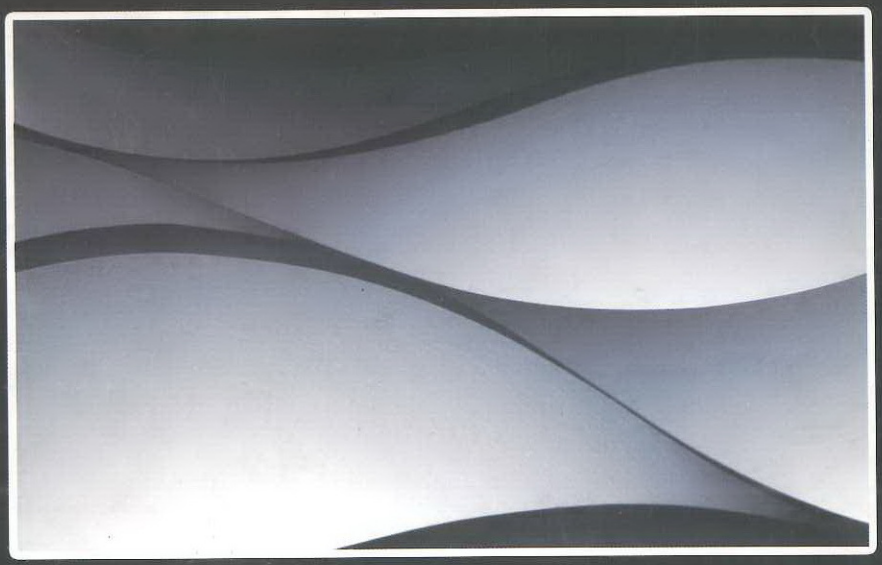
د. محمد سالم سعد الله

الأسس الفلسفية

لنقد ما بعد البنيوية



دار الحوار

الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية

- الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية
- د. محمد سالم سعد الله

- جميع الحقوق محفوظة للناشر©

- الطبعة الأولى 2007
- *الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع*

سورية ــ اللاذقية ــ ص. ب: 1018

هاتف وفاكس: 422339 41 963

البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

تصميم الغلاف: ناظم حمدان

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

د. محمد سالم سعد الله

الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية

دراسة فلسفية

بِسمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحيمِ

هذا بيانٌ للنّاسِ وهدىً وموعظةٌ للمتقينَ

(سورة آل عمران ، الآية : 138)

يُمثل منهج ما بعد البنيوية

فلسفةً رأسمالية،

تهدف إلى هدم الإنسان عبر هيمنة البنية عليه،

فضلاً عن كونه برنامجاً توجيهياً،

وليس نتيجةً من نتائج التطور الأدبيّ

الذي فُرِض عليه.

المقدمة

الحمد لله الذي جعل اللسان فلسفةً لتوحيده، وبنيةً في نظام خلقه، وأساساً لبلاء الفرد وامتحانه.

والصلاة والسلام على من وُسِمَ بشمولية دعوته، وبعالمية نهجه، وخصوصية منهجه.

أما قبلُ:

فقد عكس التطور النقديّ العربيّ التجربة الحضارية عبر مراحل نموها في مسيرة تاريخية ممتدة في وعي المجتمع العربيّ، متخذاً من معيار (الحاضر / الماضي) ميزاناً دقيقاً للاهتداء المعرفيّ والعلميّ، واتجاهاً فاحصاً لتبني فلسفة المواكبة أو التخلي عنها، فاللحظة النقدية العربية تضع آلية عملها تحت هذا المعيار، وتكون في موضع تساؤلٍ دائم حول مشروعية الحاضر، وأصالة الماضي.

وبذلك اتسمت تلك اللحظة بالعمل المتواصل لاكتساب وعي التقدم، وتكوين الواقع النقديّ الجديد، انطلاقاً من تجاوز صور التناقض التي تكسو المظاهر الاجتماعية، والفكرية المختلفة، وتأويل الأشياء طبقاً لضرورات مرحلة معينة.

لاشك أنّ النقد الأدبيّ المعاصر، استطاع اقتحام ميادين معرفية وثقافية متنوعة، انطلاقاً من إيمانه بضرورة تكسير نسق الحدود الفاصلة بين الأجناس الأدبية والمعرفية، واقتحام صنوف الأنشطة الإنسانية، وتقديم رؤىً تحليلية تُسهم في بلورة الحلول لبعض الأزمات الناشئة من تعثر علاقة الفرد بالآخر وبالمجتمع والعالم.

ولم يكن النقد في يوم من الأيام ــ بوصفه علماً من العلوم الإنسانية ــ مستقلاً عن بقية العلوم الأخرى، بل كانت له ــ بشكلٍ دائمٍ ــ صلاته القوية مع علم اللغة، وعلم النفس بفروعهما المختلفة، وبعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، وحتى العلوم البيولوجية ....

وقد ارتبط النقد قديماً عند اليونان بالفلسفة على وجه الخصوص حتى أمسى فرعاً من فروعها، وهو اليوم يُعدّ ــ أي النقد ــ من علم الجمال الذي هو فرعٌ من فروع الفلسفة، وعلى الرغم من الفارق الكبير بين الفلسفة بوصفها علماً مستقلاً يتميز

بالتجريد، وبين الأدب الذي غايته تصوير قضايا مهمة بشكل جميل، وكذلك دور النقد الذي مادته الأدب، فإنّ الصلة تظلّ وثيقةً بين النقد والفلسفة منذ أرسطو وأفلاطون حتى عصرنا هذا، مضافاً إليها زيادة شدّة هذه الصلة في القرن العشرين.

إنّ الفلسفة اليوم يتجسد جلّ اهتمامها في البحث عن الحقيقة، والتفريق بين قيم الأشياء وعلاقة الإنسان بها، حيث أنّها تشترك مع الأدب في تحقيق الأهداف الكبرى للإنسانية..، إلاّ أنّه لابدّ من الإشارة إلى عدم جواز الخلط بين الفلسفة في جوهرها ــ الذي هو البحث عن الحقيقة ــ من جهة، والأدب الذي هو التعبير الأمثل للنشاط الإنسانيّ، وقضايا الإنسان من جهة أخرى، وقد اتضحت الصلة الطبيعية بين الأدب والفلسفة عبر إبداعات الفلاسفة أنفسهم من طرحٍ نقديّ وجماليّ، إذ كانت تلك الصلة تتعمق وتتشعب بمقدار عمق وتشعب الاتجاهات الأدبية ومذاهبها، وأصبحت مثل هذه الإبداعات (النقد وصلته بالفلسفة) تكتسب أهميتها الخاصة من حيث أنّ دراسة النقد الأدبي تهتم بالأدب في حاضره وترسم المسار الصحيح في مستقبله، ومن هنا اهتمت الدوائر الثقافية المعنيّة بمثل هذه الطروحات، وعملت على توظيفها في مسيرة النقد الأدبيّ المعاصر.

وبما أنّ الأدب هو التعبير الحرّ عن وعي الأُمة في تحقيق كلّ ما تصبو إليه وتطمح من المُثل العليا، من خلال التمثيل الصادق لمعطيات واقعها، واستكشاف القدرات الكامنة لها، فإنّ النقد هو أصدق صورة لوعي هذا الأدب، ولكلّ عناصر الحكمة التي تحكمه.

إنّ الطروحات الحديثة للنقد المتمثلة بمعطيات ما بعد البنيوية تهدف إلى الإفصاح عن جوهر النقد بوصفه المسؤول عن الكشف عن ملامح النضج الفنيّ في النتاج الأدبيّ، وإيجاد السمات المميزة لهذا النضج عبر التحليل الدقيق لعناصر ذلك النتاج، ثم رسم الحكم العام عليه، وهذه الطروحات أخذت تُؤثر في خط سير النتاج النقديّ الأدبيّ قديمه وحديثه، بحيث أُعيدت قراءة النصوص الممتدة زمنياً في حقب معينة انطلاقاً من مقولة إليوت: "كما أنّ الماضي يؤثر في الحاضر على نحو ما، كذلك يؤثر الحاضر في الماضي باختلاف النظر إليه، ونشدان ما يعوزه عن طريق التجريد في الأدب والنقد، فالتأثير متبادل بين الأدب في حاضره، وفي ماضيه التاريخيّ"[1].

لقد وُلدت الاتجاهات النقدية الحديثة بوصفها حتميةً للجدل التاريخي لمجمل العلاقات الفكرية الإنسانية بكلّ تناقضاتها، وكانت ــ بشكل أو بآخر ــ تُمثل

(1) see: Selected Essays, Eliot: 38 – 39.

الانعكاس الطبيعي للاتجاهات الفلسفية التي برزت في مطلع القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، واستمرت حتى بداية الحرب العالمية الثانية.

وقد وجد النقد في البحث الفلسفي مادةً غنيةً بالتصورات العقلانية، والمقاربات المنطقية، وكما رسمت في بداية الفكر الفلسفي الناضج مع فلسفة أفلاطون وأرسطو ملامح الأدب بوصفه فناً وصناعةً، كذلك رسمت ملامح النقد في ذلك العهد من الزمان حتى ظهرت الرومانسية في أوربا بوصفها مذهباً أدبياً وفنياً وجمالياً، ورافقتها المدرسة المثالية في النقد بما تعكس من قيم الفلسفة المثالية التي وضع أسسها كلّ من كانت وهيجل، وبذلك رُسِمت العلاقة بين الفلسفة والنقد من خلال كون الفلسفة صانعة الأفكار، وأنّ النقد هو صائغ التنظير الأدبيّ، وتمثل الفلسفة قاعدةً للنقد، ومُوجهاً ومرشداً.

أما بعد:

فيهدف هذا البحث إلى إبراز المكانة التي تشغلها الفلسفة في ميادين النقد المنهجيّ المعاصر، وتتحدد غايته في بيان الأسس الفلسفية التي نهضت عليها المناهج النقدية المعاصرة، متخذاً من نقد ما بعد البنيوية نموذجاً لذلك. فضلاً عن بيان اهتزاز الطروحات النقدية الغربية المعاصرة، وعدم استقرارها، وذلك لحركية الغايات والأهداف الإستلابية للمنهج التفكيكيّ.

ويثير هذا البحث إشكاليات عدة انطلاقاً من طبيعة موضوعه الشائك والمتسع والمتداخل مع ميادين معرفية وثقافية وسياسية متنوعة، فهو يدخل في إطار فلسفة النقد الذي يتواشج مع ميدان النقد الأدبي، بوصف الأول ميداناً لصياغة النظريات، وبوصف الثاني حقلاً لإنتاج الأفكار وإبداعها، بمعنى آخر: كون الفلسفة علماً، والنقد إبداعاً، فكلّ فيلسوف ومفكر هو بالضرورة أديبٌ، وليس العكس، فلا يمكن تصور ثمة ظاهرة أدبية بلا ظاهرة نقدية، ولا يمكن تصور ظاهرة نقدية بلا أرضية فلسفية صُلبة.

وتتضح أهميته من خلال بيانه لتوجهات النقد المعاصر القاضية بعزل الأدب عن الاهتمامات الجديّة للإنسان، وفصل الأدب عن التاريخ، واتباع التحليل النصيّ الذي يقود إلى استنتاجات مُقوّضة لذاتها، ونافية للقيم الإنسانية، ومبتعدة عن الدلالة النهائية التي يتضح معها المعنى الكليّ، مُتبنيَّة اسلوب التلاعب بالألفاظ، وغرابة التأويلات، وإساءة الاستقبال، والجنوح نحو تغييب المدلول، فضلاً عن بيان آلية اشتغال نقد ما بعد البنيوية بوصفه ممارسة فلسفية، واتجاهاً معادياً للإنسانية، لأنّه عمد إلى استبدال هذه الأخيرة بسلطة النص، وسلطة المعنى المتعدد.

ويدخل مشروع هذا الكتاب في صميم النقد العربيّ الحديث وطروحاته الإجرائية والتحليلية، ومقارباته الجمالية، لأنّه ــ أي هذا المشروع ــ يقدم صورةً واضحةً عن

طبيعة اشتغال النقد الغربيّ ومناهجه الحديثة، التي تكون مدعاة لبيان مسيرة النقد العربيّ المعاصر انطلاقاً من بناء هذا الأخير ــ بشكلٍ عام ــ على معطيات الأول وطروحاته، ومقاربته للنصوص، وتعبيراً عن الدخول في صيغِ فلسفة المواكبة القائمة على إرادة نقدية تحاور الآخر، وتعمل على خلق فاعليتها، وترسم ــ من ثمّ ــ هويتها المنشودة، وبالرغم من ذلك أصبح النقد العربيّ المعاصر مدعوّاً إلى تذويب هويته في ظلّ هذه المناهج، والدخول في متاهات الفكر العالميّ الذي يُخفي أكثر مما يُظهر، ويتحيز أكثر مما يُقدم، ويُؤثر أكثر مما يتأثر، والأطروحة في هذا الإطار هي دعوةٌ إلى المحافظة على خصوصية النقد العربيّ، وهويته من الوافد الدخيل، فضلاً عن الإشارة إلى أنّ هذا المشروع يُبيّن غياب المنهجية العربية في التعامل مع منهجية ما بعد البنيوية، بسبب غياب الخصوصية العربية النقدية في هذا الإطار.

