللاروحية و اندثار العدالة ...) في هذا الاتجاه لا يمكن أن يتم توافر كل المحددات، لذا كانت فرضية انعدام الأرض للحداثة، إذا كان الأمر كذلك فمن البداهة بمكان أن يطرح تساؤله " لماذا ما بعد الحداثة ليس لنا؟ و عن أي بعد حداثة يكون الحديث؟."

---

* و هي النتائج التي يتمخض عنها المجمع المسكوني المنعقد للنظر فيما هو مقدم إليه من آراء في قضية اختلافية، و حدى القرارات و عقب سقوط القسطنطينية اعتبرت موسكو روما الثالثة.

** معجم الفلاسفة الروس- الكسييف – موسكو ٢٠٢ –ص ٩١٤

أما فيما يختص المحور التاريخاني، أو المحدودة الثالثة التي تعبر لما بعد الحداثة في حالة قيام حداثة. فهو يقول فيما يخص إشكالية بحثتها فانه يظهر أن " ما بعد الحداثة " طبيعية و ذات حدود هناك حيث مهد لها، حيث تقدمتها " الحداثة " تاريخيا فقط هناك حيث عبر الناس مدرسة عريقة في العقلانية و تقدم في مجال الحرية. هنا تصبح ما بعد الحداثة مفهومة و بنجاح شديد يمكن ان تتضح المعالم [يمكن الاهتداء بها] و هذا أشبه ما يكون بالفن، ففيه فقط يستطيع من درس الرسم و كان و ما يزال [قادرا و لكنه لا يرغب] رساما جيدا. فقط هو القادر على التعامل بفعالية و قمة فتية في إظهار الشكل (تقليد) على سبيل المثال، الوجه و الجسم و غيرها من تفاصيل الإنسان المرسوم. و في غياب تلك التسلسلية لا تظهر لوحة فنية خلاقة بديعة و إنما مجرد تقليد بدائي مخالف بشذوذ كل المعايير، " الطريقة الحديثة ". " آخر كلمة " و هكذا دواليك. الإنسان الغربي تذوق بقدر كافي ثمار الحداثة، او الحضارة الصناعية. تشرب العقلانية و التقدم و التحرر لهذا " تحديدا لهذا لا ببساطة الانفعالية" يتمنى الشيء الكثير. فهو في أعماقه مهيأ و معد لا يتخوف النظر إلى الأفق البعيد لما تم إنجازه، و تم بلوغه و بلوغ قمته، فالحياة نفسها هي التي تدفعه بمنطق تدافع حركتها نحو الأمام و التطور. و التطلع نحو بلوغ هذه الدرجات لا يتم من خلال التمني (ببساطة أريد) و إنما احتاج ("أنا ملزم " "من الضروري بالنسبة لي"

في ظل فلتكن الرفضية غير أن تتابع تبادل إحدى الظواهر بأخرى ينتج عن منطق طبيعي (علمي) أو دياليكتيكية العملية و النتائج. النتيجة تستقبل و تقبل بتفهم واسع و ديناميكي و كمال، عندما يتم آخذها جميعا في وحدة، وعلى ما سبقتها من عمليات، عندما يتبناها او يتمثلها ذلك الذي سار كل مراحلها السابقة و في غير ذلك يكون مقولة هيجل صادقة " النتائج المعيارية الخاصة فقط، هي جثة هامدة، تركت خلفها عبر" و هنا النتيجة هي ما بعد الحداثة، الحركية العملية – الحداثة (و إن كانت هذه الأخيرة تتصل بصورة معوجة تدخل الحداثة فيما بعد الحداثة). لدى

الإنسان الغربي يوجد كلا الطرفين، فدونما شك توجد النتائج، و الحركة التاريخية الاصرارية و الاقتناعية الطويلة نحو ما بعد الحداثة و المقولة المصاغة صياغة نصية. بالتأكيد الهدف النهائي شئ ما و حركة كلٍ) برتشتين و الذي ترجما شعاره، تحديدا لم يكن متطلبات الحداثة.

