الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمري - تيزي وزو-

كلية الآداب واللغات

قسم الأدب العربي

التخصص: اللغة والأدب العربي.

الفرع: النظرية الأدبية المعاصرة.

مذكرة لنيل درجة الماجستير

الموضوع: إعداد الطالب: أحمد العزري

تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي

-علي حرب أنموذجاً-

لجنة المناقشة:

أ.د/ آمنة بلعلى، أستاذة التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو..... رئيساً

أ.د/مصطفى درواش، أستاذ التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو.....مشرفاً ومقرراً

د/ نصيرة عشي، أستاذة محاضرة صنف "أ"، جامعة مولود معمري، تيزي وزو.....عضواً ممتحناً

د/ راوية يحياوي، أستاذة محاضرة صنف "أ"، جامعة مولود معمري، تيزي وزو.....عضواً ممتحناً

تاريخ المناقشة:.../ .../ 2012

إهداء

إلى روح أختي التي فارقتنا وهذا العمل يوشك أن يرى النور.

إلى الوالدين الكريمين.

إلى روح الأستاذ محمد يحياتن، الذي كان أباً ومعلِّماً.

إلى كل المخلصين للعلم طلباً ووداً.

أهدي هذا البحث المتواضع.

شكر وعرفان

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

ورجاء أن نكون من الكرام ومخافة أن نكون من اللئام، وجب علينا أن نقدم الشكر لكل من يستحقه، ولا أحق به من المولى عزّ وجل فله الحمد في الأولى والآخرة، وله الحمد على ما أعطى ومن علينا من عظيم الصبر والتوفيق، ثم أتقدم بالشكر إلى كل الأساتذة الذين أشرفوا على تكويني، وعلى رأسهم الأستاذ المشرف مصطفى درواش على رحابة صدره وتحمله، ثم كل الأساتذة الذين أشرفوا على شعبة نظرية الأدب دفعة، 2009، والشكر موصول ايضاً إلى الأستاذ فضيل إيدير من قسم الفلسفة، الذي أعاننا في القضايا الفلسفية المتعلقة بالبحث، وجميع الزملاء وعلى رأسهم رابح وسليم، وحسين وبشير كما نشكر كل من أعاننا في هذا البحث بتوجيه أو مرجع أو حتى بكلمة طيبة.

مقدمـــــــــــة

لم يكن اختيارنا لموضوع يتعلق بالمناهج النقدية والنظريات الفلسفية الغربية، نابعاً عن تحيزٍ منّا للحضارة الغربية ومناهجها النقدية أو نظرياتها المعرفية، على حساب تراثنا النقدي والفكري، وإلاّ كنّا قد اخترنا موضوعاً مقتصراً على المنهج الغربي، كأن يكون عنوان بحثنا "**التفكيكية أصولها وآلياتها**"، وقد يرى الكثير من الباحثين والعارفين بالميدان، أنّ مثل هذه المواضيع قد استنفذت طاقاتها، ولم يعد بإمكاننا أن نضيف شيئاً لما قاله النقاد والمفكرون. وبغض النظر عن سلامة هذا الرأي أو سقمه، إلاّ أنّه لم يكن الدافع الرئيس وراء تجنبنا مثل هذا النمط من البحوث، بقدر ما كان تعلقنا بواقعنا النقدي والمعرفي بعامةٍ هو السبب الأساس وراء توجهنا؛ إذ تستحوذ هذه القضية على وجداننا، كما يفعل ذلك كل ماله علاقة بإشكالية الأصالة والمعاصرة وقد يقال في القضية إنّها مجرد إشكالية مفتعلة، والبحث فيها أو فيما يتعلق بها لا يعدو أن يكون اجتراراً لما قيل سابقاً، سواء من أنصار التجديد من علمانيين وتنويريين، كما يسمون أنفسهم، أو من دعاة التأصيل الذين يدعون إلى بعث مقولات التراث وتفعيلها والعمل بها، حفاظاً على أصالة الفكر وخصوصية الحضارة العربية الإسلامية. والحق أنّ هذا الرأي لا يسلم من الشطط في النظر. فالناظر إلى القضية بعين الدقة، يجد أنّ إشكالية الأصالة والمعاصرة، قضية مستمرة ودائمة بدوام الحضارة البشرية، وليس هذا الحكم عاماً أو اعتباطياً، فالحضارة أياً يكن مصدرها أو عرقها أو جغرافيتها، إنّما تقوم على مبدأين مركزيين :

الأول: ما تأخذه عن أسلافها من عادات و طرز في العيش أو طرائق في النظر، أو ما يمكن اختصاره في مقولتي التراث المادي، والتراث النفسي أو المعنوي، وهذا ما نعنيه بمقولة الأصالة.

الثاني: ما تأخذه عن غيرها من الأمم الأخرى، في مختلف أشكال التبادل الثقافي، سواء ما كان ذا طابع معرفي، كأعمال الترجمة والنقل والاقتباس أو التأثير والتأثر، أو ما كان ذا طابع حياتي كأعمال التجارة أو الغزو وما شاكلها مما يتيح التداخل الثقافي، بغض النظر عن العنصر القوي أو الضعيف، بالإضافة إلى وسائل الإعلام و الاتصال، التي أتاحت التواصل بشكل غير مسبوق وهو ما وضع العالم بأسره أمام ظاهر العولمة، وهذا ما نعنيه بمقولة المعاصرة .

وبما أنّ مقولة الأصالة والمعاصرة تفرض نفسها بشكل مستمر، فالبحث فيها له مشروعيته لذلك كان اختيارنا لموضوع على علاقة بها، على الرغم من أنّها لم تكن موضوع بحثنا، بحكم تخصصنا وهو النظرية الأدبية المعاصرة، ونستطيع القول إنّ بحثنا يرتبط بتلك الإشكالية من جانبين اثنين :

الأول: تطرقه لتيار نقدي وفلسفي غربي، هو التفكيكية (Déconstruction)، بكل ما تحمله من أبعاد نظرية، وتحليلات نقدية، يضاف إليها أصولها المعرفية.

الثاني: حديثنا عن انتقال التفكيكية إلى الثقافة العربية، وكيفية انتقالها وضروب فهمها لدى مختلق النقاد و المفكرين العرب، ومدى مشروعية نقلها، وفاعلية تطبيقها على نصوص الحضارة العربية.

لكن لماذا التفكيكية دون غيرها من تيارات النقد الغربية؟.

إنّ اختيارنا للتفكيك دون غيره من المناهج الغربية، ليس اقتناعا بطروحاته، فالسبب الذي دفعنا لاختياره هو طبيعة علاقته بكل أشكال الأصول والمرجعيات، إذ قام التفكيك بالأساس على تقويض كل الأسس الماورائية للفكر، سواء كانت لاهوتية أو عقلية أو علمية، كما قام بالتأسيس لثقافة الاختلاف القائمة على السيرورة والإرجاء، بحجة أنّ كل ممارسة فكرية، قائمة على مرجعية ثابتة، تؤدي إلى أحادية المعنى والفكر، كما تؤدي إلى الحجر على المعنى والحقيقة. ومثل هذا التيار الفكري والنقدي، إذا ما نظر إليه في ظل ثنائية الأصالة والمعاصرة، سيكون مثاراً لنقاشات واسعة بين كل من أنصار الحداثة والتنوير، وبين التأصيليين، فالتيار الأول يرون التفكيكية بوصفها السلاح الأمضى للتحرر من سلطة الأصول، والدخول في عالم التعدد وفضاء العولمة أمّا التيار الثاني يرى أنّ تبني طروحات التفكيك غير مدروس العواقب، كونه قائم على تعدد مفرط يؤدي إلى اللا معنى واللا حقيقة في مقابل ثقافة الحجر والفكر الأحادي، كما أنّه بإعلانه لا نهائية الدلالة والإرجاء المستمر للمعنى، يكون قد قضى على المعنى والحقيقة، من حيث ظنّ أنّه يحررها من السلطات القبلية. وبهذا يكون التفكيك خطراً على المعنى والحقيقة والهوية، بل وعلى الإنسان في حد ذاته.

بالإضافة إلى هذا هناك هالة من الغموض تلف التفكيكية، إذ ينظر إليها بوصفها صعبة أو مستعصية الفهم، أو على أنّها فوق التبسيط، ولا يرقى إليها النقد. في حين أنّها تيار فكري، مثله مثل كل تيارات الفكر الغربية، يمكن شرح مفاهيمه وتبسيطها، بل يمكن حتى نقدها وإبراز مآخذها إذا ما نظرنا إليها بعيداً عن هالة التعتيم، واللغة التي يعتمدها أصحابها، هروباً من المساءلة النقدية.

وهذه الأسباب الموضوعية – دون أن ننكر دخول شيء من الذاتية – كانت الدافع وراء اختيارنا لمثل هذا الموضوع الإشكالي وعنونته كالآتي: " **تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي**" وإذا ما قدمنا قراءةً بسيطةً للعنوان، سنجد أنّه ينقسم جزأين، الأول يتعلق بالتفكيكية أصولها وآلياتها في بلاد النشأة. أمّا الجانب الثاني فيتعلق بملابسات انتقالها إلى البيئة النقدية العربية.

كما أنّ ما قد يلفت الانتباه في العنوان هو مصطلح "**تلقي**" الذي استعمل في العنوان وكان يمكن الاستعاضة عنه بمصطلحات أخرى؛ على شاكلة " قراءة ". غير أنّ اختيارنا لمصطلح التلقي كان متعمداً، فعلى الرغم أنّنا تحرجنا في اختياره بدايةً، مخافة أن يلتبس بمقولات نظريات القراءة

والتلقي، إلاّ أنّنا استقرينا عليه أخيراً بعد أن اطّلعنا على مراجع الموضوع؛ ذلك أنّ المتتبع لطروحات النقاد العرب حول التفكيك يجد أنّها تختلف من ناقد إلى آخر، حتى أنّك تجد الاختلاف في وجهات النظر بين المتبنين للتفكيك أنفسهم وكذلك بين الرافضين لطروحاته. هذا ما يجعلنا في الحقيقة أمام مفاهيم مختلفة للتفكيكية. ولم نختر مصطلح الفهم، إذ بدا لنا أنّ عنواناً مثل فهم التفكيكية، مجاف لمنهجية البحث الآكاديمي، لذلك اخترنا مصطلح التلقي كونه أكثر تداولاً من الناحية الآكاديمية، كما أنّه من الناحية المعرفية يتضمن الفهم.

لكن تحليلاً على هذه الشاكلة يبقى في الحدود النظرية، وهو في أحسن الأحوال شرح وتبسيط لمقولات النقاد الغربيين أو العرب في الموضوع. لذلك حاولنا أن نقدم الرأي والرأي الآخر كما لم نكتف بالتوضيح وإنّما تجاوزناه إلى محاولة النقد، لذلك طعمنا عنوان بحثنا بعنوان ثانوي وهو "**علي حرب أنموذجاً**". وهدفنا من التطرق للتفكيك في فكر علي حرب، هو تحليل خطابه بغية الوصول إلى مدى انسجامه مع مقولات التفكيك، و اكتشاف مدى انسجام النظرية مع التطبيق في أثناء تعامله مع الخطابات العربية، لكنّ لماذا علي حرب ذاته دون غيره من النقاد العرب ؟.

كان بالإمكان اختيار نماذج أخرى للتفكيكيين العرب، وهي نماذج قابلة للتحليل والنقد. غير أنّنا اقترحنا علي حرب لسببين اثنين: الأول أنّه يكاد يكون –حسب اطلاعنا– من النقاد العرب القلائل المتحمسين لطروحات التفكيك كما أنّه يقدم التفكيك كاستراتيجية لقراءة الفكر الإسلامي من صدر الإسلام إلى أعمال الجابري وآركون، وهذا ما يمت بصلة واضحة للتفكيكية؛ التي وضعت كاستراتيجية شاملة لتقويض مسلمات الميتافيزيقا الغربية. والسبب الثاني يتعلق بطبيعة قراءاته وحساسية المواضيع التي يثيرها، كالحقيقة والمعنى والتأويل والتراث والعولمة، وهي مواضيع من صلب اهتماماتنا النقدية والفكرية.

ونهدف من خلال هذا العنوان، إلى إثارة العديد من الإشكالات، التي نحاول الإجابة عنها أو إثارتها.

ما طبيعة التفكيكية ؟ وكيف تلقاها المفكرون الغرب؟

كيف فهم النقاد العرب التفكيكية ؟.

كيف كانت طبيعة التبني؟ وكيف كانت طبيعة النقد؟

إنّ بحثنا حاول تجاوز أحد الإشكاليات التي طالما تكررت، وهي ما مدى صلاحية تطبيق المناهج الغربية على النصوص العربية ؟ إلى إشكالية أخرى ما مدى فاعلية المنهج ذاته ؟ وهذا استقيناه من أعمال مفكرين كبار؛ من أمثال مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري، إذ تجاوزوا إنكار انتقال الفكر الغربي ومناهجه إلى الحضارة العربية، إلى مساءلة وتفكيك أسس الحضارة

الغربية ذاتها. وهدفهم من ذلك تخليص المفكر العربي، من عقدة النقص التي تلازمه تجاه الفكر الغربي، هذا ما ألهمنا فكرة **تفكيك التفكيك**، التي حاولنا تطبيقها على خطاب علي حرب، والهدف منها ما مدى تماسك طروحات التفكيك عند علي حرب بوصفها خطاباً؟.

كمحاولة منّا للإجابة على هذه الإشكاليات، ارتأينا أن نقسم البحث إلى ثلاثة فصول **الفصل الأول:** عنوناه "التفكيكية أصولها وآلياتها". تطرقنا في بداية هذا الفصل إلى الأصول المعرفية التي قام عليها التفكيك، وأشرنا بالتحديد إلى أعمال نيتشه وهيدغر ودي سوسور وبيرس وقد يطرح مثل هذا الاختيار سؤالاً مشروعاً، هل تقتصر المرجعية المعرفية للتفكيك على مثل هذه الأعمال فقط ؟، مع أنّ التفكيك لدى العارفين به، على علاقة بجل تيارات الفلسفة الغربية قديمها وحديثها، كونه قام بالأساس على محاولة نقضها؟.

الحق أنّ التفكيك على علاقة بأغلب تيارات الفكر الغربية، كما أنّ الإحاطة بمرجعيته الفكرية ضرب من المستحيل في مثل هذا البحث، غير أنّه يجب أن نقول: إنّ بحثنا يندرج في إطار نظرية الأدب، لذلك اخترنا المرجعيات الأقرب إلى التخصص، بالإضافة إلى أنّها المرجعيات الأكثر حضوراً في أعمال دريدا، مثل نيتشه، الذي قدّم الحقيقة والمعنى بوصفهما في حالة تغير دائم، كما قوّض كل أسس الحقائق المطلقة، وأنّ الكثير من المصطلحات التي قدّمها دريدا على علاقة وطيدة بمصطلحات كل من هيدغر ودي سوسور.

غير أنّ هذا الجانب يبدو مقبولاً لدى أغلب النقاد على اختلاف توجهاتهم، وما قد يثير الاختلاف هو علاقة التفكيك بالقبلانية والتأويل اليهودي للتوراة، وهو رأي يربط التفكيك بالتصوف اليهودي. ولعل أشهر النقاد العرب، الّذين تحدثوا عنه، هو عبد الوهاب المسيري، أمّا في الثقافة الغربية سنجد إمبرتو إيكو، وما يمكن الجزم به في هذا الموضوع، هو الشبه الواضح بين الكثير من مقولات التفكيك ومقولات التصوف اليهودي. أمّا ما لا يمكن الجزم به فهو محاولة دريدا إحياء التراث اليهودي، فهو يبقى أولاً وقبل كل شيء مفكراً غربياً خالصاً. ثم عرّجنا على ذكر السياق الفلسفي العام لبروز التفكيكية، وذكرنا في ذلك أنموذجين من المفكرين الغربيين، وهما رولان بارث وميشيل فوكو، نتيجة الشبه الذي يربط منهجيتهما بمقولات التفكيك، وقد يرى بعض منّا أنّ ذكر الأصول لا يعدو أن يكون معلومات إضافية، غير أنّ العارف بطبيعة التفكيكية، يدرك أنّ ربط التفكيك بأصوله هو نفي لمقولة الثورية التي قام عليها، وهذا ما يفيدنا أكثر في عملية تحليل الخطاب التفكيكي.

بعد ذكر الأصول، نعرج على جانب آخر من القضية وهو "آليات التفكيك" وقد اقتصرنا في ذلك على المقولات الأساسية وهي مقولات الاختلاف و نقد اللوغومركزية و الغراماتولوجيا. وبعدها

مفاهيم النّص والقراءة، لأسباب عدة، ذلك أنّ التعمق في مقولات التفكيك يحتاج إلى بحث مفرد كما أنّ المقولة الأساسية في التفكيك لدى الدارسين هي الاختلاف وكل المقولات الأخرى تتفرع منها، وقد أشرنا إلى ذلك في حديثنا عن الاختلاف. وقدّمنا تعريفات مختصرة للكثير من مقولات التفكيك، كالانتشار والتشتت.

أمّا **الفصل الثاني:** تطرقنا فيه إلى التلقي العربي لمقولات التفكيك، فتحدثنا في بدايته عن إشكاليات ترجمة المصطلح التفكيكي، والخلاف الواسع الذي حدث بين النقاد العرب في ترجمته بل حتى في ترجمة مصطلح (Déconstruction) ذاته.

قسّمنا مبدئياً أوجه تلقي التفكيكية في الفكر النقدي العربي، وجهين: الأول التبني والثاني هو النّقد، معتمدين في ذلك على تقسيم محمد سالم سعد الله، في كتابه "**الأسس الفسلفية لنقد ما بعد البنيوية**"، غير أنّ هذا التقسيم هو تقسيم على مستوى السطح فقط، فالتعمق يبين أنّ طبيعة التبني تختلف كما تختلف طبيعة النقد.

رأينا أن تبني التفكيك في النقد العربي، يتخذ اتجاهين الأول ينظر إلى التفكيك بوصفه منهجاً نقدياً، على ما هو مذهب الغذامي. والثاني ينظر إلى التفكيك بوصفه فلسفةً أو بالأحرى استراتيجية لإعادة النظر في الفكر العربي قديمه وحديثه، مركزين على مستوياته الخطابية المتعددة ومنها الخطاب الديني، على ما كان مذهب الباحث التونسي مختار الفجاري. ركّزنا على الجانبين المذكورين من خلال أعمال كل من الغذامي ومختار الفجاري، وقد لاحظنا أنّ الفجاري كان أعمق فهماً للتفكيك من الغذامي، كونه اتخذ منه استراتيجية لتفكيك مركزية التأويل العربي الإسلامي، منذ عصر التفاسير القرآنية الأولى إلى أعمال كلٍ من الجابري وآركون. أمّا الغذامي فقد حوّر مفاهيم التفكيك وجعل منها مجرد قوالب منهجية، مثلما حوّر المصطلح بالأساس حين ترجمه بالتشريحية أمّا الجانب الثاني في الموضوع فتعرضنا فيه إلى نقد المفكرين العرب لطروحات التفكيك واختلاف طبيعته من ناقد لآخر. و رأينا أنّه ينقسم في غالبه إلى مستويين نقد ذي طبيعة نصية ونقدية تتعلق بالنقد ومفهوم النّص والمعنى، كما هو حال نقد عبد العزيز حمودة. ونقد ذي طبيعة فكرية ومعرفية كما هو حال نقد عبد الوهاب المسيري، لذلك اخترناهما كأنموذجين لنقد التفكيك في الفكر النقدي العربي، الأول يتعلق بالتفكيك بوصفه فوضى في المفاهيم النقدية، والثاني التفكيك فلسفةً معادية للإنسان.

نعود مرةً أخرى إلى التقسيم الذي قدّمه سالم سعد الله، ونعاود القول إنّه تقسيم على مستوى السطح، وأنّه يمكننا الحديث عن توجه ثالث بين التبني والنقد. هذا الاتجاه يقوم على استثمار مقولات التفكيك لنقد التفكيك. هذا ما ارتأينا تسميته ب "**تفكيك التفكيك**"، ذلك أنّ التفكيك يقوم على

بعض المقولات التي تقدم كأحكام مطلقة، مع أنّه قام على نقضها، مثل مقولة أنّ كل نّص أو خطاب إنّما يحمل في طياته تناقضاً، أي أنّه يضمر عكس ما يظهر. وإذا ما اعتبرنا التفكيك كتيار فكري ونقدي قد أنتج خطاباً، فمعنى هذا الكلام أنّ الخطاب التفكيكي ينطبق عليه الحكم سابق الذكر، كما أنّنا لاحظنا أنّ الكثير من الباحثين سواء الغربيين أو العرب، قد استعملوا بعض مقولات التفكيك في نقد الخطاب التفكيكي على شاكلة جون إليس، أو عبد العزيز حمودة، و هذا ما جعلنا نفكر في استثمار بعض مقولات التفكيك في تحليل الخطاب التفكيكي لعلي حرب.

في الفصل الثالث حاولنا استثمار مقولة "تفكيك التفكيك"، كمفتاح للولوج إلى الخطاب التفكيكي لعلي حرب، وحاولنا بادئاً ببدء رد خطاب علي حرب إلى أصوله المعرفية، فيما أسميناه مساءلة المرجعية. ولم نقصد بهذا العنصر الجانب المعلوماتي بقدر ما قصدنا به إثبات أصولية علي حرب، واعتماده على مرجعية بديلة، في مقابل المرجعيات التي يسعى إلى التخلص منها كالتراث والهوية. ثم عرضنا إلى مفهوم التفكيك في "فكر علي حرب" كمصطلح واستراتيجية في قراءة النصوص والخطابات. هذا حتى يتسنى استثمار بعض مفاهيمه حول التفكيك لتحليل خطابه في جانبين من القضايا المعرفية، التي تطرق لها في مختلف كتاباته، أمّا الجانب الأول فيتعلق بالتراث والهوية والعولمة، والثاني يتعلق بنقد النقد. وقد يتساءل أحدهم، ما علاقة مواضيع من مثل الهوية والعولمة بالنقد الأدبي؟.

يجب أن ندرك أنّنا عندما نتحدث عن الهوية، فنحن نتحدث عن المعنى، ومعروف أنّ المناهج النّقدية كلها قامت كمحاولة للقبض على المعنى، وحين نتحدث عن هوية محددة وثابتة فنحن نتحدث عن مرجعية قارة، وبالتالي حضور المعنى في النّص وعلاقته الوطيدة بالمؤلف. أمّا عندما نتكلم عن العولمة فنحن نتكلم عن هوية هجينة ومتغيرة، وبالتالي معنى مضطرب ومتغير كما يفقد المؤلف وصايته على المعنى، وهذا ما يمكن تسميته بيتم النّص، أمّا نقد النّقد فهو قراءات نقدية أو محاولة لتفكيك الخطاب النقدي للعديد من المفكرين العرب، وبالتحديد من يوصفون بأنّهم أصحاب المشاريع الفكرية الكبرى، كالجابري وآركون وطه عبد الرحمن ونصر حامد أبو زيد، وقد اعتمد علي حرب في كل نصوصه التي مارس فيها نقد النقد، محاولة إرجاع كل المشاريع النقدية إلى أصولها ووصف أغلبها بعدم القدرة على التفكير السليم، نتيجة هواجس الهوية والخوف من العولمة، والتمركز حول الأفكار الموروثة والمعتقدات الراسخة، كما يصف بعض المشاريع بمحاولة الانفلات من سيطرة الأصول وعدم نجاحها في ذلك. وبحثنا في نقد النّقد كان بهدف اكتشاف ما مدى نجاح خطاب علي حرب في التخلص من العيوب، التي يأخذها على النقاد العرب، أو ما يسميه بإمبريالية المشاريع. واخترنا في هذا الباب، نصين اثنين تطرق إليهما علي حرب كلاً على

حدا، الأول هو مشروع فقه الفلسفة لطه عبد الرحمن وبالتحديد حول إشكالية الترجمة. والثاني مشروع نقد التراث العربي الإسلامي لنصر حامد أبو زيد، وقد اخترنا هذين الأنموذجين، كون الأول يتميز بطبيعته التأصيلية ونظرته التداولية والشمولية. أمّا الثاني فذ منهجية علمانية تغريبية هدفه كما يرى المتحمسون لفكره هو تحرير العقل العربي من الرواسب اللاهوتية والخطابات التيولوجية.

لم نعتمد في هذا البحث على منهج موحد، بل كنّا طيلة مسيرة البحث، نتداول على منهجين، وهما الوصف والتحليل، ونقد النقد. ويخضع التحول بين المنهجين إلى طبيعة العنصر قيد البحث، ففي الأجزاء الأولى من البحث، إعتمدنا منهج الوصف والتحليل، أمّا في الأجزاء الأخيرة، فتوسلنا فيها بمنهجية نقد النقد.

اعتمدنا طيلة مسيرة البحث، على مصادر ومراجع متعددة، بعضها كان لها حضور كثيف في البحث، وبعضها كان الاعتماد عليها قليلاً، تبعاً لمعطيات البحث، ونذكر من بين هذه الكتب كتاب "**الكتابة والاختلاف**" لجاك دريدا وكتاب "**مواقع**"، واللّذين كان الاعتماد عليهما دون كتب دريدا الأخرى، خاصة "**مواقع**"، الذي يتميز بالدقة في الطرح والسلاسة في الأسلوب. وهذا ما سهلنا علينا الاعتماد عليه. كما عدنا كثيراً إلى كتاب "**التفكيكية دراسة نقدية لبيير زيما**"، بخاصة في الجزء المتعلق بنقد التفكيكية في الثقافة الغربية. أمّا المراجع العربية، فقد أفادتنا كثيراً دراسات محمد سالم سعد الله خصوصاً "**الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية**"، إنّ كتاباته تتميز بحشدها الكم الكثير من المعلومات والإحاطة بجميع الجوانب المتعلقة بنقد ما بعد البنيوية، غير أنّها تفتقر إلى التحليل المقنع، وأصدق قول فيها إنّها برعت في الرواية ولم تبرع في الدراية، بالإضافة إلى بعض أعمال كل من عبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن وعبد العزيز حمودة وكتابات علي حرب اعتمدنا فيها على الكتب دون المقالات، لأنّ كتبه تحتوي على تلك المقالات، غير أنّنا نشير إلى بعض الأعمال التي لم نعد إليها، مثل "**مداخلات**" الذي يعد من أوائل أعماله، ذلك أنّ ما قاله فيه أعاد طرحه وبأكثر عمق، في كتاب "نقد **النّص**".

هذا فضلاً عن البحوث التي كانت على علاقة بإشكالية بحثنا، فمن الكتب نجد كتاب الباحث البحريني محمد أحمد البنكي "**دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي**" الذي يكاد يكون موضوعه مطابقاً لموضوع بحثنا وقد اطلعنا عليه. ونؤكد في هذا الباب أنّ طبيعة قراءتنا للتفكيك، كانت مغايرة لطريقة البنكي، الذي اعتمد في جزء كبير من البحث على التقصي التاريخي. وهذا ما اجتنبناه اجتناباً واضحاً، إذ كان اهتماماً بالنصوص وعودتنا إلى السياق لمحاولة الإفادة في التحليل وليس التأريخ ذاته، كما أنّ هناك جانب آخر في غاية الأهمية، وهو

أنّ البنكي ذو خلفية تفكيكية ومتحمس لطروحاتها، ما جعله ينظر بعين الضدية إلى الأعمال التي قامت بنقد التفكيكية. وهذا ما ينطبق كذلك على الكتاب الّذي أشرف عليه شوقي الزين، وشارك فيه عدد من الباحثين، قدموا فيه مباحث نقدية حول علي حرب، وهو كتاب "**الحقيقة والتأويل قراءات في فكر وفلسفة علي حرب**"، ويمكننا القول عن أغلب مقالات الكتاب، أنّها تنحو منحى المشايعة وليس الدراسة العلمية والنقدية، ما عدا بعضها مثل مقالة عبد الرزاق بلعقروز حول "التغلغل النيتشوي في فكر علي حرب"، التي أفادتنا في الحديث عن مرجعيته، أما الرسائل الجامعية فلم نجد رسالة ماجيستير أو دكتوراه تناولت تلقي النقاد العرب للتفكيكية – هذا في حدود علمنا وما استطعنا الوصول إليه من الرسائل الجامعية–، إلاّ ما تطرق منها إلى التفكيكية كمفهوم أو كمنهج نقدي. وقد اعتمدنا على بعضها في البحث.

يمكننا الإشارة إلى بعض الصعوبات التي اعترضت طريق البحث، منها ما تعلق بتوافر المراجع، لا سيّما ما تعلق منها بنقد التفكيكية في البيئة الغربية كأعمال **جون إليس** مثلاً، أما الجانب الثاني فيتعلق بطبيعة البحث ذاته، فالتفكيكيون وبخاصة دريدا يعرفون بغرابة كتابتهم واعتمادهم على الألاعيب اللغوية، بهدف الهروب من النسقية أو الهروب من المساءلة.

غير أنّنا حاولنا تجاوز هذه الصعوبات قدر ما استطعنا، سواء نجحنا في ذلك أو لم ننجح فليس لنا حق الحكم، فإن أصبنا فمن الله وحده وإن أخطأنا فمن عندنا، غير أنّنا نقر بالفضل لكل ذي فضل، لذلك نتقدم للأستاذ المشرف بجزيل الشكر، كما نتقدم بالشكر لكل أساتذتنا السابقين والحاليين ولكل من أعاننا في هذا البحث ولو بكلمة طيبة.

الطالب: أحمد العزري.

الفصـل الأوّل: التفكيكية أصولها وآلياتها

- الأصول المعرفية للتفكيكية
- آليات التفكيك

الأصول المعرفية للتفكيكية:

التفكيك (déconstruction):المصطلح والماهية:

لا يمكننا الشروع في الحديث عن الأصول المعرفية للتفكيكية، دون أن نوضح مبدئياً ما تعنيه مفردة تفكيكية، حتى يتسنى ربط العلائق بين المفاهيم التفكيكية وأصولها المعرفية.

يصعب على الباحث في هذا الموضوع تحديد مفهوم دقيق له أو تحديد دلالة ثابتة وقارة كونه يشير إلى تيار فلسفي ونقدي يرفض التعريف والتحديد، كما أنّه لا يتصف بصفة واضحة "**إذ يتخذ التفكيك مظاهر عديدة فمرة يبدو موقفاً فلسفياً، وتارةً يكون إستراتيجية سياسية أو فكرية ومرةً ثالثة يبدو طريقة في القراءة**"[1].

إذا ما عدنا إلى مصطلح التفكيك في حد ذاته (déconstruction) فقد "**يدل في البداية على التهجم والتخريب وهي دلالات تقترن عادةً بالأشياء المادية المرئية لكنّه في مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها**"[2].

أي أنّ مجال اشتغال التفكيك هو الخطابات اللغوية، اشتغال يهدف إلى "**فك الارتباط أو حتى تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء أو أي ظاهرة إحالة موثوق بها**"[3].

لكن اللبس الذي يبقى يلف مصطلح التفكيك هو دلالته غير الثابتة، بحيث يتعذر على الباحث تحديد صفة قارة له أهو منهجية للقراءة أو نظرية في اللغة أو إستراتيجية في التلقي، أو منهج نقدي ؟ غير أنّ الغالب في اصطلاح الفلاسفة والنقاد هو أنّ التفكيك "**لا يمكن عده منهجاً**

---

[1]– كوللر جوناثان، التفكيك، ضمن كتاب البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، مجموعة من الباحثين، ترجمة حسام نايل، دار أزمنة، ط1، عمان، 2007، ص 147.

[2]– عبد الله عادل ، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، دار الحصاد، دمشق، ودار الكلمة، ط1، دمشق، 2000 ص 45.

[3]– عناني محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم عربي إنجليزي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط3، القاهرة، 2003، ص 131.

خصوصاً إذا ما أكدنا على الدلالة الإجرائية، لذلك يمكن القول إنّ التفكيك لا يمكن اختزاله إلى أدوات منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقلً"[1].

بالإضافة إلى استحالة عد التفكيك منهجاً، لا يمكن عده أيضاً نظريةً في اللغة، فهو "**يعمل بوصفه طريقةً معينةً لقراءة النصوص، أو بالأحرى إعادة قراءة الخطابات تقلب نظام النقد القائم على فكرة أنّ أي نص يمتلك نسقاً لغوياً أساسياً، بالنسبة لبنيته الخاصة التي تمتلك وحدة عضوية أو نواة ذات مدلول قابل للشرح**"[2].

وعلى هذا الأساس فإنّ ما تحيل عليه كلمة تفكيك هو إستراتيجية في قراءة النصوص الفلسفية منها أو الأدبية، غير أنّها "**قراءة تزيح مفردة الحقيقة من مركز الصدارة وتنزلها من عرشها الذي تخلّع من فرط التسبيح بحمدها لدى عشاقها من الفلاسفة والمنظرين**"[3].

إنّها قراءة تهدف إلى " **إيجاد شرخ بين ما يصرح به النّص وما يخفيه، فمشروع القراءة التفكيكية يقلب كل ما كان سائداً في الفلسفة الماورائية** "[4]. وبهذا تصبح مفردة القراءة بديلاً عن الحقيقة المطلقة ذات الأصول الميتافيزيقية والعقلية، القائمة على أحادية المعنى ونفي الآخر"**إن القراءة التفكيكية تسمح بإبراز الجانب الآخر من العقل ألا وهو اللامعقول كبنية معرفية بقيت حبيسة سلطة العقل**"[5].

إنّ مصطلح التفكيك يحيل إلى إستراتيجية في القراءة تتجاوز" **منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله إلى ما يستبعده ويتناساه، إنّه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات، من هنا يشكل التفكيك إستراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وامبريالية المعنى أو ديكتاتورية الحقيقة**"[6].

---

[1]– بنعبد العالي عبد السلام، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 83.

[2]– بسام قطوس، استراتيجيات القراءة التأصيل والإجراء النقدي، مؤسسة حمادة ودار الكندي، ط1، عمان، 1998، ص 19.

[3]– حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ودار الفارس، عمان، ط1، 2005، ص 10.

[4]– الرويلي ميجان و البازعي سعد، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، الدار البيضاء 2005، ص 108.

[5]– بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الإختلاف، الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2007، ص 44.

[6]– حرب علي، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت والدار البيضاء، 2000، ص 22.

وعلى هذا الأساس يعرف علي حرب التفكيك بقوله : "**التفكيك قراءة في محنة المعنى وفضائحه، للكشف عن نقائض العقل وأنقاض الواقع، أو عن حطام المشاريع في أرض المعايشات الوجودية ولا يعني هذا إحلال طرف من الثنائية محل طرف أو تغليب نقيض على آخر إنّه يعني أن لا مجال للقبض على المعنى الذي هو دوماً مثار الاختلاف والتعدد أو الانتهاك والخروج أو الالتباس أو التعارض**"[1]. إنّ شرح مصطلح التفكيكية في نهاية الأمر يفرض علينا العودة إلى كل مفاهيم التفكيك الأخرى، إنّها مفاهيم مترابطة إلى درجة يستحيل معها التصديق بشعار التفكيكيين القائل باللانسقية في فكرهم وهذا ما سنحاول العودة إليه بعد العرض النقدي لمفاهيم التفكيك الرئيسة.

[1]- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 26- 27.

من الحقيقة إلى التأويل "فريدريك نيتشه":

يوصف الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، في الفلسفة والأدبيات الغربية والعربية على أنّه من أكثر الفلاسفة والمفكرين الذين كان لأعمالهم الفلسفية بالغ الأثر في الفكر الغربي والعالمي فهو فيلسوف السلطة وإرادة القوة، الذي شكل الأساس المعرفي للعديد من التيارات الفكرية بل حتى المسار العام للفكر الغربي.

وقد قامت الفلسفة النيتشوية بالأساس على نسف القيم والحقائق المطلقة واستبدالها بقيم **النسبية والاختلاف**، ويحدد محمد سالم سعد الله أربع مقولات أساسية في الفكر النيتشوي هي:

_ موت الإله

_ الإنسان الخارق

_ إرادة القوة

_ العودالأبدي[1]

غير أنّ ما يهمنا في البحث ليس شرح هذه المقولات، التي قام عليها الفكر النيتشوي ولا تبيان أسبابها، ولا مناقشة مدى صحتها. ولكن الذي يهم منها هو **الأساس المعرفي** الذي بنيت عليه هذه المقولات، أو لنقل كيفية استقراء نيتشه للواقع والفلسفات السابقة ليصل إلى بناء هذه المقولات الأساسية .

اعتمد **نيتشه** في تأسيسها، **الحفر** في الأفكار وعدم الاكتفاء بما هو ظاهر ومتداول، بل يغوص وراء الظواهر، بحثا عن الحقائق كما أنه لا يعنى بالأنساق المعرفية المهيمنة بل يبحث عن **المغيّب** و **المهمّش** وتعد هذه التقنيات النيتشوية، من أهم المبادئ التي قامت عليها القراءة **التفكيكية** عند **دريدا** وغيره من مفكري الغرب. فنيتشه مع كونه متقدماً من حيث الفترة الزمنية (1849_1900)، إلا أنّ تأثيره يستمر إلى يومنا هذا، في شتى ميادين الفكر والفلسفة الغربية فكان الفكر النيتشوي بذلك **الأنموذج المعرفي** الكامن خلف عديد من التيارات الفلسفية والفكرية والسياسية المعاصرة، بما في ذلك النقد الأدبي ومنه التيار التفكيكي.

[1]_ ينظر: سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار، ط1، اللاذقية، 2008 ص 84.

ومن البوادر المهمة والخطرة التي انبثقت من تبني الطرح النيتشوي في النقد المعاصر؛ هي العلمانية التي تشير في الأساس إلى فصل الدين عن الدولة؛ وهي ظاهرة كامنة في كل المجتمعات الغربية، فالأشياء والظواهر المحيطة تجسد نموذجاً حضارياً متكاملاً وتستند إلى رؤية شاملة، وهي تمثل عمليات علمنة بنيوية، لأنّ سمات المنتج الحضاري أو الأفكار أو التحولات التي تولد العلمانية؛ هي جزء لا يتجزأ من بنية هذا المنتج المادي الذي لا قداسة فيه ولا غاية، لا كليات ولا مطلقات[1].

فتأثير نيتشه على الفكر الفلسفي والنقدي الغربي إذاً، لا يتمثل في تبني المقولات النيتشوية بقدر ما يتبدى في **الاستفادة من طرق البحث والاستقراء**، عن طريق نقد الفلسفات السابقة، نقد العقل الغربي، ونقد الفكر اللاهوتي، فالفكر النيتشوي قام على نسف الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة، معتمداً منهج الكشف عن القوى المحركة الكامنة خلف الظواهر وتتبدى هذه الفكرة عنده في **نقد الأخلاق الغربية بوصفها قيماً مثلى وحقائق مطلقة** (جينالوجيا الأخلاق)، " **فاكتشاف الأخلاق المسيحية حدث لا مثيل له وكارثة حقيقية ومن يكتشف حقيقتها إنما يمثل قوةً كبرى وقدراً محتوماً فهو يقسم تاريخ الإنسانية إلى قسمين، والناس يعيشون إمّا قبله أو بعده، لقد سقطت صاعقة الحقيقة على ما كان فوق القمة** [2].

[1] _ ينظر: المسيري عبد الوهاب وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، ط1، دمشق، 2000، ص14.

[2] _ عادل عبدالله ، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف ، ص 151.

كان نيتشه فيلسوفاً صريحاً يساءل كل شيء، كما ينزع القداسة عن كل شيء، معتبراً أنّ كل الرواسب اللاهوتية والعقلية التي صبغت الحضارة الغربية من سقراط إلى عصرنا هذا؛ هي من صنع عقولنا نحن وليست هي الواقع ولا الحقيقة، وعلى الباحث عن الحقيقة التخلص من أعباء العقل والدين والأخلاق ليدرك مطلبه، وهذا ما يعبر عنه عبد الرحمن بدوي، حين يقول: " **فللفلاسفة خائري الإرادة -على الرغم من عمق تفكيرهم وإخلاصهم- أن يكتشفوا حقيقة العالم وهي أنّ هذا العالم من صنع عقولنا نحن وأنه لا وجود له في الخارج وأن وراء هذا العالم عالم آخر هو عالم الأشياء في حد ذاتها**"[1].

ومن هنا يتبدى لنا اتجاهن أساسيان صبغا الفكر النيتشوي، أولاً نزعته الثورية وعدم قبوله بالأفكار الموروثة، ولعلها من بين أهم التأثيرات النيتشوية على الفكر التفكيكي. يضاف إلى هذه النزعة نقده الجينيالوجي للفكر اللاّهوتي والمنطق العقلي الذي أسّس له الفيلسوف الإغريقي سقراط وعمل عليه تلامذته أفلاطون وأرسطو، خاصةً ما تعلق بالجدل الإغريقي الذي دار بين سقراط والسفسطائيين ذاهباً إلى أنّ مقولة العقل أساس الفضيلة أغرب المعادلات الممكنة إذ يقول: "**إنّني أجهد نفسي لمعرفة المزاج الذي وجدت منه المعادلة السقراطية عقل = فضيلة = سعادة إنّها أغرب المعادلات الممكنة** "[2].

إنّ تفضيل سقراط للعقل والمنطق وعده أساس السعادة الإنسانية سيتمخض عنه طمس حيوانية الإنسان وشهواته فالإنسان عقل وغريزة، واعتبار أنّ العقل المركز والمحرك، إن هو إلاّ طمس لمصدر الفرح في الإنسان (الغرائز). وهذا الطرح هو الذي يتبناه الباحث العربي **علي حرب:** "**إنّ الربط بين شيء وشيء يعني إغفال أحدهما للآخر وطغيانه عليه ، وهذا شأن القائل بأنّ الإنسان عاقل إنه يطمس بهيمية الفرد وحمقه**".[3]

قد يفهم من هذا الكلام بأنّ نيتشه يهدف فقط إلى إعادة الأهمية لدور الغريزة في الحياة الإنسانية ولكنّ الحق **أنّ نيتشه يعيد الاعتبار إلى المهمّش و المسكوت عنه والمقموع في الحضارة الغربية،** يعيد الاعتبار إلى السفسطائيين الذين حاربهم سقراط والذين لم نعرفهم إلاّ من خلال ما قاله عنهم خصومهم، ولكن لم نعرفهم في ذاتهم.

---

[1]_ بدوي عبد الرحمن، خلاصة الفكر الغربي سلسلة الفلاسفة، نيتشه، وكالة المطبوعات، ط5، الكويت، 1975 ص 164.

[2]_ نيتشه فريدريك ، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية و محمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، ط1، المغرب ، 1996 ص 22.

[3]_ حرب علي ، نقد النّص، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، الدار البيضاء، 2005 ، ص 9.

"هل كانت سخرية سقراط تعبيرا عن تمرد؟ عن ضغينة عامة؟ هل كان المقموع الذي كانه يلتذ بضرواته لدى كل طعنة من الجدل الشكلي؟ هل كان يثأر من السفسطائيين الذين كان يفتنهم؟، إنّ بين يدي المنطيق* آداة تطال كل شيء، يسوغ لنفسه التشبه بالمستبدين بانتصاره يعرض الخصم للخطر يفوض المنطيق لخصمه البرهنة على أنّه ليس غبيا، يفجر سخطه، يصيّره أعزل في الآن ذاته، إنّ المنطيق يشل عقل غريمه وبالتالي لا يكون الجدل عند سقراط سوى شكل من أشكال الانتقام"[1] .

يحاول نيتشه من خلال هذا النقد تبيان ما سُكت عنه وكيف سُكت عنه وطمست معالمه بوساطة سلطة العقل والمنطق وباستخدام الجدال، أو ما يصطلح على تسميته في الأدبيات المعاصرة بالحجاج؛ القائم على المنطق والقدرات الخطابية والبلاغية للمجادل.

يقترب كل هذا من مفهوم **نقد اللوغومركزية (logocentrisme)** في التفكيكية المعاصرة وتفكيكية دريدا على وجه الخصوص والتي سيأتي الحديث عنها في قابل البحث.

من خلال كل ما قيل عن نيتشه وما جمع من استشهادات وأقوال يمكن الوصول إلى خلاصة مفادها، أنّ **أهم ما جاء به نيتشه وشكل أساساً ومنطلقا فكرياً قامت عليه التفكيكية المعاصرة والكثير من تيارات الفكر المعاصر**، هي كالتالي:

1. **المبدأ الجينيالوجي** : أي جينيالوجيا الأخلاق و التاريخ، التي يقول عنها ميشيل فوكو في كتابه "**جينيالوجيا المعرفة**" وفي الفصل الذي عنونه نيتشه الجينيالوجيا والتاريخ : "**إنّ التاريخ الجينالوجي يعلمنا الاستخفاف بالأصل، الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي قائمً على تصور مؤداه أنّ الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس جدا وجوهري جدا**"[2].

إنّ الجينالوجيا التي أسس لها نيتشه تهدف إلى الحفر وراء الظواهر لاكتشاف المحركات الكامنة خلف الأشياء والتي لا تظهر على السطح مثلما هو الحال في مسألة إرادة القوة.

2. **نقد التمركز:** يتجلى في مقولة موت الإله التي لا تتضمن الجانب الديني فقط وإنّما تتضمن أفول كل مصدر متعال يدّعي أنّه مصدر للحقيقة المطلقة، كما يتجلى كذلك في

---

* المنطيق: مصطلح استخدمه المترجمان للدلالة على أحد طرفي المناظرة أو الجدال معناه المجادل بالمنطق ويمكن التعبير عنه في الدراسات الحجاجية المعاصرة ب"المحاجج".

[1] _ نيتشه، أفول الأصنام، ص23.

[2] – فوكو ميشيل ،جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، 2008 ص66.

نقد سقراط والمنطق الإغريقي كونه قام على تهميش كل ما خالفه بحجة اللاّعقلانية. والحقيقة أن "**اللاعقلاني ظل ملازما للعقلاني**"[1] في الحضارة الغربية، كما أنّه "**يصعب تحديد اللاعقلانية دون امتلاك تصور فلسفي عن العقل وبكل أسف فإنّ تاريخ الفلسفة كله يبين أنّ تعريفاً من هذا النوع لا إجماع فيه، فلا وجود لنمط واحد من التفكير لا ينظر إليه بأنّه لا عقلاني انطلاقا من نموذج تاريخي لنمط آخر من التفكير، هو نفسه ينظر إليه بأنّه لا عقلاني**".[2]

إنّ كلتا هاتين الميزتين اللتين صبغتا الفكر النيتشوي إلى جانب نزعته الثورية على مبادئ فلسفية كانت قبله مسلمات، جعلت من الفكر النيتشوي مرتكزاً لعديد من التيارات الفكرية والنقدية في مقدمتها التيار التفكيكي.

[1]– إيكو إمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 2000، ص 24.

[2]– المرجع نفسه، ص 26.

تدمير الأنطوثيولوجي أو أنطولوجيا اللاهوت "مارتن هيدغر":

يعرف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر إلى جانب فلاسفة آخرين من أمثال إدموند هوسرل، بتيار فكري متميز يعرف في البحوث المعاصر باسم الفلسفة الظاهراتية (phénoménologie). وقد شكلت الظاهراتية مرتكزاً فكرياً لعديد من مدارس النقد الأدبي ما بعد البنيوية كالسيميائيات ونظريات القراءة والتأويل و التفكيكية. وقد كان مرتكز الظاهراتية في عمومها محاولة تحديد الوعي الإنساني والمعرفة. وسحب الظاهراتيون سلطة المعرفة والوعي من العقل المحض كما سحبوها من الأشياء أو الظواهر في ذاتها، فقام فكرهم على أنّ "**المعرفة الحقيقية للعالم لا تتأتى بمحاولة تحليله كما هو خارج الذات وإنّما بتحليل الذات نفسها وهي تقوم بالتعرف على العالم ..... ذلك أنّ الوعي ليس مستقلاً بل هو وعي بشيء ما**"،[1] وهذا الارتداد إلى الذات المفكرة هو ما مهد لعودة الاهتمام بدور القارئ في الاتجاهات النقدية المعاصرة، على شاكلة القراءة والتأويل والتفكيكية.

و**شكل مارتن هيدغر على وجه الخصوص مرجعية صلبة لأفكار وتفكيكات جاك دريدا** وهذا ما يؤكده بيير زيما بقوله: "**النقد الذي يوجهه جاك دريدا للوغومركزية يرتبط بصورة معقدة بنقده للميتافيزيقا المتأثر بنيتشه وهيدغر ويرى- كهذين الفيلسوفين- في المثالية الغربية آداةً للسيطرة وكلمة تفكيكية التي يستخدمها تستلهم مشروع هيدغر بخصوص تدمير تاريخ الأنطولوجيا**"[2]

يقدم مشروع هيدغر الفلسفي يقوم على تفكيك مفهوم الوجود والوعي في الفكر الأوربي "**فمنذ البداية شرع هيدغر في البحث عن منهج يتخطى التصورات الغربية عن الوجود ويستقصيها إلى جذورها، شرع هيدغر في البحث عن هيرمينوطيقا تمكنه من أن يكشف اللثام عن الفروض المسبقة التي تتأسس عليها هذه التصورات، وقد أراد مثل نيتشه قبله أن يضع التراث الميتافيزيقي الغربي كله موضع تساؤل**"[3]

---

[1] _ سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص 321.

[2] _ بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 48.

[3] _ مصطفى عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار رؤية، ط1، القاهرة، 2007، ص 212_213.

استعان في ذلك بنقد الفلسفة والميتافيزيقا الغربية، متخذاً من نيتشه سنداً معرفياً، إلاّ أنّ ذلك لم يمنعه من وضع الفلسفة النيتشوية موضع نقد وتساؤل. يتجلى ذلك في **مسألة أساس الميتافيزيقا الغربية** و نقصد بذلك "**إرادة القوة والتي تفترض مسبقاً ووفقاً لهيدغر إرادة الإرادة**".[1]

لم تكن هذه النزعة النقدية التفكيكية لدى هيدغر موجهة لأعمال فيلسوف محدّد وإنّما كانت موجهة لتاريخ الوعي الغربي بأكمله، إنّها محاولة إعطاء مفهوم جديد للمعرفة والوعي والفلسفة "**إنّ تساؤلات هيدغر كانت نتيجة امتعاضه من سيطرة التفسير العقلاني أحادي الجانب على الفلسفة بوصفها علم العقل، المؤسس على التجاور الأساس بين العقل والفكر،امتعاض يوحي أنّ هيدغر يعتبر الفلسفة على أنّها نوع من المعرفة اللاعقلانية التي تلزم وضع حدود للعقل** ".[2]

إنّ نقد الفلسفة الغربية والتيار العقلاني، قاد هيدغر إلى مسألة مهمة ربّما تكون قد أسهمت في ميلاد التيار التفكيكي، ألا وهي **مراجعاته لمفهوم اللوغوس (logos)** والتي تعد مفردةً مشبعةً بالدلالات، فهي تعني اللغة والعقل والوجود الذي يحدد كل ما عداه، ويرى هيدغر أنّ استخدام اليونانيين للوغوس يشير إلى أنّ الإنسان والوعي الإنساني كانا لم يوضعا بعد في تجاور مع الوجود الموجود، بل كانا يوجدان في داخله، وكانا كلاهما وجوداً، هكذا فإنّ اللوغوس اليوناني يتضمن أنّه لم يكن بعدُ استقطاب بين الذات والموضوع.[3]

يوحي هذا التوجه الهيدغري إلى أنّ المعرفة القديمة كانت فلسفةً حقيقية، لا تفرق بين الوعي والوجود، وأنّ ما حدث بعد ذلك هو تركيز على أحد طرفي العملية المعرفية، وطمس للطرف الآخر، كما يمكن عد فلسفة هيدغر من جهة أخرى رداً ونقضاً لمفهوم الأنا المتعالية عند **إدموند هوسرل**، ليعطي مفهوماً جديداً للذات العارفة وفق علاقتها بالموجودات، لتنبثق عن هذا النقد أهم المقولات الهيدغرية؛ ألا وهي مقولة "**الدازاين**"، التي تتضمن معنى الكينونة هنا **(doesein)**، أي أنّ الذات موجودة دائماً ضمن وضعية وجودية تاريخية معينة، وهذه الذات في حال قذف متواصل للأمام وفي حالة مراجعة وإعادة بناء مستمرة.[4]

---

[1] _ بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 45.

[2] _ بخضرة مونيس، تاريخ الوعي مقاربات تاريخية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت والجزائر، 2009، ص 31.

[3] _ ينظر: المرجع نفسه، ص 32.

[4] _ ينظر: شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2007، ص 107.

"**إنّ عملية المعرفة وفقاً لهذا عملية تحدث في الزمن ويلعب التاريخ دوراً أساسياً في تحديدها والذات العارفة ليست مطلقة ولا متعالية بل هي كائن يؤسسه الزمن**".[1]

وبالتالي فإنّ الفهم حدث يقع في الزمن، وهو قابل دائماً للنقض والتغير وفقاً لعوامل مختلفة، **إنّ المعنى أو الحقيقة وفقاً لذلك مرجأة دائماً**، إنّ هذه المقولات تقود إلى مفاهيم تفكيكية عديدة، من بينها مفهوم **الإرجاء** عند جاك دريدا، القائم على أنّ المعنى غير ثابت وأنّه دائماً هناك معنى مرجأ يمكن أن يتحقق.[2]

إنّ ما يهمنا وفقاً لطبيعة بحثنا من فلسفة هيدغر ليس شرحها وتبيان كل تفاصيلها وغاياتها، وإنّما تبيان المقولات الأساسية في فكره، والتي يمكن عدها أصولاً معرفية انبنت عليها المقولات التفكيكية فيما بعد، والتي يمكن حصرها وفقاً لما قيل سابقاً كالآتي:

1 . **نقد الفلسفة والميتافيزيقا الغربية** : المتمثلة في مراجعات هيدغر لمفهوم اللوغوس ومفهوم الوجود والزمن والوعي، بالإضافة إلى مراجعاته لمفهوم الذات، والتي تجلت في نقده لمفهوم الذات المتعالية في فلسفة إدموند هوسرل.

