فمن المسؤول عن إعادة إنتاجه؟ هل نحن أم الآخر؟

ومهما كان الجواب، فإنّ صورة الآخر، الأكثر انتشاراً وشيوعاً وتردّداً في حاضر المغاربة وعموم العرب، هي مزيج مركّب من الصّورة الّتي رسمها أفوقاي وابن عثمان المكناسي من جهة، وتلك الّتي رسمها كتّاب النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر من جهة أخرى. إنّها صورة أوروبا النّصرانيّة اليهوديّة، وأوروبا الرأسماليّة الصنّاعيّة الديمقراطيّة والاستعماريّة في آن واحد

كليّة الآداب ـ جامعة مكناس

مرايا الذّات والآخر: تودوروف نموذجا

د. محمد حافظ دياب

سؤال الذّات والآخر عند تودوروف ملتبسٌ وغائم الملامح، لمن شاء أن ينظر إلى صورة إنتاجه النّظريّ بمعزل عن حياة صاحبه، أو رَغبَ في التّعامل معه خارج سياق عصره، أو استنطاق نصوصه المدوّنة دون قرائنها المستترة.

فعلاقة الباحث بهذا السّؤال لا تتّضح بمجرّد هذه النّظرة، قدْر ما تتّخذ رهانها عبر استيضاح تعرّجات مسيرتها في حياة تودوروف وعصره ودلالات إنتاجه. ولكن، لماذا تودوروف؟ وما علاقته بمسألة الذّات والآخر؟

الجواب هو أنّ هذه المسألة أرّقت دوْماً، ومنذ البداية، هذا الرّوسيّ الأصل، البلغاريّ المولد، وداخلت كيانَه وفكره على نحو صميميّ.

فلقد عاش في عاصمة بلاده (صوفيا) منذ مولده عام ١٩٤١، ورحل إلى فرنسا عام ١٩٦٣ بمنحة دراسيّة لسنة واحدة في السّوربون، كي يحضّر أطروحته للدكتوراه في النّقد الأدبي، ولكنّه لم يعد إلى بلده نهايةَ البعثة، وآثر البقاء في باريس، وحصل على الجنسيّة الفرنسيّة منذ قرابة ربع قرن. لكنّه لم يغيّر من جنسيّته ولغته فحسب، بل طلّق كذلك كلا العقيدتين: اللينينيّة والمسيحيّة، باعتبارهما إيماناً بعقيدة دوجماتيّة وحقائق أورثوذكسيّة، حيث طراز الاشتغال وآليّة العمل الدّاخلي فيهما واحدة، وحيث الطّاعة كاملة مطلوبة من «المؤمنين» في كلتيهما، رغم التّعارض والاختلاف في المضامين والمبادئ.

إنّه بذلك قد خاض إحدى أهمّ التّجارب النّفسيّة والوجوديّة الّتي يمكن أن تتاح لشخص. أليس الخروج من الذّات، من جِلْد الذّات إلى جسد الآخر، هو «تجربة الغايات القصوى أو التّخوم» experience de limites؟ ألا تخشى الذّات على نفسها مغبّة الضّياع والفقْد، حين تغامر إلى هذا الحدّ من الاندماج بالآخر والابتعاد عن آخر (آخرِ) في آن؟

إنّه يريد أن ينفض عن ذاته إرث الماضي والإيديولوجيا لينزاح إلى غرب ليبرالي معاصر. ولكنّه في قرارة نفسه مازال يعاني المراوحة: بين البلغاري والمتفرنس، بين المتردّد والمتوحّد[1]، أو باختصار بين الذّات والآخر: «فمنذ حصولي على الجنسيّة الفرنسيّة، أخذتُ أشعر بحدّة أكثر، بواقع أنّي قد لا أصبح أبداً فرنسيّاً مثل الفرنسيّين. بسبب انتمائي المتزامن لثقافتين؛ وهو انتماء مزدوج، يمكن أن يعاش كنقص أو كامتياز (كنت ولاأزال أميل بالأحرى إلى الرؤية المتفائلة)، ولكنّه في جميع الأحوال يجعلك شديدَ التأثّر بمسائل الغيريّة الثّقافيّة

(١) المتردّد والمتوحّد، صفتان عالجهما تودوروف في حديثه عن قارئ الأدب العجائبيّ، الّذي يتردّد أو يتوحّد عادة بين القوانين الطبيعيّة والصيغ الماورائيّة. حول تفسير الأحداث الغريبة لهذا الأدب، انظر: Todorov, T **Introduction à la Littérature Fantastique**, Seuil, paris, 1970, p.71.

وإدراك الآخر»[٢].

ثمّ إنّ كلّ أعماله ونصوصه، بدءاً من أوّلها **نظريّة الأدب** (Théorie de la Littérature) الّذي قدّم فيها نصوص الشّكلانيّين الرّوس، حتّى آخرها **في مواجهة المتناهي** (Face à l'extrême)، يمكن اعتبارها محاولة تأمّل منوّعة في مسألة الذّات والآخر، ولاسيّما مع استنطاق قرائنها اللاّمكتوبة، تلك الّتي تتجلّى بحضور موارب، أو تقبع بكمون في غوْر نصوصه.

صحيح أنّه لم يجاهر بدراسة هذه المسألة دراسة نسقيّة إلاّ في مرحلة لاحقة، ولكنّه في الحقيقة لم يكفّ عن تعاطيها في كلّ أعماله، والتّعامل معها عبر زوايا متداخلة، بل وحتّى في كلّ مرّة يعيد فيها طبع واحدٍ من هذه الأعمال[٣].

● **نواظم رئيسيّة**

يتعلّق الأمر، ابتداءً، بأنّ نقدّم لتودوروف، بما يمكّننا من بلورة دلالة هذه المسألة، واكتشاف مداراتها لديه، حتّى في نصوصه الّتي لم تتحكّم في إنتاجها مقصديّةُ التّعامل معها.

لكنّ هذا «الجرْد» قد يحيل إلى قراءة تتبُّعيّة لهذه الأعمال، فيما نؤثر تقرّي دواخلها، بواسطة ما يسمّيه هو نفسه «القراءة عن طريق البناء» La lecture en construction[٤]، كقراءة عموديّة خطّيّة، تشعّ فيها نقطةُ التّقاطع بينهما بالدّلالة، حيثما تقوم خطّيّتها على الوصل، وعموديّتها على القطع، ولوْ من تصوّر أنّ تاريخ الوصل هو في الحين نفسه توقيت للقطعية: متى تحصل، وأين تقع، وكيف تتحقّق؟

ورغم أنّ تحديداً أوّليّاً لنواظم رئيسيّة تتشكّل فيها كتابة تودوروف لا يدّعي القدرة على الإحاطة بمجمل حيثيّاتها، فثَمّ بالإمكان تحديد نواظم ثلاثة تؤشّر لها:

(١) أوّلها، أنّ مفهوم «الأدب» لديه يخرج من الإطار الّذي يُعرّف فيه عادة بصفة مجرّدة، أو بضرب من المحايثة الّتي تحدّد الشيءَ في ذاته. إنّه، لديه، ليس مطلقاً مالارميّاً، بل يتّسع لأكثر من نصّ texte وأكثر من نوع genre[٥]، ليشمل شبكة علائقيّة بين كافّة الخطابات والممارسات الرمزيّة الأخرى (الخطابات الفلسفيّة والسياسيّة والدّينيّة، والمنطوق اليومي والسينما والمسرح، إلخ...)، «فلكم ستضحي فقيرةً صورةُ الأدب هذه الّتي لن تكون مكوّنةً إلاّ من القاسم المشترك بين كلّ النّصوص الأدبيّة، وممّا ليس إلاّ أدباً محضاً، إذا قارنّاه بالصّورة الّتي تجمع كلّ ما يمكن أن يكون أدباً»[٦].

من هنا، يندرج الخطابُ الأدبي عنده في إطار «شعريّة» poétique، تقوم على محاولة علْمنته، وإنتاج علم للخطابات مهما تعدّدت، وعلم لشروط إنتاج المعنى مهما بدت متغيّرة.