وينطلق هذا البحث من مجمل العلاقات التي تربط بين الأدب والنقد من جهة، وبين النقد والفلسفة من جهة ثانية، وبين النقد وسائر العلوم الأخرى من جهة ثالثة، ويتأتى هذا من طبيعة اللغة العربية الشاملة، وحيويتها في استيعاب الجهد المعرفي والثقافي المرتبط بعمليات النقد، والإبداع الأدبي، بوصف الأول تنظيراً، والثاني تطبيقاً.

ويدخل البحث هنا في إطار فلسفة النقد التي تبحث في الأسس المُشكِّلَة للطروحات النقدية التنظيريّة، وهذا يفسر ابتعاده عن الميدان التطبيقي للنصوص الإبداعية، لأنّ العمل النقدي في هذا الإطار قد تحدّدَ ببيان الأسس والركائز التي استندت عليها المناهج النقدية المعاصرة، متخذاً من ما بعد البنيوية نموذجاً لذلك.

لقد بات من الضروري أن يتعامل النقد العربي المعاصر مع وعي الظاهرة النقدية، وليس مع الظاهرة النقدية نفسها، لأنّ الأول يطرح طرق العقلنة في خصوصية الصيغ المستدعاة، في حين يقدم الثاني جاهزيات المشروع الفكريّ الغربيّ، وممارساته النقدية بوصفها صيغاً صالحةً لكل زمان ومكان، وصيغاً ذات صبغةٍ عالميةٍ لا متناهية، إنّ هذا البحث هو دعوةٌ يضم نفسه إلى الأصوات الداعية للخروج من ثقافة الاستهلاك إلى ثقافة الإنتاج، ومن استيراد الأجوبة إلى مشروعية التساؤل المستمر، إنّه دعوة إلى بناء منظومة أسئلة متحركة للنقد العربيّ المعاصر، يقدم من خلالها ذاته، ويُبين مرجعيته الغائبة ببيان الأسس الفلسفية للظواهر النقدية، للوصول إلى تنظيمها الفكري، وكشف منطلقاتها المعرفية.

وقد جاءت خطة الكتاب في تقسيم الفصول انطلاقا من طبيعة تناول الموضوع وتدرجه المعرفيّ، لذا قام بناؤه على تمهيدٍ وثلاثة فصول، حوى الأول والثالث منها على ثلاثة مباحث، في حين ضمّ الثاني مبحثين، فضلاً عن استهلالِ كلِّ فصلٍ بمدخلٍ قُدِمت فيه أبجديات مهمة للدخول إلى مباحث الفصل.

جاء التمهيد ليبين إشكالية مصطلح ما بعد البنيويـــة مـــن خـــلال تداخلـــه مـــع مصطلحات عدّة أُثِر تقسيمها على محورين رئيســين همـــا: (المصـــطلحات ذات التحديدات المنهجية، والمصـــطلحات ذات التحديـــدات المعرفيـــة)، تنـــاول الأول المصطلحات التي تداخلت وتضايفت وتناصت مع مصطلح ما بعد البنيوية، وهـــي: (ما فوق البنيوية، وما بعد البنيوية، والتفكيكية، واللابنيوية)، أما المصطلحات الثانية فقد تمثلت بالمصطلحات الآتية: (ما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمارية، والعولمـــة، والنظرية النقدية)، وقد تبنى البحث في تحديد مصطلح ما بعـــد البنيويـــة مماثلتـــه بمصطلح التفكيك حصراً، لأنّ الأخير يمثل المصطلح الأدق والأقرب دلالةً ومنهجاً لمصطلح ما بعد البنيوية، هذا فضلاً عن تناول التمهيد لإشكالية المصطلح في النقد العربيّ الحديث مبيناً الأرآء والتوجهات الواردة في هذا الإطار.

وتناول الفصل الأول الذي حمل عنوان (ما بعد البنيوية بوصفه منهجاً فلسفياً) ثلاثة مباحث هي: (فلسفة البنية وإشكالية النزعة الإنســـانية، ومـــن منطلقـــات نيتشـــه إلـــى ظاهراتية هيدجر، ومن لسانيات سوسير إلى سيميائية بـــارت)، تنـــاول الأول منهـــا: الحديث عن معطيات الفلسفة الماركسية والفلسفة الوجودية وبنيوية شتراوس، وعلاقتهم بفلسفة البنية، وحضور النزعة الإنسانية وغيابها، وأثر ذلك كلّه على معطيات البنيويـــة، وما بعد البنيوية، فضلاً عن الحديث عن النقد العربي الحديث وإشكالية فلســـفة البنيـــة، وآراء النقاد العرب في وصف البنيوية بكونها فلسفة أو لا فلســـفة، فـــي حـــين تنـــاول المبحث الثاني معطيات فلسفة نيتشـــه، وفلسفة الظاهراتيـــة ممثلـــةً بـــ (هوســـرل، وهيدجر)، ونظريات الاستقبال والتلقي، وأثر هذه المعطيات على تفعيل الطرح النقـــدي لما بعد البنيوية، فضلاً عن بيان الروابط المعرفية التي تربط بين نيتشه والفكر النقـــديّ والعالميّ الحديث، وتوضيح العلاقات والوشائج بين الظاهراتية من جهة، والتأويلية مـــن جهة أخرى، وتحديد الفروق المنهجية الدقيقة بين نظريات الاستقبال ونظريات التلقـــي، أما المبحث الثالث فقد تناول مرحلتين أساسيتين في تفعيل الطـــرح النقـــدي لمـــا بعـــد البنيوية، وهما مرحلة لسانيات سوسير، وسيميائية بارت، فضلاً عن مراحـــل أخـــرى حدّدها البحث بقراءة لاكان لفرويد، وقراءة التوسير لماركس.

وتناول الفصل الثاني الذي حمل عنوان (ما بعد البنيوية بوصفه منهجـــاً نقـــدياً) مبحثين اثنين هما: (تفكيكية دريدا: من لعبة الدال إلى تغييب المـــدلول، ومركزيـــة النقد والتعدد الأيديولوجي)، وقد جاء الأول منهما ليـــدرس طروحـــات التفكيكيـــة وإمكانياتها في اختبار النصوص، وفحص منظومة النقد التفكيكي، وبيان مرجعياتها الفلسفية من خلال الحديث عن معالجات دريدا النقدية، وأثر المعطيات الفلسفية فـــي الفكر النقدي لدريدا، وخصائص النقد التفكيكي السياسية والنقدية، فضلاً عن محور

عالج فيه البحث استقبال الطرح التفكيكي في ميدان النقد العربي المعاصر من خلال معالجة المصطلح أولاً، وفحص منظومة ظواهره ثانياً، في حين عالج المبحث الثاني تقديم الطروحات النقدية التي تصدت لمعطيات دريدا، محاولة تقويمها وتحديد مسارها الصحيح من خلال مدرستين هما: (مدرسة فرانكفورت الألمانية) وأبرز دعاتها يورجن هابرماس و (مدرسة ييل الأمريكية) وأبرز دعاتها بول دي مان، وحدّدَ هذا المبحث رؤية المدرستين السابقتين لمجمل الطروحات التفكيكية، والاراء النقدية النشطة في هذا الإطار.

أما الفصل الثالث فقد جاء تتويجاً للجهد النقدي لما بعد البنيوية ممثلاً بميدان التأثير والتأثر، ومقدّماً حركية منهج ما بعد البنيوية من خلال بيان الأُسس اللاهوتية المتصلة بالقبلانية في المبحث الأول، والتأثير النقديّ والمعرفيّ الفاعل في النقد النسويّ في المبحث الثاني، وتأثير ما بعد البنيوية في طروحات فوكو من خلال منهجيه: (الحفريات والأنساب) في المبحث الثالث، وتتحدد مهمة الفصل الثالث من خلال توضيح استراتيجية ما بعد البنيوية في الاهتداء النقدي للظاهرة، وحيوية التعامل مع اللغة، وتوسيع المعاني، وتجهيز الحلول للإخفاقات النقدية، والدخول في ميادين معرفية متشعبة لإكساب الظاهرة النقدية شمولية الطرح، واتساع المعنى.

هذا ما كان في هيكلية البحث وبنائه المعرفي، وقد توخى البحث في مقاربته للنصوص الحيطة والحذر، نظراً لطبيعة تلك النصوص المُشبّعة بالتوجهات الفكرية والسياسية، وقد أشار البحث في مواطن عديدة بيان تلك التوجهات، وأسندها إلى مرجعياتها.

وبعد ثانيةً:

فقد تضيء هذه المحاولة الطريق لدراسات أخرى تأخذ على عاتقها مَهمة التموضع خلف الظاهرة النقدية، وعدم التسليم بموضوعيتها، مستعينةً بأدوات منهجيةٍ حديثة، تُمهد لقراءاتٍ أفضل لواقعِ النقدِ العربيّ المعاصر، وترسم خصوصيةً منهجية له.

هذا وقد حاول البحث الاقتراب من الحقيقة النسبية في تحليل الظاهرة النقدية وإسنادها إلى أُسسها الفلسفية، فإن كان ما أراد فهذا المُبتغى، وإن لم يكن فحسبه ضعفه، والضعف فطرة، والكمال لله وحده.

د. محمد سالم سعدالله الشيخ علي

الموصل

1423 هـ ـ 2002 م

التمهيد

إشكالية المصطلح

تُمارس السلطة الاصطلاحية دوراً فاعلاً في تحديد أبجديات الأسئلة المعرفيـــة، وتستدعي صيغاً مُنظمة لإيضاح الفعاليات المُعقلنة التي تدور حول ترويج بعـــض المشاريع ذات الصبغة الفردية، أو ذات الصيغة الجماعية.

واتبعت تلك السلطة نهجاً متميزاً اتسم بالعزوف عن الوظيفة التجاوزية للدلالـــة بحيث امتد إلى الجوانب المعرفية المحددة بميدان معين، مستخدماً معياريـــة الفكـــر والرؤية المتكاملة لتقديم الدقة والموضوعية من جهة، وضبط حدود الاصطلاح من جهة أخرى، وبالرغم من ذلك الضبط المبدئي انبثقت إشكاليات عدّة من تحديـــدات اصطلاحية مختلفة، اشتبكت أسبابٌ متنوعةٌ على نشوئها، ويمكن إجمالها بالاتي[1]:

1. اختلاف ثقافة المترجميـــــن.
2. اختلاف بيئة الاصطـــــلاح.
3. أثر الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية فـــي تحديـــد وانتشار وانتقـــــال المصطلح.
4. عدم الوعي بطبيعة المصطلح أثناء إطلاقه على هذا الجانب المعرفي أو ذاك.

ومن خلال مسيرة مصطلح (ما بعـــد البنيويـــة: poststructuralism) يمكـــن وضع البصمات النوعية على الرصيد المتداول، والمنهجي لهذا المصطلح، مع تبني مسارٍ إجرائيَ للتنظيمات التي يستدعيها، فضلاً عن تقديم المسوغات القانونية التـــي تقف على ارثٍ فلسفيَ محدَد لهويتها، مُثيرٍ لدلالتها.

ونظراً لاتساعِ دور ما بعد البنيوية وقيمتها التي امتدت إلى أصعدةٍ معرفيةٍ عدّة، يمكن تقسيم إشكالية هذا المصطلح على محورين رئيسين هما:

1. المصطلحات ذات التحديدات المنهجيَة.
2. المصطلحات ذات الممارسات المعرفيَة.

---

(1) ينظر: إنتاج الدلالة الأدبية، صلاح فضل: 183 – 185.

أولاً: المصطلحات ذات التحديدات المنهجية:

يقصُد البحث بالمصطلحات ذات التحديدات المنهجية، تلك المصطلحات التي تداخلت وتضايفت، وتناصت مع مصطلح (ما بعد البنيوية)، وكان لتداخلها أثرٌ في التحديد المنهجيَ لتوزيع المباحث الإجرائية لما بعد البنيوية، ويمكن عدَ هذه المصطلحات ــ في هذا المحور حصراً ــ مرتكزات لسانية حيوية تقدم فرضيات الخطاب الغائي المجاوز بطبيعته الدلالية مستوى الخطاب البنيوي، والجاري تبعاً لمعايير الطرح المنهجيَ الجديد مع المعطيات التقويمية، والنقدية لمسار البنيوية الجدلي.

ويمكن حصر هذه المصطلحات بأربعة، هي:

1. ما فوق البنيوية: Superstructuralism.
2. ما بعد البنيوية: Postsructuralism.
3. التفكيكية: Deconstructuralism.
4. اللابنيوية: Antistructuralism.