2 . **مفهوم الدازاين ذو البعد الزمني التاريخي:** الذي يتضمن معنى الإرجاء، كما سبق أن ذكرنا كما يتضمن مفهوم **الاختلاف** والاعتراف بالآخر، أي الانتقال من الهوية ومن مركزية الأنا إلى الاختلاف والاعتراف بالآخر، كما يوضح ذلك جون هيو سلفرمان في كتابه "نصيات" إذ يقول: "**إنّ حدث ارتباط الكائنات بالكينونة هو حدث يحدث في الزمن، أي أنّه حدث زماني، إنّه حدث انجذابي بمعنى أنّه يتخارج مع نفسه، كما أنّه حدث غير ساكن ينأى بنفسه عن الثبات والاستقرار والسكون الأبدي وبوصفه كذلك فإنّه يفضي إلى حدوث آخر، وتكمن آخريته من جهة علاقته بهوية كائن ما، ولكن هذه الآخرية ليست مجرد آخر فحسب، إنّما هي أيضاً فعل حدوث وانتقال من الهوية إلى الاختلاف**".[3]

إنّ مفهوم الاختلاف والإرجاء لا يمكن إدراكهما ولا حدوثهما إلا في ظل انفتاح الدلالة والمعنى، وهذا يمكن سحبه على مقولة الدازاين الهيدغري، كونها حدثاً زمنياً غير ثابت.

لعلّ هيدغر لم يتحدث عن هذه المفاهيم التفكيكية (الاختلاف، الإرجاء، الآخر) بشكل مباشر ولا بالنضج نفسه الّذي عرفته عند جاك دريدا، لكن لا يمكن إنكار تأثيرها القوي في التيار

---

[1] _ ايغلتون تيري ص 113.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 109.

[3] _ سيلفرمان جون هيو، نصيّات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة : حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2002، ص 302.

التفكيكي، وبالخصوص على الرائد الأول للتفكيكية جاك دريدا، و هذا لم يمنع دريدا من الرد على هيدغر الذي حسب رأيه رغم كونه استطاع أن يدرك موطن الداء في الفلسفة والميتافيزيقا الغربية إلاّ أنّه في النهاية ظلّ حبيس ميتافيزيقا الحضور، "**يعتبر جاك دريدا أنّ الاختلاف كما حدده هيدغر سجين الميتافيزيقا، لأنّ هذا الأخير فكر في الاختلاف بين الوجود والموجود وبقي بالتالي رهين ميتافيزيقا الحضور** ".[1] يقول دريدا في هذا الخصوص: "**بالرغم مما أدين به لهيدجر، إنّي أحاول وضع الأصبع في النّص الهيدجري نفسه – الذي لا يختلف عن أي نص آخر من حيث لا تجانسه ولا استمراريته، ومن حيث أنّ نص في مستوى قوته الكبرى ونتائج أسئلته– على علامات الانتماء إلى الميتافيزيقا أو ما يسميه هيدجر الوجود/ اللاّهوت(-onto théologique)**"[2].

كما أنّ هيدغر لا يخرج حسبه من جوهر الفكر الغربي " **إذ يلمس عند هيدجر نوعاً من النزوع الصوتي، يؤدي لديه إلى حضوة للصوت، كما هو الحال في فكر الغرب بأكمله**".[3]

إنّ ميتافيزيقا الحضور مفادها أنّ الذات لا تؤمن إلاّ بما هو حاضر في وعيها وتنفي ما عداه، ولعلّ أهمية التأثير الهيدغري في الطرح التفكيكي لا تتجلى في اقتباس المنهجيات والأساليب بقدر ما تظهر في طبيعة التفكير.

[1] _ عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والتربية والسياسة، منشورات الاختلاف الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 ، بيروت ، 2009، ص 118.

[2] – دريدا جاك، مواقع، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء ، 1992، ص 15–16.

[3] – المرجع نفسه، ص 16.

شارل سندرس بيرس وانفتاح السيميوزيس:

يعد الفيلسوف الأمريكي **شارل سندرس بيرس** علامةً فارقة في تاريخ الفلسفة الغربية، وقد انفرد **بيرس** عن غيره من الفلاسفة في بحوثه المتعلقة بالمنطق إذ أسس لما يسميه **المنطق علم الواقع**، وقد بنى نظريته هذه رداً على مبادئ المنطق الصوري بوصفها عمليات ذهنية خالصة ورداً على المنطق التجريبي القائم على أنّ المعرفة رجوع إلى الواقع أي رجوع إلى الأشياء ذاتها ليخلص إلى نتيجة ينفرد بها مفادها أنّ **المنطق لا يقوم إلاّ وفق علاقة بين عاقل ومعقول أي بين ذات عارفة وموضوع .**

"**إنّ فهم بيرس العميق للصلة الوثيقة بين المنطق والفلسفة قاده للقول بأنّ المنطق يجب أن يكون علم الواقع، وليس البحث في صورة الفكر فحسب كما أنّ الواقع المذكور لم يكن بالنسبة إليه الواقع الحسي الذي قال به التجريبيون وإنّما هو واقع معقول أيضاً**".[1]

إنّ المنطق من حيث هو علم الواقع حسب بيرس يقوم على دراسة الواقع والدنو منه، قصد اكتشاف علله وقوانينه من خلاله هو أو بعبارة أخرى: ما يقوله هو عن نفسه وما يشير إليه ممهداً بهذا لمقولاته التي اشتهر بها وهي علم العلامات، إذ يخلص وفق هذا المسار الذي اتخذه في المنطق إلى أنّ الإنسان يفكر بالعلامات ليبين وفقاً لذلك أهمية العلامات واللغة.

"**لقد انطلق بيرس في هذا المجال من فهم عميق للصلة التي تربط المنطق باللغة فسعى للبحث عن أصل تلك اللغة التي ينقل عن طريقها الواقع بكل ما فيه إلينا وقد تبين له بعد تحليل عميق للفكر البشري أنّ لحمة كل تفكير وكل بحث هي الإشارات وحياة الفكر والعلم هي الحياة الكامنة في تلك الإشارات، لكن لما كان علم المنطق في أحد معانيه هو دراسة الفكر الإنساني وطالما أنّ كل تفكير يتم عن طريق الإشارات، فقد رأى أنّ طبيعة المنطق ترتبط بشكل أساسي بالطريقة التي تعبر بها الإشارات عن الواقع وتشكل هذه النقطة نظريته في الإشارات**".[2]

نظراً للأهمية التي تحتلها الإشارة (العلامة) اللغوية وغير اللغوية في المشروع البيرسي شرع بيرس في إرساء نظريته السيميائية والمسماة (sémiotique) سيميوطيقا التي قدم فيها عدة مفاهيم للعلامة وأنواعها وأساليب اشتغالها، غير أنّ العلامة الفارقة في سيميوطيقا بيرس تكمن في

[1]– خليل حامد، المنطق البراغماتي عند شارل سندرس بيرس مؤسس البراغماتية، دار الينابيع، دمشق، 1996 ص 41.

[2]– المرجع نفسه، ص 57.

تحديد أركان العلامة وطرق اشتغالها وتلقيها وتأويلها، إذ يقسم بيرس العلامة تقسيماً ثلاثياً كالآتي:

1 **الممثل:** وهو الشكل الذي تتخذه الإشارة وهو ليس بالضرورة مادياً مع أنّه يعتبر عادةً كذلك ويسميه بعض المنظرين حامل الإشارة.

2 تأويل الإشارة: وهو ليس مؤولاً (ذاتاً) إنّما هو الأثر الذي تحدثه الإشارة .

3 **الموجودة:** وهو الشيء الذي تتبني على وجوده الإشارة وترجع إليه (المرجع).[1]

إنّ الحديث عن المعنى عند بيرس ليس سوى الحديث عن منطق اشتغال العلامة، إنّه نتاج المبادلات الحاصلة بين الأقانيم الثلاثة للعلامة، ويسمي بيرس هذه المبادلات الحاصلة بين الأركان سيرورة المعنى أو السيميوزيس (sémiosies).[2]

ويستخدم بيرس مصطلح **سيرورة** (صناعة المعنى) بخاصة للإشارة إلى التفاعل بين الممثل والموجودة والتأويل.[3]

يشتغل السيميوزيس البيرسي وفق نظام محدد فكل، أركان العلامة إلا ويحيل على طرف آخر وكل معنى ينتج عن هذا التفاعل الحاصل يحيل إلى معنى آخر في سيرورة متتالية بحيث يصبح كل معنى يوصل إليه علامة في حد ذاته.

"فالعلامة أو الممثل هو الأول الذي ينوب عن الثاني الذي يسمى الموضوع، والممثل يحدد الثالث الذي يدعى المؤول، وهذه العلاقة الثلاثية الأصيلة، أي شيء يحدد شيئاً آخر هو مؤوله بحيث أنّ المؤول يحيل إلى موضوع، وهذا الموضوع يحيل بدوره على موضوع آخر بنفس الطريقة، أي أنّ المؤول أصبح هو نفسه علامة وهكذا إلى ما لانهاية".[4]

يفتح هذا التحديد البيرسي لنظام اشتغال العلامة الباب أمام نقطتين في غاية الأهمية

الأولى: كل معنى ينتج عن علامة ما هو إلاّ معنى محتمل أو لنقل تأويل محتمل وليس حقيقة مطلقة، **إنّه نفي واضح لأحادية المعنى.**

الثانية: أي تأويل يعطى للعلامة لا يوقف سيرورة السيميوزيس، بوصفه انفتاحاً لا منتهياً للمعنى.

---

[1] _ تشاندلر دانيال ، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت ، 2008، ص 69 .

[2] _ ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

[3] _ ينظر: المرجع نفسه، ص 447 .

[4] _ يوسف أحمد ، السيميائيات الواصفة المنطق السيميائي وجبر العلامات، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 بيروت والجزائر، 2008، ص 56 .

وهذا ما جعل أحد أهم أقطاب السيميائيات المعاصرة وأحد أهم قراء بيرس، وهو المنظر الإيطالي إمبرتو إيكو يراجع المفهوم الشائع عن العلامة، يقول: "**الشرط في العلامة ليس شرط الاستبدال(شيء يقوم مقام شيء) بل وجوب تأويل محتمل، ويقصد بالتأويل ما كان يريده بيرس حين يعترف أنّ كل مؤول لا يترجم فحسب ومن جديد الموضوع المباشر أو مضمون العلامة ولكن يوسع من مفهومه، فالتأويل يسمح بالانطلاق من علامة لقطع كل دائرة توليد الدلالة المرحلة تلو الأخرى**".[1]

لكن السؤال المحوري الذي تثيره قراءة السيميوزيس البيرسية، هو: **هل يبقى انفتاح السيميوزيس انفتاحا لا مشروطاً وسيلاً جارفاً لا يمكن إيقافه؟.**

إنّ الإجابة على هذا التساؤل تفرض مراجعة مفهوم المؤول في فكر بيرس كيف عرّفه؟ وكيف قسّمه؟ لنكشف في ضوء ذلك طبيعة انفتاح السيميوزيس في الواقع هناك تعريفان للمؤول يرمي الأول إلى الإعتقاد بأنّ المؤول عبارة عن دليل ثان يترجم الذي قبله ويرمي الثاني إلى أنّ المؤول فكرة تعطى بموجبها سلسلة من الأدلة، ويقسم المؤول عند بيرس تقسيماً ثلاثياً كالتالي:

1 **المؤول المباشر**: أو ما يعادل في البحث الدلالي العام مفهوم المدلول، ويتخذ في غالب الأحيان معناً حرفياً قاموسياً.

2 **المؤول الدينامي(الحركي)**: وهو الأثر الذي أنتجه الدليل وتبدأ منه السيميوزيس في انفتاح يبدو للوهلة الأولى أنّه غير منته.

3 **المؤول النهائي**: وهو المؤول الذي يكف من الانفتاح الفائض الذي ولده المؤول الدينامي.[2]

يعد ما قيل هنا عن موضوع السيميوزيس البيرسية تبياناً مختصراً ومدخلاً نظريا لجدل فكري ونقدي حول موضوع التأويل وطبيعة العلامة وانفتاح الدلالة. وقد وقع الجدال والتباين في وجهات النظر بين تيارين، قدم كل منهما قراءة مختلفة للسيميوزيس البيرسية، ألا وهما تيار السيميائيات الثقافية ممثلاً في إمبرتو إيكو والتيار التفكيكي ممثلاً في جاك دريدا. فقراءة إيكو تقوم على استثمار مقولة المؤول النهائي المستند إلى مقولة العادة (habitude) والتي يسميها إيكو بعالم الخطاب.[3]

---

[1]– إيكو إمبرتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، ط1 بيروت، 2005، ص 109.

[2]– بن بوعزيز وحيد، حدود التأويل قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت والجزائر ، 2007، ص59– 60.

[3]– المرجع نفسه، ص 109.

ينبثق عن هذه القراءة ما يعرف في المشروع الإيكوي بحدود التأويل المستندة بالأساس إلى مفهوم الموسوعة؛ والتي تعد السياق العام للعلامة أو الخطاب. أما قراءة دريدا فقراءة من نوع آخر، قراءة قائمة على نهائية الدلالة وغياب المدلول النهائي، إذ ليس هناك مدلول مطلق تقف عنده آلة الدلالة فبورس في منظومة دريدا ذهب بعيداً في الاتجاه الذي يسميه دريدا تفكيكية المدلول.

"**فهذا المدلول الذي سيقوم في لحظة ما بوضع حد نهائي للإحالة من علامة إلى أخرى، إنّ الأمر هنا متعلق بشيء مثل التمركز الذاتي وميتافيزيقا الحضور المجسدة في الرغبة القوية و النسقية التي لا يمكن كبح جماحها، فما يطلق العنان للدلالة هو ما يجعل توقفها أمراً مستحيلاً**".[1]

إنّ قراءة دريدا للسيميوزيس قائمة على تحدي ميتافيزيقا الحضور ورفض مقولة المدلولات النهائية أو المباشرة، غير أنّ المشكلة تكمن في كيفية تعامله مع مقولة المؤول النهائي عند بيرس الذي يرى دريدا أنّه لا يمثل مدلولاً مطلقاً وإنّما تأويلاً محتملاً لا ينفي حضور تأويلات أخرى وبالتالي لا ينفي مقولة الآخر وهذا ما يتيح الانتقال من التمركز إلى الاختلاف، إنّ الركيزة التي اعتمدها دريدا هي "**السلطة التي تمتلكها اللغة المتجلية في أن تقول أكثر مما تدل عليه ألفاظها مباشرةً** ".[2]

وهنا يمكن أن نقف وقفة مع قراءة دريدا للسيميوزيس البيرسية. ونتساءل هل كانت قراءة دريدا قراءةً يحتملها السيميوزيس، أم أنّها كانت قراءة تعسفية دفعته إليها نزعته الفلسفية؟ وهذا ما يعيبه إيكو على دريدا إذ يقول :

"**إنّ القول بأنّ العلامة تشكو من غياب مؤلفها ومرجعها لا يعني أنّها محرومة كلية من مدلول مباشر، إنّ غاية دريدا هي ممارسة فلسفية أكثر منها نقدية تتحدى تلك النصوص التي تبدو وكأنّها مرتبطة بمدلول محدد ونهائي وصريح، إنّه لا يريد تحدي معنى النص فحسب بل يطمح إلى تحدي ميتافيزيقا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائي**".[3]

إنّنا إذا نظرنا بعين العقل والإنصاف إلى محور الخلاف بين إيكو ودريدا حول قضية السيميوزيس، فإنّنا سنجد مرد الخلاف إلى طرق كل واحد منهما في القراءة والتأويل. ما يعيبه إيكو على دريدا أنّه قرأ السيميوزيس بمعزل عن فلسفة بيرس الكلية إذ أنّ بيرس "**فيلسوف غائي**

[1]– ايكو امبرتو، التأويل بين السيميائية و التفكيكية، ص 126.

[2]– المرجع نفسه، ص 124.

[3]– المرجع نفسه ص 124.

براغماتي"[1]، لذلك فإنّ السيميوزيس تخضع لشرط التواصل الذي يفرض وجود مدلول مباشر وبالتالي فإنّ السيميوزيس في منظومة إيكو نص يجب أن يقرأ وفقاً لسياقه العام والمتمثل في فلسفة بيرس البراغماتية وهذا ما يطلق عليه إيكو عالم الخطاب كما سبق الذكر والنتيجة أنّ دريدا وقع فيما يسميه إيكو بالتأويل الخاطئ أو استعمال النصوص وذلك بإسقاط آراء قبلية ومعتقدات شخصية على النّص. وهذه الآراء القبلية هنا هي فلسفة دريدا، التي طوع السيميوزيس حسب معطياتها.

صحيح أنّ السيميوزيس البيرسية مفهوم معقد ونص يحتمل العديد من التأويلات، هذا ما يقر به إيكو غير أنّه يرى قراءة دريدا قراءةّ تعسفية لا تحتملها السيميوزيس، إذ يقول "**أنا لا أ ريد أن أبين ما يجب أن تكونه السيميوزيس بل ما لا يمكن أن تكونه**"[2].

لكن قراءة دريدا للسيميوزيس كانت قراءة تفكيكية، فالسيميوزيس من حيث كونه ا نصاً أو علامة والعلامة في فكر دريدا منفصلة عن المؤلف والمرجع، ومن ثم حتى وإن وقع دريدا فيما يلمح إليه إيكو الاستعمال، فإنّ فصل السيميوزيس عن سياقها العام وهو فلسفة بيرس ما كان لا يعدو محاولة التعامل مع نص يمكن أن يقول أكثر مما يريد له مؤلفه.

لم يكن حديثنا عن السيميوزيس البيرسية لم يكن يهدف إلى تحديد القراءة المثلى لها ولافض النزاع القائم بين إيكو ودريدا، وإنّما كان الهدف منه تبيان الأثر الهام لفلسفة بيرس، على التيار التفكيكي ثم تبيان الحيز الهام الذي نالته السيميوزيس في الفكر التفكيكي لدى دريدا.

[1]– وحيد بن بوعزيز، المرجع السابق ص 111.

[2]– إمبرتو إيكو التأويل بين السيميائية والتفكيكية ص 137.

الإعتباطية والاختلاف "فرديناند دي سوسور:

إنّ ممّا يستدعي الإنتباه في الدرس اللغوي الحديث، هو أهمية طروحات العالم السويسري فرديناند دي سوسور، الذي أرسى لمنهج جديد في الدرس اللغوي أسماه (linguistique) اللسانيات الذي قام على مخالفة العديد من مرتكزات الدرس اللغوي التقليدي، كما شكلت مقولاته الأساس والمرتكز لظهور الاتجاه البنيوي في النقد الأدبي والعلوم الإنسانية وامتدت إلى المقولات ما بعد البنيوية في السيميائية والقراءة والتفكيك.

ويمكن اختصار ما قدمه مشروع سوسور اللساني لمنظومة النقد المعاصر في المفاصل الآتية:[1]

- إعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول.
- التفرقة بين اللغة والكلام.
- مفهومي التزامن والتعاقب.
- الدراسة الصوتية.

تعد هذه المفاهيم والأسس، التي قدمها دي سوسور تقويضاً للدرس اللغوي التقليدي فبعده اللغة نظاماً من الإشارات التي تعبر عن الأفكار قوض فرديناند دي سوسور أصول الدرس التقليدي للغة الذي كان يرى فيها وسيلة معبرة عن الأشياء،[2] ويعد هذا الجانب التقويضي عند دي سوسور من أهم الجوانب التي أثرت في التيار التفكيكي فنقض الفلسفات السابقة وتقويضها يعد المرتكز الأساس أو الروح، التي قامت عليها التفكيكية.

وبالإضافة إلى هذا الجانب يمكن الحديث عن مقولتين أساسيتين في فكر سوسور كانتا مجالاً خصباً للفكر التفكيكي ألا وهما اعتباطية الدليل اللساني ومفهوم الاختلاف

[1]– محمد سالم سعد الله، الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص120 .

[2]– ينظر: عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول والمقولات،منشورات عيون المقالات، ط1، بغداد، 1990، ص 7.

1- إعتباطية الدليل اللساني :

من المسلمات اللغوية الأساسية التي قوضها سوسور في الدرس اللغوي التقليدي. طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، التي اتسمت في قبله بنوع من الثبات والشرطية، بحيث أنّ كل إسم يقابله مسمى بشكل حتمي ومباش.

"**فاللغة عند سوسور تمثل الجانب النسقي من اللسان الذي يشكل بنية الكلام والكتابة والعلامة ذات الوجهين الدال والمدلول، وسوسور أقام هذه اللغة بوصفها نظاما كليا مستقلا عن الواقع الخارجي منطلقاً من افتراض السلوك الاعتباطي (arbitraire) بين الدال والمدلول، الأمر الذي مهد لدارسي ما بعد البنيوية من تناول طرفي العلامة بطرق مختلفة حيث تابع نقاد ما بعد البنيوية فعالية الدال المتواصلة في تشكيل سلاسل وتيارات متقاطعة مع إهمال المتطلبات التقليدية للمدلول الداعية لمقابلة كل دال بمدلوله**".[1]

إنّ ما ينبغي الالتفات إليه ونحن نقلب النظر في مفهوم اعتباطية الدليل اللساني لدى دي سوسور هو القطيعة الابيستيمولوجية التي سجلها الفكر السوسوري، حول تصور اللغة فلم تعد اللغة لائحة من الدوال تقابلها لائحة أخرى من المدلولات، بل ينتظم كل من الدوال والمدلولات وفق قانون نسقي يسميه دي سوسور **النظام (systeme)**.

أثرت هذه النقلة في نقاد ما بعد البنيوية واستثمرت لتجاوز فكرة المعنى الأحادي الناشئ عن مسلمة اقتران كل دال بمدلوله في صورة تطابقية تنتهي بها عملية التأويل في مهدها، ليس من الغريب إذاً أن يستثمر الفكر ما بعد البنيوي فكرة الاعتباطية لينحاز وفقاً لذلك إلى كفة الدال مستثمراً فعاليته لقتل الجمود التأويلي فاسحاً المجال لفكرة انفتاح الدلالة والتأويل، وعلى هذا يكون الفكر ما بعد البنيوي قد قدم قراءة جديدة للدليل اللغوي بمختلف تياراتها وكانت النتيجة الأساسية التي توصلت إليها القراءة ما بعد البنيوية للفكر اللساني هي فكرة انفتاح الدلالة والتأويل، التي يسميها أحد أقطاب النقد ما بعد البنيوي **رولان بارث** ثورة السيميولوجيا، إذ يقول : "**إنّ صرح اللسانيات أصبح يتفكك من شدة الشبع أو من شدة الجوع، وهذا التقويض للسانيات هو ما أدعوه من جهتي ثورة السيميولوجيا**".[2]

---

[1]– محمد سالم سعد الله، المرجع السابق، ص 121

[2]– بارث رولان، درس السيميولوجيا، ترجمة : عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط3، الدار البيضاء ،1993، ص 21 .

كما اتخذ منها دريدا منطلقاً لمشروعه في نقد التمركز العقلي. ودريدا بالموازاة مع غيره من نقاد ما بعد الحداثة كان له موقفه من اعتباطية الدليل اللساني، إذ يرى أهميتها في فتح الباب على مصراعيه لمقولة من أهم المقولات التفكيكية ألا وهي مقولة الاختلاف التي أشار إليها دي سوسور في تعريفه للغة.

2- الاختلاف السوسوري:

الاختلاف أو المخالفة أو التخالف (différance) مصطلح صاغه دريدا في ضوء أبحاثه في نظرية سوسور و البنيويين الخاصة باللغة، وفي حين تجشم سوسور عناء كبيراً لبيان أنّ اللغة في أعم أشكالها يمكن أن تفهم على أنّها نظام اختلافات من دون حدود إيجابية.[1]

وإذا عدنا إلى مفهوم الاختلاف في المنظومة البنيوية أو كما أراد له سوسور. مفهومه أنّ كل عنصر في النظام اللغوي يكتسب معناه من خلال اختلافه مع بقية العناصر في النظام. "**فاللغة تشكل نسيجاً من الاختلافات قد تكون لا نهائية وبذلك تكون صلة سوسور بأبحاث ما بعد البنيوية صلةً وثيقة تجعل من الطرح السوسوري أساساً للمرحلة النقدية لما بعد البنيوية والقول بأنّ سوسور كشف عن التمييز المبدئي بين البنيوية وما بعد البنيوية فالبنيوية تسعى إلى اكتشاف النسق في حركة البنى داخل النص في حين تسعى ما بعد البنيوية إلى استبدال النسق المتناغم بالنسق اللانهائي الناتج عن سلسلة من الاختلافات**"[2].

إنّ السؤال الذي يمكن أن يثار حول الفكر السوسوري ووفقاً لطبيعة البحث: كيف يمكن أن يكون الفكر السوسوري أساساً للطرح البنيوي المحايث في الوقت نفسه الذي يكون فيه رافداً من روافد فكر ما بعد الحداثة، ومنه التفكيكية القائمة على النسبية والاختلاف ؟.

إنّ وجهات النظر حول الفكر السوسوري و تباينها بغض النّظر عن جديته و متانة طروحاته، كانت نابعة من خلفية المتعاملين معه كميدان للبحث والدراسة، لقد أصبحت اللسانيات السوسورية أشبه ما يكون بالنص الفلسفي أو الأدبي الذي تتعدد تأويلاته بتعدد قرائه و تباين تحيزاتهم الفكرية والفلسفية، وعلى هذا كانت قراءة دريدا لدي سوسور قراءة مخالفة لغيره، كما هو الحال في مفهوم الاختلاف، إذ: "**يشير دريدا إلى أن المضامين التامة لمثل هذا التصور (الإختلاف) لم تقدّر كما يجب، الاختلاف من دون حدود إيجابية يعني أنّ هذا البعد في اللغة**

[1]– ينظر: ليشته جون، خمسون مفكرً أساسياً معاصراً، ص 223. 224.

[2]– محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد مابعد البنيوية، ص 120.

يجب أن يبقى غير مدرك حسياً، إذ أنّه بتعبير صارم جداً غير قابل للصياغة عن طريق المفاهيم". [1]

إنّ الحديث عن موضوع الاختلاف بين سوسور ودريدا قد يطول لكونه مقولة مركزية في التفكيكية لذلك فإنّ التعرض لها بالتفصيل يقود إلى الدخول في شرح مقولات وآليات التفكيك التي سنخصص لها جزءاً لاحقاً.

[1]– ليشته جون، خمسون مفكرً أساسياً معاصراً، ص 224.

الأصول الدينية للتفكيكية" اليهودية والتصوف القبلاني" :

سبق القول إنّ كثير من التوجهات اللاعقلانية ظلت سائدة في الحضارة الغربية وموازية لما يوصف بالعقلانية. فالحضارة الغربية مزجت بين العقلاني واللاعقلاني منذ القديم وهذا ما يرمي إليه امبرتو ايكو حين يقول: "**لقد كان أرسطو إغريقياً ولكن غرائبية أوليزيس كانت إغريقية أيضاً**"[1]. ويذهب كثير من الباحثين إلى أنّ تأثيرات التراث العجائبي والديني في الفكر الغربي لا تزال متواصلة إلى الآن على الرغم ممّا يوصف به الفكر الغربي، من الموضوعية العلمية تارةً والعدمية تارةً أخرى. ولعل هذا ما جعل واحداً من أساطين الفلسفة الغربية ألا وهو يورغن هابرماس، يقوم ببحث مفصل عن تأثيرات التصوف اليهودي في الفلسفة الألمانية في كتابه الموسوم " **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**". وهو الذي يقول: "**إنّنا لا نريد أن نقدم هنا إثباتاً على ما ثبتت صحته منذ زمن بعيد، بل إنّ ما نريد أن نثبته هو شيء مختلف تماماً، وبالفعل فإنّنا ما نزال نفاجأ دوماً من مدى فاعلية الانطلاق من التراث اليهودي، لإضاءة بعض الموضوعات الخاصة بالفلسفة الألمانية**"[2].

وإذا ما عدنا إلى الحديث عن التراث اللاّعقلاني في الفكر المعاصر، وبالتحديد أبحاث ما بعد البنيوية، فإنّنا نجده ينصب أغلبه على ثلاثة اتجاهات دينية صوفية، يرتبط كل منها بديانة سماوية. فالعرفانية ترتبط بالتصوف الإسلامي، والغنوصية أو الهرمسية بالتصوف المسيحي والقبلانية بالتصوف اليهودي، وهي في مجملها مذاهب صوفية تقوم على فكرة استبطان المعرفة فكلمة غنوصية (gnosticisme) على سبيل المثال مشتقة من كلمة يونانية تعني "**المعرفة الملهمة أو المتاحة عن طريق الحدس والاستبطان**"[3].

وبتأثير من الغنوصية ظهرت النزعة العرفانية في التصوف الإسلامي بوصفها كذلك شكلاً من أشكال المعرفة الباطنية[4].

---

[1]– إيكو إمبرتو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص 28

[2]– هابرماس يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء ، 1995، ص 50.

[3]– ميجان الرويلي والبازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، ص 197.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص 196–197.

أما القبلانية فهي "**التراث اليهودي الصوفي الحلولي الذي يوحد بين الخالق والمخلوق فتختفي المسافة بينهما ويلتحمان ويشكلان جوهراً واحداً بحيث لا يكون للواحد أي وجود دون الآخر وهي حالة وحدة الوجود الصوفية**"[1].

لا شك أنّ تأثير كل من الغنوصية و العرفانية كان كبيراً في التيارات الفكرية والفلسفية. ولا أدلّ على ذلك من دراسة إمبرتو إيكو في ما يسميه السيميوزيس الهرمسية أو العرفانية ومتاهات التأويل، لكنّا مع ذلك ارتأينا الحديث عن القبلانية واليهودية دون غيرهما لعدة أسباب نذكر من بينها، أنّ الكثير من الفلاسفة المعاصرين، الذين كان لهم بالغ الأثر في الفكر الغربي، من فلسفة وتاريخ ونقد وسياسة، كانوا من أعضاء الجماعات اليهودية الغربية أو متأثرين بشكل أو بآخر بالتراث القبلاني، ومنهم نيتشه وفرويد وهيدغر وجاك دريدا وآدورنو وليفيناس وهوركهايمر وسارتر وهارتمان وبول دي مان[2].

بالإضافة إلى أنّ جاك دريدا ذو أصول يهودية، وليس هذا وفقط بل إنّ مفاهيمه عن الاختلاف والإرجاء والكتابة، تقترب من المفاهيم المبثوثة في التراث القبلاني والنصوص الدينية اليهودية: "**وهي تظهر في أسلوبيته بتوظيفه لمفاهيم مطمورة في الوجدان اليهودي فاليوناني هو اليهودي في الكلمة، واليهودي هو اليوناني في الكتابة، كما يزعم دريدا أنّ اليهودية تطرح بديلاً لميتافيزيقا الحضور اليونانية، فنموذج اليهودي عنده كان نموذجاً لتفكيك الفكر، لذا كانت أبعاد يهودية في مشروعه**"[3].

وعلى هذا الأساس كانت نظرة جاك دريدا إلى اليهودي نظرةً مختلفة ، نظرة تحمل خلفية التشتت والضياع الذي عاناه اليهود جراء أنّهم لا يملكون أرضاً، نظرة تستمد مشروعيتها من هموم الأرض والكتابة، فاليهودي في معجم جاك دريدا "**هو ذلك الإنسان المتكلم الذي لم يخلق هنا بل هناك على ضفاف الكلمة، كلمة شاعرية لها باعها الممزوج بالخلود اليهودي أتعبه البحث عن موطن الكلمة والكتابة والقانون، فاليهود سلالة انبثقت في المراحل الأولى من الخلق من الكتابة المشتقة من الكتاب المقدس قائلاً في البدء كان التأويل**"[4].

فاليهود كما هو معروف شعب بلا أرض، مشتتون في مختلف أنحاء المعمورة، ما جعل خطاباتهم تتسم بنوع من الغرابة والتفكك، التي استمدت من كتبهم المقدسة ومن الأرض التي وعدوا

---

[1]– المسيري عبد الوهاب و التريكي فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، ط1، دمشق ، 2004، ص 131.

[2]– ينظر: سعدالله محمد سالم ، الأصول الفلسفية لنقد مابعد الينيوية، ص 244– 245.

[3]– كيرني ريتشارد، جدل العقل وحوارات آخر القرن، ص 164.

[4]– بخضرة مونيس ، تاريخ الوعي، ص 209.

بها "**وهم لا يبحثون عن أرض عادية التي فيها الجبال والأنهار والصحاري إنّما يبحثون عن أرض صخرية محفوفة بالمغارات التي سكنها الأنبياء الذين علموا البشرية الكتابة ليسكنوها، بعد أن قضوا كل حياتهم في الضياع والتفكك و الاختلاف والتشتت**"[1].

لعلّ هذا ما جعل دريدا يتميز في أسلوبه، كونه عانى التشتت والضياع، فهو يهودي الأصل ولد في الجزائر وانتقل إلى فرنسا، ليس له هوية ثقافية محددة إلاّ كونه عبرانياً ومع هذا كان يكتب بالفرنسية التي يراها "لغة مستعمر فرضت عليه"[2].

لعل صنيع دريدا هذا كان الهدف من ورائه استجلاء "وضعه كيهودي في علاقته باللغة الفرنسية، وبالمحيط القائم حولها، يلجأ مرةً أخرى، وهو على أمر يتفق فيه مع بقية اليهود للاستنجاد بفكرة التشتيت، أي البحث فيما هو مشتت ومفكك ومبعثر قصد الوصول إلى ما هو موحد ومتناسق"[3] لهذا "يكتب نصوصه الفلسفية والأدبية من كلمات انتزعها من أحشاء العبرانية التي لم تتغير بتغير الزمن لأنها الهوية التي لا يعرف اليهود إلاّ بها، المتناثرة كبقع الزيت المتحركة على قماش التاريخ ".[4] ذلك: " لأنّ اللغة العبرية هي الوحيدة من بين كل اللغات، القادرة على تحمل عبء الحمولة التاريخية التي يزخر بها تاريخ الشعب اليهودي، فالمضيف يبقى مضيفاً ولغته تبقى لغة تعامل إلى حين، أمّا اليهودي فمستقره لغته التي لم يصادفها بعد، ودينه"[5]

ولقد كانت تيارات ما بعد الحداثة ممثلةً في معطيات جاك دريدا من أكثر المحطات تبياناً لدور اليهودية في الفكر الفلسفي والنقدي المعاصر، ومع سعة ذلك التأثير إلاّ أنّه يتفرع إلى ثلاثة محاور هي[6] :

- فلسفة عزل الإله
- فرضية انفتاح النص
- صياغة طقوس التفكيك.

---

[1]– بخضرة مونيس، تاريخ الوعي، ص 210

[2]– ينظر: حوار مع جاك دريدا ضمن كتاب الدال والاستبدال، عبد العزيز بن عرفة، ص27.

[3]– جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 الجزائر، بيروت، 2008، ص 12. (من مقدمة المترجم).

[4]– مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص 211.

[5]– جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ص 13.(مقدمة المترجم).

[6]– ينظر: محمد سالم سعدالله، الأصول الفلسفية لنقد مابعد الينيوية، ص 250.

أما فلسفة عزل الإله فقد يبدو من الغرابة أن ترتكز فلسفة عدمية على أصول ومقولات دينية، لكن الحقيقة مفادها أنّ كلاً من وحدة الوجود المؤمنة المرتبطة بالتصوف الديني كما هو الحال في القبلانية، ووحدة الوجود العدمية القائمة على مركزية قوانين المادة والطبيعة كما هو الحال في فلسفة موت الإله النيتشوية تلتقيان في فكرة غياب التأثير الإلهي في الحياة الواقعية[1] والنتيجة أنّ كلا الفلسفتين تعزلان الإله.

تعود فكرة عزل الإله اليهودية إلى قصة بدء الخلق في القبلانية " **إذ يبدأ الخلق بالانكماش أي أنّ الإله انكمش في ذاته، وبعد ذلك أودع ذاته النورانية في أوعية لكنّها تهشمت في حادثة يطلق عليها تهشم الأوعية، ونتج عن هذا تبعثر الشرارات الإلهية وتحولها إلى العباد.... وتهشم الأوعية وتداخل الخير والشر لا يختلف كثيراً عن تداخل الثنائيات وتشابكها بحيث يختفي المركز أيضاً، وبالتالي فإنّ الإله هنا حاضر غائب، ومطلق ونسبي، وثابت ومتغير وهي الحالة التي يطمح دريدا إلى الوصول إليها**"[2].

وهذا كذلك ما يبرر القول إنّ دريدا يرى في اليهودية بديلاً عن المركزية الغربية وميتافيزيقا الحضور؛ التي قامت كل فلسفته على نقضها.

أمّا علاقة مقولة انفتاح النص بالفكر القبلاني واليهودية، فيمكن إرجاعها إلى الشبه الحاصل بين الرؤية التفكيكية للنص والتأويل وبين طرائق تفسير النص المقدس في القبلانية "إذ يذهب الحاخامات إلى أنّ قواعد تفسير التوراة أعطيت لموسى على جبل سيناء مع الشريعة المكتوبة، لكنّها ضاعت وحل محلها التفسير الحاخامي، وهذا يعني أنّ الثابت (الشريعة المكتوبة) لا يمكن فهمه إلا بالمتحول(التفسير الحاخامي المستمر والمتغير عبر التاريخ)"[3]، وهذا ما يشبه إلى حد بعيد مقولة الاختلاف والإرجاء والتأجيل المستمر للمعنى.

أما بخصوص علاقة القبلانية واليهودية بصياغة طقوس التفكيك أو آلياته، فيمكن الإشارة إليها في نقطتين أساسيتين؛ لأن الحديث عنهما قد يطول ويحتاج إلى بحث مستقل على الأقل.

أولاً: علاقة الشبه التي تربط المقولات التفكيكية بتاريخ اليهود و بالوضعية الحالية للكيان اليهودي

ثانياً: شبه طرق التأويل القبلانية بالمقولات التفكيكية.

---

[1]– ينظر: المسيري عبد الوهاب ، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2006، ص 388.387.

[2]– المسسيري عبد الوهاب و التريكي فتحي ، الحداثة ومابعد الحداثة ص 132– 133.

[3]– المرجع نفسه، ص 133.

فتاريخ اليهود كما سبق الإشارة إليه مليء بالضياع والتشتت، كما أنّ نصوصهم الدينية تتحدث عن أصل الاختلاف والآخر الذي وجد من الشعب اليهودي الأصل، الذي تتفرع منه بقية الشعوب، في قصة يطلق عليها تحطم برج بابل " **إذ كانت الأرض كلها لساناً واحداً ولغةً واحدة وحدث في ارتحالهم شرقاً أنّهم وجدوا بقعةً في أرض شنعار....فقالوا هلم نبن لأنفسنا برجاً ونضع لأنفسنا اسماً لكي لا نتبدد على وجه كل الأرض... فقال الرب هلم ننزل ونبلبل هناك لسانهم حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض .... لذلك دعي اسمها بابل لأنّ الرب بلبل لسانهم وبددهم على وجه كل الأرض**"[1].

وإذا ما نظرنا إلى هذه اللعنة التي أصابت اليهود من وجهة نظر مخالفة لوجدناها في الحقيقة مباركةً للآخر المختلف[2]، ومقولة الآخر مقولة أساسية في الفكر التفكيكي مرتبطة بفلسفة الاختلاف التي صاغها دريدا كبديل للمركزية الغربية.

وكون اليهودي لا يملك أرضاً، فقد ظل منفياً يعيش في بلاد الغرب، لكنّه ليس غربياً فهو في أرض الأغيار فيها وليس منها. حاضر غائب غريب مقيم، إنّه في النهاية دال بعدة مدلولات أو بدون مدلول محدد. ولهذا يصعب على أبناء هذا الشعب تبني مرجعية محددة ثابتة أو معيارية.[3]

كما أنّه من العادة أن ينظر إلى اليهود على أنّهم أصحاب هوية واضحة، والحقيقة غير ذلك، فهم يزدادون ذوباناً في الحضارة الغربية وهذا ما أدى بهم إلى اختلاط المرجعيات، وبالتالي اختلاط المدلولات.[4]

هذا كله ينبئ عن مدى الشبه بين المقولات التفكيكية من غياب المرجعية والمدلولات النهائية، ووضعية الكيان اليهودي المشتت، أما الشبه الذي يربطهما بمناهج التأويل، فالقراءة التفكيكية في جوهرها ثورة على ميتافيزيقا الحضور الغربية ذات الأصول الكنسية التي تنفي الآخر (اليهودي المنبوذ)، وعلى هذا قامت قراءة سوزان هاندلمان، التي طورت من خلالها مصطلح "الهيرمينوطيقا المهرطقة"[5] وهو مصطلح من كلمتين الأولى: الهيرمينوطيقا التي تعني فن تفسير الكتاب المقدس، والهرطقة التي تعني التأويل الخاطئ للدين. وهو يحمل إشارة إلى علاقة المثقفين

---

[1]– العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح 11، نقلاً عن مجلة آيس، العدد الأول، 2007، ص 26.

[2]– ينظر: الأزهري الريحاني، لعنة بابل أو مباركة الآخر، مجلة أيس العدد نفسه ص 3.

[3]– عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة ومابعد الحداثة، ص 133.

[4]– ينظر: المرجع نفسه ص 138– 139.

[5]– ينظر: المرجع نفسه ص 139.

اليهود بالحضارة الغربية، ومحاولتهم الدائمة تحطيم النصوص وتقويضها لا تفسيرها وكأنّ هذا المصطلح يعني أنّ التفكيكية في جوهرها إساءة تفسير، كونها تعبيرا عن رغبة اليهود في الانتقام لأنفسهم بسبب ما حاق بهم من كوارث تاريخية، وبسبب حالة النفي والتبعثر التي يعيشونها وعملية الإحلال التي فرضت عليهم، إنّها محاولة اليهودي الانتقام من العالم اليوناني المسيحي الذي يزعم أنّ العالم يدور حول اللوغوس وحول نقطة ثبات نهائية، ولكنّه قام باقتلاعه وفرض عليه النفي والصيرورة، ولذا ورداً على ذلك يفرض اليهودي على النص المقدس الذي يفترض فيه الثبات التفسير المهرطق وسوء القراءة المتعمد، الذي هو في واقع الأمر تفكيك وتقويض له وفرض للصيرورة عليه ولكنّ التفسير المهرطق، على الرغم من هرطقته يدعي أنّه هو النص المقدس حتى يتسنى له أن يحل محله، وهذا فرض للاّمعنى بوصفه المعنى؟، إنّها عملية قتل للمعنى تتم بهدوء ومن خلال الخديعة.[1]

وبما أنّ هذه الطرائق التأويلية تهدف إلى نقض الميتافيزيقا الغربية، فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنقد اللوغومركزية، "**ويذهب دريدا إلى أنّ الإنسان والطبيعة وأية ثنائيات أخرى تفترض وجود عالم متراتب هرمياً يستند إلى لوغوس أو مركز يحيل إلى إله متجاوز، لهذا يرى كيهودي أنّ وظيفته تدمير الأنطوثيولوجي أي الأنطولوجيا التي تستند إلى أصل إلهي.... كما يذهب دريدا إلى أنّ الميتافيزيقا الغربية تعتمد على تهديد خارجي للحفاظ على تماسكها هذا التهديد هو اليهودي لذا فإنّ القضاء على معاداة السامية يتطلب القضاء على الميتافيزيقا الغربية** ".[2]

لا نستطيع الجزم بأنّ ما قيل عن علاقة التفكيكية بالصوفيات القبلانية والديانة اليهودية حقيقة لا مراء فيها، بل إنّ ما قيل هنا لا يعدو أن يكون تبياناً لبعض النقاشات التي أثيرت حول التفكيك، وتأكيداً لبعض الشبه الحاصل بين التفكيكية واليهودية.

[1]– عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة ومابعد الحداثة، ص 140.

[2]– المرجع نفسه، ص 136.

السياق الفلسفي العام للتفكيكية:

إنَّ من بين أهم العوائق التي تعترض الباحث العربي في ميدان النقد الأدبي، أوفي ميادين العلوم الإنسانية بأجمعها، هي قضية المصطلحات التي لا تثبت على دلالة ولا تقر على معنى مما يوقع الباحث المتمرس فضلاً عن المبتدئ، في نوع من الخلط بين المفاهيم. وهذا يرجع إلى الترجمة وعدم مراعاة شروط الترجمة التأصيلية التي لا تمكن الباحث من إدراك المعنى الكامن خلف المصطلح وفقط بل تمكنه أيضاً من التفكير والتفلسف وصياغة أفكاره ومصطلحاته الخاصة[1]. وقد يرجع هذا الخلل الترجمي، إلى عدم وعي المترجم بالسياق المعرفي العام للنّص المترجم واكتفائه بالترجمة المعجمية، ومن بين هذه المصطلحات، مصطلح الحداثة الذي تختلف مفاهيمه بين الباحثين، نتيجة اختلاف زوايا نظرهم ومشارب فكرهم. فمنهم من يرى الحداثة على أساس مرحلة زمنية أو من زاوية تاريخية، ومنهم من ينظر إليها من خلال وسائل الإنتاج غير أنّ ما يزيد من غموض اللفظة، هو ظهور مصطلح آخر للتداول على علاقة وطيدة بمصطلح الحداثة وهو مصطلح "**ما بعد الحداثة**". وما يلفت النّظر في هذا المصطلح هو الـ "**مابعد**" فإذا افترضنا التوافق المبدئي على مفهوم محدد للحداثة، فإنّ ما يصعب التوافق عليه هو مابعد، فاللّفظ لا يرتبط بالحداثة فقط، بل يرتبط بالكثير من المفاهيم الغربية، فقيل ما بعد الكولونيالية وما بعد الاستعمار وما بعد النسوية، حتى أمكننا القول إنّ الحضارة الغربية هي حضارة المابعديات، لكن هل يعني أنّ الأنموذج المعرفي السائد قد ولّى، ولم يعد له وجود؟ ولماذا لم يعطى إسم آخر؟ أو باختصار شديد ماهي دلالة المابعد؟

والحق أنّ مصطلح ما بعد الحداثة لا يعني المغادرة التامة للحداثة، كما أنّ مصطلح ما بعد الكولونيالية لا يعني المغادرة التامة للكولونيالية، إذ لا يصنع المابعد حدوداً واضحة بين المرحلتين الفكريتين، إذ حتى مفهوم الحد ذاته أصبح غامضاً، "**فليس الحد ما يتوقف عنده شيء ما، الحد كما أدركه الإغريق ما يبدأ منه شيء ما حضوره**".[2]

مفاد هذا الكلام أنّ ما بعد الحداثة لا يعني الانقضاء التام للحداثة، بقدر ما يعني أنّ هناك منطقة تداخل وهجنة هي منطقة المابعد، والمابعد في النهاية، "**ليس أفقاً جديداً ولا مغادرةً**

[1]– ينظر: عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت الدار البيضاء، 1995 ص405.

[2]– بابا هومي، موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 2007، ص 37.

للماضي"[1]. كما أنّه قد يعني أنّ هناك جوانب مهمشة في الحداثة، يجب أن يعاد النّظر فيها؛ أي أنّ الحداثة، لم توفق في أهدافها، مثلما أنّ البنيوية لم تنجح في تحقيق المعنى، فجاءت التفكيكية لتفكيك البنية ذاتها وإعلان إفلاس البنيوية. لم تنجح الحداثة كذلك في تحقيق الثبات والشعور باليقين للعقل الغربي، لذلك جاءت ما بعد الحداثة لتفكيك بنية الحداثة، وإشاعة السيرورة وإعلان إفلاس العقل الغربي، من هنا يذهب **مطاع صفدي** في "**نقد العقل الغربي**" إلى أنّ المابعد تعني "**اللاّمفكر فيه بعد**"[2].

[1]– هومي بابا، موقع الثقافة، ص 37.

[2]– صفدي مطاع ، نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1990، ص 10.

1- رولان بارث وأزمة البنيوية:

إنّ النقاط التي ركزنا عليها في ما قلناه عن دي سوسور هي مقولاته؛ التي شكلت سنداً معرفياً لما بعد البنيوية، والتفكيك على وجه أخص، غير أنّ ما اجتنبنا الحديث عنه هو الأثر البالغ لدي سوسور في بلورة أفكار البنيوية الأدبية كتيار نقدي، ومن ثمّ بزوغ ما اصطلح على تسميته في معجم النقد المعاصر بأزمة البنيوية، التي كانت الأساس لثورة السيميولوجيا والتأويل والتفكيك وربما نكون قد استطعنا تجنب الحديث عنها عند مناقشتنا لسوسور، غير أنّ هذا ما لا نستطيع فعله مع رولان بارث؛ لكونه ناقداً مهماً يعد مكوّنا فاعلاً في أزمة البنيوية من جهة، وممهداً للفكر التفكيكي من جهة أخرى: "**وإذا ما عدنا إلى التفكيك في حد ذاته فقد انبثق من البنيوية نفسها كنقد لها وانصب على مشكلات المعنى وتناقضاته ليزعزع فكرة البنية الثابتة**".[1]

كان الهم الأوحد للبنيوية الأدبية – بوصفها تياراً نقدياً– هو القبض على المعنى، من خلال علاقة البنى داخل النص وفقط. فعلى الرغم من قيام البنيوية على محاولة علمنة النقد الأدبي، إلا أنّها من جهة أخرى وقعت في فخ التبسيط والاختزال، ومحاولة فهم النصوص على ما فيها من تداخل معرفي وثقافي وبلاغي في قوالب ثابتة وبنى قارة. فالناقد البنيوي في تركيزه على تحديد العناصر والوحدات الصغرى والكبرى في النص، يقوم بعملية "**اختزال مخلة له، وعلى هذا فإنّ تحقيق المعنى لا يتم**".[2]

فالجو الفلسفي العام، الذي أنتج التيار البنيوي، هو جو ثوري قام على تبديل أسس المعرفة والانتقال من سلطة العقل الكانطي باعتباره السبيل الأوحد للمعرفة، إلى سلطة الموضوع أو لنقل اللغة في حقل الدراسات الإنسانية، وبالتالي أصبحت اللغة وتحليلها السبيل الأوحد للوصول إلى معاني النصوص، فخرجت المعرفة "**من سجن العقل إلى سجن اللغة**".[3]

لعل هذا الخلل المعرفي الذي وقعت فيه البنيوية بنزعتها الوصفية، هو ما دفع رولان بارث من حيث هو –في مرحلته الفكرية الأولى– أحد أهم أقطابها إلى القول: إنّ صرح اللسانيات بدأ يتفكك، وهذا ما أدعوه من جهتي سيميولوجيا.

---

[1]– فضل صلاح ، مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، وبيروت، 2002، ص 106

[2]– حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، وزارة الثقافة، الكويت،1998 ص 282.

[3]– المرجع نفسه، ص 249.

"وفضلاً عن بارث خرج عن الوصفية البنيوية العديد ممن لم يستطع الانضواء تحت ظلالها فظهر سولير وجوليا كريستيفا وبول ريكور وجاك دريدا وبذا انطلقت ثورة السيميولوجيا والتأويل"[1].

تكمن أهمية رولان بارث وطروحاته الفكرية والنقدية بالمقارنة مع غيره من نقاد ما بعد البنيوية، وفي علاقته بالطرح التفكيكي في نقطتين أساسيتين. فهو يعد من أكثر نقاد ما بعد البنيوية تأثيراً في الساحة النقدية العربية، إذا ما استثنينا جاك دريدا، بالإضافة إلى قرب طروحاته النقدية من المفاهيم التفكيكية وبخاصة في مرحلته الفكرية المتأخرة، والتي يصفها بعض النقاد بالمرحلة التفكيكية. [2]

ولا نبالغ أبداً إذا وصفنا أعمال بارث بالرحلة الفكرية؛ إذ ظل يتحول من منهج لآخر، باحثاً عن المعنى والحقيقة، ويمكن تحديد المراحل الفكرية التي مر بها بارث بثلاث مراحل أساسية:

- مرحلة ماقبل البنيوية préstructuralisme
- مرحلة البنيوية structuralisme
- مرحلة مابعد البنيوية[3] post structuralisme

أما مرحلة ما قبل البنيوية فكانت نتيجة نزعته الماركسية، وأراد فيها بارث الكشف عن حضور الإيديولوجيا في الكتابة، والإشارة إلى أنّ "**اللغة محكومة بمعنى محدد لها من قبل**".[4]

وأما مرحلة البنيوية فيمثلها كتابه " مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد" غير أنّها لم تشكل مستقراً لبارث بل كانت أشبه بالمرحلة الانتقالية وهو الذي يصف كتابه هذا في أحد حواراته بأنّه كتاب آكاديمي[5].

"وبنيوية بارث في هذه المرحلة لم تكن برنامجاً بارثياً خالصاً بل لقد مثلت مونتاجاً نقدياً لجهود نقاد كثر في هذا الميدان، بدءاً من ثنائية دي سوسور (اللغة / الكلام)، مروراً بشكلانية ياكوبسون إنتهاء بمعطيات بنفنست اللغوية، ومفاهيم شتراوس وفراي التنظيرية".[6]

---

[1]– عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول والمقولات، ص 22.

[2]– ينظر: عبد العزيز حمودة ، المرايا المحدبة، ص 118.

[3]– محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد مابعد البنيوية ص 135

[4]– المرجع نفسه ص 136

[5] –VOIR: Barthes Roland. Le grain de la voix. Entretiens 1962.1980. Seuil. Paris. 1981. P 52.