(٢) واستتباعاً، فما دام الخطاب الأدبي ليس مصنوعاً من البِنى فحسب، بل هو تقاطع من الأفكار والجماليّة والتّاريخ، فإنّه متّصل بالوجود الإنساني «كخطاب موجّه نحو الحقيقة والأخلاق... ولن يكون الأدب شيئاً إذا لم يتح لنا أن نفهم الحياة بصورة أفضل»[٧].

وهذا التّوجُّه هو ما يوحي بأنّ أعمال تودوروف تنفتح على إمكانات دلاليّة، وتولد طاقاتٍ إيحائيّة بمسألة المغايرة والاختلاف، بطريقة ترتّب علاقة بين الذّات والآخر، ولوْ بمخاطبة أدبيّة تُقصيها عن الموضوعيّة الصّارمة والنّاجزة.

(٣) وتبدو ثالثة هذه النّواظم لديه عبر منهجيّته في سبْر هذه المسألة، وهي تقوم على تجاوز طرحين سائدين: الطّرح الذّاتويّ القائم على المثوليّة والتّأصيل النّسبويّ، أو الطّرح الإيديولوجي المستند إلى الدّوجماتيّة والشّموليّة. ذلك لأنّ الأوّل يحوّل الآخر إلى موضوع، لا ذاتٍ حيّة، والثّاني لا يتيح لهذا الآخر إمكان التّعبير، إذْ يتعامل معه كتوضيح، مجرّد توضيح أو توضيح معاد. والحلّ عنده إنّما بالعودة إلى الجذور الصّحيحة والمنطلق الإنساني الواسع الّذي أسّس لمبادئ عصر الأنوار؛ وهو ما يوجب، في نظره، ضرورةَ تأسيس رؤية «إنسانيّة نقديّة» humanité critique، تقوم على الحوار بين الذّات والآخر، وإنقاذ الفكرة الأساسيّة لهذا العصر، أي كونيّة القيم والحقوق الخاصّة بالإنسان أينما وجد[٨].

---

(٢) تزفتان تودوروف: **نقد النقد**، ترجمة د. سامي سويدان، مراجعة د. ليليان سويدان، دار الشؤون الثّقافيّة العامّة، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٤٦.

(٣) من الملاحظ اختلاف الطبعات الّتي يقدّمها تودوروف للعمل الواحد، وهو ما يعترف به، ويعزوه إلى التجديدات الطارئة التي يشعر بأنّه ملزم بأخذها بعين الاعتبار. تُراجع في ذلك، مقدّمتُه للترجمة العربيّة لكتابه **الشعريّة**، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ٩ و١٠.

(٤) Todorov, T.: **Poétique de la Prose**, Seuil, Paris, 1971, p.176.

(٥) Todorov, T.: **La Notion de Littérature et Autres Essais**, Seuil, Paris, 1987, p.9 et p.26.

(٦) تودوروف، **الشعريّة**، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٧) تودوروف، **نقد النقد**، مرجع سابق، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٨) المرجع نفسه

● **مدارات**

والواقع أنّ مسألة الذّات والآخر يتّخذ حضورُها المولّد على أديم نصوصه أكثرَ من صورة، تكاد تمارس فيما بينها «لعبة» تبادل الأدوار.

وتفصيلنا هنا لهذه الصّور، لا يُقصد منه الدّفاعُ عن واحدة بعينها لنَفي تعدّديّتها، بقدر ما يتعيّن التّأشير إلى نمط التّركيب الّذي زاوله تودوروف حيال هذه المسألة.

أوّلاً: صورة الآخر في مرآة الآخر

وهي صورة تجلّت في سنوات إقامته الأولى بفرنسا، وتماثلت مع ظهور حركة «النّقد الجديد» La nouvelle critique الّتي قامت بدايةَ السّتّينات ضدّ اتّجاهات النّقد الأكاديمي أو الوضعي الّذي كان مسيطراً وقتذاك على الجامعة الفرنسيّة.

> طوال سنوات إقامة تودوروف الأولى في فرنسا، ألقى بنفسه في حضن البنيويّة الأكثر شكلانيّةً وتقنيّةً وارتباطاً بنظام «الآخر»، وذلك كحالة عصيان شامل على أدلجة الأدب في بلده بلغاريا.

فقد ألقى تودوروف بنفسه طوال هذه السنوات في حضن البنيويّة الأكثر شكلانيّةً وتقنيّة، وفي مغامرة الكشف عن «لعبة» الدّلالات. فكان الشّكلانيُّون الرّوس هم عشقه الأوّل، وكان سبيلَه إلى نصوصهم الطّرحُ البنيوي لسياقها المتماثل homogène، بعيداً عن سياقها فوق النصّي أو فوق اللّغوي métalinguistique اللّامتماثل hétérogène. عشق الشّكلانيّين الرّوس، لأنّهم، وبما قدّموه، قد وقع عليهم القمعُ السّياسي نهايةَ العشرينات، وأضحت جميعُ المسائل الّتي أثاروها محرّمة في بلدهم. واتّخذ الطّرحَ البُنيويّ كردّة فعلٍ على محاولات دولته الستالينيّة (بلغاريا) أدلجةَ الفنّ وتقنين الأدب.

لقد كان يريد في هذه السّنوات أن ينسى، أن يهرب من مسامّ جلده القديم، وأن يخرج من كلّ ما شكّله وضايقه. ولهذا السّبب، فقد ارتبط اسمه بصعود الموجة البنيويّة، تلك الّتي طردت الكلامَ من ساحة النّصّ ـ باعتبار الكلام تجسيداً للّغة في الحياة والمجتمع ـ واستبدلته باستطالات ألسنيّة أو علاميّة، أو فسيفساء جماليّة لموادّ البناء، مهملةً بذلك الفاعلَ والتّاريخَ والعلاقةَ بالعالم. ونتساءل هنا مع تودوروف وعنه: ألا يكون هو نفسه، بهذه الكيفيّة، غائباً بمعنى ما؟ ألا تكون ذاتُه غائبةً في نوع من النّفي الّذي يمارسه الحضورُ المعرفي للآخر؟.

إنّ اجتهادات تودوروف النيويّة هي جزءٌ من نظام الآخر. لقد استعار أدوات هذا الآخر ليساهم بذلك في «أخْرنة» داخله، استناداً إلى نزعة شمّالة تزعم أنّها تحتكر الحقيقة الأدبيّة.

ثانياً: صورة الآخر في مرآة الذّات

وتبدو هذه بالأوضح في مؤلّفه **فتح أمريكا ـ مسألة الآخر** الّذي صدر عام ١٩٨٢ وأكمله بكتاب ثانٍ في العام التالي[٩].

يثيرنا العنوانُ الفرعي **مسألة الآخر**، وكيف يجسّدها النّص، بأن نبدأ الوقوفَ على رؤيته لفتح أمريكا عام ١٤٩٥ كتاريخ وواقع، كي ننتقل إلى طرائق اشتغاله بعلاقة الغازي الإسباني بالآخر الهندي، منتهين إلى التساؤل عن دلالات ذلك الاشتغال.

والكتابُ مزيجٌ من التّاريخ والأدب والفيلولوجيا والسّميوطيقا، يطول أحداث السّنوات المائة الأولى منذ الاكتشاف (القرن السّادس عشر).

ويورد تودوروف قصّة تأليفه، فيقول: «عثرت في المكسيك على كتابات الغزاة الإسبان الأوائل عن غزو أمريكا، وقد سكنني هذا المثالُ الباهرُ لاكتشاف الآخر وجهله طوال سنوات ثلاث»[١٠]. ويذكر أنّ حضارات الأزتيك (المكسيك) والمايا (أمريكا الوسطى) والإنكا (البيرو)، كانت الأكثر ازدهاراً في العالم قبل الكولومبي، وجاء الإسبان وغيرهم فدمّروا هذه الحضارات، وأبادوا معظمَ أفرادها (٧٠ مليون شخص قتلوا خلال سنوات قليلة)، ودَجّنوا الباقين، بعد سحق ثقافتهم، قسراً في المجتمع الجديد. ويتحدّث عن ملايين طيور الغربان الّتي سدّت عين الشّمس، وهي تنقضّ على جثث القتلى المرميّة في الجبال والوديان.

