

من زيف التماثل إلى تدار الاختلاف "دراسة تفكيكية للمفهوم عند جيل دولوز"

فريسة غفيرة

أستاذ، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،
جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر

الملخص

خضع المفهوم منذ حقبة طويلة من تاريخ الفلسفة إلى "المركزية" كمكون للهوية أو "التماثل" الذي كشف لفلاسفة ما بعد الحداثة عن صور مشوهة ومختزلة للحقائق، وعن أنانية مفرطة جعلت الفيلسوف يركز العالم في أنه ليسجن المفهوم في أحضان أفقه الوجداني؛ حيث جعله حبس "التماثل" والتطابق، ومن ثم يصبح الحديث عن أفكار محددة نوعاً من أنواع المغالطة العلمية التي تستدعي "الزعزعة" و"الخلخلة" بالتعبير لما بعد حداثي.

وهذا البحث يعالج إشكالية "التماثل" وما ينتج عنه من تحريف للحقائق؛ حيث يكشف عن عدم استقرارها وزيفها في صيرورة لا متناهية من اندثار شظايا المفاهيم المتعلقة بالحقائق وانفتاحها على "الاختلاف" الذي يكشف عن ظهور تقطعات أو ذرات مفاهيمية تتجمع كل مرة، لتؤلف كلاً سجن من طرف الفلاسفة السابقين داخل قالب "التماثل"، وهذا ما حدا فيلسوف الاختلاف جيل دولوز أن يتجاوز إكراهات التطابق والهوية وعدم الثقة في صحة المفهوم والعودة إلى ركائز مستعارة من فضاءات فلسفية ما بعد حداثية تُجيز الانفتاح على "المفاهيم المضادة" والمتصارعة؛ حيث تكشف عن تكرار "الاختلاف"، بما يعني الدخول في حقل فلسفي جديد يكشف عن الانهيارات والتصدعات الداخلية التي عرفها المفهوم منذ أفلاطون إلى يومنا هذا.

ولما كانت الصيغة الحوارية والتواصلية والثورية والشكّية جوهر فلسفة ما بعد الحداثة فإن ذلك يتطلب منهجاً تدميراً يجب إلحاقه بهوية "التماثل" وتعويضه بهيمنة "الحركة والتغير"؛ أي كشف "الاختلاف" المكبوت داخل المتنوع المفاهيمي الذي يكشف عن تجليات متعددة للظاهرة المغروسة في نسيج مغلق يحتاج دائماً إلى "المباعدة".

المقدمة

يتناول هذا البحث بالدرس مشكلة " التماثل " باعتبارها قضية جوهرية اعترضت سبيل الفكر الإنساني بصفة عامة والفكر الدولوزي بصفة خاصة .

ومن أجل توفير فهم فلسفي راهن ومهتم بهذه القضية استندت إلى محاولة إلقاء بعض L'identité الأضواء على فكرة زيف " التماثل " الذي يكشف عن اللاحقيقة على جميع الأصعدة والمجالات المتعلقة بالحياة الإنسانية .

وفي هذا السياق كان اهتمامي بهذه القضية يرمي إلى بلورة نظرية متكاملة حول فكرة " التماثل " وعلاقتها " بالاختلاف " عند جيل دولوز الذي لعب أدواراً مميزة في صياغة الفكر الإنساني المعاصر .

لقد أكد دولوز تكرار ما هو مختلف داخل نسق " التماثل " ؛ بما يعني أن المفهوم غير مستقر على حال، فهو لا يعترف بالماهية المتعالية، ولا بالهوية، ولا يطمئن للشمولية، وهذا ما جعل الفيلسوف الفرنسي يؤكد ضرورة الكشف عما هو مكبوت داخل الهوية؛ حيث إن انتزاع المسكوت عنه عن هذه الكتلة المنغلقة على ذاتها من شأنه أن يجعلها تنفجر، وتنفك، لتكشف عن شظايا معرفية متضاربة ومختلفة، تعمل كلها على خلق مفهوم مغاير تماماً للمفهوم السابق، وهذا يدل على أن المفهوم " مفتوح على " نسبية المعرفة؛ أي أنه في أثناء سعيه إلى تحقيق " التطابق " سرعان ما يتجاوزه من أجل البحث عن مفهوم آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. فهو - في هذا المجال - يسعى إلى تحقيق الذوبان في الشمولية، لكنه يفشل في ذلك ومن ثم يظل يطارد الحقيقة المطلقة دون بلوغها .

وعلى ضوء ما تقدم يمكن طرح السؤال التالي: ما علاقة المفهوم بالتماثل؟ وما علاقته بالاختلاف؟ وإذا كانت العلاقة بين المفهوم والتماثل مهددة بالانهيار والزوال فكيف يمكن إنشاء المفاهيم الكاشفة عن الحقيقة؟ وهل " الاختلاف " يعدُّ إدراكاً كافياً لما يخفيه المفهوم من اختلافات وتناقضات؟

ومن أجل إبراز هذه القضية الراهنة والوقوف على أسرارها وجزئياتها

الخفية استعملت المنهج التاريخي لتقديم صورة تاريخية موجزة عن تطور المفهوم، والمنهج التحليلي لإبراز جوهرها والمنهج المقارن للوقوف على علاقة جيل دولوز بغيره من الفلاسفة المتقدمين عليه أو المعاصرين له؛ وذلك من أجل إبراز مدى تأثيره بغيره في هذا المجال، ثم شفعت بحثي بنقد وتقييم لإبراز الجوانب السلبية والإيجابية المتعلقة بهذه القضية، وأنهيت بحثي بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي حققها هذا البحث.

وقد اعتمدت على مجموعة من المراجع والمصادر أهمها:

- 1 - Gilles Deleuze, différence et répétition,
- 2 - Gilles Deleuze et felix Guatari, qu'est ce que la philosophie?
- 3 - Gilles Deleuze, l'antioedipe, capitalisme et schizophrénie
- 4 - مادام ساروب، دليل تمهيدي إلى مابعد البنيوية وما بعد الحداثة.

1 - نبذة تاريخية عن المفهوم: المفهوم والموروث الفلسفي

شكّل المفهوم concept قضية مثيرة لدى الفلاسفة على مر العصور؛ حيث أخذ حيزاً مهماً من جهودهم، فتعددت اهتماماتهم وتباينت آراؤهم حول هذه القضية التي شغلت كثيراً من المنظرين والدارسين على السواء؛ ذلك أن المفاهيم ذات صلة قوية بالتواصل بين أفراد المجتمع من جهة، وهي إحدى الركائز في الوصول إلى التبيين والإفهام الذي تتجلى بوساطته حقائق القضايا المختلفة لينكشف من ثمة جوهر الأشياء التي تشكل الكل الذي يتعلق بالكون وما يحويه من مكونات، ليس أقلها أهمية الإنسان.

وقد تعددت مرجعيات المفهوم منذ فجر الدرس الفلسفي؛ حيث نجده يأخذ مجاًلاً لدى الفلاسفة الإغريق ومن تلاهم عبر العصور اللاحقة، سواء كان ذلك عند المسيحيين أم المسلمين، غير أن المجال الذي أخذه هذا الموضوع عند فلاسفة عصر الأنوار كان بارزاً بشكل لافت، وبخاصة من حيث مرجعيته التي طغى عليها التوجه العقلاني، ومن ثم يمكن - استناداً لأرضيته الصلبة - بناء معرفة عقلية حقيقية تكشف أمام الأنظار طبيعة الظاهرة، كما هي؛ إذ يمكن

اعتبار هذا التماهي بمنزلة تطابق المفهوم مع عالم الظواهر؛ حيث يتم التراضي في قبول الأشياء الحسية والمعنوية، وإن انتهى إلى نوع من الإطلاقية أيضاً.

وانطلاقاً مما تقدم نلاحظ أن فلسفات الأنوار التي مثلها لوك Locke وباركلي Berkeley ومونتسكيو Montesquieu وكوندياك Condillac وروسو Rousseau وكانط Kant وفيخته Fichte وغيرهم، تذهب إلى الاعتقاد بإمكانية اكتشاف الحقيقة وحصرها في نطاق ما هو عقلي⁽¹⁾. بمعنى الذات الامثالية والاعتصام بها والتماهي معها.

لقد رفضت فلسفات الأنوار (ق 18) المعتقدات السائدة في البيئات الفلسفية السابقة وسعت إلى رسم معالم الذات الغربية وفق رؤى جديدة؛ مما جعلها توجه سهام نقدها إلى مناهج السلطة البابوية وما يتبعها من ذهنيات القرون الوسطى، وذلك من أجل تأسيس نهج جديد يتمثل في عصر العقل⁽²⁾.

إن تقويض دعائم نظريات الكنيسة جعل هذه الفلسفات تتجاوز ذلك التفكير الراكد العقيم الذي سجن كل فعالية إبداعية، واتجهت إلى الإيمان بقدرة العقل على فهم الوجود؛ حيث ازدادت الثقة في قدراته على اكتشاف الحقيقة وعلى ضبط المفاهيم التي تخلص الفكر من تناقضاته الداخلية بغية معرفة الظاهرة بوصفها مركباً منسجماً متماسكاً مع ذاته.

وفي هذا المجال نلاحظ أن العقل الأنواري أسس لمنظومات مفاهيمية جعل منها مثلاً وقيماً علياً ثابتة صادرة عن البعد الإلهي العقلاني لينتهي إلى وضعها في قوالب جامدة يمكن ترجمتها رمزياً ورياضياً، ومن ثم تصبح الحقيقة قبلية ذات مرجعية أصلية.

وإذا كانت فلسفات الأنوار تمجد العقل بهدف تحرير الإنسان من دوغماطية العصور الوسطى، فإننا نجدها قد حررت الإنسان من مخالف العبودية القديمة لتفرض عليه عبودية جديدة؛ حيث أصبح عبداً للمجتمع، خاضعاً لمفاهيم الإذعان والولاء والتبعية والشعور باختزاله من طرف الغير وتوافقه مع منظوره، ومن ثم بات من الضروري انتشار الإنسان الغربي من أزمة وجودية

خائفة فرضها العقل الأنواري؛ حيث موضع objectiver الحياة الإنسانية، وجعل من العقل أداة لإخضاع الإنسان لمفاهيم اتخذت شكل علاقات وقوانين وأنساق ثقافية واجتماعية تهدف كلها إلى طمس حرية الإنسان.

وفي هذا المجال أصبح من الضروري العثور على مفاهيم جديدة تتوافق مع الظواهر الفكرية والاجتماعية والثقافية، وذلك لا يمكن تحقيقه إلا بالانفصال الرمزي عن تلك الظواهر والرجوع إلى المبعادة Distanciation أو المسافة التي تفصل بين الفكر والواقع بغية ممارسة فعالة تقوم بترتيب العلاقات بين الظواهر بمعزل عن السيطرة التي يمارسها العقل الأنواري⁽³⁾؛ حيث يتجلى ذلك في الفلسفات اللاحقة التي بشرت بالحدثة.

2 - الحدثة والإبداع المفاهيمي

تعتقد فلسفات الحدثة أنه بات من الضروري تجاوز التفكير العقلاني الذي مارس سلطة مفاهيمية تؤكد التماثل والمطابقة؛ مما دعا لفيثا من الفلاسفة إلى ترميم مفاهيم العقل الأنواري من خلال تفجيريه من الداخل والرجوع إلى العقل النقدي Raison critique الذي يستدعي الشك في الإيقونات icones أو المفاهيم concepts والأصول origines والثوابت التي رسخها عصر الأنوار.

وفي هذا المجال ظهرت فلسفات لاحقة بشرت بعصر جديد يعمل على توجيه العقل توجيهاً "حدثياً" ويقلب المعادلة الأنوارية، هذه المعادلة القائمة على التوقع الذاتي والاتصال بين المفهوم والظاهرة التي حولها ديكارت إلى حوار يفصل الظاهرة عن المماثلة والمطابقة من خلال الرجوع إلى "الكوجيطو" الذي شك في انتظام الخطاب الأنواري داعياً إلى دحض التأويلات المفاهيمية الخرافية وامتلاك الطبيعة وتوجيهها بفعل الإبداع اللامحدود للعقل الإنساني. يقول ديكارت في هذا الصدد: "لقد بدا لي أنني تعلمت من الطبيعة كل الحقائق التي حكمت عليها وفق ما تمليه علينا الحواس... لكنني أدركت أن الأحكام التي تعودت على ربطها بالأشياء تشكلت في نفسي كلها... بينما ليس هناك سبب يجبرني على تقبل ذلك..."⁽⁴⁾.