يشير المصطلح الأول (Superstructuralism) إلى إمكانية منح البنيوية إطاراً موسوعياً، باعتبار ما سيكون، وليس باعتبار ما هو كائن، أي بعدَ الممارسات التي نهضت على أشلاء البنيوية، صيغاً منهجيَة بعضها بعضاً، وتشمل تلك الممارسات[2]:

1. البنيوية structuralism.
2. ما بعد البنيوية poststructuralism.
3. السيميائية semiotic.
4. الصيغ المنهجيَة المتفرعة من الممارسات السابقة، وتشمل:
   أ. اللاكانية Lacanism.
   ب. الالتوسيرية Althusserism .
   ج. الدريدرية Derridaism.
   د. الفوكوية Foucanltism.
   ه. البودريلاردية boudrillardism.
   و. الديلوزية Deleuzism .
   ز. البارتية Barthesism.

---

(2) see: Superstructuralism: The philosophy of structuralism & post-structuralism, Richard Harland.

والترجمة التي يطمئن إليها البحث لمصطلح (Superstructuralism) هي: (ما فوق البنيوية)[3]، لأنَ المصطلح السابق تأتي من مصطلح البنية الفوقية (Superstructur) الذي يشير إلى مجموعة تشكيلات اجتماعية اقتصادية مشروطة باختلاف أساليب الإنتاج المُحددة من قبل القوى المُنتجة، التي تشترط مطابقة علاقات الإنتاج لتوجهاتها[4]، والجامع للممارسات السابقة التي انضوت تحت مصطلح (ما فوق البنيوية) أنها تنبثق من معالجات تتجاوز البنيوية لتجعل من الأبنية التحتية المرتبطة بالنص، والممثلة بـ (اللاوعي، الجنس، المادة، الصراع الطبقي، المرجع، الابستيم، الاستهلاك، اللذة، الإله، ....)، تجعل لها أولوية في الطرح، والممارسة على الأبنية الفوقية للنص، والممثلة بـ (النظام، التركيب، السياق، اللغة، العلامة، الرمز، الايقون، ....).

لقد منحت البنيوية الأبنية التحتية للنص مساحةً واسعةً، بل مطلقة في ميدان الطرح والممارسة، في حين أبعدت الأبنية الفوقية للنص وعدَتها ميتافيزيقيا عبثية تُسئ للنص اكثر من إفادتها له.

ويُعدَ (ريشارد هارلاند) هو صاحب مصطلح (ما فوق البنيوية) حيث اطلقه لأول مرة عام (1987)، وقصد منه تناول المعطيات المنهجية النقدية الحديثة بطريقة شاملة، وذكر أنَ من اعلام هذا المصطلح: (سوسير، شترواس، ياكوبسون، بنفنسنت، دريدا، فوكو، بارت، كريستيفيا، دولوز، بودريلارد، التوسير)[5].

ويشير هارلاند إلى أنَ مصطلح (ما فوق البنيوية) مرَ بتحولات منهجية عديدة: من اللاعلمية (Antisciencism)، ومن تقديم تحليلات وتأويلات لفرويد، وماركس إلى نقد طروحاتهما وإيجاد البديل، ومن دراسات في اللسانيات، والصيغ الاجتماعية إلى دراسات تخصُصية، ودقيقة في السلوك اللغوي والاجتماعي[6].

وقد عدَ هارلاند المسار الفكري لمصطلح (ما فوق البنيوية) مُحدداً بمعطيات (سوسير، ودوركايم، وشتراوس)، أما المسار الفلسفي فقد تمثل بعدَ مسلك (ما فوق البنيوية) فلسفةً تجريديةً تلتقي مع الفلسفة الميتافيزيقية، وتتنافى مع كل من الفلسفة المثالية لهيجل، وفلسفة الأنا الديكارتية[7].

---

(3) ترجمها ثائر ديب في كتاب (ليونارد جاكسون): بؤس البنيوية بـ (السوبر- بنيوية): 170.

(4) ينظر: المادية التاريخية، كوفالسون، ت: إلياس شاهين: 68- 69.

(5) See: Superstructuralism: 1 – 5.

(6) See: Ibid: 2 – 3.

(7) See: Ibid: 70 – 71.

والمنهج الذي رسمه هارلاند لـ (ما فوق البنيوية) هو تمثل (الحقيقة الفلسفية المطلقة)، فضلاً عن إعادة تأهيل الديالكتيك الهيجلي، والقيام بعمليات تطهير نقدية، ومنهجية للطروحات البنيوية، بحيث يتم استثمار النتائج والبناء عليها[8].

ويمكن القول أنَ هارلاند توجه إلى دراسة العلاقة وتطبيقاتها بين الفرد والبنية، وحاول تقديم الحلول المعرفية لازاحة الأزمة الناشئة من تلك العلاقة جراء عدم الانسجام والتوافق بينهما، لكنه ما لبث أن اعترف أنَ منهج ما فوق البنيوية لم يكتسب وحدةً متجانسةً متماسكة، وأنَه ـ أي المنهج ـ لم يأت بنتائج مقبولة، ولم يدرك الحقيقة الفلسفية المطلقة ـ التي تعني حسب تصور البحث الغيب ـ.

وليس ذلك حسب، فقد اتجه هارلاند إلى مقارنة (ما فوق البنيوية) بفلسفة لوك التجريبية (Empiricism)، وبفلسفة التعالي الكانتية (Transcendentatism)، وبظاهراتية هوسرل، وبالفلسفة الوضعية المنطقية (Logical Positivism)، ذاكراً أنَها جميعها لم تقدم الكليات المعرفية، والنتائج العقلانية التي ترفع اللبس والحيرة، وأنَها بوصفها منهجاً ـ أي ما فوق البنيوية ـ كانت تُمثل قصصاً ذا نهاياتٍ مفتوحةٍ غير محددة[9].

ويذكرُ هارلاند أنَ فلسفة (ما بعد البنيوية) قد جمعت المتناقضات الفلسفية التقليدية وزادت عليها وضاعفتها، وأنَ النتائج التي توصل إليها فوكو في كتابيه[10]: (الكلمات والأشياء)، و (حفريات المعرفة) هي النتائج التي تبناها كل نقاد ما بعد البنيوية، الذين أكدَوا على الإشارات اللاجتماعية (Antiscocaism) التي تتصف بخاصيتين:

الأولى: أنَها إشارات متحركة متكاثرة.

الثانية: هي إشارات مادية محسوسة.

ويستخدم نقاد ما بعد البنيوية هذه الإشارات للتدليل على الممارسات الخارجة عن القوانين، والأعراف، والعادات، والمؤسسات المتحررة من السلطات، ويحدد هارلاند نقاد ما بعد البنيوية بـ(دريدا، فوكو، بارت، كريستيفيا، دولوز، جوتاري، بودريلارد)[11].

وقد جعل هارلاند مصطلح (ما فوق البنيوية) مصطلحاً واسعاً، وشاملاً بحيث يغطي جميع الفعاليات المنهجية التي تُؤسس على الطرح البنيوي، وبهذا جعل

---

(8) Ibid: 184.

(9) Supurstructuralism: 185.

(10) سيأتي بيان ذلك في المبحث الثالث من الفصل الثالث.

(11) See: Ibid: 125 – 170.

مصطلح (ما بعد البنيوية) تابعاً لمصطلح (ما فوق البنيوية) بل جزءاً منه، ثم عمد إلى تحديد الصيغ المنهجية لما بعد البنيوية ممفصلاً إيّاها على معطيات أصحابها، لا على معطيات مناهجها، وليس ذلك فحسب، إذ قسَم الطرق المنهجية لما بعد البنيوية على قسمين:

1. القسم الرئيس.
2. القسم الثانوي.

يشمل القسم الرئيس معطيات جاك دريدا في (اللغة Language، ونظرية الكتابة Theory of writing، وعلم الكتابة Grammatology)، وميشيل فوكو في (الجينالوجيا Genealogy).

أما القسم الثاني فيشمل معطيات جوليا كريستيفيا في (النقد النسوي Feminism)، وجيل دولوز وفيلكيس جوتاري في (التحليل النفسي، والفلسفي)، وجان بورديلارد في (التحليل السياسي والحداثوي)[12].

والذي يميل إليه البحث هنا هو القول بأنَ التوسعة في ميدان منهج ما بعد البنيوية قد لا يخدم الأُطر المعرفية التي تحاول ما بعد البنيوية تحجيمها، فضلاً عن أنَ تلك التوسعة قد تُثير معالجاتٍ مختلفةً بطرق تكوين المفاهيم وصياغتها، مما قد يقود إلى نتائج لا تتسم بالدقة النقدية، وما وجده البحث عند هارلاند هو أشبه بلوحة فسيفساء متكاملة لا يمكن فهم إرسالياتها من دون إتقان أجزائها اولاً، ثم تفعيل علاقة تلك الأجزاء مع بعضها البعض في حركة تصاعدية مستمرة ثانياً.

ومع هذا فقد حاول هارلاند محاورة النصوص النقدية التي انبثقت من معطيات البنيوية في الحديث عن الأركان الأساس وهي: (اللغة، والكلام، والدال، والمدلول، والعلامة، والرمز، والنظام، والصوت، ....)، ـ فضلاً عن تسليمه بأنَ تلك النصوص تستند إلى فلسفة نسبية تسعى لاكتساب المطلق، وتجنح نحو الحقيقة الفلسفية المطلقة، وقد قدّم في هذا الإطار نقداً ذاتياً، وإصلاحاً داخلياً لمنهج (ما فوق البنيوية)، جعله ينتقل من مستوى منهجيَ إلى مستوى منهجيَ أعمق وأشمل، وكأنَ العملية المنهجيَة غدت عملية توالد مستمرة، والهدف من (ما فوق البنيوية)، هو الاكتشاف الدائم، وتعرية التزييف الذي يتمتع به هذا المنهج أو ذلك.

أما المصطلح الثاني (Poststructuralism): ما بعد البنيوية فقد امتلك تحديدات عدّة، وتعريفات متنوعة، وقد دخلت تلك الاختلافات الميدان السياسي قبل

---

(12) See: Superstructuralism: 123 – 170.

دخولها الميدان النقدي بين المدرسة الفرنسية، والمدرسة الأمريكية ولهذا أسبابٌ عدّة سيأتي بيانها.

إنّ القراءة النقدية لأُسس المتن الفلسفي لما بعد البنيوية تُحيل إلى تحليل المكونات المفاهيمية للمعالجات الفكرية في حل الأزمة الناشئة من تدهور واضمحلال البنيوية، وبالرغم من التفاعل الحاصل، والمنبثق من المعطى البنيوي، ومعالجته للبنية واللغة من قبل المرحلة النقدية الجديدة، فإنّ ما بعد البنيوية وجدت لها مكاناً متميزاً في الساحة النقدية العالمية، لأن أفكارها قد اتسمت بالوصول إلى مرحلة النضج النقدي، وفقاً لسلسلة من التحولات النقدية العالمية ابتدأت بـ (موسكو) ووصلت (جنيف)، وحطّت بـ (برلين)، وانتقلت إلى (كوبنهاكن)، وتطورت في (باريس)، واستقرت في (واشنطن)، فقد تمخضت عن مجموعة ولادات في بنية النظام الثقافي الاجتماعي، نظراً لان سلطات مرحلة ما بعد البنيوية، رفعت معدلات الرصيد النقدي ليتسلل إلى أنشطة مختلفة: (السياسة، الدين، التعليم، الاقتصاد، الاجتماع، الثقافة، الأكاديمية، ....).

وبهذا نصَبت القدرة النقدية لما بعد البنيوية نفسها لمواجهة العوامل التي قد تُضعف من تقدمها، أو تقلل من أهمية نتائجها، وبذلك تشكلت منطقتُها لتشمل معظم الساحة النقدية العالمية امتداداً من أمريكا إلى اليابان، في حين تُشكل رقعة المنهجيات الأخرى نسبة هشةً من الرصيد النقدي العالمي، وقد أدى هذا إلى أن يكون المسار النقدي لما بعد البنيوية موازياً لشعار القطبية الأحادية، والتفرد الأيديولوجي، والقرصنة التحليلية التي وجدت لها البنية المُثلى في المدرسة الأمريكية النقدية.

وقد مارست الاستراتيجية النقدية ما بعد البنيوية تناسبات عكسية بين انخفاض نسبة الحضور الإنسانيّ (Humanism)، وارتفاع نسبة النصية (Textualism)، والخطابية Discourism)) في محاولة للانضمام إلى إصلاحات هيكلية للتخلص من تركات البنيوية، فبالرغم من قطبية ما بعد البنيوية إلا أنّ ناتجها الإجمالي الحالي لم يحقق بشكل مطلق الوحدة النقدية لاسباب عدة منها: اللاإتفاق على صحة معطياتها، وارتباطها الكبير بالأيديولوجيا، والتسيس المعرفي، والتعرض للانتقادات من المدارس النقدية الكلاسيكية، واليسارية المحافظة، ولهذا بذلت ما بعد البنيوية ــ مُمثلة بنقادها ــ مساعي لتجاوز بعض الإشكاليات التي كانت سبباً في إعاقة عملها.

وفي خضم تلك المداخلات المربكة ــ نوعاً ما ــ جاء تحديد مصطلح ما بعد البنيوية أشبه بلقاءٍ غيرِ منظم، لرسم دور حيويّ، وفعال في نشاط ما، ويتضح ذلك من خلال البون الشاسع بين تحديدات النقاد، والمفكرين لهذا المصطلح.