ويقدّم تودوروف أنماطاً أربعة للعلاقة بين الغازي الإسباني

(٩) صدر له عام ١٩٨٣ حكايات أزتيكيّة عن الغزو، بالاشتراك مع جورج بودو (G Baudot). انظر: **Récits Aztèques de la Conquête**, Seuil, Paris, 1983

(١٠) تودوروف، **نقد النقد**، ص ١٤٦

والآخر الهندي، وهي: الفتح، والحبّ، والمعرفة، والاستيعاب.

يمثّل الأولى كولومبوس Colombus، الّذي كان أوّل من فتح أبواب المحيط ليحمل «يسوع» فوق أمواجه إلى هذه الأرض النّائية، تحقيقاً، برأيه، لنبوءة أشعيا، وأوّل من قدّم الإنجيل للهنود كي يأخذ منهم الذّهب. إنّ الهنود لديه يشكّلون صفحة بيضاء تنتظر الكتابة الإسبانيّة والمسيحيّة عليها. إنّهم ذلك «الشيء» اللاّبدُ بين الطّيور والأشجار، وهم: «يصلحون لأن يكونوا خدماً جيّدين ومجتهدين»[11].

ويجيء لاس كاساس Las Casas كمنظّر لعلاقة الحبّ مع الآخر الهندي. إنّه يتعاطف معهم ويدافع عن حقوقهم ومساواتهم بالإسبان، ولكن باسم المسيحيّة والاستعمار. ذلك أنّ تحقيق الهدف يجب أن يتمّ، لديه، بشكل مختلف، عن طريق تمسيح الآخر وتحسين الأحوال المادّية لإسبانيا الأمّ.

أمّا كورتيس H. Cortés، فاتح المكسيك، فسبيله إلى الآخر هو المعرفة. إنّ ما يريده، بداية، ليس الاستيلاء، بل تعلّم لغة الهندي، والاندساس تحت جلده بشكل مجازي، ليكفل لنفسه فهمَ شخصيّته والاطّلاع على كلّ ما يخطر بباله.

ويقف دي ساهاجون B. du Sahagon كنموذج لاستيعاب الآخر الهندي في الذّات على نحو «أفضل»، بواسطة الكتابة والتّوثيق. إنّه مبشّر فرنسيسكانيّ، يتعلّم لغةَ الهنود، ويعلّم شبابَهم النّحو اللاّتينيّ، ثمّ ينكبّ على تأليف موسوعة لعادات الأزتيك وتقاليدهم، تلك الّتي يراها لا تختلف كثيراً عن بقية العادات، خلا «هنات» هنا أو هنالك، ترجع إلى حقد الشّيطان، «عدوّنا الأقدم، الّذي لا حدود لوحشيّته»[12].

إنّ كلّ الطّرق يجب تجريبها لاختزال الآخر: السّيف، والإنجيل، واللّغة، والكتابة. ثمّ إنّ هذا الآخر، برأي تودوروف، زاهدٌ في كلّ طيف من وجود تاريخي، وإنّ القهر المسكون في الذّات الجماعيّة الأزتيكيّة قد ساهم في إضعاف مقاومتها للغزاة.

إنّ تودوروف هنا يمحو، بدل أن يكشف، المسافَة الفاصلَة بين القاتل والقتيل، فيرفض في النّهاية كلا الحضارتين: الهنديّة والإسبانيّة - الأولى لأنّها حضارة تقديم القرابين، والثّانية لأنّها حضارة ارتكاب المذابح.

> في مرحلة تالية، يمحو تودوروف المسافة الفاصلة بين القاتل والقتيل، فيرفض الحضارة الهنديّة (لأنّها حضارة تقديم القرابين) ويرفض الحضارة الإسبانيّة (لأنّها حضارة ارتكاب المجازِر).

ثالثاً: صورة الذّات في مرآة الذّات

وتلك صورة تتأكّد على نحو وافٍ في سيرته النّقديّة **نقد النّقد** الّتي صدرت عام ١٩٨٤، وتعدّ فاصلةً في مسيرة أعماله نحو مساءلة الذّات، مادام نقدُ النّقد يمكن تصوّره كإمكانيّة لرتبة في الوعي قادرة على تمييز نفسها بإزاء فعاليات أخرى (التّعليق، التّحليل، التّفسير، التّأويل، الإسقاط...)، أو باختصار: لنقد النّص ونصّ النّقد[13].

وهكذا، فإذا كان انغماره في البنيويّة، مطالعَ سنواته الأولى الباريسيّة، قد مثّل نقداً لأدلجة الفنّ ووضعيّته، فإنّه هنا يمارس نقده للبنيويّة؛ فيعيد النّظر في حركة «النّقد الجديد» والموروث الشّكلاني، الّتي بدأت تراجعها الملحوظ على مسرح الفكر الفرنسي.

إنّه يعي أنّ المقاربة البنيويّة ضروريّةٌ ومشروعة، باعتبار أنّ العلاقات الشّكليّة الدّاخليّة موضوعٌ موجودٌ، وله أهميّته في تكوين المعنى الخاصّ بالنّص أو اكتشافه. لكنّه بدأ يدرك أنّها مقاربة غير كافية، ومن ثمّ ينبغي الأخذ بعين الاعتبار سياقات أخرى غيرَ السّياق اللّفظي واللّغوي. فهو يقول: «أدركتُ أنّي كنتُ ألتقي مجدّداً مسألتي الأدبيّة وقد أسقطت على قياس أكبر من الأوّل بكثير، لأنّ الأمر كان يتعلّق بالتّعارض بين الشّمولي والنّسبي في المجال الأخلاقي»[14].

---

(١١) ترفيتان تودوروف، **فتح أمريكا، مسألة الآخر**، ترجمة بشير السباعي، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٥٣.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(١٣) Todorov, T.. Qu'est-ce que le Structuralisme? - 2 -Poétique, Points, Paris, 1973, P.16.

(١٤) تودوروف، **نقد النقد**، ص ١٤٥.

من هنا اهتمّ في هذا الكتاب بالفترة الّتي أرهصتْ للبنيويّة، وقدّمت لها، خلالَ منتصف القرن الحالي (١٩٢٠ - ١٩٨٠). فاختار منها عشرة أسماء، شعر بأنّ لها أثراً أقوى لديه ممّن رآهم يعبّرون عن خصوصيّة هذا العصر (الشّكلانيون الرّوس Les formalistes Russes، دبلن A. Doblin، بريشت B. Brecht، سارتر J. P. Sartre، بلانشو M. Blanchot، باختين M. Bakhtine، بارت R. Barthes، فراي N. Fray، وات I. Watt، وبينيشو P. Bénichou). ولكن اختياره لهذه الفترة، وتلك الأسماء تحديداً، يشي بدلالة: فهم جميعاً ينتمون إلى الجيل السابق عليه. فهل تراه حاول تسويغ انعطافه بإيجاد علاقة عموديّة تقوم على الامتداد وتعايش الماضي في الحاضر، ولاسيّما أنّهم جميعاً خرجوا، مثله، عن الخط؟ وهل هم ذاته الأسبق؟

رابعاً: صورة الذّات في مرآة الآخر

وتظهر هذه في عمله **نحن والآخرون** الّذي قدّمه عام ١٩٨٩، في محاولةٍ منه لأن يعكس للفرنسيّين صورتهم بإزاء الآخر. فيستعرض آراء ثلاثين مفكّراً فرنسيّاً في مشكلة الآخر، وهم يمتدّون من القرن السّابع عشر وحتّى اليوم، ويحدّد فيهم شخصيّات عشراً للنّازح من بلده إلى مكان آخر (المستوعِب، المنتفع، السّائح، الانطباعي، المستوعَب، الغريب، المنفيّ، المجازي، المرتدع، والفيلسوف).

والكتاب يتوزّع على محاور خمسة: يعالج الأوّل قضيّة العالميّة والنّسبيّة من المنظور الفرنسي للثّقافة، ويتناول الثاني مسألة العِرْق وما يدور حولها، والثالث قضيّةَ الأمّة من خلال أعمال أبرز مفكّريها، والرّابع ظاهرةَ الغرائبيّة في الثّقافة الفرنسيّة، ويعرض الخامس موضوعَ الرّحلة والأسفار وتمثّلاتها في الأدب والثقافة الفرنسيّين، ويتناول قضيّة «الاعتدال»، كتمهيد نحو خيار ثقافي يعلن عنه في خلاصته إلى «نزعة إنسانيّة ملطّفة».

