الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة –1–
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

رقم التسجيل:.....

الرقم التسلسلي:.....

سؤال الميتافيزيقا عند جاك دريدا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (L.M.D) في الفلسفة

تخصص: فلسفة

إعداد الطالبة:
سماح حبطة

إشراف الأستاذ:
موسى بوبكر

لجنة المناقشة

إسم ولقب الأستاذ	الرتبة	مؤسسة الانتساب	الصفة
أ.د عبد المجيد عمراني	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة1	رئيسا
أ.د موسى بوبكر	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة1	مشرفا ومقررا
د: محمد شروف	أستاذ محاضرأ	جامعة باتنة1	عضوا مناقشا
أ.د عمر بوساحة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر2	عضوا ممتحنا
أ.د عبد العزيز بن يوسف	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر2	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية: 2018 – 2019

إهداء

إنما تنجح الفكرة إذا قوي الإيمان بها وتوفر الإخلاص في سبيلها،

ووُجد الاستعداد الذي يحمل على التضحية والعمل لتحقيقها..

ومن هنا كانت الأفكار النيرة والجادة في كل أمة عماد نهضتها وفي

كل نهضة سر قوتها.

إلى كل مخلص جاد، متفان في عمله يسعى من خلاله لإحداث إقلاع

حضاري نهدي هذا المجهود الفكري.

شكر وتقدير

الحمد والشكر لله أولا الذي أنار لنا درب العلم والمعرفة وأعاننا

على أداء هذا الواجب، ووفقنا لإنجاز هذا العمل.

نتوجه بجزيل الشكر والامتنان إلى كل من قدم لنا يد العون

سواء داخل الوطن أو خارجه

لإتمام هذا العمل وإخراجه بالصورة التي تليق به

و تذليل ما واجهنا من صعوبات فيه

ونخص بالذكر أستاذنا المشرف: موسى بوبكر

والأساتذة المحترمين:

عبد المجيد عمراني، بوالسكك عبد الغني، البشير ربوح ومحمد الصادق بلام

(رحمهما الله)، موسى بن اسماعين، محمد شروف، فارح مسرحي، الحاج دواق،

فوزية شراد، نور اليقين رحال غربي، عبد الباسط شرقي، والقائمة تطول... كما نتقدم

بأسمى عبارات التوقير والتبجيل لكل من كان له إسهام من دعم معنوي في أسمى

مواصفاته وبخاصة أفراد عائلتي وعلى رأسهم أمي الغالية لإتمام هذا العمل.

لكم منا جميعا كل عبارات الشكر والعرفان.

مقدمـــــــــــة

في سياق الحديث عما تبدى في المنعطفات الفكرية الكبرى ضمن تاريخ الفكر الفلسفي الغربي تحديدا هو ما سعى فيه العقل الذي ألقى برؤاه التأمليه صوب ما أمكنه الخوض فيه مساءلة وتقص، وباعتبار أن هذه الرؤى تندرج ضمن منهج الفلسفة القائم على التأمل العقلي الاستنباطي لغرض تتبع مسار المسائل الميتافيزيقية هذه الأخيرة التي تعد واحدة من القضايا الفلسفية التي استقطبت الاهتمام والانتباه منذ بواكير وإرهاصات التفكير الإنساني في نمطه الفلسفي ونالت حظها الأوفر في متون المنظّرين لها.

وإن تعددت موارد هذه المسائل ومشاربها عبر صيرورتها التاريخية والقضايا الكبرى التي أفرزتها بدء من اللحظة اليونانية مع بوادرها الأولى عبر تراكمات حوصلها تفكير ميثولوجي استوحته في بعض جوانبه من الفكر الشرقي القديم السابق عليها، في بعدها الأنطلوجي، عند الفلاسفة الطبيعيين والسؤال الذي انبثق عن تلك المرحلة أي المرحلة الطبيعية كفعل للتفلسف أثارته دهشة وإحراج إستقطبته الذهنية الأوروبية هو سؤال الأصل، أي مصدر ومبدأ تشكل هذا الوجود وقوانينه المتحكمة فيه، كموضوع رئيس انصب مجمل اهتمامهم به.

هذا الاهتمام من لدن الفلاسفة الطبيعيين، أتاح من جهة فسح المجال بعده لتنظير مغاير حياله لفلاسفة ينتسبون للحقبة ذاتها، وتستحضر معها مرحلة عطفت بها إلى التجريد واستتباعاته فيه، بل والإيغال فيه ونأت بذلك عن المبدأ الطبيعي، وهي ما يعرف بالمرحلة الميتافيزيقية. هاتين المرحلتين سمحت بتوجيه الأنظار من الوجود الخارجي كموضوع مستقل عن الذات الإنسانية رأسا صوب الداخل، أي من الكون ومبدئه الطبيعي وكذا مناقشة المرحلة الثانية لمواضيع أحاطتها هالة التجريد، نحو الذات الإنسانية ويتعلق الأمر بمبحث الإبستيمولوجيا أي ذلك السؤال المتمحور حول إمكانية قيام معرفة إنسانية ومنبعها الذي انبعثت منه، حيث عُنيت هذه المرحلة التي يمكن وسمها بالمرحلة الإنسانية بدراسة الإنسان، بل غدا فيها دارسا ومدروسا في آن.

وتوالت بذلك المجهودات الفكرية المبذولة ووجهات النظر المختلفة باختلاف هذه التأملات والقناعات والتوجهات الفكرية والمذهبية إزاء إعتقاداتهم حول المواضيع التي تتناولها الفلسفة وبخاصة تلك المحصورة في بعدها الميتافيزيقي بالدراسة والتقصي بغية التماس أطرها التي تخوض فيها كل ينظر إليها من زاويته الخاصة بخصوصية كل حقبة من حقب الفكر الفلسفي.

وبتتبع مسار هذا الفكر الذي سيحط راحلته في فلسفة العصور الوسطى، التي تعد مرحلة فاصلة حالت بين محطتين: اليونانية والرومانية القديمتين من جهة، وعصر النهضة والحداثة الفلسفية من جهة مغايرة، تعدان بمثابة ثورة ضد التقليد والعقائد التي تحمل طابع الهيمنة الشمولية الكنسية تحديدا، تبتغي إعادة الاعتبار لمركزية العقل الميتافيزيقي واستتباعته بعدما غُيب حضوره.

غير أن هذا المشهد لم يستقر حاله، بل حدثت هنالك وثبة نوعيه انقلبت فيه الميتافيزيقا من موضوع خاض في قضايا فلسفية تندرج ضمنها، إلى مساءلة عين ذاتها، مساءلة ساهمت في شن حملة ضدها، اتجاهات فكرية تنتمي إلى تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة بتنويعاتها النقدية، ولم تتوقف هذه المساءلة النقدية لها في هذا الفكر بل استؤنف القول النقدي فيها مع واحد من المنتمين إلى التيار ما بعد الحداثي الفرنسي وهو الفيلسوف: جاك دريدا، مساءلة اتخذت لها مسارا مغايرا شكلته رؤية مغايرة عن سابقيه، مساءلة امتدت يدها طولا في تاريخ الفكر الفلسفي واستدعت موروثه الميتافيزيقي القائم على المركزيات التي استقر مقامها فيه منذ أفلاطون إلى غاية هايدغر، متمحورة كما أسماها دريدا حول مركزيات شيدها هذا الفكر: مركزية اللوغوس، مركزية الكلام أو الصوت، ومركزية الفالوس مركزيات استفحلت فيها الذهنية الغربية الأوروبية ونزعتها العرقية على سبيل الحصر، استوجب استحضارها وإعادة النظر فيها وما ينضوي في كنهها وعليه:

كيف استُحضرت واستدعيت مساءلة الموروث الميتافزيقي الغربي في نص دريدا؟ وعلى أي أساس استندت بالنظر إلى جرأة هذا السحب؟ وما هي رهاناتها في قراءتها للميتافزيقا الغربية؟ وأين يمكننا التماس آفاق ومكتسبات هذه المقاربة التساؤلية؟ هل هي رهانات تهدف إلى إقصاء الميتافزيقا من المشهد الفلسفي باعتبارها واحدة من موضوعاتها أم أنها تهدف إلى إعادة تأسيسها وَفق منظورية جديدة؟

للإجابة على هذه الإشكالية، وعلى اعتبار أن كل **منهج** يتحدد **بموضوعه** الذي يتسق وطبيعة موضوعنا المتناول، اعتمدنا **المنهج التحليلي** في إنجاز مقاربتنا هذه بالإضافة إلى توظيف **المقارنة والنقد** كطريقتين إجرائيتين في سير البحث إلى أن يبلغ مرساه الأخير.

كما ارتأينا معالجة الموضوع من خلال وضع هيكل عام للبحث والسير وَفقه بدء بإدراج مقدمة ، وهي بمثابة واجهة وإطار عام ترتسم فيه ملامح الموضوع الموسوم بـ: **سؤال الميتافيزيقا عند جاك دريدا.**

أما العرض، ومن أجل التوسع في مضامين الموضوع ومحتويات عناصره، قسّمناه إلى أربعة فصول بعناوينها ومشكلاتها والعناصر المتفرعة عنها. هذا التقسيم الرباعي للفصول الذي ارتأيناه يتناسب وطبيعة الموضوع المتناول، أما **الفصل الأول** عنوناه بـ: **السياق المفاهيمي ضمن سيرورته التاريخية**، سنتعرض فيه **كمبحث أول** فيه **التحديد اللساني والاصطلاحي لمفهومي السؤال والميتافيزيقا** في اللسان والاصطلاح العربي والغربي، وأما **مبحثه الثاني** والموسوم بـ: **التمشي الفلسفي لمفهوم الميتافيزيقا** سعينا فيه إلى إدراج المحطات الرئيسية التي تطور فيها مفهوم الميتافيزيقا بدء من المحطة اليونانية مرورا بالمحطة الوسيطية وانتهاء بمرحلة الحداثة الفلسفية وعصر التنوير فيها

أما **الفصل الثاني** المعنون بـ: **المساءلة النقدية للتراث الميتافيزيقي** فحوى في ثناياه أربعة مباحث، أما **مبحثه الأول: ماركس والمادية الديالكتيكية** تناولنا فيه ذلك القلب الذي أحدثه في مجال الميتافيزيقا واستناده إلى أسلوب تاريخي وديالكتيكي في جانبه المادي من حيث هو ضدا للميتافيزيقا.

أما **المبحث الثاني: نيتشه وهدم الميتافيزيقا الغربية**، مساءلة في قالب شذري وأسلوب تفكير بالمطرقة لغرض تحطيم أصنام الفكر الميتافيزيقي.

وفيما تعلق **بالمبحث الثالث: فرويد وميتافيزيقا الوعي (الشعور)** حاولنا من خلاله تناول ما أسهم فيه فرويد حول نظريته في اللاوعي، وأخيرا ضمن هذا الفصل تطرقنا إلى **مبحث رابع والمعنون بـ: هايدغر وتقويض العقل الميتافيزيقي**، واهتمامه بمحاورة الفلاسفة الميتافيزيقيين حول سؤال الوجود.

وأما **الفصل الثالث** الذي انتقينا له عنوان: **الرجات التفكيكية في الموروث الغربي ومركزيته**، تناولها فيه بالتحليل **مبحثين** أما **مبحثه الأول: جاك دريدا سيرة حياة بأفق فكري** استعرضنا أهم المحطات الفكرية التي لازمت حياته الشخصية، وأما **مبحثه الثاني: المساءلة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور عند دريدا** أدرجنا فيه قراءة دريدا للتراث الميتافيزيقي العتيق منه والحديث وكذا المعاصر فكك فيه مركزيات ثلاث: مركزية اللوغوس، مركزية الصوت، ومركزية الفالوس.

وأما **الفصل الرابع** في هذه المقاربة: **مساءلة دريدا للميتافيزيقا بين المكاسب والحدود**، أدرجنا فيه **مبحثين** أما **مبحثه الأول** وسمناه بـ: **آفاق المقاربة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور** أدرجنا فيه **مكاسبها في الفكر الغربي المعاصر والفكر العربي المعاصر**، **وأما مبحثه الثاني: حدود المقاربة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور**أدرجنا فيه انتقادات موجهة لرؤية دريدا التفكيكية في **الفكرين المعاصرين الغربي والعربي**.

وآخر مرحلة في هذا المسار، **خاتمة** سعينا من خلالها أن نستجمع فيها تحليلات البحث في شكل استنتاجات تحاول أن تجيب عن التساؤلات المطروحة في مقدمة البحث.

أما ما تعلق بأهم المصادر والمراجع المعتمدة في هذه الدراسة نذكر منها كتاب: إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا الذي استندنا إليه كثيرا في ثنايا الفصل الأول

وأما المصادر الأكثر حضورا ضمن الفصل الثالث نذكر منها: كتاب جاك دريدا: الكتابة والاختلاف الذي اشتمل على زبدة أفكار دريدا مجتمعة فيه، إضافة إلى كتاب: في علم الكتابة كتاب ضخم من حيث الحجم والمضمون، ومرجع دعمنا به سيرته الفكرية الموسوم بـ: DERRIDA لصاحبه: BENOIT PEETRS

وبخصوص الدراسات السابقة ورغم استحالة القيام بعملية مسح على مواضيع تصب في نفس الإطار، ولكننا اجتهدنا في الحصول على بعض منها نذكرها تباعا:

1-كتاب: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا لصاحبه: سامي الغابري.

2-فلسفة الحضور والغياب عند جاك دريدا لصاحبتها: حبيبة دباش، جامعة منتوري قسنطينة، إشراف: لخضر مذبوح، للسنة الجامعية: 2009/2008

3-أطروحة دكتوراه العلوم: اتجاهات النقد في فلسفة جاك دريدا لصاحبها: شريف بركة جامعة الجزائر2، إشراف: عمر بوساحة، للسنة الجامعية: 2017/2016

إضافة إلى رسائل ماجستير نذكر أهمها على كثرتها:

4-النقد التفكيكي عند جاك دريدا من خلال مؤلفه: الكتابة والاختلاف لصاحبها: ديوان السعيد جامعة قاصدي مرباح، للسنة الجامعة: 2015/2014

5-مسألة الحق عند جاك دريدا: لصاحبتها: الزهرة ساطوح، جامعة الجزائر2، إشراف: اسماعيل مهنانة. سعينا من خلال دراستنا هذه إضافة جزئية ضمن دراستنا هذه مركزية أخرى لم نلتمس لها حضورا في الدراسات السابقة التي أدرجنا بعضا منها، والمتمثلة في: مركزية الفالوس.

أما عن الأسباب والدوافع التي أدت بنا إلى انتقاء هذا الموضوع فهناك أسباب ذاتية متعلقة بقناعتنا الشخصية وتلك الرغبة الملحة في الاطلاع ولو بالجزء اليسير على ما قدمه دريدا ضمن توجهه الفكري التفكيكي، خاصة وأنه أوكل لنا إنجاز بحث يصب في نفس الإطار تناولناه بالتحليل في مقياس: فلسفة غربية معاصرة جعله محل اهتمام لنا كي نستكمل عليه مشوارنا البحثي الأكاديمي، خاصة وأنه موضوع يخول لنا الاطلاع على مراحل تاريخ الفكر الفلسفي في جانبه الميتافيزيقي. إضافة إلى محاولة إثارة مثل هكذا مواضيع حتى يتسع نطاق البحث فيها والتعمق في الطرح، بدل التناول السطحي له.

أما عن الأسباب الموضوعية فمرتبطة بافتقار رفوف المكتبة لمثل هكذا مواضيع، حتى وإن كانت هنالك دراسات متناسلة ومكثفة حوله تأليفا وترجمة.

أما بخصوص أهمية الموضوع فيمكننا من تلك القدرة النقدية التي تعمل على استجلاء ما وراء الأفكار واستحضار المغيب فيها والمهمش واستنطاق ما صُمت عنه واللا مفكر فيه. إضافة إلى محاولة إثارة مثل هكذ مواضيع حتى يتسع نطاق البحث فيها على مستويين: مستوى تاريخي، ومستوى مفاهيمي.

وفيما يخص أهداف وغايات البحث هو إبراز ما يعنيه التفكيك ومحاولة التماس الخيط الناظم الذي يربط التفكيك وفعل البناء لأن كل تفكيك يستدعي إعادة تجميع ما تم تفكيكه، وما الذي يتحقق على منواله هل فعلا سيؤتي ثماره في ظل ما تعيشه الانسانية من حالة تيه وشتات.

أما من حيث الصعوبات التي واجهتنا أثناء تناول هذا الموضوع فهناك ما هو ذاتي وهناك ما هو موضوعي، أما الذاتي منها هو: صعوبة الفهم المباشر لنص دريدا، وكذا كثرة المصادر والدراسات المكثفة حوله أدت إلى صعوبة الإلمام بالموضوع، إضافة إلى ترجمة بعض الكتب باللسان الأجنبي تحتاج منا إلى جهد ووقت وافر.

أما الموضوعية منها هو ضيق الوقت في محاولة تناول ولو جزء يسير من هذا الموضوع، ولكن رغم هذا تمت مجاوزة هذه الصعوبات بكل إصرار وعزيمة سعيا منا لبلوغ المرام المنشود.

الفصل الأول:

السياق المفاهيمي ضمن سيرورته التاريخية

- ✓ **المبحث الأول: التحديد اللساني والاصطلاحي لمفهومي: السؤال والميتافيزيقا**
- ✓ **المبحث الثاني: التمشي الفلسفي لمفهوم الميتافيزيقا**

مفتتح:

يتعذر الخوض في أي دراسة نسعى من خلالها إبراز استشكالها الفلسفي القابع فيها دون المرور بتحديد للمفاهيم بغية الوقوف عندها في متونها الأصلية كما وردت فيها، وبخاصة ما تعلق بمفهومي: السؤال والميتافيزيقا، لذا حري بنا القبض على بعض من دلالاتهما المتمايزة بما يتماشى وموضوع الدراسة، ومحاولة تقصي وتتبع المسار التاريخي لمفهوم الميتافيزيقا عبر محطات الفكر الفلسفي الغربي، فما المقصود بمصطلحي: السؤال والميتافيزيقا؟ وهل الميتافيزيقا من حيث المفهوم لها مسارا تطوريا عبر تاريخ الفكر الفلسفي الغربي؟ أم أنها عرفت حالة من الاستقرار من حيث الموضوعات التي تخوض فيها؟

المبحث الأول: التحديد اللساني والاصطلاحي لمفهومي: السؤال والميتافيزيقا

أولا: الدلالة اللسانية والاصطلاحية لمفهوم السؤال:

وفقا لأي بحث علمي يستدعي منا ويحتم علينا منهجيا وضع مقاربات نحاول من خلالها رصد بعض الدلالات اللسانية والاصطلاحية لمفهوم السؤال (QUESTION). فما المقصود بالسؤال على المستويين: اللساني والاصطلاحي؟

1- على المستوى اللساني: (الدلالة اللسانية):

أ- في اللسان العربي:

ورد لفظ سؤال في القاموس المحيط للفيروز آبادي في فصل السين قوله: "سأله كذا، وعن كذا وبكذا، بمعنى، سؤالا وسآلة ومسألة وتسآلا وسألة، وأسأله سؤله ومسألته: قضى حاجته[1].

[1]- محمد يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط8، 2005، ص1012.

أما في القاموس المطول للغة العربية: محيط المحيط للبستاني، جاء لفظ سؤال على النحو التالي: "سأل يسأل سؤالا ومسألة، بمعنى طلب واستدعى[1].

ويتضح من خلال التعريفين السابقين بخصوص لفظ "سؤال" أنه يحيل إلى طلب الشيء واستدعائه واستخباره، ويراد به الاستفهام عن الشيء واستطلاعه.

ب- في اللسان الفرنسي:

"Question: وهي الطلب والاستفهام، ويشكل نقطة حوار، وإثارة مشكلة لغرض إيجاد حل لها، كالسؤال الفلسفي..."[2].

ج- في اللسان الإنجليزي:

فكما ورد في قاموس أوكسفورد الانجليزي فهو يعني "مسألة أو أمر يحتاج أن يناقش أو يعالج، وهو أيضا سؤال شخص حول شيء محدد/ شيء ما"[3].

2- على المستوى الاصطلاحي:

وبالنظر في المعاجم الفلسفية بلسانيها العربي والفرنسي إلى مفردة "سؤال" فيمكن أن نوضحه في الآتي:

أ. في الإصطلاح الفلسفي (العربي)

"السؤال- المسألة، في الفرنسية Question، في الإنجليزية Question في اللاتينية Quoestio فالسؤال ما يسأل، وهو استدعاء المعرفة، أو ما يؤدي إلى المعرفة والسؤال

[1]- المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية)، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة، 1978، ص388.

[2] -LA ROUSSE Dictionnaire de français, A chevé d'imprimer par l'imprimerie Maury, à Malesherbes, 2011, p346.

[3]- Oxford learner's Pocket Dictionary, University Press, Fourth edition, P360.

للمعرفة قد يكون للاستفهام والاستعلام تارة، وللتعريف والتبيين تارة أخرى"[1]. والقصد من وراء طرح أي سؤال هو تحصيل المعرفة الإنسانية قدر المتاح والمستطاع.

أما ما تعلق بمصطلح "المسألة"، " فهي الدعوى من حيث ورود السؤال عليها، أو على دليلها، وتطلق أيضا على القضية المطلوب بيانها في العلم"[2]. بحيث يمكن للسؤال أن يصطبغ بعدة ألوان بحسب طبيعته، إذ يمكنه أن ينقلب، قضية أو معضلة، وهي الحيلولة والإنسداد، وقد يكون إشكالية تنضوي تحتها عدة مشكلات الغرض منها فتح الملتبس والمنغلق.

من جهة أخرى ذكر الفارابي في كتابه "كتاب الحروف" في أن "كل مخاطبة يقتضى بها شيء ما فلها جواب، فجواب النداء إقبال أو إعراض(...) وجواب الأمر والنهي وما شاكله طاعة أو معصية، وجواب سؤال عن الشيء إيجاب أو سلب –وهما جميعا قول جازم"[3]. فكل سؤال يقتضي جوابا ضرورة في إطار محدود وفي حالة تعذر الإجابة حوله، فهذا مرده إلى طبيعته في حد ذاته، كما أن كل جواب يحيل إلى سؤال جديد فاتحا بذلك آفاقا معرفية جديدة ورحبة.

كما بين الفارابي ضمن كتابه الآنف الذكر أن للسؤال حروفا كثيرة: "(ما) و (أي) و(هل) و(لم) و(كيف) و(كم) و(أين) و(متى)، وهذه وجل الألفاظ قد تستعمل دالة على معانيها التي تدل عليها (...)"[4]. فكل لفظ من ألفاظ السؤال السالفة الذكر لها دلالتها، ومقتضى السؤال وصياغته طرحا.

---

[1]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، مكتبة المدرسة بيروت، لبنان دط، 1982، ص ص 174، 175.

[2]– المعجم نفسه، ص175.

[3]– أبو نصر الفارابي: كتاب الحروف، حققه وفتح له وعلق عليه: محسن مهدى، دار المشرق، بيروت، لبنان، ضمن سلسلة بحوث ودراسات العدد، 46 السلسلة الأولى: الفكر العربي والإسلامي، ط2، 1990، ص163.

[4]– نفس المرجع، ص163.

ب. في الإصطلاح الفلسفي (الفرنسي):

Question: "إيتمولوجيا" أي في علم أصل الكلمة، لاتينيا Quoestio أي بحث يطبق في ميدان المعرفة، وتنطوي على صعوبة نظرية أو تطبيقية، ويوضع للاستفهام في أمر ما"[1]. أما تعريفاته الخاصة لدى الفلاسفة وتحديدا عند "هايدغر" يقصد به: "السؤال هو البحث الجاد لمعرفة الوجود (الكينونة) وفقا لوجوده وجوهره، وهذا ما أورده في كتابه: الكينونة والزمن[2].

وسنأتي بشيء من التفصيل بخصوص سؤال الكينونة عند هايدغر.

و"Question" يعني أيضا بمعناه الدقيق والمحصور باعتباره استفهام حول موضوع معطى، أما بمعناه الواسع، فهو موضوع للتفكير ينطوي على صعوبة أو صعوبات لحل مسألة ما نظريا"[3].

هذه التعاريف المتعلقة بالسؤال سواء لسانيا أو اصطلاحيا، على الرغم من تمايزها إلا أنها تصب في مجملها حول معنى جلي له وكمسعى يرتجى من خلاله هو استدعاء للمعرفة، لأنه بفضل السؤال ذا الطابع الإستشكالي تحديدا يفتح لنا آفاق تقصي الحقائق، وبخاصة ما تعلق بالقضايا التي تطرحها الفلسفة في إطار ميتافيزيقي الذي سنعمل على إيضاح ما الذي تعنيه مفردة ميتافيزيقا.

[1] −Jacquetine Russ : dictionnaire de philosophie, Bordars, 1996, bordars/ sejer, 2004, p236.

[2] −ibidem, p236.

[3] -La philosophie de A à Z, Auteur (s) : ELESABETH CLEMENT ET AUTRES Editions : Hatier, FRENCE , 1998 , P298.

ثانيا: الدلالة الإيتمولوجية والاصطلاحية لمفهوم –الميتافيزيقا–:

1. الميتافيزيقا: الأصول الإيتمولوجية:

ميتافيزياء (ميتافيزيقا) Métaphysique

تباينت وجهات نظر الباحثون المهتمين بالشأن الفلسفي حول دلالة مفهوم الميتافيزيقا في اللسانين اليوناني واللاتيني Métataphysica وتحديد معناه بحذر ودقة، إلا أن بحوثهم أرست دعائم لهذه الدراسة المكثفة بشأنه، حيث بينت مجهوداتهم البحثية أن كلمة "ميتافيزيقا « Métaphysique » جاءت من اللفظ اليوناني–Méta– أي بعد*، و–phusik– –Physique، (طبيعة)، فهو مصطلح يثير الغموض، حيث تتداخل معانيه وتتعدد جزئيا".[1]

ذلك أنه ليس من اليسير تقديم تعريف جلي وصريح بخصوصها لاعتبارات عدة من بينها وأهمها تباين آراء الفلاسفة أنفسهم بخصوصها بين معترض ومؤيد لها، ومن هذا المنطلق يمكننا رصد بعضا مما تحمله هذه اللفظة من معان ضمن مسارها التاريخي. "ففي معناها الأصلي، فهي لفظ متعلق أساسا بالاسم الذي أطلقه تلميذ أرسطو أندرونيقوس دي رودس** على كتب أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد بعد قيامه بتصنيفات لكتبه تصنيفا مدرسيا إلى ثلاثة أجناس: المنطقيات والطبيعيات والأخلاقيات، وكان أن طرح الإشكال: أين تصنف الكتابات التي لا تدخل في أي مبحث من هذه المباحث؟"[1]

---

*بادئة لفظية تستخدم في تكوين اشتقاقات، وتعني ما بعد شيء ما، معلومة مستقاة من الموسوعة الفلسفية إشراف.م.روزنتال، ب.بودين،ت: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، دط، دس، ص425.

[1] La philosophie de A à Z, Auteur (s), op.cit, p227

** ANDRONICOS De Rhods: وهو الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية (المدرسة الأرسطية)

[1]– محمد الشيخ: بناء المفاهيم وإعادة بنائها –مفهوم الميتافيزيقا نموذجا– مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت العدد2، أكتوبر، ديسمبر، 2012، ص17.

هذا الإشكال المطروح أفضى إلى إدراجها من قبل تلميذه "أندرونيقوس" وتصنيفها لا إلى مبحث الطبيعة، بل إرتأى أن تصنف (إلى جانب) و(وراء) و(بعد)، هي دلالة البادئة Méta الطبيعة"[1] فهي الكتب التي تلت كتب الطبيعة ضمن مؤلفات أرسطو في مجملها، هذا من حيث التصنيف، وبالعودة إلى أصل اللفظة، ميتافيزيقا، "أنها ما كانت في الأصل لفظة واحدة "Métaphysica" وإنما عبارة ثلاثية الألفاظ Méta ta phusiqua، إن لم تكن رباعيتها: ta meta ta phusica. إلا أنها خضعت لعملية نحت جعلت منها لفظة موحدة وواحدة متمثلة في «metaphysica» وإن كان أرسطو نفسه يجهل ما أطلق على مصنفه الجامع والشامل لأعماله المتعلقة بموضوعات ما بعد الطبيعة، المنظوي تحته "أربعة عشر كتاب مسماة بأسماء الأحرف اليونانية"[2].

بل ولا يلتمس لها حضورا كلفظة داخله، "فكلمة "ميتافيزيقا" أو ما بعد الطبيعة" لا تحمل أية إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هي ما بعد طبيعة أرسطو فحسب، وهكذا جاءت التسمية عرضا أو مصادفة لكنها مع تطور المصطلح أصبحت وصفا للموضوعات التي يدرسها هذا العلم"[3]. أي الموضوعات التي تدرج فيما وراء ما هو محسوس فيزيقي، موضوعات غرضها معرفة العلل الأولى للأشياء، باعتبارها الفلسفة الأولى كأشرف وأرقى العلوم، ذلك أنه من وجهة نظر أرسطو أن "موضوعها النهائي هو العلة الأولى أو المبدأ الأول، هو أشرف الموضوعات وهو:الله (...)"[4]، وهو المحرك الذي لا يتحرك كما أورده أرسطو في كتابه الطبيعة بقوله:

"ولما كان المتحرك إنّما يتحرك عن شيء فواجبٌ ضرورة أن يكون كل متحرك أيضاً في مكان فإنما يتحرك عن غيره. و المحرك أيضاً يتحرك عن شيء آخر. لأنه هو أيضاً

---

[1]– محمد الشيخ: بناء على المفاهيم وإعادة بنائها، مجلة سابقة، ص17، ص425.

[2]– المجلة نفسها، ص19.

[3]– إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، ص18.

[4]– المرجع نفسه، ص ص 18-19.

متحرك. و الآخر بدوره متحرك عن آخر. إلا أن ذلك ليس يمرُ بلا نهايّة، بل لا بدّ من أن يقف عند شيء ما هو أولاً سبب الحركة."[1]

فهذا العلم الإلهي كما أسماه أرسطو أو الإلهيات تبحث في الموجود الأول أو العلة الأولى، وهى فكرة الإله وصفاته وأفعاله باعتباره المحرك الذي لا يتحرك الذي يعد المبدأ الأول للوجود علة كل حركة، يتصف بالكمال، وهو ليس علة فاعلة في الوجود، بل علة غائيته.

فعلم الإلهيات عده فلسفة أولى باعتبار أنه " من الملائم تسمية هذه الدراسة باسم "الفلسفة الأولى" ومبادئه الأكثر كونية هي الجواهر، لاسيما الله. ودراسة الله هي (اللاهوت)، وكل هذا يطابق ما نعنيه باسم "الحكمة" التي تهدف إلى تحصيل أشد المعارف الكونية"[(2)]. فالسبيل إلى معرفة الله وتحصيل أشرف المعارف المتمثل في الحكمة لا انفصال بينهما ما يؤكد على أن موضوع "الفلسفة الأولى" أو "الميتافيزيقا" الأساسي هو الجوهر، غرضها البحث في الوجود المطلق باعتباره حقيقة مطلقة. وسنأتي بشي من التفصيل بخصوص الميتافيزيقا عند أرسطو واستتباعاتها.

وعليه يمكن القول أن "الميتافيزيقا" مصطلح لم يستخدم قط من قبل المؤلفين اليونان، وهي لفظة مرخمة ومقلصة من Méta ta phusika [(3)]. وضعت لغرض تصنيفي لمجموعة أعمال أرسطو المتبقية من بين عديدها المفقود، كتسمية منحها إياها "أندرونيقوس" وهذا تماشيا وما أوردناه مسبقا بخصوصها.

[1] _ أرسطو، كتاب الطبيعة، ج 2، ترجمة: إسحاق بن حنين، تح:عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، ص 735.

[2] – محمد الشيخ: بناء المفاهيم وإعادة بنائها، مجلة سابقة، ص20.

[3] -Ivan Gobry: Le vocabulaire grec de la philosophie, vocabulaire de… collection dirigée par jean –pierre Zarader, ellipses, paris, 2ooo, p86.

2. الميتافيزيقا: اصطلاحا:

بالعودة إلى المعجمية الفلسفية والتي نروم من خلالها إدراج مفهوم الميتافيزيقا ضمن سياقها الفلسفي، لدى عديد الفلاسفة الذين قدموا تعريفات متمايزة بخصوصها كل بحسب توجهه المذهبي فلسفيا وهذا تبعا لما أورده لالاند في معجمه الفلسفي، حيث يتضح من خلاله معناها القديم الذي سبق أن مررنا به، بعدها في العصر الوسيط والتي تشتمل على "معرفة الأمور الإلهية وكذلك معرفة مبادئ العلوم والعمل" ثم كيف كيف توما الإكويني هذا المعنى المكثف مع العقيدة المسيحية، مشددا على الطابع العقلاني (وليس الموحى) لهذه المعرفة"[1]. في محاولة منه لتطويع الميتافيزيقا في جانبها العقلاني مع ما جاءت به العقيدة المسيحية، حيث استهل توما الإكويني بحثه ببيان الصلة القائمة بين العقل والنقل، مبتدئا أولا بتحديد موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا أي الحكمة ، و ما الغاية المرجوة منها،فما يدرك عقليا بحسبه هو الميتافيزيقا عينها، التي يكون الوجود المحض أو (الصانع) فيها من موضوعاتها الرئيسية، ما جعله يطلق عليها تسمية العلم الإلهي، الذي هو نتاج تأمل عقلي إنساني خالص، أما "في الاستعمال الحديث، تباين معنى كلمة ميتافيزيقيا بحسب التشديد فيها، إما على فكرة بعض الكائنات أو على نظام ما للواقع، كموضوع خاص للميتافيزيقا، وإما على فكرة نمط خاص للمعرفة (...) معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس، إن العلوم النظرية هي الميتافيزيقا، التي تتناول الأشياء الأقل مادية، وخصوصا الله والكائنات العقلية المصنوعة على صورته"[2].

[1]– أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الاول، A–G، ت: خليل احمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، باريس، ط2، 2001، ص790.

[2]– المعجم نفسه، ص ص790، 791.

كما يؤكد على أن موضوع الميتافيزيقا في هذه الحقبة التاريخية من التفكير الفلسفي يدور في فلك ما لا يكون طبيعيا ولا محسوسا.

فالميتافيزيقا بذلك أو"علم ما بعد الطبيعة هو العلم الذي يتأمل الموجودات اللامحسوسة والماورائية (...) وهي أيضا معرفة الأشياء في ذاتها، لا معرفة الظواهر التي تتجلى من خلالها هذه الأشياء، وهي دراسة الأشياء من منظور الأزل، أي من حيث هي جواهر وماهيات ثابتة وأزلية (...)"[1]، فهي بذلك عنيت بتحديد موضوعها الأساسي، المتمثل: بحثها في المطلق كجوهر ثابت سرمدي، وبحث في المبادئ الأولى وعللها، فهي بذلك "علم الوجود بما هو موجود (...)[2]، فالفلسفة الأولى بحسب أرسطو مسعاها التقصي عن مبادئ الموجودات وعللها الأولى، فهو: المفارق الخالص الذي لا تشوبه شوائب المادة فالعلة الأولى أو السبب الأول ليس ناتجا عن أي سبب آخر، والذي وجد فيه التفسير النهائي للوجود، فالميتافيزيقا "تجاهر بأن هدفها هو الوصول إلى الحقائق العميقة عن كل شيء (...)"[3].

وهو البحث في كنه الشيء وسبر أغواره لغرض اكتشاف حقائق الأمور المضمرة غير الجلية فيه.

أما في القاموس الفلسفي بلسانه الفرنسي الذي جاء فيه معنى الميتافيزيقا باعتبارها: "في أوسع معانيها، هي المعرفة عن طريق العقل وليس عن طريق الوحي والدين، وهي الحقائق غير المادية، وما وراء هذه الحقائق المادية: الله، الروح، والمثل الأفلاطونية"[4].

---

[1]– جلال الدين سعيد: المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، 2004، ص460.

[2]– محمد الشيخ: بناء المفاهيم وإعادة بنائها، مفهوم الميتافيزيقا نموذجا، مجلة سابقة، ص20.

[3]– الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الانجليزية: فؤاد كامل وآخرون، مراجعة وإشراف:زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، دس، ص366.

[4] -LA PHILOSOPHIE DE AàZ. OP. CIT. P227.

-

فالميتافيزيقا بهذا المعنى ليست بمنأى عن الموضوعات التي تطرحها الفلسفة كنمط تفكير، و"على الرغم من أن الميتافيزيقا بدأت أنطولوجية*- ONTOLOGICAL في الفلسفة اليونانية، فعرفها أرسطو بأنها البحث في الوجود بما هو موجود Being as being (...) فإن هذا المعنى وإن استمر في العصور الوسطى، فإنه تغير في العصر الحديث وفي عصر التنوير، وفي الفلسفة المعاصرة (...)"[1].

وسنحاول أن ندرج بعضا من نماذج حول موضوعات الميتافيزيقا لدى العديد من الفلاسفة تبعا لمحطات تاريخ الفكر الفلسفي الغربي على وجه الحصر في الفصول اللاحقة، فهذا الموجود المفارق تنضوي فكرته على "التعليل الشامل التام الذي يفسر كل شيء، أي يفسر وجود الأشياء والغاية من وجودها، وهذا لا يكون إلا من العلة الأولى التي ينتهي إليها تفسير كل شيء أو جميع الأشياء"[2]. فهي من طبيعة مختلفة ومخالفة عن معلولاتها، وغير محايثة لها، وإن كان معنى الوجود أو (الأنطلوجيا) اتخذ له دربا مغايرا عما كان عليه قديما، وتحديدا عند أرسطو، الذي دلل عليه "بالجوهر"، فإنه "قد تغير معناه في الفلسفة المعاصرة، فلم يعد الوجود بصفة عامة Being أو دراسة للخصائص الكلية للوجود أو المقولات التي هي لواحق للوجود الفعلي على نحو ما كان عليه عند أرسطو.بل أصبحت كلمة الوجود الفعلي "Existence" عند الفلسفة الوجودية (...) تعني أساسا الوجود العيني الفريد Unique لشخصية الموجود البشري الفرد"[3]. وسنأتي على ذكره بالتفصيل عند الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر في الفصل اللاحق.

* فلسفة دينية ذات اتجاه عقلاني ممتزج بوحدة الوجود (معلومات من المعجم الفلسفي: مراد وهبة، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2007، ص110.

[1]- إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص24.

[2]- محمود يعقوبي: خلاصة الميتافيزياء، ضمن فلسفة الالوهية (4)، دار الكتاب الحديث، القاهرة –الكويت- الجزائر، 2002، ص7.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص26.

وبهذا يتضح أن موضوع الميتافيزيقا من حيث المنطلق والبدء كانت ذات طابع أنطلوجي الذي يندرج والتقسيم التقليدي للميتافيزيقا ضمن مباحث أربع تحويها كدراسة وهي على النحو التالي "القسم الأول: هو الأنطولوجيا أو نظرية الوجود ONTOLOGY

القسم الثاني: هو الكسمولوجيا أو الكونيات COSMOLOGY

القسم الثالث:هو السيكلوجياأوعلم النفس العقليRATIONAL ,PSYCHOLOGY

والقسم الرابع: هو اللاهوت الطبيعيNATUREL THEOLOGY "[1]

هذا التقسيم الرباعي لها الذي ظهر متأخرا مع أحد الفلاسفة العقلانيين التنويريين في ألمانيا وهو الفيلسوف كريستيان فراينهر فون فولف (Christian frieherrvonwolff) (1679-1754) الذي انشغل بمنح الميتافيزيقا أربعة مباحث ليست بمنأى عن المباحث التي تطرحها الفلسفة وإن كان هنالك اختلاف في بعض منها من حيث التناول.

أما المبحث الأول: الأنطلوجيا أو علم الوجود، فإن "أول من أدخل هذا المصطلح إلى الفلسفة هو "فولف" (...)، ويعد أول فيلسوف منهجي يعزى إليه فضل تعميم المصطلحات الفلسفية في ألمانيا، (...) فالأنطلوجيا فرع من البحث الميتافيزيقي يهتم بدراسة الوجود ذاته بمنأى عن طبيعة الموجودات (...)"[2]، وتتربع بذلك الأنطلوجيا على عرش الميتافيزيقا بكل أريحية، كونها شكلت أهم أقسام الميتافيزيقا في حقبة العصور الوسطى تحديدا إلا أنها اتخذت لها منعرجا ومنعطفا مغايرا في الفترة الحديثة، بسلكها لدرب معرفي ابستيمولوجي متمثلا في نظرية المعرفة، ما يؤكد وجود علاقة ضرورية بين الأنطلوجيا والابستيمولوجيا، إضافة إلى ما أصبغته الفلسفة الوجودية المعاصرة من معان جديدة على الوجود وبخاصة مع هايدغر الذي سنورده لاحقا.

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا: مرجع نفسه، ص32.

[2]- قراءة للمصطلح الفلسفي: ت وإعداد: صفاء عبد السلام جعفر، تق: حبيب الشاروني، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 1999، ط1، ص ص 11-12.

وأما قسمها الثاني المتمثل في السيكلوجيا العقلية، فالدور المنوط بها هو دراسة النفس البشرية من حيث كونها بسيطة أم مركبة، والبحث في طبيعتها، إن كانت واحدة أم متعددة، وهل هنالك فرق بينها وبين الروح، وما علاقتها بالجسد؟ إضافة على التقصي في خلودها وفنائها بفناء الجسد والمصير الذي تؤول إليه....

وفيما يخص قسمها الثالث وهو الكسمولوجيا، وهو العلم الذي يعنى بالنظر في مفهوم العالم ضمن أجزائه وكمالاته، وما الغاية والهدف المرجوان منه بعيدا عن النظرة العلمية الرافضة لهما.

أما ما تعلق بقسمها الرابع والأخير وهواللاهوت الطبيعي أو اللاهوت العقلي "وهو يناقش موضوع الألوهية "Deity" والأدلة على وجود الله وصفاته... إلخ"[1]. أي اهتمامه بدراسة الإله من حيث وجوده، طبيعته وصفاته التي تميزه، إضافة إلى احتوائه على عديد الموضوعات القائمة ضمنيا فيه المتعلقة باللاهوت الطبيعي حول نشأة الكون، وأسئلة الخلق، فالموقف اللاهوتي الذي هو متعلق بكائن متعال يتباين مع الاستفسارات الفلسفية إذا كان الفكر إلحاديا"[2]. حيث سعى العديد من اللاهوتيين والفلاسفة على حد سواء لإثبات وجود الله، ما أدى إلى بروز ثلاثة توجهات فكرية ميتافيزيقية متمحورة في أساسها حول: القائلين بوجود إله، وهم المؤلهة، وإن تعددت وجهات نظرهم بخصوصه إن كان واحدا أو متعددا، وأولئك القائلين بالنور الطبيعي، وهو العقل وحده الذي باستطاعته الوصول إلى معرفة الله، وثالث هذه الرؤى وهم أصحاب المذهب الإلحادي الذين ينكرون وجود إله من أساسه، فهذا المفهوم للإله، الذي تباينت وجهات النظر والتصورات حوله باعتباره مطلق (das absoluté)*

---

[1]– إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 35.

[2] -David Jousset: Le Vocabulaire théologique en philosophie, Editions –ellipes, paris, 2009, p119.

*– المطلق بالمعنى الأنطولوجي (الوجودي) هو الذي لا يتوقف وجوده على آخر، أو ما ليس مشروطا بأي شرط، ولذلك يوصف بـ: الله في المقام الأول، وأول الفلاسفة المحدثين استخداما للفظ: المطلق (اسما وصفة): هوا سبينوزا، فهو في كتابه الرئيس: (الأخلاق) يعرف الله بأنه: الموجود المطلق اللامتناهي، أي الجوهر.. هو القدرة المطلقة والوجود المطلق... (معلومات مستقاة من موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي من أ إلى س، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص307.

ضمن سيرورته التاريخية فلسفيا.

بعد عرضنا ومرورنا بالتحديدات من حيث هي مقاربات: لسانية ايتيمولوجية واصطلاحية لمفهومي السؤال والميتافيزيقا، نسعى لوضع استنتاجات عامة بخصوصهما بحيث:

– أن المعنى اللساني والاصطلاحي للسؤال كمفهوم، نجد له حضورا في المعاجم العربية والأجنبية على حد سواء.(قديما وحديثا).

– كما أنه اصطبغ بصبغات عدة بحسب الميادين البحثية التي تستوجب منا التقصي عن حقيقة الأمر. فيقع السؤال بذلك بين (مشكلة، إشكالية، فإشكال) فطبيعة الموضوع قيد الدراسة تحدد طبيعة السؤال إن كانت ذات طابع مبتذل أو أشد تعقيدا.

– أما ما تعلق بمفهوم الميتافيزيقا فإيتيمولوجيا ظهر في بيئته الإغريقية في العصر الهلينستي تحديدا، ولا نلتمس له أي حضور في المعاجم والقواميس العربية، ما يؤكد على أنه مفهوم إغريقي بامتياز.

– أما من حيث الاصطلاح فقد أوردنا مقاربات مفهومية له قديما ضمن (الفلسفة اليونانية) وقروسطيا، ما يؤكد على أن موضوعها في هاتين الحقبتين التاريخيتين لم تخرجا عن إطار دراسة كل ما هو مفارق، ضمن الحقائق غير المادية كجوهر ومطلق متعال، إلا أنه اتخذ له مفهوما وموضوعا مغايرا في الفكر الفلسفي (الغربي على وجه الحصر) الحديث والمعاصر، وهذا ما سنعمل على تبيينه وتوضيحه في خضم دراستنا هذه، بما يتماشى ومتطلبات العمل تحليلا ومنهجية.

المبحث الثاني: التمشي الفلسفي لمفهوم الميتافيزيقا:

مفتتح:

إن المتتبع لتاريخية المفاهيم الفلسفية وتحديدا لمفهوم الميتافيزيقا، سيحاول قدر الإمكان تسليط الضوء على دلالاته عبر محطات تاريخ الفكر الفلسفي بدء بالمرحلة اليونانية عند أبرز أقطابها وجهابذة فكرها مرورا بالمرحلة القروسطية، وصولا بها إلى المرحلتين الحديثة والمعاصرة، وهذا مرده إلى ما أثاره هذا المفهوم من لبس وغموض عبر سيرورته وصيرورته التاريخية، فكيف نظرت وعبرت التوجهات الفكرية الفلسفية عبر مسارها التاريخي عن منظورها لمفهوم الميتافيزيقا؟ وهل بالإمكان القول بأنها أخذت مسارا اتصاليا أم أنها أحدثت قطيعة بين مرحلة وأخر؟

1- المحطة اليونانية: أفلاطون وميتافيزيقا المثل:

على الرغم من أن الإرهاصات الأولى للتفكير الفلسفي كمنطلق له نشأ على يد كما أسماهم أرسطو الطبيعيين الأوائل وهم فلاسفة ملطية (تعد أشهر مدن إيونية)*حيث سعى فلاسفتها إلى طرح أسئلة فلسفية متعلقة بأصل الكون، وهذا ما جعل بعض الباحثين يذهب "إلى القول بأن تاريخ الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية يبدأ بفلاسفة الكسمولوجيا الأيونيين في القرن السادس قبل الميلاد، فهم أول من تساءل عن أصل الكون المادي والمادة الأولىSTUFF أو (العجينة الأولى) التي صنع منها، (...)[1]. فمعظم اهتمام هؤلاء الفلاسفة (الطبيعيين) اتجه صوب طرح تساؤلات فلسفية تحوم حول مصدر ونشأة الكون، أي ما تعلق بطرح سؤال الوجود، وما ينضوي تحته من طروحات أثارها هؤلاء على اختلافها بخصوصه، حيث ارتكزت مجهوداتهم الفلسفية في جانبها الميتافيزيقي إلى

* إيونية وهي مدينة إغريقية قديمة تقع على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، شهدت ولادة الفلسفة واستوطن الأيونيون هذا الساحل منذ القرن العاشر قبل الميلاد، أشهر فلاسفتها: طاليس، أنكسمندريس، وأنكسمانس.

[1] إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سبق ذكره، ص91.

القول بأن أصل الوجود يرتد إلى عناصر طبيعية، بدء بطاليس كأول فيلسوف ميتافيزيقي حيره سؤال الوجود، واستتبعه في ذلك تلامذته أنكسمندريس وانكسمانس "(...) وقد وصفهم ثاوفراسطيس*بأنهم عاشوا في علاقات أشبه ما تكون بين الأستاذ وتلامذته"[1].

إضافة إلى فيلسوف الصيرورة هيراقليطس، والذي يعد من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل القائلين بصدور العالم عن المادة ضمن عناصر أربعة مكونة له، وما استلهمته تأملاتهم الفلسفية بخصوصها ساعين على منوالها الوصول إلى كنها لإلتماس حقيقة هذا الوجود من حيث أصله ومنشئه كمبدأ أول له.

ولكن على الرغم –كما أسلفنا القول– من أن بدايات التفكير الفلسفي انطلق مع هؤلاء. إلا أن الاعتراف بإسهام الفيلسوف أرسطوقليس المكنى بأفلاطون (Platon) (427 ق.م– 347ق.م) باعتبار فلسفته "أول لفلسفة مكتملة (...) يفرض نفسه إذ إن فلسفته هي الأولى التي فتحت كافة المجالات الكبرى للتجربة الإنسانية، مع ربطها بمبادئ أساسية تصلح للكل"[2].

ما يؤكد على أنه أول فيلسوف فتح باب التفلسف الحق على مصراعيه، تستحضر ضرورة في كل محطة من محطات التفكير الفلسفي عبر تاريخه العريق الأصيل الضارب في القدم وصولا إلى محطته الراهنة، استحضارا ذا بعدين إما كمنجز ناجز منته أو كمساءلة له، وهذا ما سنعمل على إدراجه تباعا في خضم دراستنا هذه خاصة ما تعلق بتصوره حول مفهوم الحقيقة، "(...) لابد أن نبدأ بالتفكير في تصوره للحقيقة وفي

* تاوفرسطسTHEOPHRASTYS (371ق.م– 287ق.م) عالم إغريقي، ويعد أول من حاول (تصنيف النباتات ساهم بالكثير من الأعمال في البيولوجيا، الأخلاق، الميتافيزيقا وأكمل أعمال أرسطو في المنطقة.

[1] محمد جديدي الفلسفة الإغريقية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، ص109.

[2] لوك فيري: أجمل قصة في تاريخ الفلسفة: ت، محمود بن جماعة، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، مصر، تونس، ط: 2015، ص 92.

السبيل التي يسلكها لإرسائها (...) ينبغي الانطلاق من الجدل الحاضر باستمرار في أعمال أفلاطون، بين الشخصية الرئيسية وهي سقراط، وبين السفسطائيين"[1].

هذه الشخصية المفهومية ونعني بها سقراط الذي أراد تلميذه أفلاطون السير على خطاه فيما تعلق بموقفه اتجاه الحركة السوفسطائية في مجالي الابستيمولوجيا والأخلاق هذه الأخيرة التي تعنى بدراسة السلوك الإنساني، ويرجع أصل التسمية كما ورد في المعجم الفلسفي على أن " أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفيسما Sophisma) وهو مشتق من لفظ (سوفوس Sophos) ومعناه الحكيم الحاذق. والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة(...) وقيل أيضا: أن السفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل، ويقصد به خداع الآخرين أو خداع النفس(...)"[2].

وإن كان هذا المبحث الفلسفي شغل حيزا ضيقا إن لم نقل ثانويا أو عارضا في محطة الفكر الفلسفي السابق عن سقراط، ذلك أنه جاء معنا مسبقا أن البحث الفلسفي فيه كان منصبا ومقتصرا حول تفسير الوجود الخارجي بالأخص، والاهتمام بالموضوعات المتعلقة بالبحث الطبيعي والميتافيزيقي، ولهذا يعد سقراط أول من أرسى دعائم البحث في مجال الأخلاق تحديدا مواجها ومتحديا في ذلك السوفسطائيين ومغالطاتهم في مجالي المعرفة والأخلاق، وتهافت ادعاءاتهم وقولهم بنسبيتهما وتغيرهما بحسب الأحوال والظروف من منظوره، ما جعله يهتدي عن طريق العقل إلى القول بالحقائق الثابتة والمطلقة في مجال المعرفة وكذا القيم، ردا منه على ادعاءات السوفسطائيين الباطلة وسجالاتهم التي لا تخلو من الأغاليط وتمويه الحقائق وإقصاء موضوعيتها وثباتها، هذا الأمر الذي جعل أفلاطون يسير على منوال ما قال به أستاذه متخذا في ذلك موقفا صارما وحاسما اتجاه هذه الحركة. مبرزا آراءه الفلسفية في جانبها الميتافيزيقي خاصة ما

[1] لوك فيري: أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص92.

[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، معجم سابق، ص 658.

تعلق بنظريته حول الوجود والمعرفة "واحتل أفلاطون، وكان التلميذ الأقرب إلى سقراط، السدة التي فرغت بموت المعلم (...) بيد أن أفلاطون سار بفلسفته شوطا أبعد من الشوط الذي مشاه سقراط (...)"[1].

هذا الشوط المتمثل في نظريته حول المثل ضمن مذهبه المثالي فإذا ما استدعيت سحبت معها صاحبها لزوما حيث "يمكن أن نعتبر فلسفة أفلاطون نوعا من المذهب المثالي الخارجي من ناحية أنه ينظر إلى المعنى، مثال الذي هو العنصر العقلي على أنه جوهر الأشياء(...)، غير أن نظريته في المعرفة ممتزجة بنظريته في ما بعد الطبيعة إلى حد يصعب معه تمييزها (...)"[2]. ما يؤكد على أن الابستمولوجيا عند أفلاطون ليست بمنأى عن أنطلوجيته، في علاقة تواجش بينهما، حيث "تقوم فلسفة أفلاطون على التمييز بين الحقيقة والظاهر (...)"[3].

هذا التمييز في ازدواجيته الذي يعد أفلاطون أول فيلسوف أقام تقسيما ثنائيا للوجود عالم الحس أو المحسوسات وموضع المثل حيث أبان هذا التقسيم ميتافيزيقا أفلاطون وما يميزها من لغة تؤكد وجود فضاءين متمايزين من حيث مواصفاتهما، فيمكن تلخيص المثل في كلمة واحدة وهي الحقيقة مثال الخير، الذي يرمز إلى الشمس باعتباره مؤسس الرمزية – قوامه الثبات، المطلقية وعالم المحسوسات يمكن تلخيصه أيضا في كلمة واحدة وهي الإختلاف المفضي إلى التعدد، التغير، النسبية... "(...) لا تعدو الموجودات الحتمية كونها خيالات أو انعكاسات لها، والحجة الرئيسية التي ترد في إحدى محاوراته

[1] جورج حنا: قصة الإنسان، دار العلم، للملايين، بيروت، ط6، 1979، ص ص 38-39.

[2] أزفولد كولبة: المدخل إلى الفلسفة، ت: أبو العلا عفيفي، علم الكتب للترجمة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص288.

[3] برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: (الفلسفة القديمة)، ت: زكي نجيب محمود، مرا: أحمد أمين، الهيئة المصرية للكتاب، دط، 2010، ص 206.

الشهيرة، وهي (الفيدون) في تأييد دعواه أن العالم الحق هو عالم المثل، الخارج عن حدود الزمان والمكان، وليس عالم الحسيات الواقع في نطاقهما (...)"[1].

وتعد بذلك الفكرة الرئيسية في فلسفة أفلاطون متمثلة في نظرية المثل التي تشتمل على مجمل آرائه الفلسفية المرتبطة بالوجود، النفس، الأخلاق، السياسة والفن...، فإذا ما أسقطناها (أي نظرية المثل) على نظريته في الوجود نجده يؤكد على أن الوجود الحقيقي –غير الزائف– بل الحقيقة عينها قائمة في العالم المثالي باعتباره أكثر كمالا، خلودا وأبدية، وما يحتويه ويحويه من أفكار تتصف بالثبات، والتي تعد كنموذج لكل نوع من أنواع الموجودات في عالم الظاهر" (...) عندما صنع الصانع العالم فأي النماذج كانت في رؤيته؟ هل كان لديه النموذج اللامتغير أو ذلك النموذج المبدع إذا كان العالم جميلا حقا والصانع خيرا، فذلك واضح إذ يجب أنه اهتم بالمثال المصنوع عندئذ سيرى كل شخص لزوم أنه اهتم بالنموذج الأزلي (...)"[2]. وعليه فالنموذج أو البراديغم(PARADIGMA)* هو فكرة موجودة في عالم المعقولات في مقابل عالم المحسوسات، عالم الحقيقة والكمال يحمل صفات الثبات والخلود والأبدية، "وإذا كانت حقيقة الأشياء ليست كما تبدو لكل فرد منا، وأنها ليست نسبية تختلف من فرد لآخر، فإنه ينبغي أن يكون للأشياء الموجودة ماهيات ثابتة(...)"[3].

---

[1] ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية (من طاليس (585 ق.م) إلى أفلوطين (270م) وبرقس (485م) منشورات: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص81.

[2] أفلاطون: المحاورات الكاملة، ت: شوقي داوود تمزار، محاورة طيماوس، المجلد الخامس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1994، ص ص 412، 413.

* ترجع لفظة باراديغم إلى الأصل اليوناني paradeigma وتعني: مثال أو نموذج، وترجع في أصلها إلى أفلاطون الذي استخدمها للتعبير عن النموذج الذي استخدمه الإله الصانع لصنع الكون (من كتاب المحاورات الكاملة لأفلاطون، نفس المرجع، ص ص، 412،413)

[3] أفلاطون: محاورة كراتيليوس، ت وتق: عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان،1995، ط1، ص37.

تشكل نموذجا لكل نوع من أنواع الموجودات في عالم الحس، كنسخ للنموذج الأصلي المستقر في عالم المثل، عالم الحقيقة البريء من كل زيف، خداع، نقص وسفسطة، كصفات يتصف بها عالم الظاهر بامتياز من منظور أفلاطون.

ولهذا نجده يورد مفهومه للخير الأسمى أو المطلق، باعتباره "يحتل الخير المطلق كموجود سامٍ (...) الأولوية الوجودية، والأولوية المنطقية، اتجاه الموجودات الأدنى منه، بوصفه مبدأ تستمد منه الصور الأخرى وجودها باعتباره (مثال المثل) (...)"[1].

ويعتبر بذلك مثال الخير المطلق أسمى وأرقى مثال، فهو علة كل ما ينضوي تحته من موجودات، وعلوه عليها، وهنا يتضح المنهج الجدلي الذي استخدمه أفلاطون لتوضيح رؤيته الفلسفية والمتمثل في الجدلين الصاعد والنازل، جدلين يرتبطان أشد الارتباط بالبعد الابستيمولوجي ضمن رؤية أفلاطون، بعيدا عن ذلك الجدل أو الديالكتيك القائم على الصراع بين المتناقضات، فالجدل الصاعد يتضح من خلال أن الفيلسوف الحكيم "يلاحظ الجزيئات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التي تربط بينها، أي أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التي تشملها وتفسرها، ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها رتبة"[2].

هذا النهج الذي يسلكه الإنسان المحب للحكمة باعتبارأنه ينقل الفكرأوالذهن من الجزئي إلى الكلي أي الانتقال من المدركات الحسية إلى المعاني الكلية بل ترتقي بها إلى التعقل الخالص المفضي إلى العلة الأولى أو الخير الأسمى: "الذي يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم المحسوس(...)"[3].

[1] سليمان ضاهر: فلسفة الموجود عند أفلاطون، مجلة جامعة دمشق، المجلد2، العدد (3-4)، 2005، ص283.

[2] إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص102.

[3] المرجع نفسه، ص 102.

ذلك أن المعرفة عند أفلاطون تذكر، والجهل نسيان، وما على النفس إلا أن تعيد استذكار ما نسيته وعرفته من حقيقة في عالم المثل، بفعل السقوط ومحايثتها للجسد، وأن نتحرر ونتفلت من هذا السجن بممارستها للتأمل النظري الصرف.عن طريق هذا الديالكتيك الصاعد لغرض الوصول إلى المعرفة اليقينية المتسمة بطابع التجريد القائم في الرياضيات كعلم منحه أفلاطون مكانة مميزة وخاصة ولأن "(...) فكرة التجريد كانت شيئا جديدا على العقل اليوناني الذي لم يكن قد اعتاد الرأي القائل أن أساس معرفة الأشياء لا يكمن في مظاهرها الحسية أو أشكالها المتغيرة وإنما ينحصر في مجموعة من النسب والعلاقات والأفكار المجردة التي يدركها العقل لا الحواس (...) هي الفكرة المسيطرة على عقل أفلاطون"[1].

فالمعرفة الحقة تدرك عن طريق تعقل الأشياء لغرض تحصيلها و بلوغها بالصورة التي أرادها لها أفلاطون وفق رؤيته الفلسفية التي اكتست طابعا مثاليا مجردا.

أما ما تعلق بالجدل النازل فهو عملية عكسية لما تم بلوغه عن طريق الجدل الصاعد إلى الحيز الأسمى" ومتى بلغ الفيلسوف هذه المرتبة من الحكمة بان لزاما عليه العودة إلى العالم السفلي (...)"[2]. جدل يتم فيه الانتقال من الحيز المحض الذي يعد أعلى وأسمى مراتب المعرفة، يمكن للفيلسوف الحكيم بلوغها، إلى العالم المحسوس، باعتباره أدنى مراتب المعرفة، معرفة ظنية واهمة، قائمة في عالم الظواهر الفيزيقي، ولهذا يؤكد أفلاطون أن المسلك الوحيد "لبلوغ الحقيقة هو السير خطوة خطوة، بحيث نستوعب كل خطوة قبل الانتقال إلى التالية، وكذلك اقتناعه بأن منهج السؤال والجواب هو المنهج الطبيعي لتحقيق هذا الغرض"[3].

---

[1] فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الاسكندرية، د ط ، 2004، ص147.

[2] ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص84.

[3] فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، ت ودرا: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص34.