ويحدد (مادان ساروب) ما بعد البنيوية بمجموعة من أعلام النقد الحديث، وهم (دريدا، فوكو، ليوتار، دولوز، جوتاري، هابرماس)، ويرى أنَ ما بعد البنيوية قد شاركت طروحات البنيوية في التحليل النقدي للتاريخانية (Historyism)، والتحليل النقدي للدلالة، والتحليل النقدي للفلسفة، ثم امتازت ما بعد البنيوية بخصائص أهلتها إلى قيادة النقد بعد مرحلة البنيوية ومن تلك الخصائص[13]:

1. زعزعة بنية اللغة، وخلخلة الحصن المنيع لها، لأنّها قوّضت وحدة العلاقة المستقرة بين الدال والمدلول.
2. أكدت أنَ التجاوب بين النص والقارئ هو إنتاجية (porductional)، بعد أن كان التجاوب عند البنيوية بين النص ونفسه.
3. طال التحليل النقدي لما بعد البنيوية الميتافيزيقا، ومفاهيم العلة، والهوية، والذات.
4. استكشاف إمكانيات الشهوة، وطاقاتها عبر الاستفادة من معطيات التحليل النفسي، لأنّ تحليل ما بعد البنيوية تُهيمن عليه الدلالات الجنسية.
5. خلقت ما بعد البنيوية مسافات توتر شديدة بين اللغة، وعلاقتها بالإنتاج (producrion)، والآلة (Machine)، والشهوة (Desire)، والمادة (Matery)، والاستهلاك (Consumption).
6. تبنت ما بعد البنيوية جميع طروحات (نيتشه) في مسيرتها النقدية، التي تتمثل بالعداء لفكرة النظام (system)، ورفض فكرة هيجل للتطور، وانتقاد مسيرة التشابه، والتطابق، والدعوة إلى الاختلاف، والاهتمام البالغ بالقدرات الخارقة للفرد وإمكانياته غير المحدودة (Infinity).
7. مناصبة العداء لكل أشكال النظرية السياسية، والمعتقدات المختلفة التي أسهمت في تحجيم الممارسات الاجتماعية والتأثير عليها.

وقد لخص (ساروب) موقف ما بعد البنيوية بالقول: "إذا كانت الماركسية خطأ فليس هناك شئ صحيح"[14]. أما (جوناثان كُبلر) فيحدد صيغة ما بعد البنيوية

---

(13) ينظر: بعض التيارات فيما بعد البنيوية أو شجرة الأنساب اليتشوية، ت: خميسي بو غرارة، مجلة نزوى، العدد 20 لسنة 1999: 36– 44.

(14) بعض التيارات فيما بعد البنيوية: 45.

بوصفها إفرازات لبعض المفاهيم المُربكة التي تهتم حصراً بالتأويل، وقد نتجت تلك المفاهيم من قراءة لحظة البنيوية، وقد حدد كيلر إتجاهين لما بعد البنيوية هما[15]:

الأول: الأفكار الأساس لفوكو، ولاكان.

الثاني: مفهوم ما بعد البنيوية هو قاعدة كاريكاتورية للبنيوية، حاولت إيجاد صياغات جديدة في المسار النقدي التحليلي.

في حين حدد (هاراري) المعطيات النقدية لما بعد البنيوية بمعطيات: (بارت، وفوكو، ودريدا، وبول دي مان، وادوارد سعيد، وميشيل سيدرس، وجيرار جينيت، وميكائيل ريفاتير)[16].

ويحدد (رامان سلدن) الموقف النقدي لما بعد البنيوية بمتابعة فاعلية الدال المتواصلة في تشكيل سلاسل وتيارات متقاطعة من المعنى مع دوال أخرى، وقد اكتشف هذا الموقف الطبيعة غير الثابتة في عملية الدلالة، فالعلامة (Sign) ليست وحدة مجردة، ذات وجهين إنّما هي تنوعات مهمة لصياغة نماذج معرفية للإنسانيات والعلوم الاجتماعية، فضلاً عن تحديده ــ أي سلدن ــ ما بعد البنيوية بوصفها نظريات عدة شملت ــ حسب رأيه ــ (بارت، وجوليا، ولاكان، ودريدا، وفوكو، وادوارد سعيد)[17]، وهذا التحديد لا يخرج كثيراً عن تحديد كاثرين بيلسي[18]، وريتشارد هارلاند[19]، وجون ستروك[20]، واديث كيرزويل[21]، وروبرت شولز[22]، وتيري ايكلتون[23]، وروبرت يونج[24])، فضلاً عن أنّ هناك من درس معطيات ما بعد البنيوية ضمن ما يعرف بنظريات الخطاب (Theories of Discourse) منطلقين من فكرة أنّ ما بعد البنيوية تستخدم الخطاب بدلاً من المنطق بوصفه المعيار الأساس للمعنى[25].

---

(15) See: Hermeneutics and poetics in the post-structuralist Era, Alif journal (Interpretation and Hermeneutics), No. 8, 1988: 20 – 22.

(16) See: Textal Strategies: Perspectives in poststructualism criticism.

(17) ينظر: النظرية الأدبية المعاصرة، ت: سعيد الغانمي: 110– 115.

(18) Critical practice: 3 – 4.

(19) See: Superstractualism: 121 – 124.

(20) البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، ت: محمد عصفور.

(21) عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ت: جابر عصفور: 256.

(22) السيمياء والتأويل، ت: سعيد الغانمي: 15.

(23) Literary Theory , Terry Eagleton: 134.

(24) Untying the text: post-structuralist reader: 8.

(25) مقدمة في نظريات الخطاب، ديان مكدونيل، ت: عز الدين اسماعيل. وينظر:
Critical Discourse, Robert Beaugrande.

وأما المصطلح الثالث (Deconstructuralism) الذي يُترجم بـ التفكيكية)، فقد كان تداخله المنهجي مع مصطلح ما بعد البنيوية كبيراً جداً، بحيث يصعب الفصل الإجرائي بينهما، وهو اتجاه معظم النقاد المعاصرين ومنهم: (كاريس وودن[26] ، ديفيد هواي[27] ، وفرانك ليتريكيا[28]، آيتين رايت[29]، وسوزان سليمان[30]، ووليم راي[31]، (سارة ميلس، ولين بارس، وسوا سبول، وإلين ميلارد)[32] ، وليونارد جاكسون[33]، وتيموثي وتيموثي كراي[34]، وروجر جونس[35]، وكاثرين بين[36]، وريشيل ثومسون[37]، وماري كلاجيس[38]، وهانس كيلنر[39]، وروجر فولر [40].

ويبدو أنَ خيار مقاربة مصطلح ما بعد البنيوية لمصطلح التفكيكية هو خيار نقدي منهجيَ، لانَ المتتبع لمسيرة تطور ما بعد البنيوية يجد تلازمها الكبير مع الطرح التفكيكي منذ بدايته، فضلاً عن أنَ الممارسات النقدية لكليهما يصب في النبع ذاته.

وتشير الدراسات النقدية إلى أنَ ظهور مصطلح ما بعد البنيوية قد تأتى من الأحداث المهمة التي جرت بعد ثورة (مايو 1968) في باريس، في حين أنَ البنيوية أُعلِن عن موتها (رسمياً) بعد محاضرة جاك دريدا عام (1966)، التي

---

(26) Feminist practice: 163.

(27) The Critical Circle: 83.

(28) After the new Criticism: 157.

(29) التاريخ وعلم التفسير، في كتاب: النقد والنظرية النقدية، تحرير: بول هوثورن: 129.

(30) ينظر: ما الذي يمكن للبنيوية أن تقدمه لنا، في كتاب: ما هو النقد، تحرير: بول هير: 77–80.

(31) ينظر: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية: 141 – 151.

(32) Feminist Readings , Feminists Reading: 247.

(33) بؤس البنيوية، الأدب والنظرية البنيوية، ت: ثائر ديب: 28.

(34) See: Periodizing postmodernism: (Internet).

(35) See: Poststructuralism: (Internet).

(36) See: Poststructuralism & Deconstruction: (Internet).

(37) See: See: Poststructuralism & Deconstruction: (Internet).

(38) See: Structuralism and poststructuralism: (Internet).

(39) See: Narrative in History: (Internet).

(40) Adictionary of Modern Critical terms: 190.

حملت عنوان: (البنية، العلامة، اللعب في خطاب العلوم الإنسانية)، وأصبح المصطلح الجديد الذي حلّ محل البنيوية هو (التفكيك)[41].

فبعد عجز ما بعد البنيوية ــ بعد أحداث 1968 ــ عن تحطيم هياكل سلطة الدولة، وجدت أنّ بإمكانها زعزعة بنية اللغة، واتجهت إلى جعل الأنظمة الفكرية، والاعتقادية نداً لها بوصفها ــ أي هذه الأنظمة ــ توجهات سياسية وتنظيمية تهدف إلى تحليل البنية الاجتماعية والتأثير عليها، فضلاً عن محاولتها التهوين من الادعاءات العلمية والنقدية التي قدمتها البنيوية[42]، حيث مثلت البنيوية طريقةً فلسفيةً في الطرح والتناول أقصت فيها الفعل الإنساني وأخفت ذاته، وتمركزت حول البنية بوصفها الملاذ الأخير لإنعاش الطرح النقدي، بعدما أُثقِل بخارجيات النص.

وبذلك تعددت المناقشات، والطروحات التي قدمتها ما بعد البنيوية من طرح فلسفيّ، إلى آخر سياسي، إلى اجتماعي، إلى لغوي لاهوتي في نهاية المطاف.

وبما أنّ ما بعد البنيوية قد نهضت على أشلاء البنيوية، إلا أنّ الاختلافات بينهما كانت كبيرة على الصعيدين المنهجي والسياسي، فالبنيوية فصلت الدال من المدلول، في حين أنّ ما بعد البنيوية فصلت الدال عن المدلول، والبنيوية اتخذت من مبدأ الثنائيات المتضادة (Binary opposition) حداً لتوضيح المعقول واللامعقول، والتمييز بين الحقيقة والزيف، وبين السطح والعمق، .... الخ[43]، أما ما بعد البنيوية فقد اتخذت من مبدأ النقض والسلب والتقويض حداً لبيان آلياتها، وبعد أن أقحمت البنيوية نفسهما في الميدان الفلسفي والسياسي، شاءت ما بعد البنيوية الدخول إلى عالم السياسة بهدوء، لتجنب المزالق الأيديولوجية التي قد تصيبها بالنكبة كما حصل للبنيوية عام (1968).

وبعد أن زودت البنيوية اليسار الفرنسي بنظرية سياسية شبه متكاملة ــ حسب كيرزويل[44] ــ جاءت ما بعد البنيوية محملة بمعطيات راديكالية يمينية ردت السياسة اليسارية الارثوذكسية وبيّنت اخفاقها وفشلها، وبذلك عُدّ الانتقال من البنيوية إلى ما بعد البنيوية بمثابة الاستجابة لتلك التغيرات السياسية، لأنّ البنيوية كانت مُخيّمة على جميع الأجواء في فرنسا[45].

---

(41) See: Untying the text: 8 – 10.

(42) ينظر: بعض التيارات فيما بعد البنيوية: 44 – 45.

(43) ينظر: البنيوية وما بعدها: 22 – 23. وينظر: Literary theory: 133.

(44) عصر البنيوية: 14.

(45) Literary theory: 148.

إنَ التحول من البنيوية إلى ما بعد البنيوية هو تحولٌ من مسار احتكار البنية، إلى مسار ترويضها، بمعنى الانتقال من البنية المُمركزة إلى البنية المُهمشة، وقد قاد هذا التحول إلى المطالبة بإحلال العلمية الميكانيكية إلى نسبية فلسفية غامضة، وإلى إحلال (الخطاب، والدال، والنص) محل المصطلحات التقليدية في الفلسفة (الجوهر، المادة، الهيولي،...) ومن ثم إحلال بعض الثيمات المتعلقة بالتعيين اللامتناهي الخاص بتعدد القراءات، بحيث مثلت إزاحة المعاني والمراجع الثابتة ضرباً من التحرر الجنسي الفنتازي (Fantasy)، ونشاطاً بديلاً يقوم حين تستحيل الثورة السياسية، أو لا يعود مرغوباً فيها[46].

وإذا كان الطرح التفكيكي وما بعد البنيوي واحداً، فما هو الاختلاف بين تبني المصطلحين؟.

يمكن القول أنَ الاختلاف بينهما هو اختلافٌ بيئي سياسي، لا اختلاف منهجي وظيفي، لان مصطلح (التفكيكية) يُستخدم في أمريكا، ويقابله مصطلح (ما بعد البنيوية) في فرنسا، وقد أرادت المؤسسات الثقافية في هذه الأخيرة الاحتفاظ بكل ما يتصل بالموروث النقدي الفرنسي المتصل بالبنيوية، فضلاً عن أنَ ولادة مصطلح (ما بعد البنيوية) كانت في الصُحف الفرنسية في بادئ الأمر، ووُصفت بأنَها ردَ فعلٍ معقدٍ على إخفاق: (المثالية الألمانية، والماركسية، وعلم الظواهر، والتحليل النفسي، والبنيوية الالسنية) في فرنسا[47]، وقد أطلق النقاد المتحررون من بنيويتهم على معطيات دريدا عام (1966) بأنَها معطيات (ما بعد البنيوية)، في حين أطلق النقاد المتحررون من مدرسة النقد الجديد في أمريكا على تلك المعطيات بالنقد التفكيكي أو (التفكيكية).