ونكتشف، عبر صفحات هذا الكتاب، ما لم نتوقّعه: أنّ مونتين Montaigne، ورينان Renan، وميشيليه Michelet، وڤولتير Voltaire، انتهاء بتوكوڤيل De Tocqoville، وستراوس C. Lévi - Strauss -، راوحوا عبر مسيرتهم الفكريّة بين نعرة المركزيّة الأوروبيّة europeocentrisme وأطروحة المساواة بين البشر، أو بين نزعة علمويّة ضيّقة تحاول أن تفرض كلَّ عادات الإنسان الأوروبي وتقاليده على الآخر، وبين حقوق إنسانيّة كونيّة ينبغي أن يتمتّع بها كلّ واحد أينما وجد.

إنّ رينان، مثلاً، قد انتقل من موقف التّسامح والتّفهّم في البداية، إلى آخرَ وضعيّ ضيّق، يروّج لتصنيف البشر إلى ساميّين وآريّين، وتقرير تفوّق العِرْق الآري، حين يذكر أنّ: «الطّبيعة قد شاءت أن يكون هنا عِرْقٌ من العمّال هو العِرق الصّيني، وعرق من حرّاث الأرض هو عرق الزّنوج، وعرق من السّادة والجنود هو العرق الأوروبي»[١٥].

وحدهما روسّو ومونتسكيو يخرجان من هذه المراوحة، ويَلقيان إعجابَ تودوروف، لأنّ كليهما كان واسع القلب والعقل، فاستوعبا اختلاف الآخر غيرَ الأوروبي، وتفهّما عاداته وقيمه بطريقة إنسانيّة لاتمييزيّة، دون أن يتخلّيا عن المبادئ الكونيّة العامّة الّتي تشكّل الجوهرَ الباقي من عصر الأنوار.

والواقع أنّ تودوروف في هذا الكتاب يرى نفسه في مرآة الآخر. يتمثّل تنوّعه، المقنّع، رمزيّاً، بثلاثين مفكّراً فرنسيّاً، فيسعى إلى البحث عمّا يمثّله ويماثله. فإذا به يلعب دوره وأدوار سواه.

ولكن المسألة تبقى مطروحة: ما هي الذّات؟ وما هو الآخر؟ وأين تنتهي حدود الذّات لكي تبدأ حدود الآخر؟

● مساءلة تاريخيّة

ها نحن إذن، بعد تحليلنا لمدارات مسألة الذّات والآخر عند تودوروف، مطالَبون بأن نفكّر في أطرها المرجعيّة، وهو ما يقتضي في اعتقادنا الاستشهادَ بسياقها فوق النصيّ، إذ من الممكن أن يسمح تحديدُ هذا الطّرح باستبصار الظّروف التّاريخيّة المؤطّرة لأعماله.

يزيد من مشروعيّة هذا الاستشهاد أنّ تأويل منطق اشتغال تودوروف في هذه المسألة لا يمكن فصلُه عن سياقه السّوسيوتاريخي، باعتباره الإطارَ الأشمل الّذي يندرج فيه، وهو ما يطرح فرضيّةَ عدم إمكان إتمام فهم أعماله إلّا بواسطة الظّروف التّاريخيّة والاجتماعيّة الّتي صاحبتها.

وتوضيحاً لما نعنيه وتجنّباً للّبْس: فإنْ قلنا إنّ هذه الأعمال تحيل على سياقها السّوسيوتاريخي، فإنّنا لا نعني مطابقتها بالضّرورة لهذا السّياق بطريقة مباشرة. فهذه الأعمال، شأنها كالعلامة signe، يمكن أن تربطها بالواقعة المعنيّة علاقةٌ غيرُ مباشرة من النّوع الاستعاري، وهو ما يشي بأنّ الشّعريّة لدى تودوروف تتّسع لمعنى بلاغيّة الفكر.

(١٥) Todorov, T. **Nous et les Autres - la Réflexion Française sur la Diversité Humaine**, Seuil, Paris, 1989, p- 201.

لقد كانت أعماله الأولى الّتي انغمرتْ في الشّكلانيّة والبنيويّة محاولةً منه للردّ على نصّين: نصٍّ مَعيش في مسقط رأسه بلغاريا، ناب الحزبُ فيها عن الطّبقة في السّلطة وقبض عليها، وعاش النّاس من أُجَراء للقطاع الخاص إلى أُجَراء للقطاع العام، وازدادت الدّولةُ قوّة، فلم تَزُلْ ولم تتحقّق الشّيوعيّة؛ ونصٍّ آخر هو النصُّ الأدبي الّذي تزايدتْ دائرته اتّساعاً لديه، إذ: «كنتُ أعتقد، مع اكتشافي حولي لأدب مرهون للسّياسة، أنّه يجب قطعُ أيّ صلة للأدب بكلّ ما عداه وصوْنه منه. إلّا أنّ العلاقة بالقيم هي من صميم الأدب: لا لأنّه من المستحيل الحديث عن الوجود دون الرّجوع إليها وحسب، وإنّما أيضاً لأنّ فعل الكتابة هو فعل اتّصال»[16].

وفي **فتح أمريكا**، لا يبدو أنّ هاجس تودوروف كان مجرّد تقديم صفحة كُتبت بالدّم في المكسيك خلال القرن السّادس عشر، الّذي شهد اقترافَ أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشري مع اكتشاف الإسبان لأمريكا. بل إنّه يكتب عن الحاضر المَعيش، بعين حُبْلى بإشكالات معاصرة بامتياز، حين ينظر إلى فتح أمريكا، فيلقي عليه ضوءاً يجعل من إستعادة سردِ المؤرّخين لوقائعه روايةً معاصرة.

إنّها مهمّة صعبة دون شكّ. فتودوروف، كأحد أفراد الذّات الغربيّة، يكتب لهذه الذّات وعنها، حول علاقتها السّالفة والرّاهنة بالآخر على حدٍّ سواء. أليس واضحاً أنّ الهاجس التّحتيّ لكتابة هذا العمل هو هاجسٌ حالّ، متعلّق بمحاولة فهم طبيعة استملاك الغربي للآخر؟ إنّ الأمر ليبدو كذلك مادام الجدالُ لم يزلْ مطروحاً بشأن هذه العلاقة. فما أشبه اللّيلة بالبارحة: غزو الخليج بفتح أمريكا. كلاهما محاولة لفكّ الأزمة الرأسماليّة، ودفعٌ لحدود فضائها دون توقّف، ولوْ بممارسة الإبادة الجسديّة génocide والاستيعاب الثّقافي ethnocide[17]. لكنّها هذه المرّة لصالح التّيار الليبرالي المتطرّف (الثاتشريّة في بريطانيا، والرّيجانيّة والبوشيّة في الولايات المتحدة) الّذي أنجز مجهوداً هائلاً للتّسلح الإيديولوجي والاقتصادي والعسكري ضدّ «امبراطوريّة الآخر»، وعلى حساب التّيار الكينزي. كلاهما تشجيع لحركة الرأسمال والاستثمار، وترك آليات السّوق ودبّابات شوارتزكوف تعمل بشكل طليق.

(١٦) **نقد النقد**، ص ١٥٠.

(١٧) قدّم كلاستر هدين المفهومين، وكشف عن آلياتها الثقافيّة والسّياسيّة، في حديثه عن علاقة الحضارة الأوروبيّة بالحضارات والشعوب الأخرى

Clastres, P . **Recherches d'Anthropologie Politique**. Seuil, Paris, 1980, pp - 211 - 213

أمّا مراجعته في **نقد النّقد** للبنيويّة، فإنّها أقرب للرّجوع إلى حقيقة تحتاج إليها الذّاتُ الغربيّة آنياً. فلم تعد العقلانيّةُ، الّتي هي سلاحُ معتنقي فلسفة الأنوار، قادرةً على ضخّ التّقدّم في هذه الذّات، لأنّها سليلةُ إيديولوجيّةِ الفرد المطلق. «فمنذ مائتي عام، ردّد علينا الرّومانطيقيُّون وورثتهم الّذين لا يُحْصَوْن... أنّ الأدب لغة تجد غايتها في ذاتها. ولقد حان الوقت لبلوغ البديهيّات الّتي من المفترض عدم نسيانها: أنّ للأدب علاقة بالوجود الإنساني»[18].