لقد أضفى الفيلسوف الفرنسي على المفهوم الكلاسيكي منزعاً علمياً حاول من خلاله تجنب الانزلاق في الأخطاء، إلا أن العقلانية عنده ليست فكرة مجردة بقدر ما هي فكرة تقصد العالم والواقع من أجل تغييره.

لقد بشر ديكارت بالحدثة، فهو - بحسب نيتشه - يمثل سقراط عصره⁽⁵⁾. حيث حارب كل المرجعيات المفاهيمية التي احتضنت شذرات من الجهل في معرفة طبيعة الفكر وإشكالاته في حقبة شفاهية يستطيع العقل أن يمتلك عنها تصوراً دقيقاً. وفي هذا الصدد امتدت كونية المعرفة التي بشر بها ديكارت إلى ظهور عصر جديد هو عصر الحدثة الذي انطلق من "الكوجيطو" الديكارتي الشاهد على التفلسف الذاتي للمفاهيم المتعلقة بالحياة الإنسانية والطبيعة، فهو يمثل وعياً ذاتياً بالمقصد التقني؛ حيث يقوم بإنشاء تقنيات أخلاقية قادرة على تأصيل مشروع التفلسف الحداثوي الذي يؤكد رؤية العالم خارج النمط الميثولوجي والشعري والانفتاح على التحضر واليقظة، وبذلك فتح ديكارت المجال واسعاً لنقد المفاهيم التقليدية حيث ظهرت مفاهيم حداثوية جديدة عند تلامذته اللاحقين من أمثال كانط وهيغل ونيتشه وفوكو. يقول كانط في هذا المجال: "يتوجب علينا في الوقت ذاته أن نرثي لكون مضاء عقل الناس لم يطبق، لسوء الحظ، بصورة صحيحة، بل مغلوطة، وذلك في محاولتهم ترميم التوافق بين مفهومين غير متجانسين إلى أقصى حد..."⁽⁶⁾.

لقد ارتكزت مفاهيم الحدثة على النقد الذي يمثل وحدة عضوية بينه وبين الفلسفة، فهو دعوة إلى إثارة الشكوك في مشروعية المطابقة ودعوة إلى إعادة قراءة الوقائع وتعقيّلها Rationalisation des faits وفقاً لمتطلبات العصر⁽⁷⁾.

وإعادة القراءة تعني إعادة إنتاج المفهوم حيث تحول هذا الأخير إلى سلعة رمزية تتجاوز مجال القوى المتعالية لتحل محلها الدقة العلمية⁽⁸⁾. ومن ثم يعتقد الحداثيون - من أمثال الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس - أن العقل قادر على تغيير مجرى التاريخ؛ لأنه مبدع التقنية والمعاني والمفاهيم والقيم الجمالية التي لا تلبث أن تزول لتظهر مفاهيم جديدة مفتوحة على استئناف البحث فيها مجدداً

من خلال التواصل والحوار والتي يصطلح هابرماس على تسميتها بـ: "التداوت" intersubjectivité⁽⁹⁾.

لقد سعى هابرماس إلى إعادة الثقة بمشروع الحداثة التنويري، وذلك بوصفه مشروعاً لم يكتمل بعد؛ حيث يعتقد أنه "لا يمكن استباق الأدوات المفاهيمية التي تسمح بتشخيص الأزمة أو تجاوزها"⁽¹⁰⁾. ومن ثم يؤكد الفيلسوف خلق مفهوم عقلاني تواصل يفتح على الجوانب الاجتماعية والثقافية⁽¹¹⁾؛ بغية الخروج من نطاق الاستغلالية والاستدلالية الطاغية التي تعتمدها الدعاية. ومن ثم يحول هذا الفيلسوف العقل من الوظيفة "الفورية" الجاهزة للإشكالات القائمة إلى وظيفة "تداوتية" تقوم أساساً على مفاهيم "الحوار" التي يتطلبها العصر الراهن، وبذلك يحاول أن يعيد الثقة بالمفاهيم التنويرية مع تأكيد ضرورة مراجعتها وإعادة بعثها من جديد؛ حيث يدعو إلى غربلتها ثم استثمارها في ظل الفهم المتبادل المؤسس على فلسفة اللغة⁽¹²⁾.

إن المشروع الحداثي المتشبع بالروح العلمية (التقنية) غدا - عند فلاسفة ما بعد الحداثة - غير مرغوب فيه؛ لكونه يستند إلى نتائج العلم ومفاهيمه المتحجرة، ومن ثم يؤكد هؤلاء الفلاسفة زعزعة المفهوم المغلق الذي يتضمنه العقل "الكلياني"؛ حيث يسير العالم وفق حتمية علمية صارمة، الخالقة للنسق المغلق système clos⁽¹³⁾ الذي يستوجب المراجعة.

3 - ما بعد الحداثة واستراتيجية الاختراق

إن المفاهيم التي ارتكزت عليها الحداثة عند فلاسفة ما بعد الحداثة تشكل علاقة اتصالية بين الذات والموضوع، في حين تحتاج هذه العلاقة إلى نقد جذري يتغلغل في صلب الظاهرة المراد فهمها والتفكير فيها، وليس التفكير بوساطتها؛ بمعنى أن المفاهيم التي تبحث عنها ما بعد الحداثة هي مفاهيم فينومينولوجية تتطلب "الترنسندنتالية" transcendance؛ أي الاتصال بالموضوع ثم الانفصال عنه، ثم خلق ألفة نقدية من التواصل مع ركائز الظاهرة وتجاوزها؛ حيث تتضمن تناقضات وجب تفكيكها وإعادة بنائها، ومن ثمة وجب تدمير

"المماثلة" والعودة إلى تكرار الاختلاف، بما يعني أن ما بعد الحادثة تهتم - مثل الحادثة - بالحاضر، لكنها تشك فيه حيث تعمل على تفكيكه وانتقاده⁽¹⁴⁾.

وفي هذا الصدد تكشف تفكيكية جاك دريدا عن المعاني الخاوية أو المدلولات الصادرة عن الفلسفات السابقة، فهي - بحسب رأيه - تمثل إنتاجات عابرة من الكلمات أو الدوال المتغيرة باستمرار والخاضعة لنظام ديالكتيكي مؤسس على "الحضور والغياب"⁽¹⁵⁾. وهو ما جعل هذا الفيلسوف يشك في وجود حقيقة محددة أو معنى يمكن الاستناد إليه في ظل سجن خطاباتنا؛ حيث يفرض على الإنسان (المتلقي) الاستهلاك فقط، مقابل الصمت؛ أي أن يتلقى المفاهيم دون مناقشتها، وهو أمر شاركه في رفضه يورغن هابرماس - مع الفروق في الرؤى - الذي شدد - على غرار أقرانه من فلاسفة ما بعد الحادثة - على ضرورة العودة إلى التواصل والنقاش والتبادل في أثناء العملية الحوارية، بهدف خلق مفاهيم "إنسانية" تتجاوز المفاهيم "الرمزية"؛ لأنها - بحسب رأيه - تساهم في بناء العالم المعيش⁽¹⁶⁾.

إن سلطة المفهوم الرافضة للانفتاح على الآخر تعد ممارسة تعسفية عند هؤلاء الفلاسفة؛ لأنها تعد صفة طبيعية للوعي؛ حيث تستدعي التفكير في موضوع "التمركز" وتقويض مقوماته الداخلية بعد خلخلتها وتفكيكها وفصل جزئياتها المختلطة والمعقدة، ثم إعادة ترتيب علاقاتها من جديد قصد الكشف عن معرفة جديدة تواكب تطورات العصر؛ إذ إنها تتجاوز سيطرة مفاهيم التبعية أو مفاهيم "الجمهور" بالتعبير الهيدغيري⁽¹⁷⁾؛ لأنها مفاهيم ميتة تحرض الأموات على دفن الأحياء - بحسب نيتشه⁽¹⁸⁾، ومن ثمة فقد آن الأوان لمحاكمة الحاضر للماضي وللتاريخ؛ أي خوض غمار سلطة المفاهيم وضرورة محاربتها بهدف توسيع مجال "الاختلاف" وتجاوز الانحباس في التصورات المغلقة.

إن مشكلة "التماثل" تكشف عن تماه زائف وزائل؛ حيث يفشل الفكر الإنساني في استخراج المفاهيم المجهولة من "الظواهر" *phénomènes*، فهي - بحسب اعتقاد فلاسفة ما بعد الحادثة - لا تصلح لتوظيف آليات التحليل والتأليف والتركيب التي يعتمد عليها فلاسفة التحليل - مثلاً - للكشف عن علاقة

اللغة بالواقع الإنساني، وهو ما جعلهم يدعون إلى "تفجير اللوغومركزية logocentrisme" ليحل محلها منتج جديد يتمثل في إبداع تكرار الاختلاف différence الذي يرافق ذاتاً مطلقة النقاء وخالية من الشوائب التاريخية؛ حيث إن المفاهيم تنشأ من الكلمات، وهذه الأخيرة لا تقدم لنا أفكاراً منعزلة ومنفصلة عن الصور المقرونة بالواقع، وعلى هذا الأساس يعتقد هؤلاء الفلاسفة أن اللغة التي نستعملها غنية، لكنها في الوقت ذاته تؤدي بنا إلى التيه elle nous égare؛ حيث تصبح مهمة الفيلسوف الأصيل متجاوزة للكلمات؛ لأنه يشك في حقيقة الأقوال المتعلقة بالحقيقة⁽¹⁹⁾.

بيد أن الانتقال من المعنى إلى المفهوم وطريقة فلسفة المفاهيم هي من ثم "ثورية" Révolutionnaire؛ لأنها تؤكد التدمير وإعادة الإنتاج. يقول دولوز في هذا السياق: "... إن الحدث "الخالد" هو ما حدث وما سيحدث وليس ما يحدث أبداً...".⁽²⁰⁾ ويقول أيضاً "تاريخ الفلسفة هو بمثابة دعوة لإعادة إنتاج الفلسفة في حد ذاتها"⁽²¹⁾. وهذا يدل على أن إعادة إنتاج المفهوم مقرون بالزمان أو الديمومة التي تحدث عنها الفيلسوف الفرنسي برغسون الذي يعتقد أنها لاتعرف التوقف، حيث تتجاوز ناموس السببية المتعلق بالحاضر، أو بما هو ثابت، وهذا ما لا ينسجم مع حقيقة الحياة الإنسانية التي تستقيم - بحسب رأيه - بماضيها وحاضرها ومستقبلها⁽²²⁾.

4 - المغامرة الكدرارية للمفهوم

يقدم جيل دولوز مفهوماً خاصاً للفلسفة يتوافق مع متطلبات العصر. يقول في هذا الصدد: "... الفلسفة هي فن التشكيل والاختراع، هي صناعة فكرية... وهي لا تتوقف عند هذا الحد؛ لأن وظيفتها تمتد إلى تحديد ساعة، مناسبة، ظرف... إلخ...".⁽²³⁾

وفي هذا الصدد يتضح أن المفهوم الجديد الذي يقدمه دولوز للفلسفة يتجاوز ذلك التصور المثالي الذي اعتمده الفلاسفة السابقون الذين يرى أنهم لم يهتموا بالواقع ولا بالإنسان، وهذا ما جعله يرسم مخططاً لمستقبل الفلسفة؛

حيث يعتقد أنها مازالت منفصلة عن "الكل" *totalité*؛ أي عن كل ما يتعلق بالواقع المعيش، وهو يقصد بذلك الفكر، الظروف، المناسبات، الفنون، العلوم، السينما، التحليل النفسي والسياسة... إلخ. يقول في هذا المعنى: "... إن الأفكار مترابطة فيما بينها... حيث تنتمي كلها إلى الفلسفة حتى لو كانت تواريخها متباينة... ومن ثم تصبح كل فكرة وكل مفهوم بمثابة منتج لعدد لامتناه من المكونات *composantes* التي تتفرع بدورها إلى أفكار مختلفة التكوينات... " (24). وهذا يدل على أن "المجاورة" *voisinage* احتلت "التمائل" لتفسح المجال "للفوضى" *l'anarchie*، المتجذرة بين أحضان الواقع، ومن ثم يستدعي الفوضوي إعادة ترتيب التفكير الفلسفي الذي يحتاج إلى خلق مخطط يتأسس عليه مفهوم لا بداية له ولا نهاية... " (25).