ولم يرد الفرنسيون تناسي التحولات المهمة التي أحدثتها البنيوية، وتصارعها المعرفي مع الهيجلية، والوجودية، والظاهراتية، والربط العضوي الجدلي بين الفلسفة الفرنسية، والبنيوية الفرنسية، وبهذا تمت في سياق تلك التطورات عمليات كبرى لاقصاء الإنسان، وبناء فلسفة جديدة متحررة من الميتافيزيقا، مُتكيفة مع توجهات الإنسان الأوربي الجديد في التطلع لاكتساب الحاضر، والانطلاق إلى المستقبل[48].

وقد أشارت (سوزان سليمان) إلى أنَ مصطلح ما بعد البنيوية مناسبٌ تماماً لما حدث في فرنسا من تحولات واختراقات في جسد البنيوية، وأنَ البنيوية وما

---

(46) بؤس البنيوية: 245.

(47) ينظر: بؤس البنيوية: 11، 229.

(48) ينظر: المصدر نفسه: 149 – 150.

بعدها وصلتا إلى الجامعات الأمريكية في وقت واحد، بحيث لم يتسن للأمريكيين المنشغلين بـ (النقد الجديد) استيعاب البنيوية قبل أن تحُل ما بعد البنيوية محلها، وبسبب التشابه الكبير بين معطيات النقد الجديد والبنيوية، لم يتقبل الأمريكيون البنيوية، واتجهوا بشكل مباشر لتبني طرح ما بعد البنيوية لكن بصيغة قريبة من الفكر الأمريكي الحديث الذي اتجه إلى أنآه المتعاظمة، وخصوصيته في كل الأصعدة، وبهذا تقبل نقاد الجامعات الأمريكية طرح دريدا لما بعد البنيوية وأطلقوا عليه: (التفكيك)، وفُسِح المجال لتطعيم النظرية الأمريكية ـ أو كما يحلو لبعضهم تسميتها: (ألانجلو- ساكسونية أو ألانجلو- أمريكية) ـ بالفكر الفلسفي الأوربي بأسره بدءاً من نيتشه، إلى هوسرل، إلى هايدجر، وانتهاءً بدريدا، وكانت نتيجة ذلك: الخلط الحاصل عند بعض المناهضين لدريدا في امريكا، بين البنيوية وما بعدها، وتبني (التفكيكية)[49].

وانطلاقاً من طبيعة الفكر الأمريكي في استغلال إبداع الشعوب الأخرى، حاول النقد الأمريكي الاستفادة من التحولات الاستراتيجية الحاصلة في فرنسا من إزاحة المنظومة البنيوية وإحلال منظومة ما بعد البنيوية محلها، وذلك بإزاحة منظومة النقد الجديد المُهيمن على الوسط الثقافي الأمريكي وإحلال التفكيكية بوصفها المشروع الجديد الذي سيكشف القواعد التي تُبنى عليها الدوال، ليتسنى له بعد ذلك التلاعب بها وتوجيهها إلى المعنى (المُؤدلج)، والمُمثل للأشياء على أنها انزياحات مستمرة لا نهائية لا ترتقي إلى صيغة الاستقرار، وتبقى في حقله وحدات حرجة ذات معانٍ مُهشمة طبقاً لتعدد قراءاتها.

ويمثل التفكيك في أمريكا مدرسة ييل التفكيكية (School of Yale)، التي تضم النقاد: (بول دي مان، وهيلس مُيللر، وجوفري هارتمان، وهارولد بلوم)، وقد عدَ هؤلاء ـ انطلاقاً من معطيات جاك دريدا ـ التفكيك ممارسةً سياسيةً في جوهره، ونظاماً فكرياً محدداً، وقوة نظامٍ كاملٍ من البُنى السياسية، ولاحظوا أيضاً أنَ الاستخدام الأمريكي للتفكيك يعمل على الحفاظ على الانغلاق المؤسساتي الذي يخدم بدوره المصالح السياسية، والاقتصادية المُهيمنة في المجتمع الأمريكي[50].

وبهذا عُدَ التفكيك (ألانجلو ـ أمريكي) المرحلة الأخيرة من مرحلة الشك الليبرالي، وعُدت كل النظريات، والأيديولوجيات الملتزمة، والخارجة عن ميدان الطرح التفكيكي بمثابة طروحات إرهابية (Terrorism) متأصلة، وتأتي الكتابة

---

(49) ينظر: ما الذي يمكن للبنيوية أن تقدمه لنا، في كتاب ما هو النقد: 78- 80.

(50) Literary theory: 145.

التفكيكية لترد عليها وتقوضها بوصفها ــ أي الكتابة ــ آخر مقاطعة غير مُستعمرة ويتم ذلك باستخدام اللعب الحرَ للغة[51].

ويبدو أنَ انبثاق مدرسة ييل الامريكية كانت بمثابة نوعٍ من التوازن النقدي مع مدرسة تيل كيل (School of Tel Quel)[52] الفرنسية التي ضمت كبار النقاد المحدثين من مثل: (رولان بارت، وميشيل فوكو، وجاك دريدا، وتزفيتان تودوروف، وجيل دولوز، وفيليكس جوتاري، وموريس بلانشو، ....)، فضلاً عن أنَ النقد الأمريكي الجديد الذي استقبل معطيات (دريدا) كان بحاجة إلى مدرسة تنظمه وتضع الأسس، وتكون بمثابة السند المنهجي للطروحات التنظيرية والتطبيقية.

وقد تحددت الرؤية الفرنسية النقدية ــ انطلاقاً مما ذُكر ــ باتخاذ موقف عدائي من الطرح الأمريكي التفكيكي، فضلاً عن رؤيتها بأنَ معطيات ما بعد البنيوية قد صُدِرت خارج فرنسا للمثقفين الهامشيين والمنعزلين، وأنَ تلك المعطيات تمتاز باللاعقلانية والتناقض الكبير، والصوفية النصية (Textal Mysticalty)، والمثالية الألسنية، واليسارية البدائية[53]،وليس ذلك حسب فقد منعت الجامعات الفرنسية استقبال (جاك دريدا) مؤكدةً على عدم منحه لأي منبر ثقافي في فرنسا، ونعتته بـ(الفيلسوف غير المتزن، والفيلسوف المتلاعب بالكلمات)، وبأنَ معانيه في التفكيك مختلطة وعائمة وليست ثابتة[54].

والاختلافات السابقة تؤكدها الموسوعات العالمية الحديثة من أبرزها: الموسوعة البريطانية (Britannica , U.K , 2001)[55]، والموسوعة الأمريكية (Encarta , U.S.A , 2002)[56]، إذ ذُكر في هذه الأخيرة أنَ ما بعد البنيوية حركة انبثقت من البنيوية، وتدور أسئلتها المركزية حول البنية الاجتماعية، واللغة، وامتلاك فضاءات واسعة للتصورات المستقبلية، ولا يرد مصطلح ما بعد البنيوية في هذه الموسوعة إلا في الأدب الفرنسي، أما مصطلح التفكيك فيرد عندها في الأدب، والنقد الأمريكي حصراً.

---

(2) Ibid: 147.

(52) ينظر: عصر البنيوية: 257 – 258.

(53) ينظر: بؤس البنيوية: 18 – 23.

(54) هذا الكلام للاستاذ مطاع صفدي في حوار مع الباحث في مهرجان المربد الشعري السابع عشر في بغداد: يوم الثلاثاء 25 / 12 / 2001 م.

(55) See: Encyclopedia Britanica , 2001 , CD – ROM.

(56) See: Encyclopedia Microsoft Encarta , 2002 , CD – ROM.

وفي الموسوعة البريطانية هناك تفصيل أكثر دقة، إذ عدت مصطلح ما بعد البنيويين: (poststructualist) مصطلحاً مشتركاً بين النقد الفرنسي والنقد الامريكي، في حين عدت مصطلح ما بعد البنيوي: (poststructual) يساوي التفكيكية حصراً، وعدت مصطلح ما بعد البنيوية: (poststructualism) يساوي السيميائية حصراً، وبهذا التفصيل اكتسبت هذه المرحلة تحديدات ثلاثة:

1. السيميائية = Semiotic poststructualism (ما بعد البنيوية).
2. التفكيك = Deconstruction poststructual (ما بعد البنيوي).
3. النقد الفرنسي، والنقد الامريكي = poststructualist (ما بعد البنيويين).

أما المصطلح الأخير في هذا المحور فهو: (Antistructuralism) الذي يطمئن البحث إلى ترجمته بـ(اللابنيوية) وهو يُطلق على مدرسة ييل الأمريكية، التي برهن روادها على أنَ اللغة الأدبية تُنسق معانيها بنفسها، وأنَها ـ أي اللغة ـ تتحدث دائما عن فشلها، والأدب الذي يتشكل بنظامها ما هو إلا مقبرةُ تبادل الأفكار المهشمة، فضلا عن عدَهم النقد الأدبي تعطيلاً للاعتقادات الدوغمائية في العالم الأيديولوجي(57).

ومصطلح اللابنيوية يتجه نحو إنكار المعطيات البنيوية ويسير ضدها، بل ويشن عليها الحملات المتكررة للحطَ من قيمتها، وهذه العملية لا تخلو من قصد سياسي، إذ ذكر دريدا أنَ مصطلح اللابنيوية هو عملية سياسية محضة لأنّ غايته سطوة النموذج الأمريكي في النقد، ومحاولة لتجريد المنطق الذي بوساطته يحتفظ بنظام معين من الفكر، الذي تقبع خلفه تراكيب سياسية كاملة، ومؤسسات اجتماعية، ولا يريد دريدا ـ انطلاقا من ذلك ـ إنكار وجود حقائق نسبية محددة، ومعانٍ ذاتية ونوايا، بل يريد أن ينظر إلى هذه الأشياء على أنَها نتائج لتاريخ ممتد للوعي وللغة وللمؤسسات(58).

لقد أوجدت اللابنيوية توجها مهما في تاريخ النقد الأدبي بشكل عام، والأمريكي منه بشكل خاص، لأنَها أرادت اكتساب السيادة النقدية العامة أولاً وآخرا، وهذا ما يبرر بناءها النقدي المتسارع الخطى والمُكيَف مع جميع الطروحات الطارئة، والمستجدة على الساحة العالمية.

إنَ تبني هذا المصطلح كان نتيجة العزوف ـ بشكل نسبي ـ عن مصطلح التفكيك لما يحمله من معطيات السلب والنقض والوهم والحدود اللامتناهية، ومن نسف لقواعد

(57) see: Literary theory: 145 –147.

(58) Literary theory: 148.

اللغة... ونحو ذلك، لأنَ معطيات المصطلحين متشابهة بل وقريبة جداً من بعضها البعض، فضلاً عن أنَ الجهة النقدية التي أشاعتها واحدة، وهي مدرسة ييل الأمريكية.

وقد اتجه بعضهم إلى تسمية معطيات ما بعد البنيوية التي لا تنتمي الى البنيوية لكنها أسهمت في نشوئها وتطورها، بمعطيات: (ما بعد الظاهراتية postphenomenology، وما بعد الفرويدية postfreudism، وما بعد الماركسية postmarxism)[59].

وبعد تلك التحديدات المتنوعة والكثيرة يمكن الاقتراب من الصواب، وتبني مصطلح ما بعد البنيوية الذي يعني ــ في تصور البحث ــ التفكيك حصراً، نظراً لما قُدِم آنفاً من المسيرة المنهجية والنقدية لكليهما، ومن الأسباب التي تدفع إلى ذلك.

وفي نهاية هذا المحور يمكن التساؤل: هل يمكن تداول مصطلح (ما بعد البنيوية) بشكل ثابت وموحد ومتناسق في الميادين النقدية العالمية، أم أنَ الطرح السياسي سيكون في مواجهة هذا المشروع؟. يعتقد البحث أنَ التباين سيحكم مسيرة هذا المصطلح، بسبب الطرح السياسي.

ثانياً: المصطلحات ذات الممارسات المعرفية:

يُقصد بالمصطلحات ذات الممارسات المعرفية، تلك المصطلحات التي تداخلت وتضايفت، وتناصت مع مصطلح (ما بعد البنيوية)، وكان لتداخلها أثرٌ في تنوع الممارسة المعرفية لكل مصطلح منها، بحيث حاولت وصف العالم بوساطة التعابير الموضوعية العقلانية والتجريبية، وقد افترضت بأنَ هناك حقيقة يجب أن تكشف عن طريق الحصول على أجوبة مرتبطة بالشرط الإنساني للوجود، فضلاً عن عدَ ما بعد البنيوية صياغات شرطية للممارسات المعرفية المختلفة.