التحديث- الحداثة الشرط علامة ليست للفصل و لا هي علامة سيمائية فحسب، و إنما هي كذلك معبر تاريخي اتكولوجي، فاتحديث و الحداثة تاريخيا سارتا - كما يقول - يدا بيد، تحفظ كل منهما الأخرى و تعمل على توجيهها. " لذلك " يكون مفهوم التحديث هنا في فهم شئ ما معقد ليست الحركة الاقتصادية (الصناعية) فقط، و إنما:-

١- السياسة (بمنح حق التعبير للقاعدة العريضة من السكان)

٢- الحقل الاجتماعي (الطبقة المفتوحة المنتفخة)

٣- الحقل الثقافي (تنوير المجتمع و حياة ديمقراطية عامة)

هذه المرتكزات يجب أن يتم تحديثها، وهو يرى هذا التحديث بأن تتم عملية إعادة للصياغة وللبناء وذلك على النحو التالي:-

١- التقاليد تجدد مع المعتقد نحو العقلانية.

٢- الحرية والاستقلالية الفردية والوفاء نحو المبادرة.

٣- الاعتماد علي الذات واثبات الذات وهنا يمكن الحديث حتى عن البداية المادية أي الاقتصاد الصناعي.

ينظر بروفيسور غر يشكو إلي الحداثة ليست فقط مجال الفن والأدب، ولكنها في مجال الفكر والفلسفة لم تجد مساحاتها وذلك يرجع إلى انتقاء القدر الأعظم من شروط تواجدها لهذا فان ما بعد الحداثة تظل مشروعا يجب التمهيد له لهذا تحده يقول"

في مجال الفن عبر تاريخه يمكن (ما بعد الحداثة أن تجد منطلقا ومجالا لها وان " تمتص" منه وكذلك أن تقف في مواجهته وتحديدا مقاومته. فأما ألا ينظر إلى ما بعد الحداثة على إنها امتداد أو " بعث" للحداثة ربما يذهب البعض الي القول بذلك. وهنا الاختلاف ليس في " لمسات" او " تشديدات" وإنما في المبادئ والمداخل، كما أنها ليست في الوسائل وإنما في العزائم والاندفاعات والقوى"ثم يذهب بعد ذلك الي توجيه الثقة للحداثيين" وعلى الرغم من كل ما لديهم من اللااعتبارية والنقدية والجذرية فان الحداثيون يتشوقون إلى الترنسدالية ومثالية الخلود والاتساق والأصالة. فهم في تارجحهم ورفضهم للمطلقات والمسلمات بحاستهم صنعوا مطلقات ومسلمات آخر." ثم يقول" وخلف الواقعية يبحث الحداثيون عما وراء الواقعية وما وراء الحياة، نوع من توازي العوالم، وقيمة أساسية والعقلية السوبرمانية، كما يبحثون عن الفكرة الجامعة. الواقع بالنسبة إليهم اصبح مشوها، النقاء والجمال ظلا موجودين فقط في الفن" ثم يقوم بتقديم فكرة تعارضية، أو لنقل حركة مقارنة يظهر فيها قبوله لما بعد الحداثة مقابل رفضه للحداثة.

ما بعد الحداثة:

ما بعد الحداثة خلت من كل "تلك النواقص" فكلها معطيات الحياة، أي اللحظية والإحاطة واليومية. بالنسبة لما بعد الحداثة وجود لوحة في متحف او ظهور أجزاء منها ملصق التقويم السنوي " النتيجة " فهما متساويان من حيث القيمة الجمالية وذات أهمية متساوية " حقا" لفئات مختلفة من الناس. وبما أننا مرشحون لما بعد الحداثة فإننا لا نستطيع (عقليتا لا تسمح) بالتخلي عن الاعتقاد (المثبت بالتجربة الحياتية اليومية) الواقع، وهذا يؤدي إلى أيقال الانتقال من الحداثة الي ما بعد الحداثة أو ينتهي بنا المطاف عند مستوي "نيو مودر نزم " ولكن ليست هنا وانما تكمن في ان ثقافة ما بعد الحداثة تشكل جزئية واحدة فقط من مجموع مكونات ما بعد الحداثة. وهذه المكونات في ابسط الافتراضات ثلاثة هي : النظرية الفلسفية (باختصار المنهج) والتي عرفت بالتفكيكية، لغوية (جاك دريدا)ومعرفية (ج. ف. ليوتار)، و اجتماعية (ج ديلوز، ف جفاناري، ج بودريان).