إن الفلسفة - عند جيل دولوز - تكشف عن حركة دائبة تقتحم كل المجالات التي لم يسبق أن خاض فيها الفكر الفلسفي السابق؛ حيث يربط الفلسفة بما هو غير فلسفي، أي بما "بعد الفلسفي"، وهذا النشاط الجديد الذي اقترحه، هو بمثابة "تأسيس" أو منحى جديد للعمل الفلسفي الذي يجمع الفلسفة "بالافلسفة" وهي عملية يعدها دولوز انطلاقة جديدة يقتاد بها الفكر. فهي - بحسب رأيه - تكشف عن الاختراق والمجاورة؛ أي تجاوز الحدود التي رسمتها فلسفات الأنوار، وبخاصة فلسفة إيمانويل كانط الذي وضع المفاهيم العقلية في قوالب جامدة لاستخراج المعارف الإنسانية (26).

لقد دعا دولوز إلى تجاوز إطلاقية العقل من خلال الدعوة إلى تقويض مفاهيم التجرد في المعنى الواحد مؤكداً "الاختلاف" و"التمايز" في المعنى؛ حيث يستعين بنموذجه الذي طالما أعجب به، فيقول: "... جيل غاستون قدم نظرية جديدة تتعلق بالفكرة التي جعلها مقيدة بالوظيفة العلمية والمنطقية، لكنه في الوقت ذاته يترك مكاناً لمجال ثالث أكثر حركية؛ حيث يمتد إلى الوظائف الفلسفية التي تقتن بالمعاش... " (27).

والاقتران بالمعاش معناه دخول حدث جديد هو حدث الفهم ومحاربة التفسير وثبات المعنى؛ حيث يزول هذا الأخير في ظل حركة الوجود التي تحوي

بين طبيعتها الأهواء والأحاسيس والكيفيات وما شابه ذلك؛ بمعنى أن الانشغال بالفلسفة يتطلب الخروج عنها؛ أي إبداع المفاهيم بعد اختراق حدودها التاريخية ومن ثم تصبح هذه الممارسة - بحسب الفيلسوف الفرنسي - بمنزلة حرب شعواء على "التماثل"، وهو مفهوم الفكر الذي ساد على مدى تاريخ الفلسفة، الذي يؤكد تصورات خاطئة لموضوعات واقعية، في حين أن "التماثل" الحقيقي - بحسب دولوز - صادر عن مصادرات مختلفة ومتميزة لا يمكن التحكم فيها ولا إثباتها⁽²⁸⁾. يقول في هذا المجال: "إن" اللاتذيت "désubjectivité" يتعلق بذات فاقدة للهوية مفتقرة "للمركز" décentré الذي يفتح على تعددية الذوات الممكنة من أجل خرق أوهام الهوية"⁽²⁹⁾.

لقد أكد فيلسوف "الاختلاف" خلدن الأسس التي اعتمدتها الفلسفة، وذلك من خلال اعتماد طريقة النقد والتحليل والبناء والتشديد؛ حيث يذهب إلى أن عالم المثل الأفلاطوني - مثلاً - يخالف مهمة العقل ويعارض الفطرة الإنسانية المتمثلة في الإدراك، ومن ثم يرى دولوز أن "المفهوم" أو "المثال" الأفلاطوني مبهم لا يفسر الحقيقة. يقول في هذا المعنى: "... ليست الحقيقة أبداً محاكاة ولا تقليداً لنموذج ولا تطابقاً معه..."⁽³⁰⁾. كما أن المفاهيم الفلسفية - بحسب رأيه - ظلت سجيناً المقولات المنطقية والميتافيزيقية، وذلك يتضح في مطابقتها للأشياء المحسوسة وللمعاني، فهي - مثلاً - عند أرسطو - تنكشف في وجود الأفراد الحسي الجزئي، والرجوع إلى منطق ضروري عند هذا الأخير؛ لأنه وسيلة لتنظيم عمليات الفكر، فهو يمثل آلة ارتباط بين عالمي الحس والعقل. وهذه العملية تكشف - بحسب أرسطو - عن فكرة التطابق والتماثل التي تعني عنده عدم إمكانية الوقوع في الخطأ⁽³¹⁾. لكن دولوز يؤكد أن الحقائق المستنتجة من المقدمات أكاذيب فلسفية أو "كرونوس" لا يستجيب للحقيقة. يقول في هذا المجال: "... ليست الأساليب بناءات... وليس المهم في الأسلوب الكلمات أو الجمل أو المبادئ والنتائج؛ لأنه بإمكاننا دائماً تعويض كلمة بكلمة أخرى..."⁽³²⁾. ويقول أيضاً: "... الكرونوس" يكشف عن التشبث بهوية مخترعة "identité inventée"⁽³³⁾.

وعلى الرغم من سقوط الفلسفة الأرسطية في سجن "الكرونوس" -

بالتعبير الدولوزي - فإن أرسطو يعد دولوز عصره؛ حيث نجده يقرب "الكرونوس" الأفلاطوني، أو المفهوم المطلق ليحل محله مفهوماً جديداً ينخرط في الحدث، ليتجلى كمعنى، كحقيقة منطقية مستخلصة من مقدمات منطقية.

لقد كان أرسطو يعتقد أن تسليط الأضواء على هذه المقدمات هو اختبار للعقل وعودة إلى الانسجام والتوافق، أي اكتشاف المطلق الذي يدل على "التمائل" (34) بعد أن استبدل حدثاً بحدث آخر، وفي هذا السياق يكون أرسطو قد تجاوز "الكرونوس" المثالي الأفلاطوني ليفسح المجال واسعاً لتأسيس "كرونوس واقعي".

وإذا كان الحدث عند أرسطو واقعياً تجريبياً منوطاً بنظام عقلائي تراتبي، فإن حدث دولوز يشبه - إلى حد بعيد - حدث سقراط الذي كان يعتقد أن المعاني المتعلقة بالحقيقة أو "التمائل" تحتاج إلى غربة ذاتية، فكرية؛ حيث يؤكد ضرورة فتح تحقيق Enqu يتعلق بها (35)؛ لأن "التمائل" - بحسب رأيه - سيد غير مرغوب فيه؛ لذلك وجب تركه، والعودة إلى المعنى الحقيقي؛ أي تحطيم كل نظام وكل نسق، والعودة إلى الديالكتيك أو الحوار مع الذات لتوليد الحقائق (36).

وإذا كان سقراط تحدث عن زعزعة المعاني والكشف عن تناقضاتها مع الحقائق الثابتة، فإن دولوز يحذو حذوه عندما انتزع منه الديالكتيك ودعا مثله إلى إنقاذ العقل من تقديس الشمولية؛ حيث نجده يحطم كل نظام وكل نسق، داعياً إلى الدخول في نفق المخاطرة التي تعمل على زعزعة "التمائل"، وهذا يعني أن دولوز يقدم نظرية جديدة تتعلق بمنهجية التفكير؛ حيث يهدم ما قدمته الفلسفات السابقة من أبنية وأنظمة، مشيراً إلى ضرورة العودة إلى "اللاأساس"؛ من أجل إحياء تجاربنا الحياتية المتغيرة ومعايشتها. فهو يعتقد أنه حان الأوان لتقويض الشروحات والتفسيرات الجاهزة؛ لأنها - بحسب رأيه - تفضي إلى نوع من أنواع الكبت (37). يقول في هذا الصدد: "... حتى لو كنت في مكان واحد، فإن الحركة لا تتوقف..." (38). وهذا يدل على فعل التجاوز والرفض؛

أي اعتبار " الأيون " Aiôn طريقة جديدة لرفض الدوغماطية الذاتية، والدخول في معركة الحركة وتكرار " الاختلاف " الذي يكشف عن الظهور ثم الاختفاء؛ أي تفكيك الذاتية Désubjection، وتجاوز " المركزية " التي تفتح - بحسب رأيه - على تعددية الذوات المنتجة لتعددية المعاني المتعلقة بالحقيقة⁽³⁹⁾.

5 - تفجير الأساس التقليدي وإعادة تأسيسه

إن اعتبار مفهوم " التماثل " مطابقة للواقع يؤدي - بحسب دولوز - إلى مأزق يشبه ما وقع فيه ديكرت في العصر الحديث⁽⁴⁰⁾. وقد أدت مطابقة الفكر بتأكيد وجود الموجود إلى تأسيس مفارقة كبرى بين الذات والعالم؛ لأن الأولى موجودة بشكل مسبق، وهذا ما جعلها عاجزة تماماً عن إصدار " التماثلات " التي يؤسس عليها العالم، بينما الحقيقة تكمن في كون الذات مركزاً منتجاً للألعاب المتعددة للواقع⁽⁴¹⁾. وفي هذا الصدد يعتقد دولوز أن " الكوجيطو " الديكرتي رسخ العزل الأنطولوجي للذات؛ حيث بدأ ديكرت من التفرقة بين الفكر والذات، بين الفكر والمعاش - بالتعبير الهوسرلي -، وهذا الإبعاد من شأنه أن يشوه حقيقة المعنى الأنطولوجي للذات التي أسسها ديكرت على " المماثلة "؛ أي على مطابقة الفكر بالوجود. فهو (أي الفكر) - بحسب دولوز - يشعر أنه يمارس التفكير والإحساس داخل الذات؛ حيث يؤكد أن هذه الممارسة لا تقوم بوساطة الذات الشاعرة، أو " الأنا " التي تضاييف معاني الوجود، " فالأنا " الديكرتية مصابة بتصدعات زمانية تحدث خلخلات وزعزعات ناتجة من الأحداث التي تفرض نفسها على الفكر⁽⁴²⁾.

وفي هذا الصدد لا يستثني فيلسوف الاختلاف الفلسفة الكانطية والهيكلية التي اجتهدت في تقويض بعض القضايا الأفلاطونية، لكنها ظلت - بحسب رأيه - تمارس الإقصاء المزدوج للمظاهر والماهيات.

لقد ظل الفكر الأفلاطوني - بحسب دولوز - راسخاً في فلسفة هيغل؛ حيث يتجسد الحقيقي في عالم المثل⁽⁴³⁾؛ لأن الفكرة هي " المثل " أو " المطابقة " أو " التمثيل " للحقيقة، فهي - بحسب رأيه - تمثل " المقدس "

le sacré الذي يتجاوز الحواس؛ حيث يظهر فقط في العملية الجدلية التي تواكب حركة الفكر، لكن هذا الظهور سرعان ما يزول ويعدم ليعيد الكرة مرة أخرى للديالكتيك؛ حيث يترك المجال لـ "المشابهة" أو "المماثلة"؛ بمعنى أن "السيمولاكر" عند هيجل يمثل العالم الواقعي المحسوس، أما "الإيقون" فهو يمثل الجوهر⁽⁴⁴⁾.

كما انتقد جيل دولوز الفلسفة الكانطية حيث نجده يقول: "... إن الهدف الأخير من العقلانية الكانطية لا علاقة له بالطبيعة التي تظل عاجزة عن تحقيقه بما يتوافق مع الفكر؛ لأن هذا الهدف كلي ومطلق"⁽⁴⁵⁾. ويقول أيضاً: "... إن النهاية التي يرمي إليها الفكر الكانطي هي نهاية الفكر في حد ذاته..."⁽⁴⁶⁾. "فحتى الأفكار والتساؤلات التي يقدمها الفكر الخالص لا علاقة لها بالتجربة فهي راسخة في الفكر فقط..."⁽⁴⁷⁾.