[6]– محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد مابعد البنيوية ص 138

أما مرحلة ما بعد البنيوية؛ فهي الأكثر أهمية في فكر بارث من حيث علاقتها بالفكر التفكيكي. ويمكن اختزال تأثيراتها على الفكر التفكيكي في النقاط التالية :

1- تخلصه من مباديء الوصفية والمحايثة البنيوية وثورته على علمنة الدراسة النقدية، وقيود النظرية التي تقتل حسبه حركة الدوال بمدلولات محددة سلفاً، وهذا ما دفعه إلى نقد تاريخ الفكر الغربي بأكمله، واعتباره قائماً على مركزية المعنى المستندة إلى مركزية الدين والعقل والإنسان وهذه الأقانيم الثلاثة قتلت حرية الدوال وحركيتها.[1]

وشكلت هذه الفكرة بالذات واحدة من أقرب مفاهيم بارث من المفاهيم والمقولات التفكيكية وهي اللوغومركزية(logocentrisme) والقائمة على نقد مركزية المدلول والتي استمدت مبادئها من فلسفة موت الإله وأفول المتعالي عند نيتشه، وقد شكلت هذه المرحلة من فكر بارث "**مرحلة التفعيل المنهجي لمسيرته النقدية وفيها تحددت آراؤه وشهدت لها مواقع حيوية في الطرح الفكري والنقدي لما بعد البنيوية بسبب تبنيها لفكرة إزالة المركز، وتغييب المعنى وإعادة صنع المفاهيم واللعب المستمر في ممارسة تأويل الدوال واستلاب المدلول**".[2]

وبالتالي يكون بارث في هذه المرحلة قد تخلص من قيود الفلسفة الغربية المستندة حسبه إلى التمركز الديني والعقلي، كما تخلص من قيود البنيوية ذات الطابع الميكانيكي "ويبدو أنّ التأثير الذي تركه على التحليل النصي كنشاط وفعالية قد كان تأثيراً مختلطاً في عمومه، ويرى البعض أنّ ثمة نزوعاً إلى تحويل العلمية الميكانيكية لدى البنيويين إلى نسبية فلسفية غامضة".[3]

2- لغته الواصفة التي تميزت بطابع الغموض والاستعارية؛ وهذا راجع إلى مفهوم الخطاب النقدي في الفكر البارثي "**إنّ الخطاب حول النّص لا يمكن أن يكون هو ذاته إلاّ نصاً**"[4]. إنّ تحول الخطاب حول النص إلى نص في حد ذاته ما هو إلاّ تعبير عن سيرورة الدلالة اللامنتهية باعتبار أنّ كل تأويل يشكل نصّا يحيل على تأويلات أخرى، إنّه توالدية الدوال اللامتناهية.

تستمر لغة بارث في طابعها الاستعاري إلى حد عدِّ نصوصه النقدية المختلفة، نصوصاً إبداعية قريبة من النصوص الشعرية والقصصية، ولهذا يصفه جون ليتشه بقوله: "لقد أصبح بارث ناقداً خشية أن لا يكون قادراً على كتابة القصص والروايات بصورة خاصة، إلا أنّه أصبح كاتباً

---

[1] – VOIR:Barthes Roland. Le grain de la voix. P 12.13.

[2]– محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد مابعد البنيوية ص 139

[3]– ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، ترجمة: ثائر ديب، ط2، دار الفرقد، دمشق، 2008 ص 232

[4]– بارث رولان ، درس السيميولوجيا ص 67.

عظيماً، ليس هذا فحسب بل إنّه جعل التمييز بين النقد والكتابة الشعرية يبدو ضبابياً"[1]. كما أنّ غموض اللغة النقدية عند بارث – إلى حد اعتبارها عند بعض النقاد ضرباً من غرابة الأطوار– يمكن القول إنها لغة أقرب إلى التفكيكية، أو إرهاصات للنقد التفكيكي.

إنّ غرابة الأطوار الواضحة في كتابات بارث الأخيرة تعتبر نزوات تحولية غير مؤذية تصيب ناقداً يتطلع إلى مدى خارج هيمنة النظرية، "**وهذا السلوك أستطيع أن أسميه انطلاقاً راديكالياً للفكر التفكيكي**".[2]

لا تمثل هذه النقاط التي عرضت عن مسيرة بارث الفكرية إلاّ النزر القليل من الرصيد الفكري والنقدي الهائل الذي خلَّفه، غير أنّنا ركزنا على المفاهيم الأقرب إلى الفكر التفكيكي. فعلى الرغم من تقارب الفترة الزمنية التي عايشها كل من رولان بارث وجاك دريدا، وصعوبة القول بأخذ جاك دريدا عن رولان بارث، إلا أنّ المهم تبيان الجذور التفكيكية في الفكر البارثي، متخذين من بارث عينة من الفكر مابعد الحداثي الذي يرى الكثير من النقاد أنّ أهم تياراته تصب في خانة التفكيك وكل الطرق فيه تؤدي إلى جاك دريدا.[3]

[1]– جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ص 260.

[2]– كريستوفر نوريس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ص 24.

[3]– ينظر: عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 150.

2- الخطاب وإرادة الحقيقة "ميشيل فوكو":

يعد ميشال فوكو – الفيلسوف والمنظر الفرنسي– واحداً من أبرز رواد ما بعد الحداثة، لاقت أعماله اهتماماً واسعاً من قبل الفلاسفة والنقاد على الساحتين الغربية والعربية، ومن بين أهم الأعمال التي اشتهر بها " جينالوجيا المعرفة "، " الكلمات والأشياء "، " نظام الخطاب" و " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ".

على الرغم من الجدة والأصالة اللتين تتميّز بهما أعمال فوكو، إلاّ أنّه يمكن رده إلى تيار فلسفي يضرب بجذوره عميقاً في الفلسفة الغربية، وصولاً إلى **فريدريك نيتشه**، ويمكن تسمية هذا التيار الذي ينسب إليه فوكو " **مدرسة الارتياب** "[1]

يتصل الارتياب أو الشك في الحضارة الغربية مبدئياً بالفيلسوف الفرنسي **ديكارت**، الذي شكّك في كل شيء في شهادة الحواس، وأحكام العقل، غير أنّ شكه لم يبق شكاً عدمياً؛ إذ سرعان ما يقوده الشك إلى التنبه إلى وجود التفكير، ثم وجود الذات المفكرة؛ لتنبثق عن ذلك مقولة **الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر إذاً أنا موجود**[2].

غير أنّ الارتياب الذي نعنيه هنا " يعد مجاوزةً للشك الديكارتي، فديكارت أعمل الشك في كمل شيء، لكن فاته أن يشك في الوعي ذاته، وها هنا بالذات تنبري مدرسة الارتياب لتعلن زيف الوعي نفسه، وتشهر بحيل الوعي المباشر، وتزيل عنها القناع، هكذا يتعين على أية نظرية عامة في التأويل، أن تفسر التعارض بين صنفين من التأويل، التأويل كتذكر للمعنى واستعادة له والتأويل كتعقب لأوهام الوعي وأكاذيبه وردها إلى أصولها "[3]

كان هذا الاتجاه الفلسفي نتاج أعمال ثلاثة أساتذة يبسطون سلطانهم على مدرسة الارتياب، وإن بدوا في الظاهر مختلفين يلغي أحدهم الآخر، وهم نيتشه، ماركس، فرويد.[4]

وما يجمع هؤلاء المفكرين الثلاثة مع اختلافهم الظاهري، هو تسببهم في صدمة قوية وجرح عميق في الفكر الغربي، يضعه في وضعية غير مريحة، وضع يفرض حضور التأويل.[5]

---

[1]– عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 433.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 434.

[3]– المرجع نفسه، ص 436.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص 436.

[5]– ينظر: فوكو ميشال ، جينالوجيا المعرفة، ص 46.

وحضور التأويل يعني من جهة أخرى غياب الحقيقة المطلقة، هذه الحقيقة التي كانت تغذيها السلطة أو القوة المهيمنة، ولهذا ارتبطت أعمال فوكو ارتباطاً وثيقاً بنيتشه دون غيره من رواد مدرسة الارتياب، إذ " ينطلق فوكو من المقولة النيتشوية "إرادة القوة(السلطة)"، وهذا يعني أنّنا لا نستطيع الحديث عن حقائق مطلقة أو معارف موضوعية، إذ يتعرف النّاس على جزء معيّن من الفلسفة، أو نظرية علمية، كحقيقة حين يتطابق مع أوصاف الحقيقة التي تقدمها الجهات الثقافية أو السياسية السائدة في عصرها، أو أعضاء النخبة الحاكمة، أو العينات الأيديولوجية الغالبة للمعرفة"[1].

وعلى هذا الأساس تصبح الحقيقة معطى إنسانياً مسبقاً، توجهه السلطة أو الجهات الثقافية المهيمنة، ليصبح وفقاً لهذا خطاب الحقيقة في حد ذاته وسيلة للسيطرة، إذ "**لا يكفي أن تقول** الحقيقة **بل يجب أن تكون في الحقيقة**"[2].

ويرى فوكو أنّ كل الأشياء من حولنا وكل الحركات والسكنات، لها لغتها الخاصة وعلينا أن نصغي لها، لذلك كان لكل ثقافة ولكل شكل من أشكال الحضارة، منظومة تأويله وتقنياته ومناهجه وطرقه الخاصة في الكشف عن تلك اللغة[3].

ولكن طرق تأويلها أو خطاباتها كانت تخضع لهيمنة السلطة، أو " إرادة الحقيقة" هذا المصطلح الذي صاغه فوكو معتمداً على نيتشه، والذي يشرحه هو بقوله: " وإذا طرحنا السؤال بقصد معرفة ماذا كانت وما هي باستمرار إرادة الحقيقة عبر خطاباتنا، هذه الإرادة التي عبرت قروناً من تاريخنا، أو ما هو في شكله العام نوع القسمة الذي يحكم إرادتنا للمعرفة، فربما كانت بمثابة نسق للأبعاد نسق تاريخي قابل للتعديل، ويمارس إكراها مؤسسياً نراه يرتسم أمامنا"[4].

ويكتسي مفهوم الخطاب أهمية كبيرة في فلسفة فوكو هذا إن لم نقل أنّه يعد قضية مركزية في كل أعماله، ذلك أنّ الخطاب وفقاً لفوكو" **وإن كان غير لافت للنظر في الظاهر فإنّ ضروب الحضر التي تضربه تكشف لنا في الحين علاقته بالرغبة وبالسلطة، ولا غرابة في ذلك، فالخطاب كما يبين لنا التحليل النفسي ليس هو ذلك الخطاب الذي يعلن رغبةً أو يخفيها، إنّه موضوع الرغبة،**

---

[1]– سلدن رومان ، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الفرابي، عمان ط1، 1996، ص 147–148.

[2]– المرجع نفسه، ص 148.

[3]– فوكو ميشال ، جينالوجيا المعرفة، ص 44.

[4]– فوكو ميشال ، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ص 7.

والخطاب كما يعلمنا التاريخ ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة، بل هو الآداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنّه السلطة التي نسعى للاستحواذ عليها"[1].

إنّ تحول الخطاب من مجرد وسيلة تعبير عن الرغبة أو عن السلطة، إلى رغبة وسلطة في حد ذاته، هو التفسير الوحيد لأصناف الحضر والرقابة التي فرضت عليه، إذ ثمة" ثلاث منظومات من النبذ تضرب الخطاب، الكلمات المحضورة، وتركة الجنون، وإرادة الحقيقة، وإن كنّا قد أطلنا الحديث عن المنظومة الثالثة، فلأنّ المنظومتين الأخريين تنحدران منها وتتجهان صوبها"[2].

ورغبةً في الحفاظ على ثبات الحقيقة النسقية، أو امتلاكها تمارس السلطة، هذه المنظومات لإقصاء كل معارضة، متهمةً إيّاها باللاّعقلانية، كما هو الحال في خطاب المجانين، فهو خطاب لا عقلاني مهمّش ولا يدل على شيء ليس لذاته بل لأنّه يخالف النسق المهيمن.

ولأنّ السلطة تمارس التهميش، اهتم فوكو بالبنى الاجتماعية الهامشية، كالاهتمام بالأمراض العقلية، ودراسة ظاهرة الجنون، وتقويض بنية المؤسسات المختلفة كالسجون والمستشفيات، وعيادات الصحة النفسية، والملاجئ بوصفها أدوات اجتماعية، ثم عمد إلى تحليل استخداماتها، وفحص تأثيراتها، على صياغة الموقف الاجتماعي"[3]

وكون إرادة الحقيقة هي الدافع وراء ضروب النبذ التي تضرب الخطاب، يعود إيكو دائماً ليؤكد على أهمية كل من ماركس وفرويد و نيتسه، لأنّ الجرح الذي أحدثوه في تاريخ الفكر الغربي، هو التشكيك في مصادر الحقيقة المطلقة، لتغيب الحقائق في النهاية ويحل محلها التأويل " الذي أصبح مع هؤلاء الثلاثة مهمة لا نهاية لها"[4].

والخلاصة أنّ اهتمام فوكو بضروب النبذ و التهميش، جعله ينال اهتماما واسعاً لدى النقاد الثقافيين في أمريكا خاصةً مع "**إدوارد سعيد**" الذي طالما يصنف في خانة فوكو[5]؛ كما أنّ اهتمامه بنقد الحقيقة و إقراره بلا نهائية التأويل وتحطيم المرجعيات المسبقة، ومركزية المعنى الرسمي، جعله يصنّف من بين رواد التفكيكية المعاصرة[6].

---

[1]– ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص 7.

[2]– المرجع نفسه، ص 12.

[3]– محمد سالم سعد الله، الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 282.

[4]– ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص 49.

[5]– ينظر: رومان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص 147.

[6]– ينظر: كريستوفر نوريس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ص 146.

آليات التفكيك:

الاختلاف المرجئ(différance):

تعد مقولة الاختلاف دون مبالغة قطب الرحى في تفكيكية دريدا مع كونه يمثل مشروعاً فلسفياً متواصلاً اكتمل بناؤه على يدي دريدا، لكون مقولة الاختلاف تلعب دورا محوريا في مشاريع عديد من الفلاسفة و النقاد، وهم من يسمون عادةً بفلاسفة الاختلاف، نذكر منهم فريدريك نيتشه ايمانويل ليفيناس، ومارتن هيدغر، حيث:

"**إنّ الفلسفة من أفلاطون إلى هيغل هي فلسفة الحضور ونعني بذلك أنّ الوعي لا يعترف إلا بما هو حاضر لديه فيتخذ شكل الدلالة والمعنى والقانون والهوية، فيتطابق هكذا مع مقولاته مما يعني أنّ فكر الإنسان هو مركز الكون، غير أنّ الانقلاب الذي حصل في صف الفلسفة منذ هيدغر ومنه انطلق دريدا يقول بفلسفة الغياب الفلسفة التي تقول بالآخر المغاير الذي لا يفتأ ينأى عبر سيرورة الاختلاف** "[1].

لعل ما يجعل مقولة الاختلاف مقولة مركزية في المشروع التفكيكي، هو كونها المقولة الأكثر فاعلية في مواجهة ميتافيزيقا الحضور، التي قامت التفكيكية يالأساس على نقضها "**فالتفكيك بتأكيده على الاختلاف وإلغاء الحضور وإرجاء المعنى وكسر سلطة المتعالي الفلسفي يكون قد أرسى دعائم الغيرية باعتبارها ثمرة مشروع الاختلاف وبديلاً حضارياً وفلسفياً مغايراً لتصورات الميتافيزيقا الغربية**"[2].

يفهم من هذا أنّ الاختلاف كمشروع فلسفي هو فلسفة الغياب أو المهمش المختلف عن النسق العام للثقافة الغربية، التي ظلت حبيسة سلطة العقل وميتافيزيقا الحضور. إنّ الاختلاف في جوهره تحد لميتافيزيقا الحضور، وإقرار بالغيرية والآخر، هذا من الناحية العامة. أما إذا أردنا تحري الدقة– وهو أمر من الصعوبة بمكان – وجب علينا العودة إلى أصول المصطلح وكيفية صياغته من لدن جاك دريدا، إنّ مصطلح الاحتلاف مصطلح يلفه الغموض أواللاتحديد

[1]– عادل عبد الله، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، ص 13.

[2]– عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص 50

"**إذ يصعب وإن لم نقل يستحيل إيجاد العبارات الوافية التي يمكن القول إنّها تحدد مفهوم الاختلاف. فهو ليس " مفهوماً ولا مقولةً ولا كلمةً ولا إجراءاً منهجياً** "[1].

إنّ مصطلح (différance) كما صاغه دريدا يتطابق من الناحية الصوتية واللفظية، مع كلمة (différence) بمعنى الاختلاف، أما من ناحية الكتابة فهو يختلف عنها باستخدام حرف(a) بدل الحرف (e) ويمكن حمل هذا التغيير في المستوى الكتابي على مقصدين اثنين الأول "**دحض مقولة غموض الكتابة وتقويض مقولة وضوح اللفظ وحضوره كما يؤكد أيضاً قضية خطر الكتابة** "[2]. والثاني أنّ إضافة الحرف(a) ليس مجرد اختلاف في الكتابة بل هو نتاج عملية نحت قام بها دريدا من كلمتين اثنتين (déferrer) والتي تحمل معنى الاختلاف و(déférer) والتي تحمل معنى التأجيل والإرجاء، وجعل الحرف (a) للدلالة على ذلك النحت[3].

وعلى هذا جرت تسميته بالاختلاف المرجيء. و من أجل تقريب مفهوم الاختلاف إلى الأفهام، كان لزاماً تحديده وفقاً لهذه الصياغة، أي تحديد مفهوم الاختلاف المتضمن للإرجاء.

إنّ الاختلاف في البدء مفهوم لغوي ارتبط بمشروع العالم اللساني، فرديناند دي سوسور مفاده أنّ اللغة نظام من الاختلافات من دون حدود إيجابية، والمعنى أنّ كل عنصر في التركيب اللغوي لا يحمل معناه في ذاته، وإنّما من اختلافه مع العناصر الأخرى في التركيب، وقد استثمر دريدا هذا المفهوم وقرأه قراءةً أخرى مفادها أنّ المعنى وفقاً لمقولة الاختلاف السوسورية غير حاضر في العنصر بحد ذاته، بل لا يمكنه التحقق إلاّ بوجود عناصر أخرى سابقة أو لاحقة في التركيب اللغوي:"**فالكلمات تتميز باختلاف كل منها عن الكلمة الأخرى، وطبقاً لمفهوم اللغة هذا يكون كل معنى مؤجلا بشكل لا نهائي، فكل كلمة في اللغة تقودنا إلى أخرى في النظام الدلالي**"[4].

وهكذا يكون حضور المعنى غير قابل للتحقق بمقدار ما تحيل عليه كل إشارة بلا انقطاع إلى الدلالات السابقة واللاحقة محدثةً هكذا تفتيتاً للمعنى ولتماثله بمعنى آخر : "ليس المعنى حاضرا أبداً لأنّه يكون قد أصبح دائماً مرجأ"[5].

---

[1]– عادل عبد الله، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، ص 73.

[2]– ميجان الرويلي البازعي وسعد، دليل الناقد الأدبي، ص 116.

[3]– ينظر: كوللر جوناثان ، التفكيك، ضمن كتاب البنيوية والتفكيك ص 159

[4]– عادل عبد الله، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، ص 52.

[5]– بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 75.

وعلى هذا الأساس يصبح نظام الاختلافات السوسوري في المنظومة التفكيكية "نسقاً من تفاعل الاختلافات يستتبع تراكيب و إحالات تمنع من وجود عنصر بسيط في أي لحظة من اللحظات أو أي شكل من الأشكال يكون حاضراً ولا يحيل إلاّ إلى نفسه، وسواء في الخطاب المكتوب أو المحكي فإنّه ليس ثمة من عنصر يمكنه أن يكون رمزاً دون الاتصال بعنصر آخر يتشكل بالإشارة إلى ما فيه من أثر من عناصر أخرى في السلسلة أو النظام ولا شيء من العناصر يكون حاضراً"[1] .

بناء على ما تم ذكره، يمكن القول إنّ مفهوم الاختلاف مفهوم معقد ومتشعب، يتضمن عدة مفاهيم أخرى كما بتداخل مع الكثير منها، التي يمكن إيجازها كالتالي:

- **مفهوم الإرجاء:** ليس مفهوم الإرجاء بالمفهوم المستقل عن مقولة الاختلاف كما أراد له دريدا وإنّما هو متضمن فيه. والإرجاء هو ما يجعل حركة الدلالة في حالة قذف مستمر إلى الأمام كما يجعل من توقفها أمراً مستحيلاً " **إنّه ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة إلاّ إذا كان كل عنصر يقال إنّه حاضر ينتسب إلى شيء غير ذاته محتفظاً في ذاته بعلامة العنصر السابق وتاركاً نفسه تحفرها علامة علاقته بالعنصر السابقً**"[2].
- **الحضور/الغياب:** مفهومان يتعلقان بنقد فكرة حضور المعنى وثباته، إذ يصبح المعنى وفقاً لنظام الاختلافات غير حاضر في العنصر بحد ذاته، بل بارتباطه بالعناصر الأخرى وعلى هذا يصبح معنى العنصر حاضراً فيه وغائباً في الآن ذاته.
- **الأثر(trace):** مفهوم تفكيكي على قدر كبير من الأهمية وهو ما يجعل من مقولة الاختلاف ومقولة الحضور/الغياب أمر ممكن التحقق " **فالأثر ما يقبل الإمّحاء وهو ما يتناقض مع العلامة القارة في تبديها، إنّه بنية تحيل على الآخر وهو ليس حضوراً قائماً يمكن للحس أن يلتقطه وهو لا يؤدي إلى الحضور بقدر ما يؤدي إلى العدول والانزياح الذي يتضمنه الاختلاف**"[3].

---

[1]– كوللر جوناثان، جاك دريدا، ضمن كتاب البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تحرير جون ستروك، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة(206)، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والأداب، الكويت، 1996، ص 190.

[2]– بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 76.

[3]– بن عرفة عبد العزيز، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء ، 1993،ص 8–9.

- **الانتشار أو تناثر المعنى (dissémination):** وهو توزع المعنى على كل أجزاء النّص وعدم ارتباطه بعنصر من العناصر "**إنّه عملية تبديد ذرات المعنى حتى لا تستقر عند وحدة ولا تتجمع عندها**"[1] إنّه بحق نسف لمركزية المعنى.

ولا يعد هذا التداخل في المفاهيم والمصطلحات مجرد تلاعب بالمفردات "**إنّما هو عملية قصدية، تهدف إلى إعلان انتصار البنى في احتكارها للمعنى وسحب البساط من النشاط الإنساني الذي كان مسلّطاً عليها في يوم من الأيام، وتهديم للثنائية التضايفية التي حكمت انتقال المعنى بين النص والقاريء، بمعنى استسلام المعنى الثابت أمام تغاير المعنى المتعدد اللانهائي، فضلاً عن اتساع النسيج المفاهيمي الحامل لدلالات متغايرة، ودور عملية الاتساع هذه في تقديم صورة المعنى اللانهائية المؤجلة بصورة دائمة**"[2].

وهذه المفاهيم والاشكالات التي يتضمنها الاختلاف هي ما يجمعها بدقة واحتصار تعريف جاك دريدا القائل: "**الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي، لذا فإنّ الهوية تحيل إلى آخرها الذي يؤسسها نفسها كهوية، كذلك تكون فكرة الحضور فكرةً مشتقة، وليست أصلاً لأنّ الاختلاف هو الأصل المطلق لكل معنى ولكل دلالة ولمّا كان الأثر دون الأصل فإنّ المعنى أيضاً يفقد كل مصدر يعود إليه فتتلاشى مشكلة الحقيقة والمعرفة والأصل الأول ولا يبقى إلاّ عالم برئ صالح للتأويل** "[3].

إنّ مثل يوحي لنا بأنّ التفكيكية تعمل وفق نظام محدد، هذا ما تبينه العلاقات العضوية التي تربط بين مقولاتها، وكيف تشكل مقولة الاختلاف مركز العملية التفكيكية. مما يجعلنا وبشكل حتمي نشكك في المقولات السابقة حول لا منهجية التفكيكية، أو لا إجرائيتها.

[1]– عبد العزيز بن عرفة، الدال والاستبدال، ص 9.

[2]– محمد سالم سعدالله، الأصول الفلسفية لنقد مابعد الينيوية، ص 164.

[3]– جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1988، ص 31–32.

اللوغومركزية(logocentrisme):

إلى جانب مقولة الاختلاف صاغ دريدا مقولة اللوغومركزية، كتعبير على تحدي سلطة احتكار المعنى وثباته، وكلمة (logocentrisme) في لغتها الأصلية (الفرنسية) مصطلح مركب من كلمتين (logos) و (centrism) بمعنى تمركز، أمّا مصطلح تمركز فليس بالمصطلح الإشكالي ويمكننا القول "**بأنّه نوع من ممارسة التسلط والنفوذ في الإحاطة ببعض مراكز انتاج المعنى وتفعيله**"[1] .

أمّا مصطلح اللوغوس (logos) فهو لفظة يونانية مشبعة بالدلالات، لا يمكن أن تجد لها مفهوماً قاراً ولا ثابتاً، غير أنّ التشعب والغموض ليسا ناتجين عن غموض اللفظة في حد ذاتها بل نتاج تعدد استعمالاتها في شتى ميادين الفكر والفلسفة، ممّا أدى إلى تشعب إحالاتها التي يمكن حصرها في ثلاثة فضاءات:

- فضاء اللغة والتشكل اللساني : يشمل اللفظ والقول والخطاب
- فضاء الفكر والعمليات الذهنية : يشمل الفكر والتعليل العقلي والشرح
- فضاء الكون الحسي : تشمل الوجود والقوانين الطبيعية والمكان [2]

وعلى هذا الأساس تتشعب دلالة مصطلح اللوغومركزية وتتشظى إلى " **تمركز الكلام أو العقل أو المنطق**"[3].

والنتيجة أنّ أي جهة أو تيار فلسفي أو ديني أو سياسي أو أدبي، يرتكز على أحد هذه الأقانيم الثلاثة لإضفاء القداسة والشرعية على خطاباته ومقولاته، أو ادعائه امتلاك المعنى، يكون قد وقع يكون قد وقع فيما يسميه ديريدا باللوغومركزية، التي قامت التفكيكية على هدمها إذ إنّ أساس التفكيك "**حرية الرؤيا واستخلاص المعاني من النّص إمّا جداً أو هزلاً وإمّا حقيقةً أو تمثيلاً وتحرير حركية الذهن مع النّص طالما استبعدت فكرة الإحالة إلى مركز (logos)**"[4].

---

[1]– محمد سالم سعدالله، الأصول الفلسفية لنقد مابعد الينيوية، ص 167.

[2]– ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 219– 220.

[3]– ينظر: عبد الله إبراهيم ، التفكيك الأصول والمقولات، ص 60.

[4]– عناني محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 51.

هذا ما يقود إلى تقويض فكرة المعنى أو المدلولات المباشرة والثابتة، كون المعنى لا يمكنه الثبات دون اعتماده على مركز أو مرجعية متجاوزة مهما تكن طبيعتها، إنّ اللوغومركزية في جوهرها تحد لأحادية المعنى، هذا إن لم نقل إنّها نسف للمعنى وتفكيك للمدلول، لأنّ المعنى لا يتسنى له الحضور في عالم دريدا الخالي من المرجعيات الأصولية التي تؤدي إلى التهميش وعدم الاعتراف بالآخر وطمس هويته بدعوى الحقيقة فعندما يتم اتخاذ القرار وتحديد المدلول تظهر السلطة، إنّ نقد التمركز يمثل روح التفكيكية كونه يؤدي إلى عالم بلا مرجعيات عالم برئ صالح للتأويل بتعبير دريدا.

يقود الحديث عن أحادية المعنى المستندة إلى فكرة اللوغوس إلى البحث في ميتافيزيقا الحضور، ونقطة الالتقاء بين المفهومين، قيامهما على فكرة الحقيقة المطلقة والمدلولات المتعالية، مما يؤدي إلى وقف حركية الدلالة وأحادية المدلول، ويذهب ريشارد رورتي في مقال له حول التفكيك إل تطابق المفهومين إذ يقول: "**نقد مركزية اللوغوس تتطابق مع فكرة ميتافيزيقا الحضور التي بدأت مع هيدغر فيما يسميه النزعة الأفلاطونية أو أنطولوجيا اللاهوت** "[1].

والنتيجة أنّ كلا المصطلحين سواء نقد ميتافيزيقا الحضور أو نقد اللوغومركزية، يقومان على مبدأ مفاده أنّ كل أشكال ادعاء الحقيقة المطلقة والمدلولات النهائية المستندة إلى اللوغوس أو الحضور وبالتالي فإنّ أساس التقارب في المضامين هو تواكب المصطلحين لذا اتجه التحليل التفكيكي إلى نقضهما معاً.[2]

إنّ اللوغومركزية أو "التمركز حول اللوغوس"، هي الاعتراف بوجود أصل أسمى يمثل مركزاً أو مصدر إشعاع يشع بالحقيقة، وبقية الأشياء لا يمكن أن تؤسس لهويتها إلاّ بالنظر إلى موقعها من هذا المركز "**إذ يعزى الطرف الأعلى إلى اللوغوس، ويحتل وضع حضور أعلى في حين يؤشر الطرف الأدنى على سقوط ما، ومن ثم تفترض نزعة التمركز حول اللوغوس أسبقية الطرف الأول ولا تفهم الطرف الثاني إلاّ بالرجوع إلى الطرف الأول**"[3]. ومن هنا :

"**يطمح التفكيك إلى تقويض كل المراكز الدلالية وبؤر المعاني التي تشكلت حول اللوغوس وفكرة الحضور لأنّ الممارسة الفكرية الغربية حول اللوغوس أنتجت مركزاً عقلياً**

[1]– ريتشارد رورتي، التفكيك، ضمن كتاب البنيوية والتفكيك، ص 181.

[2]– ينظر: محمد سالم سعدالله، الأصول الفلسفية لنقد مابعد البنيوية، ص 170.

[3]– جوناتان كوللر، التفكيك، ضمن كتاب البنيوية والتفكيك، ص 155.

أقصى كل ممارسة فكرية لا تمتثل لشروطه، لأنّه ربط بينه وبين الحقيقة و أنتج نظاماً مغلقاً من التفكير"[1].

إذن فالمقصد من الطرح التفكيكي هو نقد هذه الفكرة والقضاء على المركز. فنقد مركزية اللوغوس مفاده "**تحطيم تلك المركزية المعينة وجودياً بوصفها حضوراً لا منتهياً جاعلاً من هذه المقولة دليلاً لنقد مفاهيم التمركز وهادفاً إلى معاينة نظم المقولات المعتمدة على الحضور ويدعو إلى ضرورة التفكير بعدم وجود مركز، ذلك المركز الذي بغيابه أو تقويضه يتحول كل شيء إلى خطاب وتذوب الدلالة المركزية أو الأصلية المفترضة أو المتعالية، وتتحول قوة الحضور بفعل نظام الاختلاف إلى غياب الدلالة المتعالية**"[2].

إنّ اللوغومركزية حسب الطرح التفكيكي تنتج نوعاً من التفكير يتسم بنوع من الانغلاق والجمود، يؤدي إلى النرجسية الفكرية والانغلاق على الذات وعدم الاعتراف بالآخر لذلك جعل مقولة الاختلاف أشبه بالترياق المناسب لمثل هذه الحالة والوسيلة القادرة على تخصيب الدلالة وجعلها في تدفق مستمر[3].

وهذا يوحي من جانب آخر بمدى تداخل المفاهيم التفكيكية وتكاملها. فعندما نشير إلى الاختلاف فنحن نناقش اللوغومركزية وميتافيزيقا الحضور والكتابة وغيرها من المفاهيم التفكيكية كونها تعبر عن مشروع تقويضي متماسك.

سبق أن أشرنا إلى التشعب الدلالي لمصطلح اللوغوس، الذي من معانيه اللغة التي تنقسم في الاستعمال إلى قسمين الكتابة والتلفظ أو الصوت. وقد قامت الميتافيزيقا الغربية على إعطاء امتياز وتفضيل خاص للكلمة المنطوقة على الكلمة المكتوبة وهي "**تمنح قيمة عالية بسبب حضور المتكلم والمستمع في الوقت ذاته**"[4].

إنّ اللوغومركزية في جانب من جوانبها إنّما هي تمركز حول الصوت "**إذ نهضت الميتافيزيقا على الاهتمام بالكلام على حساب الكتابة وقد فتح هذا التوجه مركزاً آخر هو التمركز حول الصوت (phonocentrisme)**"[5].

---

[1]– عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص 320.

[2]– عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول والمقولات، ص 61–62.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 62.

[4]– المرجع نفسه، ص 63.

[5]– محمد سالم سعدالله، الأصول الفلسفية لنقد مابعد الينيوية، ص 169.

وهذا ما جعلها مقولة ذات فاعلية في تفكيك مقولة اللوغوس وميتافيزيقا الحضور والوصول إلى خلخلة أنظمة الفكر والفلسفة الغربية المتمركزة، ويمكن تحديد هذه الفاعلية في نقطتين أساسيتين:

الأولى: نقد تاريخ الفلسفة الغربية، وهي فاعلية جينالوجية تقوم بتعرية وفضح المركزية الغربية وتبيان أصوليتها ألا تعلمنا الجينالوجيا الاستخفاف بالأصل الأسمى بتعبير فوكو، مع نقد مشاريع كبار الفلاسفة من أفلاطون إلى هيدغر، "**إذ وقع – حسب دريدا – كل من سوسور وهوسرل وهيغل وهايدغر بل حتى جاك لاكان تحت تأثير بنية اللوغوس الإغريقية مكررين بنية الدعوى الأفلاطونية و الأرسطية، إذ جميعهم ينزعون نحو أولية الصوت الملفوظ على الكتابة وبهذا جميعهم يتمركزون لفظياً، ولذلك فسواء دعوا إلى الاهتمام بالعقل أو بالروح أو بالوعي أو الهوية، فإنّما هم يدعون إلى صيغة من صيغ الحضور، أي حضور المدلول، وبالتالي فهم يدعون إلى تبني صيغة مؤكدة من صيغ اللوغوس والتمركز حوله**"[1].

الثانية: تمكنه باستخدام مقولة اللوغومركزية من الولوج إلى شتى الميادين المعرفية، التي قام عليها الفكر الغربي ومحاولة كشف تمركزاتها نذكر من بينها الابستيمولوجيا، التاريخ، الجنس الوجودية، يضاف إليهم ميدان النقد الأدبي، الذي ارتبط التفكيك ارتباطاً وثيقاً به، حتى وصفت التفكيكية بأنّها نظرية في الأدب، فقد استطاعت التفكيكية بالاعتماد على مقولة مركزية اللوغوس نقد كل النظريات النقدية، واختراع مفاهيم نقدية جديدة كالتكرارية والتناص، بالإضافة إلى مفهوم جديد للنّص، باعتباره لعبة حرة للمدلولات.[2]

وفي النهاية يمكننا التأكيد على نقطة في غاية الأهمية، وهي طبيعة المصطلح. إذ لم يختر دريدا مصطلح لوغوس بشكل ارتجالي أو عفوي، لقد كان اختياراً ناتجاً عن بصيرة، إنّه يقصد بهذا الاختيار وبشكل وزاضح ومختصر، نسف كل المرجعيات والأصول مهما كانت طبيعتها.

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 220–221.

[2]– ينظر: عادل عبد الله، التفكيك سلطة العقل وإرادة الاختلاف، ص 69–70.

علم الكتابة أو الغراماتولوجيا(grammatologie):

يعد مفهوم علم الكتابة أو الغراماتولوجيا مفهوماً تفكيكياً صاغه دريدا وأفرد له كتاباً خاصاً وهو كتاب في علم الكتابة (de la grammatologie) وإذا ما أردنا أن نشرح ونبسط هذا المفهوم فهو مفهوم على علاقة وثيقة بالتمركز الصوتي كونه قائم على تفضيل الكلام الملفوظ على المكتوب، فالمركزية الكلامية أو المركزية الصوتية كما هي مبدأ أساسي للميتافيزيقا الغربية، إنّما هي سيطرة اللغة المحكية سيطرة الكلام المنطوق الذي يضمن حضور المعنى، ذلك أنّ المقولات الفلسفية الرئيسية، من أفلاطون إلى هيدغر تنزع إلى إعطاء الأولوية للكلام والحذر من الكتابة[1].

إنّنا الآن بصدد التعامل مع ثنائية ضاربة بجذورها في الحضارة الغربية، ألا وهي ثنائية الكلام والكتابة، ثنائية مثلها مثل ثنائية الدال والمدلول، التي صاغها دي سوسور في تقسيمه للعلامة اللغوية، مركزاً اهتمامه على الدال بوصفه صورةً صوتية، والنتيجة أنّ كان يرزح تحت وطأة التمركز الصوتي[2]. إنّ هذا هو مصير الثنائيات في الحضارة الغربية، فما من جمع بين قطبي ثنائية إلاّ ومورس نوع من "العنف" على أحدهما.

"**والتفكيكية تدرك أنّ الثنائية لا يمكن لها أن تتراتب في اتجاه دون استعمال العنف**"[3]

ويذهب التفكيكيون إلى أنّ نوعاً من العنف قد مورس على الكتابة، لكن لماذا هذا الذم والعنف الممارس في حق الكتابة؟، ما هي الكتابة؟ ثم ما هي خصائصها التي جعلتها عرضةً لهذا الإقصاء؟.

إنّ الكتابة تمثل "نظاماً معرفياً حضارياً يمكن أن يعرف بأنّ سلسلة من الإشارات المادية التي تمارس عملها في غياب المتكلم "[4] إذاً إنّ نقطة الخلاف الجوهري بين الكلام والكتابة هي الحضور حضور المتكلم في حال حدوث الكلام، وبالتالي حراسته للمعنى وقتله لفعل الدلالة، على عكس الكتابة، التي استطاعت التحرر من كاتبها، وتستطيع فتح المجال أمام حرية التأويل واللعب الحر للمدلولات:

---

[1]– ينظر: بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 57.

[2]– محمد سالم سعد الله، الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 174.

[3]– رومان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص 134.

[4]– جوناتان كوللر، التفكيك، ص 153.

"تتميز الكتابة عن الكلام بثلاثة خصائص الأولى أنّ الإشارة المكتوبة هي علامة يمكن تكرارها، ليس فقط بغياب الذات التي تطلقها في سياق معيّن، بل أيضاً لمتلق معيّن والثانية أنّ الإشارة المكتوبة يمكن أن تخترق سياقها الواقعي، وأن تقرأ في سياق مختلف بغض النظر عمّا نواه كاتبها، والثالثة أنّ الإشارة اللغوية عرضة للانزواء، بمعنيين الأول أنّها منفصلة عن بقية الإشارات، في سلسلة معينة، والثاني أنّها منفصلة عن الإحالة الحاضرة، أي أنّها تشير إلى شيء يمكن ألاّ يكون حاضراً فيها واقعياً"[1].

بما أنّ هذه هي خصائص الكتابة، فما الذي يجعلها أقل شأناً من الكلام؟ أهي أسباب تقنية تواصلية؟ أم أنّ هناك أسباباً أخرى؟.

إنّ استخدام مصطلح علم الكتابة من لدن جاك دريدا، هو استكشاف لأبعاد التمركز حول الكلام، الذي تنامى مع عصور الفلسفة الغربية، منذ أيام سقراط وأفلاطون إلى العصر الحديث وتحديداً منتصف القرن العشرين للميلاد، وقد تأتى تركيز الخطاب الفلسفي الغربي على عنصر الكلام، وإهمال وتهميش الكتابة نتيجة كرهها، والخوف من قدرتها على توسيع الأفق الدلالي فضلاً عن قدرتها على تدمير الحقيقة الفلسفية، التي يرى الفلاسفة أنّها نفسية خالصة.[2]

هذه الحقيقة النفسية أو الروحية، لا يمكن أن يعبر عنها إلاّ صاحبها، عن طريق الكلام وفقط، ذلك أنّ الكلام هو وحده القادر على حراسة قصدية المتكلم، والتعبير عن حالاته النفسية بأمانة تامة. أمّا الكتابة فهي تعاني من غياب المرسل والانفصال عن السياق، مما يؤدي إلى حضور التأويل، وغياب المعنى الأحادي الذي يضمن حضور الحقيقة النفسية.

وعلى هذا الأساس فإنّ أسباب ذم الكتابة، هي أسباب أخلاقية ونفسية واجتماعية: " **إنّها مضرة لأنّها تشكل ضعفاً أساسياً يتمثل في عدم ثبات المعنى، إنّها تنزع إلى أن تضع موضع الاتهام حضور الحقيقة، التي لا يمكن أن تتجلى إلاّ بواسطة تدخل الكلام وحيد المعنى**".[3]

وبالتالي، فإنّ مرد هذا الذم للكتابة، هو البحث عن المعنى الأحادي، المستند إلى الحقيقة فلسفية كانت أو عقلية أو لاهوتية. لذلك فإنّ مشروع علم الكتابة **(grammatologie)** لا يخرج عن الساق العام لفلسفة التفكيك، وهو تحدي ميتافيزيقا الحضور. وعلى هذا الأساس كانت الغراماتولوجيا تحدياً لتفضيل الكلام على الكتابة، وقلباً للمعادلة المتمركزة، لتشكل بذلك دعوةً "**لإعادة النظر الجدية في دور الكتابة لا بوصفها غطاءاً للكلام، إنّما بوصفها كياناً ذا خصوصية**

---

[1]– رومان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص 133.

[2]– محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 177.

[3]– بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 58.

وتميز، إنّ الغراماتولوجيا التي يدعو إليها دريدا لا تعيد إنتاج واقع خارج نفسها، كما أنّها لا تختزله، وهذه الحرية الجديدة يمكن أن نراها على أنّها السبب في ظهور واقع جديد، إلى الوجود"[1].

كل هذه المفاهيم والآليات، التي يطرحها جاك دريدا ويقدمها كمفاهيم نقدية جديدة، في مواجهة الهيمنة والسطوة التي تفرضها ميتافيزيقا الحضور، بهدف تفكيكها وتقويض أسسها. هل يمكننا التعامل معها بمنطق الصحة والخطأ أو بمنطق الفاعلية أو عدمها؟.

الحقيقة أنّه لا يمكننا ذلك، وإلاّ لكان نقدنا لا قيمة له، فإذا حللنا وقدمناها على أساس أنّها مقولات خاطئة وغير سليمة، فعلى أي أساس وعلى أي أرضية نبني هذا الحكم؟ أليست التفكيكية تقويضاً لكل الأسس الماورائية للفكر؟ إنّ التفكيكية في نهايتها لا تقبل إلاّ بالتفكيك كمرجع ثابت والجهة التي يمكننا الدخول بها إلى متن الخطاب التفكيكي بهدف نقده، هي الأسس التي انبنت عليها، فمن المقولات التي ترفضها التفكيكية والتي حاولت تقويضها، هي مقولة النسقية والنظام أو لنقل المنهجية، لكنّنا في تتبعنا لمقولات التفكيك وجدناها أنّ ترابطها وانسجامها، فكل المقولات التي سبق ذكرها ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، فعلى سبيل ما يسمح لمبدأ الاختلاف بالوجود هو نقد اللوغومركزية، وكل المقولات الأخرى كذلك، فما يطمح له دريدا هو عالم بدون مرجعيات عالم الاختلاف المرجيء. وكل المقولات الأخرى هي وسائل وآليات للعبور إلى ذلك العالم، توحي بأنّ دريدا أسس لمنهجية جديدة في التفلسف، كما في النقد المعاصر وهذا ما يفند أساساً مقولة اللاّمنهجية فما هي إلاّ لعب على الدلالات بهدف الهروب من المساءلة النقدية.

[1]– عبدالله إبراهيم، التفكيك الأصول والمقولات، ص 79.

الفصل الثاني: تلقي التفكيكية في الخطاب العربي النقدي والمعرفي:

- تبني التفكيكية في الخطاب العربي النقدي والمعرفي
- نقد التفكيكية في الخطاب العربي النقدي والمعرفي

إشكاليات الترجمة :

الحقيقة أنّه لا يمكننا الحديث عن التفكيكية في الفكر النقدي العربي المعاصر، دون أن نبتدأ هذا الحديث عن الإشكاليات التي يواجهها الناقد والمترجم العربي في نقل المفاهيم والمصطلحات من اللغة الأصل والخاضعة لشروط حضارية خاصة إلى اللغة العربية الخاضعة لشروط حضارية مغايرة، كما يكتسب البحث في إشكالية الترجمة التفكيكية مشروعيته من جهة أنّنا إزاء تفكيكية " **إمّا تعريفية أو ترجمية أو متبناة على نحو قشري**"[1].

يقود الحديث عن الترجمة التفكيكية أولاً إلى البحث عن عقبات الترجمة الناتجة عن استحالة التطابق التام بين اللغات، وبالتالي فإنّ الترجمة لا مكان فيها لنشدان تقابلات كمية وحسابية وانتظامية بين لغة الأصل ولغة النقل، لأنّ المعنى لا ينصاع ببساطة لهذا التصور النموذجي عن الأمانة والدقة، المتطلب الوفاء بها في الترجمة ذات المنحى الحرفي[2].

ترتبط الترجمة وفقاً لهذا المنظور ارتباطاً وثيقاً بالمعنى، أي فهمه ومن ثم التعبير عنه بالعبارات الأنسب في اللغة المنقول إليها، وهذا ما يجعل الترجمة في وجه من وجوهها ضرباً من ضروب التأويل، لأنّه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل القبض على المعنى حتى في اللغة الأصل فكيف في لغة أخرى ذلك أنّه "**توجد أكثر من لغة في اللغة الواحدة**"[3]. بتعبير جاك دريدا.

إنّ الترجمة تتحول وفقاً لهذا المنظور إلى مغامرة غير مضمونة العواقب، ذلك أنّ المعنى لا يقر له قرار، فكيف يمكن حصول ترجمة دقيقة "**ذلك أنّ ترجمة النّص تتجاوز المقامات لتوالي المدلولات كما يتجاوز نفسه في الترجمات لتوارد التأويلات حتى أنّه لا وجود في نهاية المطاف إلاّ لسلسلة واحدة من المعاني لا تنقطع حلقاتها ولا ينتهي طولها، إذ لا يفرق فيها بين ما للأصول وما للمنقول**"[4].

---

[1]– ناظم عودة، تكوين النظرية في الفكر العربي والفكر الإسلامي المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت 2009، ص 333.

[2]– ينظر، محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ودار الفارس، ط1 عمان، 2005،ص 76.

[3]– دريدا جاك، لغات وتفكيكات لقاء الرباط مع جاك دريدا، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، ط1 الرباط، 1998 ص 221.

[4]– طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، ص 113.

هذا ما يخص الترجمة الأدبية والفلسفية بشكلها العام. أما بخصوص المصطلح التفكيكي فالأمر يزيد على غيره بمراعاة الأنموذج الحضاري أو النسق الفكري والمعرفي الكامن خلف المصطلحات. والتفكيكية كما وضحنا تتبني على مفاهيم سابحة وغامضة، لا ترضى بالتأطير والتحديد، وهذا ما يضاعف صعوبة الترجمة، ذلك أن المشكلة الحقيقية التي تواجه المترجم العربي من اللغات الأوربية، هو ما يكمن خلق المفردات من نماذج حرفية تعجز الترجمة الحرفية عن نقلها بل إنّها تطمس معالمها[1].

إنّ ترجمة مصطلح يصعب إيجاد تعريف له حتى في لغاته الأصلية مثلما هو الحال مع المصطلح التفكيكي، والأمثلة على ذلك كثيرة فلننظر إلى مصطلح تفكيك عندما سؤل جاك دريدا عن تعريف له، قال: " **لو كان علي أن أجازف بتعريف للتفكيك فسأقول ببساطة أكثر من لغة**" [2]

وهذا ما جعل دريدا في رسالة إلى صديق ياباني يقول : "**ربما يجب أن لا نبدأ بالاعتقاد الأمر الذي يكون مجرد سذاجة تقابل في الفرنسية دلالة واضحة ولا مصدر فيها للبس هناك في لغتي من قبل مشكلة ترجمة شائكة بين ما تهدف إليه هنا وهناك عبر هذه الكلمة، واستخدام هذه الكلمة نفسها ومنبعها، لقد بات من المؤكد أنّ الأشياء تتغير من سياق إلى آخر في الفرنسية نفسها بالذات**"[3].

كما يؤكد ذلك في موقع آخر من الرسالة نفسها فيقول : "**إنّ صعوبة تحديد مفردة التفكيك وبالتالي ترجمتها؛ ينبع من كون جميع الدلالات المعجمية وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له مباشرة وهذا يصح على كلمة تفكيك وعلى وحدتها مثلما يصح على كل كلمة**"[4]

إنّ هذه الأسباب المتعلقة بخصوصية فعل الترجمة وخصوصية المصطلح التفكيكي، جعل النقد العرب يقعون في ما يشبه التعارض في ترجمة المصطلح التفكيكي، وكل له مبرراته من حيث موقعه في تلقي المصطلح التفكيكي وفهمه.

فمصطلح (**déconstruction**) ترجم إلى العربية في عدة مصطلحات بخلاف الترجمة الشائعة (**التفكيكية**)، ومن بين هذه الترجمات ما يذهب إليه (صاحبا دليل الناقد الأدبي) (**التقويضية**)، وكلا الترجمتين تركزان على الدلالة الحرفية، التي تحيل عليها الكلمة الفرنسية وهو

---

[1]– ينظر: عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 111.

[2]– جاك دريدا، لغات وتفكيكات، ص 222.

[3]– جاك دريدا، رسالة إلى صديق ياباني، ضمن كتاب الكتابة والاختلاف، ص 57.

[4]– المرجع نفسه ص 62.

التفكيك أو التقويض أو التدمير. أمّا الترجمات التي خالفت هذا النسق فهي الترجمة التي يقدمها عبد الله الغذامي في الخطيئة والتكفير وهي **(التشريحية)** والتي تعد من بين أولى الترجمات العربية إذ يقول الغذامي في هذا الصدد : " **تحيرت في تعريب هذا المصطلح ولم أرى أحداً تعرض له من قبل على حد اطلاعي وفكرت له بكلمات مثل النقض والفك ولكن وجدتهما تحملان دلالات سلبية، ثم فكرت في استخدام كلمة (التحليلية) من مصدر حل أي نقض، لكن خشيت أن يلتبس مع حلل أي درس بتفصيل، واستقر رأيي أخيراً على كلمة تشريحية أو تشريح والمقصود من هذا الاتجاه هو تفكيك النّص من أجل إعادة بنائه**"[1] .

وهذا الكلام الذي يبرر فيه الغذامي سبب اختياره للتشريحية كمقابل للمصطلح الأصلي يترجم ويبين مدى سعة الاختلاف بين النقاد العرب، نتيجة لاختلاف وعيهم بالخلفية الثقافية والحمولة الفكرية للمصطلح. ولهذا يذهب المسيري كواحد من المرجعيات العربية القارئة للتفكيك إلى إعطاء ترجمة مغايرة للتفكيك بحجة أن السمة المركزية في التفكيك هي انزلاق المدلول وعدم ثبات الدلالة، والترجمة التي يقترحها هي (الانزلاقية). لأنّ الترجمة في رأيه نقل للأنموذج الحضاري الكامن خلف المفردة. وليس الترجمة الحرفية للمفردة غير أنّه لا يتحرج من استعمال مصطلح التفكيكية لشيوعه بين النقاد والمفكرين العرب[2].

بالإضافة إلى مصطلح التفكيكية يحوز مصطلح **(différance)** حيزاً واسعاً من الخلاف بين المترجمين ناتج عن غموض المصطلح في لغته الأصلية، ذلك أنّه يتضمن دلالتين على نحو ما بيّناه سابقاً. وعلى هذا الأساس يترجمها كاظم جهاد بالاختلاف ويرسمها الاخ(ت)لاف، مقتفياً في ذلك في ذلك أثر دريدا الذي أضفى تغييراً على رسم الكلمة الفرنسية بإبدال الحرف **(A)** مكان الحرف **(E)** للدلالة على خطر الكتابة وعلى النحت بإضافة مصطلح التأجيل، ليتضمن المصطلح الأصلي الاختلاف والإرجاء. وعلى هذا الأساس يترجمها حسام نايل في ترجمته لكتاب البنيوية والتفكيك بالاختلاف المرجيء. وهي الترجمة التي اعتمدناها في البحث وسبق لنا تبرير سبب اعتمادها، بالإضافة إلى فإنّ ترجمة كاظم جهاد التي وافقه فيها صاحبا دليل الناقد لا تعتني إلاّ بالجانب الكتابي، إذ انتبهت إلى التغيير الذي أضفاه دريدا على مستوى رسم المفردة وأهملت الجانب الدلالي، و لم تشر إلى حضور التأجيل في المصطلح الأصلي، كما أنّ المصطلح يلعب على دلالتين الأولى هي الاختلاف بمفهومه الواسع والايجابي، والاختلاف

[1]– الغذامي عبد الله، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية نظرية وتطبيق، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت الدار البيضاء ، 2006، ص 93.

[2]– ينظر: عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 111–112.

المرجيء كما أراد له دريدا، وهذا ما يشير إليه عبد العزيز حمودة ويقصد بأنّ التفكيكيين يجيدون فنون التغليف. وهذا من الأسباب، التي أدت إلى رواج الطروحات التفكيكية في الولايات المتحدة بشكل واسع. ويطرح المسيري ترجمة مغايرة يحاول فيها الإلمام بدلالات المصطلح من حيث هو اختلاف وإرجاء ونحت لمفردتين. فيقدم مصطلحاً مقابلاً منجوتاً من كلمتين وهم الاختلاف والإرجاء **(الإخترجلاف)**[1]. وقد ارتأينا عدم اعتمادها في البحث لنشازها الصوتي وثقلها وعدم رواجها في أعمال النقاد.