> في مرحلة تالية، نقد تودوروف البنيويّة، وأكّد على علاقة الأدب بالوجود الإنساني.

وفي **نحن والآخرون**، لا يحاول تودوروف أن يحلّ مشاكله الشّخصيّة وعُقده الذّاتيّة والتّاريخيّة، ولو بمرآة يعكس بها للفرنسيّين صورتهم. فالأمر على ما يخفى أكثر طموحاً، إذا لم نغفلْ أنّ هذا الكتاب قد ظهر عام ١٩٨٩، في ذروة الأحداثِ العنصريّة الّتي أصابتْ فرنسا وشغلتها بمسألة الآخر ـ العامل المغاربي وأسرته ـ وهو الّذي يمثّل بالنّسبة للفرنسيّ الآخرَ في المطلق: المختلفَ ديناً وعادات وتقاليدَ، بل وملامحَ عِرْقيّة. فهل يمكن القول إنّ تودوروف واجه فرنسا بما واجهته من سؤال حول إمكانيّة التّعايش مع ثلاثة ملايين عربي مسلم، بأقلّ التضحيات والاختلاجات؟

وهكذا يمكن القول إنّ المحطّات الرئيسة لمجموع إنتاج تودوروف تتمفصل مع قضايا اجتماعيّة تاريخيّة حالّة، تنعكس بدورها على هذا المجموع، كما تحدّد آفاقَ وعيه لمسألة الذّات والآخر.

● فرضيّة لغويّة

ولكن، ماذا تقول لغته في هذه المسألة؟.

إنّ فرضيّة اتّساق هذه اللّغة تلوح قابلةً لأن تتزامل مع مدارات صاحبها الفكريّة، انطلاقاً من إمكان تفسير دلالتها بواقع أنّ تواترها يتنوّع، وبشكل جليّ، تبعاً لرؤيته المهيمنة. وهذا ما يضعنا على درب مزيد من الإحاطة بتلك المسألة لديه.

ولعلّ من أوضح الجوانب الّتي تتّصل بلغة تودوروف ما يخصُّ

(١٨) **نقد النقد**، ص ١٤٩.

منها استخدام الضّمائر، من حيث كونه يضيء مادّة القول ويشير إلى علاقات بعينها أو يغيّبها[١٩]، وحيث الضّمائر لدى بنفينيست E. Beneveniste: «تلخّص في العلاقات الثّلاث الّتي تنشئها (المتكلّم، والمخاطَب، والغائب) مجموعَ المواضع الّتي تحدّد شكلاً للفعل، متّسماً بمؤشّر شخصي»[٢٠].

ما يعنينا هنا أنّ الضّمائر تساعدنا في المقاربة الدّلاليّة للمادة الّتي يحويها متن نصّ تودوروف، بالنّظر إلى العلاقات الّتي تقيمها بين أجزاء هذا المتن؛ وهي العلاقات الّتي ينبني عليها، جزئيّاً أو كليّاً، الموقفُ السّردي، انطلاقاً من عدم وجود هذه الضّمائر في حالة مجرّدة داخل نصوصها.

يتعلّق الأمر إذن بالانتباه إلى شكل أيقوني conogramme بعينه، هو استخدام الضّمائر (بارزةً ومستترةً، متّصلةً ومنفصلةً، جوازيّةً أو وجوبيّة)، بما يمكّن من التّعرف على مؤشّرات دالّة في متن تودوروف، كقول له أطرافه وعلاقاته، حين تطول: «مجموع الظّروف الّتي يجري فيها فعل القول»[٢١]، وخاصّة ما يمكّن من التّوجيه إلى دلالاتها الإيحائيّة في مسألة الذّات والآخر. وندفع الأمر أبعد، فنشير إلى إحالات استخدامه للضّمائر، بما يقرّبنا من محاولة تحديد حمولاتها من هذه المسألة، على قاعدة الشّروط التّالية:

(١) في إيرادنا لمتن تودوروف، أغفلنا الأعمال الّتي شارك فيها كتّاباً آخرين[٢٢]، وكذلك الاستشهادات المرجعيّة العديدة الّتي يحيل عليها.

(٢) ركّزنا في العلاقات الّتي تتبادلها الضّمائر على ضميرَي المتكلّم والمخاطب من جهة وضمير الغائب من جهة أخرى، إذ تقوم بين ضميري المتكلّم والمخاطب علاقات من التّرابط الشّخصي توحّد بينهما؛ فهما حاضران بالنّسبة للغائب، انطلاقاً ممّا يراه بنفينيست من: «أنّ وعي الذّات لا يتحقّق إلّا بالتضادّ. فأنا لا أستعمل الأنا إلّا لأنّي أتوجّه بالكلام إلى شخص مخاطب، أي إلى شخص أشير إليه بأنت في قولي هذا»[٢٣].

(٣) استتباعاً، تمّ توزيع خانات قائمة إحصائيّة لاستخدام هذه الضّمائر بين: خطاب مونولوجي تحيل مؤشّراته النّحويّة على ضمير المتكلّم المفرد، أو تلتقي فيه الأنا المعبّرة في أنا جماعيّة، وخطاب حواري تتخلّل نصوصه تقديرات جماعة مفترضة.

(٤) تعاملنا مع كافّة الضّمائر الواردة في المتن، سواء منها المنفصلة (je, tu, nous...) أو المتّصلة (me, lui, eux...)، خلا ضميري المجهول (il, on...) غير الشّخصيّين، وضمائر الشّأن الموصولة والإشاريّة (cela, ceux, ci...).

المتن	سنة النشر	خطاب مونولوجي		خطاب حواري	
		التكرار	/	التكرار	/
Théorie de la litterature	1966	85	57	63	43
Litterature et Signification	1967	**104**	51	98	49
Introduction a la litterature Fantastique	1970		55	96	45
Grammaire du Decameron	1969	101	48	109	52
Poetique de la Prose	1971	152	47	167	53
Poétique	1973	164	45	197	55
Théories du Symbole	1977	188	43	247	57
Symbolisme et Interprétation	1978	88	44	109	56
Les Genres du Discours	1978	158	56	121	44
Semantique de la Poesie	1979	121	44	153	56
Les Interrogations Contemporaines	1980	179	61	122	30
M. Bakhtine - Le Principe Dialogique	1981	178	55	141	45
L'Analyse Structurale du Recit	1981	125	39	188	61
La Conquête de l'Amerique	1982	114	35	178	65
Frêle Bonheur - Essai sur Rousseau	1983	84	32	178	68
Critique de la Critique	1984	97	38	156	62
La Notion de Litterature	1987	104	37	173	63
Nous et les Autres	1989	215	34	409	66
Les Morales de l'Histoire	1990	78	27	204	78
Face a l'Extreme	1991	96	32	198	68

وتأكيداً لهذه الجردة الإحصائيّة، يستوقفنا طرحُ المتن لضمائره، ودلالات ذلك الطرح، على النحو التالي:

(١) في أعماله الأولى، ثمّ مفرداتٌ كثيرة تقوم على استخدام الضمير الشخصي الموسّع (أي الجمع)، لتدلّنا على هويّة الكاتب: الأنا المعبّرة هنا تلتقي في أنا جماعية، لا تشير إليها المؤشّراتُ

(١٩) اقتصرنا في دراسة النّسق اللّغوي لمتن تودوروف هنا على هذا الجانب النّحوي، وإن كنّا نرى أنّ هذا النّسق تتّسع دراسته لتشمل بصمته الأسلوبيّة وحوانه المعجميّة التي يحتاج استحضارها إلى جهد كبير ومتخصّص. وهذا ما قد يتجاوز حدود هذه الدّراسة

(٢٠) Beneveniste, E. **Problèmes de Linguistique Générale**, Vol -1, Gallimard, Paris, 1966, p. 226

(٢١) Ducrot, O. **Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage**, Seuil, Paris, 1972, p. 417

(٢٢) الأعمال التي شارك فيها تودوروف كتّاباً آخرين، هي:

— **Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage**, Op. Cit

— **Sémantique de la Poésie**, Seuil, Paris, 1979.