هذا المنهج الحواري (الديالكتيكي) الذي اعتمده أفلاطون، وطغيانه بشكل جلي في محاوراته إتباعا وإخلاصا لمنهج أستاذه سقراط المتمثل في منهجه التوليدي لهدف بلوغ المعرفة الحقة باعتبارها الأرفع شأنا والمتمحورة أساسا حول مثال الخير: "(...) هو المعرفة الأرفع، وأن كل الأشياء الأخرى (...) تصبح نافعة ومفيدة باستعمال هذه"[1]. فتحاول بذلك الروح التدرج في مراتب المعرفة ارتقاء وسموا لمقاربة الحقيقة، وإدراكها بالعقل المجرد.

وقد عرض لنا أفلاطون في كتابه السابع من محاورة "الجمهورية" أمثولة الكهف حيث: "(...) يعرض أفلاطون تشبيها مشهورا نستطيع أن نعده قمة المحاورة بأسرها، بل لمذهب أفلاطون بوجه عام، وربما كان تلخيصا لتراث فلسفي كامل"[2]. ما يؤكد على أن أول تجربة خاضها العقل البشري كانت لصيقة إلى حد ما بالميتولوجيا أو الأسطورة* وهي بذلك تفتح خزانا لا ينضب معينة من وسائل الترميز كما تفتح البوابات على مصاريعها بين الوعي واللاوعي، في تجربة كلانية تحافظ على علائق الإنسان الطبيعانية مع عالمه"[3].

حتى وإن كان هناك تعارض بين اللوغوس والميتوس باعتبارها علاقة سلبية معكوسة أي تأثير سلبي، فعملية تخلص اللوغوس من الميتوس تقتضي ظهور اللوغوس واقتحامه الميتوس، بمعنى أن الفلسفة اليونانية عملت على انتزاع الأسطرة عن الأسطورة

---

[1] أفلاطون: المحاورات كاملة: مج1: الجمهورية، تع: شوقي، داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1994، ص306.

[2] فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص151.

* الأسطورة: MYTHE-MYTHOS) : هي الصورة الشعرية أو الروائية التي تعبر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة، كأسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون (معلومات مستقاة من المعجم الفلسفي السابق، جميل صليبا، ص79.

[3] فراس سواح: الأسطورة والمعنى دراسات في الميتولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق ط2، 2001.

وإخضاعها للتعقل وللتفكير المنطقي، بل أن الأسطورة منحت للفلسفة روحها وهو النزوع نحو التفسير على حد تعبير مرتشيا إلياذة* ولو أن الفلسفة الغربية في نشأتها الأولى اعتمدت على الفكر الأسطوري الذي استقته من الفكر الشرقي القديم، فهي بذلك لم تنشأ من فراغ وعدم.

إن حاولت الانفلات والانفكاك عنها، إلا أنها تبقى مدينة للتيولوجيا حيث أمدتها ومنحتها روحها، فغدت بذلك الفلسفة مشوبة بشوائب الأسطورة، ما يؤكد أن الانفصال عنها اقتضى الاتصال بها مجددا، وظهور نوع من التوأمة بين اللوغوس والميتوس، وهذا ما عمل أفلاطون على إبرازه، –وإن كان عدوا لها على غرار الشعر والخرافة– من خلال صياغته لأمثولة الكهف وما تحمله من معان ورموز أراد على منوالها تأكيد رؤيته المثالية ضمن مشروعه الفلسفي سعيا منه لبلوغ الحقيقة حيث"(...) تربط الأسطورة الحياة الفلسفية بالمصير الإنساني في جملته، وبالتالي بالكون قاطبة، مسرحه وسقوط النفس من السماء إلى الأرض (...) ذلك هو جوهر أسطورة فيدروس ومرموزة* الكهف في الجمهورية، فالنفس الساقطة هي السجين القابع في الكهف المظلم، وقد أدار ظهره للنور، فلا يبصر سوى التعاقب شبه المنتظم لظلال وهمية على جدران الكهف ،إلى أن يأتي الجدل ويعطيه حركة التحول نحو النور"[1].

فطابع الرمزية الذي اكتنف هذه الأمثولة يحيل إلى وجود نمطين متمايزين من الحياة، حياة مفتقرة إلى النور، تغنيها ظلامية الكهف، وحياة مغايرة مضاءة بنور الشمس الذي يرمز إلى الحقيقة أو في هذا الصدد يقول أفلاطون: "أن من تركزت أفكاره في البحث

* ميثولوجي: مؤرخ أديان وفيلسوف روماني، (1907– 1986)، شغل كرسي أستاذ تاريخ الأديان في جامعة شيغاغو، له عديد المؤلفات في تاريخ وفلسفة الأديان.

[1] إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية، ت: جورج طرابيلي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1987، ص159.

* أمر مرموز: أي له دلالة مخفية، فهمه يقتضي فك طلاسمه وشفرته.

عن الحقيقة، لن يتوافر له أي فراغ يسمح له بالنظر إلى أسفل (...) فهو يتأمل عالما من النظام الثابت المتوافق فيه يخضع كل شيء للعقل (...) وبذلك فإن الفيلسوف سيستطيع بفضل صحبته الدائمة للنظام الإلهي للعالم إحداث مثل هذا النظام في نفسه، كما أنه يستطيع بقدر ما تسمح به الضرورة أن يصبح شبيها للآلهة... [1].

لأنه بفضل الوعي الذي يعد شرطا من شروط تحرر النفس من دنائس الظلمة وعالم الزيف، فينبعث بذلك شعاع العقل كنور الشمس المضيء، كدلالة على الوضوح والانتظام المفضي والموصل إلى الحقيقة وإلى الخير المطلق.

ولكن وعلى الرغم من محاولات جهابذة الفكر الفلسفي اليوناني فصل اللوغوس عن الميتوس إلا أنها لازالت قائمة كنمط تفكير تمت عقلنته وجعله أكثر تجريدا "(...) إذن يمكن القول إن في الميثيولجيا شيئا ما ميتافيزيقيا"[2].

أي الإقرار بدور العقل في التنظير الجديد عند اليونان، عوض التنظير القديم لديهم، حيث غدت الأسطورة الدرب الأول الذي عكس توق الإنسان إلى المعرفة و تفسير الوجود من حوله، ولو أن تاريخ الفلسفة شهد صراعا لافكاك منه مع الأسطورة، فقد: "استطاعت الفلسفة التوصل إلى تحديد مهامها وصياغة مفاهيمها الخاصة بعد أن أفلحت في الإمساك بتلابيب الأسطورة، ومع ذلك فإن فلاسفة الإغريق الذين تصدوا لإقامة تضم فلسفية عقلانية على أشلاء الأسطورة، لم ينجوا تماما من سحر البيان الأسطوري"[3]. وهذا ما التمس فعلا في ميتافيزيقا أفلاطون من خلال ما تم عرضه خاصة ما تعلق

[1] أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ت: أحمد حمدي محمود، مرا: أحمد خاكي، المكتبة العربية والهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، د ط، 1975، ص94.

[2] أليكسي لوسيف: فلسفة الاسطورة، ت: منذر بدر علوم، دار الحوار، للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2000، ص79.

[3] فراس السواح: الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص22.

بأرموزة الكهف، أي وجود خيط ناظم يربط بينها بين الغاية المرجوة على منوالها بحسبه أي استخلاص الطابع العقلاني منها في شكل ترميزي.

2- المحطة الوسيطية: أوغسطين والميتافيزيقا اللاهوتية

تعد المنطقة البرزخ التي تتوسط الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطية: هي ما يطلق عليها تسمية فترة الآباء، أي آباء الكنيسة "لأن تفكيرهم كان مقتصرا حول الدفاع عن العقيدة المسيحية ضد الفلاسفة اليونانيين وبخاصة الأفلاطونية المحدثة"[1].

وينتمي بذلك أوغسطين إلى آباء الكنيسة كمرحلة تسبق مرحلة العصور الوسطى، فظهرت آراء ومواقف متباينة، من قبلهم بين رافض للإرث الفلسفي اليوناني الروماني برمته باعتباره إرثا وثنيا يقر بتعدد الآلهة، وبين من يرى فيه خادما للعقيدة المسيحية في بعض جوانبها. وهذا ما تبين فعلا مع القديس أوغسطين الذي احتل مكانة معتبرة في الفكر الفلسفي المسيحي، بل ويعد حلقة وصل ربطت بين العهد الجديد وبين التراث الفلسفي اليوناني الأفلاطوني تحديدا، حيث" دارت فلسفة أوغسطين حول تجربته الإيمانية من قبل مسيحيته التي اتفقت مع طبيعته الفكرية، فرأى فيها الفلسفة الحقة، فالفلسفة والمسيحية تعبران عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية التي هي السعادة، فالسعادة عنده هي الاستمتاع بالحقيقة (...)"[2]

ما يؤكد أن فحوى التفكير القائم في مرحلة العصور الوسطى لم يخرج عن إطاره اللاهوتي، ومحاولة التوفيق فيه بين العقل والنقل.

[1] سامي السهم: التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 2014، ص219.

[2] نفس المرجع، ص227.

-(...) لا نستغرب أن نجد مفكري العصر الوسيط يعنون أكثر ما يعنون بالتوفيق بين المسيحية والفلسفة (...)"[1]. فالعقيدة المسيحية يجب إخضاعها للعقل من وجهة نظرهم، ومن هذا المنطلق عمل القديس أوغسطين على استقطاب الأنظار في تلك الفترة الحرجة الذي عاصرها- صوب مشروعه الفلسفي ذي الطابع اللاهوتي، والمتمركز أساسا حول شعاره "إيمان باحث عن تعقل"[2].

كمنهج تفكير سار على منواله لهدف عقلنة العقيدة المسيحية، سعيا منه لمعرفة الحقيقة الإلهية، ما يؤكد أنه من خلال اطلاعه على ما جاءت به العقيدة المسيحية بعد مرحلة شك خاضها حيث قدمها في اعترافاته كتجربة روحية وقائية وما أقرته من مبادئ إيمانية في جوانب شتى، خاصة ما تعلق بحقيقة وجود الله، وإثبات وجوده له بأدلة وبراهين عقلية أراد أن يدعم بها ميتافيزيقا الألوهية، مستندا في ذلك على بعض آراء أفلاطون الميتافيزيقية خاصة، فيعد أوغسطين" (...) أول من حاول، انطلاقا من إيمانه الراسخ بالعقيدة المسيحية القويمة، أن يوضح طبيعة الدور الذي يمكن أن يلعبه العقل في حياة كل مؤمن يتأمل عقيدته تأملا فلسفيا"[3].

أي الاستناد على ما جاء به الكتاب المقدس وتدعيمه بحجج عقلية لهدف عقلنة المعنى الذي يشير إليه النص المقدس، وتأويله تأويلا صحيحا بما يتماشى ومضمونه، غير معارض له.

ورأى" في الكتب الافلاطونية ألف سبيل على الله (...)"[4]. فمعرفة الله تقتضي بحسب أوغسطين التسليم المسبق بوجوده قوامه الإيمان به "أؤمن كي أتعقل" Credo

[1] عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986، ص75.

[2] ماثيور، جاريت، ب: أوغسطين، فؤاد زهري، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013، ص149.

[3] المرجع نفسه، ص144.

[4] أوغسطينوس: اعترافات القديس أوغسطينوس، ت: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 4، 1991، ص147.

utinlellingan، بمعنى أنه حتى مسألة إثبات وجود الله لا في حد ذاتها ترتكز على الإيمان لا يعني هذا أنه يغفل أهمية البراهين العقلية والتدليلات الفكرية: "العقل القادر بلا ريب على أن يثبت بمفرده وجود الله، إذ أن تلك الحقيقة قد عرفها الفلاسفة الوثنيون أي بمعزل عن كل وحي وعن كل إيمان"[1].

فأهمية الإيمان بوجود الله تجعل التدليل على وجوده بالبراهين العقلية كحقيقة قائمة بذاتها ليست بمنأى عن الإيمان به كشرط أولى يدعمه ويشد أزره العقل، و"يكتشف العقل صفة التسامي لا التصعيد الإعلاء، Transcendance للحقيقة، إذ هو يدرك أنه أمام ما هو أرفع منه ومن الإنسان، وأنه أمام الخالد والثابت والمستقر (...) عندما يرى العقل الحقيقة، فإنه يرى أمامه قانونا أرفع، وطبيعة ثابتة وخالدة هي الله"[2]. فالحقيقة موجودة غير مشكوك فيها، وهناك يقين لا يزعزع، الحقيقة وهو وجود الله بوصفه كامل مطلق الصفات.

وقد أعطى أوغسطين براهين وحجج تؤكد على وجود الله وهي على نوعين يفهمها العام والخاص، وأخرى يفهمها الخاص وحسب.

ويظهر هنا "التأثير الافلاطوني في اوغسطين، فمثلا نجد أن دليله قائم على "المشاركة الأفلاطونية" التي تصعد مما يبدو في الطبيعة من جمال ونظام إلى مثال قائم بذاته، وينطلق مما يراه في النفس من خير وحكمة وشعور بالسعادة إلى المثال أو التصور القائم بذاته (في عالم المثل (...) ينطلق من الحقيقة، مما هو ثابت ويقيني إلى الله مباشرة"[3].

---

[1] علي زيعور: أوغسطينوس م ع مقدمات في العقيدة المسيحية والعقيدة الوسيطية، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص143.

[2] علي زيعور: المرجع نفسه، ص146.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا مؤداه إلى أن، كل ما هو موجود في الكوسموس من نظام وتناسق وانسجام، يؤكد وجود منظم له وهو الله، وهذا دليله إلى الخاص والعام على حد سوا، أما دليله إلى الخاص فالمتأمل في الوجود يرى أن هناك تدرج، فالجمال الموجود فيه يدركه الفيلسوف بأن هناك درجات له، إضافة إلى الخير فهناك تدرج له إلى أن، نصل إلى الخير المطلق أو الأسمى، وأن، العالم المتغير نهايته الثبات، فالذي يحدث التغير هو الثابت، فالموجودات ما هي إلا أثر الله فصورها إن هي إلا أفكار إلهية، فكما يحضر الله في الموجودات من خلال أثره يستدل على وجوده من خلالها "(...) إنه كل قاعدة وجمال ونظام وقياس وعدد ووزن وأصل كل إيلاد طبيعي (...)"[1].

فالعالم ليس صورة لله وإنما هو أثره، فـ"الله يوجد الأشياء على مثال معقولاتها والمعقولات هذه هي في ذات الله فيشاهدها الله في ذاته، لا في عالم آخر هو أدنى منه، بمعنى أن عالم المثل الذي نادى به أفلاطون هو عند أوغسطين قائم في عقل الله، وليس في عالم قائم بذاته"[2].

فالأشياء كانت في الفكر الإلهي قبل أن توجد في العالم الحسي، فهو بذلك يخالف أفلاطون باعتبار أن الموجودات بحسبه ما هي إلا محاكاة ومشاركة لعالم المثل المفارق، "(...) ولقد كانت المثل الأفلاطونية قائمة بذاتها في عالم مستقل عن الصانع، ولكنها الآن تتجمع في الله، وتصدر منذ الأزل من خصوبة الوجود الإلهي (...)"[3].

فإذا كانت ميتافيزيقا أفلاطون تقر بوجود عالمين واقع ومثل مفارق باعتبار الأخير مستقل عن الله وخارجا عنه، إلا أن الرؤية الأوغسطينية تؤكد أن هذه المثل أو الأصول

---

[1] علي زيعور: أوغسطينوس، مرجع سابق، ص150.

[2] أوغسطينس: مدينة الله للقديس أوغسطينس، ت: الخور، أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، مج1، الكتب (1-10)، ط2، 2006، ص239.

[3] علي زيعور: أوغسطينوس، مرجع سابق، ص150.

الأولى للأشياء إنما كانت حاضرة في الله متحدة معه مشكلة بذلك هوية واحدة، بل هي ماهيته وهذه الماهية هي "مبدأ إنتاج الأشياء جميعا ما عدا نفسه"[1].

فهو الخالق وهو المنظم، بل وعلة المخلوقات جميعا، خلقها بالكلمة، ومن العدم، فالله مصدر الحقيقة، بل هو: "المعلم الداخلي وشمس العقل (...) إن الله هو "شمس معقولة"(...)[2].

فالعقل لوحده لا يمكنه إدراك الحقيقة، بل يتدخل في ذلك الإشراق أو النور الإلهي باعتباره نورا روحانيا باطنيا، خاصة ما تعلق بالأسرار ضمن العقيدة المسيحية، فهي حقيقة تفوق العقل، ولا يمكن إدراكها بالتعقل وإنما يتدخل الإيمان الوجداني بها.

3- مرحلة الحداثة الفلسفية:

عني الانشغال والاشتغال الفكري في العصور الوسطى بمسألة التوفيق بين الشريعة والحكمة، ما يؤكد على أن مسعاها في ذلك ثيولوجي بامتياز بعدما تم تغليب النقل على العقل فطغت على إثره الهيمنة الكنيسة الكاثوليكية على كافة مجالات الحياة داخل المجتمع الأوروبي، إلا أن هذه السيطرة المحكمة أحدثت استفاقة بعد سبات طال أمده وبعد مخاض عسير تولد عنه وانبلج منه ما يسمى بعصر النهضة الأوروبية كمسار تصحيحي تصليحي للمفاهيم والمعتقدات السائدة والراسخة فيه، هذه الفترة استتبعت بالتأسيس الفعلي للحداثة الأوروبية ضمن أفقها الفلسفي تحديدا، فترة تجسد فيه الإبداع الإنساني على كافة الميادين والأصعدة عصر تحرر فيه العقل من التبعية وفكرة الوصاية والوساطة الكنسية ممثلة في انبثاق النزعة الفردانية القائمة على حرية الفرد في الاختيار والتفكير وبروز النزعة الإنسانية التي أعلت من شأن الإنسان جاعلة منه سيدا للطبيعة، بعدما تراجعت الرؤية اللاهوتية التي عملت على إقصاء النصوص اليونانية –الرومانية،

[1] إتيان جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص212.

[2] علي زيعور: مرجع سابق، ص156.

وإعلائها من شأن المقدس ضمن تصورها اللاهوتي –الميتافيزيقي، الأمر الذي أدى إلى إعادة إحياء التراث اليوناني على منوال هذه النزعة الفكرية، التي منحت وأمدت عصر النهضة الأوروبية رؤية مغايرة للإنسان باعتباره أعلى الموجودات، ومقياس الحقيقة لتميزه بالعقل الأمر الذي استوجب ظهور النزعة العقلانية التي بدأت بوادرها في عصر النهضة واكتملت نضوجا مع ميلاد الحداثة الأوروبية التي تبلورت فعليا مع أبو الفلسفة الحديثة، الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت Renie Descartes (1596–1650)، فعلى أي أساس ترتكز هذه الميتافيزيقا بحسبه؟

1.ديكارت وميتافيزيقا الذاتية:

إن الحديث عن ديكارت يقتضي منا التمييز ضمن فلسفته بين أمرين الأمر الأول متعلق بالجانب الابستيمولوجي،أي تقصي سبيل المعرفة الإنسانية، كيف يتوصل إليها؟ أما الثاني فهو مرتبط بسؤال المنهج المتبع لبلوغ هذه المعرفة، فإذا ما استحضر ديكارت فلسفيا سحبنا معه كتابه تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، وإذا ما استدعي منهجيا استدعينا كتابه: حديث الطريقة، إلا أن ما يهمنا في هذا الشأن محاولة رصد بعض الجوانب المتعلقة بميتافيزيقا الذاتية لديه، إذ ما يلاحظ على الأسئلة التي طرحها الفلاسفة قبلا والتي تعبر عن إشكالات فلسفية كبرى في تاريخ التفكير الفلسفي الإنساني والمتمحورة حول أسئلة ثلاث وهي: ما الكون، وما أصل الوجود؟ يبحث عن حقيقة هذا الوجود ما النفس؟ سؤال يرتجى منه الكشف عن كنه النفس الإنسانية وما الإله؟ فهو سؤال يبحث عن دلائل وجود الإله وصفاته... إلا أن السؤال الذي أضيف مع ديكارت كسؤال رابع لها هو ما الذات؟ هذا السؤال الذي طرحه بعد صراع عسير خاضه مع الشك باعتباره شكا منهجيا قاده إلى الشك في كل الآراء والمعتقدات الشائعة التي تلقاها،

أي أن توضع (...) كل الآراء المتقبلة وكل الأحكام المسبقة الموروثة بحيث يتخلص جذريا من التقليد، فتكون أمام صفحة بيضاء"[1].

فالشك الذي شق ديكارت دربه طال جميع الميادين سواء في الدين، التربية، أو حتى في الأحكام السابقة التي تمنحها له الحواس الخداعة بحسب توصيفه لها، "فعندما ظن أن شك في كل شيء اكتشف أن مجرد كونه يشك ،هو الشيء الوحيد الذي ليس بإمكانه أن يشك به (...) يوجد شيء واحد لا يمكنني أن أشك فيه وهو أنني أشك (...)"[2].

ففي مضمار هذا الفعل الفكري (الشك) ، كونه ضرب أصلي أول للتفكير بحسبه، في دعوته الصريحة العمل على اجتثاث الأحكام المسبقة من خلال تأكيده على فكرة مسح الذهن حيث"تبين لي(...) أنني تلقيت-إذ كنت ناعم الأظفار- طائفة من الآراء الخاطئة، ظننتها صحيحة (...)، (...) كل ما تلقيته، حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها قد اكتسبته بالحواس (...) غير أني وجدت الحواس خداعة، في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة"[3].

فالشك في الأفكار الموروثة هو الذي سيقوده إلى طرح نظريته في الشك المذهبي، فألانا الذي يشك هو الأنا المفكر والواعي، فالوعي بذلك محركه الشك، والأنا المفكر لا يفكر وهو معدم، بل هو وعي بالوجود كذات تعي ذاتها ووجودها.

---

[1] لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص165.

[2] صادق جلال العظيم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص78.

[3] رونيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ت: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص ص 13-14.

هذا السير الديكارتي ضمن شكه المنهجي باعتباره ضربا من ضروب التفكير، سيجعله يرسو عند قولته المشهورة "كوجيتو "أنا أفكر، إذن أنا موجود"[1]. (Cogito ergo sum)هذه القولة التي صاغها ديكارت والتي تعد كمنطلق لتشكل الوعي الأوروبي العقلاني، ذات لا تفكر إلا داخل أفق ذاتيتها، ذات صانعة لتاريخها الابستيمولوجي والأنطلوجي بعيدا عن أي إكراهات تجبرها على الانقياد والانصياع لها، ذات ترنو إلى بلوغ الحقيقة المطلقة ووثوقها المطلق في قدرة العقل كنور طبيعي وكقوة فطرية، وهبة قبلية باعتباره حسب ديكارت أعدل الأشياء توزعا بين الناس.

أن تستحضر المعارف التي تلقتها وأن تحكم قبضتها بالشك فيها، شك لا يمكن إطلاق العنان له دون إخضاعه لضوابط تحكمه، ولا سبيل له في ذلك إلا إذا استمسك بلجام المنهج ف"أول ما ينبغي أن يتوفر لدى الفيلسوف، قبل أن يخوض مغامرة البحث عن الحقيقة هو مطلب المنهج، وفشل الفلاسفة وعجزهم عن بلوغ الحقيقة مرده إلى أنهم لم يكونوا ممسكين بمنهج سليم وواضح"[2].

والذي يعد كحاجة ملحة يعول عليه الفيلسوف لغرض تطهير الفكر من رواسب الفكر السكولائي المنكفئ على نفسه ولا يتحقق له ذلك إلا إذا كان هنالك شعور بضرورة المنهج والذي يعد كخطوة مبدئية نحو التفلسف الحق، يقود على منواله الفكر إلى السير المنظم لبلوغ اليقين تجنبا للفوضى الفكرية، وتوخيا للوقوع في الشطط الفكري، منهج – بحسبه– تنضوي تحته قواعد أربعة كخطوات فكرية وضرورة عملية ممثلة في الوضوح – التحليل –التركيب –الإحصاء) متوسلا فيها بمنهج الرياضيات التي تعد نموذجا للدقة والوضوح، وعلما قوامه البداهة واليقين يرتكز على الحدس والاستنباط العقلي، منهج لا

[1] ديكارت: مبادئ الفلسفة: ت، تق، تع: عثمان أمين، ضمن سلسلة النصوص الفلسفية، (6)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1975، د ط، ص56.

[2] رونيه ديكارت: مقالة الطريقة، ت: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 1970، ص21.

يعترف إلا بسلطان العقل كنور فطري في عملية الإدراك بالاستناد إلى الأفكار الفطرية لوضوحها وجلائها وطرح تلك التي أثارت شكوكا حولها، وعليه فالسؤال الفلسفي لم يعد يطرح حول موضوع المعرفة، وإنما حول كيفية تحصيلها، وهذه مشكلة خطاب المنهج، أي الشك الممنهج عند ديكارت، هذا الشك الذي قاده إلى تأسيس ميتافيزيقا الذات خاصيتها الجوهرية هي التفكير وإيمانا منه بشكل وثوقي بوجود أفكار فطرية أودعها الله في الإنسان بصفة قبلية، وجود فكرة الكمال كفكرة فطرية تحيل إلى وجود الكامل وهو الله، موجود ضرورة باعتباره علة وجود هذا الإنسان كموجود ناقص.

ما يؤكد أن معرفة الذات عند ديكارت تتزامن ومعرفة الله عن طريق الحدس العقلي فإن كان منطلقه من الأفكار الفطرية التي تعد الضامن لوجود الله، يصبح بذلك الله هو الضامن لوجود هذه الأفكار الفطرية القبلية.

2. كانط ومسألة علمية الميتافيزيقا:

ليس من اليسير استضافة كانط الفيلسوف الألماني التنويري (1804/1724) ضمن هذا التناول في أفق الميتافيزيقا تحديدا دون أن نستحضر معه كتابه الذي يعد من الكتب الغامضة والمبهمة الفهم والمستفزة للفكر، هذا الكتاب الموسوم بـ: نقد العقل المحض الذي نشره عام 1781 فالغموض الذي اكتنفه أفضى بكانط نفسه إلى محاولة تبسيط ما ورد فيه بتأليفه لكتاب:

PROLEGOMENA.TO.ANY.FUTURE.METAPHYSICS.WITH.SELECTIONS.FROM.THE.CRETIQUE.OF.PURE.RAISON*

مقدمة: لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ومقصد كانط حيال هذا الكتاب (نقد العقل المحض) تحديدا إلى جانب كتابيه اللذين استتبعا ضرورة هذا المنجز الكانطي

*ترجمة من الألمانية إلى الإنجليزية: GARY HATFIELD، المنشورات الجامعية كومبرج المملكة المتحدة ضمن نصوص في تاريخ الفلسفة، ط1، 2004.

وهما: "نقد العقل العلمي، ونشر سنة 1788 (...) ونقد ملكة الحكم، ونشر سنة 1790 (...)"[1].

يعد كثالوث نقدي سعى على منواله إلى إحداث ثورة كوبرنكية بمنهجه النقدي باعتباره ساق وجر بفضلها أفكارا جديدة في نظرية المعرفة، والأخلاق وكذا الأستطيقا كتأسيس يستتبع إجراء النقد الذي شيد معماره عقبه، والنقد جاء نتيجة تراكمات ألمت بفكر كانط وحاصرته ومرد ذلك راجع إلى دوغمائية العقل كمجمود عقائدي له، خاصة ما شهدته النزعتين الدوغمائيتين بحسبه العقلية والحسية في إطار المعرفة البشرية، وكذا نزوعه إلى الشكية، وهذا باعتراف منه بفضل دفيد هيوم عليه في إيقاظه من سباته الدوغمائي لأن "(...) الشكية ذات أهمية كبيرة عند كانط بالقياس إلى الدجماطيقية لأنها تكمن في رقابة العقل، وهذه الرقابة تؤدي إلى الشك"[2].

غير أن هذه النزعة رغم أهميتها كمرحلة تكتنه العقل، إلا أنها أثبتت عدم جدواها فيه باعتبارها ذات بعد سلبي فيه كمراقب له فحسب، ولا يمكنها أن تشكل نقدا للعقل عينه، حتى وإن أبانت ادعاءات الدوغمائيين، ولكنها لم تتمكن من متابعة دربها لأنها حادت وانحرفت عن مسارها واتخذت لها درب الشك المذهبي الذي يهدف إلى خلخلة حقيقة المعرفة وزعزعة يقينيتها، وليس على شاكلة الشك المنهجي كغرض يلتمس على منواله تتبع مسار المعرفة الإنسانية الحقة ، مشروطا برقابة مستمرة من العقل غير أن هذا الشك المنهجي سيفضي إلى الشك في محدودية هذا العقل ما استدعى إخضاعه ووضعه تحت محك النقد أي مساءلة العقل ضمن محكمة العقل، ومقصده من وراء هذا هو رغبته الملحة في استعادته لمنزلة الميتافيزيقا كإمكان لها من حيث هي استعداد طبيعي

[1] إيمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ت: نازلي إسماعيل حسين، محمد الشنيطي، تق: عمر مهيبل، دار موفم للنشر، الجزائر، من مقدمة الكتاب، ص9

[2] محمد نورالدين أفاية: الفسفة النقدية، الموسوعة الفلسفة العربية، تحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، م2، ط1، 1988، ص1392.

قائم في الإنسان في محلولة منه لتتبع هذا العقل ضمن إمكانياته التي تتيح له الخوض في مواضيع، فتصبح متقبلة فيه واستبعاد وتنحية مالا يمكنه الخوض فيه، بل سحبها ضمن مجالات أخرى لغرض التقصي فيها، فمساءلته للعقل تبرز محدوديته كمقصد إيجابي، وليس غرضه الانتقاص من شانه، فالعقل بذلك يلعب دورين بارزين في الآن ذاته، باعتباره فاعلا ومنفعلا، حاكما ومحكوما، وهذا كله لغرض فضح الادعاءات الدوغمائية القطعية "(...) فهو يعارض الدوغمائية أعني الدعوة القائلة بإمكان إحراز التقدم بمعرفة محضة (المعرفة الفلسفية) مستمدة من مفاهيم وفقا لمبادئ كتلك التي يستعملها العقل من زمن بعيد دون أن نستعلم كيف وبأي حق توصلنا إلى ذلك، فالدوغمائية هي إذن الأسلوب الدغمائي للعقل المحض دون نقد مسبق لقدرته الخاصة (...)"[1].

إن النقد الذي ارتآه كانط كتوجه فكري ليس على منوال النقد المعتمد في أبحاث الفكر الفلسفي والمنصب حول: نقد المناهج والآراء والكتب، وإنما متمركز أساسا حول نقد العقل ذاته كملكة للفهم البشري ووضعه على محك النقد "(...) هذه المحكمة هي نقد العقل المحض نفسه إلا أني أفهم بذلك نقدا لا للكتب والسساتيم بل لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة وبالتالي الفصل في مسألة إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا بعامة وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها (...)"[2].

محاكمة من شأنها أن تضع حدودا للعقل باعتباره شرع لنفسه أن يحكم بأحكامه المطلقة في شتى مجالات المعرفة الإنسانية وبخاصة أن العقل الذي عني كانط بمساءلته النقدية له هو عقل ميتافيزيقي فاق حدوده وجاوز تخومه، حيث تتجلى مساءلة

[1] عيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1988، ص40.
[2] عيمانويل كانط: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص ص 26-27.

كانط للميتافيزيقا في أفق النقد في محاولة جادة منه لإيجاد سبل علمية لها، وحول الكيفية التي تتصير فيها علما والتماس أسس علمية قائمة ضمنها. فبالعودة الى كتاب "نقد العقل المحض" طرح فيه كانط تساؤلا في تصدير الطبعة الثانية مفاده عن الكيفية التي تصير فيها الميتافيزيقا علما "(...) فلم يحالفها الحظ، حتى الآن كي تتمكن من انتهاج درب العلم الآمنة، مع انها أقدم من أي معرفة عقلية أخرى، ومن أنها ستبقى حتى لو فنيت هذه بأسرها وابتلعتها لجة بربرية ما حقة ذلك أن العقل يتعثر في الميتافيزيقا باستمرار (...)"[1]. حيث يتضح الهاجس الكانطي حول تراجع قيمة الميتافيزيقا مقارنة بالتطور المذهل للعلم، وتفكيره بخصوص الكيفية التي يتسنى له انتشالها لا مجاوزتها.

فإذا كان العلم يستدعي موضوعا ومنهجا وقوانين تصاغ على قواعد متينة، فإن الميتافيزيقا تستوجب النقد لأنها لم تستوفي شروط العلمية فيها، ولا يتحقق له ذلك له ذلك إلا إذا مارس آلية يقوم فيها بتشريح العقل لذاته قصد الوصول به إلى الاستعمال المشروع فيه، واستبعاد وتجنب ما لا يحق له شرعنته والخوض فيه "(...) سيقوم بمحاكمة العقل في الوقت نفسه الذي ينجز فيه مشروعه النقدي، نقد العقل من حيث هو منتج للميتافيزيقا (...)"[2].

مسعاه إيقاض العقل الدوغمائي من سباته، وهذا ما يؤكده قولته التي أوردها في رسالته الموسومة ب"أحلام راء مفسرة برؤيته ميتافيزيقية" ردا على النزعتين الدوغمائية والشكية كنوع من التهكم إزاء الميتافيزيقا الدوغمائية "(...) من الضروري التنبيه في

[1] عيمانويل كانط: نقد العقل المحض، المرجع نفسه، ص33.

[2] محمد طواع: هيدجر والميتافيزيقا (مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، أفريقيا الشرق، الدار البيضان المغرب، دط، 2002، ص148.

بعض الأحيان من نتائج الفكر الخاطئ، بحيث يصبح أكثر انتباه للمبادئ التي سمح بقيادتها في الحلم (...)[1].

شبيهة إلى حد ما بأحلام العرافين التي تتصل بعالم الأرواح، وبالتالي أحلام الميتافيزيقيين التي تفوق ما هو محسوس ما هي إلا عوالم فكرية معلقة في الهواء ولذا يتحقق له ذلك الا اذا وجه ضربات فكرية صوب العقل الميتافيزيقي الدوغمائي الخالص، ما يؤكد أن "الميتافيزيقا علم حدود العقل البشري (...)[2]. فأي محاولة لمجاوزة حدوده تعد مجازفة معيقة له، حتى وإن جبل العقل بطبيعته على طرح تساؤلات تفوق مقدرته، وهذا يعني أن كانط أدرج وظيفة جديدة للعقل "(...) تسمى 'البصيرة" بوصفه ملكة عقلية متعالية تعنى بميلنا إلى التفكير في المطلق وحقائق الأشياء، ويصدر عنه بعض الأفكار هي مصدر مواقفنا الميتافيزيقية (...) ويسمى العقل بهذه الحالة قدرة التعلق بالمطلق"[3].

فالعقل النظري بذلك يبحث في الأمور الميتافيزيقية بوصفها ميدانا خصبا يبحث فيه عن ضالته ملتمسا من خلالها بلوغ الحقيقة المطلقة، ولذا يتحقق له ذلك بحسب كانط خاصة إذا كانت موضوعاتها ذات طابع مفارق على منوال : الله، الحرية، وخلود النفس.

وبالتالي فـ" ليس للميتافيزيقا من غاية خاصة لأبحاثها إلا الأفكار الثلاث: الله، الحرية والخلود، بحيث أن على المفهوم الثاني أن يؤدي إذا ما ربط بالأول، إلى الثالث كخلاصة ضرورية (...)"[4]، فأي محاولة لإثبات هذه المسائل الثلاث بالأدلة العقلية عبث لا طائل منه، لأنها مسائل تجاوز تخوم العقل، وتحمله ما لا طاقة له به لعجزه

[1] kant emmaneul: reve d'un visionnaire (textes et commentaire traduits et présentés par f. courtés) librairie philosophique j. vrain, sorbonne8 paris, France,2013, p77.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص164.

[3] عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، المؤسسة الجامعية، للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 233.

[4] عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 74.

الاطلاع على ماهيات الأشياء في ذاتها، ومعرفة المطلق واللامتناهي فـ "مصطلح (الشيء في ذاته THE THING IS SELF OR NUMIN. استخدمه كانط في مقابل (الفينومينا) PHENOMINA بحيث يشير الأول: إلى عالم الحقائق، والثاني يشير إلى عالم الظواهر (...) (الشيء في ذاته) ذلك العالم المجهول أوالفوق حسي أو الماورائيات التي لا قدرة للعقل على إدراكها ،أو التحقق منها"[1].

هذا التمييز الذي أقامه كانط يعد دعامة متينة في متنه النقدي ولكن لا يعني ذلك أنه يسلم بوجود عالمين متمايزين، وإنما المراد من هذا التقسيم هو من حيث الموضوعات التي تتناولها "الفينومينا" والموضوعات التي تعنى بها "النومينا" و" تقسيم الموضوعات إلى فينومينا ونومينا والعالم إلى عالم حسي وعالم فاهمي ، لايمكن إذن أن يقبل بمعنى موجب على الرغم من أنه لايمكن التسليم دون شك بتقسيم الأفاهمية إلى حسية وذهنية لأنه لا يمكن أن نعين أي موضوع لهذه الأخيرة، ولا نعطيها من ثم أي مصداقية موضوعية، فعندما نبتعد عن الحواس، كيف نريد أن نجعل من المفهوم أن مقولاتنا التي ستتكون الأفاهيم المتبقية للنومينا(...)[2].

فعالم الشيء في ذاته بحسبه لن يكون موضوعا للإدراك الحسي، ولا هو مرتبط بالمعرفة التجريبية، بل شديد الوثاق بالعقل المحض، وينظر إليه باعتباره يحمل معنى وتصورا سلبيا لأنه بمنأى وفي معزل عن خبرته في الواقع الحسي، وليس القصد من عدم إدراك الشيء في ذاته بحسبه إنكار لوجوده، وإنما استحالة القدرة على إدراكه وتبقى بذلك هذه المسائل الثلاث التي حددها كانط مسلمات يسلم بها العقل دون مقدرته على إثباتها واقعيا "لأن التجربة لا تستطيع أن تقدم لنا تأكيدا على وجود الله"[3].

[1] عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، مرجع سابق، ص 197.

[2] إمانوئيل كانط: نقدر العقل المحض، مرجع سابق، ص 169.

[3] عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، مرجع سابق، ص 300.

فإذا ما ابتغى العاقل التقصي في مواضيع لا تربط بالتجربة وقع في نقائض " (...) فإنه قد يثبت القضية ونقيضها وهو ما يسميه كانط بنقائض العقل الخالص"[1]، والمقصود بالنقيضة Antinomy هي التناقض بين القوانين والمبادئ عند تطبيقها العملي في إحدى الحالات الجزئية. والنقيضة عند كانط هي التنازع أو التناقض بين القوانين العقل النظري وانسياق العقل إلى هذه النقائض يرجع إلى الالتباس في تصوراته، (...) أو في بحثه عن الحقيقة المطلقة في العالم الخاضع لشروط التجربة الممكنة" [2]، وهذا ما يؤكد وقوع العقل في تناقض مع نفسه بين نفي وإثبات لقضيتين متعارضتين لتكافؤ الأدلة في حال إثباتها أو نفيها.

ومرد ذلك التناقض هو التباين بين الفهم والعقل "لهذا فالميتافيزيقا النظرية –في شكلها التقليدي موضوعا ومنهجا–مستحيلة لأنها غير دقيقة ومتناقضة في حين يفترض أن تكون علما قبليا"[3].

لأنها تتعالى تماما على التجربة، فلا يمكن للعقل أن يحصل على يقين واقعي للميتافيزيقا في حالة مجاوزته لتخوم الحس حدث له عجز وتيه، ولكن لا يعني ذلك بحسب كانط تجاوزها جملة وتفصيلا، وإنما يبحث لها ضمن مشروعه النقدي عن شرط إمكانية قيامها لوعيه الشديد بضرورتها وعن أسس جديدة لها وحصرها في "مجالملكة إنسانية أخرى غير العقل الخالص أو النظري، يسميها بـ: العقل العملي، وهو –عنده– ليس سوء ملكة إدراك الحقيقة فيما ينبغي في عمله أو يجب، وهذا العقل هو الذي يثبت

[1] إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مرجع سابق، ص8 من التقديم.

[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2 معجم سابق، ص 505.

[3] إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، مرجع سابق، ص 7 من التقديم.

وجود قضايا الميتافيزيقا: الخالق، وخلود الروح، والحرية... لكنه إثبات أخلاقي أكثر منه استدلالي (...) وأن ذلك يحتاج لعقل آخر"[1].

هذا العقل متمركز حول ما أسماه كانط بالعقل العملي. كمساءلة نقدية له والمنصبة رأسا حول مسألة الأخلاق متجاوزا ما جاءت به الأخلاق اليونانية والمسيحية، سعيا منه لتأسيس ميتافيزيقا دعامتها الأساسية التي تستند إليها هي دعامة أخلاقية تسربلها إدارة حرة وخيرة، تستتبعها فكرة الواجب الأخلاقي باعتباره فعلا عقليا خالصا متوسلة بمسلمات العقل العملي وهي: وجود الله، خلود النفس والحرية. "(...) فلا يمكن للإنسان أن يؤدي واجبه إلا إذا كان حرا، وهذا السمو الخلقي لا يتحقق إلا إذا كانت النفس خالدة، ثم كل هذا مشروط بوجود كائن أسمى يكون هو خالق نظامي الطبيعة والحرية وضامن توافقهما أي أن المشكلة الخلقية تستلزم بالضرورة التسليم بصحة الأفكار الثلاثة(...)"[2].

فمبدأ الواجب الأخلاقي بحسبه لا ينبغي له أن يتأسس لا على الميتافيزيقا ولا على الدين حتى وإن سلم بهذه القضايا الثلاث في إطار العقل العملي كمصادرات له، بل "يجب أن نفهم من الأخلاق نظرية الواجبات اللامشروطة للإنسان إتجاه الإنسان"[3]، فوجود هذا المبدأ الإلزامي الداخلي كأمر قطعي يؤكد حرية الإنسان" (...) لكي يكون حياة أخلاقية سامية ينبغي أن يكون حرا ومسؤولا في الوقت نفسه، (...) وأن أخلاقه تستند إلى مبدأ الواجب (...) إذ غاية القانون الأخلاقي هو تحقيق الخير الأسمى (...)"[4].

---

[1] إلياس بلكا: (الغيب والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي –هرندن– فرجينيا– الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 2008، ص 59.

[2] إلياس بلكا: الغيب والعقل، مرجع سابق، ص59.

[3] حيرش بغداد محمد: الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص220.

[4] إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، مرجع سابق، ص16من التقديم.

فالإلزام الأخلاقي لا يلزم إلا من كان حرا مسعاه بلوغ الخير الأسمى كنداء داخلي معزز بالضمير الأخلاقي تكتنهه فكرة الواجب في ذاته لا ترتجى منه غاية "(...) لأنه ليس بإمكاننا أن نأمل إدراك الخير الأسمى الذي يجعل القانون الأخلاقي واجبا علينا أن نضعه غرضا لنزوعنا إلا بواسطة إرادة تامة أخلاقيا (مقدسة وخيرة)، (...) وإذا وبواسطة الاتفاق مع هذه الإرادة لذا يظل كل شيء ها هنا أيضا خلوا من المنفعة"[1]. كإلزام داخلي على مقتضى الحرية، وهي كمفهوم يعد الركيزة الأساسية في مجمل النسق المعماري للعقل العملي المحض، بل وتماشيه مع معماريات الدين العقلي الكانطي، فالموجود الأسمى هو القانون الأخلاقي، فالله بذلك موجود وهو القانون الأخلاقي الكلي الذي يستوجب احترامه بل وتقديسه وفق الإرادة الحرة العاقلة، فـ"درب الحرية هو الدرب الوحيد الذي نستطيع ونحن نسير عليه أن نستخدم عقلنا في كل ما نأتي وما ندع من أفعال (...)[2].

فهو كشعور حدسي داخلي يستند إلى العقل كإرادة حرة يستتبعها إلزام أخلاقي كاستعداد طبيعي ثاويا ومنغمسا في طبيعة البشر، قوامه الإرادة الخيرة، وهذا تماشيا مع تحديده للإيمان التفكري الذي يتوافق بحسب كانط مع عقلانية العقل العملي الخالص من حيث هو تهذيب للسلوك الإنساني "(...) ويسمى الإيمان الذي لكل فرد، الذي يحمل معه الاستعداد الخلقي (الاهلية) لأن يكون سعيدا أبدا الإيمان المخلص، وهكذا لا يمكن أن يوجد منه إلا إيمان واحد (...) أي بالإيمان الديني المحض عمليا. أما الإيمان بدين الشعائر فهو إيمان السخرة(...)ولا يمكن أن ينظر إليه بوصفه إيمانا مخلصا.

[1] إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، تق و ت: ناجي العونلي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص249.

[2] إيمانويل كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ت وتق: عبد الغفار مكاوي، مراجعة الترجمة، عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل كولونيا –ألمانيا ط1، 2002، ص166.

لأنه ليس خلقيا، وذلك أن الإيمان المخلص ينبغي أن يكون حرا، مؤسسا على نوايا من القلب خالصة (إيمان حر)"[1]. فتأكيد كانط على الدين ألتفكري في قبال الدين التاريخي- باعتباره دينا داخليا كأمر عقلي واستعداد قلبي لغرض تحقيق الواجبات الإنسانية، وكأمر غير مشروط، غير آبه بالخلاص الإلهي ولا إتباع ما يمليه عليه الدين الوثوقي التاريخي باعتباره دينا خارجيا خاضعا لأوامر إلهية وتصالحا مع الإله اعتراض دريدا، وهذا ما يعيبه "دريدا" عليه.

ما يمكن استخلاصه ضمن هذا التناول حول مسالة علمية الميتافيزيقا عند كانط نجمله في العناصر التالية:

-أن الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط في مجال نظرية المعرفة حول مساءلته للعقل ذاته بإبرازه لمحدوديته، ولكن ليس لغرض الانتقاص من قيمته بقدر ما هو إبراز لخصوبته بشكل رحب، وباعتبار الميتافيزيقا بحسبه تعد مشكلة فلسفية فكر في ضرورة انتشالها وتوخي الحذر من تعطيلها وتدميرها، بل العمل على السير بها قدمها نحو العلمية والعالمية لا مجاوزتها.

-أسس الميتافيزيقا على دعامة أخلاقية كإرادة خيرة قوامها فكرة الواجب الأخلاقي كإلزام داخلي على مقتض الحرية والتي تعد الركيزة الأساسية في مجمل النسق المعماري للعقل العملي المحض، وتماشيه مع معماريات الدين العقلي.

-رغبته تأسيس ميتافيزيقاه على العلم "و(...) تحويل الفلسفة إلى علم مع كانط هو أسمى اهداف المثالية الألمانية من أجل التخلص من الدوغمائية بكل أشكالها (...)[2].

[1] إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ت: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص194.

[2] حيرش بغداد محمد: الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، مرجع سابق، ص223.

سواء تلك القائمة في الأخلاق، في المعرفة، أو في الدين، ولا يعني ذلك استبعادها جملة وتفصيلا، بل إخضاعها إلى النقد كفضيلة مثلى تبرز اصالة كانط من وجهة نظر قرائه وجسارته في التصدي لما كان سائدا في زمانه كفيلسوف تنويري عاش من أجل التنوير في عصر الأنوار* ويعتبر "(...) نموذجا لفيلسوف التنوير ليس في المانيا فحسب بل في عموم أوروبا والعالم (...)[1]، فالتجرأ على استخدام الفهم الخاص للعقل ومجاوزة قصوره سمح بتعدد وجهات النظر وظهور التيارات ما بعد الحداثية المقرة بفكر الاختلاف، يكون بمنأى عن أي ضغط تسلخي وهذا ما صرح به بقوله: "لقد سبقت عصري بقرن من الزمان بكتاباتي (أي بفلسفتي) وينبغي أن تنتظر مائة عام من أجل فهم جيد لأعمالي ودراستها بشكل عميق، حينذاك سيتعرفون على قيمتها"[2].

وهذا ما حدث فعلا وكتجسيد لما تنبأ به كانط مع الاتجاهات الفلسفية للكانطية الجديدة (NEO CRITISISM) أو التقنية الجديدة التي تدعو بالعودة إلى كنه فلسفة كانط وبخاصة الفيلسوف الألماني « OTTO LIEBMANN » (1840-1912) يعد أول من نادى بضرورة استحضار كانط ضمن كتابه "كانط والمقلدون" ممثل الاتجاه الميتافيزقي في ألمانيا الذي اعتقد بإمكان قيام ميتافيزيقا نقدية والتصدي للمذاهب الميتافيزيقية التقليدية بل آمنت هذه الحركة الفكرية هي الأخرى بإمكانية أن تسربل الفلسفة بسربال العلم أي تكتسب صفاته بإسنادها إلى المنهج النقدي الكانطي.

---

*خروج الإنسان من قصوره الذي هو مسؤول عنه قصور عجزه عن استعمال عقله، لأن سببه يكمن ليس في عيب العقل، وإنما الافتقار إلى القرار والجسارة في استعمال عقلك أنت، ذلك هو عصر الأنوار" تعريف وارد في القاموس الفرنسي، لـ جاكلين ريس، jacqulineruss : dictionnaire de philosophie.op.cit.p167

[1] الزاوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير (موقف الأنطولوجياالتاريخية(، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص85.

[2] عزيز الحدادي: أزمة الفكر العربي وأسئلة الميتافيزيقا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2014، ص 207.

-استلهمت أيضا النزعة الإنسانية الكانطية لدى فيلسوف الغيرية إيمانويل ليفيناس (1906-1995) في أفقها الإتيقي وضمن علاقة أفقية مع الآخر لغرض التقرب من الله وبالتالي فمعرفة الله بحسبه ليست مسالة معتقد بقدر ما هي سلوك وأخلاق اتجاه الآخر، وهذا ما سنورده في ثنايا الفصل الثالث.

-ولكن يبقى المنظور الكانطي في مجمله ثانويا في متن الميتافيزيقا لأنه لم يجاوز تخوم الذاتية والفكر الثنائي وهذا ما أعابه "نيتشه" عليه في خضم دراستنا هذه إضافة على ما أورده "هايدغر" كتقويض للعقل الميتافيزيقي الغربي بما فيه تقويضه لأطروحة كانط الميتافيزيقية وما تناولته تفكيكية دريدا حول مسألة الدين الكانطية.

3.هيجل واكتمال الميتافيزيقا :

يتعذر علينا تناول فكر الفيلسوف الألماني فريديريك هيجل (1770-1830) ضمن نسقها الميتافيزيقي دونما إلتماس تأثير فلسفة كانط -تحديدا- عليه فـ"(...) حذف العنصر الكانطي في فلسفة هيجل أشبه ما يكون بحذف العنصر الأفلاطوني في فلسفة أرسطو (...)[1].

خاصة ما تعلق بطابعها النقدي إذ سيتخذ له منعرجا دياليكتيكيا مع هيجل الذي على منواله أرسى دعائم نسقه الفلسفي، هذا النسق الذي كان لكانط نصيب المرجعية فيه على غرار تأثير عديد الفلاسفة على هذه المرجعية ذلك أن هيجل نفسه (...) لا يعترف بالفواصل الزمنية بين الفلاسفة، فليس في الفكر أسلاف ولا أخلاف(...)"[2]. وإن كان تأثير كانط عليه كتمثل فإنه في مرحلة لاحقة عمل على مجاوزته وهذا ما نسعى

[1] ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي (المكتبة الهيجلية 15)، ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009، ص12.

[2] فتحي المسكيني: هيجل ونهاية الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 1997، ص63.

لتوضيحه ضمن هذا التناول، فقد "أصبح هيجل كانطيا في نفس اللحظة التي أدرك فيها الثورة التي أحدثتها فلسفة كانط النقدية (...) فما كان في استطاعة هيجل ان يعثر على منهجيه الجدلي بدون الجدل الترنسندالي في كتاب كانط "نقد العقل المحض"[1].

وما احتواه وحواه هذا الأخير من مثالية متعالية اتجهت صوب الذات العارفة الناقدة وسعت إلى تحرير الميتافيزيقا من نمطها التقليدي، وهذا ما سعى هيجل من جهته على إلتماس السبل التي أدت إلى إخفاقات مست الميتافيزيقا ومحاولته الإمساك بتلابيب تلك التعثرات الحاصلة فيها لغرض النهوض بها " ومسعاه تقصي منزلة أخرى للميتافيزيقا من حيث إكتمال آخر لمضمونها المتهافت، وإذا اكتفغيره بالنظر في تصنيف أسباب تراجع الميتافيزيقا من زاوية خارجية، انشغل هيجل باستخلاص شروط ومقومات هذا الضرب من التفكير غوصا في عمقه الداخلي وسبر أغواره (...)"[2].

هذا الغوص يسعى على منواله تدشين ميتافيزيقا تتخطى صورها التقليدية، وتخليصها من ترهات الميتافيزيقيين متوسلا في ذلك بآلية "(...) لا تقوض ما سبق بقدر ما تؤلف جدليا بين كل مضامين ما تشكل داخل الإرث الميتافيزيقي ككل (...)"[3].

آليته في ذلك هي الجدل الذي بحسبه يعد امتدادا وتعديلا للجدل القديم، بل أن كلمة جدل "(...) dialektike نفسها مشتقة من الكلمة اليونانية التي تعني الحوار أو المناقشة (...) ولقد اعتقد هيجل أن الفكر يسير دائما على هذا المنوال، فهو يبدأ بقضية موجبة

[1] ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، مرجع سابق، ص12.

[2] خطابات "الما بعد" في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، تق وإشراف: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، دار الألمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص199.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يعارضها في الحال نقيضها ثم تظهر فكرة أوسع تجمع بينهما في مركب واحد، غير أن هذا المركب يثير بدوره نقيضا جديدا وتتكرر العملية ذاتها من جديد"[1].

فالرؤية الفلسفية التي تسبق هذا المنهج تعمل على تنظيمه و تأطيره فتؤمن له فكرة التأسيس و السير وفقه وتبريره معرفيا، منهج ارتآه هيجل في مشروعه الفلسفي –ألنسقي– كصيرورة للفكر،لم يظهر له مصادفة و انما استقاه و"تأثر بفلسفة هيراقليطس، فذلك ما يعترف به هيجل صراحة فهو يقول: "لن تجد عبارة قالها هيروقليطس إلا واحتضنتها في منطقي" ولعل هذا ما دعا (ول ديورانت) إلى القول بأن "هيروقليطس" هو هيجل اليونان"[2].

فانهمام هيجل واهتمامه الاشتغال بصيرورة الفكر الفلسفي كبدايات ومآلات له ضمن هذه الجدلية في إطار سقفها الميتافيزيقي، فـ"إن كل وضع POSE له مقابل OPPOSEأو أن كل موضوع له ضده أو أن كل قضية Thèse لها نقيضها Antithèse وأن الضدين لا يكون لهما معنى إلا من حيث أنهما معا يطرد كل منهما الآخر ويستبعده بالتبادل"[3].

ففكرة صراع الأضداد "الهيراقليدسية" هي اللبنة الابستيمولوجية التي صاغ منها هيجل جدليته، فكل موضوع يحمل ويستوعب نقيضه، فالأضداد تولد الأشياء وتفعل التاريخ، تاريخ الأفكار، باعتبار أن الفكر بحسب هيغل لا يتضح إلا من خلال حيز التاريخ

[1] إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2007، ص42.

[2] إمام عبد الفتاح إمام: هيجل المجلد الثالث (تطور الجدل بعد هيجل، جدل الفكر، جدل الطبيعة، جدل الإنسان، مكتبة مدبولي، القاهرة، دط، 1997، ص47.

[3] المرجع نفسه، ص55.

والتاريخ بذلك هو تاريخ الفكر، وبهذا الشأن "(...) طرحت الفلسفة الهيغلية إمكانية استجلاء ميتافيزيقا تتحدى ما وسم تاريخها من تعثر (...)"[1].

على الرغم من عظمتها وكبريائها ومكانتها –كما يقول في ذلك المفكر العربي: حسن حنفي ضمن محاضرة له حول فينومينولوجيا الروح– التي موضعت نفسها فيها، غير أن المشروع الهيجلي أبان "(...) محنة الميتافيزيقا (...)"[2].

محنة ستتم مجاوزتها بمنحة لا يحققها إلا المنطق الجدلي استدعى على منواله التراث الفكري في إطاره الجدلي، الكلي وأجزاؤه، اللامحدود والمحدود اللامتناهي والمتناهي تؤول إلى التأليف الذي يحمل في ثناياه نقيضه في صيرورة تسعى لتحقيق اكتمالها ضمن دينامكية لا حصر لها، يبلغ الفكر أقصى تجريداته سعيا منه لبلوغ الحقيقة القصوى باعتبارها حقيقة مطلقة وبهذا "(...) يتحول الجدل إلى نظام محايث للطبيعة والمنطق الجدلي يعبر إذن عن "قانون" تطور الفكر والوجود معا، أو الحركة التي تتوحد من خلالها الأضداد ويتألف الذاتي بالموضوعي ويتطابق الفكر مع الواقع (...)"[3].

فلا انفصال بين ما هو عقلي وما هو واقعي، وما هو ذاتي وما هو موضوعي، ذلك أن "(...) العقل هو موضوع الميتافيزيقا عند هيجل، وهو يقصد بالعقل نسق المقولات الموضوعية، ومن ناحية ثانية نسق تلك المقولات الذاتية (...) وبما أن العقل الموضوعي والعقل الذاتي متحدان، أو هما شيء واحد، فإن المنطق أو الميتافيزيقا في هذه الحالة علم العقل الموضوعي وعلم العقل الذاتي (...)"[4].

---

[1] خطابات الما بعد في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية، مرجع سابقن ص200.

[2] فتحي المسكيني: هيجل ونهاية الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص12.

[3] خطابات الـ "ما بعد" مرجع سابق، ص202.

[4] إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص169.

ما يؤكد أن هيجل قلب القول الكانطي باستحالة معرفة الشيء في ذاته، وأن الحاجز الذي أقامه بخصوصه ما هو إلا حاجز واهم، فانصب تفكير هيجل على سحب الفكر الفلسفي الميتافيزيقي إلى العالم المادي الموجودي، ومنح الأولوية للتفكير في العالم الظاهري، وهذا ما أعلنه بصريح قولته في تصدير كتابه "مبادئ فلسفة الحق "إن ما هو عقلاني سيكون واقعيا، وما هو واقعي سيكون عقلانيا".

مسعاه استجلاء ركائز المنطق الجدلي الذي إرتآه كوسيلة لغاية ولحاجة ملحة تنبجس على منواله المحايثة القائمة بين ما هو عقلي وما هو واقعي تبلغ بوساطتها الفلسفة أو الميتافيزيقا أوج عطائها لبلوغ الفكرة المطلقة (L'IDEE ABSOLUE) فـ "(...) الفكرة المطلقة تعرف كمفهوم عقلاني في واقعه لا يصطدم (لا يلتقي) إلا بنفسه، بسبب هويته الموضوعية "الرجوع إلى الحياة"، ولكنها تملك شكل اللامتناهي والتناقض الأعظم في ذاته الكلمة ليست مجرد "روح" ولكنها مفهوم ذاتي حر وله شخصيته، (...) الفكرة المطلقة فقط هي أن تكون حياة غير قديمة، حقيقة معروفة (حية) هي الموضوع والمحتوى الوحيدان للفلسفة"[1].

فتطور الوعي في التاريخ ضمن درجات له يستتبع ثلاثيته الجدلية عند هيجل، ما هو إلا درب يفضى إلى مجاوزة الوعي الحسي والوعي بالذات لبلوغ المعرفة المطلقة كمطلب إنساني، وهذه المعرفة المطلقة غير مجردة وإنما هي مرئية وعيانية تتحقق بصريا توحيد بين الذاتي والموضوعي فالحقيقة بذلك تشتمل على الذات والموضوع في الآن ذاته وهي ليست مجردة بقدر ما هي حية فـ "(...) فالوعي الذاتي لن يتخلص من التباسه في تدبيره للموضوع مالم يستوضع نفسه في جملة حاوية هي الجوهر، ومعناه أن الذاتية الحق التي من شأنها أن تخرج عن الذاتية المتهافتة للوعي الشقي، كما على الموضوعية الغليظة–

1 HEGEL : science de la logique (second tome –la logique subjective (la doctrine du concept) tra pres note :gwendolinejarczyk et pierre jean l'abarriére, editionkime, paris2, 2014, p365.

إنما لا تنجم إلا عن الجوهر "من جهة ما عي الماهية الروحية الكائنة في –ذاتها ولذاتها(...)[1].

فالاختراج عن هذا الوعي البائس الذي تقوقع وتموضع داخل قوقعة الذاتية وغلوائها المتأملة لذاتها لا يتأنى له إلا إذا انعتق عن ستاتيكيته التي أبقته حبيس وهمه فيتحقق فيه وعيا بهيجا متطورا بصفة ديناميكية ديالكتيكية كصيرورة له في التاريخ وهو الروح الحي (المطلق) المعزز بالحياة، "(...) فيه يتحد الأنا النظري والأنا العملي أو بالأحرى يوحدان نفسيهما، لأن الروح المطلق منذ البداية هو الذي يعمل من خلالهما فهما ليسا شيئا سوى "أعضاء" الروح على نحو مجرد ومستقل كما يفضل هيجل أن يقول هما "لحظات في الحركة الجدلية، فالروح هي العامل المجهول في نظرية المعرفة عند كانط، أنها "الشيء في ذاته، الذي هو لا شيء على الإطلاق وإنما هو الأساس الحي لكل وجود (...) إنه الروح أعني المعقول (...)"[2].

فمفهوم الروح المطلق عند هيجل يعد من المفاهيم الملتبسة والمبهمة في فلسفته، وفي نفس الآن أشبه ما يكون العلبة السوداء التي تستوجب فتحها لكشف خباياها فـ "(...) ما يعنيه هيجل بالروح المطلق l'ésprit absolu هي الروح باعتبارها ماهية للكل، وهي التي بأوامرها تعمل الطبيعة برمتها، إنها الروح المطلق قانونا للكون، بل هي الكل في حد ذاته (...) أو الماهية لأنها أرقى درجة في الوجود (...) أنها روح للحركة الجدلية (...) وهذه الروح المطلق هي ماهية الوجود، أي انها القانون الذي يدعم الوجود من الداخل (...)"[3].

---

[1] هيجل: فنومينولوجيا الروح، ت وتق ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص47.

[2] ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، مرجع سابق، ص56.

[3] يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيجل، منشورات: جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط1، 1994، ص171.