المعارضة لما بعد الحداثة في الفلسفة :

ما بعد الحداثة بالنسبة الي الحداثة" modernism" فبالدقة معكوسان. فإذا كانت بعد أن حددنا الاتجاهات الرئيسية النقدية لما بعد الحداثة في نقدها للانتلوجيا الكلاسيكية، أو انتولوجيا الحداثة. فالان نتوقف لتحديدها علي مستوي المبادئ التنظيمية.

كما سبق أن أوضحنا أن ما بعد الحداثة قد تركت انطباعات واسعة وبالنسبة للحداثة فإنها وبكل دقة تصل إلى حد العكسية فإذا كانت هنالك أي هرمية خضوع الجزء للكل فهنا مطلق التشتت للأجزاء.

وإذا كان هناك البحث عن الحقيقة مرتبط بالتعمق في الواقع المدرسي مع التوجيه نحو جوهره، فهنا المنهج والمبدأ يتوقفان عند العمل علي القشور في حدود او خارج حدود الظاهر (فايوس والموقفي هنا هو الآن، والمعيشي) وإذا كان هناك الطبيعي والأولي هو ماكرو انااليز. فهنا ميكرو انااليز (الانفلات عن المركز) يدور حول تفاصيل دقيقة تغيرات حقيقية واعادة تأهيلات بسيطة.وإذا كان هنالك يفضل التبدل العقلاني، التحليل العلمي. فإنها هنا تفقد كل افضلياتها واختياراتها اذ تحري تسويتها ومساواتها " البراعلمية " واللا علمية وضمه ضد العلمية. الرؤى العلمية (صورة الواقع) تقيم في البدء من حيث الوصفية (جودة إظهارها تركيزية للتفاعل والحيوية والكمال فهنا القطيعة، الانهيار وعدم الالتقاء.

وإذا كان هناك السعي نحو الإيجابية والمؤسسية، ويجري العمل مع المؤسسية ولاجلها، فهنا يفضل التفكيك والهدم والنفي.

ربما يكون من الحقيقي القول بأن ما بعد الحداثة " معارضة " وهي خصوصيتها التي تحدد ذاتيتها. ولكن في الأول تكون تجاه الحداثة وليس علي الإطلاق. ثانيا وهذا مهم وان النقد لما بعد الحداثة لم يستوف أغراضه وله مواصلة في برامجه التي تحمل إشكاليات حقيقية.

ونحن نورد واحدة منها علي سبيل المثال :

وعلي سبيل المثال نورد واحدة منها، جرت العادة النظر الي ما بعد الحداثة علي إنها معادية للعقلانية (دكتاتورية العقل)، و(طغيان العقلانية)، في واقع الحال هذه نتائج سطحية، إذ يوجد عقل وعقل أدواتي وعقل ظرفي اتصالي. هذا الذي أورده ألبرت أينشتين (بالضرورة النظر إلى أقوال اينشتين وانطلاقا من رؤياه الخاصة بظهور علم الفعل في الشكل الرياضي لم يأخذ بعين الاعتبار عناصر المصادفة والمجازفة وتعدد الخيارات لم يسبق له مثيل في تاريخ الفلسفة،وقد أدى هذا الاتجاه إلى انتهاء فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة. ولكن ما يبدو للوهلة الأولى – كنجاح معاصر – هو في الواقع بدايات أزمة معاصرة، فمع سقوط فرضية الطبيعة الإنسانية الثابتة سقطت الضمانة الأساسية التي شيد عليها فلاسفة الأخلاق نظرياتهم طوال القرون الماضية. وهكذا مرة أخرى نرى الانتقال من الوحدانية إلى التعدد يؤدي إلى أزمة جديدة، لا تملك الأدوات الفعلية لتناولها بشكل مرض ... العودة إلى أرسطو، والى الترابط السياسي بين العقل النظري والعملي .... ما ينتهي إلى العقل الأوروبي المعاصر هو حالات الاجتزاء والفصل التي تقوم على التفضيل الأعمى بالوا حدية المغلقة أو التعددية العدمية، فقد تحول العقل وفقد دوره كمرشد ورقيب وكمحور للمسؤولية الأخلاقية للفعل) هذا الفصل وهذا التباعد والتحول لا يعني أنها نتيجة ضرورية في رأي سان – سرنان، و إنما هي نتيجة تسليمنا بالافتراضات والآراء التلفيقية. وإهمالنا لما وصلت إليه الفلسفة منذ قرون : أن تأخذ موقفا وسطا بين القول بحدود العقل والقول بحريته الإبداعية، بين القول بجبريته العمياء والقول بمسئوليته الأخلاقية، بين القول بتعدد انتماءاته الثقافية وواحدية فطرة الإنسانية.