وفي هذا السياق نلاحظ أن جيل دولوز يرفض هذه الثنائيات التي يعتقد أنها وليدة الفكر الأفلاطوني؛ لأنها تجعل "الإيقونات" les incones راسخة في ماهية الموضوع أو "متضايقة" مع الفكر، أما "السيمولاكر" simulacre، فهو - بحسب رأيه - يتميز بصفة نهائية؛ أي أنه يكشف عن مطابقة الماهية للموضوع، وقد عد دولوز هذه العملية فاشلة؛ لأنها تكشف عن منهج غير موثوق فيه، تشبث به كل الفلسفات التي تلت أفلاطون، فهي تقدس "التمائل". وهذا ما جعل دولوز يوجه سهام نقده إليها، كاشفاً في الوقت ذاته عن تناقضاتها؛ لأن تفريق أفلاطون لعالمين (زائف وحقيقي) هو إقرار بحقيقة "الاختلاف" وعدم إمكانية "التمائل" و"التماهي". يقول في هذا السياق: "... إن الحقيقة بالنسبة للمخطط الأفلاطوني مفترضة بطريقة مسبقة، فهي - بحسب رأيه - موجودة هنا، هذه هي الفكرة؛ حيث تأخذ معنى محدوداً ومختلفاً تماماً فيما بعد مع الفيلسوف ديكرت الذي أضفى عليها الصبغة الموضوعية الخالصة.... فالعدالة وحدها عادلة، والشجاعة شجاعة.... هذه هي الأفكار بالنسبة إليهما...."⁽⁴⁸⁾.

وعلى ضوء هذا النص نلاحظ أن جيل دولوز يوضح أن "الاختلاف"

مغروس داخل "الواحد" l'un، فهو ليس مجرد فصل بين هويتين محددتين سلفاً؛ حيث إن "الاختلاف" سابق وقائم بالضرورة قبل تحديد أي هوية؛ ومن ثم لا يمكن اعتباره متفرعاً منها حيث يستبعد نهائياً قانون "الهوية" الذي يحارب الانفصال والمغايرة والاختلاف والتجاوز.

وفي هذا الصدد نلاحظ أن دولوز ينتقد بشدة قضية "الأساس" أو المرجعية التي تتنافى - بحسب رأيه - مع المبدأ الحق السائد وسط الموجودات، وهو مبدأ وجب تصحيحه؛ أي أنه يستلزم من الفيلسوف التوقف، بل التراجع؛ لأن إحياءات الواقع هي دائماً إحياءات تراجعية؛ حيث إن الواقع ليس أبداً ما يمكن أن نعتقد، وإنما هو ما كان علينا أن نفكر فيه ونتصوره.

إن الاعتقاد بالبنى الثابتة والأنساق المغلقة هو الانسحاق نحو غلق الأبواب في وجه ما هو خاطئ، وهو ما وقعت فيه الأفلاطونية التي شيدت ميتافيزيقا ثابتة لا تعمل؛ لأنها ميزت بين ما هو معقول وما هو محسوس؛ أي أنها فصلت "النموذج" عن "النسخة"، وعليه يذهب دولوز إلى أنه حان الأوان لقلب فلسفات التشابه التي هيمنت على تاريخ الفلسفة.

وعملية القلب تمثل تمجيذاً للنسخ "الخائنة" - بحسب دولوز -؛ لأن "الاختلاف" يرتبط ارتباطاً وثيقاً "بالشبه"؛ حيث إن "الاختلافات" وحدها هي التي تشابه، من ثم وجب "قراءة العالم بطريقتين متميزتين؛ حيث تدعونا "الاختلافات" إلى التوجه مباشرة نحو الفوارق، انطلاقاً من تطابق أولي، في حين يدعونا "التشابه" إلى إعادة النظر في الهوية كما لو كانت حصيلة اختلاف وتنوع أوليين" (49).

وفي هذا السياق نلاحظ أنه يصدر عن نيتشه - الذي اعتبر "التمائل" سجنًا للفلسفة - أن هذه الأخيرة تحتاج إلى اختراق زيف الحقائق التي يفرضها الواقع؛ لأن ماهياتها تكمن في تثبيت الصيرورة، وبذلك تدعي الفلسفة أن ما تؤكد يمثّل تأويلاً واقعياً بينما المفاهيم معالم عند نيتشه؛ لأن "التمائل" عنده لا يتطابق مع نظام الجدلية اللانهائي، فهو - عنده - مخالف للحقيقة والصواب؛ حيث يشبه "الإيقون" بالأحلام المزعجة التي تحدث انفصاماً في

الشخصية التي تعيش عالمين متناقضين: عالم الواقع الذي يهيمن عليه الإحباط والفشل والخسارة، وعالم الممكن Possible الذي يبدعه "السوبرمان" (50).

وإذا كان نيتشه يؤكد تكرار "الاختلاف" من خلال عملية الإبداع فإن دولوز يحذو حذوه من خلال تأكيده استبدال منظور "الهوية" بمنطق المعنى logique du sens؛ حيث يجعل "الفعل" l'action مقوماً أساسياً لتحديد المعنى، أو ما يصطلح على تسميته بـ "الحدث" l'événement الذي يدل على الحركة والتغير (51). وعليه يرفض دولوز الانطواء تحت راية "التطابق" و"التمائل" التي كشفتها فلسفة أفلاطون واقتادت بها الفلسفات اللاحقة؛ لأن العالم يمثل ترجمة مفاهيمية تتعلق بالتعبير فقط، ومن ثم فهو لا يكشف عن حقيقة الواقع (52).

وانطلاقاً من هذا الموقف ينتهي دولوز إلى ربط الفلسفة "بالحدث" و"الفعل" متجاوزاً عالم التصورات الميتافيزيقية الأفلاطونية التي عبرت عن نفسها في الفلسفات اللاحقة؛ حيث كشف مسار تاريخ الفلسفة عن مفهوم محايد تحقق ضمن تاريخ جامد لا حركة فيه، وهو أمر لا يمكن تصوره.

إن مظاهر المفهوم تكشف عن تغيرات في الاتجاهات؛ فمن أفلاطون إلى أرسطو إلى فلاسفة العصر الحديث، وحتى العصر الراهن - خضع "المفهوم" concept "للتماثل". وهذه الإشكالية جعلت الوجود منحصراً في الماهية، وقد أدت "بفيلسوف الاختلاف" إلى الانفلات من قبضة تاريخ فلسفة المفهوم، من خلال بداية جديدة متمثلة في اختراق حدود الفلسفة التي بشرت بها النيتشوية، فكيف كانت هذه البداية؟

6 - من رغبة الاختراق إلى إرادة القوة

يتهم جيل دولوز الفلاسفة الذين سبقوه بالفنانين السلبيين الذين يجيدون رسم الوجوه؛ حيث يعتقد أن تاريخ الفلسفة شاهد على رسم وجوه ذهنية تصويرية تمثل فن الصياغة المؤسس على وسائل غير متشابهة؛ حيث إن وجه الشبه - عند دولوز - ينبغي أن يتم إبداعه وإنتاجه حتى لا يتحول إلى وسيلة

"للإنتاج" ؛ لأن الموضوع ذاته أو الظاهرة ذاتها يتغير معناها وفقاً للقوة التي تستحوذ عليها، والتاريخ هو تاريخ تغير المعاني... والمعنى يمثل مفهوماً معقداً، إذن هناك دائماً تعدد في المعاني... يجعل من التفسير فناً من الفنون... " (53).

وانطلاقاً من نبذ تكرار التماثل الذي وقع فيه فلاسفة التاريخ، منذ أفلاطون إلى غاية هوسرل، يؤكد دولوز ضرورة تفويض الخطاب الميتافيزيقي الذي ساد هذه الأزمنة التاريخية؛ لأنه استبعد "الرغبة" Désir من التطور البيولوجي للإنسان، فالرغبة - بحسب رأيه - لا تنصب على الموضوعات الطبيعية فحسب، وإنما أيضاً على مجال "ما ورائي"، والتصور الأفلاطوني انتزع هذه الرغبة من خلال فكرة "التعالی" التي تؤكد إرادة الإنسان للرغبة، ومن ثم التحكم في الجسد. وهذه العملية - بحسب هؤلاء الفلاسفة - تكشف عن الحقيقة وعن المعرفة⁽⁵⁴⁾.

ولما كانت رغبة اختراق الوجود المفروض وتجاوزه عند نيتشه تشكل الركيزة الأساسية لتحليل سلوكيات الرغبة، فإن دولوز يصدر عن الفلسفة النيتشوية التي تمجد القوة؛ لأنها - عند نيتشه - لا تلغي الرغبة التي تمثل الحياة، فهي - بحسب رأيه - تمتلك فضاء واسعاً من الواقع يستلزم الاستغلال من أجل تكوين الوجود الإنساني⁽⁵⁵⁾.

وإرادة تجلي الرغبة تكشف عن حقيقة نزوع الكائن نحو الحياة كقوة ما تجعل ماهية الإنسان قائمة في المعيش le vécu - بالتعبير الهوسرلي - الذي يعني نزوع الإنسان عاطفياً نحو الرغبة؛ قصد تأكيد حضوره في العالم والنزوع نحو المستقبل، وهذه العملية تمثل - في رأي دولوز - مغامرة أو فعلاً تراجيدياً؛ لأنه غير متأكد من النتائج التي تطمح إليها الرغبة. فالتجاوز يمثل "تراجيديا" تكشف عن التضاد القائم بين الفعل ونتائجه في آن واحد، ومن هنا تكون هذه الترنسندنتالية رغبة في المستقبل كحاضر وفي الوقت ذاته رغبة في تجاوز هذه الرغبة وإعدامها l'anéantissement du désir، وهذا ما يعبر عنه دولوز بمصطلح

"الغريزة المؤسسة instinct - institution" التي تمثل الاستراتيجيات المتعددة والمتباينة للفكر وللخطاب الفلسفي على السواء⁽⁵⁶⁾.

إن جدلية العلاقة القائمة بين الرغبة والمؤسسة تمثل النظام système الذي من خلاله تتحقق ميول الرغبة. ونقصد بالبناء ذلك النسق الذي يصنعه الفكر، وهو ما جعل دولوز يؤكد أن وجود الرغبة مناط بالمتطلبات الاجتماعية والوجودية للإنسان. وفي هذا المجال يعد التفكير حدثاً مهماً عند دولوز؛ لأنه يحوي بين طياته الاستراتيجية العامة المكونة من الدوافع والآفاق والترتيبات؛ حيث تعبر كلها عن فعل الرغبة واستثمار الجسد، وهذا هو السبب الذي جعل هذا الفيلسوف الفرنسي يسعى إلى تفسير النسق - المؤسسة système - institution - من خلال الحاجة le besoin التي تكشف بدورها عن مجموعة من الأحداث والحركات التي ترمي كلها إلى تجاوز هذا البناء (النسق)، وهذا لا يعني الرجوع إلى الديكارتية أو الهوسرلية والانطلاق من "الذات" أو العودة إلى "الآخر"، كما زعم يورغن هابرماس⁽⁵⁷⁾ بل تكون عملية إبداع الأفكار وخلقها صادرة عن ميولنا وانفعالاتنا ورغباتنا حيث تصبح المعرفة هي الفكر بالذات. وغريزة المعرفة هي الفكر، فكر يثبت الحياة، لتصبح هذه الأخيرة قوة الفكر الفاعلة، لكن الفكر يصبح القوة الإثباتية للحياة، فالمعرفة تمثل الجهد المبذول لإبداع لا مثيل له. "إن التفكير قد يعني التالي: اكتشاف إمكانات جديدة للحياة واختراعها فهو تحديث افتراضي... وإبداع يكتسي طابعاً أنطولوجياً... حيث يكشف عن نجاح الفكرة... الإبداع صفة تميز الفكرة... فالتحديث قادر على تسلق الواقع الأنطولوجي (صيرورة الفكرة)"⁽⁵⁸⁾.

إن الإبداع عند جيل دولوز يتجلى في الفلسفة النيتشوية التي تمجد المقاومة و"الاختلاف" اللذين يتجلبان في "فعل" الثورة action révolutionnaire، ويعملان على مقاومة الحاضر؛ فهما "رغبة إعدام" c'est un désir d'anéantissement الحاضر، وتجاوز التراكمات التي تتحكم في مصير الأحداث؛ بما يعني أن الإبداع يتحكم في مصير الفلسفة التي يحتاج تاريخها إلى إعادة إنتاج الأفكار الفلسفية شريطة أن تكون هذه الإعادة مرافقة للإخلاص

والعنف في آن واحد" (59). "فالأنا" - بحسب جيل دولوز - يمثل النموذج الحقيقي والأصلي لمجموعة العادات القاتلة للرجبة. يقول في هذا المجال: "إن وجهة النظر هي بمثابة فكرة أفرغت في قالب ضيق لشكل الاعتراف، الاعتراف بصفة معينة في الإدراك (التأمل)، الاعتراف الجماعي بمسألة الانفعال (التفكير)، الاعتراف بعدو يشوه الصفات" (60). ويقصد دولوز من هذا القول أن الفكرة في حد ذاتها صناعة جماعية غير واضحة المعالم؛ حيث تغزو الوجود الإنساني بما فيه من موضوعات وأشياء وأغيار. يقول في هذا المعنى: "قال أحد لبائع الخضر: "يا عجوز... بيضك كله معفن... les pourris..." (61).