فالروح المطلق عند هيجل هو منظومة أعلى مستويات العقل وباعتباره أصل للوجود كتفسير أنطولوجي، منبثق من العقل الكلي الإلهي، ما يؤكد أن مثالية هيجل هي مثالية عقلية أسس على منوالها منظومته الفكرية الفلسفية والدينية على حد سواء باعتبار أن "(...) الله واللوغوسLOGOS لا يتميز أحدهما عن الآخر (...) إن اللوغوس في حد ذاته يكمن في الله، إنهما وحدة واحدة، ونفس الحقيقة (...) إن التطابق بين اللوجوس والله يشير أيضا إلى الوحدة التي لا يمكن أن تنفصم بين المتناهي واللامتناه (...)"[1].

فالروح المطلق كفكرة مطلقة تتطابق مع فكرة الإله، ولكنه إله محايث غير مفارق، ليس إلها على منوال ما هو متداول في المتون الدينية، بل هو روح مطلقة تتحكم في سيرورة التاريخ، تطوره وحركيته كأسمى درجات ما بلغه التفكير الإنساني من عقلانية وهو منطق التاريخ الذي يسيره الجدل، وبذلك فمجال اشتغال الميتافيزيقا/ المنطق ما هو إلا اشتغال ينصب رأسا حول "(...) الروح بما هو جوهر مطلق تعدل كينونته صيرورته، أي أن الروح بما هو فكرة "[2].

يحيل إلى أنه ماهية الكون تفعلها الإرادة الحرة العاقلة التي تبحث لها عن عقلانية في التاريخ كإبداع وتجديد له، وتتجلى إذن (...) جدة التناول الهيجلي ذلك أن الفلسفة إنما صارت منذ هيجل تتحدد بتاريخها الخاص، وليس "بموضوع خارج عنها"، "إن موضوع الفلسفة قد صار تاريخها الخاص (...)"[3].

فلسفة نسقية من منظوره متمركزة حول مفهوم الوجود التاريخي كمنتوج إنساني يبرز فاعلية العقل فيه، تاريخ يستوعب روحه في كنهه فهو تاريخ للوعي والتعقل، تاريخ الحضارة الإنسانية قوامها الاستقرار لغرض تحقيق إقلاع حضاري "(...) ذلك أن مهمة

[1] يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيجل، المرجع نفسه، ص163.

[2] هيغل: فنومينولوجيا الروح، مرجع سابق، ص27.

[3] فتحي المسيكني: هيغل ونهاية الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص201.

الفلسفة لا تنحصر في مجرد سرد للأحداث، وإنما في إبراز مظاهر "المعقولية" وإدراك تعينات الفكر من خلال الجدل (...) ولذلك مثلت ضرورة استئناف الجهد الفلسفي محل اهتمام هيجل لأجل إصلاح ما شمل التفكير الميتافيزيقي من تراجع وباختصار يتبدى الجهد الفلسفي كفهم ومعرفة للحقيقة وتاريخا لها (...)"[1].

معقولية صانعة للتاريخ ضمن صيرورتها الحقة تستوعب الوجود الحقيقي الفعلي يتحقق بفضل الفكرة المطابقة للشأن العقلي ويكون لها جانب واقعي في الآن ذاته، فما على الواقع إلى الإصغاء إلى صوت العقل حتى تتم عقلنته بما يتماشى ومنطوق هذا العقل.

ما يستشف من هذا التناول المقتضب المرتبط بالرؤية الهيجلية ضمن تخومها الميتافيزيقية نجمله في الآتي:

– تعد فلسفة هيجل فلسفة نسقية أبانت هما فلسفيا متمركز حول الاشتغال والاهتمام بالبحث عن عقلانية في التاريخ، أي تقصي تاريخ الفكر وهذا "(...) ما يقوله هيجل نفسه بأن سيستامه الفلسفي اشتمل واستغرق واحتوى جميع الفلسفات السابقة (...) لم تكن فلسفة هيجل سوى التتمة المنطقية للمجرى التاريخي للفلسفة المثالية، إنها فلسفة كلية من حيث جوهرها، لها مميزاتها الخاصة (...)"[2].

وتنحصر بذلك مثاليته باعتبارها مثالية عقلية بامتياز، ما يؤكد أن منظومته الفكرية قوامها العقل، وأن أفكاره لاتضاد قوانين العقل والمنطق وبخاصة ما ارتبط بجانبها الميتافيزيقي.

[1] خطابات الـ "ما بعد" في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية، مرجع سابق، ص 204.

[2] حنا ديب: هيجل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص1.

– كما أنه فسر حركية الوجود تفسيرا عقليا فالوجود أصله فكرة منبثق من العقل الكلي، وهذا أسمى ما يبلغه العقل المثالي ضمن مستوياته، عقلا ليس مفارقا للواقع، بل محايثاله يسير وفق ديالكتيك خاص به كمنطق داخلي يفسره.

– وتقصيه لعقلانية في التاريخ ما هو إلا إبراز لتطور الوعي بالحرية، ويتجلى تحقيقها الفعلي في الارتقاء بالجنس الجرماني الذي على منواله مجد الدولة البروسية باعتبارها إله وتحافظ على الاستقرار ولها قدسيتها "(...) ذلك أن الحرية وجدت في العالم الجرماني الوسائل التي تحقق بها مثلها الأعلى، أي وجودها الحقيقي تلك هي غاية نهاية التاريخ النهائية (...) لينتهي هذا التاريخ المزعوم في الدولة في صورته النهائية (...) فكل نشاط بشري وكل عمل فكري إنما يتحقق من خلال الدولة (...)" [1]. فكل ما يتماشى ومنطوق العقل يرحب به، وما دون ذلك لا جدوى من وجوده واقعيا.

ما يعاب على هيجل أنه حصر وأسكن التاريخ في الفكر، بل أن" (...) منطق هيجل كما يرى هايدغر، قد أقام الوجود داخل كل مطلق، أو "لوغوس" ويحجزه ضمن دائرة منطقية"(...)[(2)]. منطق عقلي دعامته الجدل وهو منطق التاريخ، وبالتالي لم ينأى عن ميتافيزيقا الذات –كسابقية من جهابذة الفكر الفلسفي الميتافيزيقي–، فالفلسفة الهيجلية بذلك ظلت منكفئة على نفسها. غير أن استيعاب الملموس في المجرد ودمج الواقعي في العقلي أثار حفيظة نقاده "(...) وعلى الضد من هيجل يعترض كير كيرجارد على وحدة الفكر والوجود (...) إن الوجود الحقيقي عند هيجل هو الفكر، وواقع الفكر هو واقع كفكر إنه ذاته فقط، إنه تجريد، والتجريد لا يوافقه شيء حقيقي عند فيورباخ، لأن الوجود الحقيقي هو الوجود العيني (...) إن الوجود على هذا النحو هو الوجود بالمعنى

[1] مونيس بخضرة: تاريخ الوعي (مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع)، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص258.

[2] خطابات الما بعد: مرجع سابق، ص206.

الميتافيزيقي القديم (...) فكرة مجردة أو فكرة بدون واقع (...) يبدو اعتراض ماركس منصبا على الطبيعة الصوفية للجدل الهيجلي لاتخاذه الفكر أو الروح منطلقا (...)"[1].

فمسعى هؤلاء منصب رأسا حول مهمة –وإن تمايزت بتمايز الرؤى الفلسفية بنصوصها– غير أنها سعت إلى تحرير الوجود من سلطان العقل وطغيانه ومطلقيته وذلك بمنحه علاقة ملموسة تعانق الواقع، وبخاصة القلب الذي احدثه المفكر الثوري "كارل ماركس" لمثالية هيجل وإعطائها بعدا ماديا، فالمادة بحسبه هي صانعة الوعي.

[1] فريال حسن خليفة: نقد فلسفة هيجل (كيركجارد–فيورباخ– ماركس). التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2006، ص ص 58،97، 182.

الفصل الثاني:

المساءلة النقدية للتراث الميتافيزيقي

- ✓ **المبحث الأول: ماركس والمادية الديالكتيكية.**
- ✓ **المبحث الثاني: نيتشه وهدم الميتافيزيقا الغربية**
- ✓ **المبحث الثالث: فرويد وميتافيزيقا الوعي (الشعور)**
- ✓ **المبحث الرابع: هايدغر وتقويض العقل الميتافيزيقي**

مفتتح:

إن ما كان يعتقد في تاريخ الفكر الفلسفي الميتافيزيقي في مجمله من تحقيقه لذلك الإكتمال النسقي وانغلاقه بما لا يقبل المساس به الذي بلورته الذهنية الفلسفية عبر محطات من هذا المشروع الميتافيزيقي بدء من الفلسفة اليونانية مرورا بالحداثة الفلسفية، وصولا إلى عصر التنوير الفلسفي وما تبعه، أدى إلى إحداث ثورة فكرية قلبت موازين هذا الاعتقاد السائد الذي شاء أن يعمر طويلا إلا أنه حدث ما لم ينتظر حدوثه وبصفة طارئة، حيث انقلبت الفلسفات الكلاسيكية المثالية والعقلانية من فلسفات وثوقية إلى فلسفات يتخللها نوع من الشك وعدم اليقين فيما توصلت إليه هذه المجهودات الفلسفية في بعدها الميتافيزيقي عند جهابذة فكرها، هذا الشك أثاره فلاسفة الارتياب في الفلسفة الحديثة وهم الثلاثي المتمثل في: كارل ماركس، نيتشه وفرويد. إضافة إلى مارتن هايدغر في الفلسفة المعاصرة ضمن هذا المسار التقويضي لمرتكزات الميتافيزيقا الغربية، فكيف تمت مساءلة الميتافيزيقا الغربية ضمن هذا التوجه النقدي بتنويعاته الفكرية؟

المبحث الأول: ماركس والمادية الديالكتيكية.

ستكون بداية هذه المساءلة للميتافيزيقا مع **كارل ماركس** Karl Marx(1818/1883) فيلسوف ألماني، واقتصادي، وعالم اجتماع، ومؤرخ ألماني الذي إذا ما ذكر اسمه حضرت إلى جانبه المادية الديالكتيكية بالموازاة مع صديقه الفيلسوف ورجل الأعمال الألماني: فريديريك انجلز(1820–1895)Friedrich Engels والمادية التاريخية، وبالتالي نود بداية أن نوضح معنى كلمة ديالكتيك فهي كلمة مأخوذة من "(...) الكلمة اليونانية "ديـاليغو" ومعناها المحادثة والمجادلة، وكان الديالكتيك يعني، في عهد الأولين فن الوصول إلى الحقيقة باكتشاف التناقضات التي يتضمنها استدلال الخصم، وبالتغلب عليها"[1]

[1] جوزيف ستالين: المادية الديالكتية والمادية التاريخية، دار دمشق للطباعة والنشر (سوريا)، ترجمة: قدري محمود حنفي، دط، 2007، ص 22.

وكان بعض الفلاسفة الأولين يعتبرون أن اكتشاف تناقضات الفكر والمصادمة بين الآراء هما خير وسيلة لاكتشاف الحقيقة، لهذا الأسلوب الديالكتيكي في التفكير، الذي طبق فيما بعد على حوادث الطبيعة، أصبح الطريقة الدياليكتيكية لمعرفة الطبيعة، إن حوادث الطبيعة، بموجب هذه الطريقة هي متحركة متغيرة دائما وأبدا، وتطور الطبيعة هو نتيجة تطور تناقضات الطبيعة، نتيجة الفعل المتبادل بين القوى المتضادة في الطبيعة، وبالتالي " الديالكتيك هو، من حيث جوهره، ضد الميتافيزيقا تماما ".[1]

وبالعودة إلى المادية الجدلية عند ماركس، فقد أخذ عن هيجل جوهر منطقه في الجدل، لكنه لم يقبل منطلقاته المثالية في هذا المجال لأنه رأى أن القاعدة التي ينطلق منها الجدل هي المادة وليس الفكرة، لأن الفكرة في نظر ماركس ماهي إلا " انعكاس الواعي لحركة العالم الحقيقي الدياليكتيكية."[2]

كما أننا نلاحظ أن كلا من ماركس وانجلز في تعريفهما للطريقة الديكالتيكية، يرجعان عادة الى هيجل باعتباره الفيلسوف الذي أبان الخطوط الأساسية الديكاليكتيك، غير أن ذلك لا يعني أن ديالكتيك ماركس وانجلز هو عينه ديالكتيك هيجل، ذلك أنهما لم يقتسبا من ديالكتيك هيجل سوى نواته العقلية، وطرحا قشرته المثالية، ثم وسعاه وأنمياه وأعطياه طابعا علميا حديثا، ويقول ماركس بهذا الصدد من خلال نصه التالي" إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيجلية من حيث الأساس فحسب، بل هي ضدها تماما، فحركة الفكر، هذا الفكر الذي يشخصه هيجل ويطلق عليه اسم (الفكرة) هي في نظره خالق الواقع وصانعه، فما الواقع إلا الشكل الحادثي للفكرة، أما في نظري فعلى

[1] جوزيف ستالين: المادية الدياليكتية والمادية التاريخية المرجع السابق: ص 23.

[2] هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 337.

العكس، ليست حركة الفكر سوى انعكاس الحركة الواقعية، منقولة إلى دماغ الإنسان، ومستقرة فيه.[1]

وتؤكد بعض الدراسات إلى أن اتجاه كلا من ماركس وصديقه انجلز المادي في تفسير الديالكتيك جاء بتأثير من لود فيج فيورباخ*، حيث كان من دعاة الفلسفة الألمانية المادية في ألمانيا، وقد اعترف كليهما بهذا التأثير والتمثل، غير أنهما من جانب آخر يقران بفكرة التجاوز له وذلك بتطويرهما للتفسير المادي للتاريخ وصياغته على أساس ديالكتيكي.

ويكمن إسهامهما في كونهما نقلا الفكرة المادية من حيز الطبيعة والعلوم الطبيعية إلى حيز المجتمع، واتخذا منه منهجا شاملا لفهم تطورات المجتمعات، وكرؤية كونية وتحقيق ممكنات تغييره، وبالتالي " فإنهما قد اتخذا من الفكرة العلمية (المادية) سلاحا في يد

[1] كارل ماركس: رأس المال، ترجمة: راش البراوي، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة)، ج1، 1947، ص ...

* Feuerbach, Ludwig Andeas(1804–1872) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، درس اللاهوت في هايدلبرغ والفلسفة في برلين حيث أخذ عن هيجل. حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة إرلانغن،(...)، اختلى في إحدى قرى بافاريا حيث أعد كتابه تاريخ الفلسفة الجديدة من بيكون إلى سبينوزا، ومقالات حول: لايبنتز وبايل، ودراسة في نقد الفلسفة الهيجلية، وعددا من المباحث في النقد الديني كانت بمثابة تمهيد لسفره الكبير، ماهية المسيحي، أطروحة مدخلية إلى إصلاح الفلسفة، ومبادئ فلسفة المستقبل، ماهية الدين، ونظرية نشأة الكون (...) أكثر ما يؤخذ بعين الاعتبار لدى فيورباخ هو التأثير الحاسم الذي مارسه على ماركس وانجلز، والاتجاه الجديد الذي شقه للدراسات في مجال فلسفة الدين، بيد أن الدلالة الرئيسية لفكره تكمن بالأحرى في الموقف الذي اتخذه ضد فلسفة هيجل التأملية (المثالية) (...) انعتق فيورباخ من ربقة الجهاز الجدلي– الميتافيزيقي الهيجلي(...) مال فيورباخ أكثر فأكثر فيما بعد إلى أن ((يوقف على قدميه الانسان الذي كانت الفلسفة التأملية أوقفته على رأسه))، ورام الدفاع عن تمامية الانسان الفردي(...) آخر ممثل كبير للفلسفة الكلاسيكية الألمانية كان لودفيغ فيورباخ.وقد ناضل بلا هوادة ضد المثالية التي كانت سائدة في الفلسفة الألمانية، ولكن فلسفته لم تخرج بالإجمال عن إطار المادية الميتافيزيقة. ص ص 492، 493، جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987

الجماهير في معركتها نحو مجتمع أفضل، أي أنهما استخدما الفلسفة كسلاح في يد الجماهير، ونقلا الصراع الفلسفي إلى صراع طبقي"[1].

ولأن الديالكتيك على الطريقة الماركسية يتميز بمحاور أساسية أهمها: أنه بخلاف الميتافيزيقيا، لا يعتبر الطبيعة تراكما عرضيا للأشياء، أو الحوادث في انفصال بعضها عن بعض، ومنعزلة ومستقلة بعضها عن بعض، بل إن الطبيعة كلا واحدا وتماسكا، ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينهما ارتباطا عضويا ويتعالق أحدهما بالآخر، ويكون بعضها شرطا لبعض بصورة متقابلة.

والطبيعة بهذا في صيرورة تكون في حالة حركة وتغير دائمين، حالة تجدد وتطور لا ينقطعان فيها دائما شيء يولد ويتطور، وشيء ينحل ويضمحل، ويقول إنجلز موضحا ذلك: " إن الطبيعة بأجمعها، من أضأل الأجزاء إلى أكبر الأجسام (...) هي في مد لا ينقطع، في حركة تغير مستمرين أبديين (...)[2]

وبالتالي فالطبيعة بنظر انجلز هي مجال ومحك اختبار الديالكتيك، وبرهنت بذلك علوم الطبيعة الحديثة أن الطبيعة تعمل في الأخير بصورة ديالكتيكية لا بصورة ميتافيزيقية كقوة مفارقة عنها، فلها تاريخا وواقعا و ننبه هنا إلى تشارلز داروين الذي وجه ضربة قاضية إلى الفهم والتفسير الميتافيزيقي للطبيعة، مثبتا أن العالم العضوي برمته، كله نتاج متطور يجري منذ ملايين السنين.

يتضح أن ماركس من خلال كتابه (الأسرة المقدسة) أوضح أن مفهومه للمادية يختلف اختلافا كبيرا عن مفهوم المادية الذي شاع في فرنسا في القرن الثامن عشر على اعتبار أنه مفهوم ميكانيكي آلي، وإنما مفهومه للمادية هو ديناميكي جدلي، "فهو على غرار هيجل نظر إلى التفسير الميكانيكي على أنه يلائم علوم الطبيعة والكيمياء، لأنها

---

[1] رفعت سعيد: ماركسية ماركس (هل نجددها أم نبددها)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع (سوريا)، ط31، 2006م.

[2] جوزيف ستالين: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، مرجع سابق، ص 26.

تعالج مواد لا تنطوي على أية مشكلات تتصل بالتطور التاريخي، ولم يعتقد ماركس ابدا أن أساليب ما يمكن ان تأخذ بها الدراسات الاجتماعية(...)"[1]

كما أن المادية الديكالتيكية قائمة على قوانين ثلاث وهي قانون تحول الكم إلى كيف، قانون وحدة الأضداد وصراعها وقانون نفي النفي: وسنأتي بشئ من التفصيل فيها حتى تتضح صورتها أكثر، فهي بمثابة قوانين أساسية تشكل المنهج .....

ففيما يخص قانون تحول الكم إلى كيف فمن المعلوم أن لكل شيء جوهرا وظواهر، فجوهر الشيء ذاتيته، أو بتعبير آخر، ما يكون به الشيء هو، وأما الظواهر للشيء فتحيل إلى تجلياته الواضحة، وهي ليست أكثر من خصائص لا تعدو أن تكونغلاف للجوهر، هذه الخصائص، أو الظواهر تنقسم في مجموعها إلى مقولتين: إحداهما يعبر عنها بالكم، والأخربيعبر عنها بالكيف، فمقولة الكم هي تلك الظاهرات التي يحددها العدد، الحجم، القياس... أما مقولة الكيف فهي عبارة أدق ومحايثة للجوهر ذاته، إذ هي الأمارات الجوهرية للشيء المتجاوزة لما تعلق بـ: العدد، الحجم، الوزن ونحوها، كالقوة، الضعف، البقاء والزوال...

فتوجب بذلك الماركسية أن التغيرات التي تطرأ على كمية الشيء تؤثر أخيرا في تغيير كيفياته.

والتغيير الكيفي بنظر الماركسية مختلف عما يحدث في التغيير الكمي أي أنه يتحقق تدريجيا، غير أن التغيير الكيفي يأتيب صفة طارئةومفاجئةبل وبوثبة، إلا أن شكل هذه الطفرة تختف فيها بين حالة وأخرى، بحسب اختلاف الطبيعة التي هي موضوع التغير، إذ " ما يحدث في الطبيعة الميتة (غير العضوية)، يكون مختلفا عما يتم في الطبيعة الحية(...)."[2] إذ يمكن تطبيقه على المجتمع الإنساني في تقدمه عن طريق إحداث ثورة

[1] هاشم يحيى الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 337.

[2] محمد سعيد رمضان البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية (الديكاليتية)، دار الفكر (سوريا – دمشق)، ط3، 1985م، ص 35.

فهي كحصيلة لتغير كمي تدريجي، تؤدي إلى تغير كيفي طارئ كوضع جديد "(...) ذلك أن الانتقال من الحالة الكيفية القديمة إلى الحالة الكيفية الجديدة هو في الغالب تقدم (...)"[1]. تقدم وتطور يتحقق في تاريخ المجتمعات. أما قانون وحدة الأضداد وصراعها، فقد ثبت أن كل شيء متغير متطور، ذلك قدر مشترك بين جميع المعاني والتصورات التي عبر عنها دعاة الديالكتيك قديما وحديثا.

والعامل الأساسي بنظر الماركسية في هذا التطور، مصدره هو صراعالأضداد باعتبارها"موجودة متزاحمة ضمن الشيء الواحد في كل شيء، بل حتى ضمن الوحدة الصغيرة المتجزأة من الشيء، والعامل المباشر للتطور هو الصراع الذي يتم بين هذه الأضداد ضمن وحدات المادة مهما ضؤلت وصغرت، ولما كانت هذه الأضداد توجد وتتصارع ضمن وحدة، ولا تتعايش متجاورة منفصلة بعضها عن بعض، فقد كان المآل الحتمي هو التطور(...) أي تجاوز كيفيات سابقة قديمة إلى كيفيات أخرى(...) إذ هو السبيل الوحيد لحل التناقض بعد طول احتكاك وصراع."[2]

ومن المستحيل في عالم الواقع والوقائع – بعيدا عن التصور العقلي الميتافيزيقي– الحصول على طرف دون وجود الطرف الآخر، وإلا لما كان هناك تناقض، " ذلك أن طرفي التنافض يستمد كل منهما وجوده من الآخر، وصراع الجانبين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور، وإن النقيضين يتعايشان في دقيقة واحدة، كالحياة والموت، البرجوازيين والبروليتاريين(...) كلا الجانبين المتناقضين يميل في ظروف معينة إلى الانتقال إلى الجانب الآخر، فالبروليتاريا الثائرة تصبح حاكمة بعد ان كانت محكومة(...)[3].

---

[1] جورج بوليتزروآخرون: أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، ج1، منشورات المكتبة العصرية، (صديدا– بيروت)، دط، دس، ص 73.

[2] محمد سعيد رمضان البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية، مرجع سابق، ص 36.

[3] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، دط، 2004م، ص 225.

وثالث هذه القوانين وآخرها قانون نفي النفي، حيث يمتاز هذا القانون كما تعتقده الماركسية في فلسفتها،أن النفي ليس هو الاضمحلال والزوال وإنما هو هدم لغرض بناء، تخريب وإعطاب لغرض التجديد والتشييد، ولأجل تبيين أكثر فيما ذهبت إليه الماركسية من خلال أنه"(...)ما من كيفية إلا وهي تحمل في باطنها بذور نسخها بما هو أتم وأفضل، عندما تحين اللحظة الطبيعية المناسبة"[1].فالاستمرار الذي لا توقف له، فهو دستور التطور الدائم، ورمز الجدة الناسخة لكل قديم.كما أن" نفي النفي الدياليكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء."[2] أي أنه ليس معنى نسخ القديم أو نفيه من قبل الظاهرة أو الكيفية الجديدة، القضاء على عناصره كلها بما في ذلك ما صلح منها، بل هو نفي من شأنه أن يحتفظ بأفضل خصائص القديم. إضافة إلى عملية نفي النفي لا تتخذ لها مسارا طوليا وبصفة مطردة، بل بشكل دائري، بحيث يعود نفي النفي ضمن فلكه الدائري إلى أطروحته الأولى، ولكن بشكل مغاير من حيث غناه وأفضليته عن سابقه ، وعند كل تحريض دياليكتيكي تتكامل حلقة مغايرة عن تلك التي سبقتها، حيث ترى الماركسية في نظرية التطور وانتخاب الأصلح التي طرحها داروين أكبر ثروة في مجال الاستشهاد على صحة هذا القانون وحتميته. كما أن لهذه القوانين الديكالتيكية، أبجديات شتى، تتمسك بها الماركسية بكل صرامة، بحيث ترى أن من أبرز أثار الديكالكتيك ومكتسباته، تلك التي تكسبها صفة الشمول وتجعلها تملك رؤية للعالم بطبيعته ووقائعه وتاريخه ومن أبرز هذه الأبجديات كمستلزمات ومقولات تتكئ عليها الماركسية نجد أن المادة هي أساس الوجود ومعين الوصول إلى الحقائق، بل تعد الركيزة الأساسية في الفلسفة المادية بكل ما تشتمله من عمق فيها، فالمادة واستتباعاتها كثمرة انوجادها بما في ذلك: الروح، الفكر... من وجهة نظر الماركسيين أول الموجودات وأقدمها فهي موجودة بمنأى عن وعي الانسان، مستقلة في الوجود، عن ادراكاته، كما أن

[1] جورج بوليتزر: أصول الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص 72.

[2] بودوستنيك وياخوت: عرض موجز للمادية الديالكتيكية، ت: دار التقدم، موسكو، دط، دس، ص 106.

المادة ملازمة للحركة حتى الموجودات الجامدة فهي في حركة مستمرة، فكل ظواهر الطبيعة ليست في واقعها العلمي إلا ثمرة الحركة والصيرورة، إضافة إلى أن العالم ضمن وحدته وسرمديته، يؤكد على أن المادة منذ وجودها وهي في تحرك وتطور باعتبارها قديمة أزلية، والعالم واحد هو العالم المادي الخاضع لإحساس الانسان وشعوره، فلا وجود لعالم قبله أو بعده، أو ما يطلق عليه عالم الغيبيات والماورائيات، كما أن الوعي يعد وظيفة لمادة غاية في التنظيم والترابط وهي الدماغ، وهذا يعني أنه لا وجود للوعي ولا يمكن أن يوجد دون مادة، والوعي نتاج مادة تستند إلى جانب تنظيمي متمثل في الدماغ البشري، وفاعليته النشطة باستمرار، فالوعي إذن ماهو إلا وظيفة للدماغ، فكان بذلك التفكير من خصائص الانسان النابعة من نشوء الشكل إلا على المادة، خلال عملية التطور التدريجي الذي مر بأحقاب طويلة، والفكر والوعي بنظر الماركسية هو انعكاس صور الأشياء إلى الدماغ، فالفكر إذن ليس إلا مرآة عاكسة عن الواقع.

أما ما تعلق بـ: المادية التاريخية في الفكر المادي، فيقول ماركس في كتابه الأيديولوجية الألمانية "تصور أحد الأشخاص يوما؟، أن الناس إنما يغرقون في الماء لأن فكرة الثقل تسيطر على أذهانهم، واعتقد أن الناس إذا تمكنوا من التخلص من هذه الفكرة بأن وصفوها بأنها خرافة مثلا أو وهم ديني ، فإن ذلك سوف ينقذهم من جميع أخطار الغرق وظل طوال حياته يحارب وهم الثقل، الذي ظلت الإحصاءات تمده بالأدلة التي تثبت ماله من عواقب وخيبة، هذه الشخصية هي النموذج السائد الذي يمثل الفلاسفة الثوريين من الألمان في الوقت الحاضر"[1].

هذا النص يمكننا من خلال عرضه الولوج إلى المادية التاريخية لدى ماركس، وإن كان هو نفسه لم ينشر عرضا رسميا لها، ولم تظهر في كتاباته إلا في صورة شذرات وردت في جميع أعماله الأولى، كما أنه "(...) لم يكن يعتبر المادية التاريخية نظاما

[1] كارل ماركس: الأيديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، ط1، 1976م، ص 105.

فلسفيا جديدا بقدر ما كان ينظر إليها على أنها أسلوب عملي في التحليل الاجتماعي والتاريخي وقاعدة للاستراتيجية السياسية. "[1]

وتعد المادية التاريخية من أخطر النتائج المترتبة على المادية الدياليكتيكية المتعلقة بالطبيعة وأحكامها، بل هي الغاية التي أقيمت لها الفلسفة المادية دعامة وأساسا.

"ومن هنا يمكننا القول أن المادية التاريخية هي ثمرة الانتقال بالفكر المادي وقوانينه العامة في مجالي العلوم والفلسفة إلى مجال المجتمع وتطوره، وآليات وأشكال ونتائج هذا التطور (...) ويمكن القول أن المادية التاريخية هي محاولة ماركسية للإجابة بأسلوب مادي و(...) على دوافع وبواعث وممكنات ومستقبل التطورات والصراعات المجتمعية(...)"،[2] وليست غاية ماركس في تفسيره للتاريخ تحليل الماضي فحسب، بل الهدف منه فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل،"(...) فليست النظرية دراسة موضوعية للأنظمة الاجتماعية في تطورها خلال عصور التاريخ من أجل التعرف على أسباب قيام هذه الأنظمة وعوامل انحلالها، وانما تدور حوول تحليل الرأسمالية في الحاضر والتنبؤ بالشيوعية في المستقبل(...)"[3] فعمد على تفسير الماضي منذ أقدم عصوره بل والعودة إلى المجتمعات البدائية.

وهنا تكمن الفكرة الماركسية في إطار المادية التاريخية والتي تسمى بالتشكيلة الخماسية، فتاريخ البشرية حاضرها ومستقبلها عبارة عن عملية تاريخية متسقة ومنسقة و"هذه الأحداث والأفعال أمكن من وجهت النظر الماركسية تصنيفه إلى خمس تشكيلات أساسية هي : المشاعية، العبودية، الاقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية، هذه المرحلة الأخيرة تنتهي الى الشيوعية"[4]. والتي تمثل نهاية التاريخ بنظر ماركس في هذه المرحلة

---

[1]– إيسيا برلين: كارل ماركس، ت: عبد الكريم أحمد، مراجعة: محمد سامي عاشور، دار القلم (القاهرة)، دط، دس، ص125.

[2]– رفعت سعيد : ماركسية ماركس، مرجع سابق، ص ص 17،18

[3]– أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 232.

[4]– رفعت سعيد: مرجع سابق، ص 18.

وكل مرحلة من هذه المراحل يمتلك نسقا خاصا متميزا من أدوات الإنتاج وأشكال ملكيتها، وعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، ومعطيات وأساليب الصراع بين هذه القوى.

وكنتائج نستنبطها من هذه المقاربة الماركسية المقتضبة تظهر من خلال ما أورده المفكر التونسي: فتحي التريكي (1947) ضمن كتابه: فلسفة التنوع: بقوله: " (...) فلسفة تقوم على نظرة جديدة للواقع المعيش، وهي فلسفة ديناميمية ترتكز على رفض النسق المنغلق على نفسه، وهو ما يميزها عن الأنساق الفلسفية المألوفة كالديكاريتة والهيجلية، فهي إذن غير نهاية ترفض الانغلاق(...) تستخدم منهج المادية الديالكتيكية وبذلك يكون الفكر الماركسي فكر نقدي ثوري"[1] ثورة على وضع سائد داخل المجتمعات الانسانية، تستوجب مسارا تاريخيا ليس في صورته الخطية، وإنما التقدم يسير وفق مسار حتمي يتحقق في شكله الدائري، غير أن القول بهذه الحتمية لا يتماشى وما يطرأ على التاريخ من أحداث فجائية.وتظهر بذلك اعتراضات الفيلسوف الفرنسي: روجيه غارودي Roger Garaudy (2012/1913) فبعدما كان ماركسيا بامتياز معتنقا لها كمذهب تألب عليها وبخاصة بعد صدور كتابه: ماركسية القرن العشرين بنى موقفا معارضا لكثير من مسلماتها الثابتة، إذ يتهمها بالتحول إلى دين رسمي ذي طقوس ولها أتباع، وبالتالي ثار ضد تزييفاتها وانحرافاتها. والماركسية الحقة بحسبه هي تلك الحية التي تهتم بالجانب الإنساني في الانسان، فهذا التصحيح والتعديل في مسارها ومعالجة بعض جوانب القصور فيها.

[1] فتحي التريكي: فلسفة التنوع، دار العيون، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1999، ص91

المبحث الثاني: نيتشه وهدم الميتافيزيقا الغربية:

لم يتوان الفيلسوف الألماني فيلسوف العدمية والقوة "فريديريك فلهالم نيتشه" " Friedrich Wilhelm Neitgsche " (1844- 1900) من توجيه ضرباته المطرقية صوب الميتافيزيقيا والتي مثلت مرحلة بدأ فيها اختلال توازن الفكر الفلسفي، حتى يتمكن من تشكيل بؤر توتر في تاريخ الميتافيزيقا لغرض مساءلتها مستعينا في ذلك بمنهج جينيالوجي* بغية تقصي معوقات هذا الفكر الذي بقي حبيس أسوار الميتافيزيقا ومفاهيمها ورؤاها التقليدية الأمر الذي استدعى معاودة قلب لهذه التوجهات الفكرية والمفاهيم الميتافيزية وبخاصة ما تعلق بسؤال الحقيقة.

حيث يحتل سؤال الحقيقة عند نيتشه، كما دأبت على ذلك كل فلسفة خالدة، موقع الصدارة. (...) وإذا كانت الأطروحات النتشوية تقتفي في مجمل أطوارها آثار المقولة الأفلاطونية الشهيرة: "أن نتفلسف يعني أن نبحث عن الحقيقة بكل ما نملكه من تعقل، فالمنظور النتشوي لا يفتأ يخالف ويختلف عن المعنى الأفلاطوني بامتياز"[1]، فأصبح القول بالحقيقة مجرد حكاية ابتدأت سرديتها الكبرى مع أفلاطون من خلال استناده إلى منطق الثنائيات الذي انبثقت على إثره الميتافيزيقا الغربية، محصورا في جانبه الأنطلوجي بين موضع المثل الذي تستقر فيه الحقيقة وعالم المحسوسات الزائف، عالم الظلال والضلال و الأوهام، وعلى هذا الأساس فإن " (...) هذا التقييم الأنطلوجي أو " التقسيم الذي يعد بلا شك أعظم قرار أقدم عليه فيلسوف في تاريخ الفلسفة هو الحدث الفلسفي الذي كان حدد حتى اللحظة الراهنة كامل مصير العالم وماهية الإنسان وأسلوب التفكير

---

* " La génealogie " ما هي إلا استراتيجية نقدية ومنهج حفري داخل الكلمات غرضه هو مساءلة المفاهيم الميتافيزيقيا وقلبها لتكسبها معان لم تتوفر فيها من قبل، وهي كما جاءت في القاموس الفلسفي الفرنسي.
« Dictionnaire Philosophique » : André Conte Sponville, Editions : Puf, 2001, P 285.
هو تقصي أصول الأنساب والجينات، ولكن عند نيتشه فهي حول القيم، (...) وفي "في جينيالوجيا الأخلاق، يتساءل نيتشه عن" أصل أحكامنا الأخلاقية بغية التوجه صوب تاريخ حقيقي للأخلاق.

[1] عبد العزيز بومسهولي: أفول الحقيقة: الإنسان ينقض ذاته، مرجع سابق، ص58.

وهو الذي أفسح في المجال أيضا لبروز الخطاب الميتافيزيقي حول الحقيقة، فيكون بذلك التقسيم الثنائي الأفلاطوني للعالم هو الذي وفَّر وحدد الموطن الأنطلوجي لمفهوم الحقيقة (...)"[1] ، حقيقة استقر المقام فيها في موضع المثل العلوي، موضع اليقين والثبات والاستقرار، فهذا الزعم الذي تدعمت به أنطلوجية أفلاطون ستجر إليها تباعا نظريته المعرفية ونظريته القيمية على حد سواء تحتل فيه إرادة الحقيقة حيزا لا يمكن إغفاله ولهذا يتساءل نيتشه" (...) وعلى افتراض أننا نريد الحقيقة: لم ليس بالأحرى اللاحقيقة، اللايقين وحتى الجهل؟ أتكون مشكلة قيمة الحقيقة هي التي اعترضتنا، أم ترانا نحن الذين اعترضنا المشكلة؟"[2] من هذا المنظور النتشوي الذي يشدد من خلاله إلى ضرورة إحداث عملية قلب فيتصير كل مفهوم للحقيقة يدَّعي معتنقيه بلوغ درجة اليقين والمطلق يحيل إلى التأكيد على كل نزعة لاهوتية تستند إليه، عملية قلب جذري يبرز فيه مفهوم اللاحقيقة.

فـ "(...) بعد إلغاء عالم الحقيقة يبقى العالم العيني في الفترة الذي قضينا فيه على عالم الحقيقة (...)"[3] فهذا القلب النيتشوي أحدث نقلة راديكالية أنطلوجية هي بمثابة أفلاطونية مقلوبة، ويظهر سعي نيتشه لهدم الميتافيزيقيا مستعينا في ذلك بأسلوب تفكير وهو التفكير بالمطرقة يسائل فيها البدع الميتافيزيقيا التي تقوم على منطق الثنائيات (عقل، حس)، (خير، شر)، (الله، الإنسان) وغيرها أتاحت له القول بوجود أصنام داخل هذا الخطاب الميتافيزيقي تستدعي هذه المساءلة تحطيمها، وأولها على الإطلاق هو صنم العقل باعتبار أن أقوى ما يميز الإنسان هو عقله " (...) ورأى نيتشه أن انحطاط الفلسفة يرجع في النهاية إلى فكرة الفلاسفة في العقل هذه، وأن الأوهام الأخرى التي وقع

[1] عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياب، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص70.

[2] فريدريش نيتشه: ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة للمستقبل)، ت: جيزيلا فالور حجّاز: مرا: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

[3] Friedrich Nietgsche : La naissance de la tragéodie, ou hellénisme et Pessimisme, trad : Jean Mornold et Jaques Morlond, librairie générale française, France, 1994, P 138.

في شراكها الفلاسفة تكاد ترجع كلها إليه (...) فكان عليه إذًا أن يبدأ بتحطيم هذا الصنم الأكبر، وحينئذ يسهل عليه من بعد أن يحطم ما عداه من أصنام. (...)[1]، و لا يتحقق الانفلات من سلطان العقل إلا بإحداث قرع قوي يخلخل أركان الميتافيزيقيا التي كان قدر الفلسفة فيها أن تنوح بانحطاطها عبر تاريخها الذي هو تاريخ تلفيق وإفتراء للحقائق لغرض إزالة تلك الترسبات الماورائية عنها وتنقيتها من كل الشوائب التي تكدست فيها لا يمكن إزالته إلا باستراتيجية جينيالوجية يراد بها ومن خلالها تقصي حضور هذا الصنم الكبير المتسيد داخل أفق ميتافيزيقي والحاكم المستبد فيه" (...) فلا وجود لكل من <<العقل >> والبرهان والفكر والوعي، والروح، والإرادة والحقيقة: فما هي إلا أوهام لا يمكن استعمالها"[2].

فصنم الفلاسفة الأكبر الذي هو العقل والذي بفضله تتكشف الحقيقة عن احتجابها، والحاكم الذي له المطلقية في سن نواميس الكون باعتبار مبادئه القبلية، وهنا يظهر التمركز اللوغوسي كمشرع ومهيمن إستنادا إلى قدسيته كعقل كلي متحكم في العالم ومسيرا له، ومن هذا الاعتقاد السائد يستهجن نيتشه ذلك الوهم الذي انقاد في جرفه الفلاسفة بدءً من سقراط وصولا إلى هيجل هذا الأخير الذي صرح ببلوغ الفكر حدود المطلق، فما أفرزه العقل من مفاهيم ورؤى فلسفية حسب نيتشه تبقى مجرد تأويلات وأوهام تتقلب شيئا فشيئا إلى "أصنام" "edoles"،(...) فأعلن أن الإيمان بأن (العقل الإنساني) قادر على التوصل إلى علم يستطيع أن يزوده بمعرفة يقينية وأنساق أخلاقية هو وهم ليس إلا"[3].

---

[1] هجران عبد الإله الصالحي: الإنسان والاغتراب في فلسفة نيتشه، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط1، 2015، ص121.

[2] فريدريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ت و تع: محمد الناجي أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2011، ص 203.

[3] فريديريك نيتشه، "ما وراء الخير والشر" (مختارات)، ت: محمد عضمة، ص 49، نقلا عن: هجران عبد الإله الصالحي: الإنسان والاغتراب في فلسفة نيتشة، مرجع سابق، ص 121، ص 122.

وبالتالي لم يعد يُنظر إلى العقل كملكة إنسانية باعتبارها المصدر الوحيد والأوحد لبلوغ المعرفة، ولا يعدو أن يكون مجرد أداة إجرائية فيها فـ" (...) على من يطلب المعرفة ألا يتورط في ما يريده العقل من المحميات"[1].

فمنح العقل لهذا التبجيل المضاعف الذي هو تقريظ للضعف وأداة تمويه للحقائق وتعمية لها في آن، فلم ينبثق عنه سوى الانحطاط والنكوص، ولكل لا يعد هذا العداء للعقل عند نيتشه كإقصاء كلي له وفي الدور المنوط به، وإنما تقصي عقلانية جديدة لا دوغمائية فيها حيث " (...) أنشأ جغرافيا تفكير جديدة.لقد أجاب بطريقته الخاصة (...) عن السؤال الكانطي << ما هو التوجه في التفكير؟ (...)>> فأعاد توجيه التفكير لا في اتجاه العمق (كهف) لما قبل سقراطيين)، أو العلو (سماه المثل الأفلاطونية، إله الفلسفة المدرسية، كوجيتو الفلسفة الحديثة بما هو ذاتية متعالية (...) وإنما أسكن التفكير عالم السطح حيث تتجدد الحياة (...)"[2].

وعلى هذا المنوال فإن نيتشه أن يُحدث إنعطافا لهذا العقل من خلال إسناده إلى نوع من الحيوية فيه والانفتاحية التي توسع نطاقا للمعقوليات، فيصير محايثا للوجود هُنا وليس مفارقا له في عالم طوباوي مثالي مطلق قوامه التمايز والاختلاف والرغبة، وليس بمنطق الهُوية المنكفئة على ذاتها تؤكده الذاتية الديكارتية.

وثاني صنم إنتقيناه وفق هذه المقاربة المقتضبة حول مساءلة نيتشه للميتافيزيقا ستكون صوب تحطيم الصنم القيمي ذلك أن رؤيته النقدية للحقيقة جعله يقيم إنقلابا على

[1] فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زاردشت، ت: فليكس قارس، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، دت،ص 112.

[2] يوسف بن أحمد: " منظورية الحقيقة عند نيتشه" الفكر العربي المعاصر" لسنة 19، العددان 102- 103 (كانون الثاني/ يناير- شباط/ فبراير 1998)، ص 57، نقلا عن: عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة و الارتياب، مرجع سابق، ص154.

القيم كون " (...) فلسفة القيم، كما يؤسسها ويتصورها، هي الإنجاز الحقيقي للنقد، الطريقة الوحيدة لإنجاز النقد الكلي، أي صنْع الفلسفة بـ" ضربات مطرقة"[1].

فأراد بذلك نيتشه أن يستعين بمطرقته لتوجيه ضرباته نحو الأخلاق الكانطية تحديدا ونحو المسيحية حصريا، وإن كان أول تصد ومجابهة لنيتشه بالفلسفة والفلاسفة هي معارضة قيميه لا معرفية هذه الأخيرة التي تعد مبحثا مهما من مباحث الفلسفة هذه المجابهة التي أقامها نيتشه كان بطلها الرئيسي كانط، فأحدث قلبا فبي مباحث الفلسفة من القيم صوب المعرفة، فكانت مساءلته قيمية بعيدة عن كل دوغمائية ومثاليته تنأى بها عن واقع ملموس تتجسد فيه فعليا وبالتالي" (...) فمهمة الفيلسوف خلق أهداف وقيم (...)"[2].

قيم مغايرة عما كان سائدا ومبجلا، قيم تتشكل بعيدا عما نُظِّر لها في عصر الأنوار قوامها فكرة الواجب الكانطي، والذي يعد نابعا من العقل كأمر عقلي مرتبط بالميتافيزيقا ومصدره المسيحية، وبالتالي أنكر نيتشه وجود قيم مطلقة أو معايير ثابتة لا تتبدل لاستحالة توافقها مع الواقع ولهذا فإن كانط بحسب نيتشه" (...) معرفته بالناس ضئيلة وهو ضعيف كعالم نفس، يرتكب أخطاء فادحة بشأن القيم التاريخية الكبرى (...) يجري في باطنه تيار من القيم المسيحية، وُثوقي من قمة رأسه إلى أخمص قدميه"[3].

ما يؤكد على أن مرام نيتشه من هذه المساءلة للقيم الكانطية هو من يقف خلف هذه القيم كصانع لها؟ سؤال متمحور حول "من" وليس هو سؤال ماهوي، ولهذا فهو يرفض كل مساءلة سطحية لا تلج إلى عمق الطرح وبخاصة ما ارتبط بطرح سؤال القيم طرحا

[1] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ت: أسامة الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2011، ص05.

[2] فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ص 172.

[3] فريديريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم) مرجع سابق، ص41.

غائرا في أغواره ولهذا ارتأى تحطيم الصنم الديني المتمثل في الأخلاق المسيحية تحديدا، حيث " (...) خربَّت المسيحية بما هي عقيدة أخلاقها الخاصة بها (...)"[1].

هكذا على المسيحية بما هي أخلاق أن تمضي أيضا إلى خرابها هكذا يتضح اعتراض نيتشه على المسيحية لاستنادها على ما أسماه "أخلاق العبيد"، أخلاق قوامها المحبة، الشفقة والتعاطف والإحسان والكرم ... التي تركن إلى هذه المفردات اللغوية غير البريئة وحمالة معانٍ يصطنعها المتكلم، ولهذا فإن "(...) في المسيحية تظهر إلى المستوى الأول قبل الكل غرائز المخضَّعِين والمضيَّقْ عليهم. وإنهم تلك الطبقات الأكثر حطة التي تبحث فيالمسيحية عن الخلاص"[2].

إنها بهذا المعنى بحسب نيتشه تؤكد على معاني الزيف القائمة في الحب والشفقة والإحسان يلتجئ إليها الضعفاء لالتماس سبل الخلاص، أخلاق وصفها نيتشه على أنها أخلاق ضعف وأخلاق الضعفاء تحيل مباشرة إلى الانحطاط في الحياة لأن الأخلاق المضادة للحياة بحسبه " (...) المضادة للطبيعة، أي تقريبا الأخلاق الملقنة الممجدة، المنصوح بها إلى هذا اليوم تسير على العكس تماما، ضد غرائز الحياة (...) يكفي أن ندرك ما في التمرد على حياة من نوع تلك التي أصبحت شبه قدوسة في الأخلاق المسيحية من تدنيس لكي نفهم كذلك (...) عندما نتحدث عن القيم فإنما نتحدث بوحي، نتحدث في وجهة نظر الحياة عينها: إن الحياة هي التي تحملنا على وضع القيم"[3].

أخلاق مضادة لا ترتضي أخلاق الرقيق، بل تؤكد على إرادة القوة يتمرد فيها أسيادها على كل انحطاط وقعت فيه الإنسانية.

---

[1] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 126.

[2] فريديريك نيتشه: عدو المسيح، ت: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، دط، دس، ص 64.

[3] فريديريك نيتشه: أفول الأصنام، ت: حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص40، ص41.

وقع في شراكه الإنسان الغربي ضاربا بجذوره في قيم أخلاقية يظهر جوهرها في المسيحية، التي هي إنحطاط للحياة تنقلب فيها الإرادة إلى إنهزام وضعف، وتحيل الإنسان الأوروبي إلى العدمية ضمن منظومتها القيمية التي استنبتتها من قيم المسيحية الأخلاقية القائمة على الشفقة والخنوع والخضوع لما هو سائد، ومن هذا المنطلق لابد من التمييز بين ضربين من ضروب هذه العدمية عند نيتشه، أما الأولى فمؤداها أنها "(...) تتخذ لفظة العدمية هنا المعنى الذي أعطاه نيتشه لها في الملاحظة الافتتاحية للطبعة القديمة لمؤلفه "إرادة القوة" (Will Zurmacht): الوضع حيث يتدحرج الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول (...) صورة "العدمي المكتمل". والعدمي المكتمل هو ذاك الذي أدرك أن العدمية هي فرصته (الوحيدة)"[1].

فحالة التأزم التي آل إليها الإنسان الغربي في منتصف القرن التاسع عشر، جعلته يتنكر لكل ما تحيط به مناحي الحياة والوجود كنظرة تشاؤمية حالت دون شعوره بنظرة تفاؤلية تعتقته من هذا الجو الخانق الذي ضيق عليه رحابة محبة واقعه المعيش، فنسعى إلى التماس سبل مغايرة ينبعث من خلالها شعاع الأمل في حياة أفضل غير التي يحياها أو أنه يخنع لوضعه الراهن، وأمام هذين الدربين الوعرين عليه أن يستقر على رأي يراه مناسبا وحسب قناعاته فـ "(...) حينئذ لا مناص أمام الإنسان من إحدى خصلتين: فإما أن يطرح هذا العالم الآخر وراء ظهره بوصفه خرافة ووهمًا، وهنا يتبدد أمله ولن يعود شيء ذا قيمة في نظره، أو ينكر الوجود الواقعي، ويعني هذا أن ينكر نفسه، ولا يصبح له قِبَلٌ بالحياة أيا كانت. وعلى كل حال فسواء انتهى إلى النتيجة الأولى أم إلى الثانية،

[1] جياني قاتيمو: نهاية الحداثة (الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ت: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، دط، 1998، ص 23.

فهو واصل إلى الإنكار المطلق: الأول إلى إنكار كل القيم، والثاني إلى إنكار قيمة الحياة (...)"[1].

وفي كلتا الحالتين هو وقوع في عدمية يفتقد فيها الإنسان كرامته وإنسانيته وينخرط في مسار الوجود الزائف على حد تعبير هايدغر، فالحياة التي تصير لا معنى ولا قيمة لها تؤدي لا محالة إلى عبثية تسلب قيمتها بل أن "(...) تطور التشاؤم إلى العدمية. – تشويه القيم– تجميدها، القيم المعزولة والمؤمثلة عوض أن تقود الفعل وتهيمن عليه، تعارض الفعل الذي تستهجنه (...) العالم المستهجن يواجه عالما مصطنعا." عالما – حقيقة"، هو وحده من له قيمة.

ولكننا في نهاية المطاف نكتشف المواد التي بني بها "العالم – الحقيقة" وندرك أنه لم يتبق إلا العالم المستهجن، ونسجل له تحريرنا من هذا الوهم".[2]

وهكذا فإن هذه العدمية في إطارها الانحطاطي ستَنقلب إلى عدمية فاعلة مع نيتشه ذات بعد إيجابي، توكل مهمتها إلى الفيلسوف باعتبار الفعل الفلسفي الذي يرتكز على القيمة يحقق تراتبية قيمية مغايرة على منوالها عدمية تعيد للحياة قيمتها ومعناها ليست على منوال المضادة للرغبة في الحياة، عدمية مغايرة ينبعث معها شعاعا لأمل جديد فيها تنهض بالإنسان الإرتكاسي من غيبوبته سببتها له الميتافيزيقيات المجردة البعيدة عن كل ما هو حاضر ومحسوس، "(...) فإذا كنا نريد أن نخلص الإنسانية من هذه الحال، وأن نفتح لها طريقا فسيحا معبدا أمام مستقبل زاهر (...) فلنصطنع الشجاعة في أروع مظاهرها، والصراحة في أفصح صورها، كي نواجه حقائق نفوسنا وأحوالنا في صبر وثبات (...)"[3].

---

[1] عبد الرحمان بدوي: نيتشه، (خلاصة الفكر الأروبي – سلسلة الفلاسفة)، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص 158.

[2] فريديريك نيتشه: إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم، ص 28.

[3] عبد الرحمان بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص ص163، 164.

شجاعة تؤكدها إرادة القوة الفاعلة المنعتقة من خنوعها وإعتناقها من منطق القطيع الذي قوامه أخلاق الزهد والشفقة والتواضع ...، ولهذا فـ " (...) قد خالف (نيتشه) فلسفة الرحمة، واعتنق فلسفة قيمية تدعو إلى القسوة بدل الإحسان. وحرص الباحثون على تبيان تأثير آرائه الكبيرة في مشكلة القيمة وانضاجها (...) زعزع يقين من سبقوه في مضمار القيم، وقد كانوا قبله يتناقشون حول أساس القيم بأكثر من مناقشة طبيعة القيم ذاتها، (...)"[1].

طبيعة القيم هذه التي ارتآها مخالفة على التي تقصاها عند دعاة الأخلاق بدء من سقراط، أفلاطون، رجال الدين المسيحيين– اليهود التي اختلقت قيما يتلقفها الضعفاء والانتهازيين منهم حيث صار "(...) كل شيء متهودا، متمسحا، وغوغائيا، (...) قيم الضعفاء والمنحطين، الذين حولوا الضعف إلى شيء جدير بالتقدير، والعجز إلى طيبة القلب، والوضاعة إلى تواضع، الخضوع والمهانة إلى طاعة، المسالمة والتسكع إلى صبر، بل أنها تسمى الفضيلة ذاتها"[2].

فهذا النمط من القيم الذي تتبعه جينيالوجيا عند أدعيائه، استعاض نيتشه عنها بعدمية فاعلية تعبر عن إرادة القوة تتولد على إثرها معاني الحياة خادمة لها تنعتق من قيود الميتافيزيقا والتعاليم الكنسية وقيم المجتمع ككل، تتحيز للقوة والإرادة القوية من خلال قلب التراتب القيمي، حيث صارت القوة هي المعيار الذي تقاس به القيمة الأخلاقية وبالتالي "(...) علينا أولا أن نجتاز العدمية لكي ندرك القيمة الحقيقة لهاته "القيم" التي سادت فيما مضى، ومهما تكن هاته الحركة فإننا سنحتاج يوما إلى قيم جديدة (...)"[3].

---

[1] عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1986، ص123، ص124.

[2] إبراهيم يسري: فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،دط، 2007، ص206،ص 207.

[3] فريديريك نيتشه: إرادة القوة، محاولة لقلب القيم، مرجع سابق، ص08.

فهذا الاستبدال لقيم الارتكاسيين تستدعي قيما مغايرة ترى في إرادة القوة ومشمولاتها جوهرا للوجود وسرا من أسرار الحياة وهذا ما يؤكده قوله: "(...) لقد أودعتني الحياة سرها قائلة: لقد تحتم علي أن أتفوق أبدا على ذاتي (...)"[1].

بل أكثر من ذلك يسعى فيها الإنسان لئن يتجاوز آلام ذاته ومثبطاتها مكافحا ومنافحا لغرض بلوغ مرام التفوق والتعالي محايثا في الحياة لا مفارقها، إرادة ليست على منوال إرادة العرف الميتافيزيقي الذي نظر لها دعاتها الميتافيزيقيين، لذلك استوجب قلب قيم العامة أو العبيد إلى قيم السادة التي هي كلها قوة وحيوية وإزدهار وانتشار رغم وجود المعوقات التي تعترض دربها، وبالتالي تصبح إرادة قوة إرادة تحدٍ تتوق للمجازفة مجابهة المخاطر ذلك أن "(...) عدمية نيتشه فهي عدمية " انتصرت على نفسها" من الداخل، إنها تدمير نشيط لما هو ارتكاسي وسلبي فيها (...)"[2] .

فإرادة القوة تبتغي الانتصارات المتتالية التي يُحققها الإنسان تباعا في الحياة تُخرجه من حالة التيه التي سقط فيها الإنسان الغربي دهرا من الزمن وفي هذا الصدد يقول نيتشه عن الإرادة القوية أنها: "(...) علمتني ألا أخفي رأسي بعد الآن في رمال الأشياء السماوية، بل أرفعها رأس عزيزة ترابية تبدع معنى الأرض (...)"[3].

فكل حقيقة هي محايثة في الأرض لا مفارقة لها، حقيقة ينشدها الإنسان الذي تعنيه قداسة الأرض الخصبة، يسعى لئن يخلق قيمة بنفسه يُنفي مصدرها المتعالي، ويصنع بذلك إنسانا خارقا، إنسانا متفوقا، يكون وليد هذه الإرادة القوية، فيصدعُ نيتشه بأعلى صوته "(...) إنني آت بنبإ الإنسان المتفوق، فما الإنسان العادي إلا كائن يجب نفوقه فماذا أعددتم للتفوق عليه؟"[4].

---

[1] فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زاردشت، مرجع سابق، ص128.

[2] فتحي المسكيني: فلسفة النوابت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 35.

[3] فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 23.

[4] المرجع نفسه، ص6.

فهذا " Uhermensch" إنسان نيتشه الذي اصطنعه كبطل قاهر للقيم الأخلاقية السائدة، بإرادة قوية ذاتية، وقوة فاعلية حيوية خالق لقيمه باستمرار بكل حرية وأريحية، متجاوز الكل إكراه فيها، معلنا بذلك موت الإله ذلك الإله الميتافيزيقي الذي قضت عليه الديانات اليهودية– المسيحية، إله مزيف اصطنعه الرسل والقديسين والكهنة، وهو موت إله العدمية المغشوش فـ "(...) قد قتل الإنسان الله، لكن من قتل الله؟ أنه الإنسان الارتكاسي، "أقبح العالمين"[1] .

فهذا الوهم بحسبه الذي اختلقه العقل البشري يَكون ضدا لإرادة الحياة وضدا للمحايث ومع كل مفارق ميتافيزيقي...

من خلال هذه المقاربة المقتضبة للرؤية النتشوية النقدية استعانة بمطرقته الفكرية في مساءلته للميتافيزيقا الغربية، تعد بذلك آرؤه التي بنى عليها مشروعه الهدمي لها كمنعرج غيّر درب الفكر الفلسفي في أفقه ما بعد الحداثي* فعمل على تنقية الفكر الفلسفي من اعتقاداته السائدة فيه باعتماده على منهج جينيالوجي استدعى بوساطته الموروث الميتافيزيقي بغية مساءلته، فآراؤه هذه فسحت المجال لأن تكون أولى الإرهاصات لتقويضية هايدغر وتفكيكية جاك دريدا التي ستأتي تباعا في ثنايا هذه المقاربة.

[1] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 198 .

*وهو كما وضعه الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (1924-1998) بقوله: " لقد قررت أن أستخدم كلمة "ما – بعد الحداثة" لتسمية وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا (...) وهي تحدد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر (...)" معلومات مستقلة من كتاب: جان فرانسوا ليوتار: في معنى ما –بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والذات: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2016، ص39.

ويعد بذلك "(...) أول من حاول نقد قيم الحداثة، ومراجعة الميتافيزيقا الغربية التي رأى أنها لم تعد قادرة على تقديم إجابات عن كل تساؤلات الإنسان الغربي، ومنه وجب إعادة قراءة التراث الغربي وقلب كل قيم الحداثة"[1].

قلبا سيلقى له استقبالا عند هايدغر وفي فلسفة الاختلاف ضمن تيارها ما بعد الحداثي، كمنظر فذ لها.

المبحث الثالث: فرويد ومساءلة ميتافيزيقا الوعي

لا مشاحة من أن الثورة الكوبرنيكية التي أعلن عنها في الثقافة الغربية سواء في الفلسفة مع " إيمانويل كانط" ومساءلته النقدية للعقل في حد ذاته، أو كانت في مجال الجيولوجيا مع العالم البريطاني تشارلز روبرت داروين Charles Robert Darwin (1809 – 1882). ففي المقال الذي كتبه الفيلسوف الفرنسي " ميشيل فوكو " "Michel Faucout" (1926 – 1984) وقام بتعريبه المفكر المغربي عبد السلام بنعبد العالي (1945) الموسوم بـــ: نيتشة، فرويد ماركس ضمن مجلة حكمة الذي ذكر فيه على لسان عالم النفس النمساوي: "سيغموند فرويد " "Sigismude Freud" (1856 – 1939) قائلا "(...) يقول فرويد في أحد مؤلفاته بأن الثقافة الغربية قد عرفت ثلاثة جروح نرجسية كبيرة: الجرح الذي فرضه 'كوبرينك'*، وذاك الذي تركه "داروين " عندما اكتشف بأن الإنسان ينحدر عن القردة وأخيرا الجرح الذي خلفه "فرويد" ذاته، عندما بين بدوره أن الشعور يقوم عل اللاشعور"[2].

---

[1] محمد بن سباع وآخرون: الحداثة وما – بعد الحداثة، من عصر الميتافيزيقا والكليات إلى عالم بلا مركزيات، إشراف وتنسيق وتق: محمد بن سباع، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2019، ص31.

[*] (Niclask Koppernigk بالألمانية) (Nicolous Copernicus باللاتينية) (1473 – 1543) الم رياضيات وفلكي بولندي، كان أول من صاغ نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرما يدور في فلكها في كتابه" حول دوران الاجرم السماوية"، أحدث انقلابا جذريا في مجال علم الفلك...

[2] موقع مجلة حكمة الالكتروني: 2015 -60 www.hekmah.org(نيتشه، فرويد ماركس).

هذا الأخير الذي أحدث انقلابا في مجال علم النفس باكتشافه لجانب خفي في الحياة النفسية للإنسان، معترا أن الشعور مجرد خرافة ميتافيزيقية، وهذا ما سنعمل على تدارسه ضمن هذه المقاربة المقتضبة في جانبها الفلسفي وليس النفسي، وعليه لا يمكن نكران اسهامات فرويد في مجال الدراسات النفسية من خلال تحقيقه لقفزة نوعية – وان كان حكما مسبقا يستدعي ذلك – مغايرة عما جاءت به الدراسات النفسية الكلاسيكية –وإن كانت فيها مزالق– ونقائص لا تستند إلى دعامة ميتافيزيقية القائمة على منطق الثنائيات خاصة إذا ما أقحمناها ضمن الحقل الفلسفي لأن المعني بالتدارس هنا هو الإسان في جانبه النفسي.