ويمكن حصر تلك المصطلحات بأربعة، هي:

1. ما بعد الحداثة: Postmodernism.
2. ما بعد الإستعمارية: Postcolonialism.
3. العولمة: Globalization.
4. النظرية النقدية: Critical Theory.

يشير المصطلح الأول (Postmodernism) ما بعد الحداثة، إلى إمكانية استثمار معطيات الطرح المتسامي (Sublimation) للنماذج المتعالية (Trancendental Model) التي قدمتها الحداثة (Modernity) بوصفها ــ أي النماذج ــ مشاريع

(59) ينظر: بؤس البنيوية: 12، 66. ما وراء المنهج: 296.

جديدة كفيلة بالتعايش مع المعطى الرأسمالي، والتوجه الإمبريالي الجديد، الذي قاد مسار الفكر العالمي إلى مواطن العدمية التي بشّر بها (نيتشه)، والى اختزال المعطى الميتافيزيقي ـ بل محاربته ـ وإعطاء الدور للمُنظِر (Theorist) الذي سيمثل السلطة الفكرية النقدية المنهجية، وسيمارس صناعة المشهد العقلاني لحضور المعنى.

وقد انطلقت معطيات ما بعد الحداثة من إفراز المعطى الكوني لوصف ثقافة بعينها، وقد عدَ (بورديو) ذلك احتكاراً كونياً، وخلاصة عملٍ ينحو للكونية (Universalisation) ويتحقق في داخل الحقل البيروقراطي، ويفرض اللغة والثقافة السائدتين بوصفهما شرعيتين، واستبعاد خصوصيات الثقافات الأخرى، وهنا تتم السيطرة الرمزية للمعطى الكوني القائمة على الاعتراف بمبادئ نقدية وثقافية تتم من خلالها ممارسة فعل التسلط[60].

وأكدَ بورديو أنَ تلك السيطرة الرمزية تثير (عنفاً رمزياً) من خلال تحديد علاقات السيطرة والخضوع إلى علاقات عالمية كونية، وإضفاء تلك السمة هي استراتيجية لكسب شرعية الهيمنة[61].

ولم يحظ مصطلح بالعناية والتبويب والتفصيل، فضلاً عن التناقض والتشتت واختلاف التوجهات، بقدر ما حظي مصطلح (ما بعد الحداثة)، فقد شهد تحديده أزمة منهجية طالت ثقافات ومدارس متنوعة، ويعدَ التداخل والتقاطع بين ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة ظاهرةً أشد وضوحاً في أمريكا منها في فرنسا، بسبب التوجه الأمريكي الذي جعل من مصطلح ما بعد الحداثة معبراً إلى الغايات الأيديولوجية المتمثلة بالسيطرة على العالم في الأصعدة كافة، أما التوجه الفرنسي فقد جعل من ما بعد البنيوية نقداً وتجديداً لأسس الحداثة لا إلغاء توجهاتها التي بُنيت أساساً على أركان ثلاثة[62]:

1. فكرة التنوير الأوربي.
2. السيادة الكونية.
3. فكرة التصنيع.

الفكرة الأولى قائمة على عداء الميتافيزيقا بوصفها غياباً، والتعامل مع الواقع بوصفه حضوراً، وبالتالي سيادة الإنسان الرأي واحتكار الحقيقة، والفكرة الثانية قائمة على استغلال موجودات الآخر وصهرها بما يناسب مصالح (الأنا)، وتقديم النموذج الأمثل للإنسان الأبيض الأوربي بوصفه النموذج المتعالي الذي يمتلك

---

(60) ينظر: أسباب عملية. إعادة النظر بالفلسفة، ت: دار الأزمنة: 135– 155.

(61) ينظر: المصدر نفسه: 222 – 281.

(62) الحديث. الحداثة. ما بعد الحداثة. صبحي حديدي، مجلة الكرمل، العدد 1 لسنة 1997: 59.

أسباب القوة والتطور، ومن هنا انبثقت الفكرة الثالثة التي تقتضي تعزيز الفكرتين السابقتين من خلال امتلاك محاولات الابتكار، والآلة الحديثة.

ويمكن عدّ تلك الأفكار مراحل تكتيكية للوصول إلى استراتيجية ما بعد الحداثة التي ما تزال تتسم بـ"اللاإستقرار الدلالي والتاريخي"[63] للعديد من معطياتها ومفاهيمها الأدبية والنقدية والمعرفية.

ومن أشهر نقاد ما بعد الحداثة (ليوتارد، وجيمسون، وبورديلارد)[64]، فضلاً عن (أندرياس هايسن، وألكس كالينيكوس، وإيهاب حسن)[65].

والتداخل المعرفي بين ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية كبير جداً، ولا يخضع لقوانين معينة، بل يخضع حسب بورديلارد ــ في سياق حديثه عن مصطلح الحداثة ــ لمعالم تجعل من الأزمة النقدية قيمة وأخلاقاً متناقضة، وقد أسهمت تلك المعالم في هيمنة الدولة البيروقراطية، وتفكيك نمط الثبوت والمطالبة المستمرة في التغيير[66].

وجاءت ما بعد الحداثة لتقدم رؤية مزدوجة حول طائفة من القضايا منها تدمير القيم المتوارثة، والمظاهر التقليدية، وتدمير المعنى للبقاء في دوامة لعبة الدوال ــ كما سيأتي بيانها ــ فضلاً عن تغييب الحقيقة، ومسخ هوية الآخر، وتقديم النمذجة المعرفية والنقدية التي تصطبغ بنزعة الهيمنة، واستخدام الجنس (Sex) بوصفه أداة فاعلة في التأثير والتوجيه، حتى يتم بلوغ مرحلة الاستئناس بنموذج ما بعد الحداثة، ووصفه بأنه النموذج الواقعي الذي يمتلك أسس بقائه، وأسباب توجهه نحو المستقبل.

وقد تحول كل شئ في مرحلة (ما بعد الحداثة / ما بعد البنيوية) إلى لغة: (الأمراض العقلية والجسدية، الظواهر الحياتية المختلفة، اللاوعي، الجنس، الآلة، الحرب، النزاعات والصراعات الفكرية والعقدية)، فالحرب مثلاً تحولت عند نقاد ما بعد الحداثة إلى لغة بل إلى دلالة من دلالات الممارسة اللغوية غير المتجانسة، تتضمن معايير معرفية وتاريخية وسياسية، وبهذا المعنى تحولت الحرب إلى دلالة متسامية ــ بالمعنى الكانتي ــ تتحدى المبادئ التي وضعت لأجل العدالة، وبذلك

---

(63) نحو مفهوم لما بعد الحداثة، إيهاب حسن، ت: صبحي حديدي، مجلة الكرمل، العدد 51 لسنة 1997: 15.

(64) See: Postmodernist culture , Steven Connor: 43 – 62.

(65) ينظر: الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، ت: عبد الوهاب علوب: 33 – 35. دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الدويلي: 138– 144. من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، عفيف البهنيسي: 83 – 90. الخطاب والقارئ: نظريات التلقي وتحليل الخطاب ما بعد الحداثة، حامد أبو أحمد: 191 – 200. الحداثة وما بعد الحداثة، مؤتمر جامعة فيلاديفيا، تحرير: صالح أبو إصبع.

(66) ينظر: الحداثة، ت: محمد سبيلا، في كتاب: قضايا وشهادات، ملف الحداثة: 388 – 390.

عدّ الناقد التفكيكي (كريستوفر نورس) السكوت على المجازر التي أُرتكبت بحق المدنيين العراقيين في حرب الخليج تطبيقاً على ما ذكر، وفهرساً للعلاقة التواطؤية القائمة بين النظرية في اكثر أشكالها المتمثلة بـ (ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، والبراجماتية الجديدة) وبين مصالح نزعة الهيمنة التي تحاول تهميش الحقيقة، وتحكم بالمنجز الإعلامي والرأي العالمي[67].

ونظراً لتعدد المداخل المعرفية والفكرية لما بعد الحداثة فقد عدّ النقاد مسألة وضع تحديد منهجي شامل لها هو بمثابة الحلم، لأنّها تمثل حرباً ضد الشمولية والكلية والعمومية، إنّها حرب ضد كلّ المطلقات والقيم، ولا تخضع لقانون أو دستور أو معيار كلي، وقد وُصفت بـ (الفاشية Foscism)، وبـ (الإرهابية)[68].

وتتمثل فاشية ما بعد الحداثة بافتقارها إلى مشروعية ما هو صادق وما هو عادل، واستفحال الولادات المتكررة للحركات والظواهر الإرهابية، وتعرض الرأسمالية (Capitalism) إلى أزمة بل أزمات حقيقية، وفيها يشهد المعطى النقدي والفكري العالمي مرحلة تفكك المذاهب والنظريات والاتجاهات الفكرية الكبرى، وغياب أنساق المعتقدات التي تُوجه الإنسان في تفكيره وسلوكياته، فضلاً عن تمثلها لحالة من التدهور والانحطاط الاجتماعي والثقافي، وقد اتجهت ما بعد الحداثة إلى الاستعانة بمعطيات ما بعد البنيوية حتى وُصفت ـ أي ما بعد الحداثة ـ بأنّها تمثل مشروعاً نقدياً واحداً مع ما بعد البنيوية، وليس ذلك حسب إذ استثمرت ما بعد الحداثة كتابات ما بعد البنيوية في نظرية التفكيك، ومارست فعل التلاعب باللغة كما هو عند نقاد ما بعد البنيوية[69].

وقد جعل (جيمسون) تلمس خصوصية ما بعد الحداثة في سمتين: (الخلط pastich، والنصية Textual)، فضلاً عن الموقف من مفهوم الفرد الذي يُعدّ الأساس النظري للنزعة الفردية المُؤدلجة في عصر الرأسمالية المندمجة، والبيروقراطية المنظمة، وبنيان ما بعد البنيوية الفلسفي والثقافي، ولهذا سعى جيمسون إلى الكشف عن اللاوعي السياسي المتضمن في النصوص الثقافية والنقدية،

---

(67) نظرية لا نقدية. ما بعد الحداثة. المثقفون وحرب الخليج، ت: عابد إسماعيل: 145. وينظر: ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، فيصل دراج، مجلة الكرمل، العدد 51 لسنة 1997: 89.

(68) البحث عن ما بعد الحداثة، احمد أبو زيد، مجلة العربي، العدد 506 لسنة 2001: 21.

(69) ينظر: البحث عن ما بعد الحداثة: 17 – 19.

وبيان إمكانية تعرية تلك النصوص من أقنعتها الأيديولوجية وشعاراتها التي قد لا تملك صيرورة تمثل الحقيقة[70].

لقد رأى جيمسون أنَ تحولات المسار النقدي والمعرفي لما بعد الحداثة بوصفها محاولات لإعادة بناء المجتمع الرأسمالي ضمن مرحلة جديدة في التفكير، من مراحل الرأسمالية التي تضمن بقاء نفس نمط الإنتاج الرأسمالي[71]، وهذه التحولات ــ بطبيعة الحال ــ لم تكن منفصلة عن تطورات المسار النقدي لما بعد البنيوية لتشابه الطرح المنهجي والغائي، واقتراب مواكبة أزمة ومحنة المعنى في نظام التمثلات الملتبس في قيادة العالم.

وفي السياق نفسه، يجد جيمسون أنَ الربط بين مواقف ما بعد الحداثة الأمريكية، وما بعد البنيوية الفرنسية، هو وسيلة للنفاذ عبر الخطاب الجمالي إلى البعد الأخلاقي لنظرية خطاب ما بعد الحداثة، ويسمى ذلك: اللاوعي السياسي (Thepolitical unconscious)[72].

وقد دعا هذا (اللاوعي السياسي) الى حرب عالمية ثالثة، وصفت بأنَها (خرساء) لأنَ الموازين فيها تمثل غياب المعنى، بل فقدانه في ساحة الحكم العقلاني غير المُسيس، ففي هذه "الحرب الأطفال يقتلون محل الجنود، وهناك ملايين العاطلين عن العمل محل ملايين الجرحى، ودمار المصانع والمدارس بدل تدمير الجسور، إنَها حرب المديونية الخارجية، سلاحها الأساس المصلحة وهو سلاح اشد فتكاً من القنبلة النووية، وذو قدرة تحطيمية اكبر من أشعة الليزر"[73].

ومن النقاد المعاصرين الذين تحدثوا عن المقاربة، والمفارقة بين مصطلحي ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، الناقد الأمريكي (إيهاب حسن)، ويتمثل حديثه في ذلك من خلال مرحلتين:

الأولى: حديثه عن الفرق بين معطيات الحداثة، وما بعد الحداثة.

الثانية: حديثه عن اوجه التشابه والاختلاف بين ما بعد الحداثة، وما بعد البنيوية.

---

(70) ينظر: ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، ت: فاضل جتكر، في كتاب: قضايا وشهادات، ملف الحداثة: 370 – 372.

(71) سياسيات النظرية، ت: فخري صالح، مجلة الكرمل، العدد 51 لسنة 1997: 39. وينظر: الرهانات السياسية لما بعد الحداثة، محمد عبد الرحمن، مجلة البحرين الثقافية، العدد 22 لسنة 1999: 106.