والحقيقة أنّ جل مصطلحات التفكيك لقيت الاختلاف ذاته الذي جرى في المصطلحات الأساسية كالتفكيكية والاختلاف المرجيء، ومنها مصطلح **(logocentrisme)**، الذي نال حيزاً واسعاً من الاختلاف فمن النقاد من يترجمه بالتمركز العقلي ومنهم من يترجدمه بالتمركز المنطقي ومنهم، ومنهم من يترجمه باللوغومركزية. وهي الترجمة الأنسب –حسب رأينا– ذلك أن مفردة لوغوس التي يحتويها المصطلح الأصلي متشعبة الدلالة ويصعب إيجاد مقابل لها في اللغة العربية لذلك يبقيها المترجمين على حالها دون إعطاء مقابل لها وهذا ما فعله أسامة الحاج في ترجمته لكتاب بيير زيما التفكيكية "**دراسة نقدية**" وهي الترجمة التي اعتمدت طيلة البحث.

إنّ تتبع التباين في الترجمات أمر قد يطول ويصعب حصره، كما أنّ القصد ليس تتبعها في دراسة إحصائية، وإنّما تبيان أسباب الاختلاف، الذي يرجع أساساً إلى اختلاف الخلفية المرجعية للمترجم، التي تؤدي إلى توجيه فهمه للتفكيكية. وهذا ما أدى بالغذامي مثلاً بترجمتها بالتشريحية تجنباً للدلالات السلبية ومراعاة لشخصية القارئ العربي. والحقيقة أنّ هذه الترجمة تخالف روح التفكيكية، ولا تنم عن إلمام بالخلفية الفكرية والفلسفية، التي نتج عنها التفكيك كفلسفة أو إستراتيجية لقراءة النصوص، فتعامل الغذامي مع التفكيك كان تعاملاً أدبياً وفهمه في حدود هذا النطاق، ولذلك قال المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النّص من أجل إعادة بناءه والحق أنّ التفكيك تدمير جذري للمسلمات النصية وغير النصية، إنّه يحمل دلالة أوسع من تشريح النص حين استخدمها الغذامي لأنّ مفهوم التفكيك يتعرض لتقويض وتدمير مرجعية الفلسفة الغربية من أساسها.

[1]– عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة ص 115.

تبني التفكيك في الخطاب العربي(النقدي والمعرفي):

لا يمكن أن يكون الخلاف الذي حصل في ترجمة التفكيك، إلاّ واجهة لخلاف أعمق خلاف في الفهم والإلمام بروح التفكيك كتيار فلسفي ونقدي، كان قد أثار جدلاً واسعاً حتى في بلاد النشأة، إلا أنّه يمكننا الحديث عن تيارين أثنين في تلقي التفكيك في الفكر النقدي العربي تيار نظر إلى التفكيك من موقع الإعجاب والتبني، والانبهار بأعمال التفكيكيين من موقع البحث عن الحرية الفكرية والاعتراف بالآخر، وتيار آخر نظر إلى التفكيك من موقع الندية والمعارضة وهذا ما ذهب إليه محمد سالم سعد الله حين قال : " **طرق التنظير التفكيكي أبواب الجامعات العربية من خلال جهود الترجمة الواسعة، ومن خلال إلقاء رواد التفكيك ونقاده سلسلة من الدروس والمحاضرات في حضرة الجامعة العربية، وقد تباين الموقف النقدي العربي على صعيد قبول أو رفض المقولات الدريدية، لذلك يمكن الحديث عن استقبال الطرح التفكيكي في ميدان النقد العربي من خلال محورين، الأول قبول الطرح التفكيكي، والثاني رفض الطرح التفكيكي**"[1].

بيد أنّه لا يمكننا الحديث عن تيار تفكيكي كمشروع نقدي وفكري متواصل؛ لأنّنا أمام تفكيكية نقلت إلى الثقافة العربية نتيجة جهود تعريفية، وترجمية فردية لباحثين تختلف تحيزاتهم الفكرية، لذلك آثرنا تجنب استعمال مصطلح (تفكيكية عربية) لما في هذا المصطلح من مغالطة معرفية؛ فالتفكيكية الغربية تمثل مشروعاً فكرياً متماسكا لتفكيك ميتافيزيقا الحضور في الخطابات الفكرية الغربية، وقد نتج التفكيك نتيجة لشرط حضاري يمتد إلى نيتشه، وفلسفة عزل الإله ورواد فلسفة الإرتياب ((فرويد وماركس)) ليأتي دريدا ويكمل كل ما تبقى، ويقضى على كل المسلمات وتختفي كل المراكز التي تشع بالمعنى، وهو ما يختلف جذرياً عن الشرط الحضاري العربي، وعلى هذا الأساس اخترنا مصطلح تلقي التفكيك، وارتأينا الحديث عنها وفقاً لنماذج ومرجعيات عربية قارئة للتفكيك؛ أي نماذج في القبول، ونماذج في النقد بناءاً على مقولة محمد سالم سعد الله السالفة الذكر.

[1]– محمد سالم سعد الله ، الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 199.

1. التفكيك بوصفه منهجاً نقدياً (عبد الله الغذامي):

لا شك أنّ التفكيكية مثل غيرها من تيارات النقد الغربية، التي انتقلت إلى الثقافة العربية، لاقت موجة من ردود الفعل، تتباين بينها لتباين آراء النقاد واختلاف مرجعياتهم وزوايا نظرهم، وهذا ما سنحاول أن نبينه بالدرس والتحليل في هذا الجزء من البحث، إلاَّ أنّه يجب علينا أن نشير إلى جانب آخر من القضية، وهو أنّ التفكيكية خلَّفت موجات من ردود الفعل في بلاد النشأة، سببته طبيعة التفكيك ذاته، المعادية للأصول والمرجعيات، فتاريخ البشرية على تنوعها واختلاف ثقافاتها وأعراقها، لم يعرف ولم يسجل وجود حضارة قامت دون التمركز حول مبادئ ومسلمات – سواء كانت عقلية فلسفية أو دينية لاهوتية– تعدها مصدرًا للحقيقة والمعنى، ومنها تستمد مشروعية أفعالها وتوجهاتها ومختلف ممارساتها، و بها تصنع معنى لوجودها وتؤسس لهويتها الخاصة، لذلك فإنّ الإنسان – وفقاً لطبيعته التي جبل عليها – ينزع إلى الدفاع عن هذه المبادئ، والانغلاق عليها بدرجات متفاوتة، تصل إلى حد التعصب والتناحر أحياناً، وتنفتح وتقبل بالحوار أحياناً أخرى، والحضارة الغربية مهما تكن خصوصياتها لا تشذ عن هذه القاعدة الإنسانية، من هنا تتبدى الحساسية تجاه التفكيكية؛ كونها تيار فلسفي ونقدي معاد للأصول والكليات، هذه الأسباب وغيرها أسهمت بشكل أو بآخر في ظهور موجة من ردود الأفعال بين مؤيِّدٍ ومناوئٍ للتوجهات الثورية للفكر التفكيكي القائم على تقويض الأصوليات الغربية بمختلف أشكالها، لعلّ هذا ما جعل دريدا يرتحل بفلسفته إلى أمريكا باحثاً عن بيئة أقل راديكالية، تتناسب ومقترحاته التفكيكية، وفي جامعة "**جون هوبكنز**" ألقى جاك دريدا محاضرته المشهورة " **البنية والعلامة والتفاعل في خطاب العلوم الإنسانية** " معلناً بذلك ميلاد التفكيكية الأمريكية مع نقاد جامعة "**ييل**". وفي أمريكا كان للتفكيكية الصدى والرواج الذي لم تلقه في أوروبا، ويرجع هذا لعدة أسباب، لعلّ أهمها يتعلق بالمزاج الثقافي العام للمجتمع الأمريكي؛ الذي يعد مجتمعاً إستيطانياً تكونه جماعات سكانية مهاجرة من أوروبا؛ رغبةً في إيجاد فضاء أكثر حرية. هذا الارتباط بالثقافة الأوروبية هو ما جعل الأمريكيين يحاولون إيجاد هوية خاصة، لهذا كان العداء الأمريكي للتاريخ والأصول، وهذا هو الجو المثالي لنمو الطرح التفكيكي، لذلك ينبغي أن نطرح الموضوع؛ لنعقد العلاقة بينه وبين التبني العربي للتفكيك من خلال أنموذج الناقد العربي عبد الله الغذامي.

لا نستطيع القول إنّ تفكيكية دريدا رفضت في بلاد نشأتها فرنسا وأوربا، لكن الحقيقة الثابتة هي أنّها لم تلق الحضوة عينها، وحفاوة الاستقبال التي وجدتها في أمريكا وبالخصوص مع

نقاد جامعة ييل، ويرجع السبب في ذلك إلى اصطدام التفكيكية في بلاد النشأة بتيارات فكرية محافظة وأرثوذكسية النزعة[1]. كما أنّ الطبيعة الثورية للطروحات التفكيكية، تنسجم مع المزاج العام للمجتمع الأمريكي البروتستانتي، الراغب في الانقطاع عن أصوله الأوربية الكاثوليكية والأرثوذكسية والتأسيس لكيانه الأمريكي الخاص.

على الرغم من تأثر نقاد ييل البالغ بجاك دريدا إلاّ أنّ هذا التأثر لم يجعلهم مجرد مجترين لطروحاته، وإنّما أفادوا من طروحاته؛ ليؤسسوا لتفكيكية أمريكية خاصة؛ إذ استقبل نقاد ييل التفكيك، وحاولوا تطهيره من الزوائد والطروحات التي لا تنسجم مع الأهداف والغايات التي ولد التفكيك من أجلها، **فعمدوا إلى استئصال جميع الطفيليات التي لحقت به حسب فهمهم**[2].

انصب اهتمام نقاد ييل نحو النّص والقراءة " إذ يحددون موقع النص الأدبي وغير الأدبي في مركز النقاش، وإذ يهملون السياق السيري النفسي، والاجتماعي التاريخي ويعطون الأولوية لما كان يسميه النقاد الجدد القراءة المغلقة**(close reading)** أو قراءة النص بوصفه نصاً، ولكن خلافاً للنقاد الجدد في الزمن السابق، لا يقرأ أصدقاء دريدا الأمريكيون لكي يكشفوا التجانس الصوتي والدلالي والنحوي الخاص بالنص، إنّهم يبحثون بالأحرى عن اجتماعات الأضداد، وعن تناقضات النصوص ومآزقها المنطقية "[3].

نتيجةً لهذا التوجه النصي للتفكيكية الأمريكية، يعمد "**كريستوفر نوريس**" إلى وصفها بأنها " **تفكيكية دريدا في شكلها النّصي**"[4]. تعد الصفة النصية الميزة التي تعلقت بتفكيكية ييل غير أنّها ليست الميزة الحيدة، ويتطلب التبيان الدقيق لخصائص مدرسة ييل تبيان توجهات أعلامها، من أمثال "**بول دي مان**"،"**هارولد بلوم**"،"**جيوفري هارتمان**"،"**هيليس ميللر**".

يعد بول دي مان، واحداً من نقاد ييل التفكيكيين إن لم نقل أكثرهم شهرة. و**دي مان** ناقد تفكيكي تأثر إلى حد بعيد بمقولات دريدا، وعمل على إعادة صياغتها في الثقافة الأمريكية، كما تبنى **دي مان** مقولات دريدا المتعلقة بالاختلاف، ولا نهائية المعنى، ونقد التمركز، ومع ذلك استطاع أن يرسم لنفسه منهجاً خاصاً في النقد التفكيكي يسميه "**وليم راي**" " **مفارقة التفكيك أو**

---

[1]– ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 320.

[2]– ينظر: محمد سالم سعد الله، الأصول الفلسفية لنقد مابعد البنيوية، ص 225.

[3]– بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 105.

[4]– كريستوفر نوريس ، التفكيكية النظرية والتطبيق، ص 156.

تفكيكية المفارقة"[1]، كون التفكيكية الأمريكية قد انصب اهتمامها بالنصوص، واهتمامها أكثر بجانب النقد الأدبي، هذا ما جعل نقاد ييل يبتعدون عن الطروحات الفلسفية العميقة، غير أنّ بول **دي مان** يشذ عن هذه القاعدة، فهو يتميز عن بقية نقاد ييل بمراجعاته الفلسفية العميقة **لنيتشه وهيدجر وكيركغارد**، كما أنّه يختلف عن جاك دريدا في "**تركيزه على العلاقة بين القارئ والنص**"[2] وهذا يعود حسب "**وليم راي**" إلى تأثر "**دي مان**" المبكر بأعمال الفلسفة الظاهراتية إذ يقول: "**لمّا كانت أعمال دي مان قد تأثرت كثيراً بالظاهراتية، فلا عجب أن تهتم ملاحظته الأولى عن تعقيد المعنى بالقصد ومواضيعه، فقد كتب مقالاً واضحاً عن النقد الجديد، وصف فيه العلاقة بين البنية التي سمّاها الشكل وفعل الفهم، واستخدم عبارةً أصبحت مألوفة الآن، وهي أنّ الشكل الأدبي إنّما هو نتيجة التفاعل الجدلي، بين البنية المجازية السابقة للمعرفة المسبقة لدى صاحب التأويل أو القارئ، الذي يقوم بالتأويل، والكلية المقصودة لعملية التفسير، وليس الشكل سوى عملية في طريقها إلى التكامل**"[3].

هذا ما جعل مفهوم **دي مان** عن النقد مفهوماً مغايراً، يرتبط بالوجود والظاهراتية، فالنقد عنده هو إمكانية التخلص من الذات، ونبذ عالم الاختزال الوجودي، ونسيان حضور الذات أمام حضور نوع من الذات المتعالية التي تتحكم في العمل، وإمكانية التحكم هنا تتمثل في عملية السيطرة، على تعدد المعاني ومحاولة تجاوز الدلالة الواحدة تبعاً لمبدأ الاختلاف المتحكم في مسار تفسير النصوص، كما يدعو أيضاً إلى مفهوم السلبية **(اللاوجود)** بوصفه غياباً، ويقتضي هذا المفهوم إمكان تملك أو إعادة تملك الوجود، بوصفه حضوراً، ولذلك اتجه **دي مان** إلى عد النصوص الأدبية نصوصاً نقدية، لكنها محاطة بصفة العمى، وتحاول القراءة النقدية أن تفكك هذا العمى وجعل اللاّمرئي مرئياً[4].

يفهم من هذا الحديث أنّ مقولة الذات في علاقتها بالنّص، هي التي تحكم عملية القراءة والتفسير وتوجههما وتتيح لهما الانتقال من الحضور إلى الغياب، ومن التمركز إلى الاختلاف ومن أحادية المعنى إلى التعدد، كما يفهم من هذا أنّ مقولة العمى والبصيرة التي يتحدث عنها **دي مان** متعلقة بالحضور والغياب والأحادية والتعدد.

---

[1]– راي وليم، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون، ط1، بغداد1987 ص 208.

[2]– محمد سالم سعدالله ، الأصول الفلسفية لنقد مابعد البنيوية، ص 225.

[3]– وليم راي، المعنى الأدبي، ص 211.

[4]– ينظر: محمد سالم سعدالله ، الأصول الفلسفية لنقد مابعد البنيوية، ص 226.

بالإضافة إلى هذا الجانب الفلسفي، الذي أفاد فيه من طروحات فلاسفة الوجود من أمثال هيدغر، نستطيع تلمس جانب آخر في فكر **دي مان**، جانب نّصي أكثر إجرائية، ويتعلق بعلوم النحو والبلاغة " **فدي مان يصرف همه لما يحدث في اللغة عند محاولة إنتاج النّص، عبر إحداث تشابك بين نمطية النظام النحوي ولا نمطية النظام البلاغي، إنّ هذا التوتر الكامن بين البلاغة والنّحو هو المسؤول عن نسبية الحقيقة**"[1].

اشتهر **دي مان** دون غيره من النقاد التفكيكيين ببحوثه المتعلقة بالبلاغة، وتوجهه البلاغي لم يكن عبثياً "**فالبلاغة تقليد ذو هوية ثنائية يتصل تاريخياً بالفصاحة والإقناع وبنظام من المجاز**"[2].

ترتبط ثنائية الهوية البلاغية بوجود معنيين في الاستعمال البلاغي: الأول معنى حرفي والثاني معنى مجازي، هذا ما يتسبب في إحداث نوع من التوتر الذي يمنح المشروعية للتأويل ويجعل من المعنى والحقيقة أمراً نسبياً، وهذا ما يؤكده **بول دي مان** حين يقول: " إنّ الأمر لا يعني وجود معنيين أحدهما حرفي والآخر مجازي، وإنّ علينا أن نقرر أيهما الأصح، في هذا الطرف المعين، فالنموذج النحوي للسؤال لا يصبح بلاغياً حين يكون لدينا معنى مجازي والآخر حرفي، بل حين يستحيل على المرء أن يقرر بالوسائل النحوية أي المعنيين المتناقضين ينبغي أن يسود "[3].

لهذا يرى **دي مان** أنّ توقف انفتاح الدلالة يصبح أمراً مستحيلاً؛ ذلك أنّ التفاعل بين المعاني الحرفية والمعاني المجازية، لا يتوقف عند أي مستوى من مستويات التفسير، فالنصوص المجازية تتطلب أن تفسرها نصوص حرفية، والنصوص الحرفية ترحب بدورها بتفسيرات أخرى للكشف عن مجازيتها الكامنة[4]

وهذا الانفتاح الذي يحكم المعنى، وهذه الاستمرارية تجعل أي محاولة للقبض على المعنى أو إعطاء مدلول نهائي إساءة للقانون البلاغي للنصوص اللغوية؛ لذلك كل قراءة تروم تحديد التأويل الصحيح، ما هي في الحقيقة إلاّ "**إساءة قراءة**" **(misreading)**. وكل قراءة ما هي إلاّ إساءة قراءة، تعد مقولة أساسية في فكر **دي مان** وبقية نقاد ييل.

---

[1]– ينظر: محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً، ص 66.

[2]– وليم راي، المعنى الأدبي، ص 214.

[3]– المرجع نفسه، ص 215.

[4]– البنكي محمد أحمد، دريدا عربياً، ص 69.

ونقر بأن **دي مان**، يجمع بين نمطين من القراءة، النمط الوجودي والنمط البلاغي. إنّه " نزاع بين قراءات قائمة على مقولات وجودية وقراءات قائمة على مقولات بلاغية"[1].

يتصف النص عند بول **دي مان** باللامقروئية؛ بمعنى وجود قراءة مثالية، وأنّ مهمة الناقد قراءة اللامقروء، لأنّ النص هو مستودع المعنى كله، فهو قادر على اللعب بالقارئ ومسيطر في الوقت نفسه على المعنى من حيث إخفائه وإظهاره، وفي هذا الإطار ينتقد " **هيليس ميللر**" مسيرة **دي مان** النقدية ويصفها بالعدمية كونها تقلص عمل التأويل إلى اللّعب الحر[2].

يبني **ميللر** مشروعه التفكيكي في البدء على إعادة قراءة معطيات النقد الجديد، في الولايات المتحدة الأمريكية، وبالأخص مقولة " **القراءة المغلقة**"**(close reading)** أو قراءة النّص بوصفه نصاً، لينتهي إلى تفكيك مسلمة النقد الجديد، تماسك النصوص وحضور المعنى، ليثبت أنّ حضور المعنى أمر لا يمكن تصوره، وأنّ كل مشروع ماورائي يجب أن يصطدم بالضرورة بالإرجاء[3].

يهدف **ميللر** من وراء مشروعه التفكيكي إعطاء مفهوم جديد للنقد الأدبي، يصفه بيير زيما بقوله: "**النقد بوصفه علم أخلاق أو أخلاق النقد**"[4]. ويقصد **ميللر** بأخلاق النقد سلطة النّص على فكر القارئ وكلماته، أو بالأحرى احترام آخرية النّص، الذي يعد نقطة انطلاق لكل قراءة جيدة وهو ما يشكل أساس التفكيكية كما يراها **ميللر**، فهي ليست أكثر ولا أقل من القراءة الجيدة بحصر المعنى[5].

يقترب مفهوم **ميللر** عن النقد من مفاهيم **رولان بارث**؛ الذي يرى – كما سبق الذكر– أنّ الخطابات حول النصوص لا يمكن أن تكون هي ذاتها إلاّ نصوصاً، إذ يعرف **ميللر** النقد بقوله: "**إنّ النقد الأدبي هو أدب بالدرجة الثانية**"[6]. وهو مفهوم يحيل على سيرورة الدلالة اللاّمنتهية بحيث أنّ كل تأويل يعطى للنّص يتحول بدوره إلى نص يحتمل التأويل.

أما "**هارولد بلوم**" وهو من أشهر نقاد ييل، غير أنّه من الصعب الجزم بأنّه ناقد تفكيكي وهو ذاته ينكر صلته بالتفكيكية، خصوصاً بعد اكتشافه لمقالات معادية للسامية كتبها بول **دي**

---

[1]– بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 114–115.

[2]– ينظر: محمد سالم سعدالله، الأصول الفلسفية لنقد مابعد البنيوية، ص 226–227.

[3]– ينظر: بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 125– 126.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص 124.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص 128.

[6]– ينظر: زيما بيير، التفكيكية دراسة نقدية، ص 127.

مان في مرحلة شبابه، إذ يقول مفسراً مساهمته في كتاب التفكيكية والنقد مع دريدا ودي مان و ميللر:" **كان العنوان مزحة شخصية لا يفهمها أحد، كنت أريد أن أقول إنّ الأربعة هم التفكيكية وأنا النقد ويضيف لا علاقة لي بالتفكيكية**"[1].

هذا ما جعل الصلة بين طروحات هارولد بلوم واستراتيجيات التفكيك، عرضة لتأويلات متضاربة، إذ يقول تيري إيغلتون:" **دافع بلوم في الحقيقة عن قيمة الصوت، والعبقرية الشعرية ضد زملائه أتباع دريدا في ييل، وأمله هو أن ينتزع من براثن نقد تفكيكي يحترمه من نواح عدة، أن ينتزع إنسانية رومانسية، تعيد إقرار المؤلف والقصد وسلطة الخيال**"[2].

إلاّ أنّ الشيء المؤكد، هو أنّ أرضية مشتركة تتهيأ عبر المنافحة عن فكرة القراءة الخاطئة التي ينطلق منها **بلوم**، كما ينطلق منها التفكيكيون الأمريكيون[3]. والجدير بالذكر في هذا المقام أن بلوم قد اتجه إلى " **ممارسة إساءة القراءة، وإساءة الفهم، وذكر أنّها ليست مجرد قراءة مغلوطة، بل هي تكييف شخصي ومتحيز، يمكن تسميته الخيانة الخلاقة، وهذه الممارسة لا واعية وإرادية في نفس الوقت، وتمليها حاجات نفسية، وتعود حسب بلوم إلى تراث فلسفي لاهوتي هو القبلانية التي تسيء قراءة كل لغة ليست قبلانية**"[4]. ويعد هذا الكلام إشارة إلى أعمال ثلاثة من رواد مدرسة ييل الأمريكية السالف ذكرهم، بيد أنّ هذا لا يعني الإلمام بطروحات التفكيكية الأمريكية، بل كل ما يمكننا القيام به، هو الحديث عن ضروب تلقي تفكيكية دريدا عند نقاد ييل وأهم خصائص هذه المدرسة التي تميزت بتبني طروحات دريدا والعمل عليها، إلا أنّها لم تكتف بمجرد النقل، بل كانت لها بصمتها المميزَة، كالتوجه إلى جانب النقد الأدبي خاصة، وتجنب المراجعات الفلسفية العميقة عامة، إذا ما استثني **بول دي مان**.

ويبدو أنّ السبب الذي جعل التفكيكية تنتشر في البيئة الأمريكية، هو السبب نفسه الذي جعلها تنحو منحاً منهجياً أدبياً، فالتفكيكية كما قدمّها دريدا – حتى وإن قامت لتقويض أسس الميتافيزيقا والفلسفة الغربية – تبقى مرتبطةً بأصول هذه الفلسفة، فلا يمكنها أن تنقد هذه الفلسفة دون أن تخوض غمارها، وهذا ما جعل النقاد يتبنونها بالطريقة التي سبق ذكرها، أي بوصفها منهجاً نقدياً أدبياً، وعدم الاهتمام بصراعاتها الفلسفية، فهدفهم بالأساس التخلص منها والانفصال عنها، فمن جهة تضمن لهم التفكيكية الانفصال عن الخلفيات الأوروبية، ومن جهة أخرى جرّدوها

---

[1]– بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 148.

[2]– ينظر: تيري ايغلتون، ص 119.

[3]– ينظر: محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً، ص 77–78.

[4]– محمد سالم سعد الله، الأصول الفلسفية لنقد مابعد البنيوية، ص 228.

من خلفياتها الفلسفية، والتعامل معها بوصفها آليات نقدية، دون إيلاء اهتمام بخلفياتها اليونانية والأوروبية.

إذا ما عدنا إلى دراسة عبد الله الغذامي في الخطيئة والتكفير فهي من بواكير الاتجاه التفكيكي، بل يُعد أول كتاب عربي يحمل في تلافيفه مصطلح **(Déconstruction)**[1]. هذا السبب الذي جعله يتحير في ترجمة المصطلح، إذ لم يجد أحداً من العرب تطرق له حسب ما يدعيه، إلاّ أنّنا نجد الباحث محمد سامي تعرض للمصطلح، في ترجمته لمقالة بعنوان " **نقد بعض ملامح المنهج البنيوي في النقد الأدبي**" قبل دراسة الغذامي بخمس سنوات وترجمها بالتفكيكية[2].

كما سبق الحديث عن مصطلح التشريحية الذي وضعه الغذامي كمقابل للأصل الفرنسي يعود سبب اختيار مثل هذه الترجمة إلى فهمه للتفكيك في حدود النقد الأدبي؛ أي عد التفكيك منهجاً في تحليل النصوص الأدبية. والحقيقة أن التفكيكية تيار فلسفي ونقدي يهدف إلى تدمير الأسس الميتافيزيقية للفكر الغربي، كما أنّ الحدود فيه تتلاشى بين الفلسفة والأدب، وهذا المزج بينهما سمة بارزة في التفكيكية؛ إنّها سمة عصر التفكيك وما بعد الحداثة.

تلافى الغذامي ترجمة المصطلح بالتفكيك أو النقض، اجتناباً للدلالات السلبية:" **ولربما كان النقض أقرب إلى جوهر المفهوم الغربي لا سيما ما تعلق منه بالمناقضة في القول والمناقضة في القول أن يتكلم بما يتناقض ومعناه**"[3]. وهذا ما يتفق مع مقولات التفكيك حول الأزمات المنطقية، وآليات الإقصاء والتهميش التي تمارسها النصوص، وهو بهذا يجرد التفكيك من سمة جوهرية وهي التقويض، بَلْه مصطلح **(Déconstruction)** استقاه دريدا من مشروع هيدغر لتدمير الأنطولوجيا، كما سبقت الإشارة في موضوع إسهامات هيدغر في الطرح التفكيكي. كما أنّ التفكيكية فلسفة ثورية تهدف إلى إحياء الهامش واللامفكر فيه من خلال تدمير المركز، فالغذامي يشعر هنا وكأنّ التقويض أو الهدم في التفكيكية سمة سلبية، لا يمكن أن تتسم بها ومن ثم وجب التخلص منها على الأقل، من أجل توصيل صورة نقية عن التفكيك إلى القاريء العربي[4]. وهو لا يكتفي بتجريد التفكيكية من ما هو جوهري فيها؛ بل يضيف لها ما ليس منها أصلاً وهي صفة البناء بعد التفكيك. والمتتبع لأقوال دريدا وفلسفته لا يجد ذكراً لكلمة البناء بعد التفكيك؛ فالتفكيكية

---

[1]– ينظر: محمد أحمد البنكي ، دريدا عربياً، ص 119.

[2]– عبد الكريم شرفي، خطيئة الغذامي من يكفر عنها أو المسافة بين تشريحية الغذامي وتفكيكية دريدا، مقالة في مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، العدد7، جوان 2010. ص 125.

[3]– المرجع نفسه، 120.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص 125.

فلسفة ثورية استهدفت تدمير الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية، بهدف التخلص من ممارساتها الإقصائية والامبريالية، لذلك لا تهدف إلى البناء؛ ذلك أنّ البناء يفترض القيام على أسس وتهميش أخرى، وهنا تكون التفكيكية قد وقعت في فخ الإقصاء هي ذاتها، فدريدا كان يبحث عن عالم الاختلاف المرجئ؛ الذي لا وجود فيه إلاّ للتأويل، **عالم بريء صالح للتأويل.**

إنّ الغذامي فعل ذلك مراعاةً للعقلية العربية المحافظة. ففي تعليقات ناظم عودة على مشروع النقد الثقافي لعبد الله الغذامي، إذ يرى أنّه لم ينجح في تقديم مشروع معرفي متكامل نتيجة تحرجه من مواجهة التيار الديني الأصولي في السعودية[1]. وإذا ما سحبنا مثل هذا الرأي على التفكيكية، فإنّ حساسية الغذامي قد تصبح أكثر حدة، ذلك أنّ التفكيكية تيار فكري يعادي كل الأصوليات بمختلف أشكالها. وسيكون مثل هذا السبب أو الدافع أكثر منطقية من القول بعدم فهم الغذامي لمفاهيم التفكيك وطروحات دريدا. فمن يتابع شروحات الغذامي يلحظ فهماً لطبيعة التفكيك وروحه كقوله: "**حاول دريدا نقض الفكر الغربي منذ أيام أفلاطون وأرسطو حتى هيدغر وليفي ستروس وكذلك سوسور واتهم ذلك الفكر بما سماه التمركز المنطقي، وهو الارتكاز على المدلول وتغليبه في البحث الفلسفي والأدبي**"[2].

غير أنّه يحاول في أكثر من موضع من كتابه تحوير مثل هذه المفاهيم وإعطائها بعداً تحليلياً، محولاً إياها من مفاهيم لتفكيك التراث الفكري بأكمله إلى مفاهيم إجرائية لإبراز جماليات النصوص أو العكس، كما هو الحال في تعليقاته على معلقة زهير بن أبي سلمى إذ يقول: "**ولا تقوى هذه القصيدة على تفسير نفسها مما يوقعها في تناقض داخلي يفككها، وإن كان التماثل المطلق في الشعر أمراً غير مطلوب، وقد يقع التغاير والاختلاف بين المقاطع وربما صار هذا محبباً في بعض الأحيان حين ينشأ صراع داخلي يحرك إشارات القصيدة، ولكن هذا إذا بلغ حد التناقض بين الوحدات، خاصةً إذا بنيت الوحدات على فكرة التمركز المنطقي، فإنّ ذلك يصبح عامل هدم أو نقض به يتولى النص نقض منطقه الذي استند إليه، ولقد يقع التناقض في الشعر على أساس إحداث معادلة نفسية بين طرفين متناقضين لحالات روحية يمر بها الشاعر وهذا وارد ومقبول، أمّا أن يكون في الفكر الفلسفي للقصيدة فهذه حالة مرضية تشبه انفصام الشخصية، وهذا يصيب القصيدة في أعمق جذورها، ويجعلها تهتز وتنهار**"[3].

---

[1]– ينظر: ناظم عودة، تكوين النظرية، ص 344.

[2]– عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص 50.

[3]– عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص 93.

قد يفسر هذا التوجه النّصي في فهم التفكيكية وتوظيفها لدى الغذامي، بمرجعيته التي اعتمدها، والتي كانت مرجعية أنجلوأمريكية، وعلى أعمال رواد التفكيكية الأمريكية، التي كانت تنحو منحاً إجرائياً، إلى درجة استشهاده بالكثير من مقولات دريدا مقتبسة من أعمال التفكيكيين الأمريكيين، كما هو الحال في حديثه عن التكرارية و التناص، إذ يستشهد بمقولة دريدا" لأنّ كل كاتب يعمل داخل نظام لغوي وثقافي وليس بمقدور خطابه الخاص أن يهيمن على ذلك النظام فهو يمضي إلى حد ما مع الشفرات القائمة، ولذلك فإنّ القراءة التشريحية لا بد أن تسعى لاستكشاف ما لم يلحظه الكاتب من مداخلات بين عليه من أنماط وما لم يسيطر عليه من هذه الأنماط"[1] والتي يستشهد بها نقلاً عن أحد كتب جون ليشته.

إنّ تشريحية الغذامي لا يمكن الجزم فيها بقلة وعيه بمفاهيم التفكيك، بقدر ما كانت عملية مقصودة يهدف منها إيجاد منهج لدراسة شاعره الخاص حمزة شحاتة[2].

وهذا ما يفسر محاولة مزجه بين عدة مدارس نقدية، من البنيوية إلى السيميائيات والتفكيك والقراءة، كما هو واضح في الفصل الأول من كتابه. إذ يبدو أنّه تمثل مسيرة بارث النقدية من البنيوية إلى التفكيك، معتبراً بارث على حد قوله:" **قائد طلائع النقد الأدبي لمدة ربع قرن، وما تزحزح عن الصدارة قط لأنّه وهب مقدرة خارقة على التحول الدائم والتطور المستمر مما حقق له صفة أهم ناقد أوربي**"[3]. غير أنّ المتمعن في المسيرة النقدية لكل من بارث والغذامي، يدرك أنّ التحولات النقدية في مسيرة بارث النقدية، كانت ذات عمق إبستيمولوجي، ناتج عن التغير في قناعات بارث، نتيجة ما يستجد عنده بالبحث والدراسة، عكس تحولات الغذامية التي تقترب من الجري وراء الموضى، أكثر من التحولات ذات الطابع الإبستيمولوجي.

لكن محمد أحمد البنكي في تتبعه لتطور التفكيكية في الفكر النقدي العربي، لا يتوانى عن الاسترسال في مدح تشريحية الغذامي، معتقداً أنّ الاختلاف المقصود بين تشريحية الغذامي وتفكيكية دريدا، لا يعدو أن يكون اختلافاً تفرضه شروط نقل المناهج من لغة إلى أخرى، وشروط حضارية مختلفة، ويقول في هذا الصدد:" **وإذا اقتنعنا بالتصور الذي يتعامل مع نقل المفاهيم والأفكار والنظريات إلى لغة جديدة بوصفه ترويضاً يوسع من آفاق هذه اللغة ويمرنها على قول ما لم تتعود التعبير عنه، فإنّنا سنصادف في محاولة الغذامي لعرض أفكار دريدا في الخطيئة والتكفير نموذجاً لما يصاحب هذا النشاط التحويلي من تحوير وتطوير، وتغيير وتكييف، وأغلب**

[1]– ينظر: عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص 54.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 80.

[3]– المرجع نفسه، ص 60.

الظن أنّ من سيقرأ كتاب الغذامي في سياقه الزمني، سيفاجأ بالحشد المفاهيمي الكاسح والعدة النظرية الباذخة يهدران هديراً عالياً"[1].

وهو نفسه يؤكد في موضع سابق من كتابه أنّ كتاب الخطيئة والتكفير يمثل باكورة المشروع التفكيكي لعبد الله الغذامي، وأنّ بقية كتبه الأخرى كتشريح النّص والمرأة واللغة والنقد الثقافي، هي مواصلة لهذا المشروع الذي يعد الخطيئة والتكفير نواته الأولى، وبقية متممة له ومنبثقة عنه، بحيث يمكن عدها جميعاً كتاباً واحداً[2].

إنّ القول بأهمية الخطيئة والتكفير بالنسبة لسياقه الزمني أمر لا مراء فيه، فقد تصدى الغذامي للتعريف بالتفكيكية في زمن لا توجد فيه أي دراسة أو كتاب عربي حول الموضوع، فكان عمله بهذا عملاً رائداً، لكن هذا لا يشفع له في قضية تحوير المناهج، التي لا تعد مجرد إجراءات أو مفكات وبراغي يتوسل بها فتح مغاليق النّص، بل هي مفاهيم تنشأ عن سياق حضاري متكامل، وتعبر عن حراك اجتماعي وثقافي لموطن نشأتها، وهذا الإشكال الذي علق بتشريحية الغذامي يشكل في جوهره أزمة النقد العربي المعاصر، الذي جعل من النقد الغربي طاقته المرجعية، ففقد ذلك النقد تجذره في واقعه الحضاري كما فقد عنصر التعاقب الزمني كونه نشأ و تطور في شكل خطي في حضارة، غير حضارتنا وواقع غير واقعنا.

وهذه القضية إشكالية تفتح المجال واسعاً أمام مسألة تأصيل المناهج النقدية في الفكر النقدي العربي. والنقطة الأخرى التي يمكن الإشارة إليها في مناقشتنا لتشريحية الغذامي هي كون التفكيكية الغربية مشروعاً نقدياً متكاملاً لتقويض التمركزات النصية وغير النصية في الفلسفة الغربية. وهذا ما لا نلمسه عند الغذامي على الرغم من مقولة البنكي سابقة الذكر، كون الكتب الأخرى له تحمل محاولات لقراءة وتطبيق مناهج غربية، نذكر منها كتاب النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية. ويحاول فيه الغذامي إعادة قراءة الثقافة الشعرية العربية في ضوء منهجية النقد الثقافي بحثاً عن نسق ثقافي مضمر ومسيطر، ليصل إلى نتيجة مفادها سيطرة النسق الشعري عقلية الفحل مما أدى إلى تشعرن الذات والقيم العربية[3].

على الرغم من محاولته التنقيب عن الأسس الخفية، التي قامت عليها النصوص الثقافية العربية إلا أنّ هذا لا يعني أنّه مواصلة للمشروع التفكيكي، هذا إن وجد المشروع أصلاً فالتفكيكية

---

[1]– البنكي محمد أحمد ، دريدا عربياً، ص 123.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 122.

[3]– ينظر: الغذامي عبد الله، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، والدار البيضاء، 2005، ص 94-95.

في معجم الغذامي، لا تعدو أن تكون منهجاً نقدياً يمكن استثماره، إلى جانب نصوص أخرى لقراءة النصوص الأدبية، كما أنّه لم يتخذ في تبنيه للتفكيكية لم يتخذ من دريدا مرجعيته الصلبة، بل كان منقاداً خلف مرجعيته الأنجلوفونية، دون أن يولي أصل التفكيك كبير اهتمام، والحق أنّ رواد مدرسة ييل، تبنوا التفكيك لموافقته للمزاج الثقافي الأمريكي، ولم يكتفوا بمجرد النقل، بل مارسوا تحويراً في حق التفكيك حتى يتناسب أكثر مع طروحاتهم. أمّا الغذامي فلم يول اهتماماً لافتاً بتفكيكية دريدا، ولا بالخلفيات التي قامت عليها التفكيكية الأمريكية. هدفه في ذلك التعريف بمنهج جديد في النقد الأدبي ليحوز قصب السبق.

تفكيك مركزية التأويل العربي الإسلامي(مختار الفجاري):

بعد الحديث عن الغذامي وعلاقته بالتفكيكية الأمريكية، وجب العودة إلى مستوى آخر من القضية، وهو أنّ تفكيكية دريدا طرحت بالأساس كتقويض للتراث الغربي هذا ما لم نجد له أثراً عند الغذامي فلعلنا نجد له اثراً لدى مختار الفجاري.

لا يحظى مختار الفجاري ولا توجهاته النقدية، بالقيمة والبريق الأكاديمي، نفسيهما اللّذين حازهما الغذامي، عبر سنوات مسيرته النقدية، وهذا لعدة أسباب من بينها قصر العمر النقدي لمختار الفجاري وقلة أعماله النقدية، التي نذكر من بينها كتابه الموسوم **(الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم)**، وهو كتاب يطمح فيه إلى تقديم نقد جذري للأسس المعرفية للفكر التأويلي عند العرب، متتبعاً أصول التأويل في الفكر العربي مع بداية التفاسير القرآنية ليعرض على بعض أجناس الخطاب الفكري في التراث العربي، ممثلاً في المناظرة، بالإضافة إلى أصول التأويل عند الغزالي والمتصوفة من خلال كتاب **مفتاح الباب المقفل في فهم القرآن المنزل للحيرالي**، ليصل في نهاية الكتاب ليناقش الفكر التأويلي المعاصر مع كل من الجابري وآركون. ويتبنى الفجاري في هذه القراءة مباديء التفكيك بشكل واضح مع أنّه لا يصرح بذلك، خصوصاً في الجزء المتعلق بالخطاب المناظري، ويتلخص قصده من هذه الدراسة في العنوان الفرعي، **من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم**. مفاد هذا الانتقال بالفكر العربي من استراتيجيات معينة في التأويل، مستعيناً في ذلك بتيارات فكرية غربية لتأسيس ما يسميه تأويلية الفهم، التي ترجع إلى فلسفات تبدو مختلفةً في مستوى بنيتها السطحية، ولكن في مستوى بنيتها المعرفية هي مؤتلفة، لأنّها ترجع إلى فضاء معرفي واحد هو فضاء ما بعد البنيوية. فمفهوم اللاّمفكر فيه داخل رؤية أنظمة الفكر، يعني أنّ المؤلف حين يفكر في شيء بعينه يسجله حاضراً في الكتابة، هو في الوقت ذاته ينسى أن يفكر في أشياء أخرى تكون بمثابة نص غائب موازٍ للنّص الحاضر. وهكذا يدرك القارئ هذا اللاّمفكر فيه، فإذا بالموجود مغاير للتفكير والحضور والأمر نفسه بالنسبة للمسكوت عنه، في نظرية تحليل الخطاب ومفهوم نسيان الوجود في الرؤية

الظاهراتية عند هيدغر، إذ لا يعقل الكائن الوجود إذ يعقله بل ينساه وهذا النسيان هو الذي يظهره غيره من هذا المعقول الحاضر ومن ثم يقع تدمير فلسفة الحضور لتتأسس فلسفة الغياب[1].

وكأنّ الفجاري يستلهم في مشروعه لنقد الفكر التأويلي العربي كل مشاريع الهرمينوطيقا المعاصرة من شلايرماخر مروراً بغادامير وهيدغر وصولاً إلى جاك لاكان ودريدا، معتقداً أنّ كل هذه الفلسفات تقوم على نسف ميتافيزيقا الحضور لتؤسس لمفهوم الغياب والاختلاف، ويقصد الفجاري بتأويلية المعنى التأويل القائم على حضور المعنى بشكل قبلي، وهذا ما يؤكده في مناقشته للتفسير القرآني في ظل تأويلية المعنى، إذ يستمد المعنى في التفسير القرآني مفهومه من ثلاثة أصول ميتافيزيقية ويقصد بهذا أنّ التراث العربي يتشبث بالوجود الموضوعي للمعنى، لاعتبارات عقائدية وملكية المعنى، إذ لا يحق لأحد أن يملك المعنى ما لم يكن من العلماء والأشخاص المقدسين، ومن هنا يكون النص المقدس متضمناً للمعنى الإلهي، فالمعنى واحد غير متعدد، تبعاً لفكرانية التوحيد الديني[2].

وهذا هو المرتكز العام لتأويلية المعنى في التراث العربي كله دون استثناء إذ نجد "كل التفاسير مهما كان اختلافها المنهجي وخلفياتها المذهبية، تسعى إلى تقنين مواقفها التأويلية وتبرير خياراتها وتنافسها على إثبات تطابقها مع المعنى ومركزيته الإلهية"[3].

وهو ما ذهب بالمسلمين إلى معارك فكرية ومذهبية كثيرة، يذكيها الاعتقاد في المطابقة بين الذات والمعنى والتمركز حوله[4]، كما يذهب الفجاري إلى نقد كل التفاسير الرسمية، التي اعتمدت على علوم اللغة في تفسير النّص القرآني، وهي "التفاسير المشهورة غير المهمشة المعترف بها من قبل السلطة بمفهومها الواسع وهي الواردة في المدونات التفسيرية الكبرى، التي تقر الانطلاق من توظيف علوم اللغة بمختلف فروعها كالتفسير الحرفي عند أهل الظاهر والتفسير البياني عند علماء الكلام كتفسير الزمخشري، والتفسير الفقهي كتفسير القرطبي، وهي تفاسير بحثت في إطار "تجاوز منطق الكثرة والوحدة، عن مجموعة من المعايير التأويلية لتحصيل المعنى، في مستوى

---

[1]– ينظر: الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتاب الحديث، وجدارا للكتاب العالمي، ط1 عمان، 2009، ص 4.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 19–21.

[3]– المرجع نفسه، ص 22.

[4]– المرجع نفسه، ص 24.

وحدته الربانية، فارتأت البحث في النص عبر علم النص، ووثقت في التأويل القائم على التناسب بين اللفظ والمعنى، واعتمدت مختلف العلوم الممكنة مثل النحو والصرف وعلوم البلاغة"[1].

ما يعيبه الفجاري على التفاسير الرسمية– وهي تسمية لها جذورها في الطرح التفكيكي والتأويلية المعاصرة– أنّها تقوم على حضور المعنى في النّص وواحديته المستمدة من وحدانية مصدره الرباني، لذلك وقعت هذه التفاسير في الانغلاق والتمركز، أشبه بالتمركز الذي وقعت فيه البنيوية الغربية، حين قالت إنّ المعنى حاضر في النص ولا شيء غير النّص، وهي تفاسير حسبه وافقت المزاج العام للثقافة العربية والسلطة، لذلك همش كل ما عداها من التفاسير الباطنية التي يرتبط المعنى فيها بالمتقبل الفاهم، وهو حسب الفجاري " **تفسير يبحث في الفاهم للنّص عبر البحث عن حالة تأويلية ترفعه إلى الدرجة الإلهية، وهو التفسير المعروف بالتفسير الأحوالي أو الكيفي، وهذا موقف طريف لأنّه إدراك لنوع من التداول يتجاوز سلطة النص**"[2].

والتفسير الباطني حسبه هو إحدى العلامات في الطريق إلى تأويلية الفهم، القائمة على تاريخية المعنى وزمنيته، فهو متغير دائماً وفي حالة انزلاق إلى الأمام، أو بمصطلح آخر هو مرتبط بالفهم البشري، وكأنّه يريد القول إنّ المعنى معطى بشري، ليتخلص من سلطة النّص واللاهوت، لهذا يعيد اتخاذ نفس الموقف الذي اتخذه دريدا من الفلاسفة الغربيين؛ فعلى الرغم من انتباه المتصوفة إلى طبيعة المعنى إلا أنّهم ظلوا في قفص المعنى اللاهوتي، إذ " **كان هدف التفسير الباطني الاتحاد بالمطلق، دون أن يفكر أو يحاول أن يفكر في عملية الفهم تفكيراً مجرداً، وهكذا نزع إلى حل أكثر ميتافيزيقية**"[3].

يذهب الفجاري بعد تحليلاته للتفسير القرآني إلى ميدان فكري آخر، الخطاب المناظري محاولاً أن يثبت ما ذهب إليه حول المركزية النّصية واللاهوتية للتفسير الإسلامي. قائلاً إنّ أدب المناظرة الإسلامية قائم على مبدأ التمركز المنطقي، ويظهر هذا من خلال عنوان الفصل "**من أجناس الخطاب الفكري القديم المناظرة وتأويلية التمركز المنطقي عند العرب**"[4].

في هذا الجزء من البحث يظهر مدى اعتماد الفجاري على جاك دريدا، إذ بنى هذا الفصل على فكرة نقد اللوغومركزية التي قام عليها خطاب المناظرة، كونه حواراً بين شخصين ينتمي كل منهما إلى تيار فكري مختلف، ويمر تحليل الفجاري لخطاب المناظرة بعدة مراحل، بدءاً من دراسة

[1]– الفجاري مختار ، الفكر العربي الإسلامي ، ص 23.

[2]– المرجع نفسه، ص 27.

[3]– المرجع نفسه، ص ن.

[4]– المرجع نفسه، ص 43.

نشأتها إلى بنيتها اللغوية الأدبية، إلى دراسة علاقتها بالأجناس الأدبية الأخرى، ليصل من خلالها إلى معرفة خصائص التأويل العربي القائم حسبه على التمركز المنطقي[1].

ويؤكد الفجاري اعتماده على تفكيكية دريدا بقوله" **أمّا مفهوم التمركز المنطقي فيرجع في هذا البحث إلى فلسفة الاختلاف عند جاك دريدا، وهو التمحور حول مقولات أو معقولات والتعصب لها واعتبارها عين الحقيقة لعقلانيتها وعدم تناقضها**"[2].

يقصد الفجاري بتأويلية التمركز المنطقي في المناظرة؛ تطويع المعنى ليخدم منطق مذهب المناظر، من خلال تأويل النصوص الدينية وفق مذهبه العقدي حسب مقولته: "**إنّها مسألة تأويل ذاتي وتطويع للغة بحسب ما يضمر قبلياً من المعاني، وهذا ما اعتبرناه مركزية المعنى**"[3].

يواصل الفجاري فحصه للأصول المعرفية للفكر التأويلي العربي، محاولاً إثبات تمركزه اللاهوتي أو المنطقي أو ما يسميه بتأويلية المعنى، إلاّ أنّه من جهة أخرى يحاول البحث عن جذور لتأويلية الفهم على نحو ما فعل مع الغزالي، إذ يقول:" **فالغزالي أدرك حقيقةً لا شك فيها وهي أنّ ما يتم استنباطه من النصوص هي شيء بشري خالص لا علاقة له بالله، وما يدعيه أهل التأويل من تمثيل كل واحد منهم للمعنى الإلهي الصحيح ، ليس إلا من قبيل التجني**"[4].

بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يذهب إلى عد أفكار الغزالي المادة الخام لعلماء اللاهوت الألمان " **فما أطلق عليه التأويليون (يتم النص) عرف منذ الغزالي حين اعتبر أنّ مصدر المعنى ليس بأي حال من الأحوال اللفظ ثم لا يكون النّص**"[5].

تكمن فرادة بحوث الغزالي في انتباهه إلى ذاتية الفهم، غير أنّه ظل حبيس الأفق المعرفي لعصره " **فلو كان الغزالي يفكر من منطلق عقل تاريخي كما هو الحال بالنسبة للعقل الغربي الحديث لحقق قطيعة معرفية مع الفكر اللاهوتي**"[6].

ومن هنا يظهر لنا قطب الرحى في تأويلية الفهم، التي ينشدها الفجاري، وينقب عن جذور

---

[1]– ينظر: الفجاري مختار ، الفكر العربي الإسلامي ، ص 50–51.

[2]– المرجع نفسه، ص 83.

[3]– المرجع نفسه، ص 91.

[4]– المرجع نفسه، ص 154.

[5]– المرجع نفسه، ص 155.

[6]– المرجع نفسه، ص 154.

لها في التراث العربي، إنّها ذاتية الفهم أو من جهة أخرى بشرية المعنى، وهي فكرة مستمدة من الفكر الغربي المعاصر ومن التفكيكية على وجه الخصوص. هذا التوجه الذي يراه الطريق الأوحد للخروج من المآزق المعرفية والمنهجية التي نتخبط فيها.

لذلك عندما يعود الفجاري إلى الفكر العربي المعاصر، يتحمس كثيراً لأعمال آركون والجابري معتبراً إياهما ذروة تأويلية الفهم، وقطيعة معرفية حقيقية مع الفكر اللاهوتي المتمركز على الرغم من ما تحمله كلمة قطيعة من مغالطة معرفية أو على الأقل مبالغة، إذ إنّ القطيعة المعرفية مع التراث أمر غير متاح، وإن ظننا ذلك فلا شيء يتسنى له الوجود من العدم، ومع ذلك يعود الفجاري إلى نقدهما عاداً إياهما متمركزين، يقول: "**وهذه القطيعة نقلت نسبياً الخطاب النقدي العربي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، إذ بالرغم من أهمية الاختلاف في القراءة ونسبية الفهم التي تضمنها خطاب كل منهما، فإنّهما لم يتخلصا كليةً من مركزية المعنى أو بالأحرى لم يتخلصا من التمركز المنطقي**"[1].

من خلال ما سبق نتلمس طبيعة القراءة التفكيكية عند مختار الفجاري، كأنموذج عربي في تلقي وفهم التفكيكية في الثقافة العربية، ومن مميزات القراءة التفكيكية عنده، أنّها لم تنغلق فقط على المفاهيم الدريدية بل انفتحت على فضاء ما بعد الحداثة. هذا ما يفسر حضور كل من غادامير هيدغر وميشيل فوكو في الكتاب، غير أنّ دريدا ظل الركيزة المتينة، التي استند إليها بالخصوص في مناقشته لخطاب المناظرة، بهدف التأسيس لعالم جديد عالم ما بعد التمركز ويقول في هذا الصدد : "**وهذا يعني تهافت الخطاب العقلاني وانبنائه على فراغ إبيستيمولوجي وهذا ما جعله(دريدا) يعتبر الحداثة ميتافيزيقا جديدة، وأصبحت نظرية موت العقل هي المجال الأصولي المعرفي الجديد لعصر ما بعد التمركز المنطقي، عصر الاختلاف الذي بشر به دريدا**"[2]. وسبق أن أوردنا مقولة دريدا لن يبقى إلى عالم بريء صالح للتأويل، كما استطاع الفجاري أن يزاوج بين الطرح الفلسفي النظري والتحليل الأدبي، إذ "**يظهر مدى عبثية كتابة فلسفية مفارقة لكتابة أدبية، لأنّ الفلسفة تكتب باللغة نفسها التي يكتب بها الأدب**"[3]. بالإضافة إلى محاولة مراجعة التراث التأويلي العربي منذ بداية التفاسير الأولى للنص القرآني إلى القراءات المعاصرة مع الجابري وآركون، وهي لازمة عرفت بها تفكيكية دريدا في محاولة تقويض التراث الفلسفي القائم على ميتافيزيقا الحضور.

---

[1]– الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي ، ص 268.

[2]– المرجع نفسه، ص 84.

[3]– المرجع نفسه، ص 45.

يظهر من خلال الكتاب أنّ ما ينشده الفجاري هو التأسيس لتأويلية الفهم القائمة على حرية القراءة وذاتية المعنى، أو لنقل المعنى من إنتاج القاريء، وفي حالة النّص المقدس يصبح المعنى بشرياً، ذلك إنّ غايته الحصول على ممارسة تأويلية منفصلة عن سلطة النصوص، كما هو الحال في التفسير اللغوي والفقهي ومنفصلة عن التعالي اللاهوتي، على ما هو الحال في التأويل الصوفي الأحوالي.