ومن هذا المنطلق يظهر ذلك الانفصال الذي أقامه هذا المنطق الذي يرتكز على الثنائيات عند ديكارت تحديدا عندما فصل ما بين الجانب النفسي في الإنسان وجانبه الجسدي والأول هو الأصل والجوهر، وهو الذي يعبر عن حالة الوعي بالذات والثاني مصيره الفناء لأنه عرض، غير أن فرويد لم يحدث هذا الانفصال بين الجوهر والعرض كما نظرت له الدراسات النفسية والفلسفية الكلاسيكية حتى وان كان "(...) اعترف بأن الذين ألهموه نظريته في التحليل النفسي هم الفلاسفة والشعراء الفنانون "[1].

ولكن هذا لم يمنعه من التماس السبل لغرض فهم بعض الحالات المرضية التي لم يجد لها تفسيرا عضويا، خاصة ما تعلق بمرض الهستيريا* وهذا ما أبانه فرويد ضمن كتابه " التحيل النفسي للهستيريا " بقوله: "(...) فقد بات معلوما الآن أن مواجهة ما

[1] سيجموند فرويد: تفسير الاحلام ت: مصطفى صفوان، مرا: مصطفى زيور، دار المعرف، القاهرة، ج، م، ع، دط، 1969، ص 11.

* "hysteira": وتسمى أيضا بالاضطراب التحولي، وهي مرض نفسي متشعب الأعراض والمظاهر يتميز بأعراض جسدية ووآلام ألام غير عضوية.

تقتضيه الهستيريا من الطبيب الباحث لا تكون بمعاملتها بازدراء متكلف، بل على العكس عن طريق دراستها بعمق وتعاطف(...)"[1].

فطريقة جلسات التحليل النفسي التي يجريها فرويد على مرضاه أماطت اللثام عن سبب هذا المرض ليس برده إلى جانب عضوي مرضي وان كان يظهر في شكل أعراض عضوية مختلة التوازن مردها هو جانب نفسي عميق ومظلم يؤثر سلبا على المريض تحديدا، ولكن مايود فرويد قوله أيضا إزاء ما لاحظه على مرضاه في جلسات التحليل النفسي هو أن"(...) المريض يحتفظ لنفسه بجزء مما يعرفه ومما كان يفترض أن يرويه، وهو إذ يمسكه فإنما عن وعي وقصد لأسباب تتصل بالخجل والحياء الذين لا يكون قد تغلب عليهما(...) ذلك هو دور المراوغة الشعورية"[2].

وهنا تظهر حالة الوعي لدى الجليس الذي تجعله يتحدث بكل حيطة وحذر مستحضرا وعيه فيه، إلا أنه ثانيا " (...) جانبا مما يعلمه المريض عن تاريخ مرضه، ومما يكون عادة في متناول إدراكه، يغيب عنه أثناء سرده لقصته، دون أن يكون قد تقصد ذلك، وهذا هو دور المراوغة اللاشعورية"[3].

وعلى هذا الأساس فإن هذا الجانب العميق في النفس الإنسانية الخفي والمظلم في آن سوف لن يصمد في هذا الكنه، وإما سيتمظهر في شكل أعراض عضوية وسلوكيات جسدية غريبة أرجعها فرويد إلى حالة الكبت وما تتضوي تحتها من أسرار مكبوتة فـ"هناك بعض المرض يعتقدون بأن الناس تراقبهم(...) فهم دائبو الظن والتفكير الشديد والحساسية.

[1] سيغموند فرويد: التحليل النفسي للهستيريا (حالة دورا)، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1981، ص20.

[2] سيغموند فرويد: التحليل النفسي للهستيريا (حالة دورا)،المرجع السابق، ص 21.

[3] نفس المرجع، ص ص 21، 22.

في الحقيقة ما يدفع أمثال هؤلاء إلى ذلك التصرف الشاذ هو ما يحاولون أن يخفوه من أسرار خطيرة في أعماقهم يبالغون كثيرا في المحافظة عليها عاملين دائما أن تظل هذه الأسرار مدفونة في القاع دون أن يعرف بها أحد فيحيطوها بسياج متين من الكتمان ناسين أن هذه التصرفات الشاذة وان هذه المبالغة في الكتمان إنما تكشف عن نفسيتهم وتكشف عما يجيش في أعماقهم"[1].

هذا الكبت الدفين في أعماق النفس التي تعاني أزمات نفسية حادة ستطفو على سطح الشعور تظهر في شكل تصرفات شاذة بين حالة التأزم النفسي الذي يعانون منه، ومن هنا أمكن لفرويد أن يخط للجهاز النفسي الباطني خريطة شبيهه إلى حد ما بخرائط " الطبوغرافية " "(...) فلدينا إذن ثلاثة حدود: شعوري، قبلشعوري، ولا شعوري(...)"[2].

هذا التقسيم الطبوغرافي للحياة الباطنية الإنسانية شبيه إلى حد كبير بالجبل الجليدي فما يظهر ويطفو على السطح هو ساحة الشعور وما خفي من جزئه الأعظم هو باطنه اللاشعوري، وهنا يظهر إسهام فرويد في مجال "(...) علم نفس الأعماق Psychologie de profonde[3] اكتشافه لهذا الجانب المضمر في النفس وهو اللاشعور، فإذا كانت الدراسات الفلسفية والنفسية في جانبها الميتافيزيقي جعلت الأنا ليس مرادفا للشعور ، فإن فرويد لديه تصور مغاير وهو أن "(...) إن الأنا ليس مرادف للشعور كما يفترض هذا التصور، إذ أن ثمة جانبا لا شعوريا في الأنا يتمثل في مختلف ضروب المقاومة اللاشعورية(...)"[4].

---

[1] سيجموند فرويد: الكبت، تحليل نفسي، ت: علي السيد حضارة، المكتبة الشعبية، القاهرة، دط، دس، ص 46.

[2] سيجموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، ت: سامي محمد علي عبد السلام القفاش، محمد عثمان نجاتي، مرا: مصطفى زيوار، هيئة الكتاب، مصر، دط، دس، ص 161.

[3] جان كلود فيلو: اللاشعور، خفايا النفس الإنسانية، ت: علي وطفة، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1996، ص 61.

[4] سيجموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 161.

فاللاشعور إذن هي المسلمة التي بنى على منوالها نظريته في التحليل النفسي ومنحها معنى ذا دلالة واسعة. وبالتالي فاللاشعور أو اللاوعي تطلق بالنسبة لفرويد"(...) على كل سيرورة نفسية تمت البرهنة على وجودها من خلال مظاهرها في الوقت الذي نجهل عنها كل شيء، بالرغم من حدوثها فينا، أي أن الأمر يتعلق بكل سيرورة تقبل حضورها الفعلي فينا دون أن نعلم في نفس الوقت عنها شيئا"[1].

ومن مظاهر اللاشعور أو اللاوعي من منظور فرويد الحلم الذي يعتبره الدرب الملكي إلى اللاشعور وبالتالي فهو "(...) صورة بصرية تعبر عن اندفاع طاقة نفسية كانت تصادرها اليقظة، فوجدت فرصتها للتسلل متخفية متنكرة تحت جنح الليل(...) وبين أعماق اللاشعور التي لا تسمح لها طبيعتها بالخروج على ماهي عليه إلى مسرح الشعور(...)"[2].

فالحلم إذن يعبر عن كل ما لم يتمكن الانسان من تحقيقه في الواقع فيصبح في شكل رغبات مكبوتة. ومكبوحة، ورده أيضا إلى الرغبات الجنسية المكبوتة كغرائز مقموعة فـ"(...) الانحرافات الجنسية جامحة ذات طابع حصري، يصبح المصابون به تعساء ولا فائدة ترتجى منهم اجتماعيا، وهذا ما يرغمنا على أن نعترف أن في المطالب الثقافية مصدر العذاب لشطر من البشرية(...)"[3].

حيث أن هذه الرغبات الجامحة تندرج ضمن هذا الجانب الخفي في الإنسان والمتمثل في اللاوعي خاصة وأن فرويد أفرد تقسيما ثلاثيا للجهاز النفسي ضمن ثلاث قوى متصارعة وهي: الهُو: " Le ca" "(...) وقد أطلقنا على أقدم هذه المناطق (أو المنظمات)

[1] سميرة شمعاوي ومحمد الهلالي: اللاوعي، ضمن دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، اعداد وترجمة: سميرة شمعاوي ومحمد الهلالي، در توبقال لنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016، ص 13.

[2] سيغموند فرويد: تفسير الاحلام، مرجع سابق، ص 190.

[3] سيغموند فرويد: الحياة الجنسية، ت: جورج طرابيشي، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص ص، 41، 47.

النفسية اسم الهُو، ومضمونه كل ما هو موروث، كل ما يظهر عند الميلاد، كل ما هو مثبت في الجبِّلة. لذا فهو يتألف أولا وقبل كل شيء من الميول الغريزية التي تصدر عن التنظيم الجسمي. (...)"[1].

فالهُو يمثله الجانب البيولوجي في الإنسان فرضته عليه الفطرة وعامل الوراثة منذ اللحظة الأولى من الولادة، يبتغي تحقيق اللذة وإشباع دوافعه الغريزية، وأما الأنا فيقول في شأنه "(...) توجد في كل فرد منظمة دقيقة للعمليات العقلية سميناها "الأنا" ويشمل هذا الأنا الشعور (...) وهي تنام بالليل ولكنها مع ذلك تستمر تقوم بالرقابة على الأحلام (...)"[2].

فهذا الأنا " LE MOI EGO " مرتبط بالجانب السيكولوجي أو الشعوري يوجه سلوكات الفرد متحكما في زمام أمورها، يكون الرقيب عليها، ويَكون فيها الفرد في أكثر حالاته اعتدالا، تكون مهمته حفظ الذات، أما ما تعلق بثالث قوة في الجهاز النفسي بحسب فرويد والمتمثلة في الأنا الأعلى " LE SUR MOI " "SUPER-EGO" "(...) وكراسب من رواسب فترة الطفولة الطويلة التي يعيش فيها الإنسان الناشء معتمدا على والديه، تتكون في الأنا منظمة خاصة يمتد فيها تأثير الوالدين هذا ويطلق عليها اسم "الأنا الأعلى". وبقدر ما ينفصل هذا الأنا الأعلى عن الأنا أو يعارضه، فهو يكون قوة ثابتة ينبغي على الأنا أن يعمل لها حسابها"[3].

فالأنا الأعلى مرتبط بالجانب الاجتماعي وما يتضمنه من عادات وتقاليد وأعراف تستند إلى أبعاد قيمية مقدسة لا يمكن المساس بها ضمن مبادئها العليا، فالأنا الأعلى هو ما يمليه الضمير الجمعي حيث يسعى لأن يوازن الأنا بين رغبات الهُو البيولوجية،

---

[1] سيجموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص26.

[2] سيغموند فرويد: قلق الحضارة، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1996، ص31.

[3] سيجموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 27.

والأنا الأعلى السوسيولوجية حتى يحدث هناك توافق في قوى الشخصية الإنسانية وإذا ما تفوق الهُو والأنا الأعلى على الأنا أدى ذلك حتما إلى اضطرابها فلا تكون شخصية سوية، بل تصبح شخصية شاذة بما تحمله من أفعال شهوانية وغرائزية بفعل تراكمات الكبت الدفين في الغرفة المظلمة من الحياة النفسية والمتمثلة في اللاشعور حيث يتضح أن "(...) كافة العمليات التي تجري في اللاشعور التي يقوم بها الهُو هو سبيل الحصول على الإشباع وسعيا وراء إرضاء الميول الفطرية (...)"[1].

فهذه الطاقة تتماشى ومبدأ اللذة الذي تَسعى لتحقيقه وإشباعا للرغبات المكبوتة، رغبات في حركة غير متوقفة لتحقيق مرغوبها تؤمن بمنطق وحيد هو استعطاء اللذة ودرأ الألم، ضاربة الجانب القيمي والأعراف عرض الحائط ومن هنا توصل فرويد إلى القول بوجود غريزتين ذات أهمية ترشدان هذا الجهاز النفسي وهما: غريزة الحب أو الحياة "الإيروس" " EROS"وتمثل الحاجات النفسية في جانبها البيولوجي والتي تجيز للفرد الاستمرار في حياته حفاظا على استمرارية نوعه، وغريزة الموت أو الفناء "التناتوس" " TANATOS" وتشتمل على رغبات متباينة تؤدي بالفرد إلى ممارسة العنف والتدمير فـ "(...) بعد تردد وتذبذب طويلين استقر رأينا على افتراض وجود غريزتين أساسيتين فقط.

هما الإروس وغريزة التدمير (ويقع في نطاق الإروس التعارض بين غريزة حفظ الذات وغريزة حفظ النوع، وكذلك غريزة حب الذات وغريزة حب الموضوع"[2].

فهاتين الفرضيتين اللتان صاغهما فرويد بعد قيامه بتعديل على نظريته في جانب التحليل النفسي في جانبها اللاشعوري الخفي، إذ كان في اعتقاده أن الغرائز الجنسية كما أسماها " LIBIDO " أو الطاقة الجنسية هي الموجهة للسلوك الإنساني، غير أنه فيما بعد اتضح أن الليبيدو قد لا يتجه نحو وباتجاه الآخرين بل قد يتقهقر صوب الذات فينشأ ما يسمى بالييبدو النرجسي فيوقع المرأ في حب نفسه يُشبع على إثرها جانبه الجنسي "(...)

[1] سيغموند فرويد: ما فوق مبدأ اللذة، ت: إسحاق رمزي، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص27.

[2] سيجموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص30.

وهذا ما يسمى بالمازوخية " Masichisme " وقد يحصل على هذا الإشباع بإيذاء الناس وإيلامهم، وهذا ما يسمى بالسادية (...)"[1].

ومن هنا يتضح أن حب الذات لا تضاد حب الموضوع بحسب فرويد، في أن يعجب الفرد بجسده ويتخذه كموضوع لحبه بنوع من التماهي بين الذات وموضوعها.

بعد هذه الجولة الخاطفة في ثنايا المتن الفرويدي المتعلق بالجانب اللاشعوري في إطار ما أسماه بعلم نفس الأعماق، سيتضح معنا جانبا آخر حاولنا أن نتناوله ضمن هذا البحث خاصة ما تعلق بمسألة الاختلاف الجنسي عند جاك دريدا وإسهامات فرويد في هذا المجال تحديدا والذي ستتضح معالمه لاحقا في خضم هذه الدراسة.

المبحث الرابع: هايدغر وتقويض العقل الميتافيزيقي

سنعرج الآن إلى فيلسوف الغابة السوداء ومفكر الكينونة الفيلسوف الألماني " مارتن هايدغر " "Martin Heidegger" (1889-1976)، الذي شغله سؤال الكينونة باعتباره سؤالا يحيل إلى تحديد معناها العميق كون المجال الفلسفي يشتغل في مجمله حول تحديد المفاهيم وإيضاحها، وبذلك وبحسبه فهي تعني الحضور(anwesen)، بخلاف الحضور الذي فهم في تاريخ الميتافيزيقا الغربية بالنظر إليه نظرة تمجيدية مبجلة بعيدة عن العيان والزمان، وإنما هو حضور مستمر مع الزمن.

ومن هذا المنطلق فقد وجه هايدغر اتهاما للفلاسفة المعاصرين له مفاده أنهم أغفلوا ونسوا طرح سؤال الوجود (الكينونة) "(...) إن السؤال المذكور قد ذهب اليوم في النسيان، وإن كان عصرنا يعد القبول بـ"الميتافيزيقا" مرة أخرى ضربا من التقدم (...) إن الكينونة لا يمكن أن تأتي إلى تعين كهذا بأن إليها قد أضيف الكائن (...) إن الكينونة هي التصور- بنفسه- فإن في كل معرفة وتلفظ في كل سلوك إزاء الكائن، وفي كل

[1] عباس فيصل: الشخصية في ضوء التحليل النفسي، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص76، ص77، ص72.

سلوك –إزاء– ذات– أنفسنا إنما يتم استعمال "الكينونة"، والعبارة بذلك مفهومة " بلا أي زيادة"[1].

فتظهر بذلك المهمة الموكلة للفيلسوف هي الاشتغال على إبانة معنى هذا الوجود، وضرورة إستعادة هذا السؤال العتيق واستذكاره بعدما ذهل عنه في تاريخ الفكر الميتافيزيقي، وعلى هذا الأساس أقام هايدغر مناظرة مع الفلاسفة بدء من اللحظة الأفلاطونية كتدشين للخطاب الميتافيزيقي لغرض تقويض أركان الميتافيزيقيا لأن " (...) المفاهيم المنشأة في نطاق التقليد الميتافيزيقي ينبغي أن تخضع لعمل تشخيصي، حتى تتمكن الفلسفة من الارتقاء إلى مستوى الإيضاح الأنطلوجي:" إن التأويل المفهومي للكينونة ولبناتها بمعنى الإنشاء الاختزالي للكينونة يستلزم، إذن، بالضرورة تقويضا (...)"[2] .

تقويضا يصدع بصوته العالي فيزعزع ما كان سائدا ومستقرا، فما استوقف هايدغر ضمن هذه المناظرات وبخاصة في الفلسفة الإغريقية قبل أفلاطون بما فيها الفلسفتين الطبيعية والسقراطية هو أنها ماهت بين الفيزيس واللوغوس باعتبار أن الطبيعة هي العقل، غير أن المنعرج الذي أحدثه أفلاطون ضمن أنطلوجيته"(...) هو من أغلق تاريخ الفكر اليوناني البكر، وفتح التقليد الميتافيزيقي (...) يمثل أفلاطون ظهور ما يسميه هيدغر بالعدمية، أي نسيان الوجود (...)"[3].

فالتقسيم الأنطلوجي الذي أحدثه أفلاطون – كما مر معنا آنفا في ثنايا الفصل الأول – بين موضع المثل وعالم المحسوسات وتأكيده على أن الحقيقة مستقرة في العالم العلوي

[1] مارتن هايدغر: الكينونة والزمان، ت: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص ص 49–52.

[2] فيليب كابيل: الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هايدغر، ت: فؤاد مليت، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007، ص 219.

[3] إسماعيل مهنانة: الوجود والحداثة، هايدغر في مناظرة المعقل الحديث، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012، ص ص 216، 217.

–عالم المثل فـــ"(...) كان أفلاطون أول سابقة ميتافيزيقية انحرفت بالسؤال الأنطلوجي عن مساره وعن موضعه، إدعى أن الموجود لا يحقق وجوده إلا في " المثال"[1].

ومن هنا كانت البداية الفعلية لتربع أفلاطون عرش الميتافيزيقا، واعتبره هايدغر شكلا من أشكال العدمية إنخرط فيه الفكر الفلسفي الغربي ضمن هذا التقليد الميتافيزيقي ولم يتجرأ على مغادرة صرحه فكانت بذلك "(...) فلسفة أفلاطون هي أول طفرة في الفلسفة نفسها(...)"[2].

فتحولت الميتافيزيقا بحسب هايدغر كنظرة للعالم باعتبارها أسلوب تفكير طغى على مجمل التراث الميتافيزيقي في تفكير الوجود و "(...) لا الميتافيزيقا –بمفهومه من دون أولوية الانعطاء الإغريقي للوجود، ولا فجر الروح الإغريقي بمستثنى لديه من " دنس" الميتافيزيقا، بل يجري الأمر معه على نحو ما يجري النقد الفلسفي بغير تطفيف، فلا يخرج نقد الحداثة عند صاحب العدمية الأوروبية عن سكة النقد الفلسفي التي أعطى أمارتها أفلاطون ورددها من بعده هؤلاءالأفلاطونيون الذين نسميهم فلاسفة (...)"[3].

فهذه الرؤية الشمولية للميتافيزيقا وانحسار الأنساق الفلسفية الكبرى فيها تشتمل على كل مناحي الفكر بما في ذلك مشكلة الوجود واستتباعاته متناسين في ذلك حقيقة هذا الوجود المتعين وعلى هذا الأساس فإن هايدغر يرى أنه من الضروري كحاجة ملحة إلى إعادة بعث سؤال الوجود من جديد "(...) ونكون بذلك قد اضطلعنا بمهمة البحث عن معنى الوجود وأداتنا في ذلك تقويض المحتوى التقليدي للأنطولوجيا القديمة، حتى نصل إلى تلك التجاربالأولى حيث نبلغ المسالك الأولى لتحديد طبيعة الكينونة (...) المسالك

[1] علي الحبيب الفريوي: مارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي) قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 90.

[2] Jean Beanfret :Dialogue with Heidegger(Greek Philosophy),translated by :Mark Sinclair,Edition de minuit,Paris, Endiana University Press,USA, p71.

[3] محمد محجوب: هيدقر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، 1995، ص 57.

التي استرشدناها دائما،"[1] ولا يتحقق ذلك إلا بالمناظرة والمواجهة التقويضية الفلسفية للفلاسفة الذين نسوا سؤال الكينونة وانهموا بطرح سؤال الكائن و"(...) إغفال مسألة الكينونة (...)"[2].

لذا وجب توجيه بوصلة الفكر صوب هذا المنسي ولا يتحقق له ذلك إلا بمجاوزة الميتافيزيقا ومجاوزة أسسها التي انبت عليها في المتون الفلسفية للتراث الغربي يندرج ضمن نصوص أفلاطون ومن لحقه بعده وعلى هذا فإن "(...) أفلاطون هو الفيلسوف الذي صدر على يديه القرار الميتافيزيقي(...)"[3].

قرار تورطت فيه الفلسفة بتمجيدها للعقل وللمثالية والذاتية وبالتالي يؤكد هايدغر على أن "(...) تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون (...) أصبح كله أفلاطونيا (...)[4].

فكان تاريخ الفلسفة تاريخا ميتافيزيقيا انخرط منذ أفلاطون إلى غاية نيتشه في نسيان الوجود وإهمال السؤال عنه، الأمر الذي أثار حفيظة هايدغر وشغل تفكيره بإعادة استحضار هذ المغيب المهمش ويبقى سؤال الفلسفة القوي الذي ارتآه هايدغر واستفزه هو فتح آفاق سؤال الكينونة المنسي لهذا " كان هايدغر واعيا بضرورة خوض المعركة الأخيرة ضد الميتافيزيقا، أصبح من غير الممكن الانصات إلى صوت الوجود، والتفكير في حقيقته، تحولت الميتافيزيقا إلى هيمنة فكرية تهدد مصير الغرب، تنذر بانهيار بنيته الثقافية، حرص هايدغر على استئناف التفكير في التراث (...) حرصا منه أن تبلغ المعاودة موقفا رسميا يساند الفلسفة، يعارضها، يقف مع المتفلسفة وضدهم في الآن ذاته."[5]

---

[1] مارتن هايدغر: ماذا يعني التفكير، ت: نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، دس، ص81.

[2] مارتن هايدغر: الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص 79.

[3] محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدغر، االشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008، ص 346.

[4] MARTIN Heidegger : Qu'applle-ton penser !,Trad.A.Becker et G.Granel , PUF,Paris,1959, P196.

[5] علي حبيب الغريوي: مارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي)، نفس المرجع، ص 191.

ليس غرضه من هذا الاستئناف للقول الفلسفي هو دحض التراث الميتافيزيقي دون قيد أو شرط ورفضه جملة وتفصيلا، وإنما غرضه هو التماس ما التبس فيه وكان مبهما، تقويض يسائل ما كان منسيا ومستعبدا معاودة التفكير فيه ضمن الميتافيزيقا الغربية، ولهذا فإن "(...) حقيقة الوجود من حيث هي ذلك النور والانفتاح نفسه، تظل متراوية عن الميتافيزيقا لكن هذا الاختفاء والتواري ليس بأي حال من الأحوال نقصا أو تطورا في الميتافيزيقا، بل مصدر كنزها وغناها الخاص الذي هو محتجب عنها، وإن كان ماثلا فيها، والحال أن هذا النور والانفتاح هو الوجود نفسه(...)"[1].

فهذا الاحتجاب لحقيقة الوجود وماهيته يستدعي اسدال رداء الاستتار عنه لينبجس نوره مجددا واعتاقه من شباك الميتافيزيقا، فهو "(...) شروع في السير في طريق يمهد لقهر الميتافيزيقا (...)"[2] .

قهر يبتدئ ضرورة بالعودة إلى لحضة البدء مع أفلاطون والفلسفة الأفلاطونية تباعا وفي صورها المختلفة، حيث يؤكد هايدغر على أن الميتافيزيقيا الغربية عبر تاريخها التليد وبخاصة مع أفلاطون الذي تعتبر فلسفته المثالية منطلقا فعليا لها لم تنأى عن استحضار سؤال الموجود وطمس سؤال الوجود، بل أن الميتافيزيقا تتمثل املوجود في وجوده، وتفكر في وجود الموجود، متناسية الاختلاف القائم بين الوجود والموجود، هذا التناسي هو تناسي للاختلاف بين الوجود والموجود، وإذن فإن عملية الاستذكار تتجلى في استرجاع للوجود باعتباره اختلاف أنطولوجي، واختلاف تم النشرود عنه.

فالموجود ماهو إلا فكرة بحسب أفلاطون "(...) فافتعل ((نظرية الأفكار لرفع الوجود إلى عالم عقلاني،(...) بهذا المنعطف الماهوي تأسس سؤال الميتافيزيقا، فأحدث تحولا

[1] مارتن هيدغر: رسالة في النزعة الإنسانية، ت: عبد الهادي مفتاح، مجلة فكر ونقد العدد 11، 1998، دار النشر العربية، الدار البيضاء، ص ص 127، 129.

[2] مارتن هيدغر: <<ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا، هيلدرلين وماهية الشعر>> ت، فؤاد كامل محمد رجب، مرا وتق: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، دس، ص 80.

حاسما في ماهية الفكر والحقيقة، تشكلت به« منظورية ميتافيزيقية عمرت طويلا وعلى امتداد تاريخ الفكر الغربي » "[1].

ومن هنا يمكن القول أن أفلاطون كان السباق الأول لفتح باب الميتافيزيقا على مصراعيه انبنت فيه أنطلوجيتيه على نظريته في المعرفة وعلى الأخلاق والسياسة تباعا، نسق ميتافيزيقي انبثق منه التحديد الأفلاطوني للوجود الأمر الذي أدى بهايدغر إلى إعادة " (...)صياغة السؤال، من "ماهو" إلى "من هو" أي من البحث في ماهية الوجود إلى مساءلة كينونة الوجود(...) وبالتالي يظهر لنا أن مساءلة الوجود هي وضوع البحث من ناحية إعادة إحياء السؤال عنه، ولأجل ذلك لابد من إنجاز مهمتين، تكون أولهما تحليل الآنية أو ما يسمى بالأنطولوجيا الأساسية، أما ثانيهما فهي تجاوز الميتافيزيقا"[2].

وقبل إبراز المهمتين اللتان شغلتا تفكيرهايدغر للخوض فيهما، يتعين علينا أولا تحديد قصده من الآنية، أو "الدازين" "Dasein"، حيث يجمع شراح فلسفة هيدجرعلى أن مصطلح الـــDasein الذي سكه هايدغر و"الذي يتكون من مقطعين هما:Sein بمعنى " الوجود" و"Da" بمعنى هناك ومعناه الحرفي هو: " الوجود هناك " (...) وهو المصدر من الفعل " دازاين " بمعنى "يوجد–هناك"[3] .

مصطلح نحته هايدغر في سعي منه لتخطي المسميات الميتافيزقية ولغرض الابتعاد عن أخطاء السلف الميتافيزيقي والتي شكلت تراكمات في التراث الفلسفي بدء من أفلاطونوصولا إلى نيتشه وبالتالي فالدازاين "(...) أي قدرة أصلية على« كينونة الهناك »الذي بحوزته من حيث هو الكائن الذي يتعلق الأمر في كينونته بمعنى الكينونة

[1] علي حبيب الغريوي: مارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي)، مرجع سابق، ص ص 193، 194.

[2] محمد بن سباع: فسيفساء فلسفية (دراسات في الفكر الغربي المعاصر)، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، الأردن ط1، 2018، ص ص،163، 164.

[3] صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، شركة الجلال للطباعة، الإسكندرية، ط1، 2000، ص105.

نفسها.« الهناك » هو نمط من « انفتاح » كينونة ذاتنا من حيث هي كينونة – في – العالم. إن « في » هذه لا تشير إلى ظرف مكان، بل هي نمط من " المقام "(...) أما ما سيكشف عنه بوصفه معنى كينونة الكائن الذي نسميه الدازين، فهو الزمانية،(...) إن ماهية الدازين تكمن في وجوده[1].

فإذا كانت الكينونة قاسم مشترك بين الكائنات، غير أن الوجود صفة خاصة ومخصوصة بالكائن الذي يريد أن يمتلك الوجود، فالوجود حسب هايدغر شكل من أشكال الكينونة، والدازاين بذلك يحيل إلى معنى التواجد الإنسانيكتجل له وكحضور بالقوة وبالفعل أيضا باعتباره كائنا زمانيا كوجود عيني للفرد الذي هو في علاقة دائمة بالوجود ما يتيح له أن يكون " راعي الكينونة "[2] .

كوجود متجل في العالم وكوجود في ذاته، متحملا مسؤوليته بكل حرية ودون قيد أو شرط، صانعا لمشروعه المستقبلي، ويحقق بذلك وجودا أصيلا غير زائف. حيث يميز هيدغر بين نمطين من الوجود، الوجود الحقيقي، الأصيل والوجود الزائف ذلك أن الوجود الحقيقي هو "(...) تمثل يصنعه الإنسان (...) هو هذا الكائن الذي كينونته معلن عنها في الكينونة (...)"[3].

فالوجود يتأتى في المشروع الذي هو فضاؤه وليس هو الجسد وإلا صار تشيؤا له فحسب، لأن الوجود الإنساني وجود متفرد ذو خصوصية يمتلكها يحقق نفسه باستمرار ضمن مشروع آنيته، ولهذا فـ"إن الكائن الذي وجوده يصنع ماهيته يمتنع في جوهره عن الإمساك الممكن بوصفه الكائن في جملته (...) وعلى ذلك فالقيمومة هي ضرب الكينونة الذي من شأن كائن ليس على طريقة الدازين"[4] .

---

[1] مارتن هايدغر: الكينونة والزمان، ت: فتحي المسكيني، مرجع سابق، ص ص 20، 72، 112.

[2] MARTIN Heidegger : Question 3 , édition Gallimard, paris, 1966, p131 .

[3] فتحي المسكيني: التفكير بعد هايدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، دار جداول، لبنان، ط1، 2011، ص ص 44،45.

[4] مارتن هايدغر: الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص ص 424، 233.

ومن هذا المنطلق فإن تفرد الإنسان وقيمومته الأنطولوجية يتضمن تواجده مع الأخرين ويختلف عنهم في آن، غير أن الدازين ينخرط وينغمس في الهم ضمن المعيش اليومي، فسلطة الهُم هذه (Leon) يتصير فيها وجودا منحطا منخرطا في الثرثرة والذي يعد شكلا من أشكال ضياع الوجود، فتنقلب فيه الآنية الى شيء آخر غير ذاتها، فارة من قلقها الأنطلوجي وتتوهم معيشا حقيقيا وهو في حقيقته مبتذلا وهو بذلك كما أسماه هايدغر وجودا مبتذلا، لا وجودا أصيلا الذي يرتضي معانقة القلق الأنطلوجي، بعيدا عن التسكع في العالم.

وبالانتقال إلى المهمة الثانية التي انصب اهتمام هايدغر عليها بعد تقديم مقاربة حول تحديده لمعنى الكينونة أو ما أسماه بالدازاين، ستكون المهمة الثانية التي يستدعي فيها كلا من ديكارت، كانط وهيجل إضافة إلى نيشه ليجري معهم حوارا تقويضا لخطابهم الميتافيزيقي باعتبارهم يندرجون ضمن إطار الأفلاطونية التي لم يغادروا صرحها العالي والذي يستدعي تحطيم أركانه، حيث أن ديكارت بحسب هايدغر شكل من أشكال الأفلاطونية في الفكر الغربي الحديث، ومسوغه في ذلك أنه احتفظ بمنطق الثنائيات وأحدث فيها تغيرا من حيث المسميات فحسب عندما قسم الأنا الى قسمين: الجسد جوهره الامتداد والنفس جوهرها الفكر وهذا ما أوردناه في مقاربة الفصل الأول حول الميتافيزيقا الذاتية عند ديكارت التي تقوم على الوعي والإنية فـ"(...) منذ ديكارت الإنسان، والأنا البشري، صار وبشكل بارز الـ"الذات" في الميتافيزيقا"(...)[1].

وبالتالي فالحقيقة عند ديكارت لم ينأى بها عن تأثير أفلاطون فيها، لأن العقل مدركها والعقل ملكة فطرية تحمل أفكارا قبلية يضمنها كائن أعلى هو الله وهذا ما أعابه

[1]MARTIN Heidegger : Nietzsche 2 , trad.PierreKlosswski, Gallimard,Paris,1971 ,p115.

هايدغر على ديكارت في أن الذات عنده تتضمن حمولة ميتافيزيقية، والوعي"(...) المرتبط بإشكالية الأنطولوجيا القديمة(...)"[1].

ولهذا ارتأى هايدغر أن يقوض أركان الأنا أفكر والاستعاضة عنها بالأنا موجود التي تجسد الكينونة التي غيبتها الذاتية الديكارتية، ولو أنها تعتبر أهم ميزة أحاطت بها الرؤية الديكارتية في أن الذات صانعة لتاريخها.

أما كانط الذي أيده هايدغر في مسألتين ثنتين – كونه ليس إقصائيا– هو النقد الكانطي– كما مر معنا مسبقا في خضم هذه المقاربة – ولكن هذا لم يشفع له أمام آلة التقويض الهايدغرية كونه ما زال أفلاطونيا يفكر بمنطق الثنائيات (نومين وفينومين) ولم تهزه مسألة الوجود واهتم بنقد الموجود من زاوية معرفية، بعيدا عن الطرح الأنطولوجي الذي انتسى فيه كانط الكينونة وطرح سؤالا حول ماهية الانسان وهذا ما ذكره هايدغر على لسان كانت حول إمكانية "(...) إرجاع كل أسئلة الميتافيزيقيا، أي أسئلة الميادين المعرفية المذكورة إلى السؤال: ماهو الإنسان ؟(...)"[2].

فزاد بذلك تعضيدا للذات الديكارتية أي أنها إلى جانب أنها ذات واعية ذات ناقدة ما سمح له من أن يلج إلى صرح الميتافيزيقا بكل أريحية فـ"(...) لم يستطع كانط إبطال مفاعيل الصرامة العلمية والرياضية لميتافيزيقا الحداثة، والتحرر من القاموس الميتافيزيقي المتداول (الجوهر، الأنا، الذات، الذاتية، الشيء في ذاته، الترنسندنتالي، القبلي، والمقولات)"[3].

---

[1]MARTIN Heigger :Introduction a la recharchephénoménologique, trad :alainBoutot, Gallimard,Paris,2013,P150.

[2] مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء (حول نظرية المبادئ الترنسنتالية عند كنت، ت: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، دط، 2012، ص 153.

[3] علي حبيب الفريوي: مارتن هايدغر (نقد العقل، الميتافيزيقي) قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، مرجع سابق، ص 299.

ويظل كانط بذلك في مسار الميتافيزيقا المعبد، ومحطة مفصلية في الخطاب الميتافيزيقي الغربي.

أما حوار هايدغر مع هيجل هذا الأخير الذي كما مر معنا آنفا ضمن فلسفته النسقية التي ارتكزت على مفهوم الوجود التاريخي- وهذه فضيلة يعزوها هايدغر لهيجل – أي الاهتمام بالصيرورة التاريخية والانشغال بالمصير من خلال البحث عن عقلانية في التاريخ حيث يقول هايدغر ضمن كتاب محمد الشيكر «هايدغر وسؤال الحداثة »قولته الشهيرة " إن هيجل هو المفكر الغربي الوحيد الذي كان يعنيه تاريخ الفكر"[1] .

تاريخ تعين فيه الوقوف عند تجليات الروح المطلق، ولم ينأى بالموازاة عن ميتافيزيقا الذاتية، الأمر الذي أعابه هايدغر على هيجل هو حضور الميتافيزيقا أبانه القول بمطلقية الروح في التاريخ وتغييب لدور الدازين فيه لهذا فإن "(...) تقويض فلسفة الذاتية لا يعني فحسب نقد الكوجيطو(...) كما أن ذلك التقويض لا يعني إخراج الذات عن ذاتها فحسب (...) يرى هايدغر أن مسألة « الإخراج » هذه لم تكن ممكنة إلا على أرضية تؤسسها فلسفة ذاتية."[2].

فهذا التقويض ستكون مهمته هو الانفلات من قبضة هيجل الشديدة تؤكدها فكرة حضور الروح المطلق في التاريخ، وفيه يتحقق تطابق الفلسفة مع تاريخها وفي هذا الصدد يقول هايدغر: " ليس التاريخ تاريخ فلاسفة ومفكرين، هو تاريخ الوجود الذي يسأل من أين صدرت الأشياء، بل أيضا، كيف تكونت؟ إنه بهذا يعني الكيفية التي تكون عليها الأشياء.[3]

[1] محمد الشَيكر: هايدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2004، ص 42.

[2] عبد السلام بنعبد العالي: هايدغر ضد هيجل، التراث والاختلاف، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2006، 108.

[3]MARTIN Heidegger : Nietzsche 2, OP, cit, P 391.

فإذا كان هيجل ألحق الوجود بالتاريخ عن طريق منطقه الجدلي، فإن هايدغر ألحقه وربطه بالزمان الذي تتحقق فيه وجودية الدازاين.

وبالعروج إلى مساءلة هايدغر لآخر الميتافيزيقيين نيتشه كما قدم توصيفه له كونه " (...) آخر فيلسوف ميتافيزيقي وهو الذي ساق التراث الميتافيزيقي الغربي إلى ذروته، وتهيأ له إنجاز كل إمكانات هذا التراث"[1].

وهنا تظهر الغرابة في أن نيتشه كان معارضا شرسا لكل الميتافيزيقيا، وما يزيد الأمر غرابة هو توصيف دريدا لأستاذه هايدغر على أنه آخر الميتافيزيقيين، وبالتالي فهذه المتتالية التوصيفية تسعى لتبيين المزالق التي جرت نيتشه بحسب هايدغر، وهايدغر من منظور دريدا – هذا الأخير الذي ستتضح مساءلته لأستاذه في ثنايا هذه المقاربة لاحقا– إلى براثن الميتافيزيقا جرا.

أما الوصف الذي أبانه هايدغر على أستاذه تدعمّه العديد من المسوغات، ويظهر أول مسوغ من خلال التماس هايدغر لذلك العداء الذي يكنه نيتشه لأفلاطون باعتباره غريم نيتشه الأول وهايدغر الذي أقر بأن أفلاطون هو أول من سحب التراث الفلسفي إلى الميتافيزيقا، فأحدث نيتشه بحسب هايدغر ذلك القلب لموضع المثل وعالم المحسوسات قَلب نُزع فيه مفهوم الحقيقة من عالم المثل وموضعته في عالم الحس باعتباره عَالَمًا حقيقيا والمثل ما هي إلا عدمية ومن هنا يظهر الاعتراض في قالبه التقويضي عند هايدغر لنيتشه" (...) ألا يستجيب القلب النيتشوي للأفلاطونية بدوره، في الأفلاطونية، لأمر ما خاص بالأفلاطونية التي غدت أكثر من وضوح في إطار عملية قلبها؟ (...)"[2].

فكل قلب للميتافيزيقيا هو ميتافيزيقا بنمط مغاير، وما هو إلا إعادة قفقفة للمواقع التي تستقر فيها الحقيقة، بل أن" (...) نيتشه في إطار قلبه للأفلاطونية بقي سجينا لثنائياتها

[1] محمد الشيكر: هايدغر وسؤال الحداثة، مرجع سابق، ص 75.

[2] Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger, OP. cit, P 195.

من قبيل: وجود/ صيرورة؛ حقيقة/ مظهر: "لقد تورط فيها كليا" (...) أن الفلسفة النتشوية قد تورطت كليا في التقليد الذي تزعم قلبه وتجاوزه".[1]

والمسوغ الثاني بحسب هايدغر أن نيتشه ظل وفيا لميتافيزيقا الذاتية مخلصا لها لأنه يتقصى الإنسان الأعلى لغرض انتشاله من أنقاض الإنسان الارتكاسي، ما يؤكد على أنه ما زال مغموما بسؤال الكائن مهملا سؤال الكينونة وهذا من" (...) خلال مفاهيم أو حدود مرجعية أساسية هي: إرادة القوة، العود الأبدي، الإنسان الأعلى، قلب المرجعيات المعيارية والعدمية، وهذه المفاهيم المرجعية التي تستقيم عليها ميتافيزيقا نيتشه وتمنح نفسها على هيئة "نسف محكم" هي مفاهيم تتضايف فيما بينها، وتتبادل المواقع بدون أن يلغي أحدها الآخر"[2].

فالذي يحيل إلى الميتافيزيقا حتما هو سؤال الكائن واستتباعاته التي شكلت نسقا نيتشويا استعيض به عن نسق هيجل المكتمل والذي يتضح من خلال استبداله لمفهوم الكلية الهيجلية بالمنظورية، والذات بالإنسان الأعلى والمثل بالحس. واتخاذه للأسلوب الشذري في الكتابة لم يمنع ذلك بالقول أنه بنى نسقا معرفيا إذا تم إستبعَاد جزء من هذا النسق يتهاوى تلقائيا، وإذا كان استوفى كل الأسئلة الميتافيزيقية، ولم يبرح صرحها.

من خلال هذا الترحال ضمن أطروحة هايدغر إزاء الميتافيزيقا وحواراته التي عقَدها مع جهابذة الفكر المتافيزيقي لغرض تقويضها ليس بمنطق الإقصاء الكلي وإنما بما أثاره من نسيان هؤلاء لسؤال الكينونة ومعاودة طرحه للسؤال المنسي، والقطع النهائي للميتافيزيقا إنما يبدأ مع طرح سؤالها، و "(...) إذا كان هايدغر يُكثر من الحديث عن ضرورة مجاوزة الميتافيزيقا و "نهايتها لتحديد مهمة الفكر"[3] .

---

[1] عبد العزيز بومسهولي: أفول الحقيقة (الإنسان ينقض ذاته)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2004، ص77.

[2] محمد الشيكر: هايدغر وسؤال الحداثة، مرجع سابق، ص 78.

[3] عبد السلام بنعبد العالي: في الفكر المعاصر، الأعمال، الجزء الثالث، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص36.

فمهمة الفكر تبرز عند انتهاء الفلسفة لأن التفكير خارج الميتافيزيقا أمر متعذِّر فيها وفي تاريخها الذي يمتد طولا، فأعاده هذا المسار التساؤلي إلى البدء المعرفي. لأن "(...) الفكر الشجاع " يعيد من جديد تشكيل الحياة داخل تاريخ الوجود تماما كما تشكلت في عهد إغريق ما قبل أفلاطون، وذلك بأن نقول نعم لكل بداية حقيقية بكل ما تنطوي عليه من مُخيف، ومن مُبهَم، ومن مريب"[1].

ولكن وعلى الرغم مما أثاره هايدغر ضمن مشروعه المنصب رأسا حول تقويضه للميتافيزيقا، لم يمنع ذلك من التفكير معه وضده في آن، وهذا ما سنلتمسه في الفصل الثالث ضمن أطروحة دريدا التفكيكية.

[1] مارتن هايدغر وآخرون: قريبا من هايدغر، ت: حسونة مصباحي، دار توبقال للنشر، الدار البضاء، المغرب، ط1، 2018، ص57.

الفصل الثالث:

الرجات التفكيكية في الموروث الغربي ومركزيته

- ✓ **المبحث الأول: جاك دريدا: سيرة حياة بأفق فكري**
- ✓ **المبحث الثاني: القراءة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور عند جاك دريدا**

المبحث الأول: جاك دريدا: سيرة حياة بأفق فكري:

إن تناول فكر جاك دريدا كفيلسوف* بالدراسة والتقصي لا يكون بمنأى عن ظروف عصر وانتمائه وهويته، وفي محاولة منا استقصاء شذرات من سيرة ومسيرة حياة تتماشى ومقصد هذا البحث فـ "(في 1930 سنة مولده أحيت الجزائر مئوية احتلالها من قبل المستعمر الفرنسي"[1].

هذا الحدث تزامن وولادة "جاكي دريدا""Jackie Derrida" في 15 جويلية بمنطقة الأبيار ضواحي الجزائر العاصمة، يهودي من أصل سفاردي، حيث منحت لهؤلاء اليهود " (...) أحقية العيش في الجزائر (...) يمارسون طقوسهم الدينية خفية خوفا من الفرنسيين حتى الأسماء غيرت وقاموا بفرنسة الأسماء بما فيها عائلة جاك دريدا (...) لقب بجاكي نسبة إلى جاكي كوغان jackie coogan(...)" ** بعد ختانه منح له اسم ثان إيلي (Elie) ولكنه لم يسجل في الحالة المدنية"[2].

ففي حوار أجراه معه فرانسوا إوالد" ضمن مجلة ماغازين ليتريير العدد 286- آذار 1991 تضمن العديد من الأسئلة التي طرحت عليه وبخاصة ما تعلق بتغيير اسمه – عن قصد- من جاكي إلى جاك وكذا حدث ختانه فكان رده إيجابا "نعم غيرت اسمي عندما بدأت النشر (...) رأيت أن اسم (جاكي) لم يكن اسما ممكنا لكاتب واخترت نصف اسم مستعار تقريبا، قريب من الاسم الحقيقي بالتأكيد لكنه فرنسي ومسيحي بسيط (...) قد يجب مرة أخرى بصورة نهائية تحليل الظروف التي تختار فيها أحيانا طائفة

*- وإن كان يرفض نعته بالفيلسوف بل يجد نفسه موضعها كقارئ قراءة مغايرة للنصوص على اختلافها، حوارات، النقد والمجتمع، ص81.

[1] -BENOIT PEETRS : DERRIDA , FLAMMARION ,2IEME EDITION, FRANCE 2010, P21.

**ممثل أمريكي ولد في 26 أكتوبر 1914 في لوس أنجلس وتوفي في 01 مارس 1984.

[2] -BENOIT PEETRS : DERRIDA , Ebid, P 23.

معينة –الطائفة اليهودية في الجزائر– في الثلاثينيات أسماء أمريكية وأسماء نجوم أو أبطال في السينما (...) لكنني لم أمس لقبي (دريدا) أبدا، الذي استحسنته كثيرا (...)"[1].

أما حدث ختانه فينظر إليه باعتباره "(...) أثرا ما تركه الآخرين ولحق بنا في السلبية المطلقة فبقي في الجسد وهو واضح ولا ينفصل بلا ريب عن الاسم الذي يسنده إلينا الآخر أيضا، والختان هو لحظة التوقيع أيضا (توقيع الآخر وتوقيع الذات) ونقبل عبر هذا التوقيع الانضواء إلى مجموعة ما أو إلى ارتباط لا يزول (...)، فرضت "صورة" الختان نفسها علي على أي حال"[2].

فالديانة اليهودية حاضرة في يوميات العائلات اليهودية ولكن تمارس طقوسها بشكل كتوم وخفي نظرا لحالة الخناق والاضطهاد التي عانى منها اليهود في فترة الثلاثينات، وما لحق دريدا شخصيا من أذى داخل مدرسته التي كان ينتسب إليها بثانوية ابن عكنون بسبب المشاكل العرقية التي ولد عنفا بين التلاميذ على أساس عنصري وعرقي، عنصرية ضد اليهود، ضد العرب، ضد الإيطاليين وضد الإسبان، فجميع هذه العنصريات تلتقي في مكان واحد، وذكر أن "كلمة يهود أسمعها في المدرسة بالأبيار وهي تعبر عن شتيمة"[3].

على الرغم من تفوقه داخلها إلا أن فعل التصنيف والنبذ حال دون ذلك فـ "(...) المسار التعليمي والتربوي الذي انتهجته كان مسارا شائكا حيث تعرض للطرد والإقصاء من المدرسة مرات عدة نظرا لانتسابه اليهودي"[4].

---

[1]– جاك دريدا وآخرون: مسارات فلسفية، ت: محمد الميلاد، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2004، ص ص 72، 73.

[2]– جاك دريدا وآخرون: مسارات فلسفية،المصدر السابق، ص ص 69–70.

[3] -BENOIT PEETRS : DERRIDA , ebid, P 29.

[4]– محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص170.

هذا الاستعباد أثر على نفسيته سلبا ما جعله (...) ينظم إلى ثانوية ميمونيد Maimonide(...) وقد أشرف عليه مدرسين يهود المطرودين من الوظيف العمومي (...) تعلم بعض التعاليم العبرية عند أحد الرهبان (...)"[1].

فتلك الطقوس والشعائر كانت تسحر جاكي في تلك الفترة ثم بدأ ينزعج منها لأنها بمثابة شكليات هدفها ربحي فقط، فتغير تفكيره اتجاهها ورفض هذه الطقوس الدينية. عاد مجددا إلى ثانوية بن عكنون، كان شغوفا ومحبا للقراءة خاصة كتب روسو ونتشه، غير أنه أخفق في امتحان البكالوريا ما اضطره إلى إعادة السنة الدراسية في ثانوية إميل فليكس غوتييه Emile Félix Gautier ثانوية مشهورة يدرس فيها أستاذ فلسفة مشهور وهو Jean Choski الذي ترك أثرا كبيرا في تفكير دريدا لا يمكن تجاهله، كان حافزا لأن يهتم بدراسة الفلسفة رغبة في أن يصبح أستاذا لها،إضافة إلى تأثير أستاذ الفلسفة البروتستانتي جان زرنكي "Janc Zarnecki- عليه هذا الأخير الذي يعد اول من سمع جاكي اسم مارتن هايدغر يتلفظ به، وبفضله بدأ بقراءة كيركجارد Kierkegaard من الفلاسفة الذين افتتن بهم ويظل وفيا له طوال حياته، إضافة على تاثره بسارتر الذي بفضله تمكن من التعرف على فلاسفة كتب عنهم سارتر وجدها دريدا في مكتبة الجزائر العاصمة والتمس أيضا تأثير هوسرل "Husserl ' على سارتر حتى وإن لم يكن مطلعا وعارفا على معرفة مباشرة بالفينومينولوجية الألمانية الكبرى.

وفي شهر سبتمبر من سنة 1949 يغادر دريدا الجزائر بعدما مكث فيها 19 سنة من عمره –باعتباره منتم إلى جيل الأقدام السوداء– صوب باريس بفرنسا قصد إتمام دراسته في ثانوية Louise le grand التي تعد من أرقى الثانويات هناك سبقه إليها فيكتور هيغو Victor Marie Hugo (1802–1885)، شارل بودلير

[1] BENOIT PEETRS : DERRIDA , ebid, P 33.

Charles Baudelaire (1821-1867)، جون بول سارتر Jean-Paul Sartre(1905-1980) ومرلو بونتي Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

ثانوية ذات نظام مختلف عما اعتاد عليه "جاكي" أشعره تواجده داخل أسوارها بأسوار السجن وهذا ما ذكره بقوله: "كانت الإقامة التلمذية في باريس تجربة قاسية تحملتها بصعوبة كبيرة جدا"[1]، أمكنه التعرف فيها على مجموعة من الطلبة بما فيهم الفيلسوف الفرنسي: لويس ألتوسيLouis Pierre Althusser (1918-1990) الجزائري المولد، والفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984) حيث استمرت صداقتهما ما يقارب العشرين عاما، إضافة إلى الفيلسوف الفرنسي بيير بورديو Pierre Bourdieu(1930-2002) .

درس الفلسفة على يد الأستاذ جان هيبولويتJean Hyppolite (1907-1968) أكبر شارحي هيغل، تخرج منها بشهادة التأهيل في الفلسفة، اطلع فيها على أرشيف ايدموند هوسرل حتى وإن لم يوفق في الامتحان الشفوي للتبريز(L'argrégation) عام 1955 إلا أنه تحصل عليها عام 1956 وقدمت له منحة في جامعة هارفارد كمبردج في الولايات المتحدة الأمريكية كمراجع خاص أمكنه من الإطلاع على ميكرو فيلم خاص بعمل من أعمال هوسرل غير المنشور المتعلق بـ"أصل الهندسة"« origine de la géométrie ترجمه وقدم له، قدم أول ورقة بحثية له بعد عودته إلى فرنسا من الجزائر أين أدى واجب الخدمة العسكرية في مؤتمر (Ceristy).

درس في السوربون الفلسفة العامة والمنطق كأستاذ مساعد للفيلسوف الفرنسي باشلار، والفيلسوف كانهايم وبول ريكور إضافة إلى الفيلسوف جان فال، كما حضي بالقبول بأن يكون محاضرا في المركز الوطني للبحث العلمي إلا أنه استقال منه فورا ليحاضر في المدرسة العليا للأساتذة.

[1]- جاك دريدا: مسارات فلسفية مصدر سابق، ص71.

وكانت لأحداث أيار (مايو 1968) الحدث البارز في فرنسا أواخر (الستينات).

التي حملت "(...) معها موجات عاصفة على حقول الفكر والإنسانيات في فرنسا فبعد أحداث مايو 1968 الطلابية أرهق المد الما بعدي التجاوزي (متجليا في تيارات ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية، ما بعد الماركسية، ما بعد الكولونيالية (...)"[1]. فثورة الطلاب هذه التي جرت وسحبت العديد من المثقفين الفرنسيين إليها بما فيهم الكتاب والمفكرين إلا أن هناك من عارض الانتفاضة الطلابية وعلى سبيل الحصر: لوي ألتوسير وكلود ليفي ستروس باعتبارهما من أبرز ممثلي التوجه البنيوي، ما أثار غضب المشاركين في هذا الحدث الهام و "رأوا في ذلك الموقف علامة على تراجع البنائية وانحسار دور المفكرين البنائيين في الحياة العامة والتف الشباب المثقف حول (دريدا وآرائه التي تمثل موقفا نقديا ومعارضا للبنائية التقليدية (...) واعتبره ممثلا لاتجاه فكري جديد (...)"[2].

إلا أنه صرح بخصوص احتجاجات 1968 وانتسابه إلى مجموعتها بقوله: "أنا لم أقل لا لـ "68" وان كنت شاركت في المسيرة في الشارع ونظمت أول جمعية عامة للمدرسة العليا للأساتذة ولكن قلبي غير راض على الحواجز التي وضعت سواء كان ذلك عن حق أو خطأ ما ازعجني (...) ليس هو العفوية الظاهرة، والدعوة إلى الشفافية وإلى الحوار (...) سأكون أكثر حذرا وحرصا على صياغة هذا النقد من العفوية"[3].

واعتبره في ذات السياق حدثا فلسفيا تنضوي تحته عناوين أو أسماء لكتاب يتعرف عليهم من خلالها.

---

[1]– محمد بكاي: جاك دريدا وهم المعنى وهم الكتابة، ضمن كتاب جاك دريدا فيلسوف الهوامش (تأملات في التفكير والكتابة والسياسة، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير: محمد بكايمنشورات ضفاف بيروت لبنان، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار الامان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2017، ص9.

[2]– مجلة أوراق فلسفية، مجلة علمية محكمة، رئيس التحرير: أحمد عبد الحليم عطية، الهيئة العلمية: أميرة مطر وآخرون، العدد الثالث عشر، 2005،ص38.

[3] -BENOIT PEETRS : DERRIDA , Ebid, P 247.

وفي عام 1971 كانت له زيارة إلى الجزائر بعد غياب طال أمده اشتغل بالتدريس وإلقائه لمحاضرات في جامعة الجزائر، وكتابه نص: "توقيع.. سياق.. الحدث" حين حاضر به في مؤتمر جمعية فلسفة اللغة الفرنسية في مونتريال (Montreal) بكندا .

وبعدما ارتبط بشكل رئيسي بجامعة "جون هوبكنز، شرع بالتدريس بضعة أسابيع في السنة في جامعة بيل مع بول دي مان وكانت له مبادرة مع آخرين ما تعلق بما يسمى برلمان الفلسفة" التي عقدت في جامعة السوربون وفي العام: 1980 ناقش أطروحة دولة في جامعة السوربون، كما كان له إسهام في تأسيس الكوليج الدولية للفلسفة .

انتخب في المعهد العالي للدراسات العليا في العلوم الاجتماعية كما كان له خطاب افتتاحي للندوة الرئيسية التي نظمتها كلية كادوزو للحقوق في جامعة سيتي حول التفكيك وإمكانية العدالة، وأيضا حضوره في ندوة أكاديمية العلوم في إتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية وجامعة حاز العديد من شهادات الدكتوراه الفخرية، وارتحل في الجغرافيا والفكر إلى أن وافته المنية عن عمر ناهز 74 عاما بعد صراع مع سرطان البنكرياس. وذلك يوم 09 أكتوبرعام 2004 في مستشفى باريس.

هذا الجهد الفكري والمعاناة التي رافقت دريدا خلال مشواره العلمي العملي والفكري تمخض عنه أعمال كشاهد هذا الحراك الذي اشتمل أبعاد شتى ألمت وحاصرت حياة دريدا من كل جانب نحاول رصد بعض منها كرونولوجيا.

- 1962M endnand thusserl, l’origine de la geométrie, traduction et introduction par sa ques drrida.

- مواقع: 1972
- أركيولوجيا التوهم: 1973
- نواقيس(GLAS)1974
- المهماز: 1978

- في الروح: 1987
- الحق في الفلسفة: 1990
- Donner le temps 1991
- قوة اقانون: 1994
- إيمان ومعرفة 1996....[1]

نمر الآن إلى ما وسمناه بـ:

الروافد الفكرية في مشروع دريدا الفلسفي تمثلا وتجاوزا:

ما هو متفق ومتعارف عليه عند الخوض في تناول فكر فيلسوف معين، يتطلب منا التماس المرجعيات الفكرية على اختلاف مشاربها وتوجهاتها –لاستحالة القول أن منطلقه من عدم– تلك التي نهل منها لغرض وضع اللبنات الأولى لمشواره الفكري، وهذا ما نسعى لتبيينه عند دريدا، مرجعية تحدد توجهاتl واهتماماته الفكرية على غرار الظروف المحيطة به وعلاقتها بالانتماء والهوية، وسيتضح معنا ذلك تباعا خلال دراستنا هذه.

في حوار أجري معه أورده في كتابه 'انفعالات" «passions» تلقى سؤالا من لدن محاوره مفاده (...) غالبا ما تذكر بأن هوسرل هو مرجعيتك الأولى، لقد عالجت في كتابك (1954 memoire) مشكلة تكوين فلسفة هذا المؤلف، هذا العمل حول الهندسة عند هوسرل ألم يكن مصدره خط أساسي يجتاز أخيرا كل أعمالك، ويقودك إلى هيدرغرو ليفناس مرورا بـ سارت. يبدو أن دافعا فينومينولوجيا يرافق كل مؤلفاتك (...)"[2].

معلوماة مستقاة من موقع:

[1]D'ailleurs, Derrida – download.pro.arte.tv.

.pro.arte.tv/archives/fichiers/01678482.pdf

[2]– جاك دريدا: انفعالات ت: عزيزتوما، تق: ابراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سورية، ط1، 2005، ص163.

هذا السؤال قابله دريدا بالرد سلبا بقوله: "لم يكن هوسرل حبي الأول في الفلسفة غير أنه ترك تأثيرا عميقا على أعمالي لا شيء كان ممكنا بالنسبة لي من دون القاعدة الفينومينولوجية (...)[1].

فعلى الرغم من قراءات الطفولة والشباب المبكرة التي أمكنته من الإطلاع على العديد من الأعمال المرتبطة بكل من: جيد* ونيتشه وفاليري** "(...) قرأت جيد في وقت مبكر قبل غيره بالتأكيد فكان الانبهار والتقديس (...) قرأت كل أعمال "جيد" دفعني اللاأخلاقي l'immoraliste بلا شك إلى قراءة نيتشه الذي كنت أفهمه بشكل رديء جدا بالتأكيد، ووجهني نيتشه بغرابة نحو روسو (...)[2].

وعلى الرغم مما ذكره هذا الموضع من قراءاته المكثفة لأعمال جيد وبخاصة كتابه : "اللاأخلاقي" المرتبط بأطروحات غير الأخلاقية المخالفة لها والمنحرفة عنها، فأحاله "جيد" إلى قراءة أعمال نيتشه المبهمة من منظوره، هذا الأخير الذي أحاله إلى قراءة "روسو"، إلأ أن هذا لم يمنعه من الاقرار والاعتراف بدين العديد من الفلاسفة خلال مشواره التكويني في حيزه الفكري "أدين كثيرا بتكوين الفكر الفلسفي لدى لفكر هيجل، وهوسيرل وهايدجر (...) هوسيرل والذي درسته بجدية وبتعمق كبيرين فقد علمني منهجا في الحكمة والتحفظ، وتكتيكا صارما في استجلاء وتشكيل الأسئلة،"[3].

---

[1]– المصدر نفسه، ص 164.

* أندريه جيد (1869–1951) واحد من كبار الكتاب الفرنسيين، كان له إسهام في التعريف بأدب طه حسين للقراء الفرنسيين، من خلال تقديمه الذي وضعه لكتاب الأيام بالفرنسية، حاز جائزة نوبل عن روايته الموسومة ب: اللاأخلاقي" تعلق بأفكار نيتشه، والروائي الروسي: "دوستويفسكي"...

** أمبروز بول توسان فاليري (1871 . 1945) Paul Valéry شاعر فرنسي وكاتب مقالات وفيلسوف.

[2]– جاك دريدا: مسارات فلسفية، مصدر سابق، ص70.

[3]– ريتشارد كيرني: جدل العقل، حوارات مع المفكرين المعاصرين ت: إلأياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص166.

وإن كان هنالك وفاء(مغايرا) للفينومينولوجية الهوسرية عند دريدا فـ "فالفينومينولوجية إذن ليست صياغة جاهزة أو مذهب مكتملا بل هي إمكان مفتوح (...)[1].

فهي التي أتاحت له بحسبه التدقيق في الأمور التي تمت صلتها بالكتابة في سياقتها الفلسفي والأدبي، حيث تظاهر بوادر الكتابة والترجمة عند دريدا من خلال ترجمته ووضع مقدمة لكتاب هوسرل الموسوم بـ: عن أصل الهندسة" وذلك عام 1962.

وكذا كتابه "الصوت والظاهرة" فإنها "(...) تنتمي في وقت مبكر إلى عمل الفيلسوف"[2].