وعلى ضوء ما تقدم يعتقد دولوز أن الرغبة في اختراق الفكر الجماعي معدومة؛ حيث يبين أن وجهة النظر صناعة موزعة في مجالات عديدة؛ فهي سلعة يستعملها المشتري في علاقاته الأنطولوجية مع الغير. وفي هذا النص نلاحظ أن فكرة التعفن امتدت من البيض les œufs إلى شتم "الآخر". يقول جيل دولوز: "إن الشتم l'injure يلعب دوراً فعالاً في عدم وضوح الفكرة؛ لأن وجهة النظر تعبر في الوقت نفسه عن وظائف عامة تتعلق بحالات الأشياء les états de choses" (62).

وفي ظل هذه المفاهيم الغامضة التي تقيمها الفلسفة والتي تشير بها إلى موضوعات العالم يلاحظ دولوز عجزها الكبير عن التعبير عن حالات الأشياء؛ حيث تقتصر على الأحداث اللاشخصية فقط، وهذا ما يؤدي إلى لا معنى المعنى le non sens du sens وغموضه غموضاً كلياً، من ثم يؤكد ضرورة الرغبة في الاختراق والتوجه نحو إرادة القوة قصد قلب "المفهوم" - بالتعبير النيتشوي - يقول في هذا المجال: "... كل قوة هي امتلاك كمية من الواقع والسيطرة عليها واستغلالها..." (63). ومن خلال زعزعة المفاهيم التي أقامتها الفلسفة يتحرر العدم من هيمنة الكل الهيكلية والأفلاطونية، ومن ثم نغدو - بحسب رأيه - أمام وحدة لا تثبت أمام أي تركيب، و"اختلاف" لا يرتد إلى أي تناقص، وهوية لا تؤول إلى "التطابق"، وكلها وظائف تصطدم بمبدأ الواقع

الذي لا يتيح لها هذا الإشباع الكامل؛ حيث يفرض عليها تجاوز القيود التي اصطنعتها.

إن الواقع يفرض - بحسب دولوز - مبدأ القمع محل مبدأ الرغبة واللذة، وتكرر عملية الاختلافات على مستوى المجتمع والتاريخ؛ حيث تكشف عن "الخروج" والانفصالات اللامتناهية؛ فهي تمثل إقامات لا تنقطع ورحلات عبر تاريخ الفلسفة تعمل على خرق حدودها وتجاوزها.

لقد سبق نيتشه إلى الاهتمام بهذه القضية من خلال دعوته إلى الثورة ومحاربة "التمائل" بهدف الخروج عن المألوف؛ حيث دعا إلى تقويض عالم الزيف، عالم الزيف والمظاهر⁽⁶⁴⁾ الذي يقوم - بحسب رأيه - على التشابه بين "الأصل" و"النسخة"؛ ما جعل تلميذه دولوز يقرر في هذا الصدد: "... إن طرح إرادة الحقيقة (تفسيرها وتقويمها) للمناقشة يستلزم منع المثل الأعلى الزهدي من جعل مثل عليا تحل محله؛ حيث تمتد لتشكيل مثل أخرى... نحن نبحث عن طريقة أخرى للمعرفة، مفهوم آخر للحقيقة..."⁽⁶⁵⁾.

لقد قام نيتشه - بحسب دولوز - بفضح الأكاذوبة الفلسفية التي اجتاحت العالم؛ حيث استغلته القوى الرجعية وعملت على تهميش كل القدرات المتميزة الناشطة، الفاعلة، القادرة على إبداع المفاهيم الإنسانية وتسيير العالم، لذلك نجد هذا الفيلسوف يهاجم الثقافة الأوروبية كلها؛ لأنها - بحسب رأيه - فلسفة منحطة لا تعترف "بالتلعم" begayement الذي لا يعني عنده أن يكون المرء متلعمًا في كلامه، وإنما متلعمًا في اللغة ذاتها، أن يكون كأجنبي داخل لسانه الخاص، أي أن يصنع خطأ هروبيًا...⁽⁶⁶⁾.

ويجعل دولوز أستاذه نيتشه "فيلسوف الاختلاف" الذي خرج عن المألوف ليؤكد تعددية "الإثبات والتأسيس" نافيًا بذلك قضية "التمائل" وزيف ثبات المفهوم؛ وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن كيفية تعامل دولوز - تحت تأثير نيتشه - مع هذين المصطلحين داخل نظام الاصطدامات التي يصادفها خلال رحلته اللانهائية وكيف تسنى له توظيفها.

7 - تعددية الإثبات والتأسيس داخل نطاق الاصطدامات

إذا كان تاريخ الفلسفة يمثل سلسلة متجاوزة لمفاهيم "التمائل" ليحل محلها مفاهيم تماثل أخرى، فإن ذلك يعني أن الصيرورة التاريخية والتعدد القائم على الاصطلاحات يكشف عن موضوع إثبات خالص. وفي هذا المجال يتمثل الإثبات في قبول إرادة القوة التي تتجدد مع "العودة الأبدية" *Retour Eternel*، وهي ليست عودة ميكانيكية آلية، وإنما هي ناتجة من إرادة القوة التي تعمل على تشكيل "الإنسان الأعلى" *le superman* الذي ينفي الإثبات وتعويضه بإثبات جديد يمثل تأكيد حضوره في العالم.

إن الأساس - بهذا المعنى - هو تثبيت لإرادة القوة عند نيتشه؛ حيث يتجلى التطابق والتأسيس في "الهو" أو بما هو "مكبوت" - بالمعنى الفرويدي؛ ما يجعله يكشف عن الهوية السامية أو المثالية، فهو بمثابة الماهية التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتجدد مرة ثانية في معنى مغاير، بعد أن تم تشييد العالم المنشود من طرف "التطابق"، وفي هذا المجال نلاحظ أن جيل دولوز - مثله مثل نيتشه وفرويد - يربط بين عالم التماثل أو عالم التشابه أو "الهو"؛ أي المخفي الذي يستلزم استنطاقه وكشفه من أجل اختزال أسسه وإدخاله في سياق نقدي شامل، لكن دولوز يحيد عن التعريف الفرويدي "للهو" الذي عده فرويد غريزة طفولية تجعل الإنسان يشعر بالنقص، حيث أكد أن "الهو" يحوي بين طياته مجموعة من الشظايا المفاهيمية تكشف عن الرغبة، كما أنها تكشف عن "الحدث" وعن التجربة الجماعية المعيشة، وهذا ما جعل الفيلسوف الفرنسي يعتقد أنها غير معطاة سلفاً، بل تحتاج دائماً إلى الإبداع. وهو أمر يدل على أن لغة دولوز هي لغة نيتشوية ترغب في سلك سبيل المنعرجات والالتواءات لتلبس ثوباً فوضوياً ثورياً ماركسياً، غير أن الخط الرئيس الذي أقام عليه دولوز فلسفته المابعد حدثية هو الخط النقدي النيتشوي؛ حيث يتجلى في كل أفكاره الثورية؛ لأنه اختار طريق الرحيل مع أستاذه نيتشه.

وفي هذا السياق نلاحظ أن دولوز يؤكد أن "الاختلاف" يكشف عن ذاته في هذه العلاقة، في علاقة "الوجود في ذاته" *En-soi* كاختلاف مع "الوجود

لذاته " - بالتعبير السارتري - ؛ أي كعلاقة مع ما هو "مختلف عنه" ، وهي علاقة أنطولوجية نبه عليها سارتر للكشف عن علاقة الحرية الإنسانية وما يقابلها من موضوعات خارجية وضع لها مصطلح " الوجود في ذاته " "En-Soi" الذي يمثل عنده "الاختلاف"⁽⁶⁷⁾. أما اجتماعهما فهو أمر غير ممكن على الإطلاق؛ لأن "التطابق" يمثل العالم غير الطبيعي للتمثيل un monde dénaturé de la représentation⁽⁶⁸⁾ و "الوجود في ذاته" هو الأساس المتمثل داخل "الوجود - لذاته" حيث ينزع نحو محاولة تمديد حدوده، فهو من ثم يستلزم الزمانية - بالتعبير الهيدجيري - أي إحضار الحاضر وتميره في التماثل المتناهي أو اللامتناهي، وهذا يعني أن "التأسيس" هو فعل أو إرادة قوة تكشف عن ذاتها في تأسيس التماثل. يقول دولوز في هذا المجال: "... الاختلاف يظهر فقط كفكرة متأملة concept réflexif، فهو (أي الاختلاف) يقوم بتمرير الأنواع المتشابهة القريبة من هوية الأنواع... " ⁽⁶⁹⁾ فالاختلاف بهذا المعنى - ينحني أمام هوية الفكرة، فتعارض الاحتمالات وتشابه الأحكام والإدراكات... إننا نجد في هذا الصدد الصفات الأربع للتماثل، والسؤال يتمثل في هذه الهيئات الفكرية التي تؤثر " بدورها على الاختلاف... " ⁽⁷⁰⁾.

إن هذه الجدلية التاريخية "للأساس" تكشف - بحسب دولوز - عن التوقف؛ بمعنى أن "الاختلاف" يبحث عن فكرة واقعية، عن الاندماج مع المحسوس أو الواقع، لكن دولوز يعتقد أن التوقف أو التأسيس يستلزم "الكوارث" Catastrophes. وهذا يعني أنه يؤكد مسألة "الإثبات" لا "النفي" التي تحدث عنها أستاذه هايدجر؛ لأن الموجودات تعمل كلها على إثبات ذاتها كموجودات مختلفة تختزل فعلها في نفي هذه "الاختلافات"، ومن ثم يكون فعل النفي بمثابة مجموعة من الاصطدامات القائمة بين إرادة القوة التي تعمل على إثبات ذاتها و "لا وجود" لنفي آخر غيره؛ بمعنى أن دولوز يطرح فكرة عدم الهيدجيرية على مستوى "الاختلاف"، لكنه يتجاوزها إلى فكرة الكارثة. يقول في هذا المعنى: "الاختلاف - في سيرورته - لا يتوقف عن كونه مفهوماً تأملياً؛ حيث يكشف المفهوم الواقعي عن حالة واحدة، تتمثل في إشارته إلى

الكوارث، إما أن تتمثل هذه الأخيرة في مجموعة من القطائع Ruptures المصاحبة للاستمرارية المتعلقة بالتشابهات، وإما من التصدعات - التي لا يمكن تعديها - والقائمة بين الأنساق المتماثلة. "الاختلاف" لا يختلف عن كونه تأملياً، لهدف واحد يتمثل في سعيه نحو تحقيق الكارثة... " (71).

ويكشف هذا النص عن الإثبات المتجاوز للنفي، فهو يخلق ثنائية قائمة على المسافة و"الاختلاف" وهو ليس "السلب"، بل هو سعي للسير بـ"الاختلاف" نحو التطابق ولكنه لا يتنافى مع "التأسيس" وهذه الجدلية تكشف عن الفوضى، عن الكارثة التي تتمثل في عدم وجود "أساس" ثابت، وهي عملية جعلت جيل دولوز يعود إلى نيتشه ليبين أن "الأساس" هو فعل يقوده الوعي الأبدي، فالقوة التي ينطوي عليها "التكرار" Répétition تحاول جاهدة أن تتأكد وتتأسس كوجود في قانون الهوية؛ ولكنها سرعان ما تفشل؛ لأنها تفتقر إلى أساس ثابت، فهي - كما يرى دولوز - نابعة - أصلاً - من عمق الكائنات ولا تتوقف عن التعبير عن ذاتها.