غير أنّ مثل هذا الطرح يجعل من الفهم أو المعنى المعطى من لدن المؤول القاريء، هو المركز ويقصى النص بوصفه منفصلاً عن مرسله، وهو في حالة النص القرآني الذات الإلهية وما أن يحل الفهم محل النّص بوصفه نصاً ثانياً قابلاً للتأويل، حتى يقع شبه عزل للنّص والإله من ورائه، هذا الفكر الذي نشأ في الحضارة الغربية نتيجة الشك الذي عصف بكل اليقينياتّ وحلت محلها العدمية والسيرورة، ونتجت عنها مقولات موت العقل والمعنى ويتم النّص، هذه الصفة التي خلعت على النصوص في الحضارة الغربية، كانت في الحقيقة تعبر عن يتم العقل الغربي، الذي وصل إلى الوعي بذاته في أغلب تيارات مابعد الحداثة، بعد أن انفصل عن القيم والغايات.

والنتيجة أنّ ما يطرحه الفجاري كترياق لمركزية التأويل الإسلامي، هو في الحقيقة تبني لمناهج غربية ومحاولة قولبة الفكر العربي على مقاسها، على نحو ما يروى في الأساطير اليونانية[1]. وهو حل مثالي متعالي عن خصوصية الواقع العربي تراثاً وحداثة، كما أنّ السؤال الذي يمكن أن يوجه إلى الفجاري في ظل مفهوم الاختلاف وحرية التفكير، هو لماذا يكون النموذج الغربي هو الأنسب والأوحد للثقافة العربية؟ ولماذا يقاس الفكر التأويلي عند الغزالي مثلاً بالفكر الغربي؟ ثم ما مدى إمكان قيام فكر تأويلي عربي خالص ومفارق للفكر الغربي؟ وإذا كان التأويل العربي قائماً على مركزية المعنى، لماذا نستعيض عن هذا التمركز بالتحيز لأنماط غربية؟ لماذا لا نحاول تطعيم هذا التمركز بفكرة التسامح الإسلامي فنحصل به على مركزية غير إقصائية ؟.

مثل هذه القضايا، التي تثيرها هذه الأسئلة، ينساها أو يتناساها الفجاري، في سعيه لتطبيق مقولات وفكر مسبق على التراث العربي. إنّ الثقافة العربية المعاصرة تحتاج إلى جهود تأسيسية مستمدة من الخصوصية الحضارية، وليس جهود القولبة. لا بأس أن نطعم فكرنا النقدي والفلسفي بأفكار الآخر لكن ليس إلى درجة المماهاة أوالتغريب، يبدو مثل هذا الحديث عن ضرورة احترام الخصوصية العربية الإسلامية، وعدم نقل المناهج الغربية دونما نظر، كلاماً مكروراً لا يستند إلى

[1]– إشارة إلى أسطورة يونانية تروى عن رجل يملك فندقاً وكان يقطع الزوار على حساب مقاسات أسرة الفندق.ينظر زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1975، ص 23.

أسس معرفية صلبة، غير أنّنا نعود ونؤكد على مسألة أخرى من القضية في غاية الأهمية، هي أنّ الإنسان بطبعه كائن مفكر، والتفكير يستدعي أن تكون له مرجعية يبني عليها صرحه الفكري وكل النزعات التي تقوم على الإيمان بمرجعية هي نزعات إنسانية، ولا بأس من نقلها والتعامل معها بمنطق الفاعلية أو عدمها، أمّا النزعات التي لا تؤمن بوجود أي مرجعية، فهي لا تخرج من أحد بابين، إمّا أن تكون عنصرية ولا تؤمن إلاّ بذاتها وتدّعي اللاّمرجعية، وإمّا أن تكون لا إنسانية أي معادية للمبدأ الإنساني ذاته، وهذا أدعى لتركها، والنتيجة أنّ نقد تبني التفكيكية يستمد مشروعيته من هذا الجانب، إذ ليس نقدنا لمختار الفجاري، نابعاً عن تمركز حول الأنا أو الهوية إنّنا حين نتحاور مع الآخر علينا أن نتفق على أرضية تواصل وهذه الأرضية ينبغي أن تكون على الأقل أرضية إنسانية، وإذا فقدت هذه الأرضية فقد التواصل أصلاً، إلاّ إن كان إملاءاً وأمراً وهذا يكون أقرب إلى الحصار الفكري منه إلى التواصل الحضاري. والنتيجة أنّ الفجاري وإن كان أكثر وعياً بالتفكيكية من سابقه عبد الله الغذامي، إلاّ أنّه يتخندق معه في الخندق عينه، فإن كان الغذامي قد انساق وراء الطروحات الأمريكية، دون مراعاة لطبيعة التفكيك فالفجاري قد انساق وراء التفكيك دون مراعاة لطبيعة المجتمع الإسلامي وبنيته الحضارية وموروثاته الفكرية.

2. نقد التفكيكية في الخطاب العربي (النقدي والمعرفي):

سبق القول إنّ التفكيكية عرفت في الساحة النقدية العربية، تيارين اثنين تيار القبول والتبني الذي تطرقنا له وفق أنموذجين، وتيار نقد التفكيكية، سواء في أصولها الغربية أو في نقولها العربية، غير أنّ هذا لا يعني أنّ طبيعة الرفض أو التبني هي ذاتها عند كل ناقد، لذلك كان لنقد التفكيك في الثقافة العربية عدة أشكال. وقد اخترنا أنموذجين اثنين قدم الأول منهما نقدا معرفياً فلسفياً للتفكيك في أصوله الغربية، وذهب الثاني إلى نقد التفكيكية نقداً ذا طبيعة نصية أدبية في أصولها ونقولها. وإذا كنّا قد وجدنا أنّ تبني التفكيك في النقد العربي قد كان على علاقة بالتبني الغربي، ولا يختلف عنه في كثير، فهل يمكن أن يكون الأمر ذاته بالنسبة للنقد العربي للتفكيك؟.

الحقيقة أنّ التفكيكية لم تلق ذلك الرضا والقبول الذي لقيته في أمريكا، لدى كل الشرائح الثقافية الغربية، فكما سبق وأشرنا أنّ التفكيكية لم يحتف بها في أوربا الاحتفاء ذاته الذي لقيته في أمريكا. فقد ظهر تيار نقدي يناهض التفكيكية الأوربية والأمريكية معاً،يقول محمد سالم سعد الله: "**إذ يتجه النقد العالمي الآن إلى تكوين جبهة مضادة، أو تكوين جبهة جدلية حوارية تجنبه الطروحات التفكيكية، وتعمل على بيان ممارساتها التي توصف بالإرهابية، وترتكز هذه الجبهة على تيار علمي ومعرفي موغل في القدم، ومن أهم رواد هذا التوجه الذي نشأ أساساً في فرنسا نجد (بيير بورديو، بورديارد، ليونارد جاكسون، وتيري إيجلتون، وفرانك لنتريكيا) وغاية هؤلاء عودة النقد إلى مساره الطبيعي، في بيان جماليات النصوص، وكشف الدلالات التي تتضمنها واستخدام الميدان النقدي بوصفه أداة تثقيف، وليس بوصفه أداة قمع ومصادرة للمعاني والآراء**"[1].

من بين أهم الفلاسفة والنقاد الذين تعرضوا للتفكيكية بالنقد، "**يورغن هابرماس**" الذي بنى نقده للتفكيكية على أرضية اجتماعية تواصلية. ومرد الخلاف الذي وقع بينه وبين دريدا، أنّ هذا الأخير يدعو إلى عقل لديه القدرة على تفكيك الأنظمة والمقولات، ليعيد صياغتها وفقاً لنظام الاختلافات، بينما يدعو هابرماس إلى عقل نقدي تواصلي، في ظل الرؤية الاجتماعية الجديدة القائمة على الدعوة إلى تواصل الأفراد والحفاظ على الخصوصية"[2].

[1]– محمد سالم سعد الله، الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 233.

[2]– المرجع نفسه، ص 222.

وأبرز ما يأخذه هابرماس على دريدا، هو طرائق تعامله مع النصوص والمشاريع الفلسفية السابقة، يقول: "**منهج دريدا لم يكن متزناً بل مارس سلوكاً ملتوياً بارغام نصوص هوسرل وسوسور، وروسو، على اعترافات، لم تتضمنها نصوصهم، وعلى بيان آراء نقدية لم يتفوهوا بها ولم يعلنوا عنها**"[1].

أشرنا في موقع سابق من هذا البحث أنّ إمبرتو إيكو، عاب على دريدا قراءته للسيميوزيس البيرسية، كون غايته كانت ممارسة فلسفية وليست نقدية، إذ لاحظ إيكو وجود ميل عام نحو تحويل السيميوزيس اللامتناهية، إلى قراءة حرة يقوم المؤولون فيها بنحل النصوص للوصول بها إلى ما يرضي نواياهم[2].

وفي هذا يتفق كل من إيكو وهابرماس الذي يأخذ على دريدا ودي مان، أنّهما يمحوان الفرق بين الفلسفة والأدب، ويطور هابرماس مصطلحاً آ خر يستطيع من خلاله نقد الطروحات التفكيكية وهو "**الإجماع المثالي**" بوصفه شرطاً لكل تواصل[3]. نستطيع من خلاله تحديد تأويلات صحيحة وأخرى مغلوطة، وكل هذا مفاده أنّ نقد هابرماس للتفكيكية يرتكز على نقطتين اثنتين الأولى : ترتكز على الجانب التواصلي القائم على وجود إجماع مثالي، أو لنقل سقفاً تواصلياً يضمن حضور المدلولات النهائية، التي تنكرها التفكيكية. وتنكر بذلك القيمة التواصلية الانسانية للغة. أما الثاني يتعلق بقراءة النصوص والمشاريع الفلسفية، التي يرغمها التفكيكيون على قول ما يتناسب مع توجهاتهم وطروحاتهم.

هذا ما يذهب إليه كذلك "ريمون تاليس" في مراجعاته لمفهوم الاختلاف، إذ يلاحظ وجود فرق واضح بين مقدمة سرسور (نّص) والمقدمة الخاصة التي أقام دريدا نتائجه عليها.[4]

يقول في هذا الصدد: "**إنّ جاك دريدا يحملنا على أن نصدق بأنّ العلامات هي نتاج نظام من الاختلافات، إنّها مجرد مظهر للاختلاف، لكن دعونا من ناحية أخرى ننظر إلى ماقاله سوسور حقاً في المقطع الذي حصل اللبس فيه، نظرة شاملة إلى العلامة بأجمعها يقول دي سوسور: لكن القول بأنّ كل شيء في اللغة سلبي، إنّما يصح إذا أخذنا بعين الاعتبار المدلول أو الدال بصورة منفصلة، أمّا إذا نظرنا إلى الإشارة بأكملها، وجدنا شيئاً إيجابياً في الصنف الذي تنتمي**

---

[1]– أورده : محمد سالم سعدالله، المرجع نفسه، ص 221.222.

[2]– ينظر: إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص 137.

[3]– ينظر: بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 181–182.

[4]– ينظر: عادل عبدالله، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، ص 37.

إليه"[1]. إنّ دريدا يظل دائما وفياً لعاداته في قراءة المشاريع الفكرية، بحيث يدفعها قصراً إلى قول ما لم تقله أو بالأحرى ما يريد هو أن يسمعه، ذلك أنّ غايته الأساس هي تحدي ميتافيزيقا الحضور، وليس نقد النصوص بهدف استنطاق دلالتها، لهذا رأى أنّ مبدأ الاختلاف يحكم كامل العلامة بوصفه شرطاً للمعنى أي ما قصد من قبل سوسور على أنّه اختلاف بين الدال والمدلول، فهم منت قبل دريدا أنّه اختلاف بين العلامات[2].

لكن إذا ما عدنا إلى المعجم المفاهيمي لجاك دريدا، فالحقيقة التي يريد الوقوف عليها أنّه لا يوجد في الواقع غير دوال ولا وجود للمدلولات. هذا هو أساس الاختلاف وحقيقته في فكر دريدا "**إذ لا يستحضر الدال المدلول وإنّما يشغل موقع دال آخر فالبحث في القاموس عن مدلول كلمة يحيلنا إلى كلمات أخرى فلا وجد للمدلول وإنّما هناك فقط دوال، تشغل أماكن بعضها**"[3]

بالإضافة إلى هابرماس وريمون تاليس، نجد " **بيير بورديو**" الذي يتوجه نقده للتفكيكية توجها مغايراً، حيث يحاول أن يثبت أن التفكيكية تنتمي إلى الحقول الفكرية التي قامت بالأساس على تقويضها، ومعنى ذلك أنّ فكر دريدا فكر مؤسساتي، على الرغم من كونه يدعي الهامشية يحاول دريدا إثبات أنّ التفكيكية تشكل هامش الفلسفة الرسمية، لكي يجعل من هذه الهامشية فضيلة نقدية ويلعب بذلك دوماً دور الضحية[4].

كما أنّه في نقده للفلسفة الغربية ووصفها بالتمركز وادعائه الهامشية لا يستطيع إثبات خروجه عن معالم تلك الفلسفة، الضاربة من سقراط إلى كانط وهيغل، بل يثبت على العكس من ذلك بقاءه ضمن دائرة أولئك الفلاسفة فهو لا ينسحب من تلك اللعبة، لأنّه لا يستطيع الخروج على الحقل الفلسفي الذي ينتقده، ولا ينسحب منه أبداً ويقول بيير بورديو في هذا الخصوص: "**إنّه أي جاك دريدا لا ينسحب أبداً من اللعبة الفلسفية التي يحترم أعرافها حتى في الفروقات الطقسية التي لا تصدم إلاّ الأصوليين إذ لا يمكنه أن يقول إلاّ فلسفياً حقيقة النّص الفلسفي**"[5].
ولهذا فدريدا لا يدرك إلى أي حد تشتغل فلسفته في حقل فكري أي في إطار مؤسساتي.

---

[1]– عبدالله عادل، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، ، ص 38.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 39.

[3]– شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت/ الدار البيضاء، 2002، ص 188.

[4]– ينظر: بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 161.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص 160.

وخلاصة النقد الذي يوجهه بورديو لدريدا، هو أنّ التفكيكية لا تخرج عن الحقل الفكري والمؤسساتي، الذي تقوم على نقده، وهو ما يدفعها إلى الوقوع في مغبة الأخطاء أو المآخذ التي تأخذها هي ذاتها على الفلسفة الغربية، وهذا ما يتفق عليه بورديو و"**جون إليس**"، الذي يرى أنّ الكثير ممّا تعيبه التفكيكية على الفلسفة أو الميتافيزيقا الغربية، تعيد إنتاجه في خطاباتها بطريقة أخرى سواء بقصد أو بدون قصد "**فدريدا وأصدقاؤه يظنون أنّهم يميزون في كل النصوص مآزق منطقية، ولا يبدو أنّهم يدركون إلى أي حد يسقطون بناءات لما وراء مقالاتهم على النّص المحلل، إنّهم هكذا يعيدون إنتاج بعض مساوئ اللوغومركزية**"[1]

واللوغومركزية أو (التمركز حول اللوغوس) التي تحاول التفكيكية أن تلصقها بالتيارات الفكرية التقليدية. و الحقيقة حسب **إليس** "**أنّ التفكيكية والنزعة المحافظة تشكل نوعاً من التكافل حيث تتغذى إحداهما من الأخرى، وهكذا تستمر في الحياة أفكار تستحق الزوال**"[2].

كما يتجه نقد **إليس** للتفكيكية اتجاهاً آخر، إذ يرى أنّ الكثير من المقولات، التي قامت عليها التفكيكية، تشكل فرضيات مسبقة، ليس لها ما يبررها لا عقلياً ولا منطقياً، مثلما هو الحال في أسبقية الكلام على الكتابة، "**فحتى إذا سلّمنا أنّ الكلام لا يمكن أن يوجد قبل إمكانية الكتابة، فإنّ دريدا يسلم بأولية الكلام المنطقية، لأنّ وجود الكلام هو الذي يجعل الكتابة ممكنة**"[3].

وهناك مسلمات أخرى يقوم عليها التفكيك وتقدم على أنّها مسلمات لا تناقش، هي أنّ كل النصوص تحمل في طيّاتها تناقضات وأزمات منطقية، وتلغم سراً ما وبالتالي فإنّ كل النصوص قابلة للتفكيك[4].

ويمكن أن نلخص النقد الموجه للتفكيكية في الثقافة الغربية في ثلاث نقاط محورية:

- أنّ التفكيكية تيّار يقصي الجوانب التاريخية والاجتماعية، وبالتالي هي تيار شكلاني بنيوي وكل بنيوية تنطوي على أهداف إيديولوجية[5]، عكس ما يدعيه أصحاب هذا التيار من عدم التأدلج وحرية التفكير.
- أنّها تيّار فلسفي يشتغل ضمن إطار مؤسساتي ولا يمكنه الخروج على سلطة المؤسسة التي ينقدها، مع أنّه ظاهرياً تبدو تيّاراً ذا طبيعة ثورية.

---

[1]– بيير زيما، التفكيكية دراسة نقدية، ص 158–159.

[2]– المرجع نفسه، ص 167.

[3]– المرجع نفسه ص 164.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص 166.

[5]– ينظر: المرجع نفسه ، ص 167.

- وقوع التفكيكية في العديد من الأخطاء، التي تعيبها هي على الميتافيزيقا الغربية. وهي بهذا تعيد إنتاج بعض مقولات التمركز، ومما قامت على نقضه التفكيكية مقولة المرجعية النهائية والحقيقة المطلقة، في حين أنّ التفكيكيين يلقون مقولاتهم كالاختلاف المرجيء والمآزق المنطقية على أنّها مقولات لا تناقش، وهي بهذا تقع في **إمبريالية المعنى** أو **ديكتاتورية الأسماء** بتعبير علي حرب، وما يثبت ذلك تلك المحادثة التي جمعت **بول ريكور** وجاك دريدا، التي توصف بأنّها قصة طريفة " **فبعد أن ألّف دريدا كتابه البطاقة البريدية منذ أرسطو، سأله أستاذه بول ريكور عن الضرورة التي دفعته إلى تأليف مثل هذا الكتاب، فبادره إلى الجواب إنّك حين تتحدث عن الضرورة فإنّك تبقى ضمن مركزية العقل، ضمن العقلانية أما أنا فخرجت منها من زمان**"[1]. إنّها مقولة تلخص منهجية دريدا ولكنها من جهة أخرى تثبت مدى وقوعه هو في مغبة ما يحذر منه، إنّه يجعل من مقولاته حقيقة لا تناقش، إنّه يجعل من فلسفته رسالة تتبع ولا تناقش. ويمكننا هنا العودة قليلاً إلى الوراء لنبحث عن جذور لمثل هذا الأسلوب في الحوار أو المحاججة وسنجد أنّ هذا هو ما عابه فريدريك **نيتشه** على **سقراط**، حين وصفه بأنّه يلجأ إلى الألاعيب اللغوية فيصير خصمه أعزل في الوقت ذاته على نحو ما بيناه في الجزء المخصص **لنيتشه** من هذا البحث.

إنّ ما قلناه هنا يؤكد أنّ ما تأخذه التفكيكية على تيارات الفكر التقليدي يمكن سحبها عليها هي نفسها، فلكونها تعبر عن توجهاتها باللغة فهي تنتج خطابات، هذه الخطابات يمكن تفكيكها بردها إلى أصولها أولاً ثم اثبات تناقضها الداخلي ثانياً. ومن هنا يستمد بحث في تفكيك الخطاب التفكيكي مشروعيته. كما يمكن سحب هذا النقد الموجه للتفكيكية الأصل، على أصحاب التوجه التفكيكي العربي ومنها تفكيكية علي حرب.

[1]– ناظم عودة، تكوين النظرية، ص 334.

التفكيك بوصفه فلسفةً معاديةً للإنسان (عبد الوهاب المسيري):

لم تحز أعمال المسيري الاهتمام الأكاديمي الكبير على الرغم من أنّها لا تفتقر إلى جدية الطرح؛ فطروحات المسيري تميزت باتساعها من السياسية إلى الاجتماعية والأدبية وغيرها واشتهر المسيري في الأوساط الإعلامية كمتخصص في اليهودية والحركات الصهيونية، غير أنّه من ناحية أخرى ناقد وفيلسوف ومفكر عربي، تخصص في دراسة الحضارة الغربية بكل تجلياتها وتياراتها الفكرية.

إنّ من يقرأ كتب المسيري يلحظ ذلك النقد اللاذع للحضارة الغربية، الذي يصل حد التهكم في بعض المواضع، غير أنّه يبقى نقداً معرفياً ينم عن معرفة واسعة بالعقل الغربي وقضاياه، كما يكشف كذلك عن اعتزاز بالتراث العربي الإسلامي والإنساني عموماً، لذلك يحترم الطروحات المبنية على أصول إنسانية أخلاقية، وإذا أردنا أن نحدد اتجاه المسيري في نقد الحضارة الغربية فإنّنا نجدها تتبنى على اتجاهين أو مبدأين اثنين:

الأوّل: المبدأ الإنساني: فالإنسان في منظوره قادر على تجاوز عالم المادة وقوانين الطبيعة ولا يخضع كليّة لها إنّه "**حيوان ميتافيزيقي وهو كائن واع بذاته والكون، قادر على تجاوز ذاته الطبيعية/المادية وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة ذاته، وبيئته حسب رؤيته**"[1].

إنّ تعدد الثقافات والتنوع الحضاري الذي يعرفه البشر عبر بقاع الأرض لا يلغي الإنسانية المشتركة، بل يؤكدها "**فما يولد التنوع أنّ الإنسان قادر على صياغة فكره وبيئته حسب وعيه الحر، وحسب ما يتوصل إليه من معرفة من خلال تجاربه، وهذه الأشكال الحضارية تفصل الإنسان عن الطبيعة/المادة، وتؤكد إنسانيته المشتركة؛ فهي تعبير عن الإمكانية الإنسانية دون أن تلغي الخصوصيات الحضارية**"[2]

الثاني: الخصوصية الثقافية العربية الإسلامية: كانت بدايات المسيري مع الحضارة الغربية بدايات يسمها الانبهار بإنجازات الحداثة، غير أنّه تحول عن هذه الرؤية، إلى الرؤية النقدية

[1]– عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، ط2، دمشق ،2007، ص12.

[2]– المرجع نفسه، ص14.

الشاملة والجذرية للحضارة الغربية، ويفيد في انعطافاته التي أعقبت تحولاته الحاسمة من مرجعيات الحضارة العربية و مقولات الفكر الإسلامي[1].

يمثل هذان المبدآن الدافع الكامن وراء نقده للحضارة الغربية، غبر أنهما لا يشكلان مبدأين منفصلين؛ إذ يمكن تشبيه منهج المسيري في نقد الحضارة الغربية بالطريق الذي يضيق أحياناً ليصل إلى العروبة، ويتسع أخرى ليصل إلى الإسلام فالشرق فالإنسانية المشتركة.

يرى المسيري في الحضارة الغربية متتالية متواصلة لا يتخللها ما يسمى بالقطائع المعرفية إذ "**يقرأ المسيري المشروع الحضاري الغربي بوصفه نموذجاً يأخذ شكل متتالية تتحقق في الزمن، تأخذ شكل حلقات تتبع الواحدة الأخرى**"[2]. ويحدد المسيري نقطتين مرجعيتين أساسيتين مرت بهما الحضارة الغربية وشكلتا الأنموذج المعرفي الكامن خلف الممارسات الثقافية الغربية ويطلق عدة أسماء ومصطلحات على هاتين النقطتين، كالعقلانية المادية واللاّعقلانية المادية والمادية الصلبة والمادية السائلة. وقد مرت الحضارة الغربية في بداياتها بالعقلانية المادية والتي مفادها" **أنّ العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو وحي أو إلهام وبأنّ الحقيقة هي الحقيقة المادية التي يتلقاها العقل وحدها من خلال الحواس**"[3].

غير أنّ هذا المبدأ الذي قامت عليه العقلانية الغربية، على الرغم من صلابته إلاّ أنّه لا ينفي اللاّعقلانية، بل يقود إليها يقول المسيري: "**فالعقل المادي يدرك الواقع بطريقة حسية مباشرة، ومن ثم فهو عقل عاجز عن إنتاج القصص الكبرى، أو النّظريات الشاملة، وعاجز عن التوصل للحقيقة الكلية والمجردة التي تقع خارج نطاق التجريب، ولذا فالعقل المادي لا ينكر الميتافيزيقا وحسب وإنّما ينكر الكليلات تماماً، وينتهي به الأمر بالهجوم على العقل الإنساني والعقل النقدي، لأنّهما يتوهمان أنّهما يتمتعان بقدرٍ من الاستقلال عن حركة الطبيعة المادة وبذلك يختفي الإنسان بوصفه مرجعية نهائية، ثم تختفي جميع المرجعيات وتصبح الإجراءات هي الشيء الوحيد المتفق عليه وهكذا لا يتحرر العقل المادي من الأخلاق فحسب، وإنما يتحرر من الكليات والهدف والغاية والعقل، ومن ثم تتحول العقلانية المادية إلى لا عقلانية مادية**"[4].

وبما أنّ اللاّعقلانية، التي يتحدث عنها المسيري تصور معاد للكليات والمرجعيات المتجاوزة لعالم المادة، فإنّ التفكيكية بوصفها تقويضاً للميتافيزيقا الغربية، تنتظم تحت سياق

---

[1]– ينظر: البنكي محمد أحمد ، دريدا عربياً، ص 282.283.

[2]– المرجع نفسه، ص 284.

[3]– ينظر: المسيري عبد الوهاب ، الفلسفة المادية، ص 34.

[4]– المرجع نفسه، ص 35.

اللاعقلانية المادية وما يخالف فيه الكثير من الدارسين هو عدّ التفكيكية –وفقاً لهذا– نهاية حتمية لمسار الفلسفة الغربية، وليست نتاج عبقرية شخصية لمفكرين وفلاسفة، وهذه المفاهيم، التي يطرحها حول التفكيك، هي التي جعلت صاحب كتاب "دريدا عربياً" يعنون قراءته لمفهوم التفكيك عند المسيري بقوله: "**التفكيك بوصفه نهاية**"[1].

وللمسيري رأي مخالف كذلك حول علاقة التفكيك بتيارات ما بعد الحداثة الأخرى، إذ يقول: "**وكلمة تفكيك في تصوّرنا مرادفة لمصطلح ما بعد الحداثة، أو على الأقلّ تنويع عليها؛ ففكر ما بعد الحداثة فكر تقويضي معادٍ للكليات، ويحاول أن يظلّ غارقاً في السيرورة**"[2].

وهذا على خلاف ما يدّعيه التفكيكيون من الخصوصية والتفرّد، سواء في علاقتهم بتاريخ الفلسفة الغربية، أو بالتيارات الفكرية المعاصرة لهم، ويركّز المسيري في حديثه عن التفكيكية على قضيّة اللغة؛ بوصفها وسيلة تواصل إنساني، تفترض نوعاً من المرجعيات المشتركة لنجاح العملية التواصلية، لذلك يذهب إلى عرض عن علاقة ركني العلامة الدال والمدلول؛ ففي كتابه (اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود) يرى أنّ علاقة الدال بالمدلول عرفت في المنظومة التفكيكية نوعاً من التباعد، الذي يصل حدّ الانفصال بحكم الانزلاق والسيرورة اللامنتهية التي تحكم الدلالة؛ حيث لا يصبح هناك في حقيقة الأمر مدلولات، وإنّما دوال فقط. وبعد أن يعرض رأي كلّ من المعتزلة والأشاعرة في قضية الكلام الإلهي، يخلص إلى نتيجة مفادها؛ أنّ علاقة الدال بالمدلول. في الإطار الإنساني والتوحيدي؛ هي علاقة اتصال وانفصال؛ بحيث لا يلتحم الدال بالمدلول، فالمدلولات متشابكة فضفاضة تصلح للتواصل بين البشر، مع عدم كمالها، وهذا يقف على النقيض من الموقف ما بعد الحداثي، الذي يطرح لحظة حضور كامل وغياب كامل، ومن استحالة الوصول تطرح السيرورة كحل باعتبارها الشيء الوحيد الممكن[3].

وهذا الانفصال الحاصل بين قطبي العلامة، ما هو إلاّ تقويض للغة وتشكيك في قدرتها على الإدلال، وهذا ما يشكل هجوماً على اللغة كأداة تواصل. هجوم على المشروع الإنساني والإنسانية المشتركة، وعلى قدرة الإنسان أن يُراكِمَ المعرفة، وأن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومة معرفية وأخلاقية مشتركة، أي أنّه تعبير عن العدمية الفلسفية الناتجة عن تبنّي موقف لا عقلانيّ[4].

---

[1]– محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً، ص281.

[2]– عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص112.

[3]– ينظر: عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2002، ص135.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص130.

التفكيك بوصفه فوضى نقدية (عبد العزيز حمودة):

إنّنا إذ نركّز على الفصل بين طبيعة النقد، الذي يوجهه المسيري للتفكيك، والنقد الذي يوجهه عبد العزيز حمودة، لا ننفي اشتراكهما في بعض الخصائص؛ فالأوّل إذ يوجّه نقدا فلسفيا معرفياً لا يمكن إنكار تداخل المفهوم الفلسفيّ والعنصر الأدبي في فكره[1]. أمّا عبد العزيز حمودة إذ يوجه نقدا ذا طبيعة أدبية نصيّة للتفكيك، لا يمكن إنكار اعتماده على الأسس الفلسفية على نحو ما يظهر في المرايا المحدّبة[2].

يُعرف عبد العزيز حمودة كواحد من أبرز المرجعيات القارئة للتفكيك في الثقافة العربية وتلخّص إنتاجه النقدي في ثلاثة كتب نالت شهرة أكاديمية واسعة وهي: (المرايا المحدّبة) (الخروج من التيه) واللذان يقدّم فيهما قراءة جادة لمختلف تيارات النقد المعاصر بدءا من البنيوية، وصولا إلى نظريات القراءة والتأويل، أمّا كتابه (المرايا المقعّرة) فيناقش فيه إمكان قيام نظرية نقدية عربية مع ما يصحب ذلك من مناقشات حول طبيعة هذه النظرية، أصولها وعلاقتها بالتراث، وبالنتاج النقدي الغربي.

يتركّز النقد، الذي يوجهه حمودة للتفكيك على اتجاهين اثنين: الأوّل نقد التفكيكية في أصولها الغربية مع دريدا ونقاد ييل. أمّا الثاني فنقد التفكيكية في نسختها العربية، ومناقشة إمكانية تبنّي التفكيكية في الثقافة العربية عبر أعمال الكثير من النقاد العرب من أمثال جابر عصفور وكمال أبو ديب ويمنى العيد.

و "**يدجج قراءته للتفكيك بمرجعيات أنجلوفونية متعددة، بدءاً من كلاسيكيات النقد الجديد الممثلة في كتابات لريتشاردز وكلينث بروكس مروراً ببعض أعمال دريدا المترجمة إلى الإنجليزية، وصولاً إلى الدراسات المتعددة التي قدمها نقاد مدرسة ييل هذا فضلاً عن أعمال بعض الشراح الرائجة للتفكيك**"[3].

---

[1]– ينظر: بلعقروز عبد الرزاق، تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر، منشورات الاختلاف والدار العربي للعلوم ناشرون، ط1 الجزائر بيروت ، 2008، ص61.

[2]– ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 291.

[3]– محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً، ص 266.

كما أنّه يستعين بكتابات نظرت إلى التفكيك من موقع الضدية مثل كتابات جون إليس[1]. ينصب حمودة للتفكيك بالتحديد في قضية تحقيق المعنى، وخلاصة الأمر حسبه أنّ "**البنيوية والتفكيك، انطلقا من رفض مشترك للمذاهب النقدية المعاصرة والسابقة، نحو هدف واحد على اختلاف الوسائل التي اختارها كل منهما وهو تحقيق المعنى، وانتهيا إلى نفس المحطة النهائية فالبنيويون فشلوا في تحقيق المعنى، والتفكيكيون نجحوا في تحقيق اللامعنى، لقد رفضوا كل شيء ولم يقدموا بديلاً أو بدائل مقنعة، وعلى رغم ذلك لم يتوقف ضجيجهم وهم واقفون على مراياهم المحدبة، فهم يتحدثون وكأنّهم المخلّصون الجدد لحركة النقد المعاصر**"[2].

وهو إذ يأخذ على التفكيكية فشلها في تحقيق المعنى أو نجاحها في تحقيق اللامعنى يكون، اتخذ موقع الدفاع على النصوص وعلى كينونتها، ذلك أنّ التفكيك بتقويض هوية النصوص في الوقت ذاته يكون قد أفقدها القدرة على الإدلال، فالتفكيك لم يكن يهدف إلى تعدد الدلالة، التي يراها حمودة أمراً طبيعياً وصفةً قارة من صفات النصوص، بل المقصود كان دائماً لا نهائية الدلالة ويقول في هذا الصدد:" **إنّ التفكيك لم يتوقف في أي وقت من الأوقات عند تعددية الدلالة، بل لم يكن تعدد الدلالة على قائمة الأهداف لقد كان المقصود دوماً هو لا نهائية الدلالة**"[3].

إنّ التأكيد على ضرورة التفريق بين تعدد الدلالة التي تعد صفة قارةً من صفات النصوص يصنعها المجاز، وبين لانهائية الدلالة التي يريدها دريدا، يتضمن لمحةً ذكية تدل على فطنة حمودة ودقة ملاحظته، إذ يلفت القراء إلى بعض الألاعيب اللغوية، التي ينتهجها التفكيكيون حيث يعمدون عادةً إلى اختيار مصطلحات ذات دلالة إيجابية في أذهان الناس، ليحملوها دلالات غير التي وضعت لها بالأساس، وهم بذلك يلعبون دائماً على حبلين ويراهنون على الغموض والضبابية، كما هو الحال في مصطلح الاختلاف، الذي يحمل في أصله دلالات إيجابية غير التي يريدها دريدا في اختلافه المرجيء، اختلاف التأجيل المستمر للدلالة، والآخر الذي يعنيه في فلسفة الاختلاف، وهو آخر أو حضور لا هوية له، وبالتالي يكون قد قضى على كينونة الآخر بعد أن قوض هويته، ولا يشمل هذا مصطلح الاختلاف فقط بل " **ينبهنا إلى سلسلة من المصطلحات البارزة في أعمال دريدا والتي تمتلك بنية ثنائية بشكل عنيد، مثلاً: "الفارماكون"**

---

[1]– ينظر: محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً، ، ص 267.

[2]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 10.

[3]– عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 151.

والذي يعني السم والترياق في آن معاً، والملحق (supplément) والذي يعني فائض وإضافة ضرورية في آن معاً"[1].

يرجع حمودة في نقده للتفكيك، إلى مساءلة قراءات دريدا لنص دي سوسور، على نحو ما فعله إيكو مع السيميوزيس، ليخلص إلى نتيجة إيكو نفسها حين قال إنّ غاية دريدا هي ممارسة فلسفية وليست نقدية تتحدى ميتافيزيقا الحضور، فالاختلافات التي يتحدث عنها سوسور لا يمكن فصلها عن الطبيعة العفوية (الاعتباطية) للعلامة، التي تقول إنّ اللفظ لا يجري اختياره بسبب امتلاكه لصفة خاصة به، صفة ذاتية تجعل الأحمر أحمراً مستقلاً عن أي لون آخر وهذا ما تعنيه اعتباطية العلامة اللغوية، وهذا على وجه التحديد ما لم يقصده دريدا فالاختلاف الذي يتحدث عنه هو اختلاف التأجيل المستمر للدلالة، وهو رفض صريح لميتافيزيقا الحضور[2].

وهذا ما يجعل موقفه من اللغة والنّص والدلالة وليد موقفه الفلسفي، وليس العكس، وفي مسار نقده للتفكيكية لا يفتأ حمودة يعرج على النقاد العرب، الذين حاولوا نقل التفكيكية وتبيئتها عربياً، وينطلق في هذا الصدد من مقولة مبدئية؛ وهي صعوبة نقل المناهج النقدية من تربتها الأصلية وغرسها في تربة مغايرة؛ يقول في هذا الصدد: " **فالحداثة الغربية وتجلياتها البنيوية و التفكيكية على وجه الخصوص خرجت من عباءة المزاج الثقافي الغربي على مدى ثلاثة قرون أو يزيد، ثم أنّ أي حداثة أخرى لا بد أن ترافق ثقافتها هي ليست أي ثقافة أخرى، وإلاّ فقدت مفرداتها ومصطلحاتها دلالاتها وأصبحت تشير إلى دلالات لا وجود لها أصلاً في الثقافة التي تزرع فيها**"[3]. ويشير في أكثر من موضع من (المرايا المحدبة) إلى صعوبة نقل المناهج من الثقافة الغربية وتطبيقها في الثقافة العربية. هذا في ما يخص المفاهيم بعامة عل اختلافها وتنوعها، غير أنّه يركز على خصوصية المفاهيم التفكيكية. إذ يقول : "**ربما يكون التفكيك أكثر تجليات الحداثة وما بعدها تأكيداً لمقولتنا المبدئية في هذه الدراسة، بصعوبة الفصل أو استحالته، بين المذهب أو المشروع النقدي الحداثي والمزاج الثقافي الذي أفرزه، وأنّ ذلك المشروع حين ينتزع من خلفيته الثقافية ويغرس في تربة ثقافية مختلفة، يثير الكثير من البلبلة والفوضى، هذا إن قدر له أن يعيش في المقام الأول**"[4].

---

[1]– جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً، ص 224.

[2]– عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 154.

[3]– ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 99.

[4]– المرجع نفسه، ص 164.

وبعد أن يمهد بهذه المقدمة حول نقل المناهج والمفاهيم، يدخل في صلب أعمال النقاد العرب حول التفكيك، الذين وقعوا حسبه في التجزيء والابتسار وعدم الوعي بالمفاهيم التفكيكية في ذاتها أو في علاقتها بالبنيوية. هذا ما جعل أعمالهم كلها "**عمليات اقتباس ونقل وترقيع وتوفيق ولا ترتبط بواقع ثقافي أصيل**"[1].

مع الإشارة هنا إلى النقد الذي يوجهه البنكي لقراءة عبد العزيز حمودة، إذ يرى أنّها تحمل بذور أخطائها المعرفية منذ البداية، ذلك أنّ حمودة يبني دراساته على مقولة مبدئية ومسلمة لا تناقش وهي صعوبة انتقال المناهج من بيئة حضارية إلى أخرى، هذه ليست مقولة ناتجة عن دراسة وتحليل بل هي مسلمة مسبقة بنيت عليها أبحاثه[2]. غير أنّه في حقيقة الأمر يدلل على هذا الرأي أن كل مفهوم هو وليد شرط حضاري يختلف عن الشروط الحضارية الأخرى. ومن هنا تتبدى صعوبة انتقال التفكيك، وعوض أن يذهب البنكي إلى مناقشة مدى صحة مثل هذه المقولات، ويدلل على خطئها إن تيسر له ذلك، يعمد إلى مصادرة مفادها قيام فكر حمودة على مسلمات متحكمة فيه، كما هي عادة التفكيكيين أو المتعاطفين معهم.

إنّ السبب الكامن أو المسكوت عنه في نقد البنكي لحمودة، هو انطلاق البنكي ذاته من فكر مناصر للتفكيك، هذا ما جعله يأخذ عليه استعانته بأعمال نقاد ناهضوا التفكيكية في أمريكا ذاتها مثل جون إليس، والغريب أنه يبدي تذمراً لذلك كون هذا هو السبب الكامن وراء نقود حمودة للتفكيك[3]، والحق أنّ لحمودة الحرية في اختيار مرجعيته الفكرية ولا يمكن نقده في هذا إلاّ من خلال مناقشة مدى صحة طروحاته. ووفقاً للبنكي يمكن مساءلته هو ذاته حول مرجعيته، التي استند إليها، والتي نظرت إلى التفكيك من موقع المشايعة والمبايعة. هذا هو السبب الذي جعله ينظر إلى كل من نقد التفكيكية بعين الريبة والاشتباه كما فعل مع حمودة ومع عبد الوهاب المسيري.

على الرغم من أنّ التفكيكية تعد منهجاً غربياً استورد إلى الثقافة العربية، فحتى النقد العربي للتفكيك لم يكن نقداً عربياً خالصاً، إذ ينبجس في أغلبه من الحضارة الغربية. فنقد حمودة بوصفه نقداً نصياً، يرتكز في أغلبه على النقد الأمريكي وبالتحديد على " جون إليس" أعماله في نقد التفكيك أما نقد المسيري بوصفه نقداً ذا طبيعة معرفيةٍ تجريدية. يرتبط في أغلبه بالفلسفة الألمانية لذلك يتفق مع هابرماس في مسألة التواصل، إذ إنّ التواصل البشري يفرض حضور نوع

[1]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 63.

[2]– ينظر: محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً، ص 269.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 268.

من المرجعية المشتركة، كما يتفق مع إيكو في قضية المرجعية اللاّعقلانية (القبلانية). هذا ما يتناقض وطروحات التفكيك. غير أنّ هذا لا ينقص من القيمة المعرفية للنقد العربي للتفكيك، فلا بأس من التواصل شرط حضور المرجعية الإنسانية المشتركة.

هناك جانب آخر من القضية على قدر من الأهمية، هو أنّ التفكيك يرفض كل المرجعيات ولا يعترف بها، وبالتالي فإنّ كل نقد للتفكيك باطل منذ البداية في عرف التفكيك، لذلك لا يمكن إقامة حوار نقدي مثمر، لأنّ التفكيكية تسلب سلاح الخصم حتى قبل المواجهة، وعلى هذا الأساس فلا سبيل إلى مواجهتها إلاّ بأسلحتها هي ذاتها، وهذا ما يمكن تسميته بتفكيك التفكيك.

تفكيك التفكيك:

سبق أن أوردنا مقولة سالم سعد الله، المتعلقة باتجاهات النقاد العرب في استقبال الطرح التفكيكي، دون أن نناقش مدى صحتها وتطابقها مع الواقع النقدي العربي، تاركين هذا لما بعد التفحص. فمن الناحية العامة أو لنقل على مستوى السطح تبدو المقولة صحيحة، لكن إذا تعمق الباحث فإنّه يجد أنّ مثل هذا التقسيم عام جداً، ذلك أنّ طبيعة التبني تختلف من ناقد إلى آخر كما تختلف طبيعة الرفض، ولو توسعنا أكثر في اختيار النماذج (كأنموذج شوقي الزين، بختي بن عودة، مصطفى ناصف، عبدالله إبراهيم...) لزادت سعة الاختلاف، حتى نجد أنفسنا أمام تفكيكيات وليس تفكيكية واحدة، هذا ما يجعل التساؤل حول إمكانية تبني وجهة نظر مخالفة حول التفكيك تساؤلاً مشروعاً. هذا إنّه اتجاه يتعامل مع الخطاب التفكيكي بمبادئ التفكيك ذاتها، ولا ندعي جدة هذا الطرح فالمتتبع لنقاد التفكيك يلحظ انتباه أغلبهم لهذا الأمر، بدءاً من النقاد الغربيين إلى النقاد العرب. فالنقد الذي يوجهه كل من بيير بورديو وجون إليس، يبين تركيزهما على هذا الجانب، فإذا عدنا إلى نقد بورديو سنجده يركز على عد التفكيكية تنتظم في سياق الفلسفة التي تنقدها ولا يمكنها الخروج من أطر تلك الفلسفة. ومفاد هذا أنّ ما تأخذه التفكيكية على الفلسفة الغربية تعيد إنتاجه بصورة أخرى في خطاباتها. أما جون إليس فيرى أنّ التفكيكية تسقط مقالات ما ورائية على النصوص، كما أنّها تقدم مقولاتها على شكل مصادرات ومسلمات لا تناقش كما هو الحال في قضية الكلام والكتابة، كما أنّه يراها كفلسفة وليدة السلطة تتعايش معها ولا يمكنها البقاء لولا وجود السلطة التي تمارس الإقصاء والتهميش. وعلى هذا النحو تستمر في الوجود أفكار تستحق الزوال على حد تعبيره، أمّا إمبرتو في سياق حديثه عن التأويل بين السيميائية و التفكيكية، يركز على عد مفاهيم التأويل عند دريدا ناتجة عن موقفه الفلسفي العام وليس العكس، وهذا ما يحمل تلميحاً لعد التفكيكية تياراً نقدياً ذا أبعاد إيديولوجية تقوم بإسقاط مقولات مسبقة على النصوص.

إذا ما عدنا إلى ميدان النقد العربي، فإنّنا نجد الكثير من النقاد الذين رفضوا التفكيك يركزون على تناقضاته الداخلية وألاعيبه اللغوية، فإنّ عبد العزيز حمودة في أكثر من موضع يفكك الخطاب التفكيكي مقولاته نفسها، دون أن يصرح بذلك، ومثال ذلك مصطلح "**خصي النّص**" **(castration)** الذي يستعيره من بارث في مرحلته التفكيكية الأخيرة، غير أنّه يستعمله على

النقيض مما كان يقصد به بارث، الذي كان يعني به إفقاد النّص القدرة على الإدلال بتقييده بمدلولات محددة سلفاً، أما عبد العزيز فكان يقصد به إرهاق النّص بمدلولات لا متناهية، ليصبح في النهاية بدون دلالة ويقول في هذا الصدد : "**وفي استعارة مشروعة لمصطلح بارث فإنّ القراءة التفكيكية بالفعل تقوم بخصي النص ليس بالمعنى الذي يقصده الناقد الفرنسي، بل بمعنى أنّها تفقده القدرة على الدلالة**"[1].

أمّا عبد الوهاب المسيري ومع كل هذا النقد الذي يوجهه للتفكيك، غير أنّه في بعض المواضع يثني على التفكيك، لما يمنحه للقاريء من مقدرة على اكتشاف الحقائق الدفينة، التي لا تظهر على السطح. فمما لا شك فيه أنّ له فائدة، بل هو أمرٌ حتمي وضروري، يكشف المفاهيم الكامنة ويزيل الغشاوات[2]، يطهر أنّ المسيري ينقلب على عقبه ويتناقض مع نفسه، لكن المتتبع لقصده من هذا الكلام يلحظ نقطتين في غاية الأهمية:

الأولى: أنّ المسيري مع تأكيده على فاعلية التفكيك، إلاّ أنّه في الموضع نفسه يؤكد على الطابع العدمي للتفكيك، كونه نزعة منفصلة عن القيمة والغاية، لأنها لا تقدم البديل بعد الهدم، لهذا يقترح بالتأسيس، ويقصد به عملية إبداعية تركيبية تتجاوز التفكيك، وتتطلب نحت نماذج مختلفة والربط بينها، كما تتطلب الغوص في كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية للظاهرة وتصنيفها في ضوء النماذج التحليلية[3].

الثانية: أن التفكيك الذي يقصده هنا هو تفكيك الخطاب والمصطلح الصهيوني، الذي ينتظم حسب المسيري في سياق الحضارة الغربية ولا ينفصل عنها. والفكر الغربي ما بعد الحداثة لا يختلف في مفهوم المسيري عن التفكيك إنّه فكر تقويضي عدمي، وبالتالي فإنّه يوظف آليات التفكيك في تحليل الخطاب التفكيكي ذاته.

بالإضافة إلى هذه الطروحات، التي تتضمن إشارات حول إمكانية تطبيق آليات التفكيك في تحليل الخطاب التفكيكي ذاته، يتحدث محمد سالم سعد الله عن ناقد عربي آخر هو سامي مهدي، الذي أجرى دراسة حول التفكيك، في مجلة (الموقف الثقافي) أسماها (تفكيك التفكيك) يعمد فيها إلى تبيان تهافت الخطاب التفكيكي ومذهبيته. ويبين أسباب هروب التفكيكيين من المنهجية وعدم تقديم البديل، مركزاً على ضرورة تقويض الخطاب التفكيكي لتبيان مدى هشاشته

---

[1]– ينظر: عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 151.

[2]– ينظر: عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص 545.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 546.545.

كونه خطاب عدمي لا يقدم أي بديل ولا يطمح إلى أية غاية سوى النسبية والعدم، عكس ما يدعيه من الإنسانية والاعتراف بالآخر[1].

إنّ ما نقصده بتفكيك التفكيك في هذا الموضع، ليس المفهوم الشائع، بمعنى نقد النقد أو تأويل التأويل. أي نقد وتفكيك النصوص والخطابات التي ينتجها النقاد، أثناء تعاملهم مع النصوص. مما يدخل التأيل في متتالية لا تنقضي إحداثياتها. إنّ المقصود هنا هو تفكيك المقولات التفكيكية على مستوى التنظير، أي التعامل مع القواعد والأسس التفكيكية، بوصفها خطاباً.

[1]– ينظر: محمد سالم سعد الله، الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 204–205.

الفصل الثالث: تحليل الخطاب التفكيكي عند علي حرب.

- مفهوم التفكيك في فكر علي حرب
- التراث وعولمة الهوية
- قراءات في نقد النقد

مفهوم التفكيك عند علي حرب

1 النّص والمعنى في المنظومة التفكيكية:

إنّ مفاهيم النّص والمعنى وما يتداخل معها من مفاهيم كالقراءة واللغة والدلالة، مفاهيم متشابكة ومتداخلة، إلى درجة أنّنا لا نستطيع الحديث عن أحدها، دون أن يجرنا قصراً للحديث عن الموضوع الآخر. فلا يمكن التعرض للغة دون الإشارة إلى مفهوم العلامة، ولا عن النّص دون البحث في القراءة والدلالة.

فإذا ما أردنا تحديد مفهوم اللغة في المنظومة التفكيكية، وجب علينا العودة إلى مفهوم العلامة، كونها الوحدة الأساسية في النظام اللغوي والنّص والحديث عن العلامة ما هو إلاّ حديث عن الدال والمدلول، وطبيعة العلاقة التي تربط بينهما، التي اتسمت في الرؤية التقليدية بنوع من الثبات والوضوح، غير أنّ هذا الثبات لم يستمر طويلاً، فما لبث أن توالت الضربات لتقويضه ليحل محله التغير والسيرورة، ومن هنا ينبثق الطرح التفكيكي، الذي أحدث نوعاً من التباعد الذي يصل إلى حد الانفصال بين قطبي العلامة ليتحقق اللعب الحر للمدلولات ولا نهائية المعنى. وهذه النظرة مفادها أنّه لا يوجد في حقيقة الأمر مدلولات وإنّما هناك دوال فقط [1].

هذا ما يحول المدلول إلى شيء مراوغ يصعب تثبيته، في نطاق دلالة محددة، فهو دائماً في حالة هروب وقذف إلى الأمام، بحيث يستحيل تحديد معنى ثابت، لأنّه حينما يتخذ القرار تظهر السلطة[2]. هذه السلطة التي ترتكز على العادات والتراث الميتافيزيقي، وهذا اللاثبات الذي يسم المدلول في المنظومة التفكيكية، هو ما يفتح المجال رحباً أمام أهم المقولات التفكيكية، وهي مقولة الاختلاف المر جيء؛ "**الذي يمثل التأجيل المستمر للدلالة**".[3]

يبدو للوهلة الأولى أنّ هذا الانفصال، قضية لغوية بسيطة. لكن هذا الانفصال الحاصل بين الدال والمدلول قضية لغوية في البداية ووجودية في النهاية، ذلك أن انفصال الدال عن المدلول، هو انفصال العقل عن الواقع " **فعلاقة الدال بالمدلول هي في واقع الأمر علاقة العقل بالواقع والإنسان بالطبيعة والذات بالموضوع والخالق بالمخلوق، فالبعض يرى أنّها قوية ومركبة**

[1]– ينظر: حمودة عبد العزيز ، المرايا المحدبة، ص 304.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 254.

[3]– عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 154.

فعلى الرغم من أنّه لا توجد علاقة تطابق بين الواحد والآخر، وعلى الرغم من أنّه توجد مسافة تفصل بين الدال والمدلول أي أنّ اللغة ليست شفافة تماماً، فالدال جزء من النظام الإشاري اللاشخصي وله قواعده ومنطقه، أما المدلول فهو جزء من نظام المعنى وتسري عليه قواعد مختلفة، ويختلط فيه المنطق باللامنطق، على الرغم من كل هذا إلاّ أنّه توجد وسائل وآليات لتحسين الآداء اللغوي للوصول إلى مانسميه بالحقيقة أو على الأقل جزء منها، وهذا يعني أنّ العقل قادر على إدراك الواقع"[1].

لكن هذا ما تنفيه أغلب اتجاهات ما بعد الحداثة، وبالخصوص التفكيكية التي لا تؤمن بوجود حقيقة ثابتة؛ وهذا مآل انفصال الدال عن المدلول، وهي عبارة اصطلاحية تستخدم في علم اللغة أساساً ولكنّها أصبحت "**مقدمة فلسفية للكثير من النتائج التي يتأسس عليها النظام المعرفي ما بعد الحداثي، بكل ما يضمر من عدمية فلسفية، والعبارة تعني أنّ الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها، وإن وجدت مثل هذه العلاقة فهي علاقة واهية خلافية كل هذا يعني أنّ العقل ليس له علاقة كبيرة بالواقع، كما يعني أنّ النسق اللغوي ذاته يسقط في قبضة السيرورة والعدم**"[2]

إنّ هذا التغير الذي مس العلاقة بين الدال والمدلول، والمدلول ونتج عنه هذا الخلل المعرفي والفلسفي، يؤدي في حقيقة الأمر إلى نظرة جديدة للغة: "**على عكس التعريفات والمفاهيم التي وضعت اللغة في خانة ربطها بالمجتمع والوجود وفصلها عن الكلام، غير أنّ جاك دريدا يغوص أعمق من ذلك عندما يتعامل مع اللغة، فهو لا يرى الوجود إلاّ من خلال اللغة، وهو يدعو إلى نظرة جديدة للغة، نظرة يتحول فيها الواقع إلى مجموعة من الأقنعة البلاغية، فاللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم**"[3].