باعتبارها تعبر عن حماسة الباحثين الشباب تأثرا في بداياته وتجاوزا لها لاحقا ، وهذا ما عبر عنه في نص كتابه Sur parole instantanés philosophique "(...) هوسرل بالنسبة لي هو من علمني تقنية، طريقة انضباط فهو الذي لم يتخلى عني قط"[3].

ما يؤكد أن دريدا استثمر الآراء والحوارات مع كل من تناول الفينومينولوجية بدء برائدها الفعلي هوسرل، مرورا بأستاذه هايدغر وليفيناس وصولا إلى سارتر وإن كان انضوى تحت عباءة هوسرل الفينومينولوجية غير أنه عمل على استلال خيوطها من الداخل وبخاصة ما تعلق بنصوص كتابه "الظاهرة والصوت" فهي: "(...) نصوص تنتمي إلى المناظرة مع "هوسرل"ومع الإرث الفينومينولوجي في مفاصلها لإشكالية

[1]– عبد العزيز العيادي: مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو –بونتي، بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة، نوقشت بجامعة تونس سنة 2003، إشراف: أ.د فتحي الترويكي، نشر دار صامد للنشر والتوزيع، تونس، ص16.

[2] - silvano petrosino : jacques derrida et la loi du possible traduit par jacques rolland, les editions du cerf, paris, 1994, p41.

[3] -jacques derrida : sur parole instantanes philosophiques editions de l’aube, 1999, p84.

الكبرى، التي هي في الوقت نفسه مواضيع فلسفية لهذه المناظرة التي شغلت ما يزيد على العقد الأول تقريبا من فكر دريدا (...)[1].

فهي نصوص تتعاطى مع إشكالية غاية في الأهمية تلك التي اختصها دريدا بالمساءلة حول ما تعلق بالعلامة واللعة عند هوسرل وانضوائها تحت المساءلة التفكيكية لميتافيزيقا هوسرل الفينومينولوجية و"(...) الانشغال بمسألة سيادة الصوت في الفكر العربي دون الكتابة (...) فضلا عن قضية السؤال عن ماهية العلامة نفسها أو ما أسماه "الماهية الصورية" للعلامة المحددة إجمالا انطلاقا من الحضور"[2].

هنا بالضبط نستشف فكرة التجاوز كمنحى مغاير اتخذ على منواله دريدا توجهه الفلسفي –تحديدا– مساءلته تاريخ الفكر الغربي الميتافيزيقي، وإن كان "(...) هوسرل هو ختام هذه الميتافيزيقا وهو أفق تأويلها في الوقت نفسه"[3].

فهذا الحضور القوي للفينومينولوجية الهوسرلية في الخطاب الفلسفي عند "دريدا كان له أثرا جليا على أنطولوجية أستاذه –وتلميذ هوسرل "مارتن هايدغر" هذا الأخير الذي يدين له دريدا بتكوينه الفلسفي –كإقرار واعتراف من لدنه– بقوله: "إن ديني لهايدغر هو من الكبر بحيث أنه يصعب أن تقوم هنا بجرده، والتحدث عنه بمفردات تقييمية أو كمية، أوجز المسألة بالقول أنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها

[1]– مخلوف سيد أحمد: التصور الفينومينولوجي للغة قراءة في فلسفة اللغة عند ايدموند هورسل أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة إشراف زاوي حسين، أعضاء لجنة المناقشة بوكرادةزواوي وآخرون، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية: 2012، 2013، ص310.

[2]– جاك دريدا: الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في الفينومينولوجية هورسل، ت: فتحي، الغزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضا، المغرب، ط1، 2005، ص9.

[3]– جاك دريدا: الصوت والظاهرة، مصدر سابق، ص10.

سلوى "استراتيجيا" يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل"[1].

هذه البصمة التي طبعها هايدغر على تفكير تلميذه دريدا كان لها همسا بالتمثل وصدحا بالتجاوز، تمثلا منصب راسا حول مساءلتهما للميتافيزيقا الغربية تقويضا لها من الخارج مع هايدغر وزعزعة لبنيتها الصلدة من الداخل مع دريدا ف "(...) فك الهيكل القديم للميتافيزيقا أمر ممكن فيما لو تم اثناء السكن داخل هذا الهيكل (...)[2].

فمنطلق دريدا بخصوص هذا المشروع الفلسفي في بعده الميتافيزيقي يبدأ من حيث تخوم الرؤية الهايدغرية له سبيل إحداث فقرة فوق حواجز الميتافيزيقا بل سيكون اضطلاعه أيضا بمهمة استنطاق عما صمت عنه أستاذه هايدغر باعتباره استنطاق ينبجس فيه كل مغيب أبى المثول أمام ميتافيزيقا الحضور التي شغلت اهتمام دريدا سعيا لزعزعة أركانها وفك رباطها وانكفائها على ذاتها وبخاصة ما تعلق بلغتها ومنطقها الميتافيزيقيين ذلك أن "نصوصه تحتفي بالمقولات الميتافيزيقية (...)"[3].

نصوص تشتغل داخل لغتها لغة ميتافيزيقية لم تبرح مسكنها، فغدت مأسورة ومشدودة إلى حابولها وبالتالي "(...) يعتبر دريدا هايدغر آخر الميتافيزيقيين (...)[4].

هذه المحاورة الصارمة التي أقامها دريدا مع نص هايدغر، لم يمنعه من استلهام مفهومه للاختلاف –أو المغايرة بحسب اختلاف الترجمات– بخصوصها الذي سيتضح

---

[1]– جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ت: كاظم جهاد، ق، محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص47.

[2]– سارة كوفرمان، روجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ت: إدريس كثير، عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، طح، 1994، ص22.

[3]– من الكينونة إلى الأثر (هايدغر في مناظرة عصره، إشراف وتحرير، اسماعيل مهناته، تأليف: مجموعة من الأكاديميين العرب، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص264.

[4]– المرجع نفسه، ص264.

معنا في خضم هذه الدراسة، بحيث منحه أفقا مغايرا عما أورده أستاذه من قبل بخصوصه ف "(...) لا شيء مما أحاوله يغدو وممكنا بدون الانفتاح الذي تتيحه الأسئلة الهيدرجرية، وأيضا بدون اهتمامي بما يسميه هيدجر المغايرة بين الكائن والكينونة (...) وبالرغم ... مما أدين به هنا لهيدغر، بل لأقل بسبب هذا الدين نفسه، فإني أحاول وضع الاصبع في النص الهيدجري نفسه على علامات الانتماء إلى الميتافيزيقا"[1].

هذا الدين الذي أقر به دريدا لهايدغر يظل أكثر إثارة وإخلاص وتنبيها للنهل من المورد الهايدغري حتى وإن كان هنالك تألبا عليه ووصفه بآخر الميتافيزيقيين من لدن تلميذه، وبخاصة ما تعلق بفكرة الاختلاف على اعتبار أن "(...) فكر هيدغر بالأساس هو فكر الاختلاف"[2].

فلا يمكن التنكر لفضل هايدغر على دريدا وبخاصة أنه أوحى له بمصطلح غاية في الأهمية تبلور على إثره فكر الاختلاف لدى فلاسفة الاختلاف في فرنسا تحديدا وبخاصة عند جاك دريدا تمثلا وتجاوزا في الآن ذاته.

كما كان للمنهل الفلسفي الفضل في تشكل فكر دريدا، ولكن هذا لم يمنعه أيضا من اقتحام حقل علم النفس، ضمن نصوص عالم النفس النمساوي "سيغموند فرويد" التي أتاحت له التدقيق في أفكاره الهجينة باعتبارها نصا مفتوحا تتمايز مدلولاته وذلك بإسقاطها بما يتسق ويتفق ومساره الفكري معولا على معطيات فرويد في التحليل النفسي، وبخاصة ما تعلق بالجانب الخفي في الحياة النفسية للإنسان المقابل للحياة الشعورية (الواعية)، وهو اللاشعور (اللاوعي) "(...) كنت قد تصفحت وبصورة سطحية "رسوخ

[1]– جاك دريدا: مواقع (حوارات)، ت وتق: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992، ص ص 15،16.

[2]– محمد الشيخ: مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، في فكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد 10/9، 27 تموز/آب 1991، ص44.

الحرف في اللاشعور" آنذاك تحديدا بدأت أدرك وأحلل فضل فرويد على الميتافيزيقا، فإذا كان التحليل النفسي غير وارد إلا ضمن هذا العرف الفلسفي، فالعرف الفلسفي الميتافيزيقي هو الذي يجعل التحليل النفسي ممكنا ويضع له الحدود في الوقت نفسه"[1].

هذه الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها فرويد في حقل التحليل النفسي، ولكنها فتحت آفاقا بالنسبة لدريدا –رغم وصفه لها بالغموض– الذي أسند إليه مهمته الفكرية المتمحورة حول استدعاء المهمش في تاريخ الفكر الغربي، وسحبه صوب الاختلاف الجنسي الذي أثيرت مسألته في فرنسا مع فلاسفة الاختلاف دائما فـ "حتى 1965، لم أكن بعد قد أخذت بعين الاعتبار ضرورة التحليل النفسي في عملي الفلسفي لكني اعتبارا من "حول فنون الكتابة" شعرت بالضرورة "التفكيكية" تحديدا لطرح التساؤل حول أولوية الحاضر (...) منذ أن يكون أيضا الحضور أمام الذات والوعي، وبالتالي تحريك مكامن التحليل النفسي (...)"[2].

فإذا كانت قراءة دريدا لفرويد في بداياتها قراءة ناقصة بشكل عرضي ومجتزئ إلا أنه استدراك هذا النوع من القراءة بتأليفه لكتاب "حول فنون الكتابة" الذي جعله يمعن النظر أكثر في سعي منه لتمثلها بشكل مؤقت بما يتناسب وتمفصلات إشكاليته فـ "ليست الطروحات الفرويدية، أعود وأكرر مجددا، هي التي تحتل مركز الصدارة في نظري، وإنما الطريقة التي أعاننا فرويد بها على إعادة بحث عدد كبير من الأمور (...) كنت اشعر تماما بأن لدى فرويد، احتياطا، تفكيرا قويا حول الأثر والكتابة (...) وقد تحسس آخرون غيري أيضا على ما افترض، بذلك التقارب بين أقوالي والتحليل النفسي"[3].

---

[1]– جاك دريدا: الزابيث رودينيسكو ماذا عن عد "محاورة"، ت: سلمان حرفوش، تق: فيصل دراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط1، 2008، ص299.

[2]– جاك دريدا إليزابيث رودينيسكو: ماذا عن غد ... "محاورة" مصدر سابق، ص 299.

[3]– المصدر نفسه، ص ص 310، 300.

فتقصي فرويد لهذا المسمى بعلم نفس الأعماق أو علم النفس السحيق ما هو إلا محاولة استنطاق المسكوت عنه والمغيب الذي ينبجس لا محالة في السلوك الإنساني، الأمر، الذي أدى بدريدا إلى نعت الافتراض الفرويدي حول اللاوعي اعتباره ينضوي على أفكار يكتنفها الغموض، خاصة وأنها تنادي بفكر الاختلاف والتمايز الذي آمن به دريدا من منظوره الخاص وحصرها ضمن الاختلاف الجنسي الذي سيتضح معنا في خضم هذه المقاربة ف"(...) كما في أي ميتافيزيقا "فرويد يقوم بحركة أخرى في بعض الأحيان في نفس النص تتخطى شروط الاتفاقية التي تميل إلى ربط الذكورة بالنشاط والأنوثة بالسلبية، وهكذا فإن المعاني البيولوجية والتحليلية النفسية تدعم تماما بعضها البعض (...) يصبح من الممكن التأكيد على وجود بعض الاختلافات بين الذكر والأنثى(...)"[1].

فلا يوجد عمل لدريدا إلا واستحضر على منواله تأثير فرويد في سعي منه لاستجلاء ما فيها حتى تبوح عما صمت عنه في تاريخ الفكر الغربي الميتافيزيقي، غير أن هذا التأثير لم يشفع لفرويد حتى يبقى صلدا أمام مفك دريدا "(...) أن يكون التحليلي النفسي قد اثار اهتمام مشروع التفكيك الدريدي، لاشك في ذلك أيضا: فبسبب كل ما يحمله التحليل النفسي بداخله من ثورة نسبة إلى حقل العقل المركزي، فإنه يشكل حليفا ثمينا، لكن شريطة أن يقبل التحليل النفسي ذاته الخضوع إلى التفكيك، شريطة أن يعترف يتنافر نصه".[2]

ففكرة التمثل والتجاوز ههنا ليست بمعزل عما أثاره دريدا في هذا المضمار ضمن ميدان التحليل النفسي: "(...) –باختصار جميع آليات فرويد الكبرى (بما في ذلك مفهوم ومصطلح اللاشعور– ليست في رأيي سوى أسلحة مؤقتة، بل أدوات بلاغية مفبركة

[1] -HUGH J.SILVERMAN: derrida and deconstruction, contininal philosophy 2, routeledge, NEW YORK, LONDON, first published , 1989, p115.

[2] سارة كوفمان، روجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص124.

تصديا لفلسفة الوعي (...) فللتحليل النفسي هشاشته النوعية والقائمة على موضوعه بالذات: فاللاشعور بالمعنى الفرويدي، يمكن تجنبه دائما، ودحضه والحكم عليه بأنه "خطير" وبالتالي يتم إبعاده عن ميدان العقل والوعي (...)[1].

فلغة فرويد بحسب دريدا تظل لغة ميتافيزيقية تنضوي تحتها طبقات ميتافيزيقية لم تخضع بعد للاستنطاق، ذلك أن فرويد استأنف القول الميتافيزيقي في ثنايا التحليل النفسي لم يمكنه إسهامه فيه من مجاورة حدود الرؤية الميتافيزيقية القائمة ضمن منطق الثنائيات الذي استند إليه ودعمه التفكير الغربي.

وإذا ما انتقلنا من تأثير فرويد في دريدا ضمن نطاق التحليل النفسي، –وتألبا عليه في آن– فإن هذه النقلة ستكون صوب الأخلاق وعلاقة دريدا المباشرة بفيلسوف الغيرية "إيمانويل ليفيناس"ف"(...) العلاقة الفلسفية التي جمعت بين دريدا وليفيناس، ليفيناس الذي سترافق "فلسفته" دريدا طويلا، حتى يمكننا القول إن دريدا في "نقلته الأخلاقية" لم يقم بأكثر من دنيوة أو "علمنه" الفلسفة ليفيناس وتحريرها من أصولها الدينية (...)[2].

فإذا كان انصباب اهتمام ليفيناس بالأخلاق ووضعها ضمن أولوياته الفكرية باعتبارها "فلسفة أولى" كبديل عن الميتافيزيقابحسبه أي توجيه الأنظار من سؤال الأنطلوجيا إلى سؤال الغيرية ،فالتدين من منظور ليفيناس ما هو إلا حركة أخلاقية قيمية اتجاه الآخر كممارسة وسلوك أخلاقي وكدرب يوصل إلى الله فيحدث نوعا من التكامل بين الأنا والآخر، كما أنه أيضا يؤول إلى تلك المواقف الفاضلة مع الآخر، ولا ترتبط بمسألة المعتقد، وبالتالي هنالك مماهاة بين الفعل الديني والفعل الأخلاقي أقامها ليفيناس، فارتباط الإنسان بالله تتوسلها علاقة الإنسان بالإنسان، مخترقا ومنعتقا من أنانية الأنا "فإذا ما اقترب الإنسان الآخر مني وافدا للقائي، فإنه ينادي علي ويتوسلني، إنه يصدح

[1]– جاك دريدا: ماذا عن غد .. "مجاورة"، مصدر سابق، ص ص 303، 304، 307.

[2]– محمد شوقي الزين وآخرون: جاك دريدا، ما الآن، ماذا عن غد؟ الحدث التفكيك، الخطاب، دار الفارابي، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص292.

بصوته مسؤوليتي، وأن أرد عليه، فذلك يعني أن أجيب عنه، وعندما أكتشف وجه الآخر أصبح مسؤولا عنه، بالطبع بإمكاني أن أتحجب عنه، لكنني لا أستطيع ذلك من وجهة نظر إنسانية، يفرض الوجه ذاته علي فلا أستطيع أن أمتنع عن سماع ندائه"[1].

فتتصير هذه العلاقة كمسؤولية أخلاقية اتجاه الآخر ضمن اتصال أفقي لغرض تحقيقه عموديا فينكشف اللامتناهي في أفق العلاقة مع الآخر أو الغير، تنبذ كل أشكال القوة والعنف ضد الآخر المقصي مستدعيا فكرة التسامح في نطاقها الإيتيقي فـ "في استحضار البعد التيولوجي لعلاقتنا بالآخر ما يمكن من تعميق النظر بخصوص مفهوم الغيرية، تعميقا يمكن استجلاء معانيه من خلال استعادة فيلسوف التفكيك لفلسفة إيمانويل ليفيناس، فكاتب الكلية واللانهائي يفتح الفلسفة على أصول غير إغريقية ويستحضر من المفاهيم ما به يؤكد قيمة الغيرية. يستعيد جاك دريدا المفاهيم والمعاني الليفيناسية من قبيل الأثر (...)"[2] فاهتمام ليفيناس بالآخر بحسب دريدا سيعيد استحضار تمركز مغاير منصب حول الآخر أو الغير فيتهدد انوجاد الذات لذاتها.

ولكن هذا لم يمنع دريدا من الاعتراف باسهامات ليفيناس سواء في مجال إيتيقا الغيرية واسقاطها بما يتماشى ومسألة الضيافة غير المشروطة، فالضيافة عند دريدا بتعبيره هي "(...) أن ندعو وأن نتقبل وأن نتمنى حسن المجيء عندنا، حيث يكون المرء بين ذويه، ويبقى سيد البيت، وصاحبه سيد المدينة، والأمة واللغة، والدولة إلخ... وهي المواقع التي تتمنى انطلاقا منها حسن الوفادة للآخر" (...)"[3].

[1] -Emmanuuel Lévinas, humanisme de l'autre homme, Paris, le linre de proche, biblio -essais, 1994, p p 52, 53.

[2] – سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا، دار الخليج والتوزيع، عمان، البأردن، د ط، 2016، 264.

[3] – جاك دريدا وآخرون: جمالية العيش المشترك، إعداد: فتحي التريكي، الهيئة العامة لعصور الثقافة، القاهرة، دط، 2016، ص ص 27،28.

ولهذا نجد دريدا يؤكد على الضيافة الخالصة غير المشروطة ضيافة مطلقة غير خاضعة لشرط ولا محصورة بحدود تقيدها، فعلاقة الآنا بالآخر الغريب عند دريدا لا تتعارض وما قدمه ليفيناس بشأنها، فهي علاقة غير مشروطة لا يقيدها مجال المصالح، بل هو لقاء مواجهة للوجه الآخر وملامحه، ف "هذا الموضوع من الأخلاق، الوجه يبقى بداية وحسب وجه إنساني وأخوي. فقد ألححت في موضع آخر على رهانات قيمة الآخوة هذه، وهي قيمة مركزية وحاسمة، للتفسير الليفيناسي للوجه الذي هو أولا وقبل كل شيء أخي وجاري إذا كان بعيدا أو غريبا"[1]. أخوة لا تعترف ولا تقر بالحدود، بل منفتحة ممتدة تستدعي التضحية لأجلها ومد جسور العون للعلاقات الإنسانية.

كما يظهر إسهام ليفيناس من منظور دريدا –وإن كان هنالك شكل من اشكال النحراف كإمكانية مغايرة في قراءته للنصوص بما فيها نص ليفيناس– خاصة ما ارتبط بلفظة الأثر trace فـ"من المهم التنبيه إلى كون مفهوم الأثر هذا يستعيره جاك دريدا من إمانويل ليفيناس ليؤكد فيلسوف التفكيك من خلال هذا الإرث على أن الأثر كان دائما أثر لما كان غائبا ولكن الحديث عنه لا ينفصل عن ضرب من الحضور وكأن الأمر يتعلق أنطلوجيا بالمنزلة بين المنزلتين"[2].

وما يهمنا اللحظة أنه في الأسابيع الأولى من عام 1964 أرسل إليه ليفيناس نسخة منفصلة موقعة من نص جديد موسوم ب "أثر الآخر" « la trace d’autre »"[3].

سيكون هذا النص حاسما في تطوير التفكيكية، كما أن حدث لقاء دريدا بليفيناس لن يكون حدثا عابرا، بل هو بمثابة مراسلات لنصوص وكتابات لها وبخاصة ما كتبه دريدا حول ليفيناس كأول دراسة تنشر حوله ضمن كتابة "الكتابة والاختلاف" أدرج فيه نصا مفصلا –بنوع من الاسهاب– من مائة صفحة بعنوان "عنف وميتافيزيقا" حيث يظهر أن

[1] -jacques derrida, l’animal que donc je suis, galilee, paris,2006 ; p148.

[2] – سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الايتياقا في فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص123.

[3] -BENOIT PEETRS : DERRIDA , ebid, P 175.

دريدا سيتعرف "(...) على أعماله ليفيناس الأولى قبل أن يحدثه بول ريكورعن كتاب ليفيناس المركزي "الكلية واللانهائي" وهوالكتاب الذي سيكتب عنه دريدا أحد أهم وأجمل نصوصه "عنف وميتافيزيقا"، الذي جاء احتفاء بمفهوم الغيرية الليفيناسي وتفكيكا في الآن نفسه لقراءة ليفيناس للهاءات الثلاث: هيغل وهوسرل وهايدغر"[1].

فنص دريدا هذا الذي عكف فيه على إجراء حوار مع أفكار ليفيناس، تلك المتعلقة بمساءلة فيلسوف الغيرية للتراث الفلسفي الغربي ذي الأصل الإغريقي المتمركز أساسا حول شبكة المقولات والمفاهيم التي هيمنت عليه وبسطت نفوذها حتى تمادت سطوتها لتحكم قبضتها على الخطابات الفلسفية عبر سيرورتها التاريخية التي أصابت لوثتها الفينومينولوجية عند "هوسرل" والأنطولوجيا عند "هايدغر".

ولكن ما يمكننا التماسه من طرح دريدا في حواره المبكر لنص "ليفيناس" الشمولية واللانهائي" –إن صحت الترجمة بخصوصه كعنوان– ضمن كتابه السابق الذكر الذي أوضح فيه رؤيته النقدية وتشابك للرؤى والأفكار بينه وبين أستاذه في آن.فمسعاه التماس خطاب لا يرتكز على قاعدة صلدة كانت في الأساس ذات أصل يوناني تستمد قوتها من تعالي فكرة اللوغوس والأنا وإنما قلب تلك التراتبية التي استشفها من خلال كتابه "الكلية واللانهائي" تتمحور حول فكرة المغايرة والآخر كمفهوم مركزي في متنه "(...) هذا الفكر ينادي بالعلاقة الأخلاقية –علاقة غير عنيفة باللامتناهي كمختلف– إلى ما لا نهاية إلى آخر يستطيع وحده أن يفتح مساحة التفوق ويحرر الميتافيزيقا"[2].

تحريرا لها من قبضة الذاتية واللوغوص محددة مسؤوليتها اتجاه المغاير بمعنى أن "(...) ليفيناس يشدد ويعمل على كلمة "علاقة" (...) العلاقة مع الآخر هي الاحترام

[1]– محمد شوقي الزين وآخرون، جاك دريدا، ما الآن، ماذا عن غد؟ (الحدث، التفكيك والخطاب) مرجع سابق، ص292.

[2] -Jaques Derrida : l'ecriture et la difference, editions du seuil, Paris6, collection « telequel », 1967, p 123.

(...) لأنه يفتح للترحيب به (...) العلاقة مع الآخر نحتفظ فيه بمصطلح القصدية (...) استقبال الوجه (...)"[1].

فإذا كان ليفيناس أولى اهتماما بالآخر باعتباره قوام تلك العلاقة القائمة بين الآنا والغير، إلا أن هذا القلب لطرفي الثنائية ما هو إلا إعادة التأكيد على منطق الثنائيات المتمركز حول الآخر لم تبرح صرح الميتافيزيقا الغربية، وهذا ما أعابه دريدا على ليفيناس من أنه لم يتمكن من الانعطاف والانفلات من قبضة الثنائيات الميتافيزيقية ولكنه في نفس الوقت يستحضر فكره ولو بشكل مغاير عما أورده استاذه كنوع من الانجذاب والابتعاد وبخاصة ما نعلق بنصوص حول الضيافة الصداقة....

المبحث الثاني: القراءة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور عند دريدا:

إن الهم الفلسفي الذي حاصر فكر دريدا من البدء إلى المنتهى ضمن مشروعه الفكري إن صح القول هو ما وسمه بميتافيزيقا الحضور باعتبار أن "(...) خاصية الحضور هي القاسم المشترك بين مختلف المدارس والتيارات والأنساق التي يعتبرها مدارس وتيارات وأنساقا ميتافيزيقية"[2].

فالميتافيزيقا بحسب دريدا موقعت نفسها بادعائها بلوغ الحقيقة القصوى كفلسفة قارة لا يزعزها ولا يأتيها شك لا من أمامها ولا من خلفها، فاتخذت لها بذلك طابع القداسة، وكمرجعية فريدة من نوعها ومهيمنة في الفكر الغربي تقصي الهوامش باعتبارها مركزا مسيطرا عليها، فاستقطبت على منوالها مقولات مركزية وسرديات كبرى هيمنت بشكل جلي أو مضمر على التراث الفلسفي الغربي قديمه وحديثه على منوال مقولات:

[1] -Jaques Derrida ; adieu a emmanuel lévinas, edition galilée,Paris,1997,P,P 88, 89.

2- سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص35.

اللوغوس، الصوت، الأصل، الهوية، الجوهر، ... كمركزية شعارات، وهذا ما جعل دريدا في سعي منه لأن "(...) يفك "تناقضات" الأنساق الفلسفية ويعريها"[1].

أنساق انكفأت على ذاتها رافضة فكرة الانعتاق من سجنها الذي أحكم إنغلاقه ضمن مركزيته واستناده المتين عليها، فالحضور بذلك ما هو إلا تمخض أوجد ميتافيزيقاه، سحب وجر معه ثنائيات طغى فيها طرف على حساب طرف تم تغييبه وتهميشه عمدا، معلية صرخة سمع صداها في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي وما أحاطه من هالة متمركزة على ذاتها مقصية هامشها ف"(...) فالقول مثلا بتمركز الغرب عرقيا، هذا شيء لا يقوله دريدا إلا بعد سجالات طويلة يخوضها مع الفكر الميتافيزيقي الغربي والميتافيزيقا هي، في نظره، "إيديولوجيا المجموعة العرقية الغربية ومع تاريخه أي إلا بعد أن يرينا أن هذا التمركز العرقي لم يكن ممكنا إلا بفضل تمركزات أخرى دعمته ومكنت الذات الغربية من الاستقرار في تصورها لذاتها (...)[(2)].

نزعة عرقية استتبعت واستحضرت تمركزات أخرى قائمة ضمنها شكلت حصنا منيعا داخل أركان هذه الميتافيزيقا الغربية كسند ودعامة ارتكز عليها الوعي الأوروبي في مجمله وعبر تاريخه الفلسفي الحافل بتمجيده لمنجزاته، الذي بحسبها يعتذر اختراقه كاعتقاد راسخ, ولا تزعزع يقينيته ودوغمائيته، مركزيات متمحورة أساسا حول "(...) تمركز صوتي، من ثم يغلب الكلام المباشر، على الكتابة (...)"[3].

1- ألموند أيان: التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ت: حسام نايل، مر: محمد بربري، المركز القومي للترجمة، ط12، 2011، ، القاهرة، ص176.

2- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ت: كاظم جهاد، تق: محمد علاء سيناصر، دار توبقال للنضر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص26.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هـذه المركزيـات التـي أقامهـا التفكيـر الغربـي عبـر تاريخـه التليـد: مركزيـة اللوغـوسlogocentrisme مركزيـة الكـلام phonocentrisme إضـافة إلـى مركزيـة نسـعى إلـى مقاربتها كتقص لها والمتمثلة في: مركزية الفالوسphallogocentrisme، مركزيات طغى نفوذها في الخطاب الميتافيزيقي الغربي باعتباره حضورا، فهو الخيط الناظم الذي يجر مركزياته تباعا.

فعملية تقصي هذه الرؤية الفلسفية التي سعى دريدا إلى استحضارها ومساءلتها، ليست بالأمر الهين، وإنما اتخذت لها التواءات ومنعرجات قصد الوصول بها إما إلى درب مقصود، منشود وإما إلى مفترق طرق يجهل الاتجاه المفضي إلى سبيله، وعلى هذا الأساس فإن مسألة ميتافيزيقا الحضور تستوجب منا ضرورة الوقوف بالتقصي والتحليل عندها وفقا لما يتماشى وهذه المساءلة في تتبع مركزياتها التي انكفأت عليها يشد بعضها بعضا وبخاصة ما ارتبط بمركزية اللوغوس والتي تعد بمثابة البوصلة الموجهة صوب الميتافيزيقا الغربية ف"(الحضور يتمثل ههنا بوصفه كوجيتو أو ذاتا متعالية أو روحا مطلقا أو ظاهرة قصدية وكل أجهزة مركزية اللوغوس الأخرى بما في ذلك مركزية الكلام والصوت أو الحقيقة والمعنى والدلالة"[1].

هذا السقف الفكري كأفق محدود أنتجه المخيال الغربي، كفكرة يقينية مطلقة أنتج تمركزا عقليا قوامه الحضور "حضور الشيء للنظر بوصفه صورة أو فكرة مدركة الحضور بوصفه جوهر وجود حضور زمني وتحديد للآن أو اللحظة (...)، تؤكد مركزية اللوغوس إذن تحديد وجود الموجود بوصفه حضورا"[2].

1- سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء اللإيتيقا في فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص35.

2- جاك دريدا في علم الكتابة، ت: أنور مغيث، منى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008، ص74.

ومفاد هذا أن ميتافيزيقا الحضور ترتبط بتحديد كينونة ما هو موجود كحضور تبرير للتقليد الخطي في تاريخ الفكر الغربي الميتافيزيقي وتوجه صوب استهداف الحقيقة وبالتالي "(...) يجب فهم التعريف الميتافيزيقي للحقيقة والعلاج الذي تخضع له (...) الحقيقة مرتبطة أساسا بالمنطق كحضور الشيء نفسه، وتشكل إذن حجر الأساس والهدف المفضل لعملية التفكيك (...)"[1].

فالفهم الميتافيزيقي للحقيقة الذي لازمها طوال مشوارها التاريخي ضمن التراث الفلسفي الغربي وموضوعاته التي تم البت فيها باعتبارها لامست الحقيقة بل حايثتها بزعمها أنها شكلت دعامة للفكر الإنساني صالحة لكل زمان ومكان كرؤية سكونية ستاتيكية، فالميتافيزيقا منذ أفلاطون إلى هيجل تختزل الذات في الوعي وبالتالي "(...) يتحول تاريخ الميتافيزيقا إلى تاريخ أنطولوجيا الحضور (...) فالأنطولوجيا هي المثال الأفلاطوني والجوهر الأرسطي و "الأنا أفكر، الديكارتي و"الأنا المتعالي، الكانطي و"الروح المطلق" الهيغلي"[2].

فالميتافيزيقا بذلك ما هي إلا وعي بالحضور أو بالمماثل نظرت له الميتافيزيقا الغربية وعبرت عنه في خطابها الذي لم يبتعد بها عن تمركزات تلف وتلتف حول مسألة ميتافيزيقا الحضور التي تستدعي ضرورة مساءلة دريدية لهذه التمركزات، وبالنظر إلى فكرة التمركزات هذه باعتبارها فكرة ميتافيزيقية استوجب تفكيكها، بل ستحتم علينا – ضرورة– هذه المقاربة الوقوف عند مفاهيم تتماشى وهذه المساءلة قصد موضعتها ضمن محددات هذه الدراسة، وبخاصة ما تعلق بمفردتي: التفكيك، الاختلاف.

1 -les etudes philosophiques, philosophie, transcendantale, phénoménologie, déconstruction, revue trimestrielle soutenue par l'institut des science humaines et sociales du CNRS et avec l'aide du CNL presses universitaire de France, paris, 2013. P225.

2– سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص37.

لهذا يتعذر الخوض في أية دراسة نروم من خلالها إبراز استشكالها الفلسفي المنكفئ ضمنها دون المرور بتحديد للمفاهيم بغية الوقوف عندها في متونها الأصلية كما وردت فيها.

1-مفهوم التفكيك:

إن الولوج إلى فكر دريدا واقتحامه ليس بالأمر الهين الذي يُستشعَر من خلاله بأريحية فكرية منقطعة النظير في فهمه، بل هناك حالة توجس تُشوش على الفكر وتربكه، لكنها تحمل بين ثناياها حيرة ماتعة في محاولة للبحث عن الفهم في اللافهم، والمعنى في اللامعنى يتورط فيه كل من يسعى مكدا فكريا إلى/في فهم فيلسوف التفكيك وتشظي المعنى، هذه المفردة التي شكلت بؤرة مشروع دريدا الفلسفي تحديدا، بل باعتراف منه في رسالة أرسلها إلى صديقه الياباني توشي هيكو إزوتسو* أن التفكيك(Déconstruction) مفردة عصية على التحديد والتعريف والضبط على اعتبار أن كل تعريف وتحديد في نظره يحتاج إلى تفكيك، بل استحضر معه أيضا سؤال الترجمة بخصوصها فهي: "ليست أداة تحليلية، ولا هي أداة نقدية، ولا هي منهج، ولاعملية ولا هي فعل يُنجز على النص بواسطة الذات، بل هي، بالأحرى أو على الأصح مصطلح يقاوم أي تعريف وأي ترجمة"[1] .

مفردة فرضت نفسها عليه عنوة، تنضوي على دلالات متمايزة من حيث الترجمة من جهة، والتعريف الذي يتقاطع مع فكرة التفكيك ذاتها التي تروم خلخلة أي تعريف وأي تحديد له، فالتفكيك بحسبه كما ورد في كتابه الكتابة والاختلاف يطال كل ما يعترض طريقه، حتى وإن سعى إلى تكييف مفردة هايدغر (Abbouأو Destruktion) فالثنتين تحيلان

*Toshihico Izutsu (1914/1993) عالم إسلاميات ياباني، أما الرسالة فصدرت بالفرنسية في XLIILe Promeneur, في منتصف أكتوبر 1985. (معلومات مستقاة من المصدر السابق: فصول منتزعة: ص11.)

[1] جاك دريدا: في الروح هايدغر والسؤال، ت: عماد نبيل، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 17.

في هذا السياق إلى آلية تمارَسُ على البنية أو المعمار التقليدي للمفهومات المؤسِسة للأنطلوجيا أو الميتافيزيقا الغربية إلا أنها تعني عند هايدغر التقويض والتحطيم، أي تقويض المفاهيم التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية، وهي بحسبه لا تفي بالمسعى الذي أراده لها على دربها، وبخاصة أن هذه المفردة "Destruction" في دلالتها الفرنسية تحيل إلى التهديم القائم على التصفية والاختزال السلبي وإن كان بالتقريب بحسب دريدا من حيث معناه أقرب إلى Démolition(الهدم) عند نيتشه أكثر قربا من تفسير هايدغر كنمط من أنماط القراءة التي أرادها دريدا إلا أنه قام بتنحيته وإزاحته من حيث الغرض المنوط به.

هذا الاستبعاد أفضى إلى النبش عن ما إذا كانت ذات أصول فرنسية، والتي طرأت عليه بصفة شديدة العفوية، على حد قوله وباعتراف منه عثر عليها في قاموس إيميل «Lettré»الفرنسي "(...) وكانت مؤدياتها النحوية واللغوية والبلاغية مربوطة فيه بأداء مكائني وبدا لي هذا الالتقاء مفرحا وشديد التلاؤم مع ما كنت أريد على الأقل أن ألمح إليه"[1].

ما يؤكد أن هذه المفردة تتماشى في معناها بوجه عام فقدان الشيء لبنيته المتينة، فالتفكيك يعمل "(...) كفيروس ملقح في الأصل، والذي يفكك كل شئ مركب(مبني) سواء كان نصي أو تأسيسي، بهذا المعنى التفكيكية لا هي نقد ولا نقد النقد وهي لا تتجاوز النصوص التي تتحدث عنها، إذن ليست نظرية لأنها لا تخرج عن إطار النص، ولا تتعدى النص(...)"[2].

بل وأكثر من ذلك أن استعمالها بحسبه نادرا ومجهولا في فرنسا على الأغلب، بعكس ما كانت عليه البنيوية في أوج عطائها باعتبارها مودة العصر آنذاك في فرنسا

[1] جاك دريدا: الكتابة والاختلاف مصدر سابق، ص58.

[2] Marc Goldschmit –AGOBA- Jacque Derrida, une introduction, Pocket, 2014, P24

منتصف ستينيات القرن الماضي، إلا أنها أعلنت عن أفولها لتفسح المجال لظهور ما يسمى بما بعد البنيوية Post-Structuralisme التي يمكن القول أنها تخلقت من رحم البنيوية ذاتها إلا أنها انعطفت عن مسارها فهو تعبير عن إعادة مراجعة مابعد البنيوية للبنيوية من داخلها الأمر الذي أدى إلى إجراء عملية تصحيح ذاتي اتخذ له منحى مغايرا تماما عن سابقه، وقام كحركة فكرية على أنقاضها.

غير أن هذا التقويم الذاتي للبنيوية من لدن التفكيكية كتوجه نقدي لها لم يبرح تخوم –كاستثناء– هذا التوجه النقدي إلا أنها من زاوية مغايرة ليست الحداثة، بل ما بعدها، ولا البنيوية وإنما ما بعدها وضدها، فالتفكيك إذن "حركة"ضد–بنيوية"(...) وبأية حال، ورغم المظاهر، ليست تحليلا Analyse ولا نقد Critique(...)، ليس التفكيك منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج(...) ليس حتى فعلاأو عملية(...) إنه **حدث** لا ينتظر تشاورا أو وعيا أو تنظيما من لدن الذات الفاعلة ولا حتى من لدن الحداثة"[1] .

مفردة أراد لها دريدا توضيحا فزادها تعقيدا وصعوبة حالت دون فهمها وترجمتها بشكل مباشر وجلي ، وهذا ما يرومه التفكيك في كنهه، فهو بحسبه تجربة ممكن الممكن– المستحيل، وقدره أن يتخذ له ألسنا متعددة، ولا ينصب على تفكيك واحد، تتناسل منه تفكيكات عدة.

فالتفكيك ضمن رؤية دريدا ليس مشروعا أساسيا يتسم بالسَلبية، ولا يمكنه أن يكون في صيغته المفردة ما يؤكد قوله بالتفكيكات بل ويفضل استعمالها في صيغة الجمع، ومرد ذلك ان التفكيك يحدث تصدعاته داخل أي من يعترض طريقه الالتوائي، فهو كاستراتيجية في قراءة النصوص غير مقتصر فحسب كممارسة على الموروث الغربي الميتافيزيقي، بل يتعداه إلى أي نص كان وأي تجربة واقعية أو حدث قد حدث، فـ:

[1] جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص ص 60–61.

"يسعى التفكيك "Déconstruction كفلسفة استراتيجية Stratégie وبراعة أو دهاء Stratagème في فحص النصوص والموضوعات إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقي(...)"[1].

استراتيجية رافضة لميتافيزيقا التراث الغربي، التي انبرت بحسب دريدا على نزعتين عرقية وأيديولوجية، تقوم بإقصاء طرف على حساب أطراف أخرى، استراتيجية تروم تفجير النص من الداخل، كفعل تحريضي تهييجي ضد نفسه،" (...) إن التفكيك، كما يقوم به دريدا يحدث بخلاف ذلك تصدعا بطيئا داخل التقليد بمجمله(...) إن حركات التفكيك لا تلتمس البنيات من الخارج، إنها لا يمكن أن تكون ممكنة وفعالة، ولا يمكن أن تُحكم ضربتها إلا إذا سكنت داخل هاته البنيات(...)"[2].

هذا الارتحال داخل النص والإقامة فيه لغرض تفجير النص وخلق تصدعات داخله وداخل بنيته يحول دون ممارسته لمناعته محدثا تشضيا فيها، والتماس نقاط ضعفها بالارتكاز على تِقنية الخلخلة والرج العنيف و"لا يعني التفكيك الذي يمارسه دريدا "مطلقا" الهدم(...) وإنما يتضمن أيضا فعل البناء (البناء بنمط مختلف)، فهو بالأحرى "تفكيك Démontage" وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسسة لها(...) فالتفكيك يقتضي التعدد والتشتت بإزاحة مركزية Décentrement توزع المراكز "[3].

---

[1]محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015، ص207.

[2]سارة كوفمان– روجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ت: إدريس كثير، عزالدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1994، ص21.

[3]محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص 207.

فهو يستتبع ويتقفى أثر–ليس بالمعنى الدريدي– اللبنة المتوترة والقلقة في أي بناء نصي، وإثارتها لتفكك ذاتها بذاتها فيتهاوى البناء الذي شيد على أنقاض هامش مهيمَن عليه، وبروز وطغيان مركزه المهيمِن فيه.

2- مفهوم الاختلاف (الإرجاء):

أ-إيتيمولوجيا:

يأتي المعنى الاشتقاقي لكلمة اختلاف(Différence)الذي أورده الفيلسوف الفرنسي صديق هايدغر وأهم شارح لأعماله **جون بوفري** (JeanBeaufret 1982/1907) ضمن حوار له معه بقوله: "لنتأمل كلمة اختلاف هذا نقل فرنسي يكاد يكون حرفيا للكلمة الإغريقية ديافورا، فورا آتية من الفعل فيري الذي يعني في الإغريقية، ثم في اللغة اللاتينية Feri، حمل ونقل(...) الاختلاف ينقل إذن(...) إنه ينقل ما سبق في الكلمة ديافورا فورا، أي السابقة ديا الذي يعني ابتعاد وفجوة...[1]، هذا من جهة ومن جهة مغايرة يرد مصطلح: Différenceفي القاموس الفلسفي لجاكلين ريس كما جاء في لسانها اللاتيني(Différencia)[2].

بمعنى التمايز والفرق أي تلك العلاقة الفلسفية القائمة بين الأشياء التي تقرر المغايرة و اللاتجانس بين العناصر المتشابهة، هذا المعنى الإيتيمولوجي لهذه المفردة سيأخذ معنى آخر مع دريدا. فالسابقة ديا تعني"ابتعاد وفجوة... الاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية، مبعدا إحداهما عن الأخرى، إلا أن هذا الابتعاد ليس انفصام إنه على العكس من ذلك، يقرب بين الطرفين اللذين يبعد بينهما"[3]. فهذه الإزاحة والإبعاد

---

[1] Beaufret.J: Dialogue avec heidegger, Minuit, 1974, P206 نقلا عن عبد السلام بنعبد العالي: في الفكر المعاصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ج3، ط1، 2014، ص87.

[2] **JacquelineRuss**: Dictionnaire de philosophie, BORDARS. PARIS. 1991, LAROSSE BORDARS, 1996, BORDARS/SEJER. 2004, p 74/274.

[3] عبد السلام بنعبد العالي: في الفكر المعاصر: المرجع نفسه، ص 87.

والانفصال في الحيز –كتماسف– والزمان لتمكين فصل الأجزاء عن مجموعها، أو الإقرار باستحالة الاندماج والمماهاة لوجود تمايز وعدم وجود تشابه بينهما.

ب– الاختلاف عند دريدا:

أما بخصوص مفردة الاختلاف عند جاك دريدا فاتخذت لها دربين متمايزين عما أُدرج بخصوصها معنىً ونحتاً(على مستوى الكتابة) في كتابه هوامش بقوله: " أود القول بداية أن الاختلاف ليس كلمة ولا مفهوما، يبدو لي استراتيجيا الأكثر نقاء للفكر(...) استراتيجية في نهاية المطاف دون أي نهاية يمكن أن نسميه تكتيكا أعمى(...)"[1].

استراتيجية كما يحلو لدريدا نعتها بها مفردة تعني الإزاحة ذات الميزة التاريخية باعتبار أن الاختلاف هو الإرجاء أو التأجيل، أي أرجأ وأجل، وأعاد مرة أخرى بحذر وانتباه واعٍ أو بغير وعي بتوسط زمني بالمعلق المؤجل المملوء بالرغبة والعزيمة القوية الاختلاف هو استراتيجية ومجازفة، استراتيجية لأنه لا توجد حقيقة متعالية وحضور خارج مجال الكتابة تعد مفردة عمل دريدا على تحويل حرفها(E) والاستعاضة عنه بحرف (A) لغرض تأكيده على أن التغيير يحدث على مستوى الكتابة لا على مستوى الكلام، فهم يفيد المعنيين الاختلاف والإرجاء"ذلك أن الإرجاء والإمهال والتأجيل والتزييل–أي التفريق– تستتبع جميعها الحسبان والمداورة والمهلة والاحتياط(...)."[2] فتصيرت بذلك Différance/Différence، لأن التاريخ لا تغيره الأصوات، بل تغيره الكتابة، يحيل هذا الاختلاف والتمايز إلى إرجاء المعنى وتأجيله تستجمع دلالات في ديناميكية لا تستقر عند دالها.

---

[1] Jacques Derrida : marges, ،Les Editions de minuit, Paris, 1972, PP7-8.

[2] جاك دريدا: فصول منتزَعة، تحرير: ناجي العونلي، ترجمة: عبد العزيز العيادي، ناجي العونلي، معز المديوني، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، 2015، دط، ص8.

فالاختلاف ما هو إلا "(...) إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقق الهُوية في انغلاقها الذاتي(...) تَعبر فيه الهوية إلى أخَرها أو تقمعه"[1]، فلعبة الاختلاف الدريدي قائمة على وضع حد لتناهي الدلالة، بل العمل على فسح المجال للقول بالاحتمال تتعدد على منواله المعاني والدلالات المتراقصة.

هذا الاختلاف الحامل لمعنيين بحسبه هما التمايز والإرجاء، كما أنه يشير بحسبه – كمفهوم اقتصادي– إلى إحداث ما هو مؤجل Différer كرؤية مزدوجة لهذه المفردة، فهو إرجاء هو تأخير له دور الحركة الدؤوبة لا السكون تنشأ على إثره مسألة الحضور، وهذا ما أعابه دريدا على الموروث الميتافيزيقي الغربي حديثة عن الحضور المعبر عن الهُوية وإهماله للغياب مكمن الاختلاف والتمايز.

وعلى منوال هذه المفردات الدريدية تمكننا من الولوج ومحاولة تقصي هذه المركزيات وهي:

أولا: تفكيك مركزية اللوغوس Le Logocentrisme

إن الحوار التفكيكي الذي يعد بمثابة جرأة في الطرح الذي خاضه دريدا على الموروث الميتافيزيقي مع جهابذة الفكر الفلسفي عبر محطاته التاريخية الذي لم يصمت عن التصريح الصريح القول بخطاب (العقل أو اللوغوس" « logos » "(...) وهو لفظ يوناني يعني الكلام أو المنطق أو العقل (...)"[2].

---

[1] جاك دريدا: الكتابة والاختلاف: ت: كاظم جهاد، تق: محمد علاء سيناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص31

2– عبد الله ابراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، مطبعة النجاح الجديدة، باندونغ البيضاء، ط1، 1990، ص60.

فهذا اللفظ يمنح معنى الكلام الإلهي أو كلام العقل فاللوغوس "(...) الكلام الإلهي أو كلام العقل بما هو كلام تدبرته ذات إلهية متعالية هو بالتالي، خطاب الذات نفسها بما هي مؤسسة ومدعومة بذلك الخطاب"[1].

وهذا ما أكدته الفلسفة اللاهوتية المسيحية باعتباره عقل كلي وكلمة الله، وهنا يتراءى ملمح الحضور الذي يستند إلى العقل أو الوعي كأساس لإدراك الوجود، فهو كخطاب أو كلام أو نص، وكنموذج أصلي ما هو إلا عولمة عقلانية تعمل على إذابة الآخر فيها كرؤية وثوقية في العقل تتعين الحقيقة فيه ولا تنأى عنه ف "(...) كل التعريفات الميتافيزيقية للحقيقة بما في ذلك التعريف الذي يذكرنا به هيدجر فيما وراء الأنطو-ثيولوجيا l'onto-théologie الميتافيزيقية، هي بشكل ما تعريفات مرتبطة مباشرة باللوغوس (...)"[2].

أنطو-ثيولوجيا أقامت صرح ميتافيزيقا الحضور تستدعي الانفلات والانفكاك من شباكها ورباطها المحكم كعلاقة تواشج بين العقل (اللوغوس) والحقيقة، فسلطان العقل الذي أمد أذرعه الأخطبوطية التي أحكمت قبضتها على فكرة اليقين المطلق، نزعة لوغوسية ونموذج مهيمن في مجال الفكر الفلسفي، تمظهرت مع شخوصها الفلسفية، وبالتالي فاللوغوس اتخذ له معنى واحد بحسب دريدا حتى وإن تعددت مشارب فهمه له "(...) سواء بالمعنى ما قبل السقراطي أو بالمعنى الفلسفي، بمعنى العقل اللانهائي لله، أو بالمعنى الأنتربولوجي، بالمعنى ما قبل الهيجلي أو ما بعد الهيجلي (...)[3].

معنى لم يغادر موطنه الميتافيزيقي في إدراك الوجود، وكذلك تمسك الحقيقة بخيوط واهية، واهمة ذات فتيل لوغوسي، عقل ينشد الثنائية معل من طرف على حساب طرف

1- جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ت: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 1998، ص5.
2- جاك دريدا: في علم الكتابة، مصدر سابق، ص71.
3- جاك دريدا: في علم الكتابة، مصدر سابق، ص72.

مقصي، مُغيب. ولهذا تستهدف تفكيكية دريدا هذه الثنائيات لغرض اختراقها وتفجيرها من الداخل وهنا "(...) يكشف جاك دريدا عن تقاطعات بين مدارس فلسفية مختلفة وتوجهات فكرية متباينة يمثل الحضور قاسما مشتركا يوجدها ويجعل من وحدتها على استهدافها بالتفكيك (...)"[1].

تراث ميتافيزيقي ظل متشبثا ومتصلبا حول مركزية اللوغوس وما استتبعها من تمركز حول الوعي والذات والحضور الحي، وما على التفكيك إلا توجيه ضرباته المتتابعة لإبراز ديناميته في الفعل السكوني والإنغلاق الذي يحمل تناقضاته في كنهه.

فالكوجيتو الديكارتي 'أنا أفكر أنا موجود" يمثل "(...) السلطة العليا التي تكتشف العالم، وتؤوله وتحكمه، لكن هذه الحرية، إمبراطورية العقل أو العقل الواقعي، ألأ تقترب اليوم من نهايتها؟"(...)[2].

هذه الوثوقية التي كانت المدخل الرئيسي للفلسفة الحديثة وتعد كحدث رسخته الرؤية الديكارتية تجلت فيها ميتافيزيقا الحضور قائمة على منطق الثنائيات معلية من طرف الأول باعتبار الأنا أفكر، أنا واعية بوجودها معلنة حضورها، أنا متمركزة على ذاتها مقصية للآخر استعلت بأنانيتها وغرورها عززتها بعشقها المفرط لذاتيتها، "لقد مثلت القيمة الأنطولوجية للكوجيتو حدثا فارقا في تاريخ الفلسفة لكنها تكشف بالمثل عن هشاشة الموقف الميتافيزيقي الذي حول الأنا إلى ضرب من الأنانية عبر المغالاة في الرفع من قيمة الوعي والإعلاء من شأن الفكر (...)، وذلك بتكريس ضرب من التمركز ينتهي بالتنكر لكل الغيريات (...)"[3].

1- سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص54.

2- محمد شوقي الزين وآخرون: جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، مرجع سابق، ص296.

3- سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقي وبناء الإيتا في فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص71.

هذه العقلانية المفرطة في عقلانيتها لن تصمد طويلا أمام مفك دريدا كاستراتيجية تعمل على خلخلة هذه الدوغمائية وزعزعة يقينيتها من الداخل، حيث تظهر "(...) الجرأة المبالغ فيها للكوجيطو الديكارتي، هذه الجرأة المجنونة التي لا نفهمها جيدا في الوقت الحالي لأننا، وعلى عكس معاصري ديكارت، جد مطمئنين ومتشبعين بخطاطته وليس بتجربته الحادة، تتمثل في العودة إلى نقطة أصلية لم تعد منتمية إلى الزوج المحدد: عقل / لا عقل (...) وسواء كنت مجنونا أو لم تكن، فإن الكوجيطو يظل موجودا، وليس الجنون (في كل معاينة) سوى حالة من حالات الفكر (فهو قائم داخل الفكر)"[1].

فهذا الطمس والنسيان لتاريخ الجنون، وتدشين لتاريخ العقل، ما هو إلا حديث عن استراتيجية من دون اتجاه عقل يستحضر جنونه، وجنون يستدعي عقله "فهناك مسلك اللوغوس، وهناك اللامسلك أو المتاهة أو "المنعرج الجديد palintrope " الذي يتيه فيه اللوغوس، هناك طريق المعنى وطريق اللامعنى، طريق الوجود واللاوجود، وانطلاقا من هذه القسمة وبعدها، ينفصل اللوغوس عن ذاته كجنون (...)"[2]. أليس الشك الديكارتي ضرب من ضروب التفكير والجنون استدعى استنطاقه.

وإنطلاقا من هذا المسعى في استنطاق المسكوت عنه ينبجس أفق ما تم تغييبه في تاريخ الوعي والذاتية، ليراهن بوجود جانب خفي محتجب أبانه التحليل النفسي مع فرويد الذي سيتضح معنا في خضم هذا التناول ولو بعد حين.

كما أن ميتافيزيقا الحضور طابقت بين ما هو عقلي وما هو واقعي، اتضحت معالمه مع هيجل، فالوجود النقي يظهر في الوعي المطلق على أنه تشبع كلي يؤكد على فكرة

1- جاك دريدا: استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا (حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل، والجنون، والاختلاف، والترجمة، واللغة، ت وتق: عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2013، ص56.

2- جاك دريدا: استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، المصدر السابق، ص69.

الإغلاق الميتافيزيقي للتاريخ، باعتبار أن هيجل "سيد ميتافيزيقا الغرب وأستاذها الأكبر (...)"[1].

اسم تحقق معه المشهد في ازدهار واكتمال المشروع الفلسفي في سقفه الميتافيزيقي، ولكنه يأذن في الآن ذاته كمنطلق تساءل فيه الميتافيزيقا، وإعادة تدوير الملوثات والرواسب التي لم يتم بعد تدميرها بالكامل، تاركة ومخلفة آثارا فـ"(...) هناك فكرة معينة للتفكيك في حاجة إلى هذا الغلق، إنها تتغذى في نهاية التاريخ لإعادة بناء الافتراضات المسبقة الخاصة به (...) ولهذا السبب يجب أن نعيد قراءة القصة منذ نهايتها (...) (حتى الهيغلية دون تحفظ) في إنقاذ المعرفة والإنجاز والوفاء، والامتلاء تنتهي القصة ويحدث الإغلاق عندما تصبح المعرفة مطلقة والوعي واع تماما لذاته، أي عندما ترى نفسها في موتها (...)"[2].

قراءة تستدعي جعل البقايا نظيفة وتضع نهاية لمشكلات لازمت الموروث الميتافيزيقي، حيث تتيح استراتيجية دريدا في هذه المساءلة تحديد موقع هيجل في تاريخ التراث الميتافيزيقي تصبح أكثر صعوبة لأنها تحيل إلى نهاية، ولأصل دون أصل، ولكنها نهاية تستوعب داخلها خطابات تعبر عن الشمولية التاريخية التي تترصدها التفكيكية وتستنطقها لأن الذي حذر منه دريدا هو المفهوم الميتافيزيقي للتاريخ باعتبار أن "(...) تاريخ المعنى الذي يحدث، يتطور ويكتمل بشكل خطي وعبر خط مستقيم أو دائري، لهذا إذن فإن "انغلاق الميتافيزيقا" لا يمكنه أن يأخذ شكل خط، أي الشكل الذي تمنحه إياه الفلسفة والذي يطابق هويته"[3].

1- عادل عبد الله: التفكيكية "إرادة الاختلاف وسلطة العقل" دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، سورية، ط1، 2000، ص61.

2 -Serge Margel : l'avenir de la métaphysique (lectures de derrida, hermannéditeurs, sorbonne, paris, 2011, p p 99-100.

3- جاك دريدا: مواقع (حوارات)، ت: فريد الزاهي، مصدر سابق، ص56.

خطية ليست بمعزل عن المركزية العقلية في قمة مثاليتها وتجريديتها، نزعة مثالية انبثقت عن المركزية العقلية، يسعى التفكيك في كنهها إلى تخليصها من مثاليتها وروحانيتها لأن "(...) انتقاد دريدا لهيجل يمكن أن، يفهم كلحظة عامة، استراتيجية للتحويل، إعادة وضع (...) مثل هذه الاستراتيجية مكنت دريدا من تموقع هيجل ضمن ميراث التمركز العقلي (...)[1].

باعتبار أن هيجل حسب دريدا ضمن مثاليته قام بإجرائية حل المتناقضات والمتعارضات الثنائية كتركيب يستدعي حدا ثالثا غير أن مهمة هذا الحد الثالث" (...) نفي الاختلاف مع حله وإعطائه طابعا مثاليا ومن ثم التسامي به داخل طوية ذات ذاكرة مطلقة وسجنه في داخل هو داخل الحضور للذات"[2]. ما يؤدي إلى ستاتيكية نشاط المتناقضات الثنائية ضمن تخومها الميتافيزيقية على مستوى الفكر، ولكنها تستوعب داخلها إنشقاقات مختلفة باستمرار معلنة إنشطاراتها، فهذه "الدياليكيتية أو "(...) آلة هيجل الجدلية هي المؤامرة بحد ذاتها، إنها ما يمكن أن يكون الأكثر رعبا في العقل"[3].

دياليكيتية لوغوسية لا تقر إلا بما يحضر في الوعي حضورا خطه منطق الثنائيات المتعارضة ضمن وحدة ضدية تحيل إلى اختلافها، اختلاف ديالكتيكي في حركة متضادة قوامها السلب والنفي تطابق فيها بين القضية ونقيضها، "(...) فإنه يتعين من إشكال معين إمكانية وجود سرد أو صورة للتطور والطفرات والصراعات للأفكار أو التقاليد الفلسفية (...) قدم هيجل اسمه إلى حد أقصى معين في تحقيق المشروع الفلسفي(...) أعاد التفكير ما كان سيفكر فيه (...)"[4].

1 -Hugh j. Silverman :Derrida and Deconstruction, continental Phylosophy, ibid, P79.

2- جاك دريدا: مواقع (حوارات)، مصدر سابق، ص44.

3- عادل عبد الله: التفكيكية: مرجع سابق، ص57.

4 -Charles Ramond : Derrida La déconstruction, presses universitaire de France, paris, 2e édition, 2011, p146.

تفكيرا تفكيكيا يسعى إلى خلخلة تلك التعارضات الثنائية المتضادة، يستنكه حضورها في الوعي، مقصيا غيابها، غياب قائم على الاختلاف "(...) فهيغل هو أيضا مفكر الاختلاف المتعذر على الاختزال أو التذويب"[1].

غير أنه اختلاف مغاير عما اقترحه دريدا بخصوصه ، فإذا كان الاختلاف عند هيجل قائم على صراع الأضداد أو الضدين بخصوصه داخل منطق الوعي، فإنه عند دريدا هو حضور يستند إلى غيابه غياب همشته الثقافة الكلاسيكية الغربية.

ثانيا: تفكيك مركزية الصوت (الكلام) Le Phonocentrisme

إن التمركز اللوغوسي يستند في أساسه إلى تمركز آخر يدعمه تمركزا حول الصوت أو الكلام، فهو بحسب دريدا برز بشكل متأصل في الثقافة الأوروبية على سبيل الحصر مفصحة ومقرة بأسبقية الصوت على الكتابة، فهذا الأساس الميتافيزيقي الذي شكل ساحة ومعتركا ضد أي نظرة اتصالية تؤكد وجود علاقة تواشج بين الكلام والكتابة، بل حدث مقت للكتابة ومنح الامتياز والأولوية للكلام الذي بدت إرهاصاته الأولى في الفكر اليوناني عند كل من سقراط، أفلاطون وأرسطو، باعتبار أن "(...) حقبة اللوغوس تضع الكتابة في منزلة سفلى وتراها واسطة لوساطة وسقوطا في خارجية المعنى (...)"[2].

ما يؤكد أن الكلام يضفي على حضوره سمة جوهرية فيه على عكس الكتابة، لأنه يتدارك ذاته إذا ما أشكل عليه أمر إساءة الفهم للكلام المقصود، فيصححه فوريا، وينكشف بذلك المعنى المباشر إزاءه، ولا يتوسل أي واسطة أخرى لإيضاحه باعتباره خطاب شكله الوعي في أوج حضوره وانوجاده الحي.

1- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، مصدر سبق ذكره، ص129.

2- جاك دريدا: في علم الكتابة، مصدر سابق، ص74.

فالرفع من مقام الكلام على حساب الكتابة ظهرت بوادره مع سقراط في تهكمه على الكاتب العمومي في أثينا حيث "كان اللولوغراف (الكاتب العمومي) بالمعنى الحصري للكلمة، يحرر للمدافعين، خطابات لا يتلوها هو نفسه، ولا يسندها في "شخصه" إذا جاز القول، وهي تفعل فعلها في غيابه، وعليه فإذ يكتب ما لا ينطق هو به، ولن ينطق به، بل لن يفكر به بحق أبدا، فإنما يتموقع مؤلف الخطاب المكتوب في وضعية السفسطائي (...)[1].

فإسناد خطاب مكتوب إلى غير قائله وصفه سقراط بالسفسطة، فعدم الإصغاء للقول كخطاب للعقل ما هو إلا إنشاء لخطابات مغشوشة نقشتها الكتابة، ولهذا وجب دحضها والإعلاء من قيمة الكلام، وبخاصة إذا كانت كتابة بشكل مشين، ففي محاورة فايدرسPhaidrus"* "يذكرنا الفايدروس أن المواطنين الأشد قوة والأعظم شرفا وأن الرجال الأكثر تحررا، يشعرون بالخزي حينما "يكتبون خطابات" ويتركون خلفهم رسائل مرافقة أنهم كانوا يخشون حكم الأجيال اللاحقة (...)"[2].