— **Recits Aztèques de la Conquête**, op. Cit.

(٢٣) Beneveniste, E., Op cit p 229

الشخصيّة في الجمع وحدها، بل الكثير من المفردات أيضاً (نفهم، ننطلق، لنقلْ، نستعمل، يمكننا، نعلم، لنعدْ، نذكّر، تناولنا، نحرص، يجرّنا، نطالع ..)، وهو ما يعني أنّ الأنا غير قادرة على الإرسال إلّا ضمنَ أنا جماعيّة، تنبجس في صيغة «العشيرة» البنيويّة.

إنّ تودوروف هنا ليس شخصاً محضاً، مكتفياً بذاته، بل متّصل دوماً بالجماعة، امتياحاً منها، واحتماءً بها. إنّه «النّاطق» باسمها.

(٢) وفي أعماله الوسيطة، نلاحظ حضوراً قويّاً للأنا(كلماتي، تعلّمتُ، رأيي، قلتُ، تصوّرتُ، دافعتُ، أكتبُ..)، وليس ثمّة سوى مؤشّرات أخرى قليلة دالّة على أطراف أخرى.

(٣) أمّا في أعماله الأخيرة فإنّنا نراه يثور على «نرجسيّته»، إن صحّ التعبير، حيث اللّقاءُ يكاد أن يكون متوازياً بين الأنا والهو. إنّه هنا معنيّ بحمل رسالة الحوار بينهما، وهو ما يبين في مفردات غالبةٍ (نصّي ونصّهُ، لا ينتقدُ ولا أنتقدْ، قام وأقوم، أتجاوز ويتجاوز، نتضامن، يشيّد كلانا..).

ولو تجاوزنا لغة الأرقام والمفردات، ودخلنا في استنطاق النّصوص، لأمكننا أن نقف منها على ما يطارح منطق تودوروف في مسألة الذّات والآخر، رغم أنّ بعضاً من هذه النّصوص تجيء في متنه كإشارات عامّة أو كتداعيات للذّاكرة، لكنّها، على أيّة حال، يمكن أن تشكّل البعدَ المتمِّم (مع الضمائر والمفردات) لفرز رؤيته للمسألة.

وإيرادنا لهذه النّصوص يقوم على الاختيار العشوائي، الّذي لا يَتقصَّدُ تسلسلَها من الظُّهور حسب أعماله. ذلك أنّ نصوصه تتحرّك داخل فضاءات تنسج فيها الهويّة نفسها كممارسة للاختلاف، اعتباراً من أنّ الذّاتية ليست هي الهويّة البسيطة، وإنّما الاختلاف الاستثنائي الواعي.

من هنا دأبت هذه النّصوص، داخل علاقة الهويّة والاختلاف، على نسْج ما يسمّيه جونتار M. Gontard «بالسلب المزدوج» La négation doublée[٢٤]، الذي يحكمه «قانون» التشابك والتقاطع بين الذّات والآخر.

لنطالع، أوّلاً، حيْرته في تجديد البعد الرّفيع والممتدّ معاً، بين المستوعَب والمنفيّ. إنّ المستوعَب لديه، هو:

المسافر إياباً، وفي أغلب الأحيان، أي أنّه المهاجر. إنّه يريد معرفة الآخرين لأنّه منقاد إلى العيش بينهم، يريد مشابهتهم، لأنّه يرجو منهم أن يقبلوه سلوكه إذن يتعارض مع سلوك المستوعب (بكسر العين): يذهب إلى الآخرين، لا لكي يصبحوا مماثلين له، بل لكي يصبح هو مثيلهم (لكي يشارك، مثلاً، في الحلم الأمريكي). وهو متميّز في هذا الأمر عن العامل المتنقّل؛ فهذا الأخير هو الوجه النّقيض للمنتفع، الّذي لا يزور الخارج إلّا لمدة محدودة، وليست لديه أيّة نيّة في التخلّي عن ثقافته، بل على العكس. عندما تتقدّم عملية التعرّف والتماهي بصورة كافية، يتحوّل المهاجر إلى مستوعَب. يصير «مثل» الآخرين يمتلك هذا السلوك تنويعاً خاصّاً، حيث ينحسر الاستيعابُ عن مجموع عناصر الوجود ليتناول الحياةَ المهنيّة فحسب؛ وفي هذه الحال، يتعلّق الأمر بالخبير في بلد أجنبيّ، وهو الخبير الّذي يقوم بالمكوث فترات متلاحقة، ويسعى، في المرحلة الأولى على الأقلّ، إلى فهم الأجانب كما يفهمون أنفسهم بالذّات: بالمقدار نفسه، وبالطريقة نفسها في هذه الحال، وسواء كان هذا المتخصّص أنتربولوجياً أو مؤرّخاً، فإنّ المشكلة الّتي ستبرز هي أنّه يخشى على معرفته من التحوّل إلى مجرّد عمليّة إعادة إنتاج للمعرفة الّتي يكوّنها سكانُ البلد عن أنفسهم والحال، كما يلمح سيجاليس أنّه يمكننا التشوُّف إلى أمور أسمى من تبديل سيطرة الأنا بسيطرة الأنت، وأسمى من استبدال التشويه المركزي الإثنيّ بالنموذج المحليّ المنمَّط والجاهز.[٢٥]

أمّا المنفيّ، فإنّ:

شخصيّته تشبه في جوانب منها شخصيّة المهاجر، وتشبه الغريبَ في جوانب أخرى. فهو مثل المهاجر، يستقرّ في بلد ليس بلده، لكنّه مثل الغريب، يتفادى الاستيعاب. ومع ذلك، فإنّه خلافاً للغريب، لا يسعى إلى تجديد تجربته، ولا إلى إثارة الغرابة وهو خلافاً للخبير، لا يهتمّ بشكل خاصّ بالشّعب الّذي يعيش بين ظهرانيه. من هو المنفيّ؟ إنّه الّذي يؤوّل حياته في الغربة كتجربة لعدم انتمائه إلى محيطه، وهو يبجّلها لهذا السبب بالذّات. يهتمّ المنفيّ بحياته بالذّات، بل وحتّى بحياة شعبه بالذّات، لكنّه لاحَظَ في نفسه أنّه لكي يرجّح هذه الغاية، سيكون من الأفضل له أن يسكن في الغربة، أي حيث لا ينتمي. إنّه غريب لا بصورة مؤقّتة بل نهائيّة. إنّه الشّعور ذاته، وإن كان أقلّ نموّاً، الّذي يدفع البعض إلى الإقامة في المدن الكبرى، حيث الغفليّة L'anonymat تعوق أيّة عمليّة اندماج

(٢٤) Gontard, M. **Violence du Texte**, l'Harmattan, Paris, 1981, p 114

(٢٥) Todorov, T., **Nous et les Autres**, Op. Cit, p 254

كاملة، وأيّة عمليّة امتصاص للشخص من قبل الجماعة [٢٦].

على أنّ تودوروف سرعان ما يحاول أن يدرأ عن نفسه فكرة اقترابه من شخصيّتي «المستوعَب» و«المنفيّ»، بتأكيده على اختلاف الشخصيّة الروائيّة عن شخصيّة راويها:

> إنّ الفرد الّذي يقول «أنا» في الرّواية هو غير الّذي يقول «أنا» في الخطاب ويدعى كذلك الموضوع في التعبير. فهو ليس إلاّ إحدى الشخصيّات وتكون مرتبة أقواله (الأسلوب المباشر) هي الّتي تضفي على تلك الأقوال صفة موضوعيّة كبرى، بدل أن تقرّبها إلى موضوع التعبير الفعلي. ولكنّ ثمّة «أنا» أخرى، «أنا» غير مرئيّة في الغالب، تشير إلى الرّاوية، وهي الشخصيّة الشعريّة الّتي ندركها خلال الخطاب فثمّة إذن حدليّة الشخصيّة واللاّشخصيّة بين «أنا» الرّاوية المتضمّنة وبين «هو» الشخصيّة «الّتي يمكن أن تكون أنا صريحة»، أي بين الخطاب والقصّة، وتكون مشكلة وجهة النّظر جميعها في درجة شفافيّة ضمائر الغائب اللاّشخصيّة في القصّة «هو» بالنّسبة إلى ضبابيّة «أنا» في الخطاب. [٢٧].