ويرى سان- سرنان أن دور اينشتين في تكوين العقل المعاصر مقارنا إياه بالنسق الكانطي، أن اينشتين قد أيقن أن المفاهيم الأساسية للفيزياء – التي هي بمنزلة المقولات بالنسبة للعلم – لا تشتق مباشرة من التجربة. ولكن هذه المفاهيم ليست قبلية

كما هي لدى كانط، وان كانت تحدد بشكل قبلي الإطار الذي يحدد تصورنا للعالم. أن هذه المفاهيم وفقا لانيشتين هي إبداعات حرة للذهن تستمد شرعيتها من التجربة بشكل خاص، فبينما هي مفاهيم تخيلية إلا أنها تملك صفة الحتمية أيضا. وإذا تعمقنا اكثر، فإننا نجد آن ما بعد الحداثة لا ينفي العقلانية و إنما هي كما لا حظ د. بيروقوف (لُبها – العقلانية – وقمتها التي منها فقط يمكن النزول). من هنا يظهر جليا أن ما بعد الحداثة لاتشكل رفضا معلنا للعقلانية،و إنما العقلانية فيها تحتل الموقع الاسمي وتتبلور فيها ضدية ما بعد الحداثة للعقلانية ظرفية، أي أنها تنتج عن تفكك وانحلال نظام العقلانية من الداخل- بسبب الاستهلاك –التجاوز لحد التطور وبلوغ حالة الإشباع.

قضايا ما بعد الحداثيين، ليس فقط رفضيتهم وانما هم أيضا يقدمون شئ ما في حياتنا.. ففيهم أيضا نبضات إيجابية في كلمة هنالك أساس لفرضية وجود إيجابي لما بعد الحداثة يحمل في ذاته عصاميته الكاملة، ودونما شك وضوحها الجذاب هذا يتبقى علينا الاقتناع والتأكد من خلال الانطولوجي لما بعد حداثية. هدفها – توضيح، كما قال اكبر المتخصصين في هذا المجال جيل ديلز (كأنما التوحد يظهر بصريا (تأثير) فقط في الألعاب الأكثر عمقا، العاب الاختلاف والتكرار) ونحن نريد أن نتعقل الاختلاف في ذاته، وعلاقة المختلف بالمختلف دون التوقف علي التصور الذي يقودهما للطابق الذي يمر عبر الرفض .

فينو منولوجية التكرار

يمهد غريشكو كمدخل لتوضع رؤاه حول "الاختلاف" في حد ذاته،وتحرره من "الوحدة " يقوم بتناول تحديد ما يحتويه مفهوم " تكرار " ذلك انه في المعني الوظيفي بالذات بدل نفسه " بالمطابقة والمرادفة " وفي هذه الحالة يصب الاختلاف في" الآخر" مع التكرار.

وكلاسيكيا وانطولوجيا بتطابق التكرار مع الإعادة، ترديد ما سبق بلوغه وإنجازه وهذا ما يعني الإرجاع مرة أخرى وفيما يخص تقييم مثل هذا التكرار، يمكن القول بأنه حسن او سيئ أي أن يقبل إيجابا أو يرفض سلبا. والتكرار هنا هو ما يمكن أن يكون صورة العمل اليومي "الروتيني" وما هو حكمه، أما الفعل " كرر" فهو يعني الترديد للفعل ذاته اجترار القديم، مضغ " علكة "أو لبانة.