وعلى ضوء هذه القضية يلاحظ الفيلسوف الفرنسي أن هيدجر انشغل بالطريقة التي تحرر الموجودات من التشيء Réification وجعل "الاختلاف" قائماً على إثبات الموجودات لماهيتها أو لوجودها، ومعايشة هذا الوجود والتعبير عنه، فالاختلاف عند هيدجر هو قوة إبداع واختراع للوجود، ومن ثم يكون الأساس عند هذا الفيلسوف الوجودي هو بمثابة العدم الذي يخرج إلى حيز الوجود من أجل فهمه، فالعدم هو "اللاأساس" الذي يتأسس أو يخرج إلى حيز الوجود، وهو اختلاف يحتاج إلى التفكير فيه. يقول هيدجر في هذا الصدد: "... إن الاختلاف يظل محجوباً... " (72)، لكن دولوز يعارض هذه القضية ليصبح الأساس عنده متعلقاً بفعل الموجودات. يقول في هذا المجال: "... عندما تنهار هوية الأشياء فإن الوجود يختفي، يهرب... فهو يدور حول الاختلاف... " (73).

إن العودة الأبديّة تتمثل وظيفتها في وضع الاختلاف... فهي تقوم بالتحطيم؛ أي أنها تبتلع التأسيس ليحل محله الاختلاف الذي يتأرجح بين "الأصيل والمشتق" l'originale et la dérivée (74).

ومن هنا نفهم أن الفيلسوف الفرنسي لا يفرض فلسفة "التأسيس"، لكنه يضع شروطاً لا متناهية من "تعددية الاختلافات"، وهذا يدل على أن دولوز يحطم المركزية الهيدجيرية المتوقعة على الذات الإنسانية، كما فعل معاصره جاك دريدا، ويسعى إلى فرض فلسفة "اللامركزية". وهذا ما يجعله ينتقد فلسفات الهوية التي تغالي في التراتبية والتنظيمية.

وإذا كان دولوز يؤسس اللاتأسيس داخل الصيرورة التاريخية، فما البديل الذي يقدمه لفلسفته الجديدة التي يعدها جزءاً لا يتجزأ من الثقافة، وما معنى فلسفة الثقافة في فكر هذا الفيلسوف؟

8 - من الفلسفة إلى ثقافة الجيوفلسفة

يعتقد جيل دولوز أن الفلاسفة أصبحوا يعيشون على حافة ما هو فلسفي وغير فلسفي حيث يحيدون عما هو أساسي، وهذا من شأنه أن يشوه المنهج الحقيقي الذي يناط به فكر الفيلسوف. إن الكتابة الفلسفية عند هذا المفكر تحتاج إلى اجتياح كل ما هو ثقافي، بمعنى أن دولوز يقترح ضرورة العودة إلى فضاءات لا فلسفية، مثل الأدب والفن والمسرح والسينما من أجل تحرير الكتابة الفلسفية من كل عوائق القداسة التي سيطرت عليها حقبة من الزمن، يقول في هذا المعنى: "إننا نعتد كثيراً في تفكيرنا على حدود تنتمي إلى التاريخ الشخصي أو العالمي..."⁽⁷⁵⁾، ويقول أيضاً: "... ويعتقد كثير من الناس أن تكرار السؤال يمكن من الخروج منه..."⁽⁷⁶⁾، ومن ثم يؤكد الفيلسوف الفرنسي ضرورة نزع القداسة عن النصوص الفلسفية لتتحول من المطلقة إلى النسبية. وهذا يدل على أن الفلسفة ليست عبداً للزمان ولا للإطلاقية أو الشمولية، وإنما هي بمثابة لغة تخاطب الراهن بالنسبة لزمانها.

وفي هذا المجال يؤكد جيل دولوز ضرورة فلسفة الفلسفة *philosopher la philosophie*؛ أي ضرورة تحديثها من خلال إبداع فلسفة جديدة تقوم وحدتها على "المفهوم" *concept* ولغتها تتمثل في الصيرورة، ومعادلتها تقوم في الذات كحد للمعرفة. يقول في هذا الصدد: "إن المفهوم ليس جسداً على الرغم من

كونه يغوص في أعماق الجسد أو يوجد في الأجساد، كما أنه لا يختلط مع أحوال الأشياء التي يريد فهمها... فالمفهوم ليس هو الماهية أو الشيء، وإنما هو حدث خالص *c'est un événement pur* " (77). ويقول أيضاً: "إن المفهوم يبرز لأنه ليس وظيفية علمية كما أنه ليس قضية منطقية: فهو لا ينتمي إلى أي نظام استدلال حيث يفتقر إلى المرجعية، فهو ينكشف... المفاهيم تولد من شظاياها... " (78).

وفي هذا المجال نلاحظ أن دولوز يتمسك بالمكبوت - في الزمان - *le refoulé dans le temps* أو بضرورة تفحص ما هو مكبوت في الصيرورة الراهنة *Dialectique Actuelle*، وهي قضية أثارها معاصره ميشال فوكو الذي يقول: "... في مجتمع كهذا الذي نعيش فيه ندرك بالتأكيد العمليات التي تؤدي إلى الطرد *l'exclusion* وأكثر هذه العمليات المعمول بها هي الممنوع *l'interdit*، الذي يعني عدم الإباحة بالمكبوت. نحن نعرف أنه لا يحق لنا أن نقول كل شيء في أي ظرف من الظروف، وأن أي أحد لا يستطيع هو بدوره أن يتحدث عن أي شيء... النتيجة تتمثل في ظهور ثلاثة ممنوعات هي: الأشياء المحظورة، والطقوس الاجتماعية، وحق الطرد بالنسبة للذات التي تتكلم... وهذه الممنوعات تتآلف فيما بينها لتؤلف مجموعة من العقد لا تلبث أن تخضع للتحويل... " (79)، وهذا يعني أن فوكو - مثله مثل دولوز - يؤكد أن موضوع الفلسفة الحقيقي لا يتمثل في التأمل الأبدي والخروج بنتائج كلية، بل من الواجب أن نتفحص صيرورتنا الراهنة.

وهذا التفحص يكون بالرجوع إلى ثقافة جديدة هي ثقافة تفجير "المكبوت"؛ أي إبداع المفهوم الفلسفي الذي يحتاج إلى ما هو لا فلسفي؛ لأن المفهوم ابن عصره وابن الصيرورة، فهو يمثل المسكوت عنه المحتقر من طرف الفلسفة، وهو جوهر التقنية - بحسب دولوز -؛ لأنها تحتاج إلى من يعبر عنها، ومن ثم يكشف المكبوت عن صيرورة تحتل مجموعة من المفاهيم كالثورة والديمقراطية والحرية والإبداع وغيرها. وهي تمثل في الوقت ذاته حوادث وكوارث لا تتميزان فيما بينهما. يقول دولوز في هذا المعنى: "... فالمفهوم

ليس ترسب الحادثة، ليس منتهاهها، لكنه علامة انسراعها، فكل حاضر مرشح للزوال إلا "الراهن" الذي يأتي بالحاضر ويبقى بعده" (80)، ويقول أيضاً: "الفوضى ليست حالة ثابتة... فهي ليست خليطاً بالصدفة حيث تعمل على تشتيت وتفكيك كل ما هو متماسك في اللانهائي *Toute consistance dans l'infini*" (81).

إن تشخيص الصيرورة عند دولوز يمثل اقتراباً واضحاً من الفلسفة الهيدجيرية وهي التقاء الكينونة بالتماهي، لكن دولوز يتجاوز الهيدجيرية من خلال تأكيده علاقة الراهن بـ "اللاراهن" الجديد *nouveau non actuel*، الفضائي والكوني والما بعد حادثي (82)؛ حيث تتجلى هذه الأخيرة كفوضى تتجسد حركتها في عملية التجاوز التي يحتضنها العقل (83).

إن ثقافة المفهوم تتأسس من خلال اعتماد التجربة المتعالية *expérience transcendantale* التي تعني إعادة قلب موازين المفاهيم السابقة أو الثورة على تاريخية "المفهمة" ليحل محلها مفاهيم راهنة جديدة تتقاطع مع مستجدات العصر؛ أي ما أنتجه الفكر من علوم وفنون وآداب... إلخ، ولا يتوقف جيل دولوز عند عملية الترسيم النظري للمفهوم، بل يعتمد إلى إقحام الفلسفة في مجالات عديدة، أهمها العلم والرياضيات، ويضع لها مصطلح "الجيوفلسفة *Géophilosophie*"، التي تعني عنده إقحام مناطق جديدة كانت مهمشة في الفكر، وهذه العملية تعني العودة إلى ثقافة فلسفية نقية تعنى "بالتجميع *L'association*" الذي ينبذ السلطة الإمبريالية أو الاستعمارية التي تلغى فيها المصلحة الفردية؛ لأن الآخر يراقب، وفي الاقتراب الذي يبني الصداقة تبني المفاهيم والاقتراحات وتبادل الرؤى من أجل الحوار (84). يقول دولوز في هذا المجال: "... إن نظرنا إلى التاريخ تكشف عن الأحداث المنوطة بالعقل... ومن خلال الحركات الميكانيكية المتعلقة بالقوة وصراع الآمال يمكن تحقيق مجتمع حقيقي... (85). ويقول أيضاً: "... إن "الجيوفلسفة" تعنى بالفكر الذي يحتاج إلى هضم الأرض" (86). بمعنى الرجوع إلى واقع الأرض، واقع المشكلات التي يعانها سكان الأرض من أجل بناء مشروع إنساني يتمثل

في إنشاء أرض جديدة reterritorialisation دعائمها الجغرافية، التاريخ، علم النفس والاجتماع... (87).

وفي هذا المجال تكون فلسفة "الثقافة" أو "الجيو فلسفة" متمثلة في إقامة مفاهيم جديدة ترى في الفكر مسارح "اللامتناهي" حيث يحتل كل الاتجاهات. لكن دولوز - على الرغم من إشادته بمختلف العلوم التي تسعى الفلسفة إلى مصاحبته - يؤكد اختلاف منهجياتها، فبينما يبحث العلم عن مرجعيات الصيرورة ومحاولة ضبطها، تؤكد الفلسفة ضرورة إلقاء الأضواء على السرعة الزمانية اللامتناهية للأحداث العالمية دون أن تتخلى عن تقديم مفاهيم تتعلق "بالثابت" أو "الحاضر" باعتباره ذلك "الثابت/ المتحرك" بدل "الثابت/ الساكن". يقول في هذا المعنى: "... لا يكفي في هذا العصر أن تعلن مختلف العلوم والفنون توبتها عن إنكار بنوتها للفلسفة، فتدافع نحو أحضانها من جديد، بالمقابل يبقى للفلسفي مبادرته الخاصة حيث لا يريد أن تلجأ إليه كلياً وتتناسى منهجياتها وثرواتها اللامتناهية" (88). ويقول أيضاً: "يجب أن نختار دائماً المفاهيم الجديدة... لأننا بصدد الحديث عن الإفلاس الذي لحق بالأنساق، بينما المفهوم الذي تتضمنه الأنساق هو الذي تغير... (89)".

إن إفلاس النسق يستدعي الاعتماد على المنهج التفكيكي، الذي يسعى إلى تقويض الألفاظ التي ألفتها الفلسفة منذ القديم واعتمدتها في فهمها للأشياء؛ حيث قامت بزعة كل معانيها وتحطيم مركزية الذات أو "اللوغوس" - بالتعبير الدريدي - من أجل إقحام مناطق جديدة كانت مهمشة من طرف الفكر السائد، ومن ثم يؤكد توليد أفكار ومفاهيم جديدة لإرساء ثقافة المعاني والأدوات الكفيلة، التي تنسجم مع الراهن الإنساني، وتكون هذه العملية مقرونة بانفتاح الفلسفة على الثقافة العامة "الجيو فلسفة" والغوص في أعماق "اللامفكر فيه" من أجل تأويله، حيث استبعد من حقل المعرفة الحقيقية. تقول مادام ساروب في هذا المعنى: "... يقدم فيليكس جاتاري وجيل دولوز بديلاً للتأويل المتسامي يسميانه "التأويل المتأصل" interpretation immanente، وهو نمط من التحليل يأخذ بعين الاعتبار الواقع المعطى المراد تأويله من حيث معايير الداخلية

وتعقيده" (90). ويقول دولوز في هذا السياق: "... خطأ العلم والميتافيزيقا المشترك أن يجري تصور كل شيء بعبارات الزيادة والنقصان وألا ترى غير اختلافات في الدرجة، أو في الحدة؛ حيث ثمة اختلافات في الطبيعة ذاتها إذا دققنا في العمق... " (91).