وبما أنّ اللغة تحت حكم التعدد والاختلاف، فإنّ الوجود بأكمله يصبح رهين قبضة السيرورة، كون اللغة هي التي تحكم نظرتنا للعالم كما أنّها تنشئ الواقع بالكلمات بقدر ما تتحول هي إلى وقائع لها آثارها ومفاعيلها [4].

الظاهر أنّ مفاهيم جاك دريدا حول العلامة واللغة، مرتبطة بمفهوم الغراماتولوجيا، الذي طرحه كآلية من آليات تفكيك ميتافيزيقا الحضور واللوغومركزية، كون الكتابة تخضع للسيرورة

---

[1]– عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة ومابعد الحداثة، ص 31–32.

[2]– المرجع نفسه، ص 35.

[3]– عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول والمقولات، ص 84.

[4]– ينظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 21.

ومنفصلة عن السياق والمؤلف، وبالتالي تحمل على لا نهائية الدلالة. وهذا ما يريد أن يثبته دريدا في حديثه عن اللغة والنّص، إذ " **إنّ مفهوم الكتابة هذا قد بدأ يتجاوز مدى اللغة ويفيض عنه، كما لو كانت الكتابة تنطوي على اللغة بجميع معاني هذا الفعل لا لأنّ مفردة لم تعد على دال للدال، وإنّما لأنّه بدأ يتضح تحت ضوء غريب أنّ تعبير دال الدال نفسه قد يكون كفّ عن الإدلال عن الازدواجية أو الثانوية المنحطة بل بالعكس أصبح تعبير دال الدال يصف حركة اللغة نفسها بالذات**"[1].

نتج عن هذا التصور أنّ إيفانكوس ينفي أن تكون التفكيكية نظريةً في اللغة الأدبية، ويؤكد على كونها طريقة في قراءة النصوص من وجهة نظر تختلف عن كل الطرائق التي تنطلق من فكرة أنّ كل نص يتضمن أسس قراءته الملائمة من قبل [2].

أمّا النّص فلا نكاد نجد له تعريفاً واضحاً ومتفقاً عليه إلاّ أن يقال" إنّه كل ما يلفظ باللغة"[3]، مع ما تتميز به اللغة في المنظومة التفكيكية من التعدد والسيرورة، بحيث يمكن سحب هذه الهلامية على مفهوم النّص كونه كياناً لغوياً وبناءاً على هذا " **لن يعود النّص كياناً متكاملاً أو مفهوماً يحده كتاب أو هوامش بل شبكةً مختلفة، نسيج من الإشارات التي تشير بصورة لا نهائية إلى أشياء أحرى غير نفسها إلى آثار واختلافات، وهكذا يجتاح النّص كل الحدود المعينة له حتى الآن، إنّه لا يمحو تلك الحدود بل يجعلها أكثر تعقيداً** "[4]

إنّ كيان النّص، لم يعد كياناً مستقلاً وثابتاً، بل تحول إلى مجموعة من العلامات تشير إلى علامات أو آثار أخرى، وهذا ما يدعوه دريدا بالتكرارية، وهو مفهوم يلغي به دريدا وجود حدود بين نص وآخر، وتقوم هذه النظرة على مفهوم الاقتباس ثم تداخل النصوص[5].

هذا هو مفهوم التناص، الذي اشتهرت به جوليا كريستيفا، وهو ما يجعل تحديد كيان مستقل للنص ضرباً من العبث، لذلك فما يهمنا من الطرح التفكيكي حول مفاهيم النص واللغة، هو التفسير والتأويل، إذ لا يمكن فصل التفسير والتأويل في هذه الحال عن المقولات التفكيكية كالاختلاف وانفتاح الدلالة وغياب المعنى الأحادي "**فالتفسير التفكيكي للنص هو الحوار الديالكتيكي بين القارئ والنص عبر دائرة هيرمينوطيقية مغلقة تستبعد كل الثوابت والتقاليد**

---

[1]– جاك دريدا، نهاية الكتاب وبداية الكتابة، ضمن كتاب الكتابة والاختلاف ص 103.

[2]– ينظر: عيّاط إيناس، إستراتيجية التلقي في الفكر النقدي المعاصر، رسالة ماجيسنير، جامعة الجزائر، ص 213.

[3]– عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول والمقولات، ص 85.

[4]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 320.

[5]– ينظر: الغذامي عبد الله، الخطيئة والتكفير، ص 52.

الجامدة، وتتعامل مع العلامة اللغوية بعد أن ابتعدت أقصى درجة ممكنة عن دالتها على أساس أنّ المبدأ الوحيد الذي يحكمها هو اللعب الحر "[1].

نظراً لغياب المعنى والحقيقة تحل محلهما في المنظومة التفكيكية والتأويلية المعاصرة مفردة القراءة كتعبير عن نسبية المعنى والتغير المستمر، يقول علي حرب في هذا الصدد: "**وتكتسح مفردة القراءة شاشة الرؤيا إلى درجة تكاد تزيح مفردة الحقيقة وتنزلها من عرشها الذي تخلّع من فرط التسبيح بحمدها "**[2].

تطرح التفكيكية أنموذجاً جديداً للقراءة، يختلف اختلافاً جذريا عن استراتيجيات القراءة في الاتجاهات النقدية الأخرى، كالمذاهب السياقية المؤمنة بوصاية الكاتب على المعنى، أو النظريات البنيوية، التي ترى المعنى نتاجا للتفاعلات الحاصلة بين البنى داخل النص، وتقوم القراءة التفكيكية على ذاتية الفهم والقراءة تبعاً لانفتاح الدلالة اللاّمشروط، لذلك فإنّها تلغي أي قانون يحكم التأويل أو يكبح حرية القراءة، غير أنّها تبقى تحتفظ ببعض معالم المحايثة البنيوية التي لا مفر منها في النقد المعاصر " فالنقد الأدبي بنيوي في كل عصر، بفعل جوهر، وبفعل مصير لم يكن ليعرف ذلك، وأصبح يدرك الآن، وهو يفكر اليوم في نفسه، في مفهومه في نظامه و طريقته"[3]. ما يجعل التفكيكية تنطلق في البحث الدلالي من النص بغض النظر عن قصدية المؤلف، فاللغة يحكمها اللعب الحر وتقول أكثر مما يريد لها صاحبها، هذا ما يؤكده دريدا ذاته حين يقول " **أعتقد أنّه من غير الممكن الانحباس داخل النّص الأدبي وإنّ المحايثة أو الباطنية الأدبية المحض، تقوم في نظري على الاحتماء ضمن الحدود المقامة تاريخياً، والتي تفترض مجموعاً كاملاً من العقود التاريخية المتعلقة بتأطير النص، وتحديد وحدته ومتنه وضماناته القانونية وما إلى ذلك من تحديدات اجتماعية–قضائية، يجب بالطبع بصورة مؤقتة على الأقل أن تتحرك داخل هذه الحدود، لدفع القراءة المحايثة إلى أبعد ما يمكن، لكنّها لا تستطيع في رأيي أن تكون جذرية تماماً، هذا شيء نابع من بنية النّص نفسه، إنّنا لا نستطيع أن نبقى داخل النّص ... أعتقد بين داخل النّص وخارجه توزيعاً آخر للمجال أو الحيز، وأعتقد أنّه سواء في القراءة الباطنية أم في القراءة التفسيرية للنّص عبر مسيرة الكاتب، أو تاريخ الحقبة، يظل شيء ما ناقص دائماً "**[4].

---

[1]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 301.

[2]– علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 10.

[3]– جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 133.

[4]– المرجع نفسه، ص 81.

هذا ما يدفعنا إلى الحديث عن قضية الداخل والخارج في النقد الأدبي، إذ يقسم كل من أوستين وارين وروني ويليك كل المناهج النقدية إلى اتجاه داخلي واتجاه خارجي، وهو التقسيم الذي يستند إلى أسس إبيستيمولوجية مختلفة[1]. غير أنّ التفكيكية قامت على تقويض هذه الثنائية وتبيان مفارقاتها، فالفصل بين الداخل والخارج هو من أثر فلسفة الحضور، إنّ العناصر لا تنقسم بهذا الوضوح الساطع إلى داخل وخارج، لأنّها ترتبط بعلاقات معقدة، فلا وجود لداخل خالص ولا لخارج خالص، بمعزل عن شبكات العلاقات المتداخلة[2]. وهذا ما يؤكد عليه دريدا حين يقول: "**فالخارج عرضة باستمرار لأن يصبح موضوعاً داخل تقاطب الذات/ الموضوع، أو ليصبح الواقع الآمن خارج النّص، وهناك بعض الأحيان داخل يكون مزعجاً بقدر ما يكون الخارج مهدئاً، وهو شيء لا يلزم تجاهله في حملة النقد الموجهة ضد الطوية والذاتية، فنحن هنا داخل منطق بالغ التعقيد**"[3]

إنّ القراءة التفكيكية للنصّ على الرغم من كونها تنطلق من اللغة وفق دائرة هيرمينوطيقية مغلقة تستبعد المؤلف والحدود العقلانية أو الميتافيزيقية، إلاّ أنّها لا تعد قراءة محايثة بالمعنى البنيوي، كونها لا تؤمن بحضور المعنى في النّص، كما لا تعد مقاربة باطنية كما هو الحال في التأويل الصوفي كونه يؤمن بمركزية المعنى اللاهوتي، إنّ القراءة التفكيكية خاضعة دائما لسيرورة المعنى واللعب الحر للمدولات. في الزمن ولا تخضع إلا لحالة المتلقي وذاتيته، وهي في حالة تغير وسيرورة دائمة.

مساءلة المرجعية:

[1]– ينظر: رينيه ويليك، أوستين وارين، نظرية الأدب، ترجمة محي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1987. ص 75.

[2]– ينظر: محمد بوعزة، إستراتيجية التأويل بين النصية والتفكيكية، ص 30.

[3]– جاك دريدا، مواقع، ص 65.

لا شيء يتسنى له الوجود من العدم. إنّ هذه القاعدة لتنطبق على كل الموجودات بما في ذلك التوجهات الفكرية والمعتقدات النظرية، إذ لم يعرف تاريخ الفكر والفلسفة توجهاً فكرياً ليس له جذور في سابقه من التوجهات. وقد يعد الكثير من الباحثين أنّ مثل هذا الحكم لا يتطابق مع واقع الفكر، مثل ما هو الحال مع تيارات الفكر الغربية بدءاً من نيتشه وصولاً إلى هيدغر و التفكيكية وفكر ما بعد الحداثة. غير أنّ مثل هذا التوجه لا يخلو من التحيز لهذه التوجهات دون ما نقد ولا مساءلة، فالثابت في تاريخ الفكر أن كل التوجهات الفكرية والفلسفية والنقدية، إمّا أن تنتظم ضمن نسق* فكري سابق أو تؤسس لنسق جديد.

ليست هذه قاعدة مطلقة بقدر ما هي وصف لواقع الفكر والفلسفة والنقد و"علي حرب" بوصفه مشتغلاً في حقل الفلسفة والفكر، لا مفر له من أن ينتظم في إطار فكري وفلسفي محدد تحدده مرجعيته، وبما أنّنا نتحدث عن "**علي حرب**" في إطار تلقي التفكيكية في الفكر النقدي العربي، فإنّ تحديد مرجعيته الفكرية وأصوله المعرفية هو ما يثبت صحة ادعائنا من عدمها ورواد التفكيكية وكل تيارات ما بعد الحداثة يرفضون التصنيف والتحديد ضمن إطار فكري ذلك أنّ الانتماء إلى إطار فكري يعني التمذهب والانزواء تحت مركز يشع بالمعنى والحقيقة وهذا ما لا يقبله هذا النوع من المفكرين.

لعلّ هذا ما جعل محمد شوقي الزين لكونه واحداً من المفكرين المتحمسين للفكر التفكيكي، يصف علي حرب بقوله: " **الفيلسوف الذي يستحيل تصنيفه**"[1].

يبدو أنّ حكم شوقي الزين باستحالة تصنيف علي حرب يخفي وراءه رغبة في التهرب من التصنيف. فمرجعية شوقي الزين تفكيكية وتندرج في السياق الفكري ذاته لعلي حرب، وفكر ما بعد الحداثة الذي يبغض أكثر رواده التصنيف، والأمر نفسه بالنسبة لعلي حرب، إذ لما سئل في أي مجال فكري يصنف نفسه أجاب بقوله: " **لا أريد أن أكون مرجع ذاتي في حديثي عن أعمالي فهي تتحدث عن نفسها بنفسها**"[2].

* المقصود بالنسقية ليس جانبها الإيجابي بمعنى التنسيق والتنظيم، وإنّما المقصود هنا النسق بمفهومه التفكيكي، أي النسقية التي تتحول إلى المذهبية والتعصب وعدم الاعتراف بالرأي المخالف.

[1]– شوقي الزين محمد، علي حرب الفيلسوف الذي يستحيل تصنيفه، ضمن كتاب قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، لمجموعة من الباحثين، منشورات الاختلاف ، والدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر، بيروت، 2010، ص 195.

[2]– علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، الدار البيضاء، 1993، ص 132–133.

لا نستطيع التشكيك في صحة مثل هذا الجواب، فخطاب الكاتب وأعماله هو ما يشي به وبتوجهاته، كما أنّ هذا الجواب ينم عن تواضع علمي إن جاز لنا مثل هذا التعبير، هذا في حالة ما ارتضينا لأنفسنا البقاء على مستوى السطح، لكن إذا ما أردنا التعمق والبحث فيما يحجبه مثل هذا الجواب بوصفه خطاباً أو في ما يسكت عنه ويتناساه، فإنّ جواب علي حرب ليس جواباً بقدر ما هو تهرب من الإجابة، بقصد التهرب من النسقية والانتماء إلى منهجية محددة ستعرضه للمساءلة بخصوص فعالية المنهج المتبّع.

هذا الأمر هو ما يدفعنا في إطار البحث عن المرجعية المعرفية، التي يتكئ عليها الخطاب الفكري لعلي حرب، مع ما يحمله مصطلح الخطاب من شحنة معرفية وفلسفية تحيلنا إلى نسق فكري غربي عني بالخطاب على شاكلة أعمال ميشيل فوكو، وبما أننّا أكدنا من قبل أنّ مفكراً مثل علي حرب يأبى التصنيف، لذلك لا نتوقع منه أن يقول أنا تفكيكي أو تأثرت بفلان أو أخذت عن فلان. إنّنا مضطرون إلى تحليل خطاب علي حرب للبحث عن ما لا يقوله فيما يقوله، وهو نفسه يرى أنّ كل خطاب يمارس نوعاً من الحجب حتى خطاب الحرية يحجب ذاته أي أولوية صاحب القول والخطاب، ذلك أنّ الذي يدعوك إلى ممارسة حريتك يتعامل معك بوصفه أولى منك بحريتك ونفسك[1] .

وبما أنّنا في مستوى مساءلة المرجعية، فلن نناقش المسائل الفكرية والنقدية، التي تعرض لها علي حرب بل سنحاول الوقوف على أهم القضايا من خلال المصطلحات المركزية، التي كثيراً ما يركز عليها علي حرب كالتي عنون بها كتاباته، ومن خلالها سنبحث عن جذورها الفلسفية غير أنّنا لا ندعي التطرق لكل المصطلحات ولا التعمق فيها بل سنبحث عن جذور معرفية لأهم المصطلحات تطرق لها علي حرب.

ويمكننا تحديد بعض المصطلحات الأساسية في فكر علي حرب من خلال عناوين كتبه كالتالي:

- مصطلح الحقيقة.
- مصطلح التأويل.
- مصطلح المعنى.
- مصطلح التفكيك.
- مصطلح المنطق التحويلي.

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ص 135.

تعد مثل هذه المصطلحات من أهم المقولات، التي يركز عليها علي حرب في شتى أعماله ومصطلح الحقيقة على سبيل المثال يحيلنا بالتحديد على فريدريك نيتشه، وفلسفته التي سبق الحديث عنها في هذا البحث، إذ أسس نيتشه لتوجه فلسفي يقوم على تقويض أصول ومصادر الحقيقة، على الرغم من أنّه نيتشه ومن ينضوون تحت لواء فلسفته يرفضون القول بوجود فلسفة نيتشوية ذلك أنّ نيتشه وغيره من فلاسفة الارتياب كماركس وفرويد ومن حذوا حذوهم، كهيدغر وفوكو ولاكان ودريدا يرفضون الانزواء تحت نسق فلسفي، لأنّ التمذهب يعني الاطمئنان إلى مركز للمعنى والحقيقة، سواء مركز سلطوي أو لاهوتي، كما أنّهم يشككون في كل مصدر متعال للحقيقة، وهذا ما يتبناه علي حرب:"**لا حقيقة كلية ساطعة يمكن القبض عليها وإنّما الحقيقة تنتج عبر الخطابات والروايات والسلطات والمؤسسات وكل ما من شأنه خلق الوقائع أو توليد المفاعيل والآثار، من هنا تتغير إشكالية العلاقة مع الحقيقة بمعنى أنّ البحث عن الحقيقة لم يعد محور التفكير وإنّما يتعلق الأمر بإستراتيجية نقدية تحملنا على ممارسة علاقتنا بوجودنا على نحو تبدو معه الحقيقة أقل حقيقية**"[1]. ومن كلام علي حرب هذا نستشف أنّ الرجل في "**مساءلته النقدية للحقيقة يستثمر العدة المنهجية المرتابة من نيتشه وتقنياته التأويلية أو عبر النسل الفلسفي النيتشوي**"[2].

عندما تغيب الحقيقة، ما الذي يحل محله؟ إنّنا هنا أمام تيار فكري جديد، إذ يحل التأويل محل الحقيقة عند نيتشه، والغياب محل الحضور عند دريدا، واللاوعي محل الوعي عند جاك لاكان، أو بمصطلحٍ أكثر إلماماً يحل التحول محل الثبات. إنّ كل المفاهيم، التي قدمت كتفسير للوقائع والعالم، إنّما كانت مفاهيم متعالية منسلخة عن شروطها "**وهي مفاهيم صورية نسبها فلاسفة الثبات إلى العقل ونواتجه هي من منظور التأويل النيتشوي كما هي عند علي حرب أكذوبة روّج لها الفلاسفة فإرادة القوة هي المحرك الفعلي لإرادة الحقيقة والمعرفة، وبرد إرادة الحقيقة إلى القوة والسلطة، تنفك الرابطة بين المعرفة والحقيقة وتنخرط في لغة المنظورية التأويلية أو تعددية التأويل، بما هي لغة تتأسس على رفض التأويلات المطلقة...وتنقلب الحقيقة من المفهوم اللاهوتي لصالح الحقائق المفردة، أو من القول النهائي إل الاحتمال والتأويل أو التصحيح والاعتراف أو الاختلاف والتعدد**"[3].

---

[1]– حرب علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1994، ص 8.

[2]– بلعقروز عبد الرزاق، الانفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة ومحنة الإنسان الأعلى، أو علي حرب مؤولاً لنيتشه، ضمن كتاب قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، ص 113.

[3]– عبد الرزاق يلعفروز، الانفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة، ص 114.

إنّ رفض التصنيف، الذي يتحدث عنه علي حرب وهو ما يوافقه فيه شوقي الزين على نحو ما أوردنا سابقاً، يندرج كذلك ضمن موروث فلسفي، فهو جانب مما أخذه علي حرب عن فلاسفة الارتياب والنسل الفلسفي النيتشوي " **فإذا كان يمكن للمرء أن يفهم حقاً لماذا لا يجب أن تكون هناك فلسفة نيتشوية، فسوف يصبح واضحاً لماذا يصر علي حرب على أنّه لا ينبغي أن يصبح المنطق التحويلي مذهباً أو نسقاً فلسفياً هو التحويلية، إذ لا بد أن لا يستسلم ليصبح منهجاً تحكمه قاعدة نهائية أو أساس كلي فهو اندراج متدوم في التأويل، لا يقبض على الحقيقة النهائية أو الواقع الحقيقي**"[1].

ما دمنا نتحدث عن علاقة حرب بالنسق الفلسفي النيتشوي، فهذا ما يجعلنا نتحدث عن علاقة حرب بأغلب الفلاسفة الذين جاؤوا بعد نيتشه، والذين تأثروا بشكل أو بآخر بالفلسفة النيتشوية، مع التأكيد على أنّ حرب كان يرتكز على أكثر الفلاسفة الذين قاموا على تحليل الخطابات وأنظمة الفكر، متأثرين بجينيالوجيا نيتشه. والذين يمكن تحديد أبرزهم وأكثرهم حضوراً في أعمال علي حرب. بالإضافة إلى جينيالوجيا نيتشه :

- وجوديات هيدغر
- حفريات فوكو
- تفكيكات دريدا
- منطقيات الاختلاف والتكرار لدى جيل دولوز[2].

وإذ يحدد الباحث الجزائري عبد الرزاق بلعقروز المرجعية الفكرية التي تقوم عليها أعمال حرب في المشاريع الفلسفية السالفة الذكر، يقصي في الآن ذاته مشاريع لفلاسفة آخرين كان لهم حضور لا يمكن تجاهله في أعمال **حرب**. إنّ الباحث انساق وراء محاولة تأكيد المرجعية النيتشوية والمتأثرين بها، دون أن يلفت النظر إلى المرجعيات الأخرى على شاكلة **جاك لاكان** الذي يحضر فكره بشكل كبير. فلطالما استعمل علي حرب آلياته في القراءة ومصطلحاته على شاكلة مصطلح " **المسكوت عنه**"**(le non dit)**، والذي طالما استعمله بصراحة أو في صيغ متعددة قريبة من المفهوم كاللاّمفكر فيه، الممنوع من التفكير، والممتنع عن التفكير وغيرها كما يستعين بهذا

[1]– عبد الرزاق بلعفروز، الانفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة، ص 118

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 119.

المفهوم في تحديده لمفهوم التفكيك حين يقول" **التفكيك هو مسائلة الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التي يسكت عنها**"[1].

وإذ نبين مدى تأثر علي حرب بالمفكرين، الذين سبق ذكرهم نكتفي في ذلك بقدر من التلميح والإشارة، ذلك أنَ التعمق في البحث عن المرجعيات الفكرية يستدعي تحليل خطاب علي حرب بأكمله، وهذا ما سنحاوله في العناصر القادمة من البحث، غير أنّ الملاحظة التي يمكن أخذها نظراً لطبيعة بحثنا في الخطاب التفكيكي، أنّ مرجعية علي حرب لم تكن دريدية كما لا نلحظ حضور رواد التفكيكية الأمريكية في أعماله، وهل يعني هذا أنّ وصفه بالتفكيكي فيه نوع من الشطط ؟.

إنّ الثابت من خلال مرجعيات علي حرب أنّه لم يتخذ من دريدا كمرجعية مغلقة تعصباً لآرائه وتطبيقاً لمقولاته، وإنّما نوع في مرجعياته غير أنّ أغلب مرجعياته كانت تفكيكية أو على علاقة بالتفكيكية كما هو الحال مع فوكو أو نيتشه.

إنّ هذا التنوع الذي تتسم به المرجعية الفكرية لعلي حرب هو ما جعل محمد أحمد البنكي، يموقع علي حرب في فضاء ما بعد الحداثة وليس في ميدان التفكيك: "**كتابات علي حرب.. مقاربات ما بعد حداثية المعين تنطلق من فضاء معرفي يتشكك في كفاءة النسق ولا يعترف بانغلاق البنية**"[2]. غير أنّ فكر ما بعد الحداثة كله مهد لظهور التفكيكية كونه قام بالأساس ضد انغلاق البنية وجمود الدلالة.

هذا في ما يخص المرجعية الغربية لعلي حرب، غير أنّه يظل مفكراً وباحثاً عربياً. فهل كان للفكر العربي قديمه وحديثه حضور في أعماله ؟.

وفي مثل هذه الحال، يضطرنا البحث إلى أن نميز بين نوعين من الحضور؛ حضور للفكر العربي كموضوع للدرس كما هو في كتابه الموسوم "**الحقيقة والتأويل قراءات تأويلية في الثقافة العربية**" وبين حضور يتمثل كطاقة مرجعية يستند إليها علي حرب، غير أنّ ما يهمنا نظراً لطبيعة هذا العنصر من البحث؛ هو النوع الثاني. وسنبدأ أولاً بالتراث مركزين في ذلك على التراث الصوفي أو العرفاني للعلاقة الوطيدة والحميمة التي تربط التفكيكيين بالمتصوفة وأهل العرفان، على نحو ما بينا سابقاً في صلة دريدا بالتراث الصوفي القبلاني، ويمكننا تبين علاقة علي حرب بالتراث الصوفي في مصطلحاته، التي يستعملها في سياق تحليلاته لمختلف القضايا

[1]– علي حرب، نقد النّص، ص 9.

[2]– محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً، ص 347.

وفي تحديده لمفهوم التفكيك والخطاب. يقول حول الخطاب " **الخطاب حجاب**"[1] ومصطلح الحجب أو الحجاب له صدى في التراث الصوفي، كما سبق أن أوردنا، التفكيك كشف للحجب، وهو مصطلح صوفي له علاقة بالكشف والإشراق، ويتجلى تأثر علي حرب بالتراث الصوفي على عدة مستويات منها حديثه عن خطاب الحب في التراث العربي، الذي ركز فيه بشكل ملفت على العلاقة بين الحب الإلهي والحب الأرضي أو الجسدي ويقول في هذا الصدد: "**إنَّ محبة الله لا تنفصل عن محبة النساء ولذة الخطاب لا تقوم من دون لذة الجسد**"[2]. والمزج بين هاتين الحالتين قد يحيلنا على نسقين معرفيين متباعدين وهما مفهوم "**لذة النص**" عند رولان بارت، كما يوجهنا إلى التراث الصوفي والعرفاني وما يعرف بالحلولية "**حيث يحل الإله في مخلوقاته ويمتزج ثم يتوحد معها بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه...والشعر الصوفي الحلولي مليء بمثل هذه الإشارات ذات الطابع الجنسي تلميحاً وتصريحاً**".[3]

أمّا بخصوص العلائق التي تربط علي جرب بالفكر العربي المعاصر، فيمكن الحديث عنها فيما يسمى بنقد النقد الذي مارسه حرب في جل كتاباته متناولاً عدة نقاد ومفكرين،هم من أصحاب المشاريع الفكرية الرائدة في العالم العربي؛ من أمثال **حسن حنفي ومحمد آركون وطه عبد الرحمن**، غير أنّ هذا ليس موضوعنا في هذا الجزء من المذكرة، بل ما يهمنا البحث عن ما إذا كان ثمة تأثير للفكر العربي المعاصر في علي حرب.

يعد **محمد عابد الجابري** مفكرا وناقداً عربياً بارزاً في ما يسمى الآن بنقد العقل العربي ويعرف بين الباحثين العرب بتقسيمه الثلاثي للعقل العربي، الذي أورده بداية في كتابه الموسوم "**تكوين العقل العربي**" ثم واصل بيان ذلك وشرحه في كتابه الثاني " **بنية العقل العربي**" يقسم الجابري أصناف العلوم والمعارف العربية إلى ثلاثة ضروب؛ علوم البيان وما صاحبها من نحو

[1]– علي حرب، نقد النص، ص 9.

[2]– علي حرب، الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت 1990، ص 77.

[3]– عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص 389.

وصرف وبلاغة، وعلوم العرفان وما صاحبها من إشراق ديني وتصوف، وعلوم البرهان وما صاحبها من منطق وفلسفة[1].

يمكن العودة إلى كتاب علي حرب الموسوم " **الحقيقة واللتا،يل قراءات تأويلية في الثقافة العربية**" لنلاحظ كيف أنّه يعتمد هذا التقسيم الثلاثي، إذ يتحدث عن التراث اللعربي في ثلاثة مستويات التراث الفلسفي، التراث الصوفي، التراث القبلاني. تبنى علي حرب هذا التقسيم حتى دون الإحالة إلى اعتماده تقسيم الجابري أو الإحالة عليه*.

وبحديثنا عن الخلفية الفكرية التي ينبني عليها خطاب علي حرب لم يكن هدفنا مجرد الذكر من أجل الإطناب وتسويد الصفحات، بل هو أمر ضروري وفاعل في تحليل وتفكيك خطاب علي حرب كون التفكيكيين يدّعون في خطاباتهم الجدة والثورية، وتفكيك مثل هذا الخطاب يفرض رده إلى أصوله ومنابته لكي نرى ما إذا كان هذا الخطاب فعلاً قد وفق في التخلص من عيوب الخطاب الميتافيزيقي أم أعاد إنتاجها بصورة مغايرة.

[1]– ينظر: محمد عابد الجابري،تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 10، بيروت، 2009، ص 333. 334.

* ليس هذا ادعاءاً ضده، إذ يمكن التأكد من صحة الكلام بمجرد الاطلاع على فهرس كتابه، "الحقيقة والتأويل".

استراتيجية التفكيك في فكر علي حرب:

عندما نسعى إلى تحديد مفهوم التفكيك عند علي حرب يتطلب هذا أن نفرق بين عدة مستويات للقضية، كمستوى المفهوم نظرياً، أي تحديده لماهية المصطلح ومستوى التطبيق بمعنى اعتماده على آليات التفكيك، السابق ذكرها على الخطابات العربية بشتى أشكالها، كما يمكننا الحديث عن جانب آخر؛ وهو موقف علي حرب من تلقي المثقفين العرب للتفكيك وأساليب تعاملهم معه.

لا يحدث تحديد مفهوم علي حرب حول التفكيك، دون العودة إلى مفهوم الخطاب وطرق اشتغاله، كما تقود المسألة إلى مناقشة عدة قضايا ومفردات ذات إشكاليات واسعة فلسفية ونقدية كالمعنى والحقيقة والنقد والقراءة، وهي مفردات ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بفلسفة التفكيك والخطاب عند علي حرب بكل أشكاله –سواء كان لغوياً أدبياً أو فكرياً أو حتى وقائع يمكن قراءتها على أنَها نصوص– يمارس نوعاً من الحجب والتعمية مستغلاً سلطة الحقيقة والعقل والدين، ليخفي ما ينطوي عليه من اللاّمعقولية فالخطاب حجاب، كما سبق أن أشرنا وبما أنَّ الخطاب يمارس هذا النوع من التعمية يجعلنا أمام مفهومين آخرين، هما النقد والقراءة، والنقد لكونه واقعاً في مواجهة مثل هذه الخطابات، كان لزاماً عليه التخلص من هالة القدسية المضفاة على الخطاب، وكشف ضروب الحجب والوصول إلى منطقة اللامفكر فيه أو المسكوت عنه، وذلك لا يمكن حصوله إلاّ بالتخلي عن مبدأ " **التعامل مع الأفكار كما لو كانت ثوابت مطلقة أو أقانيم مقدسة أكانت دينية قومية أو علمانية، فالأفكار المطلقة المتعالية على مجرى الأحداث المهملة لوزن الوقائع والتجارب قد جرت الخراب والدمار على ما جرى التعامل معه مثل مقولات الوطن العروبة والإسلام**"[1]. مثل هذه الأفكار الموروثة، التي تعمل عليها الخطابات إنَما تتعلق بالهوية أي هويتنا الثقافية وتراثنا العربي الإسلامي، و سيأتي الحديث عنها.

وفقاً لهذا، إنّ الخطاب عند علي حرب، يستمد مشروعيته إعتماداً على السلطة بمفهومها الواسع، أي أنّ السلطة المهيمنة تضفي على خطاباتها نوع من القدسية، التي تجعلها تفبرك الحقيقة، وتوحد المعنى فيما هي تمارس الإقصاء والتهميش في حق كل مختلف، وهذا ما يسميه

[1]– علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 1998، ص 84.

علي حرب " **إمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة**"[1] كما يسميها في موقع آخر "**إستراتيجية الرفض**"[2] وهذه الأفكار مستمدة من العقيدة والتراث " وهي تعابير ذات مضامين إيديولوجية أو ميثولوجية وهي تمارس نوعاً من الحجب على الشيء الذي تسميه أو تصفه"[3] وهذا ما يسميه كذلك بالفكر الأحادي، الذي يقضي بالتعامل مع ماهيته المتعلقة بالواقع واقع الأشياء والأحداث أو الذوات والكلمات، متعالية صافية وحيدة المعنى والدلالة أو الوجه والبعد يترتب عن ذلك نفي أي إمكان وجودي للتعدد، أو الإلتباس والإشكال أو للتوتر والتعارض أو للحركة والسيرورة، أي نفي كل ما يشكل مصدر الحيوية والقوة ومنبع الثراء والإزدهار"[4].

هذه الممارسات الإقصائية، الّتي يقوم عليها الخطاب و الفكر الأحادي، هي ما ينبغي على الناقد التفكيكي فضحها، وكشق ملابساتها وآليات اشتغالها. ما يجعلنا أمام مفهوم جديد للنقد القائم على البحث عن المعنى بوصفه معطاً ثابتاً وحاضراً في النّص، والاستعاضة عنه بنقد يقوم على "**تفكيك المعنى وإعادة إنتاجه بالعمل على زحزحته أو تحويله...وذلك بالكشف عن اللّامعنى القابع خلف المعنى**"[5]. وهو لا يهتم بالتعامل مع الخطاب بمعنى الخطاب الأدبي أو الفلسفي، وفقط بل يتعداه إلى الآليات النقدية وعدها خطاباً يجب تفكيكه ، فالتفكيك عند علي حرب يعني أنّ "**الآلة القديمة قد صدئت ولا بد من تفكيكها**"[6].

بما أنّ هذا هو النمط النقدي الذي يريده علي حرب، فهو يعارض مبدئياً فكرة الحقيقة والمعنى الأحادي، أي أنّ التفكيك في فكر علي حرب يمكن تعريفه بأنّه تجاوز لديكتاتورية الحقيقة، وإمبريالية المعنى وأحادية الفكر، أي فضح الخطابات في التغطية على حيلها لممارسة هذه الأشكال من التهميش، بقصد الوصول إلى منطقة اللّامفكر فيه، الذي يتخذ عنده عدة أسماء كالمسكوت عنه، الممتنع عن التفكير والممنوع من التفكير واللاّمفكر فيه هو مجال الآخر وفضاء التعددية المقموعة، ويعرفه علي حرب بقوله: "**هو الحقل الذي لم يحرث فيه من قبل أو المنطقة**

---

[1]– حرب علي، المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، منشورات الاختلاف ، والدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر بيروت ، 2010، ص 33.

[2]– المرجع نفسه، ص 34.

[3]– حرب علي، نقد النّص، ص 62.

[4]– حرب علي، المصالح والمصائر، ص 32.33.

[5]– حرب علي، نقد الحقيقة، ص 133.

[6]– المرجع نفسه، ص 134–135.

الخارجة عن نطاق البحث والتفكير، وتتشكل من المهمش والمستبعد والمطموس وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي"[1].

معنى هذا أنّ الخطاب أياً يكن نوعه أو مصدره يستحيل أن يستقطب كل شيء، أو أن يقول كل شيء، وإنّما هناك دائماً أشياء يحجبها أو يتناساها بوعي أو بغير وعي، ما يسمى بالمسكوت عنه، ما يجعل كل تحديد لمعنى تهميشاً لمعانٍ أخرى، كما يجعل من المعنى مثاراً للاختلاف والتعدد، وأي محاولة للقبض عليه تبوء بالفشل، وأي تحديد له على أنّه مطلق أو حقيقة ثابتة، إنّما هو نوع من الاصطفاء. هذا يدفعنا إلى التساؤل حول مفهومي الحقيقة و المعنى هل هما معطى ثابت وقبلي أو معطى متغير وخاضع لسيرورة الزمن والأحداث؟.

تعد مقولتا الحقيقة والمعنى في معجم الفلسفة والنقد المعاصر، متلازمتين إنّنا إذا سلّمنا بوجود مركز للتفكير ومرجعية نهائية، سنؤمن مبدئيا بوجود حقائق مطلقة. هذا ما يجعلنا نؤمن بوجود معنى قار وثابت، لذلك دأب التفكيكيون على نقد مقولة الحقيقة المتعالية وهو نفس الشيء الذي تابعه علي حرب، وهو الذي عنون واحداً من أهم كتبه "**نقد الحقيقة**" يحاول علي حرب جاهداً إثبات أنّ الحقيقة ليست معطى قبلي نحاول استعادته والتنقيب عنه: "**فالحقيقة ليست غائبة وراءنا لكي نعمل على استعادتها ولا هي معينة أمامنا لكي نعمل على استشرافها، وإنّما ما نشيده من علاقات وروابط مع الحدث والواقع ومع النفس والغير والعالم**"[2].

معنى هذا الكلام أنّ الحقيقة نسبية ومتغيرة تبعاً لتغير الأحداث والمواقف والأشخاص ومقصد هذا المفهوم الذي يعطى للحقيقة، أنّها صناعة بشرية أو معطى بشري، بعد أن كانت محاطة بهالة من القدسية الإلهية أو العقلية، ويمارس حماتها من كهنة الحقيقة مختلف أنواع الإقصاء والتهميش في حق كل مختلف بحجة معرفة الحقيقة الإلهية المودعة في النصوص فطالبوا الحقيقة يمارسون مثل هذا الاستبعاد، لأنّ مفهوم الحقيقة عندهم يقوم هو نفسه على الاستبعاد، إذ يتصورونها كشيء مطلق وموضوع جاهز يمكن اكتسابه بصورة يقينية ونهائية مستبعدين بذلك تاريخية النشاط المعرفي وطابعه النسبي[3].

وهذا ما يضطر المعنى للخضوع الحالة نفسها ويصبح معطاً متغيراً، حسب حال القراءة ولا يخضع إلاّ لشروطها، ذلك أنّ العلامة في حد ذاتها تعد" **حقلاً شاسعاً للدلالة وبؤرة لمعنى لا ينفك ينبجس ويختلف عن نفسه، إنّها إمكان سيميائي، إذ هي تمتلك قابلية لأن تستدعي**

[1]– علي حرب، نقد النّص، ص 63.

[2]– علي حرب، الماهية و العلاقة، ص 90.

[3]– ينظر: علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص 97.

سلسلة من العلامات الأخرى تجعل المعنى متوالية لا تنتهي من المدلولات، وبذا يصبح كل ملفوظ احتمالاً لتأويل ينقلنا من معلم دلالي إلى آخر... وعملية الانتقال بين الدوال والإحالة بين المدلولات تسمى بالتعويم عند جاك دريدا"[1]. كما يتحول القاريء في المفهوم الجديد من مجرد باحث عن المعنى المخبوء في النّص، إلى صانع للمعنى، ذلك أنّ النّص يتحرر في المفهوم الجديد من سلطة المؤلف، ويتحول إلى " **خطاب يولد ظلاله ومفاعيله بقدر ما يستولد من القراءات المنتجة والفعالة، والقراءة التي تكون كذلك لا تتعامل مع النّص بوصفه جملة أطروحات قابلة للتصديق والتكذيب، بل تتعامل معه كمادة لإنتاج فكر جديد، يخرج المعرفة الحية من المعرفة الميتة**"[2].

وبما أنّ المعنى وفقاً للمباحث التقليدية، يعد نتاجاً خاصاً للمؤلف، ومخبوءً في ثنايا النّص، تبعاً لمنطق الميتافيزيقا، الذي سبق الحديث عن مفهومه لدى التفكيكيين، فهذا ما يجعل مثل هذه المفاهيم التي يقدمها علي حرب، عن الحقيقة والمعنى والنّص والعلامة، قلباً للمفهوم التقليدي عن المعنى" الذي لم يعد له وجود مستقل عن القاريء، بل ينتج ويتجدد عند كل قراءة بحيث يمكن القول؛ أنّ الكلام أي الخطاب أو النّص يخلق واقعه، أي يشكل واقعة تفرض نفسها علينا"[3]، وهذا المفهوم الذي يقدمه علي حرب لكل من المعنى والحقيقة والقراءة، هو الترياق لما يسميه في كتاباته " **داء الاصطفاء وفخ الاستثناء**"[4]. أي أنّها الحل الأمثل للخروج من فخ الأصولية، وعبادة الأسماء والشعارات، لأنّ "**الأصولي عبد لاسمه بقدر ما تختم على عقله عقيدة أو مقولة أو صورة**"[5].

هذا الطرح، الذي يتيح التعدد ويفتح الأفق أمام التطور والإبداع، هو الجانب الايجابي في التفكيك حسب علي حرب، وهو ما يميز منهجية التفكيك من غيرها من المنهجيات، إذا ما سلّمنا أن التفكيك منهجية أصلاً، فعلي حرب ذاته يرى أنّ "**التفكيك ليس مجرد أسلوب في التفلسف وأوسع من أن يحصر في مجموعة من الإجراءات المنهجية**"[6]. لذلك يتجنب علي حرب مقولة المنهجية ويستعيض عنها بمقولة النقد التفكيكي، والذي يحدد مفهومه بقوله: "**النقد التفكيكي يحفر**

---

[1]– علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص 16و17.

[2]– علي حرب، الماهية والعلاقة، ص 86.

[3]– علي حرب، نقد الحقيقة، ص 131.

[4]– حرب علي، المصالح والمصائر، ص 31.

[5]– المرجع نفسه، ص 34.

[6]– علي حرب، الممنوع والممتنع، ص 24.

وينقب في طبقات الأقوال ويشكل فضيحة للعقل والفكر"[1]. هذا يعني أنّ التفكيك في عرف علي حرب يعد استراتيجية لفضح ضروب النبذ والتهميش، التي يسربها العقل والفكر في الخطابات فحقيقة الفكر والعقل ليس ما يظهره، بل ما يسكت عنه ويضمره في خطاباته، فالفكر عند علي حرب "**ينبني على صمت أو كبت ويقوم على استبعاد ونسيان ولهذا ليس الإنسان ما يريده أو يفكر به، إنّه بالأحرى ذلك الشيء الذي يجهله ولا يفكر فيه أو لا يريده، بكلمة أخرى أنا أوجد حيث لا أفكر أو أفكر حيث لا أكون**"[2].

إنّ التفكيك ذاته في فكر علي حرب، هو تقويض أو تفكيك وتدمير كل العوائق التي تتعلق" **بما يمنع التفكير به لأسباب سلطوية عقائدية، أو بما يمتنع على التفكير في ظل العقلانيات المسيطرة، والمفهومية القديمة التي فقدت قدرتها على الكشف والدلالة**"[3]. وهذا بالضبط ما كان يقصده علي حرب في تحديده لمصطلح النقد:"**مفهوم النقد أنّ الآلة القديمة قد صدأت ولا بد من تفكيكها**"[4].

وعلى هذا تقوم المهمة الأساسية للنقاد والمفكرين، او صناع الأفكار الذين يعدون في ارتحال دائم. ليس من أجل تسمية ما لا إسم له، بل أيضاً من أجل تسمية الأشياء بغير أسمائها أو من أجل زحزحة الألفاظ عن معانيها، أو الذوات المتعالية عن مركزيتها، إنّهم رحالة يقتحمون مناطق جديدة لاستيلاد الأفكار والمفاهيم التي يتم بواسطتها لأم المعنى، أوتجديد الفكر أو تحديث أدوات الفهم، وكثيراً ما تكون هذه المناطق مهمشة أو منسية من قبل الفكر السائد وهذا يعني أنّ الفكر يتغذى ويتجدد[5].

يعني التخلص من سلطات العقل واللاهوت، والتحرر من فكرة المعنى الأحادي والحقيقة المطلقة، من جهة أخرى الانتقال من اليقين إلى النسبية ومن الثبات إلى التغير، أو بالأحرى في فكر علي حرب، التفكيك هو الانتقال من الحقيقة إلى القراءة. فالقراءة كمفردة ومفهوم يقدمها علي حرب؛ على أنّها مقابل لمفردة الحقيقة[6]. ولا يقصد بها هنا، القراءة التقليدية القائمة على استعادة المعنى المودع في النّص من المؤلف، إنّها قائمة على التفاعل بين النّص والقاريء، بعيداً عن

---

[1]– علي حرب، نقد الحقيقة، ص 134.

[2]– المرجع نفسه، ص 134.

[3]– علي حرب، نقد النّص، ص 63.

[4]– حرب علي، نقد الحقيقة، ص 136.

[5]–ينظر: علي حرب، الماهية والعلاقة، ص 80و81.

[6]– ينظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 7.

وصاية المؤلف، و تتجاوز مجال النصوص اللغوية إلى حد النظر إلى كل موقف من ظاهرة كونية أو اجتماعية قراءة، إذ إنّ المتلقي قد تخلّص من كل الرواسب الميتافيزيقية القائمة على العقلية الإقصائية، وعلى هذا الأساس يكون المعنى قد نتج حال فعل القراءة، فيكون المعنى بهذا من إنتاج القاريء، وخاضعاً للحالة التي تمت فيها عملية القراءة، وهذا ما يمكن تسميته بالتأويل الأحوالي، "**فالقراءة تكون مبدئياً شرحاً لنص وتفسيراً له، وقد تتعدى التفسير والشرح، لكي تكون تأويلاً وصرفاً لما يحتمله الكلام من المعاني و الدلالات، ولكن قد تتعدى التفسير والتأويل فتتجاوز المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته لكي تكون تفكيكاً للبنى والآليات والمؤسسات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى**"[1].

بعد الإشارة لمفهوم التفكيك، عند علي حرب، يمكن الانتقال إلى مستوى آخر من القضية فالتفكيك سواء قبلناه أو رفضناه يبقى نتاجاً فكرياً غربياً، انتقل إلينا عن طريق أعمال الترجمة والاقتباس، وهو ما يقودنا قصراً للحديث عن إشكالية لها علاقة بثنائية الأصالة والمعاصرة، هو ما مدى مشروعية نقل التفكيك إلى الحضارة العربية، أو بالأحرى ما مدى صلاحية تطبيقه على نصوص الحضارة العربية، وهي مسألة لم يغفلها علي حرب وتناولها في أغلب كتبه، ويمكن أن نتبين مبدئياً موقف علي حرب من تلقي المثقفين العرب للتفكيك، فهو يرى من خلال ما سبق أنّ الفكر الناضج والخلاّق هو الفكر الذي تحرر من كل الماورائيات العقلية واللاهوتية، والتفكيك كما رأينا قام بالأساس ضد مثل هذه الأفكار، وبالتالي فإنّ علي حرب سيتبنى مثل هذا الفكر ويتحمس له، ونتيجة هذا التحمس، ينبري لرافضي التفكيك خوفاً على القيم ودفاعاً عن الهوية، ويرى علي حرب أنّ النقاد والمثقفين العرب، يتمترسون بعقائدهم وتهويماتهم الإيديولوجية دونما مناقشة للأفكار المنقولة أو حتى المأصولة، أو يلجئون إلى تطبيقها بشكل حرفي، مما يؤدي إلى فشل التجربة يقول علي حرب: "**فنحن نحاول إقحام الأفكار التي ينتجها الغير أو التي أنتجت في عصور مضت على الواقع، فتأتي النتائج معكوسة أي سلبية ومدمرة ذلك أنّ الأفكار أياً كان مصدرها ومنتجها، لا تطبق بل تحتاج أن يعاد إنتاجها وابتكارها**"[2].

وبالتالي فإنّ علي حرب يتخذ موقفاً معادياً لمن يرفضون التفكيك رفضاً غير مبرر، نتيجة توجهاتهم الأصولية، وخوفهم على الهوية العربية الإسلامية خوف غير مبرر. وهذا الموقف من التفكيك هو ما يمكن تسميته عند علي حرب، بحالة الخوف غير الطبيعية من التفكيك، أو فوبيا

[1]– حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 25.

[2]– حرب علي، الماهية والعلاقة، ص 85– 86.

التفكيك، في حين أنّهم يدمرون الهوية والمعنى والقيم، دونما شعور منهم "**إذ لا يدمر المعنى والقيم أكثر من حراسه والأمناء عليه**"[1]، ذلك أنّ التقوقع وراء القيم والهوية، يؤدي نوع الجمود المعرفي أو الفكر الأحادي، كما يولد نوعاً من الخوف على الهوية، وهو خوف يخفي رغبةً في الهيمنة على المعنى، وممارسة الديكتاتورية، ديكتاتورية المعنى وإمبريالية الحقيقة، لهذا "**فالتفكيك ليس تهمة إلاّ عند حراس العقائد، المدافعين عن إمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة**"[2].

والحقيقة أنّ علي حرب، في هذا الجانب يلجأ إلى نمط معين من المراوغة أو الألاعيب اللغوية، بدل أن يناقش مدى سلامة الأدلة والمقولات، التي يقدمها النقاد العرب، الذين رفضوا التفكيك، يلجأ إلى اتهامهم بالأصولية والتمركز حول الهوية، في حين يلعب هو دور المحرر أو دور البطل الخارق الذي استطاع التحرر من كل القيود، يستعمل خطاباً تحررياً وهو سلاح ناقد في عصر يقدس مثل هذه القيم، والنتيجة أنّ علي حرب يمارس الإقصائية بطريقة أخرى، فكل خطاب يحجب بداهات ويسكت عنها، وهذا ما ينطبق على خطاب علي حرب ذاته، وهذا ما يمكن تسميته، "**إمبريالية التحرير**"*.

---

[1]– علي حرب، الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2010، ص 58.

[2]– علي حرب، نقد الحقيقة، ص 133.

*– تجب الإشارة إلى أنّ هذا المصطلح ليس مقتبساً من أعمال أحد المفكرين أو النقاد، وإنّما هو اجتهاد خاص، إذ رأينا أنّ علي حرب، يتحدث عن إمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة، الناتجتين عن التمركز على العقائد والهوية، والتمترس خلف الأصول، ويقدم خطابه على أنه خطاب تحرري، في حين يرى أنّ كل خطاب يمارس الحجب، وهذا يشمل خطابه التحرري الذي، يعيد إنتاج الإمبريالية بصورة أو بأخرى، وهذا ما يمكن عده " **إمبريالية** تحرير".

التراث وعولمة الهوية:

إنّ البحث في هاته المفردات الثلاث، لا يمكن أبداً أستنفاذه في بضع صفحات، إنّما هي مواضيع تستحق التفرغ والتخصص، وإيلائها عظيم الاهتمام بل وتحتاج إلى مشاريع فكرية متفردة، ولا تخلو الساحة الثقافية العربية من الكتب المتخصصة في هذا الموضوع سواء من وجهة فلسفية أو أدبية أو دينية، غير أنّ هذا لا يعني أنّ هذه الموضوعات استنفذت طاقاتها فالمطلع على ما كتب في الموضوع يلاحظ التباين في الآراء الذي يصل حد التعارض في طبيعة النظرة ومنهج الدراسة، والاختلاف في تحديد مفاهيم لمصطلحات كالهوية والأصالة والمعاصرة، والتجديد. يرجع سبب الاختلاف إلى تباين المشارب الفكرية، للمتعاملين مع الموضوع واختلاف تحيزاتهم الفكرية وتمايز طاقاتهم المعرفية وقدراتهم التحليلية كاختلاف برهان غليون وحسن حنفي ومحمد عمارة والجابري وآركون.

إنّ علي حرب سواء كان يرقى إلى مصاف أصحاب المشاريع الكبرى على شاكلة طه عبد الرحمن والجابري أو لا، إلاّ انّه يبقى مفكرا عربيا له حضوره في الساحة الثقافية العربية، وتحتل مقولات التراث العربي والهوية والعولمة حيزاً هاماً في كتبه، وهو الذي يصنف كل أعماله في إطار نقد النّص **أو** نقد المشاريع الكبرى المتخصصة في نقد العقل العربي[1]، وبما أنّ علي حرب ينبثق عن سياق فكري ما بعد حداثي وتفكيكي على وجه الخصوص والتفكيك كما سبق وأن أشرنا يهدف إلى إشاعة ثقافة الاختلاف و السيرورة بتقويض الهوية المتمركزة وتحطيم كل الموروثات ذات الطابع المقدس. وعلى هذا الأساس يكون التراث محل اشتغال تفكيكية علي حرب، ومن ثم الهوية لتفرض العولمة نفسها كنتيجة لا مفر منها، وواقع يجب الانخراط فيه أو البقاء في تهويمات إيديولوجية، لا تترجم إلاّ الى تخلف وانحطاط، لكن المشكلة التي تعترض توجهاً مثل هذا هو كيفية التخلص من مركزية التراث والهوية، اللذين يفرضان حضورهما على المستوى اليومي، بشكل لا يمكن إنكاره، ومن ثم لا يمكن إنكار حضورها على المستوى الفكري كون وظيفة المفكر هي صناعة بالتعامل مع الأحداث والوقائع التي يشكل كل من التراث والهوية والعولمة أحد أهم أجزائها وكيف يمكن تحقيق معادلة علي حرب القائلة "**الأفكار الخالدة هي الأفكار التي لا هوية لها**"[2].

---

[1]– ينظر: علي حرب، نقد النّص، ص 7.

[2]– علي حرب، الماهية والعلاقة، ص 92.