وفقا لدريدا، فإن وجهة نظر أفلاطون حول الكتابة المقدمة في حوار "فايدرس" قد وجهت إلى حد كبير لهذا التقليد الفلسفي، أفلاطون متحدثا بصوت سقراط يجادل بأن الخطاب المكتوب يؤدي إلى إنتاج معان، فهو حمال معان، ولا يمكن من الحفاظ على معنى واحدا لا يتزعزع، وهنا يظهر بما يسمى بالبسيكاغوجيا فهي تضليل كلامي وفن تلاعب بالأرواح، وقيادة النفوس اتهم فيها افلاطون كلا من الكتاب والفسطائيين بممارسته.

1- جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، مصدر سابق، ص19.

*- هو حوار مصنف ضمن حوارات المرحلة الأخيرة لأفلاطون، حوارا ارتكز على تمجيد للحماسة في الحياة الروحية ونقد لعملية تعلم الكتابة فمحاورات فايدروس تهدف إلى محاورة العقل، وعدم إنسياق الروح لغيره.

2- جاك دريدا: فصول منتزعة: تحرير: ناجي العونلي، ت: عبد العزيز العيادي، ناجي العونلي، معز المديوني، مصدر سابق، ص150.

فالكتابة بحسبه ما هي إلا ذاكرة ميتة، تعمل إلى إقصاء الحضور الحي للكلام ولقائله على حد سواء، وتؤدي بذلك الكتابة فعل الفارماكون وهو صندوق يستوعب تناقضات داخلة "(...) دعونا نعود إلى نص أفلاطون على افتراض أننا لم نغادره أبد. يتم صيد كلمة pharmakon في سلسلة من المعاني. لعبة هذه السلسلة تبدو منهجية، ولكن ليس هذا النسق (...) هذا النسق ليس في المقام الأول من الرغبة في القول "يتم تأسيس الاتصالات المنظمة، من خلال لعبة اللغة، بين الوظائف المختلفة للكلمة، وفيه بين مختلف الرواسب" (...)"[1].

حيث يلفت دريدا الانتباه إلى مصطلح "فارماكون" والمقصود به في اللغة اليونانية العلاج والسم على حد سواء لأنه يكشف التناقض المرتبط بالكتابة ف "(...) المفردة "فارماكون"، في الآن ذاته الذي تدل فيه على "علاج" نقول يقوم بتضمين ما يدل في المفردة عينها في موضع آخر وعمق من المشهد الآخر على "سم" (...) فلل "فارماكون معان أخرى أيضا (...)"[2].

ولهذا وجب توخي الحذر من هذا العقار الذي يتعاطى مع نقيضه جراء الغموض من الذي يحيطه ويتلبسه يعمل بحسب أفلاطون على إضمار الذاكرة ويرخي سدول النسيان، وإن كان يدعي هذا الفارماكون (الكتابة) أنه يضاعفها، فالفارماكون يقوم بأداء دورين دور الدواء في ظاهره، وإخفاء لدور الداء الذي يكتنفه، داء يعمل على تعجيز دور الكلام، ومن هذا المنطق أقصى أفلاطون الدور المنوط بالكتابة، لأنها ما هي إلا نوع من اليتم "(...) تعدل منزلة هذا اليتيم الذي لا يمكن أن تكلفه أية مساعدة، منزلة المكتوب graphein وإذ هو لم يكن ابن لأحد حتى لحظة تسجيله يظل بالكاد ابنا ولا يعرف بعد أصوله (...) وخلافا للكتابة، يطل اللوغوس الحي حيا لأن أباه حي (...) نعني

[1] -Jacques Derrida : la dissémination, edition du seul, Paris, 1972, p108.

[2] – جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، مصدر سابق، ص52.

بذلك الأب الذي يتمسك بالحضور، يظل واقفا بالقرب منه، ومن خلفه، وفيه، يعضده بالاستقامة، ويعينه شخصيا وباسمه الخاص"[1].

وبالتالي فإن خصوصية الكتابة بهذه الرؤية الأفلاطونية بحسب دريدا مرتبطة بغياب الأب، كابن يعاني مشقة، يأسا وضياعا، ميت/حي وتلكم هي الكتابة مجرد كلام ضعيف واهن بين بينين لا هي ميتة بالكامل، ولا بالحية اليقضة وإنما "(...) ميت مع وقف التنفيذ، حياة مؤجلة، شبه نفس، وإن خيال الخطاب الحي أو شبحة، استيهامة الشبه ليس بالجامد ولا هو بالعديم الدلالة، بل ببساطة الدليل إلا على القليل وعلى نحو متماثل دائما»[2]. فأفلاطون هنا يناقض ذاته من انب ذمه للكتابة واقصاء دورها، ومن جانب مغاير يلجئ إليها التدوين أفكار أستاذه، بتخليصها وانقاضها من موت محقق تعدم بإعدام صاحبها، تستحضر شيخه من خلالها كحضور دائم.

فإذا كان الكلام بحسب أفلاطون يمثل الحضور، حضور المتكلم فإن الكتابة تمثل غيابه، ووسيلة صماء ومحاكاة مبينة للفعل الكلامي الذي يتضمن حيوية خاصة، تتصف بها النفس والحقيقة التي هي حوار الروح الصامت.

لقد كان دريدا على وعي تام بالدور الخطير الذي لعبه أفلاطون في تاريخ الفلسفة الغربية، بتفضيله الكلام على الكتابة وإقامته لسلسلة استعارات يستند إليها الخطاب الأفلاطوني " (...) إن الخطاب هو في حد ذاته استعارة (...) فإن لم يؤدي الخطاب إلى استعارة، فلن يكون هناك أي شخصية للتعبير المجازي عن أشكال الكلام، هذا هو السؤال الأفلاطوني القديم للعلاقات بين خطاب الحقيقة وروايات الخيال (...).[3]

خطاب يتكئ بدوره على تناقضات متنوعة ميزت خطاب اللوغوس الغربي، وموقع الاستعارة فيه ينبجس فيما أسماه دريدا بالميثولوجيا البيضاء (الأساطير البيضاء)

[1]–جاك دريدا: فصول منتزعة مصدر سابق، ص165.

[2] جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، مصدر سابق، ص104.

[3]Serge margel : l'avenirdelamétaphysique (lectures de derrida), Ibid, p47.

(Methologie blanche) فـ "(...) ميتافيزيقا الأساطير البيضاء التي تجمع وتعكس الثقافة الغربية،: الرجل الأبيض يأخذ له الأساطير الخاصة (...) قد خلقت في حد ذاتها المشهد الرائع الذي انتجها والتي لاتزال مع ذلك نشطة منقوشة بحبر أبيض ورسم غير مرئي ومغطاة في ورق (...)".[1]

فالميثولوجيا البيضاء في نظر دريدا ما هي إلا ميثولوجيا تميز الغرب عرقيا (العرقية البيضاء)، تحمل وتولد مفردات ميتافيزيقية حتى في أسمى وأرفع مستويات التجريد وقمته تبقى مسكونة بدلالاتها المتجسدة حسيا، حتى التجريد والمثالية القصوى تشكل احتيالا، باعتباره استعارة تضع قناعا فيتحتم على هؤلاء الميتافيزيقيين الذين يسعون إلى مغادرة عالم الظواهر بتفكيرهم وتأملاتهم (الإقامة على الدوام في المجاز، مجاز يستوعب نقيضه وهو اللهث وراء الحقيقة ومطلقتيها التي يؤكدها منطق اللوغوس فهو "(...)إذن إنتاج خطاب حول الحقيقة (...)".[2]

حقيقة يآزرها منطق الكلام، فسمة المباشرة في حقل الكلام تمنحه قوة خاصة، لأن المتكلم يعرف ما يعني، ويعني ما يقول، ويقول ما يعني بوعي تام، ويعرف ما يقول وهو قادر فضلا عن ذلك على تصويب أخطاء الكلام والتأكيد على ما إذا كان الفهم قد تحقق فعلا، ففي موقف الكلام يكون المستمع قادرا بشكل أفضل على التحقق من معنى ما يقوله المتحدث ومن الممكن مناقشته في سياق كلامه، غير أنه لا يمكن أن يكون ذوبان السياقات أو التبادل الفوري للمعاني ممكنا، فميتافيزيقا الكلام (الصوت) تؤكد المعنى الحالي والحقيقي الذي يظهر في الوعي.

فهذا التمركز حول الكلام أو الصوت هو أساس التمركز حول العقل في المركزية الغربية تقوم بحسب دريدا على رؤية إقصائيه تراتبية، ورغم تلك اليقضة القائمة فيها غير أنها لم تسلم من مفك التفكيك، وليس الغرض من هذه الاستراتيجية هو إحداث قلب

[1]Jacques derrida:marges, de la philosophie, Ibid, p254.
[2]Marcos Sixar : jacques derrida (rhétorique et philosophie l harmattan, paris, France, 1998, p145.

التراثية ضمن منطق الثنائيات (كلام/كتابة) وإنما غرضه خلخلة المسكوت عنه في تاريخ اللوغوس الميتافيزيقي حيث "يعتبر دريدا (...) أن النص متوتر بطبعه وينطوي على معضلات ولا يقينيات وأنه لا يوجد "خارج-النص" (Hors texte) لأن كل حركة أو علامة أو إشارة أو واقع أو حقيقة فهي نص (...) النص هو نسيج. والنسيج في بنيته متشابك الخيوط المتداخل السلاسل بحيث لا تتكشف حقيقة النص أو الحقائق التي يتكلم عنها النص إلا كنسيج معقد(...)"[1].

هذا النسيج المحكم الحياكة والمتشابك الخيوط في آن يستوجب أن يخضعه دريدا للفك والبت، فاستحضار ما تم تهميشه -أي الكتابة- والإعلاء من صوت اللوغوس يؤكد -بحسب دريدا- ذلك الجانب المستتر الذي يسعى لكشفه، فالكتابة إذا تعتبر كأداة غير مرئية مثلها مثل المحقنة التي يتم إدخالها فتختفي كأداة، وبالتالي فالكتابة ما هي إلا أثر سيكون إسما آخر لها، فهي إذن بنية يسكنها دائما أثرها، كما أنها فعل تستلزم نوعين من الغياب غياب المرسل وغياب المرجع، واستدعاء النص المكتوب الذي يعج ويفيض بالمعاني الملغومة بمدلولاتها وباختلافاتها اللامتناهية تبتعد بها عن سياقها المقصود من ورائها ف "(....) النص منسوج فقط مع الاختلافات وآثار الآثار، وكل نص هو تحول عملي لنص آخر (....) في الواقع دريدا بعيد النظر جذريا في مفهوم النص وفكرة التناص، وبالتالي الإخلال بممارساتنا التقليدية للقراءة (...)"[2].

فالنص المكتوب يكتنفه الغموض وما يحويه من ثغرات وتناقضات، فعملية تقصي هذه الألغاز المحيطة به غرضه إبانة التعقيد الحاصل فيه وإن كان هينا بسيطا، بل الكشف أيضا عن مفارقاته وما أضمر فيه بل العمل على تأجيل المعنى المقصود والمباشر له، وهذا ما أورده دريدا ضمن كتابه: "في علم الكتابة "De la grammatologie" "(...) حيث يشير من مصطلح "علم النحو "إلى" علم" الكتابة" يأتي "gramme" من

[1] محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، مرجع سابق، ص222.

[2] Marc golds ,hmit : jacques derrida une introduction, POKET, paris, 2014, pp 11/12.

اليونانية من grammato– grammatos" وهو نفسه "Grapho" ويعني هذا اللفظ في اللغة اليونانية (الحرف المنقوش، وطبيعة الكتابة، وبالتالي: فهو علم الآثار المكتوبة (...)"[1].

فيستوجب بحسب دريدا تقديم خطاب مكتوب على أنه خطاب حي في ذاته يعج بدلالات لا متناهية ويفيض بمعان مؤجلة يستند إلى إضافاته المتشابهة تكشف ما كان خفيا، فتغييب صاحب النص (أو ما يوصف بموت المؤلف) عن نصه يؤدي إلى إنفلات المعنى المقصود والتفسير المباشر له والموجه إليه. "(...) الإرجاء والاختلاف وعدم حضور الدلالة وإرجائها باستمرار(....)".[2]

ولهذا فإن الكتابة بحسب دريدا صيغة لإنتاج تأويلات بنمط مغاير تؤكده لعبة الحضور والغياب وابتكار لوحداتها، وليست وعاء لشحن وحدة معدة سلفا، بل حركة إرجاء غير منته واختلاف متأصل فيها.

تبرز من موضع مغاير أيضا داخل النص الميتافيزيقي سلطة المفكك باستنطاق واستئناف دريدا لقراءته التفكيكية عند كل من "روسو"* و"هوسرل" و"دوسوسير"، "(...) فإن كان روسو يرى مثلا في الكتابة مجرد "ملحق بالكلام"، فإن دريدا يرينا فعالية الملحق، كل ملحق إذ من شأنه أن يقلب نظام ما يضاف إليه، وأن يحل محله أحيانا (...)"[(3)].

فهذا التمثيل والترجمة للكلام الذي تجسده الكتابة بحسب روسو، وباعتبارها مجرد وساطة بينها وبين الفكر والكلام، بل النظر إليها كملحق ومكمل "supplément" "(...) إنه

---

[1]Charles ramond : le vocabulaire de derrida, E diton Ellipses , paris, 2001, p35.

[2] جاك دريدا: في علم الكتابة، مصدر سابق، ص29.

*– (Jean-jacqesRoussrau) ولد عام 1712 بجونيف (سويسرا) وتوفي سنة 1778 بفرنسا، فيلسوف وعالم نبات وكاتب وروائي، يعد من أهم كتاب عصر التنوير الأوروبي، من أعماله نجد: العقد الاجتماعي، أصل التعاون بين الناس، محاولة في أصل اللغات، إيميل.....

3–جاك دريدا: الكتابة والاختلاف: مصدر سابق، ص28.

لا يضاف إلا ليحل محل، إنه يتدخل أو يتسلل (...) وبصفته نائبا و وكيلا يكون المكمل مساعدا (...)"[1].

فالكتابة ما هي إلا تكميل وحشو، ما هي إلا ترديد لنفس الشيء مرتين ما هي إلا بقعة عمياء، لا فائدة ترجى منها، ذلك مقام الكتابة عند روسو* وإن كان ينتقد الكتابة لصالح الصوت، فهو ينتقد الصوت لصالح الإشارة، ذلك أنها أقرب للطبيعة البشرية وأقرب للفطرة. كما يرى أن "(...) الكتابة وسيلة خطيرة (...) وعندما يفشل الكلام في حماية الحضور، تصبح الكتابة ضرورية. ينبغي على وجه السرعة أن تضاف الكتابة إلى الكلمة (...)"[2].

فخادمة الصوت هذه ما هي إلا غياب يدعم حضوره، وفي الآن ذاته تؤكد ذلك التناقص الموجود في النصوص المختلفة لروسو بل "(...) إن التناقض الموجود في النصوص المختلفة لروسو تسوغه وحدة القصد وضرورة قسرية: – يتحدث روسو عن الرغبة في الحضور المباشر، والتي يتم تمثيلها بشكل أفضل عن طريق الصوت الذي يختزل الشتات.ويعلي روسو هنا من قدر الكلام الحي (...) ولكن حين يتم تمثيل الحضور المباشر أفضل (...) فإنه يعلي من شأن الكتابة (...) ليمحو الحدود التي طالما رسمها روسو ذكرنا به مرارا (...) نستطيع أن نرد الاعتبار لهذا الزخرف المسمى بالكتابة (...)"[3].

1–جاك دريدا: في علم الكتابة: مصدر سابق، ص288.

* – وهذا ما يؤكده قوله: "(...) إن الكتابة التي تبدو من مهامها تثبيت اللغة هي عينها التي تغيرها، فهي لا تغير كلماتها بل عبقريتها، إنها تعوض التعبير بالدقة، فالمرء يؤدي مشاعره عندما يتكلم وأفكاره عندما يكتب، فهو عند الكتابة ملزم بأن يحمل كل الألفاظ على معناها العام، ولكن الذي يتكلم ينوع من الدلالات بواسطة النبرات، ويعينها مثلما يحلو له". جان جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، تع: محمد محجوب، تق: عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة (أفاق عربية)، بغداد، الدار التونسية للنشر، ص44.

2–جاك دريد: في علم الكتابة، مصدر سابق، ص283.

3–المصدر نفسه، ص ص 436، 437.

فإن كان يبخسها من جهة فهو يعمل على إعلاء شأنها وقدرها من جهة أخرى، فتؤدي بذلك الكتابة دورها الذي عجز الكلام عن إيضاح وإيصال الأفكار والتعبير عنها بالصورة التي تليق بها وحسم أمرها كتابة حتى لا ينجرف القول اللفظي في النطق بألفاظ يسعى الفكر لحفظها والتحفظ عليها داخله، ويبقى بذلك النص المنقوش بحروفه بحسب دريدا ضمن إطار تفكيكه لنص روسو معلنا فيه عبارته التي مرت معنا آنفا فيه "لا يوجد ما هو خارج النص (...) وإن ما يفتح المعنى واللغة هي هذه الكتابة بوصفها اختفاء للحضور الطبيعي"[1].

فعبارة دريدا "لا يوجد شيء خارج النص" il n ya pas de hors texte كما وردت في النص الأصلي له: "de la grammatologie " تؤكد اختراق التفكيك للهوية المستقرة داخل وحدته المتماسكة، بل الانكباب على إحداث تصدعات داخله، باستبعاد كل ما هو خارج عنه، سواء تعلق الأمر بالوجود الواقعي أو الظروف التي عايشها المؤلف وتجاوز عتبة سيرته وحبسته التاريخية والمرجعية، مرجعية انحصرت ضمن حيزها الذي أحاطته هالة اللوغوس، والحضور الواعي أمام الذات وأمام سلطة الصوت فيه وتسيده في الفكر الميتافيزيقي وبخاصة مع اختراق التفكيكية مع دريدا للنص الهوسرلي ضمن كتابه "الصوت والظاهرة والذي يعد بحسب دريدا ذا مقام أول ضمن المعمار الفلسفي" ومناظرته الصارمة التي أقامها على هذا الرماد الفينومينولوجي في ثنايا تمفصلاته البارزة، حيث "(...) ينسجم القول بالرماد مع استراتيجية التفكيك فهذا المفهوم يسمح في لحظة أولى بقلب مراتبية الميتافيزيقيا (...) يجسد الرماد إذا ضربا خاصا من الحضور يكون فيه للغياب مكان (...)"[2].

[1]–نفس المصدر، ص 307.

[2]–سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص120.

تفكيك طال ضرب مسألة العلامة اللغوية عند هوسرل متوسلا بمفكه قصد خلخلة التصور الهوسرلي إزاء المسألة اللغوية ضمن سقفها الفينومينولوجي* المتعالي، فـ" (...) مسألة الاهتمام البالغ بالصوت والكتابة الصوتية في علاقتها بالتاريخ العام للغرب، وكما سيتم تمثيلها في تاريخ الميتافيزيقا في شكلها الأكثر حداثة ونقدية وحذرا، أعني الفينومينولوجيا المتعالية لهوسرل"[1].

فهذا الإعلاء من الصوت الفينومينولوجي يتحدد فيه الوعي كحضور، وإن كان هنالك معنيين للصوت، صوت فيزيولوجي، وآخر فينومينولوجي وهو الجدير بالتفكيك بحسب دريدا "(...) ذلك أنه لا ينسب المجانسة الأصلية للمادة السمعية أو للصوت الفيزيائي (...) وإنما للصوت الفينومينولوجي، للصوت في طينيته المتعالية (...)"[2].

هذا الاستبطان الصوتي لذاته يؤكد إنصات النفس لنفسها في صمت ما هو إلا منولوج داخلي عند انقماس واحتجاب العالم، ذلك "إن وضعت الأنا والعالم ومعيش الأنا بما هو كذلك موضع سؤال، وحينئذ يحصل عن مجرد التأمل الحدسي في ما هو معطى ضمن تعقل المعيش المقصود وفي أنا، "ظاهرة" هذا التعقل (...)"[3].

فالاكتفاء بما يهبه الحدس للنفس سواء أكان قولا باطنيا أو قولا ظاهريا برانيا صوت حي يؤكده الحضور الواعي بالذات، فهوسرل يفضل الصوت (أو الهاتف الصوتي) على

*- الفينومينولوجيا: (لفظ) يدل على علم وعلى نظام من الميادين العلمية، غير أن الفينومينولوجيا تدل كذلك وفي الأصل على منهج وعلى موقف للفكر (Denphalting): موقف الفكر الفلسفي بخاصة والمنهج الفلسفي بخاصة "معلومات مستقاة من كتاب: قول الأصول (هوسرل وفينومينولوجيا التخوم)، فتحي إنقزو، منشورات: ضفاف، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014، ص37.

[1]-جاك دريدا: مواقع (حوارات)، مصدر سابق، ص11.

[2]-جاك دريدا: الصوت والظاهرة (مدخل) إلى مسألة العلامة في فينومينولوجياهوسرل، ت: فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضا، بيروت، ط1، 2005، ص65.

[3]-إدموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ت: فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص81.

الكتابة لأن الصوت هو فقط من يمحو الدال عن طريق الاحتفاظ بالصوت داخل النفس كموت روحاني ذلك أن "(...) الأنا المتعالية (والأنا النقية منتجة لمعنى الصمت، والأنا النفسي، والأنا الحسية (...) تبدأ من خلال تفكيك التمييز بين العلامة الإرشادية والعلامة التعبيرية (...)"[1].

وإذا فاللغة عند هوسرل تشكل منحنيين، منحى فيزيائي مرتبط بتركيبته الصوتية وكنطق، ومنحى يؤكده المعيش النفسي الذي يستنطق كلام الذات المتشبع بالمعاني التي يؤكدها الوعي ضمن حضوره، وهذا ما أوضحه هوسرل بقوله: "إن وعيي بالصوت وبالمدة التي يملؤها إنما يكون في متصل من الضروب، وسيال متصل فحد أو طور في هذا الصوت، يقال عليه وعي الصوت في مبدئه وفيه أكون واعيا بالآن الأول من مدة الصوت، على أنه حاضر، والصوت يكون معطى لأنه موعى به على أنه حاضر"[2].

فهذا الحضور الحي للمعنى الذي يؤكده الصوت الداخلي كحدس له بعيدا عن كل وساطة تفقده الاكتمال والحضور المباشر والتجربة المعيشة، كشعور بشيء ما تجشمته العلامة اللغوية في ماهية الشيء، أحاطته الخبرة الذاتية للأنا المتعالية عند هوسرل، ومقدرتها على إيضاح المعنى المقصود إزاء هذه العلامة سواء إشاريا (كرمزية لها) أو تعبيريا، فهذا المعنى الازدواجي للعلامة اللغوية عند هوسرل يحيل المعنى الأول فيها باعتبارها تعبر عن معنى مقصود وهو "التعبير" أو العبارة "expression " الذي ينحاز إليه ويمنحه الأفضلية والامتياز على حساب المعنى الثاني فيها الذي لا يعبر عن المقصود الذي ترجوه التجربة المعيشية وهو الإشارة « Endice-Anzeiches » "(...) إن "التعالي الظاهر" للصوت إذن إنما يعود إلى أن المدلول الذي هو من ماهية مثلية دوما والدلالة

[1]-les cahiers philosophiques de starsbourg :Jacques Derrida, entre France et Allemagne, press universitaires de starsbourg, N° 39, premier semestre 2016, p30.

[2]-إدموند هورسل: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ت: لطفي خير الله، منشورات دار الجمل، بغداد-بيروت، ط1، 2009، ص32.

"المعبر عنها" حاضرة فورا عند فعل العبارة.يقوم هذا الحضور الفوري على أن "الجسم" الفينومولوجي للدال يبدو وكأنه يمحى في اللحظة التي تولد فيها"[1].

فالأمر الذي كابدته فينومينولوجيا الصوت عند هوسرل ضمن ميتافيزيقا الحضور بحسب دريدا هو استبعادها للإشارة على حساب العبارة وأصالتها وامتهان لهذه القرينة "(...) بوصفها ظاهرة خارجية وتجريبية حتى وإن كانت متصلة بالعبارة بالفعل اتصالا حميما ومداخلة لها تجريبيا (...)"[2].

هذا الاتصال الحميمي للإشارة بالعبارة يتجلى من خلال التلفظ المسموح في أفقه التذاوتي مع الآخر وهذا مالم يرق هوسرللأنه يفقده جوهريته الماهوية عكس ما يمنحه الوعي من معان على الكلمات والأشياء على حد سواء، لذا نجد أن دريدا عمل على خلخلة فينمينولوجيا الصوت المونولوجي والحضور الواعي المتعالي كحضور الذات مع ذاتها مقصية الآخر المختلف والمغاير، وما تقتضيه هذه الرجة لفتح سبل التحاور والتواصل والانفتاح على الآخر، كتجاوز لذلك التموقع داخل قوقعة الذاتية والهوية وغلوائها، لهذا فإن دريدا يصرح أن "(...) كل قول من حيث هو داخل في تواصل ومظهر للمعيشات، يجري مجرى الإشارة (...) إن كل ما كان في قولي متعهدا ببيان معيش الغير ينبغي عليه أن يمر بوساطة الوجه الفيزيائي إن هذه الوساطة اللازمة تجعل العبارة مضطلعة بفعل إشاري"[3].

فهذا التحاور أو "DIALOGUE " لا ينحصر فحسب في الكلام بل تستتبعه إيماءات تجسد الفعل الحقيقي للكلام، وهنا يتبدى الجانب الفيزيائي، وإن غاب فيه الكلام تحضر الإيماءة بشكل غير قصدي بل بشكل تلقائي، فالإيماءة تفي بالغرض في انقطاع الكلام

[1]–جاك دريدا: الصوت والظاهرة، مصدر سابق، ص127.

[2]–المصدر نفسه، ص59.

[3]–جاك دريدا: الصوت والظاهرة، مصدر سابق، ص ص 73–74.

وتواريه، وما تحويه من معان مضمرة فيها لا يحققها الفعل الكلامي، لأنها تصدر في أحاديين كثيرة بغير مقصد لها واضح وصريح.

وإذا كان هوسرل قد ارتكزت فينومينولوجيا الصوت الداخلي عنده على فاعلية الذات في تحقيقه كونه خاصية ذاتية تؤكده الإنية المتعالية، فإن فردينان دوسوسير* قد منح الأسبقية للعلامة اللسانية أو للسانيات بوجه عام باعتبارها خاصية اجتماعية، وعلى هذا الأساس أقام "دوسوسير" تمييزا واضحا بين اللغة واللسان البشري فـ"(...) ينبغي أن نميز بينها (أي اللغة) (Langue) وبين اللسان البشري(LANGAGE)، فاللغة جزء محدد من اللسان، مع أنه جزء جوهري–فاللغة نتاج اجتماعي لملكة اللسان ومجموعة من التقاليد الضرورية التي تبناها مجتمع ما ليساعد أفراده على ممارسة هذه الملكة، وعلى العموم: اللسان متعدد الجوانب، غير متجانس،– يشتمل على عدة جوانب في آن واحد– كالجانب الفيزيائي (الطبيعي) والجانب الفسلجي (الوظيفي) والجانب السايكولوجي (النفسي)، واللسان ملك للفرد وللمجتمع(...) أما اللغة (...) لها كيان موحد قائم بذاته(...)[1].

ذلك أن القرن التاسع عشر هو قرن اللسانيات بلا منازع، فالدرس اللساني عند سوسير يمثل البعد الذي يتم فيه إقصاء الجانب الذاتي في مجال اللغة، والنظر إليه كونه يشكل نسقا ونظاما مجردا من العلامات.

---

*-« ferdinand de saussure » عالم لسانيات سويسري ولد في جنيف (1857) وتوفي عام (1913) صدر له مقال (1878) حول انظام الشواذ، وكتيبه المشهور: مقالة حول "النظام البدائي للمصوتات لدى اللغات الهندية–الأوروبية (1880) وعمل آخر متمثل في رسالته الجامعية التي نال بها بكل جدارة وبراعة شهادة الدكتوراه بدرجة: امتياز (جامعة لايبزك Leipgiq بألمانيا) قدم دراسة حول: حالات الجر المطلق في اللغة السنسكريتية، وبعض المحاضرات التي نشرت بعد وفاته من قبل تلميذيهن: تشالز بالي، وألبير سيشهاي، وعدت مصادر هامة في مجال اللسانيات ومن ضمنها: دروس في الألسنية العامة.

[1]–فردينان دي سوسير: علم اللغة العام، ت: يوئيل يوسف عزيز، مرا: مالك يوسف المطلبي، سلسلة كتب شهرية تصدر عن: دار آفاق عربية، بغداد، دط، 1985، ص27.

نظام يستند على تلك العلاقات التي تتشابك بها العلامات لتبلور نسقا أو بنية، وهي شبكة علاقات يشترك فيها كل أعضاء الجماعة اللغوية تؤكد مخزونهم الذهني، والنظر إلى اللغة لا كمجرد أداة مادية تشكلها الأصوات، بل كنسق لغوي تشترك فيه الجماعات اللغوية يتحقق على إثرها التواصل بينهم، ومن أهم ما عول عليه سوسير في دراسته حول الدراسات اللسانية هو منطق الثنائيات والتحليلات التي أقامها عليها، وبخاصة ما تعلق بثنائيات الدال والمدلول إلى جانب ثنائيات أخرى أقامها وشكلت بذلك الطابع الإزدواجي للظاهرة اللغوية ما يؤكد أن سوسير "يجهد نفسه مرحليا لتلاقي "زئبقية المصطلحات"[1].

هذه المصطلحات التي ركبها سوسير كثنائيات حصرها في (اللسان، الكلام)، (الدراسة الوصفية التزامنية والدراسة التاريخية التعاقبية (synchronic et diachronich)، (العلاقات الأفقية والعلاقات الرأسية)، غير أن ما يعنينا هنا وتحديدا هي ثنائية الدال والمدلول، وتلك العلاقة القائمة بينهما ضمن ما أسماه بالعلامة اللغوية التي تشتمل على هذين البعدين، وما تتضمنانه من إعتباطية الدليل اللغوي ذلك أن "(...) الدليل اللغوي لا يجمع بين شيء واسم بل بين متصور ذهني وصورة أكوسيتكية وليست الصورة الأكوسيتكية هي الصوت المادي أي ذلك الامر الفيزيائي المحض، بل هي الأثر النفسي لهذا الصوت (...) وللمقابلة بينهما وبين الطرف الآخر من عملية الترابط أي المتصور الذهني، وهو غالبا ما يكون الأبعد في التجريد"[2].

فالدليل اللغوي أو العلامة اللغوية بحسب سوسير توحد بين الصورة السمعية والمتعلقة بالدال (Le signifiant) ، والصورة الذهنية التي يؤكدها المدلول (Le signifie) غير أن

---

[1]–ميشال أريفيه: البحث عن فردينان دو سوسير، ت، تق، تع: محمد خير محمود البقاعي، مرا: نادر سراج الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 76.

[2]–فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، ت: صالح القرمادي، محمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس، الجماهيرية الليبية، تونس، الجمهورية التونسية، دط، 1985، ص110.

الصورة السمعية أو القيمة الصوتية (الأكوستيكية) ليست مرتبطة بجانبها المادي الفيزيولوجي " فالدليل اللغوي إذن كيان نفسي ذو وجهين (...) وهذا العنصران ملتحمان إلتحاما شديدا ويستدعي وجود أحدهما وجود الآخر"[1].

فهما بذلك وجهان لورقة واحدة، أو هما وجها العملة الواحدة يتعذر فصلهما باعتبارهما كيان كلي مترابط تؤكده علاقة التلازم والضرورة، وأن "(...) الرابط الذي يجمع بين الدال والمدلول رابط اعتباطي أو بعبارة أخرى وبما أننا نعني بكلمة دليل المجموع الناتج عن الجمع بين الدال والمدلول يمكننا أن نقول بصورة أبسط: إن الدليل اللغوي اعتباطي"[2].

فهذه الاعتباطية في الدليل اللغوي ليس لها ما يبررها باستناد دال ما تحديدا على مدلوله دون الأخذ بدوال أخرى تفي بالغرض المطلوب، ولكنه محل اتفاق وتواضع بين الجماعة اللغوية للأخذ بدال معين يتوافق مع مدلوله تحديدا وربما يتماشى والانتماء للسان الجمعي، غير أن ما يؤاخذ على سوسير ضمن الاعتراض التفكيكي عند دريدا هو أن الدال والمدلول في حالة تلاعب حر يضع حدا لتناهي الدلالة، ومنح مأذونية للاحتمال بصورة أكبر ما يتيح تعدد القراءات في النص الواحد، فيعتذر الوصول إلى دلالة مقصودة ومحصورة وما يؤدي إلى تراقص للدوال في لعب غير متناه لها وحركية دؤوبة وتحول متتابع له في منحى لا استقرار له.

فالنص صانع لمعان لا حصر لها فـ" ما من مدلول يفلت من لعبة الإحاءات الدالة التي تقوم بتشكيل اللغة (...) إن قيام الكتابة هو قيام اللعب وأن اللعب يعود إلى نفسه، ماحيا الحد الذي كان يعتقد بإمكان تنظيم حركة العلامات انطلاقا منه، وجارا معه جميع المدلولات المطمئنة مطوحا بجميع الأماكن الحصينة، جميع ملاجئ "خارج اللعب" التي

[1]–فردينان دي سوسير. دروس في الألسنية العامة، مرجع سابق، ص111.

[2]–فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، مرجع سابق، ص ص 111، 112.

كانت تشرف على حقل اللغة او تحرسه، وهذا مما يعني بكامل الدقة، تدمير مفهوم "العلامة" ومنطقها كله"[1].

فتفجير النسق والبنية المتلاحمة من داخل ذاتها وضمن شبكتها العلائقية يؤدي إلى وجود تماسف وانشطار للرابط الجامع بين الدال ومدلوله، يتحقق على إثره اختلاف المعنى المقصود، اختلاف لا تنحصر فيه الإحالة المباشرة لأن فعل إرجاء المعنى لا يثبت ولا يستقر عند معنى بعينه باعتباره أصلا وإنما يظهر الأصل في الاختلاف الذي يبقي أثره كاختلاف لدى الآخر.

كما تتضح أيضا مساءلة دريدا التفكيكية لدي سوسير من خلال احتقاره للكتابة وإتاحة قيمتها والإعلاء من قيمة اللغة ودورها وإن كان سوسير أقر بأهمية الكتابة بداية بعدها تألب عليها وهذا ما يؤكده قوله: "(...) إن معطيات دراستنا هي اللغات، ويتحتم على الألسني أن يعرف منها أكبر عدد ممكن حتى يستخلص من معاينتها ومن المقارنة بينها ما هو كلي مشترك بينها، غير أننا –وبوجه عام– لا نعرف تلك اللغات إلا عن طريق الكتابة (...) وإلى الوثائق المكتوبة، أما إذا تعلق الأمر بلسان يتكلمه الناس في مكان بعيد عنا بعض البعد فإن اللجوء إلى الشواهد المكتوبة يصبح أكثر ضرورة وإلحاحا، (...) أن يكون ذلك ضروريا بالنسبة إلى الألسن التي انقرضت"[2].

فاتباع الموروث الألسني الذي آل إلى الزوال لا يتم إلا عن طريق ما خلفته الآثار المكتوبة عنها، ولكنه رغم هذا الاعتراف بفائدة الكتابة إلا أنها تحمل بين طياتها مخاطرا وعيوبا. لأن الكلمة المكتوبة بحسبه ما هي إلا "(...) صورة الكلمة المنطوقة تمتزج وغياها امتزاجا عميقا منتهي بها إلى اغتصاب الدور الأساسي (...) فللغة إذن صورة

[1]–جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص104.

[2]–فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، مرجع سابق، ص48.

شفوية مستقلة عن الكتابة وأكثر منها ثباتا بكثير (...) الإنسان يتعلم الكلام قبل أن يتعلم الكتابة (...)"[1].

فالكتابة تحجب عن اللغة –بحسب سوسير– وجهها وطلتها الحقيقية، فما هي إلا قناع ماكر تبدل حالتها وتخفي هيئتها، فالتلفظ بالكلمة نطقا مختلف عنه رسما بالكتابة، وهذا ما يؤكد امتياز الكلمة المنطوقة على حساب الكتابة، الأمر الذي أعاب فيه دريدا دوسوسير أنه بقي حبيس ميتافيزيقا الكلام وإنزاله للكتابة منزلة دنيا ودنيئة "(...) هذه التمركزية اللوغوسوية التي هي تمركز صواتي أيضا (...)"[2].

فمركزية الحضور هذه ستمنح بعدا آخر عند دريدا لتقصي تلك المعاني المغيبة في النص النسقي لسوسير، وأي نص آخر يدعي لنفسه ذلك الحضور القوي للوعي والذات المتكلمة، وتتبع انزلاقاتها وقوالبها الجامدة التي حملت معها معان مستقرة من خلال فك ذلك النسيج الذي أحكمت خيوطه وحيك ببراعة "(...) الأمر يتعلق بالتحدي في الكتابة من خلال حدث الكتابة الذي يصل إلى هنا من بعيد ومن بعيد جدا لإطلاق التحدي (...) لتحدي النسيج القديم جدا والمعرفة التي يحملها مع نفسه (...) النسيجالغريب لخيط الحرير من دون دودة القز، خيط لا يوضع أبدا كشيء خارج الحيوان (...)"[3].

كذلك الأمر بالنسبة للكتابة وللنص بوجه عام، فلا شيء خارجه كما أكد على ذلك دريدا، فتبرز بذلك سلطة القارئ عوض سيادة المؤلف لأن هذه السيادة يوضع لها حد لمجرد وضع عمله بين يدي القارئ، وهذا الأخير جدير بإظهار واستنطاق ما سكت عنه فيه لأن "(...) النص المنسوج فقط مع الاختلافات وآثار الآثار (...)"[4].

---

[1]– المرجع نفسه، ص ص 49، 51.

[2]–جاك دريدا: الكتابة والاختلاف: مصدر سابق، ص111.

[3]-Cixous et Derrida : L'événement comme écriture Editions compagne permiére, paris, 2007, p p 318.319.

[4]-Marc Goldschimit :jacques Derrida (une introduction),op.cit, p12.

لغرض ذويب الدلالة المركزية داخل النص بوصفها أصل وحضور لكل / في كل شيء، وبوصفها آثار تؤكد على فكرة الحاضر في ماضيه والماضي ضمن حاضره، ولإقحام المناطق اللا مفكر فيها وسحبها من ضواحيها، وكيفية التفكير في نص ما مكتوب "(..) فتكون بذلك كل كتابة مثيرة شكوك لا تنتهي، محفزة على النظر في الاتجاهات كافة (...) وراء صمت الكتابة تكمن أصوات وتحركات، تتشكل ظلال أشخاص كائنات، نحن الذين يعنينا أن "نبحث عن الزمن المفقود" شعورا منا أن في حوزتنا ما هو مفقود، الشفاهة تتراءى هازئة من الكتابة، وربما بضحك مجلجل (...) والكتابة ربما ترد الصاع صاعين، وبنوع من الشماتة (...) من خلال كلمة تضاف إلى متن أو هامش، أو تحل في جملة لها موقعها في القرطاس، لتكون الحضور وتلك الغياب (...)"[1].

فهذه المراوغة والمشاكسة التي ارتآها دريدا غرضه منها تفكيك ميتافيزيقا الحضور التي أحكمت قبضتها بيد من حديد على تاريخ الفكر الفلسفي بل تعدته إلى مجال اللسانيات على حد سواء، وكيفية التفكير والتعامل مع أي نص كان، ولم تنحصر هذه المساءلة في جانبيها اللوغوسي والصوتي فحسب بل تعدته إلى مساءلة أدرجناها في متن هذا التناول، والمتعلقة حصريا بتفكيك مركزية الفالوس.

ثالثا: تفكيك مركزية الفالوس: Le Phallogocentrisme:

بداية استهل دريدا قراءته التفكيكة حول تيمة الاختلاف الجنسي في نص الشخصية الجامحة نيتشه الحامل للطابع الشذراتي Fragements وتظهر هنا مساءلة دريدا حينما "مارس تفكيكه للشخصية المفهومية في الفكر الغربي نيتشه، وما استقصاه في نصوصه الرئيسية، تلك المتعلقة بالمرأة، وتلك التي تخيلها في نصوصه الرئيسية(...) لأن المرأة

[1]–جاك دريدا: أبراج بابل، ت: صبحي د قوري، تق: إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2015، ص ص 9،10.

لو كانت الحقيقة لعلمت بأنها ليست الحقيقة، لأن الحقيقة غير موجودة، ولا يمكننا أن نمتلكها(...)"[1].

فباستحضار دريدا لنيتشه في كتابه "المهماز Epirons" الحامل لمعنى الوخز كأسلوب يطغى على كتابات نيتشه ذاته وبخاصة ما ارتبط بمسألة الآخر المرتبط أساسا بالمرأة وما سببته له من قلق فكري من خلال مهمازه الذي "(...) يحرك النص، يصيبه دائما برجفة جسد، ورعشة داخلية، لإظهار مدى مقدرته على تحمل الوخز(...) لتكون علامة ذكورته أداة كتابته الجسدية، ليكون القرطاس ذاته ممثلا مجازيا لجسد المرأة (...) محركا لولبيا يمركز فيه الرجل قوته(...) ومن هنا كان التمركز حول القضيب (الفالوسنتريسم) (...) كما يقول تاريخ السيطرة الذكورية وثقافتها(...) حيث يصور معبر القضيب هو أسلوب الرجل أو خاصيته في التمايز(...)"[2].

هذه النظرة الدونية للمرأة من منظور نيتشه على لسان دريدا ما هو إلا تأكيد على أنها كائن منفعل في قبال الذكر/الرجل الفعال، بل وسويغه لمنطق الإقصاء التاريخي لها، وهذا امتدادا للتراث الغربي الطويل، الذي همش المرأة وغيب حضورها.

وبتقديمه لاستعارته المتميزة وإقامته لعلاقة اتصال بين أهم الموضوعات التي تبحث فيها الفلسفة، وهي البحث عن أصل ومشكلة الحقيقة، وبين المرأة، وكونه ينكر وجود الحقيقة– وإقراره بوجود حقائق ومنظوريات–، ما يستلزم عنه إنكاره لوجودها بمعناه العميق، وهذا راجع لمراوغتها، غموضها ووضعها لقناع يحجب عنها وجهها الحقيقي، فهي بذلك كائن تابع لا مستقل عن الرجل، وهذا ما أعابه دريدا على نيتشه بخصوص إقامته لتلك العلاقة القائمة بين الحقيقة والمرأة بقوله " (...) ماذا يعني أن تأنث الحقيقة، أن يأتي الأسلوب في المتن، (...) ليكون البت في كل من المرأة والحقيقة، في وضعية

---

[1] جاك دريدا: المهماز (أساليب نيتشه)، ت: عزيز توما، تق: إبراهيم محمود، ط1، 2010، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ص ص: 45–93.

[2] المصدر نفسه، ص ص 41، 42.

إرجاء/تأجيل، لتستمر الكتابة تاركة أثرها، بقدر فاعليتها: مهمازها، حيث يتقدمه نيتشه مختلفا !"[1].

فكما الحقيقة بحسب نيتشه تأبى التكشف منكفئة ضمن تحجبها، كذلك حياء المرأة الذي يخفي دهاءها ومكرها، فكليهما ينفي وجود الآخر. فتتحجب بذلك المرأة والحقيقة معا باعتبارهما سيان بحسبه، ولو أن دريدا يعترف لنيتشه ضمن مشروعه الفلسفي النقدي في بعده الهدام تأكيده على التغيير والصيرورة والاختلاف، في مقابل الهُوية، وهذا ما يتماشى، بل ويلتقي بشكل ما كتيِمَة مع مقترحات وانشغالات الحركات النسائية عبر العالم، للمطالبة بحقوقها على كافة الأصعدة، بما فيها حق المساواة بينها وبين الرجل.

وبالانتقال إلى الاختلاف الجنسي من منظور "مارتن هايدغر"، واعتراف دريدا نفسه بأهمية أستاذه بالنسبة إليه:" (...) أُصر على أن هيدغر ذو أهمية قصوى بالنسبة لي وبأنه يشكل تقدما أكيدا لا سابقة عليه، تقدما نحن ما نزال بعيدين عن استغلال كل موارده النقدية"[2] .

فضيلة التقويض التي مارسها هايدغر على الموروث الميتافيزيقي الغربي أتاح لدريدا تقديم قراءته التفكيكية حول موضوع الاختلاف الجنسي في نص أستاذه، والتي تعد بمثابة استنطاق عما صمت عنه باعتباره موضوعا يندرج ضمن "اللا مفكر فيه، أو أنه تناوله ضمنيا بحسب دريدا باعتباره هامش في متن هايدغر، وعليه "سيقال إن الاختلاف الجنسي لا يمكنه أن يبلغ مستوى الاختلاف الأنطلوجي(...) "[3].

---

[1] جاك دريدا: المهماز (أساليب نيتشه)، مصدر سابق،.ص44.

[2] جاك دريدا: مواقع حوارات، ت، تق: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992، ص 53.

[3] جاك دريدا: استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ت: عزالدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص 160.

وبالتالي عمل دريدا على مساءلة هذا الصمت الهايدغري بخصوصه، واقتفاء أثره تفكيكا باعتبار موضوعة الاختلاف الجنسي عند هايدغر ستبقى مبسوطة للتناول الفكري، حيث عُني هايدغر بتقويضه للميتافيزيقا الغربية وطرحه القوي لسؤال الكينونة، حتى أن مفهوم الاختلاف لديه أخذ بعدا أنطلوجيا ما يؤكد أن مشروعه الفلسفي متمحور في أساسه حول مسألة الاختلاف الأنطلوجي، خاصة ما تعلق بفكرة الدازين كونه لا يحمل أي علامة جنسية وأن الاختلاف الجنسي لا يشكل أصلا أساسيا ولا ينتسب إلى البنية الوجودية للدازين ما يؤكد أن هايدغر بحسب دريدا لم يحدد جنس هذا الدازين فالوجود هنا l'etre-la(...) لا يتضمن أية أمارة جنسية، وبالتالي فراعي الكينونة لم يخرج عن تخوم سؤال الكينونة، استبعد الانحياز وأقر بالحياد بخصوص هذا الدازين (إقرار ضمني فحسب من لدنه)، صمت يحيل إلى إقرار بوجود الاختلاف الجنسي في نص هايدغر بشكل مضمر غير مصرح به فيه.

فلا انفصال بذلك بين تقويض الميتافيزيقا الغربية عند هايدغر، وتفكيك مركزية الفالوس عند دريدا، وما استتبعه من تمركزات طغت وهيمنت على تاريخ الفكر الغربي(لوغوس-كلام-عرق...).

هذه الاستراتيجية التي مارسها دريدا "(...) فيلسوف الانفراد، فيلسوف التمزيق، فيلسوف الإبعاد المفجع الفضيع"[1].

على نصي نيتشه وهايدغر لغرض استتباعه لموضوع الاختلاف الجنسي، لم تمكنه من التماس أي حضور له بشكل صريح في مشروعها الفلسفي، ولكن هذا لم يمنعه من تتبع أثر هذا المغيَب المهمش، واستحضاره التفكيكي لمركزه المسيطر والمتسلط الذي يشكل الأصل في قِبال النسخة والمنصب رأسا على تفكيكه لمركزية الفالوس كـ"تأويل ميتافيزيقي يسجلهما في حقل ما هو رمزي"[2].

---

[1] سارة كوفمان-روجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص113.

[2] المرجع نفسه، ص100

فالمقصود بالمركزية الفالوسية هو التفكير استنادا على المرجعية الرمزية للفالوس، من خلال تكريس القوة الرمزية له مانحة التفاوت والأفضلية للذكر ، "فالتمركز القضيبي ما يجسد رؤية تجعل من الذكورة والفحولة أساسا"[1]، ذكرا يشكل مركزا، وتغدو بذلك الأنثى صورة السَلب باعتبارها هامش، ومرجعية دريدا، فتغدو بذلك الأنثى صورة السَلب باعتبارها هامش.

ومرجعية دريدا بخصوص مسألة المركزية الفالوسية ترجع في الأساس إلى العالم النفساني النمساوي "سيغموند فرويد" "(...) بل ومزجه بين بحوث فرويد وهايدغر، أي مزجه بين نظريات علم النفس الفرويدية المتعلقة بالجنس، ومعطيات هيدغر في نقد المركزية الغربية والدعوة إلى تدمير Destructed عقلانيتها"[2].

مزجه بين حقلين لغرض خلخلة ما أسماه بمركزية العقل والفالوس خاصة ما تعلق بمراحل نمو الطفل بما فيها المرحلة الفالوسية، ويقول دريدا في هذا الصدد: "(...) وأعني بذلك اهتمام فرويد بعلم نفس الأعماق، وما هو ممكن النظر فيه على صعيد الجنسانية وتاريخها التليد لحظة التمييز بين الذكر والأنثى من خلال هذا المسمى بالخصاء، خصاء الذكر غير خصاء الأنثى (...)حيث يحضر القمع الاجتماعي في الحالة الأولى، ويكون الكبت، إنما دون نسيان علامة الذكر: القضيب، وحيث يكون شعور الأنثى بمن يقمعها على صعيدين، حرمانها مما هو قضيبي وما يمثله من دلالة تسلط وتجلي الحسد القضيبي لديها، وإرغامها على إخفاء شعورها بذلك، أي منعها من التحدث عن الرغبة في الآخر بتمثيل قضيبي (...)[3].

---

[1] سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، دط، 2016، ص ...

[2] محمد سالم سعد الله: سجن التفكيك الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن،ط1، 2013، ص246

[3] جاك دريدا: المهماز، مصدر سابق، ص40.

وهذا ما أدى إلى ظهور ما أسماه فرويد بحسد الفالوس لدى الأنثى، وعقدة الخصاء عند الذكر، كمرحلتي عبور ضمن تطورهما النفسي والجنسي، اكتشاف غيابه لدى الأنثى، وتوجس حذر للذكر من فقدانه، عقدتين نفسيتين قائمتين في لا شعورهما، الأمر الذي يتضح من خلاله إسهام فرويد في تركيزه على اللاوعي "اللاشعور"، ومنحه الأولوية لما هو هامشي فذلك الجانب الخفي المظلم في الحياة النفسية للإنسان الذي يؤثر فيه سلبا دون وعي منه، وحصره له في الرغبات الجنسية تحديدا، خاصة وأنه لا مناص من أن المرجعية الفلسفية في قضايا الجنس تحديدا هي مرجعية فرويدية بامتياز.

وتتضح مركزية الفالوس التي عمل دريدا على تفكيكها بقوله: "(...) إن ذلك من شأنه الدفع بالذكر إلى مواجهة الأنثى من موقع تملُّكي، امتياز وجود القضيب لديه، ومن ثمة احتيازها لمصلحته، ورميها بالسَلبية(...)"[1].

فهو دلالة تسلط باعتباره مركز، لأنه يحوزها لمصلحته بما تحمله الكلمة من معنى كونها هامش مستغَل مسلوب الفالوس.

فاستدعاء فرويد لهذا المقصي المتمثل في المرأة، واعتراف دريدا نفسه بدَيْنه له في هذا الاستدعاء للمهمش (أي المرأة)، وهذا ما أعابه على هايدغر في استبعاده وصمته المقصود عمدا عن اسم فرويد "نجد كذلك صمت عنيد عن اسم سيغموند فرويد في نصوص هايدغر، والحق أن إستراتيجية التسمية في النص الهيدغري جد محكمة ومدروسة: ثمة أسماء تتكرر بإفراط، كما هناك صمت مطبق على أسماء كبيرة، وقد يجد اتهام دريدا هنا مساغه في إقصاء هيدغر لأسماء المفكرين اليهود(... فرويد...)"[2].

اتهاما مرده إلى جانبيه العرقي والايديولوجي، يستحضر هو الآخر أسماء ويصمت تماما أن أسماء أخرى، صمت ليس بمنأى عن ما اكتنه الميتافيزيقا الغربية ومركزيتها

---

[1] المصدر نفسه، ص40..

[2] إسماعيل مهنانة: الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص163.

فالحديث عن هذا المهمش بحسب دريدا عند فرويد يُبين إحياؤه لتعاليم الكتاب المقدس الأبوية (Labible) بل وعمل على تفكيكه للسلطة الأبوية، فـ"(...) لا أحد حلل، أي فكك(قوّض) سلطة المبدأ الأرخوني أفضل مما فعل فرويد."[1].

والذي يعد كمسوغ حول رؤية فرويد للمرأة تحديدا باعتبارها خلقت من أحد أضلاع الرجل كمكمل أو ملحق "(...) وأما الإنسان فلم يجد لنفسه عونا يناسبه، (...) فأخذ إحدى أضلاعه وسد مكانها بلحم، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من الإنسان امرأة، فأتى بها الإنسان. فقال الإنسان: هذه المرأة هي عظم من عظامي، ولحم من لحمي، هذه تسمى امرأة لأنها من آمرئ أخذت."[2].

فهي كطيف له على حد قول دريدا، وهذا يعني أنه إذا ما ذكر الرجل استدعيت إلى جانبه المرأة ضرورة كجنس مختلف عنه، "(...)، وطيفه ماثل في كيانها وشبهه في عمق وجدانها.

شبحه معها في كل مكان وزمان وفي كل موطن أينما نزلت وأينما حلت واستقرت(...)"[3].

فهذا الطيف بحسب دريدا الذي غيبه وهمشه الفكر الغربي(لغرض أيديولوجي وعرقي) إذ هناك قاسم مشترك يؤكد أن الميتافيزيقا الغربية ضمن أنساقها المنغلقة في أن هناك شراكة فيما بينها تتعلق بالهُوية المنكفئة في قوقعتها وعلى ذاتها منعزلة عن الآخر المختلف ما أدى إلى إلغاء تلك الفوارق والاختلافات وبخاصة ما تعلق بالاختلاف الجنسي أو الاختلافات الجنسية بصيغة الجمع.

---

[1] جاك دريدا: حمى الأرشيف الفرويدي، ت: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2003، ص155.

[2] الكتاب المقدس، منشورات دار الشرق، بيروت، لبنان، ط3، 1988، ص72.

[3] محمد شوقي الزين: جاك دريدا ما الآن؟ ماذا عن غد، الحدث، التفكيك، الخطاب، نشر: دار الفارابي، بيروت، لبنان– منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2011 ، ص154.

"(...) كنت أتحدث بشكل خاص، ومنذ فترة طويلة، عن الاختلافات الجنسية بدلا عن الاختلاف الواحد–المزدوج والمتعارض– والذي هو في الواقع، مع مركزية القضيب، ومع ما أسميه أيضا بـ: مركزية العقل والقضيب، سمة بنيوية للخطاب الفلسفي الذي سيصبح سائدا في التراث(...) فإنه لابد من الاعتراف بهذا الأساس القوي المركز قضيبي الذي يتحكم تقريبا في كل تراثنا الثقافي"[1].

مركزية تبتغي تحيزها وإشادتها بالنزعة العرقية وتحيزها للرجل على حساب المرأة، بل وترسيخها لثنائيات قامت فيه (حقيقة/وهم، عقل/جنون، خير/شر، صوت/كتابة....)، استبعد وتم الحط التاريخي فيها من قيمة ودلالة طرفها الثاني، واستحضار وإعلاء من قيمة ودلالة طرفها الأول، وهذا هو مناط التفكير الغربي القائم على التفكير بالمركز والضاحية الذي تتحقق فيه التراتيبة، وتلغى فيه الندية والتنافسية، على العكس من الفكر الذي يفكر بمركزيتين يُلغي التراتب والأفضلية ويُجسد الندية التنافسية.

وبالتالي برزت الهيمنة الذكورية على حد قول عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي بيير بورديو وتفوقت كجنس خشن، الأمر الذي دفع دريدا إلى خلخلة وزعزعة أركان الخطاب الفلسفي الذكوري من الداخل والذي استُبعد –عمدا– على منواله أي خطاب فلسفي أنثوي واتخاذه لمنعرج ومنعطف فكري أعاد الاعتبار إلى ضرورة التفكير في رؤية مغايرة عن المرأة، وانشغالاتها خاصة ما تعلق بمسألة الاختلاف الجنسي، حتى وإن كان هناك حديث عن المرأة غير أنه غاب فيه الحديث عن الاختلاف الجنسي وبخاصة أن التراث الغربي الميتافيزيقي استبعد الكلام عن الآخر المرأة بشكل تعسفي يحمل بصمات أيديولوجية.

فليس الغرض من استدعائه للطرف المهمش بحسبه إعادة بناء صرح مركزية مغايرة متمحورة حول المرأة (أو الأنثى)، وتُشكل بذلك ضدا للمركزية الفالوسية تؤول إلى نشوب

[1]Jacques derrida : «Autrui est secret parce qu'l est autre » Entretien avec jacques derrida, in le monde de l'éducation, n°284, septembre, 2000, p18.

حرب بين الجنسين، وإنما يهدف إلى خلخلة وتشتيت أي ثنائية قام عليها التفكير الغربي عبر تاريخه الطويل بالتحيز لطرف على حساب طرف آخر، بمعنى التحيز للقوة على حساب الضعف، إضافة إلى طرح مثل هكذا قضايا، يبرز حق الاعتراف بالحرية الفردية، بل والسعي لإقامة عدالة اجتماعية بين الجنسين يُتجاوز من خلالها المستوى التنظيري إلى المستوى الممارساتي.

الفصل الرابع:

مساءلة دريدا للميتافيزيقا بين المكاسب والحدود

-مقاربة نقدية-

- ✓ **المبحث الأول: آفاق المقاربة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور**
- ✓ **المبحث الثاني: حدود المقاربة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور**

مفتتح:

بعد هذا الترحال المتشعب في متاهة الرؤية الدريدية ضمن أفقها التفكيكي في ثنايا هذه المقاربة من خلال إبراز معالم هذا المسار والمحصور تحديد في مساءلة دريدا للميتافيزقا الغربية واستتباعاتها كقراءة نقدية.–إن صح القول– حادث عن الصورة النمطية في المقاربات النقدية التي التمسناها والتي تؤكد على إبراز المثالب فيها لغرض التأسيس، وهذا مالم يتحقق مع دريدا. وعلى الرغم مما قدمه في مسيرته الفكرية التفكيكية الأمر الذي استدعى استحضار بعض النماذج الفكرية في الفكرين الغربي والعربي بين مادح وقادح له بين من جمعته به حوارات تأثرا وتأثيرا، وبين من أدخلته في سجالات فكرية تنكرت لما قدمه كتوجه فلسفي كمعارضة صلبة أو لينة في بعض نماذجها، وهذا ما نسعى لتبيينه في ثنايا هذا الفصل. فهل هنالك إمكانية للاعتراف باسهاماتدريدا ضمن الفكر الفلسفي ما بعد الحداثي لمجاورة الميتافيزيقا الغربية؟ أم انه ظل أسير حصونها التي أطبقت عليه بحيطانها؟

المبحث الأول: آفاق المقاربة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور

ارتأينا ضمن هذا التناول أن ننتقي بعض النماذج المؤيدة للطرح الدريدي، فإذا ما أطلقنا العنان للمؤيدين لا يمكننا التحكم فيما نود الوصول إليه فيضيع بذلك القصد والمقصد.

1- في الفكر الغربي المعاصر

لا يمكننا الولوج إلى هذا الطرح دون التطرق بداية واستهلال المنطلق مع الناقد الأمريكي والمناصر الأول للتفكيك وصديق دريدا المنتسب إلى مجموعة نقاد جامعة "yali" الأمريكية " بول دي مان" "Pol de Man " (1919 بلجيكا – 1983 و.م.أ) وقد تجلى انتهاجه وتتبعه لتوجه دريدا التفكيكي – في حياته قبل وفاته– في كثير من أعماله ولهذا فإنه يرى أن الدور المنوط بالناقد المعاصر "(...) أنه من غير المهم بالنسبة للناقد المعاصر أن يكتب عن الأعمال الأدبية المعاصرة، إنه قد يجد نفسه أقرب الى نصوص من قرون سابقة يستطيع من خلال فحصها وتفكيكيها فهم طبيعة تأثير الأدب في الحياة، وقد يكون ذلك أكثر أهمية من الركض واللهاث خلف الأعمال الجديدة التي تقذفها المطابع كل يوم. إن عمل الناقد من منظور دي مان، هو عمل مترو على النصوص"[1].

فهذا النوع من المسح التفكيكي على بعض النصوص العتيقة لا يختلف فيها مع دريدا، ولو أنه من الصعب تتبع دريدا حذو النعل بالنعل لميزة التفرد ولكنه في الآن ذاته يمكن القول بأنه " (...) من الصعب أن تتبع دريدا ! (...) فإننا نقصد – بالتأكيد – اتباع دريدا، بمعنى اتباع خطواته بحثا عن البداية التي تميز كل سياق، تلك التي تفيض

[1] النقد والمجتمع "حوارات": حورات مع رولان بارت، بول دي مان، جاك دريدا، مرجع سايق، ص 42.

بمستويات دالية متباينة، وتعرض أفقا من المعنى قابلا للتجاوب مع مختلف التفسيرات، والاتباع بهذا المعنى – كما يرى دريردا– إعادة نشر لمنطوق إبداع آخر"[1].

ومن هذا المنطلق فإن بول دي مان صرح بأن كل نص هو بلاغة والقول بالعكس أيضا يليق بها أي أن كل بلاغة هي نص والبلاغة بحسب دي مان في كتابه " العمى والبصيرة " ليست هي " (...) الأسلوب الذي يهدف الى الإقناع ويريد أن يشير إلى واقع خارجي متعال، ليست هي الحيرة الممتدة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي حين ينشق الخطاب الواحد الى خطابين، بل هي أن لا تعرف أي الخطابين يطغى على الآخر"[2].

فالبلاغة عند دي مان ليست تلك التي تبلغ المعنى المقصود وتفصح عن الكلام مباشرة بل تؤدي الى بروز وجهتي نظر غير منسجمين، " فهي الخطاب التفكيكي نفسه الذي نسميه أدبيا أو بلاغيا و شعريا.(...) يتظاهر كل نص بتأكيد معنى لإيجابي معين، ولكنه يسوق خلسة معنى آخر قد يكون سلبيا، يظل خفيا في داخله (...)هذه الحركة المتذبذبة بين ما يعنيه النص وما يعبر عنه هي عمل بول دي مان"[3].