إن ضرورة تجاوز الفلسفات القديمة بات أمراً يفرضه الراهن؛ حيث اقتحمت الفلسفة العلوم في العصور الحديثة، وتواصل هذا الانفتاح ليشمل الفن والأدب، وظهرت أساليب جديدة في طريقة الكتابة التي تحررت من الإطلاقية، وقد سايرت حركة مجاوزة "الأرض" *déterritorisation*؛ حيث انفتحت على "اللا فلسفة"؛ أي على جسد يبدو غريباً عن الفلسفة والفلاسفة ويقصد بهما دولوز ميدان الفن كالسينما والرسم والموسيقى (92). يقول في هذا المعنى: "صوت الموسيقى الذي يستمع إليه كافكا يكون متجاوزاً للأرض... فهو صرخة تفر من المعنى، من التأليف، من الغناء، من الكلام... لتعيد تأليف الأرض *Reterritorisation*" (93).

وفي هذا المجال نلاحظ أن جيل دولوز يوظف المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي الذي يؤكد المعنى الذي "يضافه" الشعور عند قصد الأشياء العالمية لتتحول هذه المعاني إلى "مماثلة" أو ماهية أو مطابقة بين الموضوع والأشياء العالمية في الشعور (94)، لكن دولوز يفكك "مماثلة هوسرل لتتحول هذه الأخيرة إلى مجموعة أحداث مختلفة، إلى اختراع جديد لأرض جديدة" (95).

إن العلاقة بين القصصية والموضوع المقصود يولد "المضايقة" - بالتعبير الهوسرلي - أو التماثل؛ حيث بين دولوز - على خلاف هوسرل - أن العلاقة بين السينما - مثلاً - والفلسفة، مجرد أسلوب جديد في تحريك الصور والعلامات، ومن ثم يعتقد أنها منوطة بوظيفة تجاه السينما تتمثل في تحديد مجموعة من المفاهيم الفلسفية التي نستقيها من السينما، ليس من أجل مضايقتها إلى الشعور، وإنما من أجل نقدها؛ أي أن المطابقة التي تفضي إلى الماهية التراسنداتالية تبقى محل نقد وتفكيك. وهذا يدل على أن دولوز يقوم بنقد فلسفي لكل ما يقصده الوعي، فحتى السينما خاضعة للنقد اللساني الذي قدمه

كل من "لوتمان" و"بارث" بغية ربط المجال الفلسفي بالمجال الفني السينمائي، انطلاقاً من دراسة الصورة السينمائية التي أولاها الفلاسفة الراهنون عناية خاصة .

وفي هذا السياق يعتقد دولوز أن الصورة السينمائية هي بمثابة فعل متحرك دينامي، يعمل على إبداع خطاب الحقيقة المسكوت عنه؛ حيث إن الصورة تمثل عنده العين التي ترى ما لا يُسمح برؤيته أو إذاعته وهي - في هذا الصدد - المادة الأولى التي ينطلق منها الفن السينمائي لإخراج المكبوت إلى الواقع، أو لخلق ما هو محجوب ومخفي. ومن ثم يعد فعل التفلسف في مجال الفن السينمائي - مثلاً - بمثابة حركة تنفتح على الصدفة والاحتمال وتؤكد التعدد والتنوع والاختلاف. يقول دولوز في هذا المعنى: "... الفن لغة الإحساسات، ينطلق من الكلمات، والألوان والأصوات أو الحجر. الفن ليس له فكرة، فهو يفكك ما بنته الإدراكات والعواطف والأفكار من أجل إقامة صرح monument مؤسس من مجموعة من الانفعالات التي تفسح المجال للغة" (96).

إن "الجيو فلسفة" عند هذا الفيلسوف تعمل على إدماج الكائن في "الحدث"، بحيث يبدو خاضعاً لصيرورة "الحدث"، فهو بمثابة فعل ضروري للإنتاج وفعاليته تتمثل في زعزعة العالم وتحويله ثم تشكيله من جديد. يقول في هذا المجال: "... إن الحدث يمثل لحظة متناقضة Instant Paradoxal تتجلى من خلاله مجموعة من الأحداث تتصل فيما بينها ثم تتفرق، فاللحظة "حدث" وحيد يتجلى داخل الشظايا lambeaux والشذرات fragments ... " (97).

وعلى ضوء ما تقدم نلاحظ أن دولوز يؤكد ضرورة العودة إلى ثقافة فلسفية من خلال الشك في حقائق المفاهيم وتجاوزها إلى المدركات الحسية والمؤثرات الخارجية. يقول في هذا المعنى: "إن الفراغ الملون أو الملون coloré ou colorant يمثل قوة مبدعة ... " (98).

ويقصد دولوز بالفراغ ذلك "المسكوت عنه" الذي يقوم السينمائي أو الفنان بإبرازه من خلال تلوينه، وهذا اللون يجعله "يظهر" إلى الوجود، وهذا "الظهور" من شأنه أن يحدث ثورة أو فوضى تؤدي إلى تغيير في العالم.

إن افتتاح الفلسفة على الالفلسفة هو بمثابة حادثة جديدة تسمح بالفوضى والزعزعة، وترفض الأساس. فهي بمثابة خطاب لا حداثي يسمح بصيرورة مصاحبة لتطورات عصرها ومواكبة لأحداثه في جميع المجالات، فهي افتتاح على التحول والتغير. وهذا هو السبب الذي جعل دولوز يقدم مشروعاً فلسفياً جديداً يحرر الفلسفة من المفارقات الميتافيزيقية الخاوية ويجعلها سيدة لإبداع المفاهيم المابعد حداثية؛ حيث تنخرط في العالم من أجل نسج علاقات جديدة من خلال الاهتمام بكل جوانب الحياة (الجانب السياسي، الجانب الاقتصادي، العلمي، الجمالي، الفني، الإبداعي، ...)، وهذا من شأنه أن يفسح المجال لتشكيل عالم جديد يواكب المتغيرات العالمية وتكون هذه العملية مرافقة لتفكيك كل ما هو مشكوك فيه وإعادة صياغته من جديد.

لقد جعل هذا الفيلسوف للفلسفة انطلاقة جديدة؛ حيث كانت رحلاته المتمثلة داخل الفكر الفلسفي تخترق كل التساؤلات الميتافيزيقية المتمركزة على "الذات" كحد للمعرفة. فقد فتح الباب واسعاً لإقامة السؤال الفلسفي المتعلق بالمفهوم قصد إيجاد أبعاده المعرفية والدلالية التي حاول أن يكتشفها من خلال تأكيده القطعية المعرفية؛ أي تجاوز "المماثلة"، جاعلاً المفهوم مخالفاً ومغايراً لكل المجالات التداولية الإقليمية، فهو يمثل "الزيف" و"اللامشروعية" إذا تطابق مع ذاته، ومن ثم يعتقد أنه آن الأوان لممارسة عملية النقد والمساءلة والزعزعة والخلخلة لهدف فلسفي واحد، وهو الانتقال من زيف "المماثلة" إلى تكرار "الاختلاف".

إن خطاب دولوز المتعلق بالانفصال والاختلاف يكشف عن الرحلة الطويلة التي قام بها داخل الفضاء الفكري الفلسفي وغير الفلسفي قصد إعطائه مفهوماً جديداً يساير متطلبات العصر الراهن المنفتح على كل الاحتمالات والصدف. لقد كان خطاب دولوز متجاوزاً للحدثة الغربية؛ حيث تمثل هذا التجاوز في اتصال ما هو فلسفي بالجوانب المتعددة المتعلقة بالحياة الإنسانية التي تتربط كلها من أجل صنع تكنولوجيا المعيش *technologie du vécu*. والاختلاف ضروري هدفه صنع العالم وتشكيله، ومن ثم إمكانية إبداع الذات

الراهنّة وتشكيل الواقع. وهذا ما جعل منهجه التفكيكي ينزع نحو اختراع خاص للحياة البشرية من خلال تحريرها من مخالب السجون؛ حيث تعمل - بحسب رأيه - على مساهمة خط الهروب ligne de fuite الذي يرسم الأهداف التطبيقية والنهائية للفلسفة والأدب على السواء، ومن خلال المعنى أو المفهوم تحررت الحياة من مخالب الحتمية واللوغومركزية لتختبر إمكانيات جديدة للعيش، فهي - على حد تعبيره - خارجة عن "مثلث الاضطهاد" le triangle de l'oppression الذي فُرض عليها عقوداً طويلة من الزمن⁽⁹⁹⁾.

ويقصد جيل دولوز أن المفهوم طال حبسه ضمن مثلث؛ حيث تمثل الزاوية الأولى "الماهية" والزاوية الثانية "الجوهر"، والثالثة "الماهية". ومن ثم يعتقد أنه حان الأوان لإعادة تشييد مفاهيم فلسفية جديدة وسط مسطحات جديدة تعمل على خرق الأساليب الفكرية المحصورة في نطاق السجون المعرفية التقليدية والانطلاق من التعددية والنسبية.

النقد والتقييم

لقد قدم جيل دولوز فلسفته التفكيكية بطريقة استنباطية فينومينولوجية، حاول على ضوءها إبراز ما تخفيه المفاهيم من شطايا معرفية متباينة ومتضاربة، وهذه العملية من شأنها أن تكشف أن كل المفاهيم لا تستقيم سوى داخل شبكة نقدية معقدة؛ مما يفرض على العقل عدم التثبت بالأفكار المسبقة ونبد كل ما هو تقليدي جاهز؛ حيث إن تطور الفكر يكون - بحسب رأيه - قائماً على الملاحظات النقدية المتعلقة بالظواهر العالمية، ومن ثم نجده يحارب فلسفات التماثل التي تسجن المفهوم داخل فضاءات راهنة تركزت فيها ظواهر خطيرة على الحياة الإنسانية.

وإذا كان هذا الفيلسوف قد اجتهد في تقديم نظرية ثورية تنبذ استغلال المعارف وترفض سلطة المفاهيم الثابتة والزائفة التي تخدم مصلحة الفكر الأحادي، فإنه من جهة أخرى يكون قد حصر هذه النظرية في نطاق ما هو "فوق واقعي" أو "سريالي"؛ بما يعني أنه يهدم من أجل التهديم، ويثور من أجل

الثورة؛ حيث يقوم بتفكيك المفهوم من أجل تركيبه، ثم هدمه، وهذه العملية لها جوانب سلبية إذا ما حاولنا تطبيقها على الواقع المعيش. ويمكن أن نختصر هذه المساوئ من خلال الملاحظات التالية:

1 - على الرغم من أن نظرية جيل دولوز تؤكد النموذج المعارض أو المختلف، وعلى الرغم من تأكيده عملية إبداع المفاهيم، فإن هذه النظرية تبقى مثالية؛ حيث لا تحقق النتائج المرجوة، وذلك راجع إلى زوال التماثل؛ إذ إن حضور المفهوم وغيابه في آن واحد يكشفان عن معرفة مزدوجة تقوم على المفهوم ونقيضه، وهو ما من شأنه أن يوسع نسق الانعزال بين العقول الإنسانية بدل نسق التداوت والتراضي والتفاهم فيما بينها.

2 - زعزعة المفهوم تفتح المجال واسعاً أمام الاضطرابات النفسية والقلق والحيرة الوجودية التي تصاحبها الشكوك، وعدم الاطمئنان على كل المستويات المتعلقة بالمعارف الإنسانية، وهو أمر يشجع على التراجع وعدم التطور.

3 - لقد سمح جيل دولوز بالتفتح على النقد والحوار وتجاوز الدوغماتية، لكن هذا التحرر المطلق قد يؤدي إلى تفاقم الصراعات بين العقول وظهور الفوضى وعدم الاستقرار داخل المجتمعات الإنسانية.