1- التراث بين المفهوم والقراءة:

إنّنا إذ نفتتح كلامنا حول التراث في كتابات علي حرب بمثل هذا العنوان التراث بين المفهوم والقراءة، فإنّنا نسعى إلى أن نميز بين مستويين اثنين للمسألة، الأول هو المفهوم، ونقصد به الماهية والجواب على السؤال ما هو التراث، والثاني هو القراءة، أي الإستراتيجية التي يتناول بها التراث كمادة للقراءة. وعلي حرب كما هو ظاهر من خلال كتابه (الحقيقة والتأويل)، يقسم التراث إلى مستويات وميادين معرفية، وإن لم يتحدث نظرياً على مثل هذا التقسيم، إلاّ أنّه يظهر من خلال الفصول والأجزاء التي تؤلف الكتاب. وهذه المستويات هي التراث الفلسفي والتراث البلاغي والتراث الصوفي، ويتناول كل هذه الأجزاء الثلاثة بالنقد، سواء بقراءات لنصوص أو بالتنظير لإستراتيجية التعامل معه أو بنقد النصوص التي تناولت التراث، فيما يعرف عنده بنقد النقد وقبل أن نخوض في تحليل هذا الجانب علينا أن نحدد مفهوماً مبدئياً للتراث، على الرغم من أنّ مفردة التراث تعد من أكثر المفردات تداولا في ميدان العلوم الإنسانية، لكن سعة تداوله لا تعني أنّ المفردة قد استنفذت بالدرس والتحليل، سواء على مستوى تحليل النصوص و الخطابات، حيث لا يزال مصطلح التراث يثير العديد من التساؤلات و يثير الكثير من الجدالات، كما يتخذ عدة مستويات منها ما هو مادي كالكتب والتفاسير و الحواشي ما هو مخطوط منها وما هو مطبوع سواء قرء أو لم يقرأ، ومنها ما هو نفسي أو روحاني كالمعتقدات و الشعائر، إذا فالتراث لا يتجلى في موروثات مادية فقط و لا قيم نفسية فحسب و لا هو معطيات وليدة اللحظة إنّه: "**ليس مخزونا مادياً في المكتبات و ليس كيانا نظريا مستقلا بذاته، فالأول وجود على المستوى المادي، و الثاني وجود على المستوى الصوري، إن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير و هو ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب الذي ولى و طواه الزمن ...بل هو أيضا جزء من الحاضر و مكوناته** "[1]

إذا لا يمكننا الاقتصار على الجانب المادي في النظر للتراث و لا الاقتصار على الجانب النفسي، فالمفهوم الفعلي للتراث يقع بين هذا و ذاك، كما ما لا يمكننا وصف التراث بالقديم بمعني ولى و انقضى، إذا كان تأثيره ما يزال واقعا إلى اليوم، لذاك لا يمكن أن يسلم أي نظر في التراث

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ط5، بيروت، 2002، ص 15.

دون مراعاة هذه الجوانب من النظرة التجزيئية و المقاربة الانتقائية، مثلما أنّ أي تعريف يعطى لمفردة التراث يجب أن يكون مراعيا لكل مستوياته. و على هذا أمكننا القول اقتباساً من طه عبد الرحمن "**التراث عبارة عن جملة من المضامين و الوسائل الخطابية و السلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية و الإنسانية حية كانت أم ميتة** "[1]

لكن ما يهم الآن لطبيعة البحث، ليس تحديد المفهوم الدقيق للتراث بقدر الاهتمام بالطرائق المثلى لقراءته و التعامل معه. و يتجه الباحثون العرب في هذا الغرض غالباً اتجاهين اثنين:

الأول: يهدف إلى إحياء المقولات التراثية و تحريرها و التحرر بها من هيمنة الأخر، و يمكن القول بأنّ التراث يعني عند هؤلاء "**البداية بالأنا في مقابل الأخر** "[2] و ينتظم في هذا السياق باحثون أمثال حسن حنفي و طه عبد الرحمن، مع الاختلاف المنهجي بينهما ويمكن وصف مثل هذا الاتجاه بخطاب التأصيل .

الثاني : غرضه من قراءة التراث التخلص من الانغلاق على الذات و التمركز حول الثوابت الموروثة، و الانفتاح على الأخر و الانغماس في أفق الحداثة، و ما بعد الحداثة، مثلما هو الحال مع نصر حامد أبو زيد و أركون، الذي يمكن تحديد الهدف من قراءته للتراث العربي الإسلامي عند الكثير من المتحمسين لفكره، في الخروج من محيط التأخر و عوامل الانشداد إلى معطيات الماضي، التي تظهر التأثر في توجيه الحاضر المنتمي إليها. و هي رغبة في أن تتقاسم الوجود العربي الاسلامي الوجود الحضاري مع غيره في الصعد كافة[3].

يقوم مشروع آركون على استثمار المناهج الغربية من السيميائية إلى التفكيكية، للتخلص من الرواسب اللاّهوتية والتفسيرات الثيولوجية والهرطقية، التي أحاطت بالواقع العربي والنّص المقدس، لهذا يصف مشروعه بأنّه منفتح على كل تجليات هذا الفكر، وعلى منتجاته، التي تتخطى الحدود والحواجز التي فرضتها الأدبيات الثيولوجية والهرطقية، ومنفتح بالدرجة نفسها على علوم الإنسان والمجتمع وتساؤلاتها، كما هي ممارسة اليوم في الغرب[4]، ويمكن أن نسمي هذا التوجه الفكري والنقدي بـ"**خطاب المعاصرة**" أو "**خطاب التفكيك**".

---

[1]– عبد الرحمن طه، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، ط 1، بغداد، 2003، ص 17.

[2] – حسن حنفي و محمد عابد الجابري، حوار المشرق و المغرب، ص 76.

[3]– ينظر: فايز الشرع، مراسم استقبال الحقيقة قراءة في الاستراتيجية المنهجية في مشروع محمد آركون لقراءة الفكر الإسلامي، مقال في مجلة المعرفة، العدد، 479، وزارة الثقافة السورية، دمشق، أوت 2003، ص 59.

[4]– ينظر: آركون محمد، تارخية الفكر العربي، ص 12.

يندرج علي حرب في الاتجاه الثاني، حيث ينطلق مبدئياً من أرضية تفكيكية ترفض كل الثوابت والمقدسات، أو كما يحلو له وصفها بالمقولات المتعالية التي فقدت شروط إمكانها، ما يجعله ينظر بعين الضدية إلى كل مشروع إحيائي، أو التعامل مع التراث بعقلية التقديس، التي تؤدي إلى الفكر الأحادي والحجر على المعنى والحقيقة، وتقتل التعدد والاختلاف، وهذا بالتحديد ما كان يقصده علي حرب، بمنطق حراسة المعنى والقيم أو الهوية. لهذا يجهد في الكشف عن تمظهرات الفكر الأحادي وأسبابه، سواء في التراث أو العصر الحديث، ذلك يرجع حسبه إلى "**أنّ مقدساتنا وثوابتنا هي مصانع أزماتنا، بقدر ما هي مادة انتهاكنا المتواصلة والفاضحة**"[1]. ومعنى هذا أنّ كل مآزقنا اليوم ترجع إلى تشبثنا بمقولات التراث، التي فقدت شروط وجودها، لذلك إعادة النظر في التراث بطريقة التقديس، والعمل على ذلك بعيداً عن فكرة المعنى الثابت والحقيقة المطلقة، هذا ما يجيز لنا القول أنّ منهجية علي حرب ومشروعه كاملا، يتلخص في تحليل الأزمات المعاصرة بردها إلى أصولها التراثية في محاولة للقضاء عليها، بالتخلص من منطق التقديس والفكر الأحادي.

وبما أنّنا مبدئيا نفرق بين الظاهرة في ذاتها و مناهج دراستها و أوجه النظر فيها، أو خلفية تلك القراءة، فإنّنا نلحظ أنّ علي لا يفرق بين هذا و ذاك، فهو يخلط أمور مقدسة كالهوية والنصوص الدينية و بين إتباعها، ما يوقعه في الحكم المسبق على الظواهر و الدخول في فكر إيديولوجي بامتياز يحكم باللاّحقيقة بدل الحقيقة في دراسة شتى الظواهر، و اللاّمعنى بدل المعنى في تحليل النصوص. و هذا ما يؤكد أن علي حرب سليل التفكيكية التي دعت إلى فلسفة الغياب بدل فلسفة الحضور. و ينسى علي حرب انتماءه الإيديولوجي و يمعن في إرجاع أسباب الأزمات العربية إلى التمذهب، كأنّما ينبثق من العدم يقول في هذا الصدد: "**غالباً ما يؤول طلب الحقيقة إلى نفيها عند ذوي العقائد و الأديان و المذاهب، يستوي في ذلك القدماء والمحدثون و اللاهيتيون و العلمانيون، و ذاك أن كل فريق منهم ينطلق من موقف مسبق**"[2].

يواصل علي حرب هذا النسق في كتاباته كلها، بلغة الفاتح الذي جاء لتحريرنا من الاصطفاء و داء الاستثناء، بالأحرى لعلاج نظرتنا لتراثنا و هويتنا، و علاج أوهام النخبة أو

[1]– علي حرب، تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف ، والدار العربية للعلوم، ط1، بيروت الجزائر، 2008، ص 81.

[2] علي حرب، أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر،ص97.

تحريرنا من "**الأسطورة المؤسسة لوعي مسلم بأصولها المتعددة معتقد اصطفائي يقين دغمائي و فكر أحادي، مبدأ سكوني منطق تطابقي، عقل إقصائي**"[1].

هذه المصطلحات التي يسوقها علي حرب، إنّما تعبر من فكرة واحدة وأصيلة في كل كتاباته يمكن أن نعبر عنها مبدئيا و باختصار شديد **عبادة الأصل** "**هذا الأصل الذي عمل على تلغيم المجتمعات الإسلامية لأن الثابت و المطلق و المتعالي و الكامل و الواحد لا يمكن ترجمته إلا إلى انتهاكات و فضائح أو مآسي و كوارث على أرض الواقع الحي حيث لا يوجد إلاّ النسبي و المتعدد و الناقص و المتحول أو الزائل**"[2].

ولا شيء يعد أكثر تأثيراً في نفوس البشر على اختلاف ثقافاتهم من الدين، أو ما يحبذ علي حرب تسميته باللاهوت، أي علاقتنا بالذات الإلهية؛ وبالتالي، فانّ ما يقصده بشكل أو بآخر بأنّ أصل الداء يتعلق بالعقيدة الإسلامية، التي ولّدت الخلاف و الاصطفاء، و الحل في "**الاستيقاظ من السبات اللاهوتي و الاهتمام برعاية الأرض بدلاً من التوجه إلى السماء فالاصطفاء يسمم العلاقات بين البشر، و القداسة تترجم على سبيل الانتهاك و الفضيحة، و الأحادية تصنع أعلى أشكال الاستبداد، و الثبات ينتج هوية فقيرة و خاوية و الأصالة تتحول إلى عرض أو مرض و التراث يمسي عبئاً و عائقاً**"[3].

إنّه بهذا يحاول القول انه يتوجب علينا التخلي عن عبادة الأصول و التمسك بها جعل تراثنا عبئاً علينا، تترجمه خلافاتنا المذهبية و طوائفنا الإرهابية، غير أنّ هذا يعني الاستبدال بمعنى إحلال نمط فكري أو وجودي محل آخر، و هو إحلال تراث غربي محل التراث العربي الإسلامي، فمن يدع الاهتمام بتراثه الأصلي يلزم ذلك أنّه يتجه إلى الاهتمام بتراث غيره، لافتقاره إلى مستند لذاته .[4]

استبدال النّظر إلى السماء برعاية الأرض، و هذا استبدال لمبدأ عربي إسلامي بمبدأ غربي وهو ما يؤكده مالك بن نبي في حديثه حول الإجابتين عن الفراغ الكوني. فالإنسان إذا ما اختلى بنفسه لا يحتمل الفراغ و يسعى إلى ملأ ذلك الفراغ، و طريقته في ذلك هي التي تحدد طرز ثقافته فإن ملأها بالنّظر إلى السماء وبناء الأفكار فينتج حضارة عقدية دينية و غيبية هي الحضارة

---

[1] علي حرب، المصالح والمصائر،ص35.

[2]– المرجع نفسه، ص 34.

[3]– المرجع نفسه، ص 34–44.

[4] – ينظر، عبد الرحمن طه، حوار من اجل المستقبل، ص14.

الشرقية و العربية الإسلامية، و إمّا أن يملأ ذلك بالنّظر إلى الأرض، و الطموح إلى امتلاك كل ما حوله وهذا ما ينتج حضارة سيطرة ذات جذور مادية و تقنية هي الحضارة الغربية [1].

و لا يكتفي مالك بن نبي بمجرد الإشارة النظرية ذات الطابع الفرضي، بل يدلل على ذلك الإجراء مقارنة بين نصين أدبيين، على أساس أنّ الأدب معبر بامتياز عن طبيعة الثقافة التي أنتجته و هذان النّصان هما "**حي بن يقضان** "**لابن طفيل** و "**روبنسون كروزو**" **للكاتب البريطاني دانيال دي فو**، فيما اشتغل حي بن يقضان في فراغه بالبحث عن إجابة و اكتشاف الروح ثم التدرج حتى الوصول إلى اكتشاف وجود الخالق، اشتغل رونسون كروزو في صناعة طاولة و الصيد و تنظيم الوقت [2]. وهذا ما يؤكد أنّ علي حرب في ادعائه تحريرنا من الأوهام أو عبادة الأصول لم يكن ذلك إلى دعوة إلى استبدال تراثنا بتراث غيرنا. ذلك أنّ التمسك بالتراث لا يعني الانغلاق بقدر ما يعني "**البداية بالأنا في مقابل الآخر وإحياء الثقافة المحلية وليس استبدالها وغرس أخرى محلها**"[3].

لا يمل علي حرب من التأكيد على أنّ أزماتنا ترجع بالأساس إلى أفكارنا الموروثة، التي آمنّا بها واعتبرناها مصدر المعنى والحقيقة، مما أدى إلى إقصاء الآخر والانتقام منه، أو حتى وهذا ما ترجمته الحروب الطائفية والفكر السلفي الإقصائي في التاريخ الإسلامي وهذه هي حصيلة " **التمترس وراء الثوابت المقدسة وعبادة الأصل والسلف، إنّها إقامة علاقة زيف وادعاء...مع القضايا بالتعامل معها بمنطق إيماني ثبوتي قدسي فردوسي بصورة تجعلها تنقلب على أصحابها**"[4].

هذه العقلية الاصطفائية و الفكر الأحادي الذي يتحدث عنه علي حرب و التي يعبر عنها بعدة مصطلحات، كامبريالية المعنى. و يمكن أن يتحدث عنها بمصطلح آخر امبريالية "الأصول"، و معروف أنّ النّص المركزي و الأصلي في الحضارة الإسلامية العربية، و عليه مدار جل علوم العربية من نحو و بلاغة و أصول، هو القرآن.

إنّ القرآن الكريم هو كلام الله ومعجزة الإسلام، التي تختلف عن معجزات الأمم السابقة إنّه توكيد على المقام الرفيع الذي كانت تحتله البلاغة عند عرب الجاهلية، و على ما كان للقول من تأثير بالغ في صوغ حياتهم. دليل على خصوصية اللغة عند العرب، وعلى أنّها العلامة

---

[1]- ينظر: بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ،دار الفكر، ط6 ،دمشق، 2005، ص17-18 .

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص26-34.

[3]- ينظر: حنفي حسن ومحمد علبد الجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 76.

[4]- علي حرب، تواطؤ الأضداد، ص 81.

المميزة لثقافة العرب، ومعجزتهم الحقيقية "[1]. و ليس هذا تأكيد على بلاغة النّص القرآني فقط بقدر توكيد بيانية الثقافة العربية، وهنا نلمس روح الجابري ظاهرةً كونه ركز على الطبيعة البيانية للعقل العربي، وهذا ما يشتهر به مشروع الجابري و يرى طه عبد الرحمن أنّ التقسيم الثلاثي الذي قدّمه الجابري في مشروعه العربي لا يسلم من النظرة التجزئية التفاضلية التي طغت على مشروعه، فبدل أن يثبت وحدة هذا التراث و كليته، راح يشرح المضامين بعيدا عن واقعها العملي مغفلاً الوسائل و الآليات، التي عملت في توليد تلك المضامين و تشكيل صورها[2].

فالجابري ركز في قراءته للتراث على محتويات النصوص و مضامينها، وهذا ما دفعه إلى تقسيم هذه المضامين التراثية قطاعات متمايزة فيما بينها، و منها ما يكون مقبولاً يستحق الدرس بحجة أنّه حي يحتمل أن تربط أسباب الحياة فيه بالحاضر، و أن نتوجه بها الى المستقبل. و منها ما يعد بالعكس من ذلك مردوداً لا يستحق الدرس، بحجة أنّه ميت يجب قطع صلاته بالحاضر حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية، و من ثم وجب المفاضلة بين قطاعاته ما أوقعه في النزعة التجزيئية.[3]

وكحل للنزعة التجزيئية والمفاضلة بين قطاعات التراث، يقترح طه عبد الرحمن "**التوجه الشمولي**" أو مراعاة المجال التداولي في قراءة التراث، و يقول في هذا الصدد: "**يجب تقبل التراث بوصفه كلا متكاملا و وحدة متناسقة من غير انتقاص لأحد من أجزائه أو التقليل من وظيفته، فحتى لو سلّمنا بوجود ثغرات في هذا القطاع أو ذلك من التراث، ما كان ينبغي للقارئ أن يعدل عن تقويمه، متوسلا في ذلك بأقصى ما يمكن من الأدوات حتى تظهر كل جوانبه، فلربما كان الخطأ في اجتهاد السلف أقوم و أنفع من الصواب في اجتهاد الخلف من المعاصرين لو أنّنا وضعنا في الاعتبار ما كان عليه السلف من اتساع العقل و تمام العلم بالإضافة الى عصره و ما عليه المعاصرون من تفاوت عقلي و علمي مع زمانهم** "[4]

وقد يوقعنا مثل هذا الكلام عن الجابري في مواجهة مع ما يصرح به هو نفسه، إذ يؤكد على ضرورة النظرة الشمولية التي تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي اليه[5]. كما أبدى كذلك معارضته

---

[1]– علي حرب، الحقيقة و التأويل، ص25.

[2]_ ينظر: عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 23 و 29.

[3]– ينظر: المرجع نفسه،ص23–24.

[4]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج. ص81.

[5]–ينظر: الجابري، نحن و التراث، ص 58.

الشديدة للرؤية التجزيئية اللاعلمية في دراسة التراث العربي[1]. ويؤكد الجابري في تكوين العقل العربي أنّ موضوع الاهتمام في مشروع نقل العقل العربي ليس الأفكار ذاتها بل الآداة المنتجة لهذه الأفكار[2]. هذا ما أوقعه كاملاً في تناقضين اثنين حسب طه عبد الرحمن، الأول بين الدعوة الى النّظر في الآليات و العمل على النظر في المضامين و هذا تفاوت بين القصد والفعل فإن ظهر في منطلقه مستهدفاً الأخذ بالنظرة الشمولية وطلب النظر في الآليات فانه لم يلبث أن اشتغل بأسباب الرؤية التجزيئية و منهج الاجتزاء بالمضامين التراثية[3]. وهذا التقسيم و التجزئة لقطاعات التراث التي جاء بها الجابري، هي مايعتمد عليه علي حرب في رؤيته للتراث على الرغم من كونه يصنف كل أعماله في إطار نقد العقل عموماً و العربي خصوصاً و نقد الأعمال اهتمت بنقد العقل أي " **نقد النقد**"[4]، إلاّ أنّه يسلم بنموذج الجابري جاهزاً و يشرع بوساطتة في النّظر في قضايا التراث دون نقد لها و لا تمحيص، و هذا ما يوقعه في خطأ مزدوج خطأ الجابري نفسه وخطأ الاعتماد على أنموذجه دونما نقد ولا مساءلة*.

لا يكتفي علي حرب بهذا بل لا يسلم من الفكر المسبق في نظرته للتراث، فالرجل يقصد موضوع دراسته مزوداً بترسانة مفاهيمية تفكيكية ضخمة، يحاول تطبيقها على نصوص التراث و منها نظرته الى النّص القرآنى بوصفه نصاً لغوياً. مع العلم أنّ مفهومه عن اللغة يعد مفهوماً هيدجيرياً وديريدياً بامتياز. فاللغة في مفهومه "**بما هي نطق الكينونة، انفتاح على الكائن و إمكان للوجود يبني الحقيقة بقدر ما يكشف عنها، ويصنع الإنسان بقدر ما ينطق به، فاللغة الخالقة أو المبدعة هي في النهاية مجاز واجتياز و هجرة و ارتحال**"[5]. و بما أنّ اللغة مجاز وارتحال فحري بالكينونة و الوجود أن يكونا كذلك دائما في حالة ارتحال، وهذه الرؤية للغة هي ما جعلت حرب ينظر الى القرآن الكريم على أنّه مركز الاختلاف في التراث العربي الاسلامي، "**برغم الدعوة الى التوحيد باسم الله الواحد الأحد المفارق الغائب، فإنّ الحدث القرآني هو نص بامتياز**

---

[1]– الجابري، نحن و التراث، ص 58.

[2]– الجابري، تكوين العقل، ص11–12.

[3]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج. ص39.

[4]– علي حرب، نقد النص، ص8.

*– قد يرى القاريء أنّ هذا الحكم لا أساس له، كون علي حرب قد قدّم قراءةً نقدية مطولة لمشروع الجابري في كتابه نقد النّص، إلاّ أنّنا نؤكد أنّ نقد علي حرب لمشروع الجابري، كان نقداً للخلفيات التي تبناها الجابري، ولم يكن نقداً لآليات الاشتغال. إذ يعنون دراسته ب " محمد عابد الجابري مركزية العقل العربي"، ينظر، علي حرب، نقد النّص، ص 115 إلى ص 129.

[5]– علي حرب، الحقيقة و التأويل، ص 24.

والنّص ينطوي على التعدد، إنّه تعددي من حيث التعريف، و كونه تعددياً لا يعني فقط انطوائه على تعدد المعاني بقدر ما يعني أنّه بنية أصلية للاختلاف و المغايرة، بقدر ما ينتج التشابه و المماثلة، إنّه نّص مفتوح و احتمال لا يتوقف عن التأويل لذا كل واحد يستعيد النّص بقراءته له"[1].

يمهد علي حرب في هذا الباب الى إعادة أسباب الخلاف في التراث العربي الإسلامي الى القرآن ذاته، كونه أصل الخلاف، الذي يعد من بين دعائم الدين الاسلامي، مستدلاً ببعض الخلافات البسيطة كأحكام الوضوء، و مسلطاً الضوء على بعض المراحل التاريخية، التي شهدت حروباً مذهبية[2]. والملاحظ أنّه لا يستعمل لفظ الاختلاف هنا، بل الخلاف بمعنى التعصب للرأي واحتكار للحقيقة ونفي الآخر، والمصطلح الثاني الذي يمكن الإشارة اليه هو مصطلح النّص الذي يعد في المفهوم التفكيكي، كياناً مستقلاً منفصلاً عن مؤلفه، وهنا ينطبق على النّص القرآني، الذي يصبح ملكاً لجماهير القراء. وتزحزح مكانة الذات الالهية ويحل محلها القراء، و يصبح معنى النّص القرآني تبعاً لأحوالهم ومتغيراً حسب أهوائهم. إنّ هذا الضرب من الكلام وإن كان ثورياً في ظاهره ويسمح بفضاء من الاختلاف، إلاّ أنّه مدعاة إلى القضاء على النّص ذاته، إذ لا يقر له معنى كما أنّ مثل هذا الكلام ليس من وضع علي حرب، إنّه وليد شرط حضاري غربي بعد أن انفصل الغرب عن الإله جعل الانسان ثم المادة محله، و علي حرب يحاول ان يقدم هذا القالب كونه عصى موسى، وبدونه لا سبيل لنا للتحرر والتطور، كما يقدم مثل هذه المسائل كحل دونما عودة إلى الواقع الحضاري العربي ومعاينته. وهو بهذا يقدم مفاهيمه كقواعد عامة، إنّه بهذا يقدم فكراً فوقياً متعالياً عن أسباب وجودها وشروط إمكانها.

أما بخصوص التعددية الدلالية للنّص القرآني، فإنّه أمر يتفق عليه الجميع، لكن ما لا يمكن الاتفاق عليه هو لا نهائية الدلالة في النّص القرآني. فعلي حرب يخلط بين المفهومين و كأنّه لا فرق بينهما أو أنّ التعدد مآله اللاّنهائية و البون بينهما شاسع، إنّ التعدد يسمح بإمكان الحكم على تأويلٍ ما بأنّه –على الأقل– خاطئ، لأنّه تبقى هناك مرجعية يمكن الاعتماد عليها في الحكم، أمّا اللّانهائية فلا يمكن الحكم في ظلها، على أي تأويل بأنّه خاطئ، ذلك أنّه لا أرضية علمية ولا أخلاقية، يمكن الاعتماد عليها في الحكم. و هذا يعني أنّ علي حرب يستعيض عن الجمود الأصولي، الذي يؤدي إلى قتل المعنى و الدلالة، بفكر تفكيكي يؤمن بالتغير الدائم للمعنى

[1]– حرب علي، نقد الحقيقة، ،ص34.

[2]– ينظر، حرب علي، نقد النّص، ص 34–35.

بحيث لا يمكن التوقف عند معنى محدد، ما يعني عمليا أنّه لا يوجد معنى. والنتيجة أنّ ما يتوهمه علي من انقاذ للمعنى و تحريره من الوأد على يد الأصوليين، لا يعدو أن يكون قتلاً للمعنى بطريقة أخرى ربما تكون أكثر وحشية. ويمكن النّظر إلى المسألة بوجه آخر فالواقع أنّ كل قاعدة عامة تقصي بعض الأطراف من القضية، ولا يمكنها اجتناب ذلك، فإذا نظرنا إلى مقولة أنّ المعنى في حالة سيرورة دائمة، فهي قاعدة عامة فوقية، منفصلة عن الواقع، فالواقع يقول إنّ المعنى مرتبط بالقاريء. وهناك قراء يؤمنون بالثبات، ولا أدلّ على ذلك ما أثارته قضية المجاز في الشعر قديماً مع أبي تمام، وما تثيره اليوم مع القصيدة الحرة ذات الصور البلاغية الغامضة، وبهذا يكون مثل هذا التقعيد قد أقصى جانباً مهماً من القضية ومارس الإقصاء والتهميش، وهذا ما لم ينتبه له علي حرب في رحلة هيامه وافتتانه بمقولات التفكيك.

من الأشياء التي سكت عنها في اعتقاد علي حرب بفعل إرادة الحقيقة، هو الجانب المجازي في اللغة العربية، على الرغم من البحوث الرائدة في المجاز كدراسة عبد القاهر الجرجاني، و مفهوم المجاز عند علي حرب هو اجتياز دلالي من الشاهد الى الغائب، ومن الواقعي إلى الرمزي و من الدال إلى المدلول، إنّه ارتحال في عالم الدلالات و المعاني[1] .

ومثل هذا الكلام قد يكون أقرب إلى مفهوم التأويل إذا ما عد التأويل، محاولة البحث عن معنى باطن ومجاوزةً للمعنى الظاهر، منه إلى مفهوم المجاز بوصفه خاصية لغوية يعرفه الجرجاني بقوله:"**المجاز مفعلَ من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة، وصف بأنّه مجاز، على أنّهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز مكانه الذي وضع فيه أولاً**"[2]. وهذا المفهوم عن المجاز يؤدي إلى مفهوم آخر عن التأويل، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم المجاز، بكونه خاضعاً لسنن العرب في كلامها فالتأويل بوصفه بحثاً عن معنى غير ظاهر يمكن وصفه عند عبد القاهر الجرجاني، بأنّه انتقال من "**الحضور إلى الغياب**"[3]. وعلى الرغم من أنّ هذا المفهوم أقرب الى الانفتاح اللامشروط للمعنى كما يذهب الى ذلك علي حرب في قوله:" **كل لفظ يتحول بواسطة المجاز الى تاريخ من التفسير والى طبقات متراكمة من التأويلات، ويخلق بالتالي عالما من الايحاءات لا نهاية له**"[4].

---

[1]– ينظر: علي حرب، الحقيقة و التأويل، ص26. –

[2]– عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2010، ص 209.

[3]– سالم سعد الله محمد، ما وراء النص دراسات في النقد المعرفي المعاصر،عالم الكتاب الحديث، إربد، ط2008،1، ص189.

[4] – حرب علي، الحقيقة و التأويل، ص28.

لكن مفهوم عبد القاهر عن المجاز لا يمكن ربطه باللّانهائية، ولا أدل على ذلك من مراعاته لعادة العرب في كلامها، سواء عنده أو عند جميع علماء العربية، وهذا ماكان يقصده بالتحديد بقوله جازوا به موضعه الأصلي، أي أنّ أصل الكلام غير المجاز إنّه الحقيقة. إنّ علي حرب قد انساق وراء الأهداف، التي رسمها لنفسه مسبقاً، وهي البحث عن اللانهائية والاختلاف المتضمن للإرجاء المستمر للدلالة، واثبات فرضية المسكوت عنه في الحضارة الإسلامية، لكن الأرجح أنّ مفهوم عبد القاهر عن المجاز والتأويل أقرب الى مفهوم **إمبرتو إيكو** عن "**حدود التأويل**" أو نظرية **حضارة النّص** عند كل منهما[1]. فالمعروف أنّ من يؤمن بوجود مرجعية ثابتة ومفارقة دينية أو علمية أو عقلية تفرض عليه هذه الخلفيات وضع حدود للتاويل، ومباحث علم المعاني التي كانت الهم الأكبر للجرجاني في دلائل الإعجاز قد كتبت لأغراض دينية واضحة[2]، ولا أدل على ذلك ولا أحسن مثلاً، من قضية **المجاز العقلي** عند عبد القاهر والذي كان يقع من ذلك بالمجاز الاسنادي، وهو إسناد فعل الى غير فاعله على نحو غير مقبول، من ناحية الاعتقاد أو التجربة[3]. ويبدو أنّ الجرجاني وضع هذا المبدأ نتيجةً لتحرجه الديني، قصد إثبات الحدود بين الفاعلية الإلهية والفاعلية البشرية[4]. كأن يقول مثلاً "أهلكته الليالي"، مجاز عقلي لأنّ من يهلك حقيقةً هو الله، وهذا نتاج خلاف مع المعتزلة الذين يؤمنون بالسنن الكونية، ويرون أن مثل الكلام حقيقة لا مجاز فيه[5].

ومثله قول الشاعر:

أشاب الصغير وأفنى الكبـ يـر كر الغداة ومر العشي.

فالحكم بأنّه مجاز عقلي يعتمد كذلك على قائله فإن كان مؤمناً يكون مجازاً عقلياً، وإن كان دهرياً كان كلامه حقيقةً لا مجازاً[6]. ونلحظ أنّ مثل هذا الكلام عن المجاز ينم عن مراعاة لثلاثة عناصر في العملية الخطابية الكلام في ذاته أي النّص والمتكلم والمتلقي. وهي القصديات الثلاث التي تحدث عنها إمبرتو إيكو" **قصدية المؤلف، والنّص، والمتلقي**"[7]. ولسنا نحكم هنا بتطابق أقوال أقوال الجرجاني مع إيكو ولا باختلافهما، وإنّما القصد من إيراد هذا الكلام هو إثبات عدم سلامة

[1] – ينظر: محمد سعد الله سالم ، ما وراء النص، ص184–185.

[2]– ينظر: محمد الوالي، الاستعارة في محطات يونانية وغربية وعربية، دار الامان، الرباط، ص 287.

[3]– المرجع نفسه، ص297.

[4] – المرجع نفسه، ص298.

[5] – ينظر: المرجع نفسه، ص284.

[6]– ينظر: المرجع نفسه، ص 286.

[7] – ينظر: امبيرتو ايكو، التاويل بين السيميائية والتفكيكية، ص53 .

طروحات علي حرب في حديثه عن المجاز عند علماء العربية كعبد القاهر الجرجاني والجاحظ وتحوير أقوالهم على حسب مذهبه في النّظر. والحقيقة أنّ مثل هذا التأويل الذي يعطى للنصوص النقدية ويجتثها من سياقها المعرفي العام، ليس ميزة علي حرب بل هو موروث عن دريدا. هذا ما فعله مع نصوص مثل مفهوم الاختلاف عند دي سوسور والسيميوزيس عند بيرس، على نحو ما ذكرنا سابقاً.

2 عولمة الهوية :

ليس مفهوم الهوية بالمفهوم الذي يمكن أن يدرس بمعزل عن التراث وطرائق التعامل معه وقراءته، ذلك أنّ التراث هو ما يضمن اختلافنا عن الآخر. وكذلك مفهوم العولمة لا يمكن عزله عن قضايا التراث اذ كيف يمكن مسايرة النسق العولمي و المحافظة على تراثنا وهويتنا في وقت واحد؟.

ليس مصطلح الهوية مصطلحاً عربياً أصلاً. يقول ابن رشد: "**لقد اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط، أعني به الحرف الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف [هو] في قولهم زيد انسان**"[1]. ومفهوم الهوية وفقاً لهذا، أن يكون الإنسان هو هو بالمحافظة على أصوله وتراثه أي ما يميزه عن الآخر والتراث معطى دائم ولا يمكن التخلص منه، وهذا باعتراف علي حرب حيث يقول: "**لايمكن فصلنا عن تراثنا الذي يشكل ذاكرتنا ويتخلل مسامنا** "[2].

لا يعني هذا أنّ علي حرب يدعو إلى التمسك بمقولات التراث، دفاعاً عن الهوية الثقافية بل على العكس من ذلك تماما، فالهوية كجوهر ثابت تتعارض مع طروحاته التي تدعو إلى السيرورة و الاختلاف، لذلك نجده يعطي مفاهيم مختلفة عن الهوية، فما يريده، هو هوية " **تحقق عبر العلاقة مع الغير**"[3]. أي ما يمكن وصفه بأنّه هوية هجينة ومتغيرة، "**وليس هوية تعلق**"[4]. بمعنى التعلق بماضٍ موروث قد فقد قدرته على الإبداع وتوليد الأفكار. وكل هذا الدفاع الذي نسمعه عن الهوية عند مفكري العرب، إنّما هو وليد النرجسية الفكرية حسبه، فالأفكار المبدعة لا هوية لها، يقول علي حرب:"**إنّ عقلية المحافظة وحديث الاستيراد الفكري ومنطق التحسس في مجالات الفكر كل ذلك لا معنى له سوى أن ننصب لأنفسنا أفخاخاً نقع فيها، لأن من يتحدث**

---

[1]– أووده، رسول محمد رسول، محنة الهوية مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط1، 2002، ص17

[2]– حرب علي، الفكر والحدث،ص 224. .

[3]– حرب علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 2004، ص211.

[4]– المرجع نفسه، ص ن.

حديث الاستيراد الفكري، أو من يلعب لعبة التحسس للأفكار، فإنّ مبنى فكره هو أنّ هناك أفكار تخصنا و لا تخص غيرنا"[1].

من خلال هذا نلحظ أنّ منطق الهوية الخاصة عند علي حرب، مآله النرجسية والتمركز التهميش و التخلف، لذلك يدعو إلى هوية متغيرة تتجدد وتحقق لحظة التعامل مع الأحداث أو الآخر، و ليست هوية نرجسية ثابتة لا مجال فيها للتعدد و التغير، لأنّ الهوية في حقيقتها "أوسع من أن تحيط بها فكرة أو عقيدة أو مؤسسة[2].

إنّ المفكر وظيفته صناعة الأفكار، ولا وطن له إلا الفكر بالذات[3]. ولذلك يصعب التعامل مع الأفكار مهما يكن مصدرها شرقي أو غربي أو عربي بنفس العقلية، أي البحث عن الحقيقة فالهوية "**وإن كان لها مشروعيتها من حيث تعدد الثقافات، فإنّها تفقد مشروعيتها في المجال الفكري والمعرفي، أي حيث يتموقع الكلام الذي أسوقه والأطروحة التي أطلقها، بهذا المعنى ليس عليّ ان أنغلق لكي أقيم حواجز في عقلي بين النصوص والأفكار**".[4]

كأنّ علي حرب يفرق بين نمطين من الهوية؛ هوية ذات طابع انثروبولوجي، وهوية فكرية تلتبس فيها الحضارات وتتداخل فيها الثقافات، لا فرق فيها بين الأجناس. وكل حديث عن خصوصية حضارية، إنّما هو وليد النّرجسية والتمركز حول الأنا وعدم الاعتراف بالآخر، كما أنّ الحديث عن هوية حضارية خاصة حديث طوباوي، وفكرة لا يتسنى لها يقول علي حرب: "**لا مجال للعودة إلى الوراء بعد الدخول في عالم ما بعد الحداثة، فالعالم الحديث يسير منذ زمن نحو تفككه، وانحلاله بقدر ما يشهد تصدعه و انفجاراته وأمّا العالم القديم فقد استنفذ طاقاته على الخلق والبناء منذ أزمان بعيدة، ولذا لا تجدي الآن مقاربة العالم والتعامل معه بمفاهيم الحداثة وأدواتها، ومن باب أولى لا تجدي محاولات فهم العالم وتسييره بقيم العالم القديم ووسائله**".[5]

---

[1]– علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط3 بيروت والدار البيضاء، 2004، ص211.

[2]– ينظر: علي حرب، الماهية و العلاقة، ص85.

[3]– ينظر: علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص212.

[4]– حرب علي، حيث النهايات،فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 2000 ص26.

[5]– المرجع نفسه، ص12.

إنّ علي حرب يهدف إلى تحرير عقولنا ومخيلاتنا من سيطرة وهم الهوية الثقافية الخاصة، كما نبه إلى عدم الدفاع عنها بحجة واهية تسمّى الغزو الثقافي أو صراع الحضارات ويرى أنّه "**لا مجال لإقامة حواجز بين الثقافات والحضارات فاللّاهوتي أو العقائدي هو الذي يعتبر أنّ هناك تراثاً يخصه ولا يخص غيره، أمّا العامل في حقل الفلسفة فهو ينتمي إلى التراث الفلسفي، بصفته تراثاً يخترق الحواجز اللغوية والدينية والجغرافية**"[1].

يستمر علي حرب في إنكار مقولة الغزو الثقافي إلى درجة الاستهتار بأصحاب هذه المقولة مستغرباً كيف تكون قراءة كتاب لمشيل فوكو مثلاً غزواً ثقافياً، ويتناسى في الوقت نفسه أنّ المقصود بمقولة الغزو الثقافي وما يدخل تحت لوائها من مقولات كمقولة الإستشراق لا تعني قراءة كتاب، وإنّما تعني تدمير الوجود العربي الإسلامي من أجل تدعيم المركزية الغربية فالاستشراق مثلا يعد "**منهجاً شغّله المستشرقون على مادة معرفتهم التي هي الشرق بتحويله إلى موضوع للدراسة والبحث، ممّا جعل الاستشراف يبدع على صعيد التصور، شرقاً متخيلاً لا صلة له بالشرق الحقيقي، يحول الشرق إلى مرآة يقرأ فيها ذاته كغرب، عبر نظرته إلى الشرق المتخلف**"[2].

كما أنّ مفهوم حرب حول الهوية يقوم على تهميش لأحد جوانب الموضوع، فالهوية تتجلى على ميدانين اثنين الأول الجانب الأنثلوبولوجي، والذي يتجلى في تعدد الثقافات، و الثاني فكري يتجلى في الأفكار و الفلسفات، وحرب لا يركز على الجانب الثاني مقدراً أنّ الأول، أي الجانب الأنثربولوجي لا يعني وجود اختلاف و تمايز على مستوى الأفكار، كما لا يصوغ وجود هوية ثقافية خاصة، بل هناك تداخل وتمايز بين جميع الأفكار غربية كانت أو شرقية وهذا ما يجعلنا أمام هوية هجينة ملتبسة ومتوترة هجينة ومركبة[3].

لذلك ليس مفهومنا عن الهوية سوى فخ ووهم، أوقعتنا فيه أفكارنا اللاهوتية والأصولية متناسياً في الوقت ذاته "**أنّ الهوية ليست هكذا مجرد فكرة، على العكس إنّها وجود جوهري في**

---

[1]– علي حرب، الفكر والحدث،ص 221.

[2]– سالم يفوت، الاستشراق وعي بالذات من خلال الوعي بالآخر، مقال في مجلة آيس، العدد1، وزارة الثقافة الجزائر2007 ص42.

[3]– ينظر: علي حرب، المصالح والمصائر، ص44.

فكر الإنسان وعقيدته وانتمائه، ووصاية المثقف على هويته هي وصايته على جوهره الموضوعي"[1].

كما أنّ السؤال، الذي يمكن أن يطرح حول الموضوع، هو كيف يوجد تعدد الثقافات بحيث يكون لكل ثقافة ما يميزها من الأخرى من حيث الرؤية و الممارسة، ثمّ لا يكون لكل ثقافة هويتها الخاصة؟.

إنّ الثقافات المتعددة في فكر علي حرب تتعلق فقط بالجانب المادي والجغرافي، وهو بهذا "**يغفل الإجماع الذي حصل على الهوية لدى مثقفي العالم كونها ثابتا في المصير البشري ولا يمكن النأي عنها بأي شكل من الأشكال**"[2]. فمفهوم كهذا عن الهوية لا يمكن أن يقود إلاّ إلى نتيجة واحدة لا ثانية لها وهي العولمة، أو عولمة الثقافة بوصفها فضاء للتعدد و الاختلاف والتمازج الثقافي، ولا تشكل العولمة خطراً على الهوية الثقافية، إلاّ عند الأصوليين الذين يتمسكون بأفكارهم القديمة التي لم تعد صالحة لمواجهة المستجدات وكل هذا لمواجهة الغزو الثقافي، ذلك أنّ الهوية لا تشكل مجموعة من القيم و الرموز الثابتة بل معانٍ ودلالات متجددة بتجدد الأحوال[3].

هذا الفضاء هو ما يفرض علينا اليوم أن نكف عن الحديث "بعقلية التهمة والمؤامرة والإدانة، وأن نعمل لكسر ثنائية الداخل والخارج، فلا انفصال بصورة حاسمة بعد الآن بين الأنا والآخر أو بين المحلي والكوني بدليل أنّ ما يعني الغير يقع في صلب اهتماماتنا، وأنّ ما يهمنا يستأثر باهتمام العالم الأكبر"[4].

يقدم علي حرب العولمة على أنّها مصير محتوم ونتيجة لا مفر منها، ولا يتحتم النظر إليها على أنّها استعمار أو إمبريالية معاصرة، والأحرى التعامل معها مفردة وظاهرة بوصفها "**ثمرة الطفرات والانفجارات والتحولات المتسارعة والكاسحة التي تصنع المجتمعات البشرية أمام التحديات الحاسمة والخطيرة فإن لم نحسن التعامل معها استحالت أزمات ومآزق**"[5].

---

[1]– رسول محمد رسول، محنة الهوية، ص92.

[2]– رسول محمد رسول، محنة الهوية ، ص 92.

[3]– ينظر، حرب علي، حديث النهايات، ص50 – 53.

[4]– ينظر، حرب علي، أزمنة الحداثة،الخاتمة، ص 37.

[5]– المرجع نفسه، ص 200.

يظل أنّ علي حرب في نظره إلى العولمة وفياً لمذهبه في النّظر إذ طالما كان ينظر كان ينظر إلى جانب من المسالة ويهمل الجانب الآخر، وفي نظره إلى العولمة يركز على زاوية واحدة فحسب، إنّه يعرفها على أنّها "**جملة عمليات متداخلة تتجسد في تحريك المعلومات و الأفكار الأموال والأشياء وحتى الأشخاص بصورة لا سابق لها من السهولة والآنية والشمولية والديمومة، إنّها قفزة حضارية تتمثل في تعميم التبادلات الإقتصادية والاجتماعية يجعل العالم واحداً، أكثر من أي يوم مضى من حيث كونه سوقا للتبادل أو مجالاً للتداول أو افقاً للتواصل**"[1].

في حين ينسى أنّ العولمة في جانبها الآخر قتل لكل خصوصية ثقافية، وتدمير لكل خصوصية حضارية، وزرع لثقافة السوق واللاهوت الأرضي محلها، وهي ثقافة أمريكية بامتياز لأنّ الثقافة الأمريكية حالياً هي الأقوى ولا مجال لإنكار ذلك، و العولمة في هذا الجانب هي أمركة العالم وهي تهدف إلى تحويل الإنسان إلى "منظومة من الوقائع و الوسائل"[2]، وبالتالي ليست العولمة فتحاً لمجال يسمح بتعدد الهويات في ظل التجاور والتحاور، مع أنّ شعار حوار الثقافات والحضارات ذاته، شعار ظرفي فالتلاقح الثقافي يتم بشكل لا إرادي ولا يعني الذوبان في الثقافة الأخرى ولا يخطط له عبر الأبحاث والندوات[3]، بل هي مجال تمارس فيه الإمبريالية بشكل واضح عبر تحويل كل الثقافات إلاّ ثقافة واحدة[4]، ولا يكتفى بهذا بل هي تدمير لجوهر الإنسان في حد ذاته عبر حوسلته* ولا يمكننا أن ننكر مبدئياً أنّ العولمة معطى يفرض نفسه علينا، ولا يمكننا تجاهله وتناسيه، بل نحن ندخل غمار العولمة شئنا ذلك أم أبينا، لكن هل يجب علينا تقديم ضريبة الدخول، والاستسلام والتخلي عن هويتنا وجوهر وجودنا كما يقترح علي حرب؟ أويمكننا التعامل مع القضية بوجه آخر؟.

يمكن النظر في قضية العولمة من وجهة نظر أخرى، أي بوصفها ظاهرةً حضارية طالما تكررت عبر التاريخ. فكلما وجدت حضارة قوية ومسيطرة، إلاّ وحاولت نشر أساليبها وطرز ثقافتها

---

[1]- علي حرب، حديث النهايات، ص 29.

[2]- طه عبد الرحمن، حوارات من اجل المستقبل، ص154.

[3]- ينظر: الجابري محمد عابد، ليس في ثقافتنا مفهوم للآخر وحوار الثقافات شعار ظرفي، مجلة أيس، ص 66.

[4]- المرجع نفسه، ص 65.

*- مصطلح من نحت عبد الوهاب المسيري، وهو دمج لمصطلحين اثنينهما تحويل ووسلة، ينظر، عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص320.

على غيرها من الأمم[1]. وعلى الرغم من كون العولمة في محاولتها لحوسلة الإنسان وجعله كائناً اقتصادياً، تتكئ على العملاق الإقتصادي الأمريكي، ومدعومة بترسانة هائلة من وسائل الإعلام بل و تشن الحروب وتباد الشعوب من أجلها، إلاّ أنّ هذا لا يجيز الاستسلام بل نقدم مبدأ الفكر في مقابل الاقتصاد، "**لأنّ الانسان قادر على أن يبدع قيماً أقوى من القيم التي تفرزها العولمة وهو لا يضعف حيث تضعف، إذ قد تتعثر حيث لا يتعثر**"[2]. وهنا يشير طه عبد الرحمن إلى المأزق الوحودي الذي وقعت فيه العولمة الاقتصادية، وهو التركيز على جانب واحد من التركيبة البشرية، وهو الجانب الفيزيقي المادي مهملةً بذلك الجانب الروحي والفكري في التركيبة البشرية.

[1]– ينظر: عبد الرحمن طه، حوارات من أجل المستقبل، ص 152.

[2]– المرجع نفسه، ص 156.

فـي نقـد النقــد:

تحتل مقولة " **نقد النقد**" مكانة مركزية في فكر وأعمال علي حرب، إلى درجة أنّه يصنف كل أعماله في هذا الإطار، كونها تنصب في نقد النصوص، التي تناولت بالنقد و التحليل قضايا العقل عموماً، أو بالأحرى نقد النصوص، التي تناولت بالنقد و التحليل قضايا العقل، وبالتالي فإنّ أعمال علي حرب تتموقع في ميدان (نقد النقد) وهناك في فكر حرب مقولة طالما تتكرر وهي الإمبريالية "**إمبريالية المعنى**" وديكتاتورية الحقيقة، وهي التي سيطرت على عقل الغنسان العربي المسلم وجعلته يدخل في دوامة من الصراعات، بحجة أنّه المالك الأوحد للحقيقة، ممّا جرّ عليه ويلات الدّمار والتخلف، وحتى نخبة العالم العربي لم تستطع التخلص من هذا الإشكال وكانت ضحية ذلك الوهم. وعلى ذلك الأساس عنون أحد كتبه " **أوهام النخبة**"، ومن هنا يمكن سحب مقولة الإمبريالية على المفكرين العرب ومشاريعهم النقدية، وتصبح بدل إمبريالية المعنى "**إمبريالية المشاريع**".

فالنقاد الذين يتحدث عنهم علي حرب يعدون من كبار المفكرين العرب، ومن أصحاب المشاريع الكبرى، أمثال حسن حنفي و صادق جلال العظم ومحمد عابد الجابري ومحمد آركون وطه عبد الرحمن، إلاّ أنّهم يقعون ضحية الأصولية و الإمبريالية، ويرون في مشاريعهم وفقط عين الحقيقة. يقول علي حرب في هذا الصدد "لعلّ ما نحتاج إليه هو تفكيك مقولة المشروع بالذات فنحن بقدر ما ندّعي أنّنا أصحاب مشاريع ثقافية شاملة نمارس الاختزال والتبسيط أو الإستبعاد و الإرهاب"[1].

وما سنقوم به هنا لا يمكن أن يوصف بأنّه نقد لـ "**نقد النقد**" بقدر ما هو قراءةَ لنقد علي حرب لبعض المشاريع النقدية. هدفنا من خلالها هو اكتشاف ما مدى سلامة طروحات علي حرب في هذا الجانب، بمعني مدى تخلص علي حرب من العيوب والهنات التي يأخذها على أصحاب المشاريع، التي يسعى إلى نقدها و تفكيكها.

[1]– علي حرب، الماهية والعلاقة، ص188.

1- نقد طه عبد الرحمن:

يكون من الإجحاف في حق طه عبد الرحمان، أن نعرف به وبأعماله الفكرية في مثل هذا المقام، وهو الباحث و المفكر الذي شغل الساحة الثقافية العربية بأعماله الرائدة. و اشتهر بمشروعين اثنين مهمين، مشروع **تجديد المنهج في تقويم التراث**، و الذي عني فيه بقضايا التراث وطرق النّظر فيه والذي كان يهدف من خلاله إلى "**الكشف عن خفي الأوهام ودقيق التلبيسات التي انبنى علية التقويم السيء للتراث**"[1]. كما اشتهر أيضاً بمشروع "**فقه الفلسفة**"، والذي كان يهدف من خلاله إلى "**تمكين المتلقي العربي من الممارسة الفكرية**"[2].

هذا المشروع بالتحديد ما ينبري له علي حرب بالنقد والتفكييك، ويفرد له جزءاً خاصاً من كتابه "الماهية والعلاقة"، ويعنونه بقوله " **طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي** فقه **الفلسفة لمحو الفلسفة**"[3]. ويمكن أن نقف عند هذا العنوان، محاولين إكتشاف ما ينبني عليه هذا العنوان وما يسكت عنه، إنّ علي حرب يصف مشروع طه بالعلمية. والعلمية تعني الدقة وتتعلق أكثر بعلوم الطبيعة والمادة، على عكس الفلسفة التي تقوم على التأمل والفكر المجرد. وهو بهذا ينفي الطابع الفلسفي عن مشروع عبد الر حمن، كما أنّه يسبق إسم عبد الرحمن على المشروع، وكأنّه يهدف من خلال ما كتبه إلى نقد صاحب المشروع، وليس المشروع ذاته. هذا ما ينافي شروط الموضوعية العلمية، كما أنّه ينافي مباديء القراءة التفكيكية، التي لا تؤمن إلاّ بالنّص ولا شيء خارج النّص، إذا عدنا إلى الشطر الثاني من العنوان، "فقه الفلسفة لمحو الفلسفة"، سنجد أنّ علي حرب يواصل نفي المقدرة على التفلسف لدى طه عبد الرحمن، كون كلمة فقه تعود إلى خلفية دينية إسلامية بمعنى المعرفة بأحكام الشريعة الإسلامية وإمتلاك سلطة الفتوى الشرعية، ولها علاقة بالسلطة المعرفية والثيولوجية أو الأكاديمية السائدة فيما قبل العصور الحديثة[4]، هذا ما يجعل علي حرب في كل مرة، يذكر طه عبد الرحمن بصفة فقيه الفلسفة. ويشير بدهاء إلى أنّ من له خلفية دينية أو متمسك بأصول عربية إسلامية لا يمكنه التفلسف. وكأنّ حق التفلسف قد منح لأمثاله من التفكيكيين أو ما بعد الحداثيين، الذين استطاعوا أن يتحرروا من سيطرة الأصول، في حين أنّهم لا

[1]- ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج، ص61.

[2]- طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، ص405.

[3]- علي حرب، الماهية والعلاقة، ص 145.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 148.

يدركون أنّهم قد صنعوا لأنفسهم أصناماً جديدة يظلون لها عاكفين، وهي مقولاتهم الرنّانة كالحرية والاختلاف والتفكيك. وبهذا يكون قد وقع في شر محاذيره ومارس الحجر على الفلسفة في الوقت نفسه الذي يتهم فيه عبد الرحمن، بالاصطفاء أو بالتخلف وعدم القدرة على التفلسف.

وإذا تركنا العنوان وعدنا إلى المتن نجد علي حرب يركز على كتاب الفلسفة والترجمة لطه عبد الرحمن، وبالتحديد الجزء الرابع منه، الذي اهتم فيه بالترجمات العربية للكوجيتو الديكارتي، (je pense donc je suis) وهو الجزء التطبيقي الذي يقدم فيه عبد الرحمن النتيجة الفعلية والأنموذج العملي لما يسميه بالترجمة التأصيلية[1]. وما يأخذه علي حرب على ترجمة عبد الرحمن، " **أنظر تجد**" مأخذان إثنان ألأول إستبعاد الفكر[2]. والثاني استعمال الأمر بدلاً من العقل.[3]

يقصد باستبعاد الفكر تغيير الصيغة، من أنا أفكر إلى أنظر، وتحويل القضية من الفكر إلى النظر. يقول عن هذا التغيير:" **لقد استبعد عبد الرحمن مصطلح الفكر ليضع مكانه مصطلح النظر، بحجة أنّ النظر أوسع معنى وأكثر استعمالاً، هذا مع أنّ أدنى تأمل يبين لنا أن الفكر هو أكثر أصالة و أوسع معنى وأقوى مفهوماً ومن ثم أوفى مقصداً، فالنظر صناعة يختص بها أهل العلم والفكر في حين أنّ الفكر هو خاصية الإنسان**"[4].