أما النفسي ما بعد الحداثي لظاهرة التكرار فهو غير عادي ومثير، الملاحظة تعود الي ذات الظاهرة علي خلفية حداثية، أي تقليدية فقد نظهر إليها علي أنها حركة دائرية لما هو مشابه، علي شاكلة وقيمة متساوية أما بعد الحداثي ديلز فهو يرفض ذلك، التكرار لا تحركه المشابهة والمشاكلة ولكنها الخاصية. ولتوضيح هذه الفكرة لنا أن نستشير شال ديلز – العيد- العيد له ظهور واحد وهنا يظهر التناقض يتكرر ولكنه لا يضاعف ويكعب المرة الأولي، و إنما يمنح مرة أولي " قوة أخري " وعلي هذا المنوال أو بهذا المقياس يذهب غير يشكو لاخذ مثال آخر، ألا وهو ميلاد المسيح. هنا تمتلئ انفس المؤمنين بطاقات تكفي حتى الميلاد القادم، في ذات الوقت يولد المسيح في كل مرة.

هذه الصورة ليست تكرارا متطابقا، ولكنه أحادى.هذا المثال الذي ذكره، يقوده الي القول بأنه يجعلنا نفهم أيضا موقفا جديدا: التكرار هو إعادة وفي ذات الوقت يحمل الاختلاف.

من وجهه نظر ديلز، التكرار يقودنا إلى عمق أكبر في لوحة الواقع أو في الواقعية الفنية بالفعل إن التكرار في مفهومنا يضم تلك الصورة الرتيبة أيا كان وجودها ولكن في هذا البعد الذي يطلقه ديلز، تظهر التكرارية أو التكرار في إطار آخر غير المعتاد.

على الرغم من الموافقة أو الاتفاق مع ما ذهب إليه ديلز، الا ان النظرة الوجودية للتكرار تجعل منه اختلاف، بمعنى أن ما ذهب ليبنتز من القول بأنه إذا كان شيئين متطابقين تطابقا مطلقا، فهذا شئ واحد ولكن حقيقة واحدة (تجعلهما شيئين) وهي

وجودهما الي الاختلاف بينهما. وعلي ذات المنوال يمكن القول عن التكرار، فإذا كان احدث فعلا، فهذا يعني وجود اختلاف عما يبدو انه قد قيل تطابق وأُعيد.

إن كان الأمر كذلك، فالسؤال يبقي كالآتي: من أين يظهر الاختلاف من الوجود. ولكن ليس الوجود في حد ذاته، و إنما الخصائص الذاتية والمميزات الداخلية هي التي تحمل هذا الاختلاف.

يمكننا أن نخلص إلى أن التكرار يفترض ويحمل في ذاته الاختلاف وهذا يعني أن التكرار في حد ذاته اختلاف. فالاختلاف يقبع داخل التكرار وهذا يؤدي إلى استمرارية حياته.

ما يقدمه غريشكو في هذا المضمار، وفي نتيجة تحليله لظاهرة التكرار التي لا تكون ذات متطابقة تطابقا كليا مطلقا ذلك لأنها في ذات الوقت تحمل الاختلاف الذي يتجلي إما من خلال البعد الوجودي أو من خلال توافر الصفات والعناصر المكونة فإن هذا الاختلاف يتحول إلى الآخر، وهذا ما ذهب إليه فيما أوردناه سابقا. ولكن ما هو الغرض من هذه الفكرة ؟

التفكيكية والاختلاف:

في مقابل فكرة الاختلاف لما بعد الحداثة، وقفت العقليات الأوربية جميعها – كما يقول غريشكو – إن لم تكن في كل (أرجاء العالم) معارضة لها وبداية هذا التقليد – المعارضة – كان من خلال الدواليزمية، الضوء – الظلام – الخير – الشر، وصورة عامة كل ما كان مرتبط بتصور التنوع، في كل الاختلافات من خلال العمليات الثنائية حتى آلهة الألب في مقابلتهم ابلون مقابل ديونيس، الرجل مقابل المرأة، الرومانسية مقابل الحداثة، ثم مقابل القديم تقف النهضوية ومقابل الكلاسيكية تقف الواقعية وهكذا يتم الوعي، وحتى المشتغلين بالفلسفة والفلاسفة فيما قبل البروستروبكا احبوا إظهار الثنائيات كعناصر النظام الديالكتيكي والصراع الدياليكتيكي بين هذه الثنائيات

حسية القوة الدافعة للتطور في الوعي للإنسان. أما الآن فقد تناسوا هذا الأمر وربما كان هذا التناسي ليس عبثا.