وتلكم هي المراوغة التي يبتغيها التفكيك داخل النص يعيق كيفية القراءة والفهم له فيكون هنالك تبادل لأدوار المعنى بين الغائب والحاضر دون وجود حد فاصل بينهما، وهذا ما أبانه دريدا ضمن قراءته التفكيكية للنصوص كما مر معنا آنفا جعل بول دي مان يثني عليه ردا على سؤال طرحه محاور عليه حول مدى نجاح تيار التفكيك في العالم الأكاديمي الأمريكي، فكان رده التالي" (...) أعتقد أن جزءا من نجاح دريدا

[1] محمد بكاي وآخرون: جاك دريدا فيلسوف الهوامش (تأملات في التفكيك والكتابة والسياسة)، اشراف وتحرير: محمد بكاي، منشورات: ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، كلمة للنشر دي مان والتوزيع، تونس، ط1، 2017، ص257.

[2] بول دي مان: العمى والبصيرة (مقالات في بلاغة النقد المعاصر، تحرير: قلادغوزيتشر، ت: سعيد الغانمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2000، ص 5.

[3] المرجع نفسه: ص 6

(حسنا، النجاح النسبي الذي ينبغي تقييمه) يعود الى أنه، على عكس معظم النقاد الفرنسيين يعمل بأمانة صميمية على النصوص، إنه يقرا بيقظة وانتباه عظيمين"[1].

غير أن فضيلة العرفان هذه لم تكن بصفة تامة وانما اعترضتها بعض المؤاخذات خاصة ما تعلق بقراءة دريداالأعمال "روسو" "(...) ويذهب الى أن دريدا قد أساء قراءة روسو(...) ويرى دي مان في نص دريدا نقطة العمى القصوى التي تتزامن مع مساحة من الوضوح الشديد(...)"[2]، فهذ العمى الذي احتجبت وراءه قراءة ملتبسة لروسو عند دريدا بحسب دي مان حول رفع روسو من شأن الكلام وأهوى من قيمة الكتابة فيرى أنه حكم تعسفي في حق روسو من لدن دريدا.

ولكن على الرغم من هذا الاعتراض الذي قدمه بول دي مان على دريدا بخصوص إساءة قراءته التفكيكية لنص روسو ولكن يبقى بحسبه اختلاف" (...) ولربما يكون هناك شيء ما كامن في ذلك الفرق والاختلاف المتبقي بيننا (...) إن الفرق بيني وبين دريدا هو أن نص دريدا يحدث ما بين دريدا ونصه، إنه لا يحتاج روسو، لا يحتاج أي شخص على الاطلاق؟ أن احتاج إليهم وبشدة لأنني لا أمتلك فكرة خاصة وقد كنت أتوصل الى الفكرة عبر النص، عبر الفحص النقدي لنص... إنني فقيه لغة Philchgist ولست فيلسوفا وأضمن أن فرقا يكمن هنا (...) أن نرى كيف أن المقاربتين المختلفتين يمكن لهما أن تتطابق أحيانا."[3] مقاربتين اختلفتا في مواطن معينة واتفقتا في جوانب أخرى وبخاصة ما ارتبط بتفكيك التراث الغربي باعتباره تراثا ميتافيزيقيا استوجب تفكيكيه كل في مجال تخصصه.

ستكون الوجهة الآن نحو مواطن دريدا الفيلسوف والناقد الأدبي الفرنسي " رولان بارت ""Roland Barthes " (1915– 1080) الذي تبرز فيها علاقة التأثر والتأثير في آن

[1] النقد والمجتمع " حوارات ": مرجع سابق، ص 44.

[2] مارتن ماكويلان: بول دي مان: ت: محمد بهنسي، المركز القومي للترجمة: القاهرة: ط1، 2016، ص 48.

[3] النقد والمجتمع: مرجع سابق، ص ص 47، 48.

والصداقة الفكرية التي جمعت بينهما على الرغم من تباين التوجهات الفكرية والحقول المعرفية بين الرجلين، فارتباط اسم بارت بحقول ألسنية سواء بنيوية أو سيمولوجية*، هذا التوجه السيميائي لم يمنعه من اقتحام المجال التفكيكي والذي يعد نقدا جديدا يترسخ على "(...) فاعلية تفكيكية لشغرات النص، وهذه الفاعلية متصل بكل الانتقادات الجديدة سواءا كانت نفسية أم موضوعاتية أم وجودية(...) إن معنى النص حتما يمر بالكشف عن بنيته، عن سره وعن جوهره (...)"[1].

فمرام الفاعلية التفكيكية بحسب بارت هو السعي لإعادة انتاج جديد له من خلال خلخلة عناصره الداخلية فيه تؤدي الى انتاج معان مغايرة عن عناصر أخرى فإن"(...) النص، فإنه يمارس(...) ابتعادا لا نهاية له عن المدلول، وبهذا يكون ارجاعيا(...) وأما فيما يتعلق بالدال، فيجب أن لا يتصور بأنه "القسم الأول من المعنى، وأنه بهوه المادي،(...) ولكنه يحيل الى فكرة "اللعب".(...) وذلك لأن التوليد الدائم للدال(...) في حقل النص (أو بالأحرى للدال الذي يكون النص حقله) لا يتم عن طريق عضوي للنضج، أو عن طريق تأويلي للتعمق، ولكنه يتم بالأحرى عن طريق حركة متسلسلة من الإنفكاك، ومن التشابك، ومن المتغيرات"[2] .

وهنا تظهر الجماليات اللغوية من خلال إنتاجية النص الأدبي لأبعاد جديدة باعتبار أن الدلالة تكون مظمرة فيه ويبرز بذلك ثراء النصوص وابداعيتها في تلك القدرة على صياغة الاختلاف الذي يرتكز على منظومة رمزية مكونة لها، وتتقاطع مع نصوص أخرى مغايرة عنها، فيظهر المعنى المنفرج كما أسماه بارت وهو مخالف للمعنى التلقائي في هذا الأخير الذي يتضح في ظاهرة غير مكنون، على العكس مما يمتاز به المعنى

---

* Sémiologie: من حيث الماهية فهي كمفهوم انبثق من الكلمة اليونانية" Sémeion بمعنى العلامة وLogos بمعنى الخطاب أو العلم، وبذلك تصبح الكلمة علم العلامات أو علم الدلالة(السيميائية) أو علم الإشارات، معلومات مستقاة من كتاب: ماهي السيميولوجيا لـ برنار توسان، ت: محمد نظيف، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، ص 9

[1] Roland Barthes :Le grain de la voix, Entretiens 1962 – 1989 édition du seuil, collection points, paris, 1980,P90.

[2] رولان بارت: هسهسة اللغة، ت: منذر عياش، مركز الانماء الحضاري، حلب، ط1، 1999، ص 89.

المنفرج الذي يستدعي معنى خفياوبحثا عن المعنى الكامن الذي يتصل عنده بـ"(...) مفهوم العلامة الفارغة (...)"[1].

علامة ليست ذات دلالة ثابتة ونهائية وإنما تتيح للمعنى فيها أن يتسع وينفرج فتكون بذلك حمالة معان تؤكد الاختلاف والانفتاح على تعددية المعاني وتولدها ولهذا نجد بارت يولي اهتماما لطريقته في الكتابة التي اعتمدها في معظم نصوصه وهي ذات أسلوب .Fragment خاضعة لتقنية التجزئ والذي ينظر إليها باعتبارها "(...) ميل قديم لديه"[2].

أسلوب كتابة لا يحصل فيه القارئ على إجابة صريحة لأن المعنى فيه غير مستوفى وناجز بل يستوعب دينامية المعنى التي تجعله منفتحا متعددا متشعب يحول دون وضع حد للمعنى وانغلاقه، فتظهر بذلك متعة القراءة ولذة النص التي يسعى فيها القارئ لأن يتحرر من سلطة المدلول الثابت في النص ويطلق العنان لتلذذ قارئه به، مجسدا حضوره داخله وتتقهر مكانة المؤلف بعدما كانت متقدمة في النصوص العتيقة، فيعلن عن موته وميلاد قارئ نصوصه، وهذا ما أكدته كلا من البنويوية وما بعدها ويظهر الدور الفعال للقارئ فيه وبالتالي فالنصوص بحسب " بارت" مصاغة ومستخرجة من ثقافات متنوعة متداخلة فيما بينها ما يعني أنه لا يمكن إستدعاؤها إلا عن طريق القارئ بعيدا عن المؤلف ولهذا "(...) يبدا النص غير الثابت، النص المستحيل مع الكاتب أي مع قارئه"[3].

فسلطة القارئ تبرز كمهمة جديدة في الدراسة النقدية بعد التخلي عن سلطة المؤلف لأن "(...) موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القراءة "[4].

---

[1] Ronald Barthes :L'obvie et L'oltus,Essais critique 3 , Edition du seul,Paris,1982, p48.
[2] Ronald Barthes : le grain de la voix, ibid, p 198.
[3] رولان بارت: لذة النص، ت: منذر عياشي، مركز الانماء الحضاري، سوريا، دار لوسوي، باريس، ط1، 1992، ص 49.
[4] رولان بارت: نقد وحقيقة، ت: منذر عياشي، مركز الانماء الحضاري، سوريا، ط1، 1994، ص 25.

ولهذا فالقارئ بحسب بارت يهدف الى تقصر معنى النص وبالتالي يكون القسط الأوفر في الدراسة النقدية من نصيب القارئ ولم يكتفي بارت القول بأهمية القراءة بل أقام معها ومد جسور التواصل بينها وبين الكتابة والتي شكلت له قلقا وشغلت تفكيره ومنحها مكانة عالية شأنه في ذلك شأن ما أثاره دريدا إزائها والتي هي "(...)حرية، فإنها ليست سوى لحظة، لكن هذه اللحظة هي من بين أوضح لحظات التاريخ مادام التاريخ هو دائما وقبل كل شيء، اختيار وحدود لهذا الاختيار(...)[1].

من هنا تظهر رحابة آفاق الكتابة التي نتفرج أمام خصوصيتها، فتحيل الى التنوع والتعدد والاختلاف وقس على ذلك ماتعلق بالقراءة والتأويل تستثمر فيها اللغة التي تقوم على نظام رمزي دلالي تكون عن الربط المباشر للمعاني المقصودة وإنما تصنع معان كانت غائبة فستحضرها، ولهذا فالقارئ لا يتحد بتاريخ أو بزمكان معينين، فتجدد الكتابة بتجدد القارئ تبعده عن الجمود الفكري والتكلس الذهني وتجعل النص منفتحا متجددا بفضل إعادة إنتاجه للمعاني الغائبة فيه.

وعليه يتضح أن مسعى بارت من خلال مشروعه النقدي في مجمله والذي ينحصر أساسا في رؤيته الجديدة للكتابة في مسارها النقدي مؤيدا فيها سلطة النص ملغيا في ذلك سلطة المؤلف كتابة متحررة من أي تقليد قيد إبداعيته وانتاجه المتجدد بعيدا عن التلقي السلبي للقارئ له باعتباره مستهلكا وقع في شراكه، وإنما يصبح مطلا من خلاله على قراءات متعددة تحمل دالات متنوعة وثرية مجاوزا الدلالات الثابتة والسطحية فيها يسعى لفك الخيوط المحاكة فيه بإحكام.

[1] رولان بارت: الدرجة الصفر من الكتابة، ت: محمد برادة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، ط3، 1985، ص 40.

2- في الفكر العربي المعاصر

بعدما عرضنا وتتبعنا ولو بشكل مقتضب- آفاق الرؤية الدريدية من منظور الفلاسفة الغربيين، نحاول إلتماس هذه الآفاق في الفكر العربي المعاصر، وتحديدا عند كل من: الناقد الأدبي والثقافي السعودي "عبد الله الغذامي" والمفكر الجزائري "محمد أركون"، إضافة إلى المفكر اللبناني "علي حرب".

نستهل هذه الرؤية بداية مع عبد الله الغذامي* والتي تنحصر ضمن تجربته النقدية في الساحة النقدية العربية، وذلك بفضل الإطلاع على المنجزات الفكرية الغربية ضمن التيار التفكيكي ويرتد هذا التوجه إلى الإنتشار الواسع للترجمة وما تضمنته في أعمال دريدا خاصة، غير أن الوافد الجديد للتفكيكية ظل انتقاله (...) إنتقالا محتشما ومتأخرا نسبيا (...) وتعد سنة 1985 بداية التفكيكية العربية، تاريخ صدور أول تجربة نقدية عربية تصدح بانتمائها الصريح إلى أبجديات القراءة التفكيكية (التشريحية) وهي تجربة الناقد السعودي عبد الله الغذامي في كتابه "الخطيئة والتكفير" من البنيوية إلى التشريحية Déconstruction قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر"[1].

فلا مندوحة من القول أن كتابه الآنف الذكر "الخطيئة والتكفير" فيه إحالات تتراوح بين أعمال كل من: دريدا، بارثا.. من جهة معاصرة وأعمال الجرجاني وابن سينا... من جهة تراثية، هذا التواشج بين هذه المرجعيات على اختلاف مشاربها وتعدد اتجاهاتها وتباينها لم تكد تبرح مكانها ضمن رؤيته النقدية وإن كان هنالك تمثل سيلتمس عقبة تجاوزا في بعض جوانبه.

* عبد الله الغذامي: (1946) أكاديمي وناقد أدبي وثقافي سعودي، أستاذ النقد والنظرية في كلية اللآداب، قسم اللغة العربية (جامعة الملك سعود بالرياض)، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة: إكستر البريطانية، صاحب مشروع: في النقد الثقافي وآخر حول: المرأة واللغة.

[1]–يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي، دار جسور للنشر، الجزائر، ط1، 2007، ص179.

فتجربته النقدية في بدايتها مازجت في تطبيقاتها بين مناهج عدة: بنيوية، تفكيكية وسيميائية وأن دربه في قراءة النص ليس دربا واحد حيث "لا يمكن وصفه بأنه بنيوية لأننا فيه نفتح البنية ونطلقها للدلالة عمن خلال توظيف الآثر (...) كما أن فعلنا هذا ليس تفكيكية (...)، كما أننا لا نستطيع أن نقول إن فعلنا هذا هو سيميولوجية خالصة (...) لقد أفاد من هذه جميعا مثلما أفاد من أسلافهم كلهم، وهو مسلك مفتوح على كل ما يفيد ويثري، ولذا فإني أسمي منهجي بالنصوصية أو بالنقد الألسني(...)"[1].

هذه الفتوحات المنهجية مكنته من إلتقاء المنهج الألسني تدعمه مناهج متداخلة، غير أن هذا التبني والإنتقاء لم يستقر على حاله عند الغذامي وهذا ما سنوضحه لاحقا، ولكن فعل الانتقاء هذا عبر عنه بقوله "(...) انتقينا منهجنا من مجمل ما فيها (...) وهذا ما يجعل منهجنا "الألسني" ضرورة معرفية يحتمها إحساسنا بالحاجة للموضوعية والعلمية في الحكم على الأشياء"[2].

فما يلتمس من هذا الخليط بين المناهج عند الغذامي ما هو إلا محاولة منه لإرساء معالم منهج نقدي عربي جديد عبر الترحال بين نماذج احتكم على منوالها ومواكب فيها كل جديد ضمن تياراتها حتى يرسو به المقام كممارسة نقدية تنطلق أساسا من النص من اصطناع منهج ألسني نصوصي والذي يعد بحسبه "(...) كمبدأ للنقد الألسني بمدارسه الثلاث: النبوية والسيميولوجية والتشريحية (...)"[3].

---

[1]–عبد الله الغذامي: ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، منشورات النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، 1992، ص108.

[2]–عبد الله الغذامي: تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، ط2، 2006، ص ص 81، 82.

[3]–نفس المرجع، ص 81.

والجدير بالاهتمام في هذا الحيز هو مصطلح: التشريحية* الذي اتخذه الغذامي كبديل من حيث التسمية واستراتيجية قراءة للنص عما أورده دريدا بخصوصه، فتلقي التفكيكية في الثقافة العربية وارتحاله كمصطلح استحضرت فيه بدائل عدة من حيث تعريبه بين من قدمه بلفظة تقويضية، نقضية، تفكيكية، وبين من ترجمها إلى العربية بلفظة: تشريحية بعد تردد وحيرة إزاءه صرح بها الغذامي في قوله:

"(...) تحيرت في تعريب هذا المصطلح ولم أر أحدا من العرب تعرض له من قبل (على حد إطلاعي) وفكرت له بكلمات مثل (النقض والفك) ولكن وجدتهما يحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة، ثم فكرت باستخدام كلمة (التحليلية) من مصدر (حل) أي نقض ولكنني خشيت أن تلبس مع (حلل) أي درس بتفصيل، واستقر رأيي أخيرا على كلمة (التشريحية أو تشريح النص) والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي ي يتفاعل مع النص(...)"[1].

فرديف التفكيك عند دريدا والمتمثل في التشريح أو التشريحية عند الغذامي سيكون له استراتيجية مغايرة كما أورده دريدا بخصوصه (أي التفكيك) وتتضح من خلال أن هذه التشريحية "(...) تختلف عن تشريحية دريدا (...) وأنا لم أعمد إليها هنا لأنها لا تنفعني في هذه الدراسة، ولقد استخدمها دردا لأنه كان يهدف إلى نقض فكر الفلاسفة من قبله (...) فجعل نصوصهم تنقض فكرهم (....)"[2].

ويظهر أن هذا الاختلاف بين تفكيكية دريدا وتشريحية الغذامي على اعتبار أن تشريحية الغذامي "(...) تفكيك ونقض من أجل البناء وليس الهدم (...) حيث نبدأ من

---

*–ما يلاحظ على كلمة تشريحية أنها جاءت من لفظة "(...) تشريح « Anatomie » هنا تبدو مستعارة من علم التشريح وهذا العلم يدرس التركيب الداخلي في الأجسام الحية (...)" معلومة مستقاة من كتاب: مشكلات الحداثة لسمير سعيد، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص116.

[1]–عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، مرجع سابق، ضاحية الصفحة 48.

[2]– المرجع نفسه، ص79.

الكل داخلين إلى جزئياته لتفكيكها واحدة واحدة لنعيد تركيبها مرة أخرى كي نصل إلى كل عضوي حي لها (...)"[1].

هنا تحديدا تظهر وتتضح معالم التجاوز بعد التمثل عند الغذامي مبرزا منهجه الذي نهج استراتيجيته بشكل مغاير عما قدمه دريدا بخصوص تفكيكيته، معلنا (أي الغذامي) بصريح العبارة أنه ينحاز إلى تشريحية بارث منها عن تفكيكية دريدا "(...) أميل إلى نهج بارث التشريحي، لأنه لا يشغل نفسه بمنطق النص، ولأنه يعمد إلى تشريح النص لا لنقضه ولكن لبنائه، وهذا هدف يسمو بصاحبه إلى درجة محبة النص والتداخل معه"[2].

فالتشريحية بذلك تغدو القراءة فيها قراءة منفتحة لا تكبلها قيود معنى محدد، ولا تنطلق في عبثيته المطلقة بل هي "(...) قراءة حرة ولكنها نظامية وجادة (...) تعتمد على بلاغيات النص لتنفذ منها إلى منطقياته فتنقضها وبذا يقضي القارئ على (التمركز المنطقي) في النص كما هو هدف دريدا (...)[3].

ويروم الغذامي من خلال تبنيه لهذا النهج في قراءة النص هو ذلك التواشج بين القارئ والنص مباشرة دون وساطة المؤلف لغرض التماس المعنى المضمر فيه يعمل فيه على "(...) تأسيس هذا المعنى المفقود (...) لتجعل عملية استحضار الغائب تفيد في تحويل القارئ إلى منتج للنص"[4].

فعملية استحضار ما غيب واستنطاق ما صمت عنه في النص سيؤدي إلى تعدد القراءات واختلاف وجهات النظر إزاءه يغدو بذلك نصا حمالا لمعان متجددة بحسب تعدد القراء له، بل ومع القارئ الواحد، يتشكل خطابا مغايرا عما أورده صاحب النص

[1]– عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، مرجع سابق، ص79.

[2]– ن م، ص 80.

[3]– عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، المرجع السابق، ص ص 54، 55.

[4]– المرجع نفسه، ص70.

وما يلتمسه من ورائه، فما على القارئ إلا تقصي معانيه المضمرة فيه، وبالتالي فالقراءة بحسب الغذامي تعد "(...) إبداعا مثلما جعلت الكتابة –من قبل –إبداعا"[1].

إبداعية القراءة تكمن في استراتيجية التشريح التي تحتكم بدورها إلى مفردات التفكيك على غرار الاختلاف، الأثر، مركزية اللوغوس، مركزية الكلام (أو الصوت)، الغراماتولوجيا، التي مرت بنا آنفا ضمن رؤية دريدا بخصوصها، فالاختلاف من وجهة نظر الغذامي يرى أنه قائم على التعارض الثنائي الذي يقوم على الاختلاف بين العناصر المكونة للنص (...) ويتجلى ذلك في الاستخدام البلاغي للغة مثل الاعتماد على الطباق (...)[2].

إن هذه المقابلة التي أقامها الغذامي بين لفظي الاختلاف والطباق، أراد من خلالها توجيه الأنظار صوب تراثنا العربي متوسلا في ذلك مفاهيم غربية عمل على تبيئتها ممسكا بحبل وصال الموروث العربي لئلا ينفلت منه في بعض أطرافه متصلا به لغرض تأصيل مفهوم الاختلاف ضمن هذا التراث العربي في جانبه النقدي متحمسا له "(...) ويدفعه الحماس في بعض الأحيان لتأسيس شرعية الماضي إلى إنطاق بعض النصوص التراثية بما لا تنطق به (...)[3].

حيث أحدث بريقا زاد مصطلح الاختلاف رونقا وجمالية ولمعانا تراثيا في صبغته الجرجانية مقرا ومعترفا بإسهامات الجرجاني حول مصطلح الاختلاف وهذا ما يؤكده قوله

[1]– عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، مرجع سابق 70.

[2]– المرجع نفسه، ص62.

[3]– عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن ، الكويت، أغسطس/ أوت2001، ص182.

"(...) على الرغم من أن اختلاف الجرجاني سابق على دريدا وبين الاثنين فروق جوهرية إلا أنني قد وضعت هذا الأخير في كامل اعتباري (...)"[1].

هذه الإشادة بإسهامات الجرجاني عند الغذامي حول مصطلح الاختلاف تنم عن فيض وزخم وثراء تراثنا العربي في جوانب لم يتم النبش فيها بعد، والاعتراف بعطاء النموذج الفكري المعرفي والثقافي الغربي الحادئي وما بعده، ولكن لم يمنع الغذامي ذلك بالعودة إلى ما جاء به الجرجاني حول هذا المصطلح فـ "(...) هذا المفهوم عندي هو إلى الجرجاني أقرب منه، إلى دريدا (...)[2].

فالاختلاف عند الجرجاني بحسب الغذامي يظهر في أن النص يتأثر بدلالات غائبة عنه يجتهد القارئ له في الكشف عن خباياها داخله محدثا مسافة بين الجلي والمضمر فيه، فيتشتت المعنى المباشر والمقصود في النص ليحيل إلى إنتاج معان جديدة فيه تؤكد القول بالتعدد يتحقق بفعل الإرجاء يتحقق فيه الاختلاف.

فما على القارئ إلا إثارة النص ليفيض بمعانيه المخبوءة فيه فتتبعث طاقاته المتجددة ضمنه بوصفها أكثر معنى ولا حق به في النص، وناتج عنه في آن يشير إلى دلالته النهائية بخلاف الأثر عند دردا الذي يراد به عنده التتبع اللانهائي للمعاني قوامه الاختلاف والتشتت، وجعل النص منفتحا على الدوام تفاديا لانغلاقه، واستحضار ما غيب فيه، واستنطاق ما سكت عنه فيه أيضا.

ومجمل القول فيما أورده الغذامي ضمن تشريحيته في التفكيكية العربية في أنه ينظر إلى القراءة بوصفها نشاط إبداعي، وليس تلقيا سلبا على النصوص، واعتبار القارئ بمثابة مسهم إسهاما كبيرا في إنتاج نصوص جديدة يتحقق في كل فعل قراءة استحضار

[1]– عبد الله الغذامي: المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية، وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1994.ص8.

[2]– عبد الله الغذامي: ثقافة الأسئلة، مرجع سابق، ص108.

ما غيب فيه، بل هنالك ما أسماه بتداخل النصوص فيما بينها كل نص يتحضر آخر ضرورة. كتناص ضمنه. وبالتالي لم يخرج عن إطار الرؤية الدريدية إلا في جوانب إسهامية له وهو استحضار التراث والعودة إليه لثرائه في تدعيم تشريحيته.

وبالعروج إلى المفكر المنتمي إلى التخوم محمد أركون* الذي صرح بضرورة تبني مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية واتخاذها دعامة للفكر في عمومه وحصرها في إطار القراءة المنهجية للفكر العربي الإسلامي قديمة وحديثة، في سعي منه إلى (...) نقد العقل العربي الإسلامي (...) مستخدما مجمل ما وصلت إليه الحداثة الغربية من منجزات على مستوى المنهجية العلمية، وهو إذ يدعوا إلى استثمار واحتضان هذه المناهج ذات الطبيعة الإجرائية، إنما كان يروم تحديث الفكر العربي الإسلامي وإخراجه من غفوته، وذلك بإعادة قراءته خلاقة مأربها إحداث قطيعة مع الدراسات التقليدية ذات الطابع السكوني والوثوقي (...) [1].

فرؤيته النقدية قائمة على استقطاب للتراث الإسلامي وما تمخض عنه من منجز فكري لغرض ومنحى أساسي هو تقصي الجوانب المضمرة التي لم يطلها النقد ولا حتى التفكير فيها، والمستحيل أيضا التفكير فيها، ولأجل اقتحامه لهذه المسالك الوعرة استوجب عليه التسلح بالأدوات المنهجية التي تشكلت مع مطلع خمسينيات القرن العشرين الماضي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية على اختلاف فروعها (تاريخ، لسانيات، أنثرولوجيا وعلم النفس وعلم الأديان وكذا السيمولولوجيا والايستيمولوجيا والفلسفة ..).

---

* ولد محمد أركون سنة 1928 بقرية توريرت ميمون في منطقة القبائل الكبرى (تيزي وزو) شرق الجزائر العاصمة حصل عام 1952 على شهادة في التخصص اللغة والأدب العربي من جامعة الجزائر إضافة إلى حصوله على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين، عين أستاذا للتاريخ الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1980، عمل باحثا وزميلا في برلين (86 – 1987) وعضو المجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن (1993)، توفي عام (2010)، معلومات مستقاة من كتاب الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المصطفى كيحل، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات دار الأمان، الرباط، 2011، ص ص 23 – 27.

[1] عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنانن منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002، ص 530.

" فلا ريب في أن عقلانية العلوم الاجتماعية ومنهجيتها شائعتان في المجتمعات الأروبية الغربية، أكثر شيوعها في المجتمعات الإسلامية عربية كانت أم غير عربية (...) التي تستطيع أن تفسر لنا سبب تطور المجتمعات الأروبية على كافة الأصعدة (...)[1].

متوسلا منهجا حفريا تفكيكيا إستقاه كآلية من فلاسفة ما بعد الحداثة الأروبية "(...) هذه العقلانية الجديدة التي يدعوا إليها أركون يرفض أن يدعوها بمرحلة ما بعد الحداثة، أو بعقل ما بعد الحداثة، كما يفعل الكثير من فلاسفة أروبا وأمريكا، ويخترع لها اسما جديدا هو العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق(La raison émergente) هو عقل يشتمل على عقل الحداثة ويتجاوزه في آن معا"[2]، عند كل من ميشال فوكو وجاك دريدا تمكنه من اختراق وتجريد التراث الديني الإسلامي من ترسبات تكدست طبقاتها وتراكمت بعضها على بعض عبر تاريخه التليد فأحدثت تكوما حال دون نقائه وصفائه من ناحية الممارسة والتجارب الإنسانية فيه.

ولا يتحقق هذا المنحى إلا باتباع آلية الحفر الأركيولوجي لغرض الكشف عن الطبقات العميقة داخله، تمكنه من الوصول عبر إتلاف طبقاته السطحية والوسطى إلى غورها، حتى "(...) يعود للدين تنزيهه وصفاؤه الأولي وتعاليمه وسموه، مبرءً خالصا من الشوائب الدنيوية (...) وعندئذ يحرر ليس فقط الحاضر والمستقبل وإنما الماضي أيضا، وذلك بعد أن تتكشف تاريخية كل ما قدم على أساس أنه مقدس، متعال، وهو في الحقيقة أرضي، بشري (...)عندئذ تتكشف الغشاوات عن عيون الناس وتتفجر الحقيقة واضحة كفلق الصبح"[3].

---

[1] محمد أركون: الإسلام أروبا الغرب – رهانات المعنى و إدارات الهيمنة، تر: إسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2 ، 2001، ص ص 9 – 10.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص ص 15،16.

[3] محمد أركون: الإسلام، أوروبا الغرب – رهانات المعنى و إرادات الهيمنة – مرجع سابق، ص 181.

وهذه القراءة الحفرية – النقدية – للعقل الإسلامي مرامها الوحيد والأوحد هو تخليص التراث الديني الإسلامي من كل كدر مخلوط فيه، ولا يأتى هذا إلا إذا استبعد آلية الحفر الأركيولوجي، بآلية التفكيك التي اعتمدها أركون"(...) في دراسته للخطاب الديني، والتراث النبوي، وذلك بهدف إزالة الأسطرة، والتخلص من الفكر المتعالي، وكسر الثنائيات الي تعيق عمل العقل والفكر الحر، ويذكر من هذه الثنائيات التالي: عقلي مقابل تخيلي، لاهوتي مقابل دنيوي، أسطوري مقابل عقلي، المطلق والنسبي، أسطوري وتاريخي، النزعة الإنسانية والنظرة اللاهوتية، شرق وغرب.

وقد استخدم أركون التفكيك في بعده التنويري أي تفكيك القوالب الضيقة، وكسر الثنائيات الخانقة، وتبديد الأوهام غير العلمية (...)[1]، فالخطاب الديني الذي أخضعه أركون للمساءلة التفكيكية هو رغبته الملحة في إبراز المسكوت عنه والمغيب فيه مخترقا الممنوع من الاختراق، ذلك "(...) أن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك (transgresser) المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقي في دائرة دائرة المستحيل التفكير فيه (Limpensable) كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكرت وأغلق عليها بالرتاج منذ أن"[2]، انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسكية.

إن هذا المسعى الأركوني ضمن آليته في القراءة مقصده أن يتجاوز عبرها كل خطاب أديولوجي يدعي لنفسه بلوغ مسلك سوي غير معوج وينسبه إليه مقصيا في ذلك

[1] محمد عبد الله الطوالبة: المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، الأن ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص 54.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية :ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، دط، 1987م، ص 31.

كل من هو خارج عنه، وهي نزعة منحها أركون اسم النزعة الأرثوذكسية * وبالتالي "(...) ينبغي على الباحث المفكر أن يدمج في حقل دراسته التحليلية كلما يقال ويعاش ويركب وينبثق داخل السياج الدوغمائي "(...)[1].

والمقصود بالسياج الدوغمائي كما أورده أركون ضمن هامش كتاب: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تلك "(...) العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولا يمس"[2].

وتتخذ إجرائية التفكيك هنا القيام بإحداث خلخلات وزحزحات في كنه الفكر الإسلامي محدثا فكرا إنقلابيا عليه، ترتج فيه دلالاته ويقينياته الراسخة في أصوله وفروعه، وفي شتى مستوياته انطلاقا من النص القرآني وصولا إلى كل خطاب دون على منواله."(...) هكذا نجد إذن أن التفكيك يتمثل في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أو نصب أثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي. ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر، وبالتالي معرفة نقاطها الضعيفة والقوية، الصالحة والطالحة (...) إن الهدف الأقصى للتفكيك يتمثل بإتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية ومعرفة كيف تشكلت وانبنت، كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية مؤكدة (cartharsis)[3].

فمهمة القراءة التفكيكية هنا تتيح سير أغوار النص القرآني لغرض ملاحقة معانيه ذات الدلالات الاحتمالية غير تلك اليقينية التي أغلقت إختلاف التأويلات له بتعدد

---

* الأرثوذكسية: كلمة " أرثوذكس" كلمة يونلنية الأصل ومن معانيها (الرأي الحق) أو الصواب أو السليم أو المستقيم، فإذا قلت إن فلان "أرثوذكسي" فمعنى ذلك أن آراءه سليمة وصائبة، من كتاب: الفروق العقيدية بين المذاهب المسيحية، إبراهيم عبد السيد: بطريركية الأقباط الأرثوذكس، كنيسة مارجرجس، المعادي، القاهرة، دط دس، ص 5.

[1] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ت و تع: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 42.

[2] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المرجع السابق، ص42.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية ، مرجع سابق، ص 10.

القراءات فيه لأن القرآن القرآن بحسب أركون "(...) نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي (...)"[1].

نص يتقبل التأويل ويقبل التأويل رغم قدسيته وتعاليه كوحي منزل دون أن يفقده ذلك ويبعده عن خصوصيته المقدسة وتفرده المنزه. كنص تأسيسي في قبال النص الشارح له كتراكمات نصية أنتجتها العقلية الفقهية مؤطرا بأيديولوجية دوغمائية منكفئة على نفسها وبالتالي "(...) تفكيك هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون"[2].

سمحت بشيوع لأسباب التخلف والإبطاء والنكوص، الأمر الذي ألح على أركون ضرورة مساءلة هذا التراث الإسلامي المقدس والتماس سبل إخراجه من شرنقته. و"(...) يدعو إلى ضرورة تجاوز الجدال العميق المبني على سوء التفاهم الناتج عن وجهات النظر الأيديولوجية، سياسية كانت أو دينية أو عرقية(...)"[3] وبخاصة ما ارتبط بالأيديولوجية الدوغمائية الفقهية التي حمته وحصنته من أي ديناميكية فيه، فبقي بذلك يستند إلى عقل إستاتيكي يرفض أي دخيل فكري خارج عن منظومته المقدسة، ولهذا "(...) يحاول أركون أن يدلنا على الخروج من سياج مركزية اللوغوس. أجل يخلق السياج أولا تكرارا لبعض المعاني التي تتثبت في العقائد المتناقلة.

وباقتراح أركون القيام بتأويل جديد (...) يقول: "هذا هو بالضبط الموقف المنهجي والمعرفي الذي نغلبه في دراستنا الفكر الإسلامي الكلاسيكي،أي أننا نضع حدًا لتكرار

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 2، 1996، ص 145.

[2] محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟) ت: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت 1993، ص 124.

[3] فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص98.

النص، وذلك بعد أن نكون قد رسمنا تخومة بدقة ووصفنا آليته الداخلية وقدَّرنا وظيفته وتعرفنا على روابطه"،[4]

فالدور المنوط لتأويل النص ضمن التراث الإسلامي تأويلا جديدا إنما هو تحرير للعقل الديني من سكونيته وجعله منفتحا ينفغر بتعدد تأويلاته أسماه أركون بـ "(...) العقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثا"(...)[1] .

عقل أراده أركون لأن يزيح كل ما مُنع التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه، منعه العقال الدوغمائي، عقل يقوم بتحديد التأويلات لا يقنع بما هو معطى ناجز يسعى لئن يستطيع ويستكشف ما كان مغيبا في التراث الإسلامي في مجمله بإزاحة القداسة عنه لغرض فسح المجال للتطلع الحر والتجديد فيه بمجاوزة كل ما يحول ويعرقل كل إبداع فيه، تتشكل فيه بذلك عقلانية رحبة لا تقصي في الإنسان جانبه الروحي والوجداني.

وخلاصة القول بخصوص رؤية أركون التفكيكية نلخصها في الآتي:

– باعتماده وتوسله بمناهج وآليات عمل على سحبها من منبتها الغربي ضمن علومه المختلفة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية والعمل على تبيئتها واسقاطها بما يتماشى ومساءلة التراث الاسلامي.

– كما أن الهاجس المعرفي في فكره، خوّل له الالتجاء إلى هذه الإجرائيات للاطلاع على الموروث الديني ويسائل فيه العقل الدوغمائي الأرثوذوكسي المهيمن على الفكر الديني، كونه عقل إقصائي يستبد بالرأي والتأويل الأحادي، وبالتالي سمحت له هذه الآليات على اختلافها وتنوعها من عبور مناطق محظورة في هذا الفك، معاودا الرؤية في المقدسات الإسلامية واقتحام قدسيتها، كما أن هذه الانفتاحية في التعدد المنهجي، مكنته من جعل القراءة منعتقة من إطارها الأحادي قابلة للتأويل المتعدد والتقريبي.

---

[4] رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، ت: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2001، ص56.

[1] محمد أركون: القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 15 .

– وبالنظر إلى الجهاز المفاهيمي الذي أورده جعل المؤيدين لفكره يؤكدون على نظرته العلمية إزاء اقتحامه للمقدس برؤية نقدية حداثية علمية وما بعدها وبخاصة التجاءه إلى تفكيك بنية العقل الإسلامي.

– إضافة إلى كون هذه الآليات التي استوردها من الغرب والتي تعد بمثابة مفاتيح لمغاليق فكر إقصائي متصلب، وانكبابه المكثف عليها ضمن حقولها المعرفية والثقافية، عملت على تمييع المقصد وأخلت بروح التأصيل في مشروعه الفكري في قراءته للتراث العربي الإسلامي، والجدة وتفتقد بذلك الوحدة المنهجية مفتقرة لها.

وبالانتقال إلى المفكر اللبناني علي حرب الذي نود أن نلتمس مرجعيته الفكرية ضمن مشروعه الفكري وحصرها تحديدا في إطارها التفكيكي، وإن كان يرفض القول بفكرة التصنيف أو بتصنيفه ضمن حيز فكري إلا في إطار أعماله التي قدمها فهي الكفيلة بتحديد توجهه وهذا ما يؤكده قوله "لا أريد أن أكون مرجع ذاتي في حديثي عن أعمالي، فهي تتحدث عن نفسها بنفسها"[1].

فحمولة هذا الرد إن صح القول تحيل إلى التهرب من إجابة صريحة وواضحة حول موضعته ضمن حيز فكري بعينه وإنما هو إطلاق لعنان فكر المتلقي والقارئ لكتبه إلى استقطاب انتمائه ومرجعيته الفكرية تفاديا لتلك التصنيفات الحدية المتسرعة، ولا يتأتى هذا الرصد المرجعي إلا بالاستناد إلى تتبع ترسانته المصطلحية خاصة ما تعلق منها بالتفكيك على سبيل الحصر بما يتوافق ومقاربتنا حول ما استقاه فيها عن جاك دريدا وقد حدد فهمه لمصطلح التفكيك بأنه:" (...) هو مساءلة الخطاب المحكوم بمنطق الهُوية عن البداهات التي يسكت عنها"[2].

[1] علي حرب : نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1933، ص ص، 132، 133.

[2] علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993، ص08.

فلا مناص من القول أن علي حرب أولى أهمية لا يمكن استبعادها والمتمثلة في مساءلته وتحديده لمفهوم الخطاب وطرائق اشتغاله حتى يضبط على منواله ويقدم للتفكيك تنظيره وتطبيقه إزاءه، فلا يتحدد مصطلح التفكيك كمفهوم دونما استدعائه لمفهوم الخطاب باعتبار أن "(...) هكذا فأنا تفكيكي في تعاملي مع خطاب العقل ومنطلقاته(...) وهكذا فإن خطاب العقل منذ ديكات حتى كنط يحجب علاقته المزدوجة بلا معقوله من جهة وبذاته من جهة أخرى"[1].

ففعل التحجب هذا في الخطاب، يؤكد على وجود تورية حالت دون إبانة مقصوده، فيعمل على طمس حقيقته التي يبطنها ويغلفها سلطان الحقيقة والعقل والدين التي يتعذر فيها المساس بقدسيتها وبالتالي تضع عليها سترة تعطل وتمنع بلوغ منطقة اللامفكر فيه والمسكوت عنه، ولهذا يؤكد علي حرب على ضرورة "(...) التعامل مع الأفكار كما لو كانت ثوابت مطلقة أو أقانيم مقدسة دينية، قومية أو علمانية (...)"[2].

أفكار متوارثة تتكئ وترتبط أشد الارتباط بالتراث العربي الإسلامي وما استقبسته عنه، وما تستوعبه من حمولة داخل هذا النص الذي"(...) يمارس حجبا مضافعا، إذ هو يحجب ذاته كما يحجب ما يتكلم عليه.(...) تعابير ذات مضامين إيديولوجية أو ميتولوجية وهي تمارس نوعا من الحجب على الشيء الذي تسميه أو تصفه"[3].

خطاب يُقر بوحدة المعنى واستقرار الفكر المتوحد في كنف هُويته مُقصيا كل تنوع واختلاف قوامه التعدد يمارس ما أسماه بـ "(...) إستراتيجية الرفض"[4].

---

[1] علي حرب: نقد النص، المرجع نفسه، ص9.

[2] علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص84.

[3] علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص ص16، 62.

[4] علي حرب: المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010، ص33.

استراتيجية تحمل في طياتها خبايا أيديولوجية مُقرة بمنطق الأسطرة، وهنا يتحدد الدور الموكل للتفكيك لفضح كل ادعاء أقربه الفكر في بعده الأحادي وكشف زيف كل خطاب ناجز معناه ثابت ومستقر لا يتزعزع أي "(...) تفكيك المعنى وإعادة إنتاجه بالعمل على زحزحته أو تحويله (...) وذلك بالكشف عن اللامعنى القابع خلف المعنى (...)"[1].

فتفكيك المعنى المستقر والأوحد والحاضر ما هو إلا استراتيجية تقوم على إحداث تصدعات داخل كل خطاب لينكشف أمر ما كان مظهرا فيه ومقصي، وإزالة البراغي الصدئة عنه لغرض بلوغ منطقة الممتنع عن التفكير أي اقتحام هذا العقل "(...) الذي لم يحرث فيه من قبل أو المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير، وتتشكل من المفهمش والمستعبد والمطحوس وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي"[2].

فيتعذر على أي خطاب أي أن يحسم أمره مهما تعددت مجالاته التي يخوض فيها بالإحاطة بها وقول كل شيء، وإنما هناك أمور يعمل على توريتها سواء أكان ذلك بوعي أو بغير وعي وفي كلا الحالتين فهو يقوم بعمل إقصائي للمعنى المخالف للمعنى المقصود وبالتالي يهمش المعاني المتعددة والمختلفة داخل سياج المعنى المحدد والمقصود بصفة مباشرة ولا يتحقق الكشف عن زيف المعنى المحصن والحامل للحقيقة واستجلاء ما يكتنهه إذا أخضع هذا الخطاب أو النص ومعناه الحاضر فيه إلى مساءلة تفكيكية تليق به فيتصير "(...) المعنى متوالية لا تنتهي من المدلولات وبذا يصبح كل ملفوظ احتمالا لتأويل ينقلنا من معلم دلالي إلى آخر (...) وعملية الانتقال بين الدوال والإحالة بين المدلولات تسمى بالتعويم عند جاك دريدا (...) والنص هو أبدا أكثر أو أقل أو غير ما يقوله ويصرح به. إنه إمكان للتفكير وبيئة للفهم أو مفترق طرق للحقائق"[3].

---

[1] علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1993،، ص133.

[2] علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص63.

[3] علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص ص، 16،17، 33.

فيكون المعنى في حالة نشاط دؤوب لا ينحصر في بوتقته الواحدة، بل يتعداه إلى معانٍ لا قرار لها يُفعلها قارئ النص مجاوزا ومتقصيا ما أظمر في الخطاب من معان بقصد إلى مستكشف ومولِّد للجديد والمخبوء فيها، وبالتالي فالخطاب "(...) يولد ظلاله ومفاعليه بقدر ما يستولد من القراءات المنتجة والفعالة، والقراءة التي تكون كذلك لا تتعامل مع النص بوصفه جملة أطروحات قابلة للتصديق والتكذيب، بل تتعامل معه كمادة لإنتاج فكر جديد، يخرج المعرفة الحية من المعرفة الميتة"[1].

فيفارق المعنى المؤلف ويرتمي في حضن المتلقي أو القارئ ولا يستقل عنه لأنه مع كل ضمة له تُحدث فيه جِدة وإنتاج مع كل قراءة لأي نص أو أي خطاب، وهذا هو الدور الإيجابي للتفكيك بحسب علي حرب الذي يتسنى من خلاله جعل المعنى في أفقه الرحب فـ " هو أكثر من مجرد أسلوب في التفلسف وأوسع من أن يحصر في مجموعته من الإجراءات المنهجية.(...) ولا شك أن لهذا المنحى الفكري أهميته الفائقة عند من يحسن التعاطي معه (...)"[2].

فهذه السندبادية للمعنى في ترحالها مهدت له استراتيجية التفكيك أو بالأحرى النقد التفكيكي في آن "(...) يحفر وينقب في طبقات الأقوال ويشكل فضيحة للعقل والفكر، فيسعى إلى أن يجاوز كل العقبات التي اعترضت ديناميكية الفكر وتحرر العقل وعملت على طمس كل ما ينضوي فيه من تنوع وتباين وأبقت فيه على كل منسجم ومماثل، ولهذا ينظر علي حرب إلى الفكر في أنه (...) ينبني على صمت أو كبت ويقوم على استبعاد ونسيان، ولهذا ليس الإنسان ما يريده أو ما يفكر به، إنه بالأحرى ذلك الشيء

[1] علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 86.

[2] علي حرب: الممنوع والممتع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص24.

الذي يجهله ولا يفكر فيه ولا يريده بكلمة أخرى أنا أوجد حيث لا أفكر، أو أفكر حيث لا أكون."[1].

فهذه المفارقة تؤكد على أنه هنالك جانب خفي في الفكر يستحيل على الذات إدراكه لأنه غريب فيه ومتحجب عنه يمنع الفكر عن التفكير ومرد ذلك المنع بحسبه هو وجود "(...) أسباب سلطوية عقائدية، أو بما يمتنع عن التفكير في ظل العقلانيات المسيطرة، والمفهومية القديمة التي فقدت قدرتها على الكشف والدلالة"[2].

ولهذا يجد التفكيك ظالته عند هذه المعوقات التي تبقي الفكر حبيس تخوم سلطوية وعقدية مطلقا العنان لإبراز عضلات المتَلقِي لكسر حاجز الصمت، يفضل أن يزيح ويزحزح كل معنى ثابت ومستقى داخل النص وضمن كل خطاب محدثا رجة قوية تَسَّاقَطُ فيها بقاياه الميتافيزيقية التي يروقها منطق النبذ والتهميش والإقصاء، ولا يتأتى ذلك إلا بفعل القراءة التفكيكية التي تجاوز المعتاد فيها من تفسير وتأويل "(...) فتتجاوز المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته لكي تكون تشريحا وتفكيكا للبنى والآليات والمؤسسات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى."[3].

فكل ما يمتد إليه التفكيك طولا استوجب تفكيكه بما في ذلك النصوص الحاضرة والأفكار السائدة فيها والمتوارثة وما تحمله من أيديولوجيات تتسيد ويستبد فيها الرأي الواحد ضمن مؤسسات خولت لنفسها هذه الممارسات والخوض فيها لهذا يستوجب بحسبه ألا يوثق في النصوص وثوقية تامة بما فيها النص والخطاب القرآني المقدس يسلم فيها بظاهره، ولا يتأتى ذلك إلا بإرجاء المعاني فيه لاستحالة القبض على المعنى

[1] علي حرب: نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص134.

[2] علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص63.

[3] علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، دار الفارس، عمان، الأردن، ط1، 2005، ص25.

المقصود والمباشر"(...) الذي هو دوما مثار الاختلاف والتعدد أو الانتهاك والخروج أو الالتباس والتعارض، بقدر ما يشكل إمكانا لإعادة البناء والتركيب."[1].

فاستراتيجية التفكيك ههنا تنخر الجواني متجاهلة البراني فيها فيتكثف فيها التعدد للآراء ضمن النص الواحد مشكلا وجودا لذاته الذي هو بمثابة أنطلوجيا النص كما افترض ذلك علي حرب فيتصير حقل معرفي بدلا عن حقل راوٍ للحقائق فـ "(...) يؤدي التنقيب فيه إلى إعادة التفكير فيما كنا نفكر فيه من القضايا والمحاور، وذلك بفتح أسئلة جديدة، أو زحزحة مشكلات قديمة، أو تجاوز ثنائيات راسخة أو الخروج من مأزق نظرية، أو إزالة عوائق معرفية أو قلب معايير سائدة أو تبديد أوهام خادعة (...)"[2].

قولة تظهر توجه علي حرب صوب الهيرمينوطيقا التي تعمل على انتهاك النظم المعرفية القارة والمعرفة السائدة، فتتناسل على إثرها أخرى جديدة، ولا مناص من القول أن الهيرمينوطيقا والتفكيك يسعيان إلى التنقيب داخل النص مغيبين صاحبه فيه، لتقصي وشق دروب المعاني اللانهائية وقلبها من حيز صريح إلى مبهم تغيب فيها مقاصد المعاني الحاضرة فيه.

ويكفينا قولا ضمن هذه المقاربة أن علي حرب يذهب بالتفكيك كونه "(...) أكثر من مجرد أسلوب للتفلسف وأوسع من أن ينحصر في مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجية (...)"[3]، فهو فسحة نقدية ونمط من أنماط التفكير ومن هنا تتضح "(...) قراءة علي حرب لدريدا واستثماره لأدواته ستبدوان ممتزجتين دوما بأصداء من هيدغر وفوكو وألتوسير وأركون دون أن تتبين حدود الاستعارة من هنا أو هناك في كل حالة"[4].

---

[1] علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك مرجع سابق، ص27.

[2] علي حرب: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص20.

[3] المرجع نفسه، ،ص ص23، 24.

[4] محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص352، ص353.

هذه المرجعيات المتماشجة عند علي حرب تؤكد على منبعها ما بعد الحداثي بما تتضح فيه من منابع مراده من خلالها هو أن "(...) يذهب إلى توظيف بعضها توظيفا إجرائيا براغماتيا تسنى لمفتاح مفهومي من المفاتيح أن يفك مستغلفا أو يفتح مواربا أو يصرِّع موصدا، فإذا وجد مفهوما من المفاهيم الكانطية أو النيتشوية أو الصوفية أو التفكيكية (سيان) يتناسب مع حقول اهتمامه وتوقع إجرائية هذا المفهوم بالنسبة لمقاربته، فإنه لا يتوانى عن استخدامه، وربما تطويعه أو حتى طمسه وإعادة إنتاجه"[1].

فتوظيفه لبعض من هذه الترسانة المفهومية والإجرائية مردها هو ترصد الخطابات الراسخة والمتمركزة على ذاتها والمسيجة بحاجز أيديولوجي تتيح له الكشف عما سُكت عنه وما استبد فيه المعنى الواحد مؤكدا على ضرورة التسلح بهذه النماذج المفهومية والفكرية لغرض إنتاج معانٍ جديدة فيه، فيتحرر من مركزية المرجعية المتعالية فيه رافعا شعار الانفتاح والتحرر من شرنقة الجمود الفكري والتحيز للحقيقة الواحدة والمطلقة معلنا الكشف عن خطابات جديدة أعيد إنتاجها على أنقاض خطاب متصلب ومنكفيء على ذاته، ولكن ما نلمحه على مشروع علي حرب الفكري هو اعتماده على هذه التوظيفات المفهومية والتي "(...) تكاد تنتمي معظم استثمارات علي حرب فيما يتعلق بالتفكيك وجاك دريدا"[2].

فالتفكيك أتاح له توسيع تطبيقاته على حقول معرفية متعددة في الثقافة العربية والإسلامية في عمومها. مستعرضا عضلاته الفكرية في أفقها النقدي التفكيكي لغرض تحرير أي خطاب وأي نص يحمل صفة الدوغمائية والأصولية والأيديولوجية وأي فكر شمولي منكفئ على هُويته المُقصية للمختلف والمتنوع، وأي إمبريالية للمعنى وديكتاتورية الحقيقة كما يسميها علي حرب.

[1] محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا مرجع سابق، ص350.

[2] نفس المرجع، ص 350.

لكن وعلى الرغم مما قدمه علي حرب كمساءلات نقدية للتراث العربي والإسلامي يتعذر علينا وسمه بمشروع فكري عربي قائم بذاته، وإنما يمكن نعته باعتباره قارئا مستنسخا لعُدة مفهومية وإجرائية في الفكر ما بعد الحداثي الغربي، ولكن في ثوب عربي تحمل أيديولوجية مغايرة.

المبحث الثاني: حدود المقاربة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور

ستكون هذه المساءلة لأطروحة دريدا التفكيكية إزاء الميتافيزيقا متعددة الأوجه والتيارات الفكرية والنقدية في آن سواء في الفكر الغربي المعاصر أو في الفكر العربي المعاصر حتى وإن كان شهد له بالريادة في هذا المجال، غير أنها لا تخلو في بعض جوابنها – وليس في كليتها – من مزالق ونقائص يؤاخذ عليها، فأين تتجلى هذه الإخفاقات إن صح القول ؟

1- في الفكر الغربي المعاصر

سيكون مستهل هذه المؤاخذات على رؤية دريدا التفكيكية من لدن مواطنه الفيلسوف الفرنسي وعالم الاجتماع بيير بورديو Pierre Baurdieu (1930–2002) المنتمي إلى تيار ما بعد الحداثة وتيار فكر الاختلاف في فرنسا، وعلى الرغم من هذا الانتماء لكليهما لنفس التوجه الفكري في إطار الاختلاف، غير أن ذلك لم يمنع بورديو من توجيه انتقاداته السوسيولوجية لدريدا ويظهر ذلك من خلال نقده لتفكيكته ويتضح أن "(...) بورديو يأخذ على دريدا كونه يتقوقع في ميدان الفلسفة المثالية ولا يفكر–على المستوى السوسيولوجي– في الوظائف التي تضطلع بها التفكيكية في المؤسسات"[1].

فانحصار التفكيكية بحسب بورديو في الفلسفات المثالية ضمن برجها العاجي الذي لم يبرحه ليلامس الواقع المعيش في جانبه السويسيولوجي وأفكار دريدا بحسبه فيها نوع من التمويه والمراوغة ويبقى حبيس"(...) الحقل الفكري (في إطار التفاعل) للتراث الفلسفي

[1] بيبرق – زيما: التفكيكية، دراسة نقدية، ت: أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 159.

المثالي المتمثل بكانط"[1]، تلك الثورة النقدية التي أقامها كانط على العقل في حد ذاته بقي دريدا وفيا لها من خلال تفكيكه لمركزية اللوغوس بنمط مغاير ولهذا فدريدا من وجهة نظر بورديو "(...) لا يغادر ابدا اللعبة الفلسفية، أين يحترم الاتفاقيات حتى في التجاوزات الطقوسية التي يمكن أن تصدم الأعداء فقط، فيمكنه أن يقول فقط من الناحية الفلسفية حقيقة النص الفلسفي وقراءة النصوص الفلسفية (...)"[2].

فما يعاب على دريدا بنظره هو ذلك التناقض القائم ضمن الخطاب التفكيكي وبالتالي يسعى دريدا لئن يبرز مجهوداته "(...) من أجل تحويل هذه الهامشية الى فضيلة نقدية(...)"[3]، غير أن هذه الممارسة التفكيكية بحسب بورديو كما التمسها عند دريدا تتخذ لها دربين مزدوجين يحمل تناقضات داخله، يسعى في أن يفكك أسسا معرفية ما، ولكنه في حقيقة الأمر يعمل على توطيدها أكثر في الآن ذاته وتلك، هي مراوغة التفكيك، ويرجع بورديو ذلك الى عوز التفكيك لنظرية نقدية في أتم معنى لها.

أما فيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة، وأحد منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، عالم الاجتماع الألماني " يورغن هابرماس " "yurgen Habermas" (1929) الذي تصدى بدوره إلى طروحات دريدا التفكيكية لميتافيزيقا الحضور الذي أفرد له مساءلة نقدية ضمن كتابه "القول الفلسفي للحداثة" أو كعنوان النص الألماني الأصلي له: Der philosophische Diskurs des Moderne.

ويظهر هذا الحوار النقدي في تبيين نقاط الضعف وهشاشة رؤية دريدا التفكيكية القائمة على مساءلة الميتافيزيقا وما ينضوي تحتها من مركزيات، وصفه بصاحب الرغبة الفوضوية التي لا تستقر على حال ولا مآل، ويظهر أن "(...) النقد الذاتي الشامل للعقل يرتبك في تناقض أدائي، وليس بإمكانه اقناع المتمركز حول الذات بسلطته الى اللجوء

[1] المرجع نفسه، ص 160.

[2]Pierre Bourdieu : Ladistinction (critique sociale du Jugement, les éédition de minit, Paris, 1979,p 580.

[3] بييرق – زيما: التفكيكية، دراسة نقدية، مرجع سابق، ص 161.

إلـى وسـائل العقـل ذاتهـا لتقـديم رؤيـة نقديـة شـاملة وموضـوعية للشـك فـي الأنظمـة والقواعد."[1]

فهذا التمرد على سلطة العقل ومركزيتها من لدن دريدا ليس بمنأى عن ذلك الإصرار الأصولي لفلسفة الذات بحسب هابرماس، وان كان "(...) ما يجمع دريدا وهابرماس ويفرقهما في آن، هو اختلافهما وتقاطعهما في كثير من الأحيان، يذهب البعض إلى أن كلا من هذين الفيلسوفين هو النقيض المباشر للآخر، فهم يرون في هابرماس ممثلا لفكر الحداثة والكونية والعقل، وفي دريدا تجسيدا لفكر ما بعد الحداثة (المتمردة على الحداثة) والخصوصية ونقد العقل،"[2].

فإذا كان دريدا ينتسب إلى تيار ما بعد الحداثة في فرنسا متسلحا بمبادئها، فإننا في المقابل نجد هابرماس يصدح بصوته مصرحا أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، ودعوته المعلنة إلى تأسيس عقلانية نقدية مناهضة للعقل الأدائي الذي قضى على إنسانية الإنسان لأنه نتاج العقلانية الذاتية، كما يظهر اعتراض هابرماس على دريدا في أنه لم يجاوز ما ذهب إليه أستاذه " هايدغر" وان كان هنالك اختلاف في المنطلقات والاستراتيجية المعمول بها إلا أن شغلهما واحد وهو مساءلة الميتافيزيقا الغربية سواء تقويضا أو تفكيكا.

ولهذا فإن هابرماس يؤكد على أن دريدا "(...) شأنه شأن هيدجر، ينظر دريدا إلى" مجمل الغرب" ويضعه في مواجهة الآخر، الذي يختلف عنه والذي يعلن عن نفسه بهزة

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة ....، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، ص ص 281 -285.

[2] خلدون البنواني: في بعض مفارقات الحداثة ومابعدها، دراسات فلسفية وفكرية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2011، ص 33.

جذرية على الصعيد الإقتصادي والسياسي(...) لكوكبة جديدة تم وضعها بين أوروبا والعالم الثالث من منظور ميتافيزيقي(...)"[1].

ما يؤكد أن دريدا لم يجاوز صرح الميتافيزيقا شأنه في ذلك أستاذه هايدغر المستند على منطق الثنائيات التي تم فيهاٌ إقصاء طرف على حساب طرف آخر، وتغييبه بتقديم ذريعة صعوبة اقتحام لغة الآخر (العالم الثالث)، والاحتكاك بثقافته والاطلاع على تراثه بصفة مباشرة، وقد قدم هابرماس توصيفا لتفكيكية جاك دريدا كونها "(...) نوع من النقد الأسلوبي للنصوص الفلسفية، يترصد فيه لاقتناص رسالة ضمنية غير مباشرة يقدم بها النص المكتوب تكذيبا للرسالة الفكرية الظاهرة(...) يقرأ دريدا النصوص في اتجاه معاكس للاتجاه ويجبرها على مخالفته، ويدفع مفكرين مثل روسو وهيغل وهوسرل وسوسور للاعتراف قسرا بما يعارض المحتوى الفكري الصريح، وهذا ما يسميه هابرماس بـــ" الأولوية الخطابية (...)"[2].

فالنص المكتوب بحسب هابرماس لدريدا فيه يسعى لأن يفند القصد المباشر لما يود الفيلسوف قوله وإيصاله للقارئ مخالفا لقول بالصراحة الفكرية فيها وقلبا لمعناها المباشر فيها "(...) دريدا على يقين بأن "الكتابة الصوتية"، وهي الوسط الذي تمت فيه المغامرة الميتافيزيقية الكبرى (...) يسعى دريدا في المرحلة الأولى الى تحقيق مشروع تجاوز الميتافيزيقا تحت شكل دراسة قواعد ترجع الى ما بعد أصول الكتابة الصوتية"[3].

وبالتالي تظهر دعاوى دريدا اللاعقلانية واللامركزية عن طريق الإقرار بمنطق الاختلافات وتأجيل المعنى ورفض فكرة الإحالة إلى الأصل وبخاصة انكبابه على تفكيك النصوص العتيقة تحديدا او استحضارها لغرض مساءلتها تفكيكيا، الأمر الذي جعل

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، دراسات فلسفية فكرية، مرجع سابق، ص ص 255، 256.

[2] أحمد عبد الحليم عطية وآهرون: جاك دريدا والتفكيك، ضمن سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص ص 307، 308.

[3] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، دراسات فلسفية وفكرية، مرجع سابق، ص 259.

هابرماس ينتقد هذه الإجرائية عند دريدا بمعنى أن "(...) التفكيك يظل مع ذلك عملا تعسفيا لو اقتصرنا على "الابتعاد" عن النص الفلسفي" أو العلمي" بتقديمه بمثابة نص أدبي، لا يمكن لدريدا أن يحقق هدف هيدجر، وهو التفجير من الداخل لإشكال الفكر الميتافيزيقي(...)"[1]، تفجير داخلي للنص يحول دون تماسكه يسمح فيه باستقبال معاني مضادة للمعنى المقصود، وكلعبة بلاغيه داخل النص تتراقص فيه الدوال في حركة نشيطة وغير متوازنة ولا منسجمة.