إنّ تودوروف ذاتٌ معقّدة، تعذّبها استحالة الوهمين في آن معاً: جذْبة الذّات Transe du même، وولع الاندماج في الآخر. لنقرأ:

- لقد أردتُ تجنّب تطرّفين: الأوّل، هو إغراءُ سماع صوت شخصيّات القرن السادس عشر على نحو ما هو عليه، إغراء السّعي إلى أن أختفي أنا نفسي حتّى أخدم الآخر على نحو أفضل والثّاني، هو إغراء إخضاع الآخرين لنفسي، إغراء جعلهم دُمى يسيطر المرءُ على جميع خيوط تحريكها وقد بحثتُ بين الطرفين، لا عن ساحة حلّ وسط، بل عن طريق الحوار. [٢٨].
- إنّنا لا ندع الآخر يحيا بمجرّد تركه على حاله، كما أنّنا لا نتوصّل إلى ذلك بطمس صوته بالكامل. [٢٩].
- نحن لا نستطيع وحدنا أن ندرس الآخرين. فدائماً، وفي كلّ مكان، وعبر كلّ الظروف، فإنّنا نعيش معهم. [٣٠].
- «تغيّرت أنا الآخر في اتّجاه قد لا يكون معاكسا تماما لما كنته، ولكنّه مختلف على أيّة حال [٣١].
- أن تكون غريباً، يعادل، في نظر ديكارت، أن تكون حرّا، أي غير تابع. [٣٢].
- من العبث أن يكفّ المرءُ عن أن يكون ذاته ليصبح الآخر [٣٣].
- من صالح المرء أن يكون مخالفا لمن يريد فهمه [٣٤].
- المنفى مثمر إذا كان المرء ينتمي إلى ثقافتين في آن واحد، دون أن يتوحّد مع أيّ منهما [٣٥].
- بوسْع المرء اكتشافُ الآخرين في ذاته، وإدراك أنّه ليس جوهرا متجانسا وغريبا بشكل حذري عن كلّ ما ليس هو فأنا آخر، لكنّ الآخرين أيضا أنوات. إنّهم ذوات، شأنهم في ذلك شأني، لا تفصلهم ولا تميّزهم بشكل حقيقيّ عن نفسي غير وجهة نظري، الّتي بموجبها يُعتبرون جميعا بعيدين، بينما أكون أنا وحدي هنا [٣٦].
- العلاقة مع الآخر لا تتشكّل في بعد واحد وحيد فلمراعاة الاختلافات الموجودة في العالم الواقعي، يجب التمييز بين ثلاثة محاور على الأقل، يمكن تحديدُ موقع إشكالية الآخرية عليها فهناك، أوّلاً، حكم قيمة (مستوى قيمة) فالآخر حسن أو سيّئ، أحبّه أو لا أحبّه، أو، كما كان يمكن أن يقال بالأحرى، ندّ لي أو أدنى منّي (لأنّه من الواضح، في أغلب الأحيان، أنّني حسن وأنّني أقدّر نفسي) وهناك، ثانيا، فعل التقارب أو فعل التباعد في العلاقة مع الآخر (مستوى عمليّ) فأنا أتبنّى قيم الآخر، أو أتوحّد معه، أو أشبّه الآخر بنفسي، وأفرض عليه صورتي الخاصّة، كما أنّ بين الخضوع للآخر وإخضاع الآخر حدّاً ثالثا أيضاً، هو الحياد، أو اللاّمبالاة وثالثا، فإنّني أعرف أو أجهل هويّة الآخر(سيكون ذلك هوالمستوى المعرفيّ)، ومن الواضح أنّه لا يوجد هنا أيّ مطلق، بل تدرُّج لانهائيّ بين حالات المعرفة الأبسط أو الأرقى [٣٧].
- إنّ آرثر كوستلر A. Koestler وهنري جيمس H. James قد

---

(٢٦) Ibid, p 257.

(٢٧) Todorov, T · **L'Analyse Structurale du Récit**, Gallimard, Paris, 1981, p.61

(٢٨) فتح أمريكا، ص ٢٦٢

(٢٩) المرجع نفسه.

(٣٠) Todorov, T., **Nous et les Autres**, Op. Cit., p. 5.

(٣١) الشعريّة، ص ٩.

(٣٢) Todorov, T , **Nous et les Autres**, Op Cit , p 16

(٣٣) الشعريّة، ص ١٨

(٣٤) نفسه، ص ١٩

(٣٥) فتح أمريكا، ص ٢٦٣.

(٣٦) نفسه، ص ٩.

(٣٧) نفسه، ص ١٩٧

عاشا مثلي اقتلاعَ الحذور والغيريّة الشّخصيّة، وعرفا من ثمّ أن يعيشا بصورة أفضل هذه الغيريّة، حيث يُعترف بالآخر مع الاحتفاظ ببعد عنه [٣٧].

● إن توهّم الاندماج لديذ، إلاّ أنّه توهّم ونهايته مُرّة، وأمّا الاعتراف بالآخر كآخر، فيتيح محبّة أفضل له [٣٩].

● إنّي أهتمّ بتطوّر المكانة الّتي نعطيها للآخر منذ النّهضة. ونصوص القرن السادس عشر، المختلفة جدّاً فيما بينها، تسمح بظهور صورة مبْنية، مختلفة كلّياً عمّا ستصبح عليه في القرن الثامن عشر أو في القرن العشرين. ثمّ إنّني فوق ذلك، أحاول أن أتوجّه إلى من يعاصرونني (وهذا ما كان آباء الكنيسة يطلقون عليه الحسّ الأخلاقيّ)، بأن أسعى إلى التحدّث مع المعاصرين عن المشاكل الّتي تهمّنا جميعاً، كمسألة التّسامح وكراهيّة الأجانب والاستعمار والتواصل، وتقبّل الآخر والاتّحاد معه، والشّعور بالتفوّق الظاهر والخفيّ [٤٠].

فلوْ قمنا برسم حقليّ دلاليّ لكتابة تودوروف، عبر ضمائره ومفرداته وعباراته، فإنّنا سنجد توزّعها تصاعدياً بين «خنادق» ثلاثة:

(١) التماهي مع الآخر، ولاسيّما في أعماله الباكرة، بما يوسوس له في هذه المرحلة أن يقتلع جذوره القديمة، كحالة عصيان شامل في وجه النّفوذ اللاّبد في أدلجة الأدب ببلده الأوّل، وكردّ فعل للتقليد في بلده الثاني.

(٢) الغائيّة الذاتيّة، مع تجاوز كتاباته الأولى، الّتي يستحضر فيها عنفوان ذاته، باستمرائها، وتضخيمها، ونرْجستها، والتشرنق حولها بكمنيّة تهمّش الآخر إلى درجة واضحة.

(٣) العودة الشخصيّة، ولاسيّما في أعماله الأخيرة، بما تنطوي عليه من الاقتراب من الآخر مع الاحتفاظ ببعد عنه؛ أو بمعنى ثانٍ، إعادة ترتيب العلاقة بين الذّات والآخر بواسطة الحوار.

وهذه الخنادق الثلاثة ترسيمة نائية في كتابة تودوروف، لا تحجبها إشارات خجولة، نحاول من خلالها أن يطرح حدليّة هذه العلاقة.

* الحوار الملتبس

إنّ تودوروف يمارس لعبة المرايا، أو بالحريّ يجرّب توتّره الدرامي بين ذاتٍ كاشفة لجرح الشوق إلى وطن مفقود، وآخر غربي مسْكون منذ عصر الأنوار بأمواج متعاقبة من العقلانيّة والقوة. إنّه ذات وآخر يحاولان أن يمارسا القضاء على الاختلاف بينهما بالحوار، وبطموح فلسفة الأنوار نحو الكونيّة والحريّة والتّقدّم والوفاق بين الشعوب.