هذه الثنائيات هي في الواقع تعمل علي تركيز مفهوم المركز والأطراف وهذا المفهوم يؤكد علي مبدأ العلاقة المنطقية بين المركز والأطراف.

يقول غريشكو : التفكيكية هي المنهج الفلسفي لما بعد الحداثة تحمل في داخلها بالطبع التفكيك، ولكن في ذات الوقت تحمل التركيب (تركيب جديد) خاصة فيما هو مرتبط بالاختلاف."وهذا يرمي إلى أن العملية التفكيكية النقدية موجهة الي كل ما من شأنه إظهار وتحديد وإيجاد الاختلاف " ان الاتجاه النقدي الذي يظهره فيما يخص ما بعد الحداثة يرتكز في بادئ الأمر الي السعي التفكيكي لكل ما هو يجب ان يؤدي الي إزالة الاختلاف إزالة كاملة كمالا مطلقا كما أنها تعمل علي النص ليس لقراءة فكر صاحبة او الوصول الي دلالات ما هو قد كتب وا نما تعمل إيجاد ما هو بين السطور الي جانب ما دار او لم يدر في خلد الكاتب وهذا لا يعني تأويل النص وانما حلقا له.

ما بعد الحداثة تتطلع الي إحداث ثورة اكليو يكية في مفهوم الاختلاف وهذا التطلع ليس بنابع من فراغ وجوهرها كنا يقول ديلز التطابق يدور في دائرة المختلف فشئ الذي يفتح إما الأخير الاختلاف وصوله علي مفهومة الخاص بدلا عن احتوائه داخل المفهوم عموما والذي اعتمد أساسا علي انه تطابق " بعبارات أخرى ما بعد الحداثة وضعت في الأساس المعيش مفهومي الاختلاف – التكرار– مع الأخذ في الاعتبار أن دلالة التكرار ليست دلالة تطابقية (تشابهيه عامة) وإنما فردية لذات الاختلاف.

فيما يعلن ويشاع ما بعد الحداثة هي الإنسانية ولكنها إنسانية جديدة – إنسانية التعددية تصل إلى كل فرد في فرديته، وليس ذلك النوع من الإنسانيات السابقة التقليدية أو العدمية. إنسانية للإنسان الفرد ومن ثم للإنسانية جمعا.

الخاتمة

من خلال ما قدمناه فى قراءتنا يمكننا القول بأن إشكاليات النقد تكاد تكون متطابقة من حيث البعد الاغترابي تجاه ما هو مقدم من قبل فلسفات أنتجتها المدارس الفلسفية المعاصرة " وهذا التقارب لم يكن وليد بيئة فكرية واحدة، وإنما وليد ظروف متشابهة تجعل من الممكن فهم ما هو مطروح من قضايا فلسفية في عالم اليوم كما تجعل من الفلسفة متغير يتحول ليتخذ صورا وأشكالا غير تلك التي كانت عليها التيارات الفلسفية السابقة، أعنى بذلك ما ذهبت إليه الفلسفات القديمة من شموليات وكليات، وهذا التحول يأتي لنتيجة ارتبطت بصورة أساسية بالسعي والمسعى المعاكس تجاه الفكرة وارتباطها بالواقع أو الواقع المفترض.