ومن موضع آخر يواجه فيه هابرماس دريدا في مسألة وهي أنه "(...) على خطى ليفيناس(lavinas) يستلهم دريدا بشكل جلي من هذا التصور اليهودي للإرث الذي – أكثر من التصور المسيحي – ابتعد عن فكرة الكتاب ((Livre) القائم بذاته)) ولها السبب بالذات يظل متشبثا بشكل أدق بممارسة متبحرة في الكتاب المقدس، إن برنامج علم الكتاب يطمح الى نقد الميتافيزيقا يتغذى من منابع دينية"[2].

وهنا تظهر المفارقة الدريدية التي فككت كل أصل وإحالته الى العدم وكل مدلول متعال ضمن الميتافيزيقا، ولكن ما لمحه هابرماس على دريدا هو وفاؤه للجذور اللاهوتية في التقاليد اليهودية وبخاصة ما تعلق بمفردات التفكيك على منوال، الكتابة الأصلية، لا شيء خارج النص، لا نهائية المعنى، حتى أن كتابه نواقيس (Glas) من حيث أسلوب الكتابة والعرض غير مختلف عنه ضمن نصوص التراث اليهودي.

أو ما يعرف بالتصوف اليهودي أو القبالاه، ولهذا يرى هابرماس أن دريدا رغم إنكاره الدائم لانتمائه للديانة اليهودية، ولكنه بقي متصلا بالصوفية اليهودية، ويفيد بذلك علاقة هابرماس بدريدا علاقة جد معقدة ومضطربة في أحايين كثيرة تتخللها سجالات ومناضرات قوية باعتبار أن طابع هابرماس الذي يغلب عليه هو طابع سجالي يهودي المناظرات خاصة تلك التي المتعلقة بنقده لتيارات بعد الحداثة في إطار محاضرة ألقاها

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، دراسات فلسفية وفكرية، مرجع سابق، ص 293.

[2] المرجع نفسه، ص 261 .

العام 1980 موسومة بـــ: الحداثة مشروع غير مكتمل خصصها للتيارات ما بعد الحداثية الفرنسية.

أمـــا الناقـــد الأدبـــي، الروائـــي والفليســـوف الإيطـــالي "أوميرتـــو إيكـــو" "Umberto" (1932– 2016) الـذي كـان قـد أبـدى تصـريحا لا تلميحـا معارضـته الشـديدة للتفكيـك وأعلن محدوديته التأويلية لفرط عقد المعنى فيه فهو "كغيره من أعلام التأويل يبحث عن إيجاد إجراءات تعصم المؤول والعملية التأويلية من الإفراط الذي يجعل النص مسرحا لمختلف صنوف التجارب، وهو الأمر الذي دفعه إلى وضع مقاييس موضوعية تمكن الباحث من تمييز التأويلات المناسبة من غير المناسبة أو الخاطئة (...) كل ذلك دفاعا عن التأويل ضد استعمال النصوص L'utilisation des testes".[1]

حيث أوضح إيكو أن هذا الانفلات للمعنى سيؤدي لا محالة إلى الولوج في متاهة هرمسية* كما يسميها هو، ولهذا فإنه ينظر إلى التفكيك باعتباره "فراغ من احتمالات لا نهاية"[2]، إحتمالات المعنى تكون في متاهات ذات ممرات متعرجة تاهت عن مقصدها وانفلت منها طوق نجاتها لمجاوزتها تخوم الخطاب، ولهذا استرجع إيكو مقولة تغيب المؤلف، بل أكثر من ذلك في أن "(...) القول بأن العلامة تشكو من غياب مؤلفها ومن مرجعها لا يعني بالضرورة أنها محرومة كلية من مدلول مباشر.

إن غاية دريدا هي تأسيس ممارسة (فلسفية أكثر منها نقدية) تتحدى تلك النصوص التي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول محدد وكفائي وصريح"[1]، وهذا هو قدر التفكيك عند

---

[1] عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص370.

* Hermetisme : حيث يعود أصل المصطلح إلى "هرمس" " Hermés" إله اليونانيين.

Paul Foulquie : Dictionnaire de la langue philosophique, PUF, Paris,1er ED, 1962, P 317.

وبالتالي "(...) هو إله إغريقي متعدد الوظائف والمجالات والاختصاصات، ويرمز " الكلمة التي تنفذ إلى أعمق أعماق الوعي"، وبالإضافة إلى ذلك فهو إله الفصاحة ورمز للتعدد التأويلي والمعرفة الآتية من كل أصقاع الكون (أنظر هامش كتاب أومبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ت وتق: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 2004، ص138.

فكلمة هرمس تعني رسول الآلهة ينقل الرسائل من الآلهة إلى البشر ووظيفته هذه قائمة على الفهم، وعليه فالهرمسية إذن بحث في الفهم.

[2] Umberto Eco : The limite of interpretation, Indiana.

[1] أومبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص 124.

دريدا في أنه بمثابة لا نهائية التأويل داخل النص يؤكده تراقص الدوال فيه، يقر باللانسجام كمنطق داخله، فتظهر عبثية المعنى فيه، وبالتالي "(...) إن هذه الحركة الموسومة باللاتناهي هي رهان التأويل التفكيكي الذي يتبدى في صورة "تيه فعَّال ومنهجي"[1].

فهذا التيه الممنهج يعبر عن شتات المعنى مرده إلى فرط التأويلات والإحاطة غير المتناهية وينقطع فيه كل ما من شأنه أن يحدث أي ترابط داخله، ولهذا فإن إيكو يرى أن "(...) هرمسية التفكيكية لا تؤمن على الإطلاق بوجود معنى مفارق، لأن التأويل عبارة عن لعبة لا متناهية من الإحالات في عالم سديمي، منعدم المرجعيات، معدوم المعالم"[2].

فهذا العالم السديمي الذي يحجب الرؤية سيؤدي إلى حالة من التيه لا يُلتمس فيه مقصدا موجِّها، بل يحيل إلى العدم سببه تلك التعثرات التأويلية غير المتناهية، ولهذا فإن إيكو يتنكر لفكرة لا نهائية المعنى في تفكيكية دريدا، وأنه "(...) لا وجود لمعيار داخل النص أو خارجه للحكم بأن أية قراءة هي القراءة الصحيحة (...) لكن المضامين الفوضوية والعدمية لهذا الموقع أشد مدعاة للقلق مما قد يوحي إليه موقع دعاته المتسم غالبا بالميل إلى اللهو والعفرتة"[3].

فلا وجود لضمانة تؤكد على أن كل قراءة تأويلية داخل النص بحسب التفكيكيين تكون خاطئة ومغلوطة بل تؤدي إلى شتات المعنى المقصود الذي أراده صاحب النص فيه، ويُرجع "إيكو" أسباب النكوص الذي آلت إليه القراءات التفكيكية المتطرفة للنصوص

[1] محمد بوعزة: استراتيجية التأويل بين دريدا وإيكو، ضمن كتاب: جاك دريدا ما الآن، ماذا عن غد، الحدث، التفكيك، الخطاب، مرجع سابق، ص 210.

[2] وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

[3] بول ب. آمسترونع: القراءات المتصارعة، التنوع والمصداقية في التأويل، ت وتق: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص20.

كونها لـ "(...) مجرد أن ينقطع النص عن غرض مؤلفه ويدعه خلفه، فإن القارئ هنا يكون في معزل من أي التزام أو إمكانية أن يبقى مخلصا لمراد صاحب النص الغائب"[1].

فيتنكر قارئ النص لصاحبه يمارس نوعا من المراوغة في تغييب المعنى المقصود واستحضار معان لا حصر لها، فلا وجود لذلك التتابع الذي يستدعي القول أنه لكل مدلول داله المباشر له، وإنما يظل دائما في حالة تأجيل مستمر للمعنى المقصود أو اللامقصود يحيل إلى مطلقية التأويل للنصوص المكتوبة ولهذا يؤكد إيكو "إن القول بأن العلامة تشكو من غياب مؤلفها ومن مرجعها لا يعني بالضرورة أنها محرومة كلية من مدلول مباشر. إن غاية دريدا هي تأسيس ممارسة (فلسفية أكثر منها نقدية) تتحدى تلك النصوص التي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول محدد ونهائي وصريح. إنه لا يريد تحدي معنى النص فحسب، بل يطمح إلى تحدي ميتافيزيقا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائي."[2]

فإذا كان مرام دريدا بحسب إيكو هو تفكيك العلاقة القائمة بين الدال والمدلول فلا يبقى هنالك معنى مباشرا داخل النص، ولم يقتصر على هذا الأمر في بعده النقدي فحسب، وانما جاوزه الى افقه الفلسفي ليسائلتفكيكيا ميتافيزيقا الحضور باستكناه متونها فيخترق المدلول النهائي لغرض تفكيكه ولا يبقى أي رابط من شأنه أن يحيل الى الأصل، ولكن يظهر أن " ايكو" لا يمانع من التأكيد على انفتاحية النص وبالتالي يتبنى "(...) في مقابل التأويل التفكيكي اللامتناهي، موقفا نظريا وفلسفيا، ينظر الى التأويل على أنه نشاط سيميائي، تحكمه قواعد ومعايير(...) حيث تكون حرية التأويلات مقيدة بالقواعد اللسانية والسيمائية* للنص(...)"[1].

---

[1]Umberto Eco : The limits of interpretation, Ibid, P33.

[2] أومبرتو إيكو : التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص124.

* يعد لفظا السيمياء من أحد الكلمات المعربة الثلاثة: السمولوجيا، والسيولوتيكوالسيميائيةللظ اليوناني هو: السيمو طيقا من كلمة (السيمولوجيا) وتعني العلامة.

فإذا كان التأويل المتناهي متعددا ومحدودا من حيث دلالات النص، باعتبار أن أنه يستند الى استراتيجيات ضمن النص، حتى وان كانت هنالك سيرورة سيمائية يستقر الحال فيها "(...) إلى تفضيل وترسيخ مدلول محتمل في سباق معين(...)"[2]، ففعل الانتقاء هذا للمدلول بما يتماشى وسياقه الذي يتعين على إثره، مخالف عن التأويل اللامتناهي فهو غير محدود في تعددينه ما يجعل التأويل ينشرح على أفق غير متناه للتأويل وهذا ما أخذ به دريدا وأخده عليه ايكو، وبالتالي يمكن القول أن ايكو سار على درب التأويل المعتدل في قبال المتطرف عند دريدا.

وعليه "(...) يبقى النص مجالا للتأويلات المحتملة، التي تتجدد باستمرار، فهو عالم يعج ببدائل تتيح للمؤول ان يلج الى هذا العالم وهو مدجج بمختلف الأدوات التي بها يواجه النص، وهو يعلم يقينا بأن ما يحققه، في النهاية، لا يعدو أن يكون مجرد تأويل سيتم تجاوزه بعد حين(...)"[3].

فتأييد إيكو للدور المنوط بالقارئ المؤول في استراتيجية قراءة النصوص ماهو إلا تأكيده على القراءة المنفتحة تعد بمثابة فن للقراءة، وفق قاعدة تأويلية لأن "(...) القول بأن التأويل (باعتباره مظهرا رئيسيا للسميوزيس) قد يكون لا متناهيا، لا يعني غياب أي موضوع للتأويل، كما لا يمكن القول بأن هذا التأويل تائه بلا موضوع ولا يهتم سوى بنفسه(...)"[4].

هذه القاعدة التأويلية تمكن القارئ ضمن فعاليته في قراءة النصوص ينكشف فيها ما كان مخفيا وما لم ينتبه له كاتبه وابان ما يود هو قوله فيه، ومن هنا تظهر براعة التأويل

---

[1] محمد بوعزة: استراتيجية التاويل بين دريدا وايكو، ضمن كتاب: جاك دريدا ما الآن، ماذا عن غد، الحدث، التفكيك، مرجع سابق ص 220.

[2] محمد بوعزة: استراتيجية التأويل، من النصية الى التفكيكية، منشورات الاختاف الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص 51.

[3] عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 371.

[4] أمبرتو ايكو: التاويل بين السميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص 21.

في عدم الاستقرار على دلالة جيدة، تستدعي تقصي دلالة اجود منها منها وهكذا، فالتأويل بذلك يستدعي حضور فاعلين بارزين فيه هما النص وقارئه حتى وإن كن هنالك تباين من حيث حدوده النهائية كالتي يسير على مقتضاها إيكو، أو اللانهائية التي يبتذل فيها المعنى دون أن يستقر به المقام على معنى أو معان واضحة المعالم وبالتالي لاحظ إيكو: "(...) بأن الكثير من المهتمين بالتأويل المنفتح والقراءة الحرة، تركوا العنان لهذ النشاط الطليق، دون رد الاعتبار لمقولات النص واستراتيجياته، مما جعل الكثير من القراءات ذهانية ومنحرفة ومرضية، يطلق إيكوا على هذا التأويل المنحرف مصطلح التأويل المضاعفla surinterprétation في مقابل التأويل بصفة عامة، وعندما استدعته جامعة كومبردج سنة 1990 للمشاركة في مؤتمر Tanner tures اختار موضوع" التأويل والتأويل المضاعف" كي يكون محل نقاش وتوسيع"[1].

وبالتالي يتضح أن التأويلية كاستراتيجية غير بريئة، تسعى لإيجاد معان أصيلة وتقصيها لتجديد الفهم، يؤدي إلى تأويل مضاعف يحيد عن المقصد الذي يود بلوغه، فهو حتما يعمل على تمييز ذاتي له.

2- في الفكر العربي المعاصر

بعدما استوقفتنا محطات فكرية عند بعض النماذج الغربية، تلك التي قدمت انتقادات مضادة لأطروحة دريدا التفكيكية في إطار مساءلته للميتافيزيقا الغربية، يجدر بنا الآن التماس هذه الانتقادات عند نماذج في الفكر العربي المعاصر، نستهلها بداية عند المفكر المغربي طه عبد الرحمان إضافة إلى المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد.

أما المفكر المغربي الملقب بـــ"فقيه الفلسفة" طه عبد الرحمن(1944) الذي أعاب على الفكر الغربي الحداثي وما بعده وبخاصة تأليه على التفكيكية على سبيل الحصر ضمن كتابه: فقه الفلسفة في الجزء الأول منه، الذي أعاب على الفكر الحداثي وما بعده

[1] وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل، قراءة في مشروع امبرتو إيكو النقدي، مرجع سايق، ص 119.

وبخاصة تألبه على التفكيكية على سبيل الحصر ضمن كتابه: فقه الفلسفة في الجزء الأول منه، الذي"(...)اشتهر الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" الذي أفاد كثيرا من أفكار سلفيه: «نيتشه » و« هايدغر » والذي امتد أثر اتجاهه الى خارج دائرة الفلسفة، فنفذت دعاويه في الدراسات الأدبية، لاسيما النقدية منها "[1]ما يؤكد على أن توجه دريدا بحسب طه هو توجه في أفق الأدب مخلوطا بأساليب الاستعارة التي توظف في النص الفلسفي، توظيفا من غير الممكن التخلي عنها.

فما يود طه تبينه كمساءلة بخصوص الرؤية التفكيكية عند دريدا هو إقامته لذلك التباين بينها وبين فقه الفلسفة مرامه من خلالها هو الانفلات من قبضة الاتباع وانعتاق صوب الإبداع لفلسفة عربية إسلامية ذلك أن المتفلسفة العرب المعاصرين"(...) يؤولون إذا أول غيرهم ويحفرون إذا حفروا ويفككون إذا فككوا(...) سواء أصاب في ذلك أو خطأ(...) كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة، فيتفسحوا فيها(...)"[2].

فأراد بذلك تصويب الدرب الفكري والفلسفي تحديدا من الإمعية إلى الألمعية بكل جدارة واقتدار والتي ليست بمنأى عما يحوزه المتفلسف العربي من محفزات تمكنه من مجاوزة ما جاء به الغرب تؤكد على خصوصية منحاه الفلسفي فيتأكد بذلك أنه "(...) لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية مع الاعتراف لسواهم بذات الحق (...) فمطلبنا فلسفة حية لا تموت معها (...) وفلسفة مستقيمة لا اعوجاج فيها، تكون أصولها مركوزة في تاريخنا، لا في تاريخ غيرنا"[3].

[1] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (1)، الفلسفة والترجمة، المركز العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 42.

[2] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (2)، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأتيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص 12.

[3] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (2)، المرجع السابق، ص ص 12-18.

وتبعا لهذا المسلك الذي ارتآه طه لغرض النهوض لا النكوص بأسباب التفلسف الحق خطابا وسلوكا، فاستوجب بذلك أن يكون الفكر النظري والعمل الأخلاقي محايثان لبعضهما البعض، وهذا ما أوضحه في قوله " أن الغرض من فقه التفلسف هو الوقوف على أسباب التفلسف في حين أن الغرض من التفكيكات هو الخروج عن التفلسف التقليدي(...) أن فقه الفلسفة ينظر في الخطاب الفلسفي والسلوك الفلسفي معا، بينما تقتصر التفكيكيات على النظر في الخطاب الفلسفي(...)"[1].

فإذا كان مرام الرؤية الطاهوية من التفلسف هو تقصي أسبابه والغرض منه، غير أنه أبان إخفاق التفكيكيات – كما يسميها هو بصيغة الجمع – في الوصول الى هذا المقصد، فتتحدد غايتها وهو الاشتغال على القلب الترابتي للثنائيات والارتداع وشجب كل إحالة فيه، فكل إحالة فيه هي إحالة إلى العدم.إضافة الى ان الغاية من فقه الفلسفة من منظور طه والذي بحسبه "(...) العلم بطرق التفلسف في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف(...)"، فينبغي بذلك ربط الجانب النظري في نمط التفلسف بالجانب العملي فيه كممارسة فعلية تستند الى دعامة قيمية وكعمل تزكوي – على حد تعبير طه– تؤكده نظرية أخلاقية إسلامية فيتحقق بذلك ذلك التكامل بين الخطاب الفلسفي والممارسة السلوكية التي تستتبعه ضرورة تؤيدها أخلاق اسلامية كونية "(...) نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر – الفكر الديني الإسلامي – نظرية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية أو غير الدينية"[2].

فلا تكتمل إنسانية الانسان إلا بأفقه الأخلاقي، ولا يتحقق هذا الأفق فيه إلا في رحابة الدين الإسلامي باعتبار أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية منفتحة تتجاوز كل انغلاق

[1] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (1)، الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص 44.

[2]طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط1، 2000، ص 11.

فيها، وتتخطى مراتب الاخلاق اخلاق المنفعة واخلاق الواجب كما نظرت لها الحداثة الغربية وأيضا "(...) فان التفكيكيات(...) تعد الخروج الى السلوك وقوعا في النموذج الإحالي، وقد تولت هي بيان عواره واستبدال نموذج دالي مكانه(...)[1].

لأن التفكيك طال الكل بما فيها المفاهيم واخترق كنهها ولم يتولى رعاية المفاهيم واحتوائها بقدر ما قام بإفراغها من محتواها وتشتت معناها الذي تحيل إليه بصفة مباشرة.إضافةإلى أن "(...) فقه الفلسفة لا يحصر الخطاب الفلسفي في الخطاب المكتوب كما تفعل التفكيكيات، بل يجوز عنده أن يكون من ضروب هذا الخطاب ما هو أصلا منطوق لا يحتاج الى الكتابة كما نجد ذلك في بعض التراث الشفوي الذي قد يؤدي تقييده في كتاب الى أن يفقد جانبا من فلسفته، ولا يقف فقه الفلسفة عند هذا الحد، بل يجاوز النظر في الخطاب المنطوق الى العناية بالخطاب المسلوك (...)"[2].

ذلك أن فلسفة الحوار والتواصل تؤتي أكلها لأنهما الأصل في الكلام المفضي إلى الاختلاف البناء الذي يحدث تكاملا بين وجهات النظر المتباينة لأن"(...) الأصل في الكلام هو الحوار، فحقيقة الكلام الذي تكلم به الانسان الأول كانت حقيقة حوارية، وهذا الحوار(...) كان موصولا بالفطرة وموصولا بالوجود وموصولا بالروح(...)"[3].

وهنا يمكن اجمال ما يود طه قوله ضمن مشروعه الفكري – بشكل مقتضب – هو تأكيده على ما أسماه بالعقلانية الحوارية التي يدعمها الكلام الذي يبلغ به تلك المناظرات الفكرية تشتمل على زخم معرفي في جانبها العقلاني والقولاني مقترنة بجانبها العملي في بعده القيمي، فما نستشفه من خلال هذه المقاربة الموجزة ضمن الاعتراض الذي أورده طه إزاء تفكيكية جاك دريدا ضمن فقه الفلسفة الذي "(...) يتميز عن التفكيكيات من حيث إنه لا يقف عند حد افتكاك آليات النص الفلسفي المكتوب، بل يتعداه الى فك

[1] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (1)، الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص 44.

[2] المرجع نفسه، ص 44.

[3] طه عبد الرحمن: الحوار الفقه للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 28.

آليات الخطاب الفلسفي المنطوق وآليات التعبير الفلسفي المسلوك(...) يفارق التفكيكيات من حيث أنه نقد علمي للفلسفة بشقيها الخطابي والسلوكي(...)"[1].

الأمر الذي ارتآه طه من فقه الفلسفة سعيه لأن يُعتقد القول الفلسفي من الاتباع والمحاكاة وحذو النعل بالنعل للفلسفة الغربية ونموذجها المعرفي ومناهجها الفكرية لغرض تحقيق إبداع فلسفي مترامي الأطراف في رقعة عربية أصلية ليضفي عليها بنشره المفاهيم المنصوصة من التراث المعرفي الاسلامي فـ"(...) سواء المنطقية منها أم الأخلاقية(...)"[2]، فمرامه هو عقلنة العقل الفلسفي الذي من شأنه أن يسدد مسار الممارسة الفلسفية التي تقود إلى الإبداع فيها في ثوب التجديد لا التقليد.

ستكون وجهتنا الآن صوب المفكر الفلسطيني المولد الأمريكي الجنسية إدوارد سعيد (1935–2003) ضمن رؤيته النقدية حول ما اطلع عليه عند جاك دريدا، خاصة ما ارتبط بالتفكيكية هذا التيار "(...) الذي اجترحه الفيلسوف والناقد الفرنسي "جاك دريدا"، وشكل أبرز التحولات الفارقة لنظرية الأدبية الحديثة بعد انحسار مد البنيوية منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين، وبالرغم من اختلاف الأهداف النقدية التي ينشدها جاك دريدا وإدوارد سعيد من تأويلهما للنصوص تساوقا مع تباين مرجعياتهما الفكرية(...)"[3].

فإذا كان تعامل دريدا مع النصوص لا يبرح ما هو متموقع داخلها من خلال قولته التي مرت معنا آنفا (لا يوجد خارج النص) فإننا في المقابل نجد إدوارد سعيد يؤاخذ على دريدا قراءته التفكيكية للنص التي لا تبرح كنهه فيتصير المعنى فيه إلى الشتات والتيه واللايقين تحتضن فيه اختلافاته المتراصة فيه "() حيث يتعامل دريدا مع النصوص

---

[1] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص45.

[2] عبد الرزاق بلعقروز: السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تاؤلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 150.

[3] إدوارد سعيد: من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، ت وإعداد: محمد الجرطي، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، دط، دس، ص 10/3 من الفصل 4. www.almutawassit.org

باعتبارها حاملة لفجوات ثرة من التدليل ومواطن الاختلاف، مفسحة بذلك المجال أما الدوال لمراوحة مدلولاتها وحيث يحرص إدوارد سعيد بالمقابل على ربط النصوص بمحاضنها التاريخية"[1]، فالرؤية العدمية التي يكتسبها التفكيك خولت لسعيد المنطلق لنقد دريدا، ذلك أن التفكيك حمل على عاتقه مهمة معطلة ومعطلة من خلال تعطيل المعنى المباشر فيه والمحدد له وفق منظور عدمي إقصائي لأي حقيقة فيه، فيتبعثر المعنى وتتلاشى الحقيقة بذلك فتتصير زيفا ولهذا فإن دريدا بحسب إدوارد "(...) لم يكن قادرا على اكتشاف طريقة تفكير جديدة تحرورنا تحريرا كاملا من الأفكار القديمة، لقد كان دريدا في غاية الحرص على القول بأنه لا يحاول الاستعاضة عن الأفكار القديمة بأفكار جديدة (...) لم تكن لديه النية في أن يصبح مروج عقيدة جديدة كي تحل محل عقيدة قديمة، ولئن برزت هذه العقيدة الجديدة في عمله أم لا فسؤال هام، وسؤال أتصور أن دريدا وتلاميذه قد تجاهلوه على نحو معتمد ومقصود."[2] ، فتوصيف إدوارد سعيد لدريدا كونه حاذق وواسع الدهاء وبخاصة إذا تعلق الأمر بالتفكيك، فإذا التفكيك الذي يؤيده سعيد في قوله: "(...) إن كل شئ نعمل على نزع السحر والغموض عنه، حيث نعمل على إزالة الغشاوة الأيديولوجية ونكشف عن بعض التورطات والتواطؤات_هو نوع من التفكيك_ فأنا أؤيد ذلك. لكن هناك نوع آخر من التفكيك الذي أدعوه تفكيكا (متصلبا) أو (نظريا) (...)"[3].

[1]- إدوارد سعيد: من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، مرجع سابق، ص ص 4،10/3 من الفصل 4.

[2]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ت: عبد الكريم محفوض، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2000، ص ص 244، 245.

[3]– النقد والمجتمع (حوارات)، مرجع سابق، ص141.

ولهذا نجد أن المشروع الفكري لإدوارد سعيد تبلور عبر تراكمات معرفية ضبط على إثرها فكرا وخطابا مختلفا عما سواه من خطابات فكرية مغايرة، معلنا عصيانا على ما استقر فيها من معان استوجب إعادة النظر فيها ضمن الممارسة النقدية عليها تأويليا، فتتنوع فيها القراءات، فإن كان هنالك ثناء من لدن إدوارد سعيد لدريدا وواعتراف له بحبه له وهذا ما يؤكده قوله: "أعتقد أن دريدا رجل لامع تماما. لقد أحببته، وقامت بيننا صلات شخصية وطيدة"[1]، هذا العرفان والثناءلم يمنع سعيد من توجيه انتقاداته للتفكيك، وهذا ما نجده في قوله: " ولكني مع ذلك شعرت بتلك الحالة الطفيفة من انعدام التوازن بين منهج التفكيك ذي الطابع التشكيكي وربما الفوضوي العالي من جهة، وبين اجتهادات التفكيك المنهجية من جهة ثانية (...)"[2]

منهجية تبتغيها العملية النقدية الإدواردية غرضه منها تعرية وفضح الخطب الغربي تتكشف فيه تحيزاته العرقية وتمركزاته التي أقصت وأخرصت أصواتا مهمشة، كما أعاب إدوارد سعيد على دريدا أنه اساأثر واعتقد وجود النص ضمن اللغة، الأمر الذي جعل إدوارد يثوي به إلى العالم الدنيوي الذي تمخض عنه فيعيد النقد إلى العالم ويوجهه صوبه لا إلى النص، فهو يرى أن " (...) أي نص أدبي مثقل بطريقة ما، بمناسبته، أي بالوقائع التجريبية البسيطة التي ابثق عنها (...)"[3].

وهذا تأكيد على أن النص له حظ في الخارج وليس عما قال عنه دريدا "لا يوجد خارج النص"، فالنصوص بحسب إدوارد سعيد لها سبل في الوجود حتى في أسمى مظهر لها تظل طريدة السقوط في رباعية: الظرف، الزمانوالمكان والمجتمع، أي ما هو قائم في الدنيا لهذا أسماها بالدنيوية ويظهر موقفه اتجاه هذه اللفظة بقوله: "(...) فموقفي

[1]– أحمد عبد الحليم عطية: جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي للنشر، بيروت، لبنان، ضمن سلسلة: أوراق فلسفية، ط1، 2010، ص138.

[2]– المرجع نفسه، ص138.

[3]– إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، مرجع سابق، ص41.

هو القول بأن النصوص دنيوية، وهي أحداث إلى حد ما، وهي فوق كل هذا وذاك قسط من العالم الاجتماعي والحياة البشرية، وقسط بالتأكيد من اللحظات التاريخية التي احتلت مكانها فيها وفسرتها حتى حين يبدو عليها التنكر لذلك كله (...)"[1]، فالدنيوية ضمنيا تؤكد في معناها على تلك المعرفة الخلاقة بحسب إدوارد والصفة التي تتخذها الأعمال في مسارها وفي تفاعلها وتأثيرها المتبادل مع أعمال مغايرة سواء في المجتمع أو اللحظات التاريخية أو حتى في المؤسسات.

فلا يحيد النص عن الظروف المحيطة بكاتبه، فيكون بذلك ليس ببعيد عن العالم الموجود فيه، ويشكل جزء منه، فيتحرر النص ويطلق العنان في الانفتاح على سياقات خارجية له، أي السياقات الدنيوية وما تستتبعه من ظروف تاريخية، وانتماء اجتماعي وارتباط النص بحدث تزامني للحظة تاريخية وجد فيها.

[1]– المرجع نفسه، ص7.

خاتمـــــــــة

من المعروف والمألوف أنه في أي بحث أكاديمي الغرض منه هو الوصول به إلى مرساه الأخير كخاتمة تكون بمثابة حبكة لعمل سار بمقتضاه إلى أن أتممناه مستعرضين أهم النتائج المتوصل إليها والتي تعد إلى حد كبير مغامرة نخوضها في ثنايا هذه المقاربة التي يُلتمس من خلالها إجمال لمعالم هذا العمل التي سنوردها تباعا في هذه المحطة الأخيرة من البحث وتظهر في شكلها التركيبي لما تم التطرق إليه بالتحليل والتقصي، وبالتالي فأهم ما توصلنا إليه خلال هذه الدراسة سيكون على النحو التالي:

– يظهر من خلال إدراجنا لبعض المقاربات المفاهيمية سواء إيتومولوجيا، لسانيا أو اصطلاحيا لتلك المفاهيم الواردة في عنوان البحث أننا وجدنا لها حضورا في القواميس والمعاجم بلسانيها الغربي والعربي ونقصد تحديدا مصطلح سؤال، أما ما ارتبط بمصطلح ميتافيزيقا فأصل الكلمة إغريقي بامتياز ولم نلتمس له حضورا في المعاجم العربية، وإنما تم نقله وتعريبه في المعاجم الفلسفية بلسانها العربي، أما من حيث المسار التاريخي لمفهوم الميتافيزيقا فقد اتخذ له رؤى متعددة بحسب الحقب الزمنية التي استدعي فيها هذا المفهوم العتيق الذي يضرب بجذوره في الفلسفة اليونانية القديمة وما استتبعه في فلسفة العصور الوسطى باعتباره لم يبرح بالدراسة عن كل ما هو مفارق ومتعال، ولكنه اتخذ له رؤية مغايرة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، خاصة وأنه في الحداثة الفلسفية اشتمل على التأسيس لميتافيزيقا الذات ذات خاصية جوهرية قوامها التفكير بدأت بوادرها الأولى مع ديكارت في جانبها المرتبط بنظرية المعرفة، وما أحدثه كانط من انقلاب جذري في هذه النظريته المعرفية التي تساءل العقل في حد ذاته بتأكيده على محدوديته، ورغبته الملحة في أن يجعل الميتافيزيقا علما تعد قفزة نوعية لما وصل إليه الفكر الإنساني، ولكنه رغم هذا الانجاز التنويري الذي قدمه ضمن بعده النقدي الذي كان له الفضل فيه حتى تستقطبه فلسفات قادمة بعد مائة عام من وفاته، ولكن رغم هذا العطاء الفكري لم ينعتق من ميتافيزيقا الذاتية ومنطقها الثنائي، أما هيجل فتنظيره لعقلانية في التاريخ ما

هو إلا تبيين لتطور الوعي بالحرية، ولكن ما يعاب عليه حسره وإسكانه التاريخ في الفكر ضمن منطق عقلي دعامته الأساسية الديالكتيك وهو منطق التاريخ، وبالتالي لم يبتعد هو الآخر عن ميتافيزيقا الذات كسابقيه فاستيعاب الملموس في المجرد ودمج الواقعي في العقلي يحيل إلى التجريد في أسمى مواصفاته وانتهى بذلك المشهد الميتافيزيقي مع هيجل وانكفأ على نسقه.

– غير أن ما كان يعتقد في تاريخ الفكر الفلسفي الميتافيزيقي في مجمله من تحقيقه لذلك الإكتمال النسقي وانغلاقه بما لا يقبل المساس به الذي بلورته الذهنية الفلسفية الغربية أدى إلى إحداث ثورة فكرية قلبت موازين هذا الاعتقاد السائد، حيث انقلبت الفلسفات الكلاسيكية المثالية والعقلانية من فلسفات ناجزة أحاطت بالفكر الإنساني في مجمله إلى فلسفات يتخللها نوع من الشك وعدم اليقين فيما توصلت إليه هذه المجهودات الفلسفية في بعدها الميتافيزيقي عند جهابذة فكرها، هذا الشك أثاره فلاسفة الارتياب في الفلسفة المعاصرة وهم الثالوث المتمثل في: كارل ماركس وما أثاره بماديته الديالكتيكية في جانبها المادي، حيث تقوم فلسفة ماركس على جانبين هما: المادية التاريخية والمادية الجدلية، ومن هنا تكون المادة بحسبه أصل كل موجود، وأن درجة ارتقاء الحضارات تقاس بمدى ما تحققه من مكاسب مادية، أما نيتشه فيعد من الفلاسفة الأوائل الذين تجرأوا على التوجه النقدي لقيم الحداثة وأصنامها المعبودة فيها، ورأى أن الميتافيزيقا استوفت أسئلتها واستنفذت قواها فلم تعد قادرة على معاودة طرح الانسان الغربي لأسئلة جديدة، ولكنه بقي بذلك وفيا لتراثها الثنائي.وأما فرويد رغم إسهامه في مجال التحليل النفسي وثورته الجذرية التي أحدثها في مجال علم الفس بإبانته للجانب اللاشعوري في الإنسان وصف منتقديه نظريته باعتبارها مجرد افتراض فلسفي لا ترقى إلى مجال العلمية ومميزاتها القائمة على مبدأ التعميم، التكميم، السببية، الحتمية... إضافة إلى مارتن هايدغر ضمن هذا المسار التقويضي لمرتكزات الميتافيزيقا الغربية رغم استدعائه

للتراث الميتافيزيقي الغربي ومساءلته له بقي مخلصا لسؤال الوجود فكل مشروعه لم ينأى عن مصطلحي الوجود والموجود والدازاين الميتافيزيقي.

– وبالعودة إلى جاك دريدا فما يلاحظ من خلال رؤيته التفكيكية، وضمن مسيرة حياة متشعبة ومشتتة في آن جعلت هذه الرؤية لم تبرح إطار ظروفه التي عايشها، ظروف اليهودي المضطهد والمنبوذ في موطنه فرنسا تحديدا، إضافة إلى أن تلك الأفكار التي تمَثلها

واستقاها من مشارب متعددة، جعلته يتألب عليها ليس تجاوزا فحسب وإنما تفكيكا لها من داخل متونها، كما أن مساءلته التفكيكية لميتافيزيقا الحضور في التراث الغربي لم تخرج عن إطار ميتافيزيقا الوعي والذاتية ومنطقها المستند إلى الثنائيات التي يحضر فيها طرف ويغيب ويهمش آخر، الأمر الذي جعله يعيد قراءة تفكيكية يستدعي فيها ماكان مغيبا ومهمشا وليس الغرض من ذلك إعادة صياغة منطق ثنائي جديد، وليس غرضه إعادة قلب للتراتبية بحيث يتصير الهامش فيها مركزا، وإنما يهدف إلى خلخلة وتشتيت أي ثنائية قام عليها التفكير الغربي عبر تاريخه الطويل بالتحيز لطرف على حساب طرف آخر تم تغييبه بصفة تعسفية.

– كما أن تفكيكيه لمركزية الفالوس وسؤال الاختلاف الجنسي على الرغم من إثارته كموضوع رئيس وضع على طاولة النقاش في فرنسا مع فلاسفة الاختلاف، فهو كمفهوم استقاه من محضنه في علم النفس وعمل على سحبه واستدعائه ضمن الحقل الفلسفي، بل قام بتفكيكه واستدعاء هامشه المغيب، ومسعاه من هذا لغرض إحداث تغيير وانطلاقة حضارية في أسلوب ونمط التفكير بعيدا عن ذلك التفكير القائم على المركز المُقصي للضاحية، وبالتالي فهذا الاستدعاء بنظره يُعد بمثابة اعتراف وإقرار بوجود اختلاف جنسي بينهما بل قوله بوجود اختلافات جنسية تعبر عن التعددية والتنوع والحرية في

اتخاذ أي قرار بشأنه، وهذا ما دعت إليه حركات ما بعد النسوية متخذة من فلاسفة الاختلاف مرجعية فكرية لها خاصة ما تعلق بالحرية الجنسية وتجاوزها إلى حق المساواة بين الجنسين اجتماعيا، سياسيا بل وفكريا أيضا، ويمكننا التماس ذلك من خلال مساهمة الفيلسوفة وعالمة "جوليا كريستيفا Julia Kristeva ضمن مشروعها الفكري خاصة ما تعلق بكتابها "العبقرية الأنثوية Le génie féminin" وهو في الأساس خصصته لثلاث شخصيات نسائية رائدات هن: حنة أرندت (الفيلسوفة الألمانية)، ميلاني كلاين (العالمة النفسانية الألمانية) وكوليت (الأديبة الفرنسية).

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر المترجمة إلى العربية:

الكتاب المقدس، منشورات دار الشرق، بيروت، لبنان، ط3، 1988.

1. جاك دريدا: مواقع (حوارات)، ت وتق: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992
2. جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ت: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 1998.
3. جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ت: كاظم جهاد، تق: محمد علاء سيناصر، دار توبقال للنضر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.
4. جاك دريدا: حمى الأرشيف الفرويدي، ت: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2003
5. جاك دريدا وآخرون: مسارات فلسفية، ت: محمد الميلاد، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2004
6. جاك دريدا: انفعالات ت: عزيز توما، تق: ابراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سورية، ط1، 2005
7. جاك دريدا: الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في الفينومينولوجية هورسل، ت: فتحي، الغزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضا، المغرب، ط1، 2005.
8. جاك دريدا في علم الكتابة، ت: أنور مغيث، منى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008.
9. جاك دريدا: الزابيث رودينيسكو ماذا عن عد "محاورة"، ت: سلمان حرفوش، تق: فيصل دراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط1، 2008.

10. جاك دريدا: المهماز (أساليب نيتشه)، ت: عزيز توما، تق: إبراهيم محمود، ط1، 2010، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية

11. جاك دريدا: استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا (حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل، والجنون، والاختلاف، والترجمة، واللغة، ت وتق: عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2013

12. جاك دريدا: في الروح هايدغر والسؤال، ت: عماد نبيل، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 2013

13. جاك دريدا: أبراج بابل، ت: صبحي د قوري، تق: إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2015.

14. جاك دريدا وآخرون: جمالية العيش المشترك، إعداد: فتحي التريكي، الهيئة العامة لعصور الثقافة، القاهرة، دط، 2016.

قائمة المصادر باللسان الأجنبي:

15. Jacques Derrida : La dissémination, edition du seul, Paris, 1972.

16. Jacques Derrida : Sur parole instantanés philosophiques éditions de l'aube, 1999.

17. Jacques Derrida, L'animal que donc je suis, Galilée, paris,2006 ;

18. Jacqueline Russ : Dictionnaire de philosophie, Bordars, 1996, bordars/ sejer, 2004

19. Jaques Derrida : L'écriture et la différence, éditions du seuil, Paris6, collection « telequel », 1967.

20. Jacques Derrida ; adieu a Emmanuel Levinas, édition Galilée, Paris,1997.

21. Cixous et Derrida : L'événement comme écriture Editions compagne première, paris, 2007

22. Jacques Derrida : Marges, ،Les Editions de minuit, Paris, 1972

23. Jacques Derrida : «Autrui est secret parce qu'l est autre » Entretien avec jacques Derrida, in le monde de l'éducation, n°284, septembre, 2000

قائمة المراجع باللسان العربي:

24. إبراهيم يسري: فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،دط، 2007،

25. أبو نصر الفارابي: كتاب الحروف، حققه وفتح له وعلق عليه: محسن مهدى، دار المشرق، بيروت، لبنان، ضمن سلسلة بحوث ودراسات العدد، 46 السلسلة الأولى: الفكر العربي والإسلامي، ط2، 1990

26. إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق

27. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، دط، 2004م

28. إدوارد سعيد: من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، ت وإعداد: محمد الجرطي، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، دط، دس، www.almutawassit.org

29. إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ت: عبد الكريم محفوض، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2000

30. أرسطو: كتاب الطبيعة، ت: إسحاق بن حنين، تح: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2.

31. أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ت: أحمد حمدي محمود، مرا: أحمد خاكي، المكتبة العربية والهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، د ط، 1975

32. أزفولد كولبة: المدخل إلى الفلسفة، ت: أبو العلا عفيفي، علم الكتب للترجمة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2016

33. إسماعيل مهنانة: الوجود والحداثة، هايدغر في مناظرة المعقل الحديث، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012،

34. أفلاطون: المحاورات الكاملة، ت: شوقي داوود تمزار، محاورة طيماوس، المجلد الخامس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1994

35. أفلاطون: محاورة كراتيليوس، ت وتق: عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان،1995، ط1

36. الزاوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير (موقف الأنطولوجياالتاريخية(، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2009

37. ألموند أيان: التصوف والتفكيك: درس مقارن بني ابن عربي ودريدا، ت: حسام نايل، مر: محمد بربري، المركز القومي للترجمة، ط12، 2011، ، القاهرة

38. إلياس بلكا: (الغيب والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي –هرندن– فرجينيا– الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2008

39. أليكسي لوسيف: فلسفة الاسطورة، ت: منذر بدر علوم، دار الحوار، للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2000

40. إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2007

41. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2005م

42. إمام عبد الفتاح إمام: هيجل المجلد الثالث (تطور الجدل بعد هيجل، جدل الفكر، جدل الطبيعة، جدل الإنسان، مكتبة مدبولي، القاهرة، دط، 1997

43. إيميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول (الفلسفة اليونانية، ت: جورج طرابيلي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1987

44. أوغسطينس: مدينة الله للقديس أوغسطينس، ت: الخور، أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، مج1، الكتب (1–10)، ط2، 2006

45. أوغسطينوس: اعترافات القديس أوغسطينوس ، ت: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 4، 1991

46. إيمانويل كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ت وتق: عبد الغفار مكاوي، مراجعة الترجمة، عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل كولونيا –ألمانيا ط1، 2002، ص166.

47. إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ت: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012

48. إيمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ت: نازلي إسماعيل حسين، محمد الشنيطي، تق: عمر مهيبل، دار موضع للنشر، الجزائر

49. إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، تق و ت: ناجي العونلي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011

50. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: (الفلسفة القديمة)، ت: زكي نجيب محمود، مرا: أحمد أمين، الهيئة المصرية للكتاب، دط، 2010

51. بول ب. آمسترونع: القراءات المتصارعة، التنوع والمصداقية في التأويل، ت وتق: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009

52. بول دي مان: العمى والبصيرة (مقالات في بلاغة النقد المعاصر، تحرير: قلادغوزيتشر، ت: سعيد الغانمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2000

53. جورج حنا: قصة الإنسان، دار العلم، للملايين، بيروت، ط6، 1979.

54. جياني قاتيمو: نهاية الحداثة (الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ت: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، دط، 1998، .

55. حيرش بغداد محمد: الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

56. حنا ديب: هيجل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

57. خطابات "الما بعد" في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، تق وإشراف: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، دار الألمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

58. خلدون البنواني: في بعض مفارقات الحداثة ومابعدها، دراسات فلسفية وفكرية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2011.

59. رولان بارت: لذة النص، ت: منذر عياشي، مركز الانماء الحضاري، سوريا، دار لوسوي، باريس، ط1، 1992.

60. رولان بارت: هسهسة اللغة، ت: منذر عياش، مركز الانماء الحضاري، حلب، ط1، 1999.

61. رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، ت: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2001.

62. رونيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ت: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

63. رونيه ديكارت: مقالة الطريقة، ت: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 1970.

64. ديكارت: مبادئ الفلسفة: ت، تق، تع: عثمان أمين، ضمن سلسلة النصوص الفلسفية، (6)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1975، د ط.

65. ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي (المكتبة الهيجلية 15)، ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط1.

66. ريتشارد كيرني: جدل العقل، حوارات مع المفكرين المعاصرين ت: إلأياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

67. سارة كوفرمان، روجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ت: إدريس كثير، عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، طح، 1994.

68. سامي السهم: التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 2014.

69. سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا، دار الخليج والتوزيع، عمان، البأردن، د ط، 2016..

70. سميرة شمعاوي ومحمد الهلالي: اللاوعي، ضمن دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، اعداد وترجمة: سميرة شمعاوي ومحمد الهلالي، در تويقال لنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016.

71. سيجموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، ت: سامي محمد علي عبد السلام القفاش، محمد عثمان نجتي، مرا: مصطفى زيوار، هيئة الكتاب، مصر، دط، دس، .

72. سيجموند فرويد: تفسير الأحلام:ت: مصطفى صفوان، مرا: مصطفى زيورا، دار المعرف، القاهرة، ج، م، ع، دط، 1969.

73. سيغموند فرويد: الحياة الجنسية، ت: جورج طرابيشي، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1999.

74. سيغموند فرويد: قلق الحضارة، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1996.

75. سيغموند فرويد: ما فوق مبدأ اللذة، ت: إسحاق رمزي، دار المعارف، القاهرة، ط5، .

76. صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

77. صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هيدجر، شركة الجلال للطباعة، الإسكندرية، ط1، 2000.

78. طه عبد الرحمن: الحوار الفقه للفكر، الشبكة العربية لابحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013..

79. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (1)، الفلسفة والترجمة، المركز العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

80. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (2)، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأتيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2005.

81. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1986.

82. عادل عبد الله: التفكيكية "إرادة الاختلاف وسلطة العقل" دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، سورية، ط1، 2000.

83. عبد الرحمن بدوي: نيتشه، (خلاصة الفكر الأروبي – سلسلة الفلاسفة)، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.

84. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة من أ إلى س، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

85. عبد الرزاق بلعقروز: السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تاؤلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

86. عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياب، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013، .

87. عبد السلام بنعبد العالي: هايدغر ضد هيجل، التراث والاختلاق، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2006.

88. عبد العزيز بومسهولي: أفول الحقيقة (الإنسان ينقض ذاته)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2004.

89. عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن ، الكويت، أغسطس/ أوت2001.

90. عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنانن منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002.

91. عبد الله ابراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، مطبعة النجاح الجديدة، باندونغ البيضاء، ط1، 1990.

92. عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، المؤسسة الجامعية، للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

93. عزيز الحدادي: أزمة الفكر العربي وأسئلة الميتافيزيقا، أفريقيا الشرق.

94. علي الحبيب الفريوي: مارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي) قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

95. علي حرب: المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010.

96. علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993.

97. علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993.

98. علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والعقيدة الوسيطية، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

99. عيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1988.

100. فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص98.

101. فتحي المسكيني: التفكير بعد هايدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، دار جداول، لبنان، ط1، 2011.

102. فتحي المسكيني: فلسفة النوابت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

103. فراس سواح: الأسطورة والمعنى دراسات في الميتولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق ط2.

104. فريال حسن خليفة: نقد فلسفة هيجل (كيركجارد–فيورباخ– ماركس). التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2006.

105. فريدريش نيتشه: ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة للمستقبل)، ت: جيزيلا قالور حجّار: مرا: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1.

106. فريدريك انجلز وكارل ماركس: البيان الشيوعي(في مساءلة تاريخ الأفكار الشركة البنانية للكتاب (بيروت)، دط، دس.

107. فريدريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ت و تع: محمد الناجي أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2011.

108. فريديريك نيتشه: أفول الأصنام، ت: حسان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص40.

109. فريديريك نيتشه: عدو المسيح، ت: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، دط، دس.

110. فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زاردشت، ت: فليكس قارس، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، دت.

111. فريديريك نيتشه، "ما وراء الخير والشر" (مختارات)، ت: محمد عضمة، ص 49، نقلا عن: هجران عبد الإله الصالحي: الإنسان والاغتراب في فلسفة نيتشة، مرجع سابق.

112. فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الاسكندرية، د ط ، 2004

113. فيليب كابيل: الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هايدغر، ت: فؤاد مليت، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007

114. قراءة للمصطلح الفلسفي: ت وإعداد: صفاء عبد السلام جعفر، تق: حبيب الشاروني، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 1999، ط1

115. كارل ماركس: الأديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، ط1، 1976م

116. كارل ماركس: رأس المال، ترجمة: رشا البراوي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ج1، 1947

117. لوك فيري: أجمل قصة في تاريخ الفلسفة: ت، محمود بن جماعة، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، مصر، تونس، ط: 2015.

118. 116. ماثيور، جاريت، أوغسطين،ت: فؤاد زهري، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013.

119. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية (من طاليس (585 ق.م) إلى أفلوطين (270م) وبرقس (485م) منشورات: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991، .

120. مارتن هايدغر وآخرون: قريبا من هايدغر، ت: حسونة مصباحي، دار توبقال للنشر، الدار البضاء، المغرب، ط1، 2018.

121. مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء (حول نظرية المبادئ الترنسنتالية عند كنت، ت: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، دط، 2012.

122. مارتن هيدغر: <<ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا، هيلدرلين وماهية الشعر>> ت، فؤاد كامل، محمد رجب، مرا وتق: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، دس.

123. مارتن هيدغر: رسالة في النزعة الإنسانية، ت: عبد الهادي مفتاح، مجلة فكر ونقد العدد 11، 1998، دار النشر العربية، الدار البيضاء، ص ص 127.

124. محمد أحمد البنكي: دريدا عريبا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص352.

125. محمد أركون: الإسلام أروبا الغرب – رهانات المعنى و إدارات الهيمنة، تر: إسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2 ، 2001.

126. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية :ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، دط، 1987م.

127. محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ت و تع: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

128. محمد أركون: القرآن من التفسير المورثون إلى تحليل الخطاب الديني، ت:هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروتن لبنان، ط1، 2001.

129. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 2، 1996،

130. محمد الشَيكر: هايدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2004

131. محمد بكاي: جاك دريدا وهم المعنى وهم الكتابة، ضمن كتاب جاك دريدا فيلسوف الهوامش (تأملات في التفكير والكتابة والسياسة، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير: محمد بكاي منشورات ضفاف بيروت لبنان، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار الامان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2017

132. محمد بن سباع وآخرون: الحداثة وما – بعد الحداثة، من عصر الميتافيزقا والكليات إلى عالم بلا مركزيات، إش وتنسيق وتق: محمد بن سباع، بن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2019

133. محمد بن سباع: فسيفساء فلسفية (دراسات في الفكر الغربي المعاصر)، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، الأردن ط1، 2018

134. محمد بوعزة: استراتيجية التأويل، من النصية الى التفكيكية، منشورات الاختاف الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011

135. محمد جديدي الفلسفة الإغريقية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009،

136. محمد شوقي الزين وآخرون: جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، مرجع سابق

137. محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م

138. محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، مرجع سابق.

139. محمد طواع: هيدجر والميتافيزيقا (مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، أفريقيا الشرق، الدار البيضان المغرب، دط، 2002.

140. محمد عبد الله الطوالبة: المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، الأن ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، ط1، 2016.

141. من الكينونة إلى الأثر (هايدغر في مناظرة عصره، إشراف وتحرير، اسماعيل مهناته، تأليف: مجموعة من الأكاديميين العرب، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

142. هجران عبد الإله الصالحي: الإنسان والاغتراب في فلسفة نيتشه، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط1، 2015.

143. هيجل: فينومينولوجيا الروح، ت وتق ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

144. وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

145. يورغن هايبرس: القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة ....، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1.

146. يوسف حامد الشين،مبادئ فلسفة هيجل، منشورات: جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط1، 1994.

147. محمود يعقوبي: خلاصة الميتافيزياء، ضمن فلسفة الالوهية (4)، دار الكتاب الحديث، القاهرة –الكويت– الجزائر، 2002.

148. محمد شوقي الزين: جاك دريدا ما الآن؟ ماذا عن غد، الحدث، التفكيك، الخطاب، نشر: دار الفارابي، بيروت، لبنان– منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

149. سارة كوفمان– روجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ت: إدريس كثير، عزالدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1994

150. سامي الغابري: تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقا في فلسفة جاك دريدا، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، دط، 2016.

151. محمد سالم سعد الله: سجن التفكيك الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن،ط1، 2013

152. إدموند هورسل: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ت: لطفي خير الله، منشورات دار الجمل، بغداد–بيروت، ط1، 2009

153. إدموند هورسل: فكرة الفينومينولوجيا، ت: فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

154. ايسيابرلين: كارل ماركس، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة: محمد سامي عاشور، دار القلم (القاهرة)، دط، دس

155. برنار توسان: ماهي السيميولوجيا، ت: محمد نظيف، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1

156. بيبرق – زيما: التفكيكية، دراسة نقدية، ت: أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996

157. جان كلود فيلو: اللاشعور، خفايا النفس الإنسانية، ت: علي وطفة، دار معد لطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1996

158. جورج بوليتزروآخران: أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، ج1، منشورات المكتبة العصرية، (صديدا– بيروت)، دط، دس

159. جوزيف ستالين: المادية الدياليكتية والمادية التاريخية، ترجمة: فنري محمد حنطي، دار دمشق للطباعة والنشر سوريا ، دط، 2007

160. جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ت: أسامة الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2011

161. رفعت سعيد: ماركسية ماركس (هل نجدها أم نبددها)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق، سوريا ، ط1، 1998 م.

162. رولان بارت: الدرجة الصفر من الكتابة، ت: محمد برادة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، ط3، 1985

163. رولان بارت: نقد وحقيقة، ت: منذر عياشي، مركز الانماء الحضاري، سوريا، ط1، 1994

164. سيجموند فرويد: الكبته، تحليل نفسي، ت: علي السيد حضارةن المكتبة الشعبية، القاهرة، دط، دس.

165. سيغموند فرويد: التحليل النفسي للهستيريا (حالة دورا)، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1981.

166. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط1، 2000

167. عباس فيصل: الشخصية في ضوء التحليل النفسي، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص76، ص77.

168. عبد السلام بنعبد العالي: في الفكر المعاصر، الأعمال، الجزء الثالث، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

169. عبد الله الغذامي: ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، منشورات النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، 1992.

170. عبد الله الغذامي، الكتابة ضد الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1991.

171. علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

172. فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، ت: صالح القرمادي، محمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس، الجماهيرية الليبية، تونس، الجمهورية التونسية، دط، 1985.

173. فردينان دي سوسير: علم اللغة العام، ت: يوئيل يوسف عزيز، مرا: مالك يوسف المطلبي، سلسلة كتب شهرية تصدر عن: دار آفاق عربية، بغداد، دط، 1985، .

174. فلادبير لينين: كارل ماركس (سيرة مختصرة وعرض للماركسية)، منشورات دار صامد، تونس، دط، دس.

175. مارتن ماكويلان: بول دي مان: ت: محمد بهنسي، المركز القومي للترجمة: القاهرة: ط1، 2016.

176. مارتن هايدغر: الكينونة والزمان، ت: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

177. محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟) ت: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت 1993.

178. محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008.

179. محمد بكاي وآخرون: جاك دريدا فيلسوف الهوامش (تأملات في التفكيك والكتابة والسياسة)، إشراف وتحرير: محمد بكاي، منشورات: ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، كلمة للنشر دي مان والتوزيع، تونس، ط1، 2017، .

180. محمد سعيد رمضان البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية (الديكاليتية)، دار الفكر، دمشق سوريا، ط3 .

181. محمد محجوب: هيدقر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، 1995.

182. ميشال أريفيه: البحث عن فردينان دو سوسير، ت، تق، تع: محمد خير محمود البقاعي، مرا: نادر سراج الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 76.

183. السعيد لبيب: نصوص في الفلسفة والذات ، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2016.

184. يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي، دار جسور للنشر، الجزائر، الجزائر، ط1، 2007.

- **قائمة المراجع باللسان الأجنبي:**

185.Benoit Peeters : DERRIDA , Flammarion ,2ieme Edition, FRANCE 2010.

186.Charles ramond : le vocabulaire de derrida, E diton Ellipses , paris, 2001,

187.CharlesRamond : Derrida La déconstruction, presses universitaire de France, paris, 2e édition, 2011.

188.David Jousset: Le Vocabulaire théologique en philosophie, Editions – ellipes, paris, 2009.

189.Emmanuel Levinas : humanisme de l'autre homme, Paris, le linre de proche, biblio -essais, 1994..

190.HEGEL : science de la logique (second tome –la logique subjective (la doctrine du concept) tra pres note :gwendolinejarczyk et pierre jean l'abarriére, editionkime, paris2, 20140.

191.Hugh j. Silverman :Derrida and Deconstruction, continental Phylosophy, ibid0

192.HUGH J.SILVERMAN: derrida and deconstruction, contininal philosophy 2, routeledge, NEW YORK, LONDON, first published , 19890.

193.Ivan Gobry: Le vocabulaire grec de la philosophie, vocabulaire de… collection dirigée par jean –pierre Zarader, ellipses, paris, 2ooo,.

194.Jean Beanfret :Dialogue with Heidegger(Greek

195.kantemmaneul :reve d'un visionnaire (textes et commentaire traduits et présentés par f. courtés) librairie philosophique j. vrain, Sorbonne paris, rance,2013

196.Marc Goldschmit –AGOBA- Jacque derrida, une introduction, Pocket,Paris, 2014,

197.Philosophy),translated by :Mark Sinclair,Edition de minuit,Paris, Endiana University Press,USA.

198.Pierre Bourdieu : Ladistinction (critique sociale du Jugement, les éédition de minit, Paris, 1979.

199.Roland Barthes :Le grain de la voix, Entretiens 1962 – 1989 édition du seuil, collection points, paris, 1980,.

200.Ronald Barthes :L'obvie et L'oltus,Essais critique 3 , Edition du seul,Paris,1982

201.silvano petrosino : jacques derrida et la loi du possible traduit par jacques rolland, les éditions du cerf, paris, 1994..

- **قائمة الموسوعات والمعاجم بلسانيها العربي والأجنبي:**

202. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الاول، A–G، ت: خليل احمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، باريس، ط2، 2001.

203. محمد يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان، ط8، 2005.

204. الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الانجليزية: فؤاد كامل وآخرون، مراجعة وإشراف:زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، دس.

205.***JacquelineRuss****: Dictionnaire de philosophie, BORDARS. PARIS. 1991, LAROSSE BORDARS, 1996, BORDARS/SEJER. 2004.*

206.« Dictionnaire Philosophique » : André Conte Sponville, Editions : Puf, 2001

207.La philosophie de AàZ, Auteur (s) : ELESABETH CLEMENT ET AUTRES Editions : Hatier, FRENCE , 1998.

208.LA ROUSSE Dictionnaire de français, A chevé d'imprimer par l'imprimerie Maury, à Malesherbes, 2011.

209.Oxford learner's Pocket Dictionary, University Press, Fourth edition.

210.Paul Foulquie : Dictionnaire de la langue philosophique, PUF, Paris,1er ED, 1962

- **المجلات والدوريات:**

211. أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: جاك دريدا والتفكيك، ضمن سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010

212. سليمان ضاهر: فلسفة الموجود عند أفلاطون، مجلة جامعة دمشق، المجلد2، العدد (3-4)، 2005

213. محمد الشيخ: بناء المفاهيم وإعادة بنائها –مفهوم الميتافيزيقا نموذجا– مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت العدد2، أكتوبر، ديسمبر، 2012.

214. محمد الشيخ: مشروع التفكيك لدى جاك دريدا، في فكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد 10/9، 27 تموز/آب 1991.

- **الرسائل الجامعية:**

215. عبد العزيز العيادي: مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو – بونتي، بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة، نوقشت بجامعة تونس سنة 2003، إشراف: أ.د فتحي التريكي، نشر دار صامد للنشر والتوزيع، تونس.

216. مخلوف سيد أحمد: التصور الفينومينولوجي للغة قراءة في فلسفة اللغة عند ايدموند هوسرل أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة إشراف زاوي حسين، أعضاء لجنة المناقشة بوكرادة زواوي وآخرون، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية: 2012، 2013،

- **الويبوغرافيا:**

216. نبيل عودة: الصراع الطبقي ومسائل الماركسية أخرى، مدونة الوراق، السبت 3 مارس 2012م، س 8:30.

www.m.ahewar.org/s.asp?aid=284777&r=0

217. D'ailleurs, Derrida - download.pro.arte.tv.
download.pro.arte.tv/archives/fichiers/01678482.pdf

فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات

العنوان	الصفحة
إهداء	/
شكر وتقدير	/
مقدمة	أ-و
الفصل الأول: السياق المفاهيمي ضمن سيرورته التاريخية	1-53
المبحث الأول : التحديد اللساني والاصطلاحي لمفهومي: السؤال والميتافيزيقا	2-14
المبحث الثاني: التمشي الفلسفي لمفهوم الميتافيزيقا	15-53
الفصل الثاني: المساءلة النقدية للتراث الميتافيزيقي	55-95
المبحث الاول: ماركس والمادية الديالكتيكية	55-64
المبحث الثاني: نيتشه وهدم الميتافيزيقا الغربية	65-76
المبحث الثالث: فرويد وميتافيزيقا الوعي (الشعور)	76-83
المبحث الرابع: هايدغر وتقويض العقل الميتافيزيقي	83-95
الفصل الثالث: الرجات التفكيكية في الموروث الغربي ومركزيته	97-156
المبحث الأول: جاك دريدا سيرة حياة بأفق فكري	97-115
المبحث الثاني: القول التفكيكي لميتافيزيقا الحضور عند جاك دريدا	115-156
الفصل الرابع: مساءلة دريدا للميتافيزيقا بين المكاسب والحدود	158-200
المبحث الأول: آفاق المقاربة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور	159-184
المبحث الثاني: حدود المقاربة التفكيكية لميتافيزيقا الحضور	184-200
خاتمة	202-205
قائمة المصادر والمراجع	207-226