لكنّه يعرف أن هذا الطموح لم يدم طويلاً، ومن ثمّ لم يبلغ مصداقيّته. إذ سرعان ما انكشفت هذه العقلانيّة الكونيّة عن عرقيّة مركزيّة، ثم بدت عمياء ولامبالية إزاء نقود كثيرة وجادّة، صيغت في القرن التاسع عشر، من قبل ماركس، ونيتشه، وفرويد وآخرين، ممّن أطلق عليهم ريكور P. Ricœur «فلاسفة الشكّ»[٤١].

ورغم ذلك، يقاوم تودوروف اتّهام الأنوار، وتحميلها مسؤوليّة الأعمال والمجازر الّتي قام بها الغربُ، أثناء الحقبة الاستعماريّة. فقد حرّف المستعمِرون، برأيه، مبادئ هذه الفلسفة عن مسارها الصحيح، واستخدموها كأداة للتسلّط، والهيمنة؛ ومن ثمّ فالحلّ لديّه لا يكون برفض هذه المبادئ، بل بالعودة إلى الجذور الّتي أسّستها، وهو ما يوجب في نظره ضرورة الحوار مع الآخر.

وتبرز هنا واحدةٌ من الإشكاليّات الأكثر تعقيداً في عالمنا المعاصر: كيف نتعامل، عبر هذا الحوار، مع الاختلاف في منظومات القيم والسّمات السيكولوجيّة المحدّدة لملامح المجتمعات المتمايزة؛ وهو الاختلاف الّذي يبلغ حدوده القصوى في القضايا الأكثر حساسيّة وتفجّراً، فيضحي أقرب إلى التضادّ أو التناقض؟. كيف، والمثال راهن، نشير إلى التمييز بين ما يسمّيه الغربي إرهاباً، وبين النضال الوطني التحرّري؟

لعلّه من الضروري التحفُّظ في إطلاق النعوت والأحكام، على قاعدة إغفال واقع نسبيّة منظومة المعايير، الأمر الّذي يجعل إمكانيّة النّفاذ إلى الآليّة الدّاخليّة المولّدة للحوار شبه مستحيلة، فيستعصي الآخرُ على الفهم، وتتحكّم الذّاتُ الغربيّةُ مجدّداً بمحدوديّة علاقة الذّات بالآخر، بتحويل هذا الآخر إلى موضوع صرف، لا إلى ذات. وهذه النّظرة، تحديداً، هي الّتي تتيح إعادة إنتاج فتح أمريكا، الّتي بدأت منذ خمسة قرون، بصيغ جديدة ومتطلّبات تقنيّة حداثيّة.

إنّ تودوروف يمنح الحوار قدراتٍ فائضة، تجمع في جوفها إنقاذ الذّات الغربيّة وتوسيع اتّفاقها مع الآخر، في زمان تباعدا فيه، ضمن علاقة مجتمع النّفوذ والمجتمع المستباح، إلى الحدّ الّذي

(٣٨) نقد النقد، ص ١٤٤

(٣٩) نفسه، ص ١٤٥

(٤٠) الشعريّة، ص ١٩

(٤١) Ricœur, P.: **De l'Interprétation**, Seuil, Paris, 1965, p 61

يصعب حتّى القول عنهما: ذات وآخر.

ذلك أنّ هذا القول يدفع إلى تصوّر الآخر كذات مختلفة، في أحلى حالاته، لا مجرّد شيء، أيّ شيء، فيما أضحى المشروع الثّقافيّ الغربيّ في هويّة ذاتيّة، تكاد تخرجه وحيداً عن بقيّة الأنواع والأعراق الّتي ليست بالنّسبة له سوى مجرّد نماذج تجريبيّة أو أنتروبولوجيّة.

دليلنا على ذلك أنّ الأعراض الّتي تفرزها المتغيّراتُ الدوليّة منذ منتصف الثمانينات، بقدر ملحوظ من الوضوح النّسبي، تكشف عن تناقض حاكمٍ وعميق بين الإمكانات الموضوعيّة لتطوير إدارةٍ ما يمكن أن يضحي قريةً عالميّة حقيقيّة من ناحية، وانكماش الرّغبة في التفاهم والتثاقف من النّاحية الأخرى، مترافقاً مع تشوّش كفاءة الاتّصال بين الأمم واضمحلالها، وانفلات الجمود والتمركز العرقي والتعصّب والعنف بسبب انسداد القنوات وفشل المؤسّسات العالميّة في إبراز إمكانات البشريّة وتكتيلها في سبيل القضاء على المشكلات المزمنة للفقر وعدم المساواة والمنافسات المدمّرة على كلّ الصّعد.

والحال أنّ دعوة تودوروف للحوار مجرّدُ قرقعة أخلاقيّة، بلا فعل تواصليّ، نتيجة لغياب المؤهّلات الماديّة والرمزيّة الّتي تسندها، وافتقادها لحلقات الربط وميكانيزمات الفاعليّة المنتجة والمرافقة؛ ناهيك عن أنّه يحاور الآخر من موقع الأنا الغربي، وهو ما قد يهيّئ نوعاً من تحكّمية قياس الآخر على الأنا، فيقدّم بذلك فهماً «أخرويّاً» للأنا، قد يقود إلى استلابها. وهنا تكمن معضلةُ التباس هذا الحوار لديه: إنّه تواصليّ على مستوى بنيته الظّاهرة، لكنّه تباعديّ في الباطن، أي على مستوى آليّات المنطق الّذي يتحكّم فيه.

وإذا كانت كلُّ معرفة بالآخر معرفةً تقييميّة، تستند إلى منظومة قيم معيّنة تمارس تأثيرها على الباحث ـ فتوجّه تعامله مع الموضوع، واختياره للمفاهيم والفرضيّات والوقائع[٤٢] ـ فإنّ خطاب تودوروف في هذه المسألة ليس بمنأى عن الخطاب الغربي.

صحيح أنّ صورة الخطاب الغربي قد شقّت لها مسارات من التنويع في زوايا النّظر وتباين المصالح وتعدّد الانتماءات والمراحل ـ فراوحت بين رؤية نفعيّة ساعية وراء المعلومات الضّروريّة لتثبيت هيمنة الأنا الغربي على الآخر، أو رؤية عاطفيّة شعريّة باحثةٍ عن الآخر (الشرقي الغرائبي) المثير للفحولة والشهوة، أو ثالثة علميّة

(٤٢) Preisnerk, R., et D. Perrot **Ethnocentrisme et Histoire**, Anthropos, Paris, 1975, p 81

أكاديميّة منكبّة على تكوين جهاز معرفي لفهمه، وهوما جعلها تعكس مشاعر متنافرة، ومتناقضة من هذا الآخر، تتوزّع بين النفي والتمجيد، والخوف والتعاطف، والتحريم والفهم ـ . . . لكنّ عَصَبَ هذا الخطاب قلّما يفلت من شباك مركزيّته، أو إكساب أناه وظيفة الحسّ الأقصى، أو نسيان تفوّقه في تعامله مع الآخر، بطقْسنته واختزاله، وتعميده بين الرّمح والقلم: بين تحقيبه التاريخي أو المعرفي. وهكذا إذا كانت المركزيّة الغربيّة فعل هيمنة في التاريخ الحديث، وبالتالي فالآخر «مفعول به»، فإنّ خطاب تودوروف هو «مضاف إليه»؛ إلى حدّ القول إنّ ثمّة ميتافيزيقا واحدة تحكم كلا الخطابين، يؤشّر لها: البدءُ من الذّات، وعدمُ تجاوز حالةِ الحوار دون الارتقاء إلى وعي قانونيّته، والوفاءُ بمجرّد محاجّات تناقفيّة عابرة.

فهل نقول إنّ علاقة الذّات والآخر، كما تطارحه كتابةُ تودوروف، ليست سوى إجابة ناقصة عن أسئلة صعبة؛ إجابةٍ لا يمكن أن توصف إلاّ بكونها تبادلات لسلع رمزيّة Des biens symboliques، تنتمي إلى سميوطيقا تلطيفيّة لها صيتٌ وعُذْرية، لكنّها تصبّ مدلولاتها حول ممارسات تشكيليّة تمارسها الذّات الغربيّة في الآخر؟ إنّها، على أيّة حال، إجابة تودوروف، إجابتُهُ وحده الّتي مازال يسكب حولها مدادٌ كثير. إنّ تودوروف مسافر دائم في مدار التحوّل، وذاك أفضل علاماتِ حيويّته.