4 - المضمون الذي يحتويه التماثل ضروري لفلسفة الذات ومناسب لها، باعتباره منهاً أساسياً تستمد منه العقول التواصلية ما يمكن تحقيقه في الواقع المعيش، ومن ثم لا مجال لتجاوز "الوعي المتعالي" أو التماثل الذي تضافه المشاعر الإنسانية؛ حيث يتم - عن طريق هذه المضافة - حوسب الحقيقة أو إدراك ما هو ثابت في التماثل وزوال الاختلاف، ومن ثم يصبح من الضروري تحقيق التوازن النفسي والاجتماعي والسياسي، الذي لا يمكن تحقيقه أو معاشته من خلال وعي سلبي قوامه الشك في كل المفاهيم العالمية.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث نستطيع أن نبين أهم النتائج التي توصلنا إليها فيما يتعلق بنظرية "الاختلاف" عند جيل دولوز الذي بنى فلسفته على أركانها؛ حيث أكد أن علاقة المفهوم بقانون الهوية أو التماثل يمثل تهديماً رئيسياً لكل الحقائق المزعومة. وكانت غاية جيل دولوز من بحثه التفكيكي والفينومينولوجي أن الحقيقة المطلقة واهية، بل الحقيقة عنده تتمثل فيما تحتويه من جزئيات معرفية متصارعة ومتناقضة لا تلبث أن تتصادم فيما بينها؛ حيث تبدع حقيقة مزعومة تتعلق بالمفهوم، لكنها لا تلبث أن تنفجر مرة أخرى بفعل عوامل متعددة، كالاتصال بالآخرين ومحاورتهم والتعامل معهم... إلخ، لتفسح المجال واسعاً للبحث والإبداع المتعلق بكل مجالات الحياة الإنسانية.

وهذا التغير يكشف عن مطاردة المفهوم المطلق أو "التماثل"، فهو يكشف عن محاولة الالتحاق "بالهوية" في المستقبل، أو بما هو ثابت حتى تطمئن النفوس وتستقر عند حال المطلق، لكن هذه العملية تبقى عسيرة على العقل البشري؛ لأنه لو توقف المفهوم عند التماثل لكان - في هذا السياق - قد حاد عن طبيعته الأصلية والطبيعية المتمثلة في استمرارية البحث والكشف عن الحقيقة، ومن ثم كان اكتشاف "الاختلاف" داخل المفهوم هو بمثابة "سقوط" للحقيقة المزعومة في فضاء الشك الدريدي، وهذا "السقوط" من شأنه أن يكون قائداً لكل المعارف الإنسانية ومحفزاً للبحث، فهو محرك العقل الإنساني الراهن، ومن ثم يكون "الاختلاف" محرك الفلسفة الراهنة وقائدها.

الهوامش والمراجع

- (1) - Muchielli, Roger: **Histoire de la Philosophie et des Sciences humaines**, Collect. Georges Pascal, Paris: Bordas 1971, p 127.
- (2) - Histoire de la philosophie et des sciences *humaines*, p.128
- (3) - عبد الله، إبراهيم: **المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، لبنان: ط. المركز الثقافي العربي، 1997، ص 338.
- (4) - Descartes, René: **Méditations Métaphysiques**, Paris: PUF, 1966, p 116.

- (5) صخري، حسن: **فوكو قارئاً لديكارت**، حلب: ط. مركز الإنماء الحضاري، 1997، ص: 43 - 42.
- (6) كانط، إيمانويل: **نقد العقل العملي**، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت: ط. دار اليقظة العربية، 1996، ص194.
- (7) - Rdissi, Hamdi: **Post Modernité, Philosophie et Esthétique**, Tunis: éd.Elyssa, 1993, p 15.
- (8) محمد الشكير: **هايدجر وسؤال الحداثة**، المغرب: ط. المجلس الأعلى للثقافة، إفريقيا الشرق، 2002، ص 292.
- (9) - Haber, Stephane: **Jurgen Habermas, une Introduction**, Paris: éd.Poket,département d'univers Poche / la découverte, 2001, p 114.
- (10) الجيوشي، فاطمة: **القول الفلسفي للحداثة**، دمشق: ط. منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص: 531-530.
- (11) - Habermas, Jurgen: **Logique des Sciences Sociales**, trad: Jean Rainer Rochlitz, Paris: éd PUF, 1987, pp, 127-128.
- (12) القول الفلسفي للحداثة، ص: 531-530.
- (13) - Postmodrinité, Philosophie et Esthétique, p 14.
- (14) - Postmodrinité, Philosophie et Esthétique, p 14.
- (15) - Derrida, Jacques: **Marge de la Philosophie**, Paris :éd. Minuit, 1972,p 354.
- (16) - Habermas, Jurguen: **Raison et Légitimité, Problème de Légitimité Dans le Capital Avancé**, trad.Jean Lacoste, Paris: éd Payot, 1978, p 176.
- (17) - Heidegger, Martin: **l'Etre et le Temps**, trad: par Rudolph Bohem et Alphonse de Wallhens, fondé par M.M. Ponty et J.P Sartre, Paris: Bibliothèque de Philosophie, éd.Gallimard, 1964.pp 222-278.
- (18) - Dupont, Pascal, Couvnaire, Laurant: **Phénoménologie, un Siècle de Philosophie**, Paris:éd. Marketing, 2002, pp 12-13.
- (19) - Raffin, François: **Introduction a la Philosophie**, Paris: éd. Armand Collin, 1998, p 82.
- (20) - Deleuze, Gilles: **Logique du sens**, Paris: éd.Minuit, 1969, p 17.
- (21) - Deleuze, Gilles: **Différence et Répétition**, Paris: éd PUF, 1972 p 4.
- (22) برغسون، هنري: **المادة والذاكرة**، ترجمة: أسعد عربي الدرقاوي، مراجعة: بديع الكسم، دمشق: ط7، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، 1967، ص 144.
- (23) - Deleuze, Gilles et Guatari Felix, **Qu'est Ce Que La Philosophie ?** Paris:éd.Minuit, 2005, p 8.
- (24) - Qu'est Ce Que La Philosophie ? , p 23.
- (25) - Qu'est Ce Que La Philosophie? p 112.

- (26) - Qu'est Ce Que La Philosophie ? ,p 70.
- (27) - Qu'est Ce Que La Philosophie ? p 136.
- (28) - Qu'est Ce Que La Philosophie ? , p 170.
- (29) - Deleuze, Gilles: **L'Anticœdipe, Capitalisme et Schizophrénie**: en collaboration avec Felix Gattari, 2ème éd, paris: ed.de Minuit, 1972, p 27.
- (30) دولوز جيل، كلير بارني: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة: عبد الحق أرزقان وأحمد العلمي، بيروت: ط. إفريقيا الشرق، د.ت، ص 10
- (31) - Raphan, Francis: **La Vérité, Le Dogmatisme et Le Septicismisme**, Paris: éd.Armand Colin, 1990, p 98.
- (32) حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 11.
- (33) - L'Anticœdipe, p 27.
- (34) - Gusdorf, Georges: **La Parole**, Paris: éd.PUF, 1968, p 19.
- (35) - La Parole, p 19.
- (36) - La Parole p 19.
- (37) مادام، ساروب: دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، ترجمة: خميسي بوغراة، الجزائر: ط. منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري قسنطينة، 2003. ص 133.
- (38) - Deleuze, Gilles: "**Entretiens Sur Milles Plateaux**", paris: Journal La Libération, n. 23 octobre, 1980, p 187.
- (39) - L'anticœdipe, p 27.
- (40) - Différence et Répétition, p 27.
- (41) - Différence et Répétition, p 345
- (42) - Différence et Répétition, p 301.
- (43) - Différence et Répétition, p 184.
- (44) - Différence et Répétition, p 62.
- (45) - Deleuze, Gilles: **La Philosophie Critique de Kant**, Paris: éd.PUF. 1963, p 6.
- (46) - La Philosophie Critique de Kant, p 7
- (47) - Différence et Répétition, p 33.
- (48) - Qu'est Ce Que La Philosophie? p 33.
- (49) - Différence et Répétition , p 92.
- (50) - Nietzsche, Friederich: **ainsi parlait Zarathoustra**, paris: éd. Sigma Sarth, 1998, p 315.

- Robert, Sasso et Armand Villani: **le vocabulaire de Gilles Deleuze**, Paris: Cahier n:3, (51)
ed. Centre de Recherches D'histoire des Idées , 2003, p 138.
- Différence et Répétition, p 22. (52)
- جيل، دولوز: **نيتشة والفلسفة**، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت: ط. المؤسسة الجامعية (53)
للدراسات والنشر والتوزيع، 2001، ص 8.
- L'Antioedipe, p 33. (54)
- L'Antioedipe, pp 33-34. (55)
- Deleuze, Gilles: **Instinct et Institution**, Paris: Revue Philosophique: 65, mars 2000, p (56)
23.
- Jurgen Habermas, Une Introduction, p 127. (57)
- Le Vocabulaire de Gilles Deleuze, p67. (58)
- Différence et Répétition, p 4 (59)
- Qu'est Ce Que La Philosophie ? p 138. (60)
- Qu'est Ce Que La Philosophie ? p 138. (61)
- Qu'est Ce Que La Philosophie ? p 138. (62)
- L'Antioedipe, pp 33-34. (63)
- Histoire de la philosophie et des sciences humaines, pp 194-195. (64)
- نيتشة والفلسفة، ص 127. (65)
- حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 12. (66)
- Sartre Jean Paul: **L'être et Le Néant**, Paris: éd. Gallimard, 1958, p 719 (67)
- Différence et Répétition, p 154. (68)
- Différence et Répétition, p 51. (69)
- Différence et Répétition, p 52. (70)
- Qu'est Ce Que La Philosophie ? , p: 45. (71)
- Heidegger, Martin: **Essais et Conférences**, trad: par André Preau, Paris: ed Gallimard , (72)
1958, p89.
- Différence et Répétition, p 92. (73)
- Différence et Répétition, p 92. (74)
- حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 10. (75)
- حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 9. (76)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 45. (77)

- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 133. (78)
- Foucault, Michel: **L' Ordre du Discours**, Paris: ed. Gallimard, 1970, p11. (79)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, pp:84- 85. (80)
- Deleuze, Gilles: **La Philosophie Critique de Kant**, Paris: éd. PUF, 1963, p 107. (81)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 85. (82)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 85. (83)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 85. (84)
- La Philosophie Critique de Kant, p 107. (85)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 85. (86)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 85. (87)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 13. (88)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 14. (89)
- دليل تمهيدي إلى مابعد البنيوية وما بعد الحداثة، ص 133. (90)
- دولوز، جيل: **البرغسونية**، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت: ط. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997، ص 15. (91)
- Deleuze, Gilles: **cinéma 1, l'image mouvement**, Paris: collection critique, éd.Minuit. 1983, pp 102-110. (92)
- Deleuze, Gilles: **Kafka, pour une littérature mineure**, en collaboration avec Felix Guattari, PARIS: collection critique, éd.Minuit, 1975, pp 102-110. (93)
- Courtine, J.François: **"l'Exceptionnelle Richesse du Travail Husserlien**, La Phénoménologie", UNE PHILOSOPHIE POUR NOTRE MONDE, paris: magazine littéraire N. 403, novembre 2001, p 37. (94)
- Deleuze, Gilles: **Milles Plateaux (Capitalisme et Schizophrénie)**, en Collaboration avec Felix Guattari, Paris: collection critique, éd.de Minuit, 1980, p 636. (95)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 166. (96)
- Logique du Sens, p 72. (97)
- Qu'est Ce Que La Philosophie?, p 172. (98)
- Kafka, p 23. (99)

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية



مجلة علمية فصلية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
صدر العدد الأول منها في يناير عام 1975م

رئيس التحرير
أ.د. بدر عمر العمر

ترحب المجلة بنشر البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بشؤون
منطقة الخليج والجزيرة العربية في مختلف علوم البحث والدراسة .

ومن أبوابها

- البحوث العربية.
- البحوث الإنجليزية.
- ملخصات الرسائل الجامعية:
- ماجستير - دكتوراه.
- عرض الكتب ومراجعتها .
- التقارير : مؤتمرات - ندوات
- البيولوجرافيا العربية.

الاشتراكات

ترسل قيمة الاشتراك مقدماً بشيك لأمر - جامعة الكويت
مسحوب على أحد المصارف الكويتية

داخل دولة الكويت : للأفراد : 3 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول العربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول الغير عربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً

توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

Tel.: (+965) 24833215 - 24984066 - 24984067
www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jgaps

Fax: (+965) 24833705

P.O. Box 17073 Al-Khaldiah, 72451 Kuwait
E - mail : jgaps@ku.edu.kw

www.ku.edu.kw