من خلال هذا الكلام نلحظ أنّ علي حرب يأخذ على عبد الرحمن مأخذين: الأول تبديل الصيغة من الفكر إلى النظر، والثاني تلميحه إلى محاولة طه عبد الرحمن احتكار الممارسة الفلسفية، حين قال النظر خاص بأهل الفكر، والفكر خاصية إنسانية عامة، وكأنّ صاحب الكوجيتو، قد كان يلقي خطاباً جماهيرياً، ومعروف أنّ الفلسفة ممارسة تجريدية لا تؤتى إلاّ لذوي الارتياض والتمرس في المجال، وينسى علي حرب أنّه قد صادر حق اللتفلسف من عبد الرحمن منذ البداية، عندما وصف مشروعه بالعلمي، بالإضافة إلى أنّ الفرق بين النظر والفكر، لا يرجع إلى أنّ الأول عام والآخر خاص بطائفة من الناس، بل إنّ كلاً منهما يرمز إلى طريقة معينة في إعمال الفكر وتدبر الأشياء، ولهذا ترجم العرب (THEORIE) بالنظرية. والأرجح إذا ما عدنا إلى أصل مصطلح النّظر، أنّ النّظر طريقة، في الفكر والتدبر في الشيء، في الوقت نفسه يتيح

[1]– ينظر: علي حرب، الماهية والعلاقة، ص 146.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 148.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، 150.

[4]– المرجع نفسه، ص 148.

هذا النّمط وجود رأي آخر في المسألة، إذ جاء في لسان العرب، أنّ النّظر هو "**الفكر في الشيء تقدره وتقيسه منك**"[1]. وتحليل مثل هذا الكلام وبالتحديد تقيسه منك لا يعني الاحتكار، بقدر ما يعني الحرية في التدبر، وإتاحة المجال للآخر في التدبر والنّظر. ولهذا –في اعتقادنا– سمت العرب جدالاتها الفكرية بالمناظرات، بحيث يتاح في المناظرة النّظر في الموضوع من جهات متعددة تتيح إيضاح الموضوع قيد الدرس بشكل أفضل، يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد:" **لا يزال المروّ فيلسوفاً ما ناظر غيره أو ناظره غيره، فإذا سار إلى إنكار مناظره ونظر بمفرده وبرهن، قصر عن غرضه واغتصب ما لسواه أي ذهب مذهب الرياضي والمنطقي**"[2]. وهذا مفاده أنّ النّظر متعلق بالممارسة الفلسفية السليمة، وهو ما يسمح فلسفة تداولية تسمح بتداول المعارف[3] ويرى الباحث المغربي عبد السلام بنعبد العالي في هذا الصدد، أنّ السبب في ارتباط المعرفة السليمة بالنظر هو أنّ للعين القدرة على الانفصال عن الموضوع والاقتراب والابتعاد، وهذا ما يجعلها أقوم في الحكم ولهذا قالت العرب عين العقل[4]، كما أنّ مصطلح الفكر هو ما قد يتضمن مفهوم التعصب للرأي وعدم اعتبار الرأي الآخر، ولهذا ترجم طه عبد الرحمن مصطلح إيديولوجيا بمصطلح فكرانية[5]، إنّ علي حرب يدخل إلى النّص بفكرة مسبقة. هي عدم قدرة عبد الرحمن على التفلسف، ويريد إثباتها بأي وجه من الوجوه لهذا يعمد مباشرةً غلى نسبة مصطلح النّظر إلى احتكار الممارسة الفكرية، دونما نظرٍ في أصل معنى المصطلحين معاً سواء الفكر أو النّظر ولسنا هنا في سياق المفاضلة بين مصطلحي الفكر والنظر، وإنّما في سياق تأكيد سلامة* اختيار مصطلح النظر، ونفي تضمنه احتكار الممارسة الفكرية على طبقة دون أخرى، بالإضافة إلى أنّ هناك جانباً آخر في القضية في غاية الأهمية، وهو أنّ عبد الرحمن لم يقدم مصطلح النظر كمقابل لمصطلح الفكر، وإنّما قدم النّظر كترجمة لـ:" **pense**"، فهو إذاً اختيار في الترجمة وهذا

---

[1]– محمد بت مكرم إبن منظور، لسان العرب،مادة نظر، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص 4466.

[2] – عبد الرحمن طه ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي،، ط2 بيروت والدار البيضاء 2000، ص 67.

[3]– ينظر المجع نفسه، ص 66.

[4]– ينظر، عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة العين وثقافة الأذن، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، 2008، ص 7– 8.

[5]– ينظر عبد الرحمن طه ، حوارات من أجل المستقبل، ص 68.

* لا نقصد بسلامة الاختيار هنا صحته، بحيث يكون كل اختيار ما عداه خاطئاً، وإنّما نقصد أنّ لطه عبد الرحمن الحق في الاجتهاد وفق ما استقام معه من الأدلة وهذا حقه وليس لأحد الحق في أن يسلبه منه، أمّا الحكم بالصحة أوالخطأ، فلا هذا مقامه ولا نحن أهل له.

ما لم يشر إليه علي حرب، وكان من المفروض أن ينّبه القراء إليه، فإن كان قد نسيه فهذا ما لا يليق به، وإن تجاهله فهذا تحايل على الموضوع والقراء.

والجانب الثاني الذي أخطأ فيه طه عبد الرحمن حسب علي حرب، هو استعمال الأمر بدلاً من العقل، أي أنّ الصيغة الأصلية بمجيئها على صيغة المتكلم، تحمل على حث العقل على التفكير على عكس الصيغة الأمرية، التي اختارها عبد الرحمن ليقف بها موقف معلم الحقيقة الديكتاتور ويقول علي حرب في ذلك:" **إنّ الصيغة التي يختارها عبد الرحمن أنظر تجد تستبعد الضمير بعد استبعاد الفكر، وتجري تغييراً في تركيب العبارة يحيلها من لغة المتكلم إلى لغة المخاطب، ومن صيغة الشرط إلى صيغة الأمر، بذلك يجري تحويل الكوجيتو من قول مركب يفتح الحداثة الفلسفية، إلى موعظة حسنة بل إلى مجرد أمر يحتاج إلى التنفيذ لا إلى التفكير هذا في حين أنّ ممارسة التفلسف إعمالاً للعقل في مواجهة الأمر، وتحريراً للفكر مكن الآراء المسبقة والاعتقادات الراسخة**"[1].

وينظر علي حرب إلى المسألة بعين واحدة، أي بالنظر إلى الأصل الفرنسي دون النّظر إلى المجال التداولي للغة المنقول إليها، وهو الذي يلوم عبد الرحمن على مقولة المجال التداولي، ويستغرب مقولته إخراج المنقول عن صفاته بل محوها بالمرة، وهذا حسبه ما يخل بشروط الترجمة الفلسفية الصحيحة[2]. دون أن ينتبه أنّ الهدف من الترجمة أصلاً ليس الترجمة ذاتها، بمعنى نقل المعلومات، وإنّما تمكين الذات المتلقية من شروط التفلسف، أي ما قاله طه عبد الرحمن، تمكين الذات من الممارسة الفكرية. فإن كان طه عبد الرحمن قد غلّب المنقول إليه فإنّ علي حرب قد المنقول.

إنّ الفرق بين علي حرب وعبد الرحمن، في مسألة اختيار صيغة الأمر بدلاً من العقل، هذا إذا ما اقتنعنا أنّ صيغة المتكلم توحي بالعقل أو بتواضع صاحب الكوجيتو، كما يذهب إلى ذلك علي حرب[3]*. يرجع أساساً إلى المعرفة بعلوم اللغة العربية والمعارف المتعلقة بها وبالتراث العربي

[1] – علي حرب، الماهية والعلاقة، ص 150.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 147.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 151 .

*– إنّنا هنا نبدي تحفظاً على مقولة علي حرب الأمر بدلاً من العقل، ذلك أنّ نّص الكوجيتو الأصلي لا يتضمن مصطلح العقل، كما أنّ مفهوم العقل واسع وتصحبه عدة جدالات ونقاشات، وهذا ما لم يتطرق له علي حرب، ويقدم العقل هنا كمقابل لحرية الفكر.

الإسلامي عموماً. فعبد الرحمن يبدو أعرف من علي حرب وأقوى عريكةً منه في هذا المجال، وهذا باعتراف علي حرب ذاته: "**إنّ عبد الرحمن يملك ما أحسده عليه من المقدرة على الاحتجاج والبرهنة، ويستخدم عدةً منطقية ضخمة بكل أجهزتها وآلياتها، فضلاً عن كونه يحشد ترسانة معرفية لا نظير لها عند سواه**"[1].

لذا فإنّ علي لم ينتبه إلى دلالة الأمر في اللغة العربية، ونسبها مباشرةً إلى أصولية عبد الرحمن وديكتاتوريته. يظهر هذا الجانب مدى سيطرة المرجعية التفكيكية لعلي حرب على أحكامه فهو يأتي بعدته النظرية ويبحث لها عن الإسقاط المناسب، وهذا ما يؤدي به إلى قولبة النصوص حسب معتقده، فالأمر في اللغة العربية وفي مثل هذا المقام، دال على تواضع المتكلم وعد نفسه ضمن الجمهور المخاطب، وأنّه يقع في مرتبتهم نفسها، فعبد الرحمن أخرج الصيغة من المتكلم وليس العقل، إلى الأمر مراعاةً لطبيعة المتكلم العربي الذي" **يخرج الكلام في معرض مخاطبته لغيره و هو يريد مخاطبة نفسه تأديباً لها أو تبييناً لأمر ألم بها، كقول القائل إن أنت لم تتفرغ للعلم ذهبت أيامك سدى، و هو يقصد إن لم أتفرغ للعلم ذهبت أيامي سدى**"[2].

كما أنّ حذف الضمائر، أي ضمير المتكلم في الكلام، يرجع كذلك إلى طبيعة المتكلم العربي. فعلى حرب إذ يرد ذلك إلى لا هوتية طه عبد الرحمان، يؤكد على حداثية ديكارت و تجربته في مقابلة رجعية و أصولية طه عبد الرحمان[3]. في حين أن صيغة أنا " **في اللغة العربية تعني الإحتكار و تعني مقامات مخالفة لما أراده ديكارت أصلا**" **يقول طه عبد الرحمان أنّ "ترجمة صدر الكوجيتو "je pense" بالعبارة "أنا أفكر" يخرجها من مقامها التداولي الأصلي الذي هو مقام الإخبار إبتداءاً، إلى مقام البناء على السؤال فتصير دالة على تأكيد الذات كما لو كانت صيغتها الأصلية (c'est moi qui pense) أو يخرجها إلى مقام البناء على دفع التحير فتدل على نفي الغيرية، كما لو كانت صيغتها الأصلية c'est mois qui pense, non pas un autre أو يخرجها إلى مقام البناء على الإنكار فتدل على إثبات الوحدانية كما لو كانت صيغتها الأصلية هي: c'est moi qui pense et aucun autre** [4].

ثم إنّ الترجمة لا تتطلب المطابقة في نقل المعلومة لأنّ ذلك مستحيل، لاستحالة التطابق التام بين اللغات، بخاصة إذا ما كان النّص المترجم فلسفة، إذ يكون القصد من الترجمة ليس فهم

[1]– حرب علي، الماهية والعلاقة، ص 158.

[2]– ينظر: عبد الرحمن طه ، الفلسفة و الترجمة، ص476.

[3]– ينظر: حرب علي، الماهية و العلاقة، ص 149–150.

[4]– ينظر: عبد الرحمن طه ، الفلسفة و الترجمة، ص 418.

النّص الأصلي، بقدر ما هو تمكين المتلقي من التفلسف، فضلاً على أن الفلسفة ذاتها ليست مجوعة معلومات محددة ينبغي أن نحفظها عن الغير حفظاً كما تحفظ المعرفة العلمية، و إنّما "**هي طريقة يتحقق معها الإرتياض في الفكر و الإتساع في العقل، و مالم نحصل بغيتنا من هذا الإرتياض الفكري و الإتساع العقلي فيما ننقل عن الغير، فإنّ ضرر المنقول على التفلسف يكون أكثر من نفعه، و أقل مظاهر هذا الضرر، الجمود عليه و الشاهد على ذلك ما نحن فيه من حال التخبط الفكري و الضيق العقلي التي لا نحسد عليها و لا نعرف الخروج منها**[1].

ونقد علي حرب لطه عبد الرحمان ينصب في اتجاه واحد هو إثبات أصوليته. و هذا ما يجعله غير قادر على الممارسة الفلسفية السليمة، كما أنّه يسبق نقده أحياناً لطه عبد الرحمان قبل نّص مشروعه، و يخالف مبادئ القراءة التفكيكية، و يدخل على مشروع فقه الفلسفة بعدة نظرية تفكيكية و ما بعد حداثية، يبدو أنّها سيطرت عليه و ملكت زمام أمره و جعلته يحكم بعدم قدرة عبد الرحمان على التفلسف، كونه مسلم محافظ يبحث عن التأصيل و ليس التغريب، و لهذا فإنّ ما كان يأخذه علي حرب على طه عبد الرحمان وقع فيه هو، فهو دخل على مشروع فقه الفلسفة بفكرة مبدئية و مسبقة أن طه عبد الرحمان لم يستطع التفلسف، بينما هو قد تخلص من الأصولية، في حين لم يدرك أنّه لم يتخلص منها و إنما إستبدلها بأصول تفكيكية ما بعد حداثية و النتيجة أنّ أحكام علي حرب أحكام قيمة مسبقة جعلت قراءته لا ترقى لأن توصف حتى بأنّها قراءة تفكيكية.

[1]– عبد الرحمن طه، الفلسفة و الترجمة، ص467

2- نقد نصر حامد أبو زيـد:

لا نهدف هنا إلى التعريف بنصر حامد أبو زيد و أعماله. فهذا الرجل يصدق عليه المثل القائل "أشهر من نار على علم". إرتبط بالتراث العربي الإسلامي وبالأخص ما يعرف الآن بنقد الخطاب الديني وما يتعلق بالنص القرآني و التفاسير أو ما يسميه علي حرب "**بالقرآنيات**"[1]. هدفه من خلال كل أعماله. هي إعادة قراءة النص القرآني، قراءة جديدة، أي قراءة القرآن بوصفه نصاً لغوياً. لكن ما طبيعة هذه القراءة؟.

الواقع أن هناك قراءتين للنّص القرآني في منظور علي حرب، قراءة طبقا لآليات العقل الغيبي الغارق في الأسطورة والخرافة وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين، وقراءة طبقاً لآليات العقل التاريخي الإنساني، و هي قراءة المحدثين من علمانيين تنويريين وأبو زيد يتبنى الخيار الثاني[2].

أي أنّ ما يهدف له أبو زيد هو التخلص من هالة القدسية و الخرافة و الأسطورة المضفاة على النص القرآني، و النّظر إلى النّص القرآني بوصفه نتاجاً لواقع، أي أنّ النّص الإلهي ليس منعزلاً بل يقيم علاقات مع الظروف الإجتماعية و الإقتصادية التي تحيط به، في إطار تفاعلي جدلي[3]. أي بالمختصر المفيد أنّ ما يهدف إليه أبو زيد هو قراءة النص اللاهوتي قراءةً ناسوتية[4]. أي قراءته قراءة علمية علمانية تنويرية، على عكس القدماء الذين كانوا ضحية الجهل وظلمات الخرافة على ما كانوا عليه من التطور والاتساع في شتى العلوم، نصر حامد ومن سار على طريقته يريد القضاء على هذه الظلمات بأنوار اليقين المستوردة من الغرب. وعلى الرغم من ذلك لم نر نتائج فعلية لأعمالهم إلا بعض الخطابات الرنانة الداعية إلى الحرية والاختلاف، في مقابل أنّ القدماء هم من يمارسون الأسطرة، واستعمال سلطة الدين والغيب لإقصاء كل خطاب مخالف بدعوى الوصاية على المعنى أو امتلاك الحقيقة.

إنّ دراسة أبو زيد حول مفهوم النص هي ما ينصب لها علي حرب بالنقد في كتابه، (نقد النص) هي قراءة يهدف من خلالها إلى النظر في المقولات والأدوات المفهومية، التي يستعملها الناقد، محاولاً الكشف عن البداهات التي يتأسس عليها خطابه و "**مستنطقاً عباراته عما تسكت**

---

[1]– حرب علي، نقد النص، ص 199

[2]– المرجع نفسه، ص 205

[3]– نظر: يوبي عبد السلام، المسكوت عنه في فكر نصر حامد أبو زيد، ص 63

[4]– ينظر: حرب علي، نقد النص، 206

عنه و لا تقوله"[1]. و يعنون هذه الدراسة بقوله "**نصر حامد أبو زيد، خطاب يناهض الأصولية** و **لكنّه يقف على أرضها**"[2]. نلاحظ أن العنوان مقسم جزأين الأول مناهضة الأصولية و الثاني الوقوف على أرض الأصولية، أي أن أبو زيد يحاول التخلص من أعباء الأصولية، و التراث اللاهوتي، لكنه لم ينجح في ما يهدف إليه و بقي حبيس الأصولية، و من هنا نستنتج أن قراءة علي حرب تنقسم قسمين الأول: أنّه يوافقه في المبدأ و المنطلق و الثاني: أنه يخالفه في المنهج و الممارسة و لذلك يصفه بـ: "**التلفيق المنهجي**"[3] .

ما يوافقه فيه هو طموحه للتخلص من التراث اللاهوتي والقضاء على مباديء الفكر القائمة على استعادة النّص القرآني أي "**قراءة من يبحث في النص عن حقائق نهائية أو عن أجوبة حاسمة، أو عن معلومات جاهزة أو عن معارف ثابتة، قراءة من هاجسه أن يعرف ما يقوله النص وأن يكشف عن مراد الكلام و معناه الأصلي، و تتجسد هذه القراءة في الشروح والتفاسير القديمة.**[4]

و كأن كل التراث الإسلامي تراث ميت لا قيمة له، على الرغم ممّا كان عليه المسلمون من التطور العلمي والتفوق المعرفي. و أمّا القراءة الحية "**فمحركها الكشف و الإستقصاء والخلق التجديد، من هنا فهي لا تتوقف عند المقول و المحمول و لا تكتفي بشرح المعلوم أو إيضاح المصرح به، بل تعني بالقبلي والمحتمل**"[5]. وهي قراءة العلمانيين ما بعد الحداثين والتفكيكيين وهي قراءة خلاّقة ومبدعة لا لشيء، إلاّ أنّها تلفق أهواء القارئ على النّص دونما قيد أو شرط.

يبدو علي حرب في هذا الجانب من النقد الذي يقدمه لمشروع أبو زيد، موافقا لكل أهداف المشروع، بل يصل إلى حد يمكن أن يوصف بأنّه تعاطف مع أبو زيد بدعوى أنه "**وقع الآن ضحية قضية يجد نفسه مهتما به كل من يحرص على ممارسة حريته في التفكير والتعبير**"[6] ويقصد بالقضية ذلك "القرار الذي صدر عن محكمة الاستئناف بالقاهرة و الذي قضى بإرادة بربرية بالتفريق بين أبو زيد و زوجته، بدعوى الارتداد عن الإسلام[7].

---

[1] – علي حرب، نقد النص، ص 207

[2] – المرجع نفسه، ص 199.

[3] – المرجع نفسه، ص 209.

[4]– المرجع نفسه، ص 204.

[5]– المرجع نفسه، نقد النص، ص 204.

[6]– علي حرب، الإستلاب والإرتداد، ص 95

[7]– ينظر: المرجع نفسه، ص 105.

و هذا الموقف الذي يبديه علي حرب لا يمكن الطعن فيه من حيث مشروعية القرار من عدمها فالمسألة قانونية بالدرجة الأولى، لكن إذا نظرنا إليها من منظار آخر، سنجد أن مفكرين من أمثال حرب و أبو زيد قد قاموا على التخلص من كل الأصول و المرجعيات و بالتالي فإنّ كل موقف يتخذ ضدّهم يمكن نقضه لأنّه لا مرجعية ثابتة له، و أي معارضة لآرائهم هي آراء أصولية ومن ثمّ رجعية لا مشروعية لها، و هم بهذا دائما يلعبون دور الضحية و يلبسون ثوب البراءة، في حين هم ركن في القضية، كونهم يمارسون هيمنة فكرية، بحيث يجردون كل مخالف من أسلحته الفكرية كونه لا مرجعية له، إنّ آراء علي حرب أو نصر حامد أبو زيد، تستمد مشروعية وجودها وبقائها من وجود الآراء الأصولية المتطرفة، التي تمنح مصداقية لآراء تغريبية مثل هذه، وهكذا تستمر في الوجود كلا النزعتين، وليس هذاالكلام إسقاطاً أو ادعاءاً، ولنرى كيف يستغل علي حرب التطرف لإضفاء المصداقية على نفسه وعلى أبو زيد[1].

أمّا الجانب المنهجي فنجد علي حرب أكثر تجرداً من الذاتية. و يبدأ بلوم أبو زيد على عدم التنويع في المنهجيات التي يستعملها في التحليل، كما كان يفعل آركون، مثلما يؤكد على نجاعة المنهج الأركيولوجي الذي لم يستعن به أبو زيد[2] .

ثم يعرج إلى مفهوم القرآن الكريم عند أبو زيد الذي يرى أنّه "**نص لغوي**" مؤكداً أن مقولة لغوي فيها الكثير من التبسيط والإختزال. وهي عبارة في غير محلها بل هي ملتبسة من فرط عموميتها و لهذا لا يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص و الخطابات[3]، و معنى عبارة عامة أنّها لا تقدم إجابة واضحة؛ أ هو نّص مقدس أو أدنى أو قانوني أو ما شابه ذلك، و هذه العبارة تقوم على المراوغة و الحجب و التعمية.

و ممّا يشير إليه حرب كذلك هو إيمان أبو زيد بالمصدر الإلهي للنّص القرآني بحجة "**أن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص لا ينفي إمكانية الفهم العلمي لطاهرة النص القرآني**"[4].

و بالتالي فإن أبو زيد لا يختلف إختلافا جذريا عن علماء العربية القدامى، الذين آمنوا بقداسة النص، و مع ذلك لم يثنهم عن ذلك التعامل معه، بمنطق العلم و المنطق و التحليل. فما الذي يختلف فيه أبو زيد عن القدامى؟ و ما صحة دعواه القائلة "**بلورة مفهوم جديد للنص يقوم على**

---

[1]- ينظر: حرب علي ، نقد النّص، ص 200.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص209.

[3]- ينظر: المرجع نفسه ، ص 207.

[4]- ينظر: علي حرب، نقد النّص، ص 209.

أنقاض المفهوم الأسطوري الذي كان شغالاً في الخطاب الديني قديماً، و لا يزال شغالاً إلى اليوم"[1].

على الرغم من ذلك يعيد إنتاج منهجيتهم في قوالب جديدة. وهذا ما كان يقصده من قوله "**خطاب يناهض الأصولية و لكنه يقف فوق على أرضها**"، ثم ينتقل علي حرب إلى مقولة مهمة في فكر أبو زيد وهي العلمانية، ويستغرب كيف يمكن أن يجمع بين الإيمان والعلمانية في صيغة مستحيلة[2]. والحق أن هذا موقف يحسب لعلي حرب، فالرجل لم ينافق ولم يداهن و يطلب من أبو زيد أن يكون صريحاً واضحاً، إما أن تكون مسلماً محافظاً أو تكون علمانيا ملحداً وأن يبتعد عن الخلطة السحرية التي يقترحها الإسلام و العلمانية معاً، أي إمّا أن تكون مسلماً أو أن تكون علمانياً[3].

نلحظ من خلال الأنموذجين اللذين تحدثنا عنهما في نقد النقد، أنّ علي حرب واقع في تناقض واضح، بين ما يصرح به على مستوى الشعار وما يمارسه في حال التطبيق، فما كان يصرح به هو استنطاق الخطابات النقدية، وفضح بداهاته وكشف المسكوت عنه خلف ما تنطق به غير أنّ هذا لم يحدث بشكل واضح على مستوى التطبيق، فما كان علي حرب يحاول إثباته هو كفاءة منهجه، على حساب النّص المنقود.

[1]– علي حرب، نقد النّص، ص 210.

[2]– ينظر: حرب علي ، نقد النص، ص 211.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 211.

خاتمة

إنّ أحد الأسباب الرئيسة، التي دفعتنا لاختيار هذا البحث، هو اهتمامنا الدائم بإشكالية الأصالة والمعاصرة، لكن مع ذلك فإنّ المتصفح للبحث لا يجد ذكراً لهذا المصطلح، ولو على سبيل الإشارة إلاّ في مقدمة البحث، غير أنّ هذا لا يخرج بحثنا من حيز هاته الإشكالية، فبحثنا يتعرض إلى منهج غربي في الفكر والنقد وهو التفكيكية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببنية الحضارة الغربية، كما يتطرق في الوقت نفسه إلى ملابسات انتقال هذا المنهج إلى الثقافة العربية، وما يصحب ذلك من جدالات حول طبيعة المنهج وفاعلية تطبيقه على النصوص العربية.

تطرقنا في الجزء الأول من البحث إلى الأصول المعرفية للتفكيكية، والنتيجة التي أمكننا الوصول إليها، أنّه على الرغم من قيامه على مباديء ثورية بل وكان هدف التفكيكية بالأساس تقويض الميتافيزيقا الغربية من سقراط إلى اليوم، والمقصود هنا بالميتافيزيقا ليس الجانب الديني وحسب، فالميتافيزيقا في المفهوم التفكيكي، يقصد بها كل فكرة متعالية عن واقعها، ومنفصلة عن شروط إمكانها بتعبير علي حرب. إلاّ أنّ هذا لا يعني انفصالها عن هذا النسق الحضاري، بل هي تتجدر فيه إلى أبعد الحدود. فإذا عدنا إلى النماذج التي تحدثنا عنها في أصول التفكيكية، نجد أنّ الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، يعد أهم مرجعية، يرتبط نيتشه كذلك ارتباطاً وثيقاً ببنية الحضارة، إذ كان يهدف إلى القضاء على النسق الفلسفي المسيطر والموروث عن الفلسفة الإغريقية، وهذا يعني في الوقت نفسه ارتباط دريدا بهذا النسق الفلسفي، حتى وإن كانت طبيعة هذا الارتباط نقدية، فلا يمكن أن تنقد النّص الفلسفي إلاّ فلسفياً، وفي النهاية علاقة التفكيكية بالميتافيزيقا الغربية هي علاقة بقاء، إذ لو لم توجد مباديء الميتافيزيقا والتمركز، لما تسنّى للتفكيكية الوجود أصلاً، وهذا ما تؤكده طبيعة العلاقة التي تربط دريدا ببقية النماذج التي ذكرناها في البحث، مثل هيدغر الذي حاول مثل سلفه نيتشه، تقويض مباديء التفكير الفلسفي الموروثة وبالتحديد ما يسميه تدمير أنطولوجيا اللاهوت، أي رؤيتنا للوجود القائمة على أساس غيبي، وهذا ما يستغله دريدا في التأسيس لمباديء التفكيـــك حتى مصطلح (déconstruction)، استقاه دريدا من بحوث هيدجر حول أنطولوجيا اللاهوت، بالإضافة إلى هذا لا يمكننا تعدية طبيعة العلاقة التي تربط التفكيكية بكل من فرديناند دي سوسور وشارل سندرس بيرس، فالأول تعد مفاهيمه عن الاختلاف اللغوي، الأساس الذي بنى عليه دريدا تصوره المركزي في التفكيكية، وهو مفهوم الاختلاف المرجيء، فإن كان دي سوسور يقصد بالاختلاف أنّ كل لفظة في النسق اللغوي لا تكسب معناها من ذاتها، بل باختلافها مع غيرها في النسق اللغوي، غير أنّ دريدا يرى أنّ إحالة معنى اللفظة إلى غيرها، هي إحالة مستمرة. وليس هناك ما يوقفها، لهذا ما كا ن يقصده دريدا

بالاختلاف هو الإرجاء المستمر للدلالة، الأمر نفسه بالنسبة لمفهوم السيميوزيس البيرسية إذ يقدمها دريدا على أنّها انفتاح لا مشروط للدلالة، دونما أي اعتبار للخلفية الفلسفية، التي يتكئ عليها بيرس، ولا إلى مفهوم المؤول النهائي الذي يقدمه بيرس بوصفه الحد، الذي تقف عنده آلة السيميوزيس أو المؤول الحركي(الدينامي).

بغض النظر عن طبيعة القراءة، التي يقدمها دريدا لكل من سوسور وبيرس، فإنّ ما يهمنا هو ارتباط التفكيك بالنسق الفلسفي الغربي، وما يؤكد ذلك هو طبيعة العلاقة التي تربط دريدا بمعاصريه من الفلاسفة والنقاد الغربيين، من أمثال رولان بارث وميشيل فوكو، أو لنكون أكثر علاقة التفكيكية بفلسفة ما بعد الحداثة كاملةً، إذ نلاحظ الشبه الشديد بين فكر دريدا وبارث في مرحلته الفكرية المتأخرة، التي توصف عند بعض النقاد بالتفكيكية، وإن اختلفا في العمق الفلسفي إذ إنّ كلاً منهما يهدف إلى إحلال السيرورة محل الثبات في المفاهيم المتعلقة بالدال والمدلول والتأويل والمعنى والقراءة. والأمر نفسه بالنسبة لميشيل فوكو فالرجلان وإن اختلفا في المصطلحات، فإنّ مفاهيمهما متقاربة، حتى نستطيع القول أنّنا وحسب اطلاعنا لا نكاد نجد فرقاً واضحاً بين دريدا وفوكو، ولننظر قليلاً إلى مفهوم الجينالوجيا عند فوكو، الذي يعرفه كما سبق الذكر، بأنّه بحث في المناطق المعتمة من الذاكرة، إنّه بحث في المهمش في الحضارة الغربية نتيجة إرادة الحقيقة. وهذا ما كان يهدف إليه دريدا من إحياء الهامش وتقويض المركز. ولعلّ هذا الجانب هو الأساس، الذي جعل كريستوفر نوريس في كتابه المشهور عن التفكيكية يصنف فوكو في إطار فلاسفة التفكيك، ولعل هذا كذلك ما كان يقصده عبد العزيز حمودة، بقوله إنّ كل المسالك في الفلسفة الغربية تؤدي إلى جاك دريدا، وهو ما يفرض علينا إعادة النظر في رأي عبد الوهاب المسيري، الذي خالف فيه الكثير من الدارسين، إذ يرى أنّ مصطلح التفكيكية مرادف لمصطلح ما بعد الحداثة أو تنويع عليه، لأنّ جل اتجاهات ما بعد الحداثة تهدف إلى تقويض المراكز والاحتفاء بالسيرورة، ومن هنا نخرج بنتيجة مفادها أنّ التفكيكية مع ادعائها الثورية والتخلص من أعباء الفلسفة والميتافيزيقا الغربية، إلاّ أنّها ظلت حبيسة تلك الفلسفة وتدخل في لعبتها. وهذا ما يؤكد فرضية أنّ التفكيكية تعيد إنتاج مقولات الميتافيزيقا الغربية بطريقة أخرى، كما يذهب إلى ذلك عدد من النقاد الغربيين من أمثال جون إليس. كما يمكننا القول إنّ التفكيكية لم تكن فقط نتيجة للعبقرية الفلسفية لدى جاك دريدا، بقدر ما كانت وليدة نسق فلسفي. هذا النسق الفلسفي قام على التشكيك في كل المرجعيات، التي قامت عليها الفلسفة الغربية، سواء اللاهوتية أو

العقلانية أو التجريبية. وهذا النسق هو ما أشرنا إليه في متن البحث بفلسفة الارتياب، التي يعد كل من نيتشه وكارل ماركس وسيجموند فرويد روادها الأوائل.

كما تدفعنا مثل هذه النتائج إلى إعادة التظر في علاقة التفكيكية باللتراث الصوفي القبلاني، وبغض النظر عن الشبه الواضح بين مقولات التفكيكية ومفاهيم التأويل القبلانية، إلاّ أنّه قد لا يثبت بشكل قاطع علاقتهما العضوية، لكن ما نستطيع إثباته هو علاقة التفكيك بالتصوف عموماً، قبلانياً كان أو غنوصياً أو عرفانياً، ذلك أنّ مفاهيم التفكيكية حول القراءة وحرية القاريء وتجدد المعنى حال فعل القراءة، يتوافق إلى حد بعيد مع التأويل الأحوالي الصوفي، كما يؤكد هذا نسقية التيار التفكيكي ويجعل من مبادئ ليست حديثة بل قد يجعلها موازية في ظهورها لظهور قيم الفلسفة الغربية والتفكير العقلاني ذاتها لدى فلاسفة الإغريق، هذا ما يؤكده إيكو حين يتحدث عن "هيرموس" وكيف أنّه غامض ومتغير دائماً وموجود في كل ما كان وغير موجود في الوقت نفسه إنّ وضعية هيرموس هذا تطابق تماماً مفهوم المعنى في التفكيكية، فلطالما كانت الحضارة الغربية دائماً مولعة بفكرة اللانهائي حسب إيكو.

إذا ماعدنا إلى آليات التفكيك، فما ننبه إليه أو ما يمكننا استنتاجه، ليس له علاقة بفاعلية تلك المقولات، ولا مبادئها ولا النتائج المتأمل حصولها من تطبيقها، إنّ ما يهم منها هو طبيعة العلاقة التي تربط آليات التفكيك ببعضها بعضاً، ولنلاحظ أنّ مقولة مثل الاختلاف المرجيء ترتبط ارتباطاً عضوياً بكل المقولات الأخرى. فمثلاً مقولة نقد اللوغومركزية أو التمركز المنطقي، مفادها أنّ النتيجة، التي ترجى من ورائها هي تدمير التمركز حول المعقولات أو المقولات أو المعتقدات وهذا ما يسمح بلانهائية المعنى وبروز الآخر، ومايتيح الاختلاف ولننظر كذلك إلى مقولة الغراماتولوجيا أو علم الكتابة، التي قامت على نقد مركزية الصوت، أي أنّ الصوت يضمن حضور المتكلم، كما يضمن الوصاية على المعنى وبالتالي أحاديته، لكن علم الكتابة الذي يدعو إليه دريدا يؤدي إلى إحلال الكتابة محل الصوت. والكتابة تستطيع الانفلات من سلطة القائل أو الكاتب، مما يسمح بحرية المعنى وتعدده. وهذا ما يؤدي إلى الاختلاف والإرجاء المستمر للمعنى، ما يجعلنا نؤكد على أنّ الاختلاف المرجيء يشكل المقولة المركزية في التفكيكية.، وكل المقولات الأخرى تصب في خانتها، هذا ما كان يقصده دريدا حين قال إنّ تفكيك التمركزات يؤدي إلى عالم بريء صالح للتأويل، وما يجعل مقولات التفكيكية تشكل نظاماً ونسقاً مغلقاً، والتفكيكية بهذا تقع في شر محاذيرها. فهي قامت ضد النسقية، والنسقية هنا بمفهومها السلبي، الذي قدمه دريدا، أي النسقية التي تؤدي إلى التمذهب والتعصب للرأي والحجر على المعنى والحقيقة.

إذا ما عرجنا إلى ضروب تلقي التفكيكية في الحضارة الغربية، فسنجد أنّها لم تحقق نجاحاً كبيراً في بلاد النشأة فرنسا أو أوروبا عموماً كالذي حققته في أمريكا، إنّ السبب وراء ذلك، يعود إلى المزاج الثقافي الأمريكي، المرتبط بالتاريخ الاستيطاني للحضارة الأمريكية، الراغبة في التخلص من خلفياتها الأوروبية. كما أنّ التفكيك يهدف إلى إشاعة الاختلاف المرجيء، الذي يقوم على التخلص من كل الهويات. فحقيقة الآخر الذي يتحدث عنه التفكيكيون آخر، لا هوية له، لأنّ التفكيكية لا تعترف بالهويات الخاصة، وهذا ما يجعل مقولة الآخر في المفهوم التفكيكي لفظاً بدون روح لأنّه لا ينطوي على ما يميزه من الذات، وهذا ما يتوافق مع أهداف العولمة المدعومة من قبل القوة الأمريكية، التي تهدف إلى تقويض كل الثقافات والهويات المحلية والسيطرة عليها. كما أنّ التفكيكية تتوافق مع مبادئ الديمقراطية الأمريكية. فالديمقراطية الأمريكية ديمقراطية إمبريقية لا تؤمن بالمرجعيات ولا الخلفيات الأخلاقية، والمرجعية الوحيدة هي عدد الأصوات. وكل شيء قابل للتصويت، والتفكيكية لا تقوم على أي مرجعية ولا شيء ثابت إلاّ الاختلاف او اللتفكيك ذاته، وهذا ما يمكننا من القول إنّ التفكيك هو الوجه الحقيقي لأمريكا.

أمّا النقد الذي يوجه للتفكيك في الحضارة الغربية، فإنّه يتجه اتجاهات ثلاثة، الأول في قضية التواصل، ذلك أنّ طبيعة الإنسان هي التواصل. وهذه هي الوظيفة الأساس للغة والتواصل يفرض وجود سقف، تتوقف عنده سيرورة الدلالة، الثاني يتعلق بنسقية التفكيكية وانضوائها تحت سقف الفكر الغربي، على الرغم من ادعائها عكس ذلك، الثالث أنّ التفكيكية تعيد إنتاج عيوب الميتافيزيقا الغربية بشكل آخر.

أمّا الفصل الثاني من البحث فتطرقنا فيه إلى طبيعة التلقي العربي لمقولات التفكيك، فبداية تطرقنا إلى الخلافات بين المترجمين العرب، وكيف أنّ الخلاف في الترجمة يشكل واجهة لخلاف أعمق خلاف في الفهم والتأويل. ثم تعرضنا إلى نماذج من التلقي العربي للتفكيك، عند النقاد الذين تبنوا هذا التوجه نفسه، أو الذين نقدوه، فبدءاً يجب أن نوضح أنّ التفكيكية تيار فلسفي ونقدي في الوقت نفسه، مزج بين الميدانين كليهما، هذا ما لم ينتبه إليه الغذامي أو لم يعر له اهتماماً فنظر إلى التفكيك بوصفه آليات وقوالب تطبق على النصوص، أو تفكك النصوص من أجل إعادة بنائها، في حين أنّ البناء يفرض وجود نسق ونظام محدد، ما يتاقض ومبادئ التفكيك كليةً. ولعلّ هذا التحرج من الجانب العدمي في التفكيك هو ما جعله يترجمها بالتشريحية،التي تعني في الوقت عينه إعادة الشيء المشرح إلى سابق عهده، ورأينا كيف أنّ الفجاري كان أكثر وعياً بطبيعة التفكيك، واستغله في محاولة نقد الفكر التأويلي المتمركز حسبه حول المعنى بوصفه معطى ثابتاً

والتأسيس لفكر تأويلي تفكيكي منفصل عن كل المرجعيات. مع أنّ التفكيك ذاته يمكن النظر إليه بوصفه مرجعية.

أمّا النقد الذي وجهه النقاد العرب للتفكيكية فيتجه حسب ما وصلنا إليه إلى قسمين، فمنه ما هو ذو طابع نقدي أدبي، كما هو حال نقد عبد العزيز حمودة، ومنه ما هو ذو طابع معرفي فلسفي كما هو حال نقد عبد الوهاب المسيري. على الرغم من إيماننا بتداخل الجانبين، ونلحظ انتباه عبد العزيز حمودة، إلى طبيعة العلاقة العضوية، التي تربط التفكيك بتيارات الفكر الغربي الأخرى، إلى جانب إشارته إلى الألاعيب اللغوية، التي يقوم عليها الخطاب التفكيكي. أمّا عبد الوهاب المسيري فيهدف إلى رد التفكيكية إلى منابتها الفسفية، وإثبات مرجعيتها الفكرية الضاربة في بنية الحضارة الغربية، بل يعتقد أنّ التفكيكية لا تعدو أن تكون محطة حتمية في مسار الفسفة الغربية، كما يركز على الجانب الإنساني المتعلق أساساً بالتواصل، الذي يفرض وجود حد للتأويل لذلك يركز على طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، وأنّها في المنظومات القديمة كانت تحافظ على الشرط التواصلي، وحتى وإن كانت طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول متذبذبة بفعل المجاز، إلاّ أنّ هذا الاضطراب لا يصل إلى حد الانفصال، الذي يؤدي إلى غياب المعنى وفقدان خاصية التواصل في اللغة البشرية. أمّا في المنظومة التفكيكية فليست هناك علاقة أصلاً بين الدال والمدلول، حيث لا صلة بين العقل و الواقع ولا بين الخالق والمخلوق. وما نستنتجه من هذا كله أنّ التفكيكية ليست فكراً متعالياَ على النقد، بل يقبل النقد، الذي قد تختلف طبيعته قليلاً. فالتفكيكية لا تؤمن بأي مرجعية، إنّ أي نقد يستند إلى مرجعية، محكوم عليه بالفشل مسبقاً، لذلك فأسلم طريقة لنقد الخطاب التفكيكي هو التفكيك ذاته، هذا ما سميناه في البحث تفكيك التفكيك.

وفي الأنموذج التحليلي، الذي اخترناه للبحث، وهو الخطاب التفكيكي لعلي حرب، حاولنا أن نرى مدى تخلص خطابه من العيوب التي يأخذها على الخطاب الفكري العربي، ولنلاحظ معاً كيف أنّ علي حرب، يرجع كل المشكلات المعاصرة إلى الأصولية أو إمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. المهم أنّ يبحث لكل المشاكل عن أصول في التراث العربي الإسلامي، وهو بهذا يحذو حذو أسلافه: نيتشه ودريدا وفوكو، ويتناسى في سعيه للتبيان عيوب الفكر العربي الاسلامي وردها إلى التفكير الديني المنغلق، أو الفكر الأحادي أو التفكير الأصولي. إنّه هو ذاته يستند إلى مرجعية والأكدى، من ذلك أنّ يقدم فكره التفكيكي أو ما بعد الحداثي كأنّه المنفذ الوحيد. والحل الأوحد وهذا ما يجعله يشجع على الدخول في فضاء العولمة والتخلص من أوهام الهوية والنرجسية الفكرية، ذلك أنّ العولمة هي فضاء التعدد والاختلاف والتعايش، وفضاء الاختلاف المرجئ الذي

لا يعترف بأي هوية. وما يمكننا قوله في حق علي حرب إنّه في سعيه التخلص من عيوب الفكر الغربي، التي اصطلحنا على تسميتها في متن البحث بإمبريالية الأصول، نسي أنّه لا يعدو أن يكون استبدلها بأصولية أخرى، أسميناه كذلك لإمبريالية التحرير. ولا أدلّ على ذلك من أنّه يبدو واضحاً من خلال كتاباته إنّه يحمل فكراً جاهزاً وقالباً معداً من قبل، يبحث له عن الاسقاط المناسب، ولا أدّل على ذلك من كتابه الأخير، " **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي** نحو تفكيك **الديكتاتويات والأصوليات**" الّذي يقدم فيه قراءةً لثورات الربيع العربي، ويرد قيام الثورات العربية إلى تخلص الشعوب من سلطة المرجعيات، ثم ينكص على عقبيه بخصوص لمّا يتحدث عن فوز الإسلاميين، ويحذر من عودة الديكتاتوريات على أيديهم، وكيف يمكن للشعوب أن تختار الإسلاميين بعد أن قامت ضد الأصوليات والمرجعيات، إنّ هذا يؤكد على أنّ علي حرب يسعى إلى قولبة الوقائع والنصوص حسب خلفيته، وهذا ما يجعنا نؤكد على أنّه لولا وجود الفكر الأصولي المتطرف الذي يستغله خطاب علي حرب لصالحه، لما تسنى لخطاب علي حرب الوجود أصلاً، كما أنّ هذا يضطرنا إلى التشكيك في كون علي حرب صاحب مشروع فكري.

قائمة المصادر والمراجع

1- الكتب بالعربية:

- إبراهيم عبد الله، التفكيك الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، ط1، بغداد ، 1990.
- بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، الجزائر، 2007.
- البازعي سعد والرويلي ميجان، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً ، المركز الثقافي العربي، ط2 بيروت، الدار البيضاء 2005.
- بخضرة، مونيس، تاريخ الوعي مقاربات تاريخية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت والجزائر، 2009.
- بدوي عبد الرحمن، خلاصة الفكر الغربي سلسلة الفلاسفة، نيتشه، وكالة المطبوعات ط5 الكويت ، 1975.
- بن بوعزيز وحيد، حدود التأويل قراءة في مشروع إمبرتو إيكو النقدي، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، ط1، بيروت والجزائر، 2007.
- البنكي محمد أحمد، دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، ودار الفارس، بيروت وعمان، 2005.
- بوعزة محمد، استراتيجية التأويل بين النصية والتفكيكية، منشورات الاختلاف، ودار الأمان، ط1 الرباط والجزائر، 2011.
- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت 2009.
- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، دار ابن الجوزي، ط1، القاهرة، 2010
- حامد خليل، المنطق البراغماتي عند شارل سندرس بيرس مؤسس البراغماتية، دار الينابيع، دمشق، 1996.
- حرب علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1994.

- الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 2010.

- أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء،

- الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1990.

– الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 1998.

– المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، منشورات الاختلاف ، والدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر بيروت، 2010.

– الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت والدار البيضاء، 2000.

– تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف ، والدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر وبيروت، 2008.

– حيث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط1 بيروت والدار البيضاء ، 2000.

– نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، الدار البيضاء، 1993.

– نقد النّص، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت والدار البيضاء، 2005.

– هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت ودار الفارس عمان، 2005.

- حمودة عبد العزيز، الخروج من التيه دراسة في سلطة النّص، سلسلة عالم المعرفة(298)، وزارة الثقافة، ط1، الكويت. 2003.

–المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، وزارة الثقافة، الكويت،1998.

- حنفي حسن والجابري محمد عابد، حوار المشرق والمغرب، المِؤسسة العربي للدراسات والنشر، بيروت، دت.

- حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط5، 2002.

- الخطابي عز الدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والتربية والسياسة، منشورات الاختلاف الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 بيروت، 2009.

- سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار، ط1، اللاذقية 2008.

– أنسنة النّص، عالم الكتاب الحديث، ط1، عمان، 2006.

– ما وراء النص دراسات في النقد المعرفي المعاصر،عالم الكتاب الحديث، ط1، عمان 2008.

- شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 2002.
- شوقي الزين محمد وآخرون، الحقيقة والتأويل قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، منشورات الاختلاف الجزائر، والدار العربية للعلوم،، ط1 بيروت، 2010.
- عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، د.ت.

– حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، ط 1، بغداد، 2003.

– في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت والدار البيضاء، ، 2000.

- بن عبد العالي عبد السلام، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1999.

–ثقافة العين وثقافة الأذن، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، 2008.

- عبدالله عادل، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، دار الحصاد، دمشق، ودار الكلمة دمشق، ط1، 2000.
- بن عرفة عبد العزيز، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء 1993.
- عناني محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم عربي إنجليزي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط3، القاهرة، 2003.
- عودة ناظم، تكوين النظرية في الفكر العربي والفكر الإسلامي المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت 2009.
- الغذامي عبد الله، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية نظرية وتطبيق، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت والدار البيضاء، 2006.

–النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، والدار البيضاء، 2005.

- الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتاب الحديث، إربد الأردن، وجدارا للكتاب العالمي، ط1، عمان، 2009.
- فضل صلاح، مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، ط1، بيروت والدار البيضاء، 2002.

- قطوس بسام، استراتيجيات القراءة التأصيل والإجراء النقدي، مؤسسة حمادة ودار الكندي، ط1 إربد الأردن، 1998.
- المسيري عبد الوهاب،الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، ط2، دمشق ،2007.
- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق ط1، القاهرة، 2002.
- رحلتي الفكرية في البذوروالجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2006.
- المسيري عبد الوهاب والتريكي فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، ط1، دمشق، 2004.
- المسيري عبد الوهاب وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، ط1، دمشق 2000.
- مصطفى عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار رؤية، ط1، القاهرة، 2007.
- بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، ط6، دمشق، 2005.
- نجيب محمود زكي، هموم المثقفين، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1975.

- الوالي محمد، الاستعارة في محطات يونانية وغربية وعربية، دار الامان، الرباط، د.ت.
- يوسف أحمد، السيميائيات الواصفة المنطق السيميائي وجبر العلامات، منشورات الاختلاف الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1 بيروت، 2008.

الرسائل الجامعية:

-عيّاط إيناس، استراتيجية التلقي في الفكر النقدي المعاصر، رسالة ماجستير، جامعةالجزائر، 2007.

- يوبي عبد السلام، المسكوت عنه في فكر نصر حامد أبوزيد، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2011.

2) المجلات والدوريات:

- الجابري محمد عابد، ليس في ثقافتنا مفهوم للآخر وحوار الحضارات شعار ظرفي، مجلة الأيس، وزارة الثقافة الجزائر، العدد2، 2007.

- الشرع فايز، مراسم استقبال الحقيقة قراءة في الاستراتيجية المنهجية في مشروع محمد آركون لقراءة الفكر الإسلامي، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، العدد، 479، أوت 2003.

- شرفي عبد الكريم، خطيئة الغذامي من يكفر عنها أو المسافة بين تشريحية الغذامي وتفكيكية دريدا، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، العدد 7، 2010.
- ريحاني الأزهري، لعنة بابل ومباركة الآخر، مجلة أيس، وزارة الثقافة الجزائر، العدد2007،1.
- يفوت سالم، الاستشراق وعي بالذات من خلال الوعي بالآخر،مجلة آيس.

3)المراجع المترجمة:

- إمبرتو إيكو السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005.
- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 2000،ص 24
- بابا هومي، موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 2007.
- بارث رولان، درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط3، الدار البيضاء، 1993.
- تشاندلر دانيال، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008.
- جاكسون ليونارد، بؤس البنيوية، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرقد، ط2، دمشق، 2008.
- دريدا جاك، أحادية الآخر اللغوية، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2008.
-الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1988.
- لغات وتفكيكات لقاء الرباط مع جاك دريدا، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال ، ط1، الدار البيضاء، 1998.
- مواقع، ترجمة: فريد الزاهي،دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1992.
- رسول محمد رسول، محنة الهوية مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2002.
- زيما بيير، التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة: أسامة الحاج، دار مجد، ط2، بيروت، 2006.

– سلدن رومان، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الفارابي، ط1، عمان 1996.

– سيلفرمان جون هيو، نصيّات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، ط1،بيروت والدر البيضاء، 2002.

– عبد الرحمن طه فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت الدار البيضاء ، 1995.

– فوكو ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، د.ت.

– جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء ، 2008.

– كوللر جوناثان وآخرون، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تحرير جون ستروك، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة(206)، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996.

– كوللر جوناثان، وآخرون، البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، ترجمة: حسام نايل، دار أزمنة، ط1، عمان، 2007.

– كيرني ريتشارد، جدل العقل وحوارات آخر القرن، ترجمة إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 2005.

– ليشته جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، د.ت.

– هابرماسيورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي ط1، بيروت والدار البيضاء، 1995.

– ويليك رينيه، وارين أوستين، نظرية الأدب، ترجمة محي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1987.

4)المراجعالأجنبية:

– Barthes Roland. Le grain de la voix. Entretiens 1962.1980. Seuil. Paris. 1981.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

مقدمة..... 1

الفصـل الأول:

التفكيكية أصولها وآلياتها

المبحث الأوّل: الأصول المعرفية للتفكيكية..... 11

1 التفكيك المصطلح والماهية..... 11

2 من الحقيقة إلى التأويل "فريدريك نيتشه"..... 14

3. تدميرالأنطوثيولوجي أنطولوجيا اللاهوت" مارتن هيدجر"..... 19

4 إنفتاح السيميوزيس " شارل سندرس بيرس..... 23

5 الاعتباطية والاختلاف "قرديناند دي سوسور"..... 28

6 الأصول الدينية للتفكيكية"اليهودية والتصوف القبلاني"..... 32

7 السياق الفلسفي العام التفكيكية..... 38

- رولان بارث و أزمة البنيوية..... 40

- الخطاب وإرادة الحقيقة..... 44

المبحث الثاني: آليات التفكيك..... 47

الإختلاف المرجيء..... 47

.اللوغومركزية..... 51

الغراماتولوجيا 55

الفصـل الثاني:

تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي

المبحث الأوّل: تبني التفكيكية في الخطاب العربي النقدي والمعرفي..... 59

1. إشكاليات الترجمة..... 59

2. التفكيك بوصفه منهجاً نقدياً..... 64
3. تفكيك مركزية التأويل العربي الإسلامي..... 75

المبحث الثاني : نقد التفكيكية في الخطاب العربي النقدي والمعرفي..... 82
التفكيك بوصفه فلسفةَ معادية للإنسان "عبد الوهاب المسيري"..... 87

التفكيك بوصفه فوضى في المفاهيم النقدية..... 90

تفكيك التفكيك..... 94

الفصل الثالث:

تحليل الخطاب التفكيكي عند علي حرب

المبحث الأوّل: مفهوم التفكيك عند علي حرب..... 100
1 النّص والمعنى في المنظومة التفكيكية..... 100
2 مساءلة المرجعية..... 105
2 استراتيجيةالتفكيك عند علي حرب..... 112
المبحث الثّاني: التراث وعولمة الهوية..... 119
1. التراث بين المفهوم والقراءة..... 120
2. عولمة الهوية..... 131
المبحث الثالث: في نقد النقد..... 137

نقد طه عبد الرحمن..... 138
نقد نصر حامد أبو زيد..... 144

الخاتمة..... 148
قائمة المصادر والمراجع..... 155

فهرس المحتويات..... 162