(72) See: The political Unconscious: 20 – 22.

(73) منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة، ايريك وينكر، ت: محمد الميساوي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 4 لسنة 1996: 145.

في المرحلة الأولى وضع إيهاب حسن مخططاً مهماً في تلمس اوجه الفرق بين مرحلة الحداثة وإفرازاتها، ومرحلة ما بعد الحداثة وإفرازاتها، ومحتوى هذا المخطط كالاتي[74]:

الحداثة	ما بعد الحداثة	ما بعد البنيوية
الرومانسية / الرمزية	الدادائية / السريالية	الماركسية / الوجودية
الشكل (متركب، مغلق)	اللاشكل (متقطع، مفتوح)	الشكل (مهشم، مفتوح)
الغرض	اللعب	نظرية اللعب
التصميم	الصدفة	الصناعة
الهرمية	الفوضى	اللانهائية
الإتقان / اللوجوس	النقص / الصمت	التسيس / الادلجة
موضوع الفن / العمل المنجز	الصيرورة / الأداء / الحدث	من البنية إلى الصيرورة
الانفصال	الاشتراك	التكوثر
الإبداع / الكلية	اللاإبداع / التفكيك	خلق التفكيك
التأمين	التناقض	التشظي / التشتت
الحضور	الغياب	الحضور والغياب
التمركز	التبعثر	اللاتمركز
النوع / الحد	النص / داخل النص	علم الكتابة
المثل	النسق	النمذجة
ترتيب (تنظيم)	تعقيب (استئناف)	التفتيت
الاستعارة	الكتابة	المجاز
الاختيار	المزج	التغريب
الجذر / العمق	الجذر الممتد / السطح	انساب الجذر / العمق
التأويل / القراءة	ضد التأويل / إساءة القراءة	ضد التأويل / إساءة القراءة
المدلول	الدال	لعبة الدوال
الشفاهي	الكتابي	الكتابي
السرد / القصة الكبرى	اللاسرد / القصة الصغرى	السردية/ القصص الكبرى والصغرى
الشفرة الرئيسة	اللهجة	المعنى
العرض	الرغبة	الشبق

(74) الحقل الأول والثاني من المخطط من وضع ايهاب حسن، والحقل الثالث (ما بعد البنيوية) من اجتهاد البحث، ينظر: Postmodernist Culture: (111) .

العضو التناسلي / الذكر	عضو متعدد الأشكال / الخنثى	حرمان العضو / الأنثى
البارانويا	الشيزوفرينيا	الفنتازيا
الأصل / السبب	الاختلاف – الإرجاء / الأثر	الاختلاف – الإرجاء / الأثر
الميتافيزيقا	المفارقة	ميتا– مفارقة
التوجه	اللاتوجه	الاختزال
التحول	الملازمة	المراوغة

وأظهرت ما بعد الحداثة ممارستها المعرفيـة بوصـفها التكـوين المفـاهيمي المعاصر، والتفكير المُعقلن والمتناغم ــ حسب توجهاتها ــ فضـلاً عـن كونهـا ممارسة تكتيكية وتفكيكية.

ومن أهم سمات ما بعد الحداثة هي الانعكاسية الذاتيـة (Self Reflexivity)، التي تقدم فائدتها وحصيلتها إلى مقولات ما بعد البنيوية في أنَ المنهجية المختـارة تشكل المادة نفسها عند دراستها، ولذلك لم تؤمن مـا بعـد الحداثـة بالفواصـل، والفوارق الثقافية المعرفية، لأنَ أشكال المعرفة هي نفسـها تنـتج أشـكال المـادة المدروسة نفسها وتتأثر بها، هذا فضلاً عن سمات أخرى تكشف المقاربة النقديـة لها تؤكد تبنيها للطروحات البنيوية وما بعد البنيوية، كما أنَ دراستهـا التطبيقيـة تحيل باستمرار إلى معطيـات دريـدا، ولاكـان، وبارت، وفوكو .....[75].

ويتحدد المنظور الفلسفي لما بعد الحداثة بتمركزها حول الفراغ الـذي أوجـده غياب وتقويض مرحلة الحداثة، وقد استخدم هذا التقويض مفاهيم ما بعـد البنيويـة التي ألغت محدودية المعنى وإمكانية تفرده، وأكدت على أنَ الحقيقة الثابتة ما هـي إلا صناعة لغوية، فضلاً عن دور ما بعد الحداثة فـي إعـادة تعريـف الحقـائق المتغيرة، وزعزعة الثقة بالثوابت، مما يـؤدي إلـى تعريـة صـيرورة الحقـائق وتحيزاتها، وتسعى في الوقت نفسه إلى إبراز عمليـة تصـنيع الحقيقـة وإبطـال مقولاتها المتعالية[76].

أما المنظور الاستراتيجي لما بعد الحداثة فيتمثل في تأصيل الـنص، وانفتاحـه وكسره للحدَ، وينجم عن ذلك: التحول إلى لا نهائية الدلالة، ولا محدودية المعنـى، وتعدد الحقائق والعوالم باختلاف القراءة، والإساءة إليها، ولذلك لا تتسم مـا بعـد الحداثة بالحيادية مطلقا، لأنَها إن حاربت التميز باسم الحياد المطلق فإنَ هذا الحياد

(75) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 139– 143.

(76) المصدر نفسه: 143.

سينقلب إلى تحيز بسبب طبيعته المؤدلجة، وهي إن حاربت التمركز باسم تبني الهامش، فإنَ هامشها نفسه سيتحول إلى مركز ومن ثمَ إلى تمركز[77].

ويمكن إجمال الطرح المعرفي لمرحلة ما بعد الحداثة بما يأتي[78]:

1. تحويل العمل الإنتاجي إلى طابع استهلاكي – حسب بودريلارد[79] –.
2. تشويه العلاقة بين الثقافة والمجتمع.
3. البعد عن الأصالة.
4. تقديم الثقافة بوصفها خطاباً لا يحمل مضامين سياسية ــ حسب بودريلارد ــ .
1. غياب المعايير والأخلاقيات.
2. فقدان الضبط الاجتماعي.
3. التحول من الاهتمام بالعقل إلى التركيز على القوة والسلطة.
4. لم يعد الهدف الصدق الواقعي، بل أصبحت الاداتية (Performativity) هي القصد النهائي.

إنَ ظهور الطرح المعرفي لما بعد الحداثة، واستفحاله أوحى إلى شراكة النمط الواحد لمصطلحي ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، بحيث وصلا إلى مرحلة التطبيق النقدي المشترك لأفكار النظام والوحدة على صعيد الأسرة المنهجية، ووضعا حدا للقواعد الثابتة القديمة، وللثوابت السياسية الراسخة، فضلاً عن أنَ أي توجه من توجهات ما بعد الحداثة ــ على صعيد النقد ــ يجب أن يلتقي في تناوله للحملات وللحركات التي عنيت بأفكار ما بعد البنيوية[80].

وقد انتفعت ما بعد الحداثة من الطرح النقدي الشامل لما بعد البنيوية من خلال ظواهره الخطابية التي يمكن وصفها بأنَها نتاج شفرات عدة، وقوانين وألعاب لغوية، وأنظمة إشارية تكون وحدها القادرة على إعطاء التأويل المراد من زاوية سياسية مُعلقنة، تكتسي نظرة مضادة للمعنى المتوارث عبر حقب التاريخ، بوصفه ميدانا يتم فيه تفعيل خطابات مؤدلجة، ويستخدم فكر ما بعد الحداثة تأويلا تفكيكيا لإعادة هيكلة تلك المعاني بما يناسب المرحلة الراهنة، وبما يناسب التطلع إلى التخلص من ضرورات المشروعية، وضرورات الحقيقة[81].

---

(77) المصدر نفسه: 144.

(78) علم اجتماع الأزمة، أحمد حجازي: 204.

(79) ينظر: المجتمع الاستهلاكي، ت: خليل أحمد خليل: 14– 16.

(80) الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، ت: عبد الوهاب علوب: 34.

(81) ينظر: نظرية لا نقدية: 16 – 17.

وانطلاقاً مما ذكر يمكن أن تتحدد حقيقة ما بعد الحداثة في "الاحتمالات اللامتناهية لقراءة الأعمال قراءة مختلفة أو منحرفة، وشنِ حرب عصابات من الرموز والعلامات على الأعمال الفنية التي ظنت الحداثة إنّها.. في حصنٍ منيع منها"[82].

وقد عدَ البعض أنَ ما بعد الحداثة تشمل: ما بعد البنيوية، التفكيكية، الفلسفة ما بعد التحليلية، البراجماتية الجديدة (Neo- pragmatism)، ووُصفت هذه المصطلحات بأنّها مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات، في حين رأى (كالينكوس) أنَ عناصر ظهور ما بعد الحداثة هي ثلاثة: (الردة على الحداثة، وظهور ما بعد البنيوية، وبروز نظرية المجتمع ما بعد الصناعي)[83].

ومن الموضوعية ذكر أنَ هذه الأسطر لا تستطيع استيعاب التداخل الكبير الحاصل بين ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، لشدته وتوسعه وتشظيه، لكن البحث هنا سعى بشكل هادئ، إلى الإلمام بأهم الآراء، والمقاربات التي ذُكرت في هذا السياق، وتبقى قضية الـ (ما بعد post:)[84] سنداً نقدياً زعزع الروتين النقدي والمعرفي والفلسفي، وقدّم دعوات لاعادة النظر بمجمل التغيرات الطارئة في المواقف المعلنة القاضية بالإيمان بضرورة إيجاد البدائل[85].

إنَ مناقشات الـ (ما بعد) تسعى ــ بلا شك ــ إلى تطوير عجلة الفكر العالمي، وتشير تلك المناقشات إلى ثقافة جديدة تُطرح بوصفها بديلاً للفكر الهرِم، ولهذا جاءت ثقافة الـ (ما بعد) ثقافةً مستقبليةً متوجهةً نحو الإصرار على تفعيل العمليات الاقتصادية، والاستهلاكية، والتفاوض على كل شئ لأجل إعلاء المصلحة الذاتية. ويبقى السؤال قائماً: هل مازلنا نعيش في عصر الـ (ما بعد) ؟.

إنَ ثقافة الـ(ما بعد) متجددة دائماً، لأنّها تسعى إلى نزع العصور السابقة، وإبدالها بالموضة المتفاعلة مع تطلع الحلم الطفولي للطرح النقدي، والمتمثل بإنشاء سيناريوهات تضمن تقديم السلطة النقدية على أنّها فردوسٌ من يمكن اللجوء إليه، والاطمئنان بجواره، ولذلك فإنَ البحث يتجه إلى تفعيل النظر في ممارسات الـ (ما بعد) لأنَ هذا سيقود حتما إلى كشف ميادين معرفية وعلمية متنوعة ومختلفة في الوقت نفسه، فالحديث الان يأخذ مسار (ما بعد البنيوية، ما بعد الحداثة، ما بعد

---

(82) ما بعد الحداثة، روبرت راي، في كتاب: موسوعة الأدب والنقد، ت: عبد الحميد شيحة: 290.

(83) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ت: محمد الشيخ وياسر الطائي: 16.

(84) See: In the post , Brian Baker: (Internet).

(85) See: Working with structuralism , David Lodge: 3 – 16.

الاستعمارية)، وغداً يمكن الحديث عن: (ما بعد الحرب الكونية، ما بعد الماركسية الجديدة، ما بعد الأداة والثقافة، ما بعد العولمة، ما بعد الإرهاب، ما بعد سياسة القطب الواحد والأحادية، ...)، افتراضات كثيرة قد لا ترتقي إلى نهاية قريبة.

ومع هذا فإنَ البحث لا يطمئن كثيراً لولادات لا تخضع لمدة حملها الفيزيقي، لأنَ التسارع قد يُوقع أحيانا في الفوضى، وهذه الأخيرة قد تقود إلى العدمية، ومن ثم إلى خسارة الغاية، لكن من جمح بهم الحلم الميتافيزيقي ــ وهم الأمريكان ــ يتطلعون دائماً إلى سباق الزمن، والتطلع إلى مرحلة ما بعد النزعة الإنسانية (post-humanism)، وما وراء الذكورة العنصرية، وما بعد النزعة البطولية التي وصلوا معها إلى حد الإشباع[86].

ويشير المصطلح الثاني في هذا المحور (post-colonialism) الذي يطمئن البحث إلى ترجمته بـ (ما بعد الاستعمارية)، إلى النظام الثقافي الذي مَحوَّرَ الخطاب الاستعماري، وناقش ممارساته التطبيقية على الساحة العالمية، وجادل في أبعاده التاريخية الأيديولوجية ضمن إطار التطور البشري من (مرحلة العبودية، إلى مرحلة الإقطاعية، إلى الاشتراكية، ثم إلى الرأسمالية)، وفي كل مرحلة من هذه المراحل كان المُكون الأساس في التوجه هو دعم المصالح، لا الالتزام بقوانين رعاية الإنسان في بقاع العالم المختلفة، بالرغم من أنَ بعض شعارات تلك المراحل رفع لواء حفظ النزعة الإنسانية وصون نموذجها.