أما من حيث الحدود التي يتناولها النقد. فإننا نقول إن ما هو ظاهر فى هذه الورقة، هي إشكاليات تتراوح ما بين الفهم والاستيعاب للاتجاهات الفلسفية فى قراءة متسقة مع العمق الثقافي للبيئة التي يمكنها يمكنه أن تكون مستقبلا لها وتلك التي انطلقت منها، مع الأخذ في الاعتبار الرؤى الفكرية والاجتماعية التي منها يتم النظر إلى هذه الفلسفة على أنها الموضوع الذي يقع عليه ليس فقط عبء الفهم وإنما كذلك عبء الاستيعاب -وعلى سبيل المثال - يمكن النظر إلى أن مجمل ما يقف أمام طريق النقد ويشكل عائقا أساسيا لتحقيق العملية النقدية واقع مساحة الحرية في تناول القضايا النقدية، أعنى بالحرية مقابلة الفكرة والبحث فيها دون فرض قيود توقف أو تحجم الحركة النقدية، ذلك أن العملية النقدية تجعل من الممكن إحداث عمليات تجاوز فلسفي.

أننا من خلال القراءات السابقة، لنا أن نصل إلى محصلة تجعل من السهل إيجاد صيغ للتعامل مع الآخر من خلال فكرة التواصل، وهذه الفكرة تظهر جلية حيث أن القضايا المطروحة ومع اختلاف المفكرين و مواقعهم إلا انه يتم الالتقاء فى تحديد فضاءاتها بالنسبة لبيئاتهم، وهنا يظهر التطابق من خلال الاختلاف، وليس الاختلاف من خلال التكرار.

من كل ما أسلفنا، لنا أن نقول إن إشكاليات النقد في الفلسفة العربية هي إشكاليات مشتركة مع الرؤى الروسية، وهذا في اعتقادي راجع إلى الوضع المعبرى الذي تحتله كل منهما، والذي عليه تترتب مجموعة العوامل المؤثرة فى انتقال الفكرة من الخارج إلى الداخل وحركتها الترانسيدالية. والتي تلعب عملية الترجمة دورا أساسيا فيها هذا أولا. وثانيا، فان وجود مفاهيم عديدة وجوانب مختلفة لهذه المفاهيم – على سبيل المثال مفهوم الزمن – يجعل من الموضوع إشكالية في حد ذاته. و ثالثا تظهر العملية النقدية وجود مجالات يمكن وصفها – ان جاز الأمر- بالدوائر التي تتحرك في حركة تبادلية من المركز إلى الأطراف، والتي بدورها تتبادل مواقعها فيكون المركز طرفا وتكون الأطراف مراكز. ورابعا تظهر فكرة الإقليمية و والقومية، والذات والهوية، الخاص والعام بالنسبة للعلاقة بين القضية ومستقبلها، فتظهر ثلاثية الفكرة والمنتج لها و مستقبلها. خامسا يظهر انتفاء فكرة العقلانية المطلقة فى تناول الفكرة الفلسفية، و تأكيد ثنائية العقل والروح.

١- مجلة فيسنيك – سلسلة الفلسفة موسكو ٢٠٠١-٢ جامعة روسيا لصداقة الشعوب." مقال انطولوجية التعددية "

٢- مجلة فيسنيك سلسلة الفلسفة موسكو ١٩٩٩- جامعة روسيا لصداقة الشعوب." مقال بعنوان ما بعد الحداثة اعراض الانحطاط ام ظاهرة مؤقته

٣ عالم الفكر العدد الأول المجلد ٣٢ – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ٢٠٠٣" إمكان الميتافيزيقيا او الحاجة الي كانط مقال للدكتور موسي وهبة

٤ عالم الفكر العدد الأول المجلد٣٢ – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ٢٠٠٣ " عولمة الحداثة وتفكيك الثقافات الوطنية مقال للدكتور احمد زايد

٥- عالم الفكر العدد الرابع المجد ٣٠ – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ٢٠٠٢ " مقدمات لإستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر مقال للدكتور محمد وقيدي.

٦- عالم الفكر العدد الرابع المجد ٣٠ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ٢٠٠٢ " عرض كتاب العقل في القرن العشرين تأليف بيرتران سان سرنان عرض د. اماني البداح.

٧- منشورات المؤتمر الفلسفي العالمي السابع " حوار الحضارات الشرق الغرب " جامعة روسيا لصداقة الشعوب – موسكو ٢٠٠٣.

٨- موسوعة الفلاسفة الروس(القرنين التاسع عشر والعشرين) الكسييف ب. ف. موسكو٢٠٠١)

٩- هبرماس. مستقبل الطبيعة الانسانية. موسكو ٢٠٠٢ (باللغة الروسية).