وفي كل مرحلة من تلك المراحل مارس الفعل الاستعماري دوره في صياغة مجمل النشاطات التي تضمن استغلال ثروات الأفراد أو الدول، وتسخيرها لخدمة النُظم الاستعمارية على الصعيد السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي.

إنَ ظهور مصطلح (ما بعد الاستعمارية) كان بمثابة ردَة فعل ثقافي على السياسة الاستعمارية الأمريكية التي بنت صرحها (Superconstitution) على أشلاء الشعوب الأخرى، وصعدت على أكتاف من لا يحسنون اتقان الفعل الحضاري، ولا يستطيعون دحرجة عجلة التطور، إلا بالارتكاز على الدخيل الوافد، بالرغم من توفر الإمكانات الإقليمية للنهوض والتقدم، ومن ابرز من تحدث

(86) الحداثة وما بعد الحداثة، بروكر: 29.

عن ذلك بشكل مفصل (روجيه جارودي[87]، وهنري كيسنجر)[88]، فضلاً عن محاولات جادة عربية في الإطار نفسه[89].

ولذلك يمكن القول أنَ بحوث (ما بعد الاستعمارية) جاءت لصدَ النشاط الإمبريالي والاشتباك مع الخطاب الاستعماري، ومراكز القوة والنفوذ، والتراتبات الاجتماعية، ولهذا لا يقتصر عملها على وضع الخطط الفاعلة لمرحلة ما بعد استغلال الشعوب، إنَما تمثل أثراً نصياً، واستراتيجية للقراءة، وشكلاً من أشكال النقد الثقافي، والتحليل النقدي الثقافي، وتتوجه هذه البحوث إلى تحرير المجتمعات من الهيمنة المقترنة بالهيكلية الثقافية، وابراز التباينات الدالة في تواريخ وثقافات ولغات وسياسات المستعمِر والمستعمر، والتركيز على مسألة الاختلاف بينهما، وهذا ما يميز بشكل أساس فاعلية بحوث ما بعد الاستعمارية[90].

إنَ معطيات (ما بعد الاستعمارية) تعيد خلق التراتبات الزائفة، والقراءات الخاطئة، والنوازع اللاتاريخية التي تشكل جزءاً من المشروع الإمبريالي[91]، وتشكل تلك المعطيات بديلاً عن الرؤية الاستبدادية التي تكمن خصوصيتها في نفي التمايز بالنسبة للآخر، وإباحة الاندماج في ثقافتها ومنظومة تسلطها، ونتيجة ذلك ستتمثل في الانصهار في ثقافة الآخر المسيطِر، ومسخ الهوية الذاتية، والبحث عن تصورات مستوردة لاستثمار الموروث خشية غيابه.

ومن أشهر من تحدث عن مصطلح ما بعد الاستعمارية: (لبيل اشكرونت، والان لوسون، وجاريت جريفيت، وهيلين تيفين، وباتريك ويليامز، ولاورا كريسمان)، فضلاً عن الكاتب الأمريكي (ادوارد سعيد)[92]، الذي طوّر هذا المصطلح ووسّع مباحثه، وقد كانت القضية الرئيسة التي تشغله هي قضية فلسطين، والتحديات الثقافية التي تواجه الفرد والمجتمع، فضلاً عن محاولات جادة عربية في الإطار نفسه[93].

---

(87) ينظر: الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ت: صياح الجهيم وميشيل خوري.

(88) ينظر: هل تحتاج أمريكا إلى سياسة خارجية؟ نحو دبلوماسية للقرن الحادي والعشرين، ت: عمر الأيوبي.

(89) ينظر: العقل الأمريكي يفكر، شوقي جلال. رحلة إلى جمهورية النظرية، عبد الله الغذامي.

(90) ينظر: الدراما ما بعد الكولونيالية، هيلين جيلبت وجوان تومكينز، ت: سامح فكري: 2 – 5.

(91) المصدر نفسه: 6.

(92) المصدر نفسه: 7. وينظر كتابيه: الاستشراق، والثقافة والإمبريالية، ت: كمال أبو ديب.

(93) ينظر: الحضور والمثاقفة، محمد محفوظ. التلقي والسياقات الثقافية، عبد الله إبراهيم. الإستشراق والإستشراق معكوساً، صادق جلال العظم.

إنَ ولادة (ما بعد الاستعمارية) تشير إلى تحليل الاستعمارية التي بلورتها الثقافة الغربية إزاء مناطق العالم، وتنطلق هذه الولادة من فرضية نهاية الاستعمار التقليدي، وإيجاد مرحلة جديدة من الهيمنة تمثلت بالإمبريالية والاستعمارية، وتوجه نقداً متصلاً للتحيزات الكامنة في المركزية الغربية، لذلك نهض خطاب ما بعد الاستعمارية ضد مفاهيم العالمية، التي حاولت المركزية الغربية تعميمها على جميع المحطات في العالم، بوصفها ــ أي المفاهيم ــ مظاهر كونية تمتلك رؤى إجمالية للمحافظة على هذا الكون[94].

ومن المصطلحات القريبة جداً من مصطلح ما بعد الاستعمارية: مصطلح الاستشراق[95] (Orientalism) الذي يُعنى بدراسة المعطيات الحضارية للنصف الشرقي من الكرة الأرضية، ويُمثل إسلوباً من الفكر القائم على تمييز وجودي، ومعرفي بين الشرق والغرب، وغرضه الأساس التمييز بين الفوقية الغربية، والدونية الشرقية [96].

والتداخل الحاصل بين مصطلحي ما بعد البنيوية، وما بعد الاستعمارية كائن على صعيد التداخل الدلالي، لا على صعيد الممارسة الفعلية، لانَ ما بعد البنيوية تجنح لتفكيك القيود التي أثقلت كاهل المعنى، والانطلاق إلى حرية ممارسة الدال، والوصول إلى لا نهائيته، فضلاً عن الخروج عن التقاليد الموروثة من تركات البنيوية وروافدها، والحال نفسه مع ما بعد الحداثة التي تسلك مسار تفكيك القيم والعادات، وتقدم نموذجها في اللاتحديد واللاإلتزام، فضلاً عن الفوضى، والتشتت واستغلال مواهب ومقدرات الآخر، وتفكيك الحدود والمحددات التي تقوم على الهيمنة الاستعمارية، التي تخلق علاقات غير متكافئة تقوم على مبادئ المصلحة والاستغلال والتفرد[97].

إذن مسار التداخل بين المصطلحين واحد هو التفكيك، لكن الممارسة الفعلية متباينة ما بين تفكيك للقيود النصية والدلالية والأعراف الاجتماعية والفردية، إلى تفكيك لسلطة الهيمنة وإعادة بناء توازن القوى بشكل متكافئ، فضلاً عن كون نصوص ما بعد الحداثة المتشابكة مع نصوص ما بعد البنيوية نصوصاً سياسية، في

---

(94) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 91، 128.

(95) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: 20.

(96) ينظر: الإستشراق: 38، 56.

(97) الدراما ما بعد الكولونيالية: 4. وينظر: Postmodernist cluture: 231.

حين تمثل نصوص ما بعد الاستعمارية تبنياً لهدف سياسي محدد وهو الخلخلة المستمرة للسلطة السياسية والثقافية المهيمنة للإمبريالية[98].

ويجب الانتباه إلى أنَ معطيات هذه المصطلحات لا يُنظر إلى مسيرة تطورها الزمنية على أنها نتاج فاعلية منهجية وفكرية واحدة عقب تطورها، بل يجب أن ينظر أليها كل عشر سنوات[99] ــ حسب جيمسون ــ لأنَ تصورات هذه المصطلحات تأتي بطرح جديد كل عشر سنوات، وتعكس الأحداث في سياقها المشاريع التطبيقية للطرح الفكري، والمونتاج العقلاني الذي عُدَ لمحاربة هذا البلد أو ذاك، ويتم ذلك وفقا لاستراتيجية دقيقة يرسمها جهابذة السياسة المعاصرة[100].

ويشير المصطلح الثالث (Globalization) العولمة، إلى تشابك معرفي على صعيد الممارسة مع مصطلح ما بعد البنيوية إذ يتفق المصطلحان كلاهما على تحديد الأسس والالتزام بالسير في الطريق نفسه، نحو تمجيد الفرادة الغربية، وتحويل الثقافات المتعددة إلى ثقافة مُمركزة حول المعطى الغربي.

والمُتفحص لمشروع العولمة يجد أنه ناتج من اندماج منظومات ثلاث رئيسة هي: (المنظومة الرأسمالية، والمنظومة الإعلامية والاتصالية، والمنظومة المعلوماتية)، وقد قاد ذلك الاندماج إلى نفي إمكانية وجود خصوصية لثقافة مستقلة، فضلاً عن هيمنة الثقافة المسيطرة وتصدير نتائجها إلى الثقافات الأخرى، وبهذا اتصفت العولمة بكونها جزءاً من استراتيجية الدول الرأسمالية الكبرى لتجديد وتجذير الهيمنة العالمية[101].

ويشير (فوكوياما) ــ صاحب نظرية نهاية التاريخ ــ أنَ مسار الحركة الجدلية التاريخية لن يسمح للقوى المتصارعة بفرض شروطهما معا، وتحديد مناخها الفكري بشكل متزن، لأنَ الأيديولوجيا الليبرالية التي تمتع بها الغرب لعقود من الزمن، ستكون كفيلة بسيادة العالم، وبتقديم نموذجها (المثالي) الذي يصح تطبيقه على الدول الأخرى بوصفها ــ أي هذه الأيديولوجيا ــ مشروعاً واتجاهاً عالميا يضمن سعادة الإنسان[102].

---

(98) المصدر نفسه: 4.

(99) هذا الكلام يفسر تغير الأحداث العالمية في العقد الاخير من القرن العشرين، وبداية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، ومنها: حرب الخليج 1991، حرب يوغسلافيا 1998، حرب التحالف ضد الإرهاب 2001.

(100) See: Periodizing postmodernism: (Internet).

(101) ينظر: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، برهان غليون وسمير أمين: 16، 170.

(102) ينظر: نهاية التاريخ وخاتم البشر: حسين أحمد أمين: 68 - 74.

وبهذا تتحدد العولمة عند فوكوياما بوصفها شكلاً من أشكال الليبرالية التقدمية السائدة في المعطى السياسي الغربي، وعدم تطبيق هذا الشكل سيقود إلى اختلال موازين صيغ الإنتاج بين دول العالم مما قد يؤدي إلى زعزعة الهيمنة الاستعمارية.

في حين يشير (صوموئيل هنتجتون) ــ صاحب نظرية صدام الحضارات ــ إلى أنَ العولمة هي مظهر من مظاهر الانتعاش الأمريكي، وشكل جديد من أشكال الإمبريالية، وأنّها ــ أي العولمة ــ مسعى حثيث لأمركة العالم(103).

إنَ العولمة هي الاسم الحركي للامركة (Americanisation)، لأنَها تمثل رسالة المُتسلط الأمريكي، فضلاً عن معانٍ أخرى من مثل: مؤامرة لغوية، لعبة مميتة للإنسان، تغريب العالم، نهاية الحدود، ....(104).

وقد تداخلت معطيات العولمة بشكل أساس مع ما بعد البنيوية، في كون الأخيرة تسعى إلى نمذجة طروحاتها لتكون بمثابة البديل النقدي لما هو سائد، وإفراز صبغة: النقدية العالمية على تلك النمذجة، والنظر إليها بوصفها جزءاً أساساً من عملية التحضر والمثاقفة، التي يتطلبها العصر عن طريق جعل النموذج عاماً وشاملاً يصح الحديث عنه، وتطبيقه في ميادين الثقافات والنقود المختلفة.

وفي الوقت نفسه نُظِر إلى معطيات العولمة على صعيد الثقافة، بوصفها الجزء الأساس من عملية التحضر والمثاقفة التي تسعى لها الشعوب، ولا شك أنَ تلك العولمة الثقافية نتجت من عملية اكتساح اقتصادي وسياسي متقن إلى حد كبير، لأجل حفظ المصالح(105).

فالعملية الثقافية والمعرفية التي ابتدأت مع نظريات سوسير اللغوية، وتجليات سارتر في إزالة الحواجز بين الأدب والنقد والفلسفة والعمل السياسي، ودلالات شتراوس وقدرة نموذجه اللغوي في إخصاب البحث الأنثروبولوجي، وريادة فوكو في مجال الحفريات المعرفية وسلطة الخطاب، وإنجازات بارت لمدَ الجسور بين الأدب واللغة والعلامة، والطرح الفلسفي لدريدا، ومنجزات بورديو في البحث الاجتماعي.... الخ، كل تلك الإنجازات وغيرها أسهمت في إنعاش مسيرة العولمة،

---

(103) ينظر: صدام الحضارات، ت: طلعت الشايب: 73.

(104) ينظر: العولمة وانعكاساتها، جورج طرابيشي، مجلة البحرين الثقافية، العدد 26 لسنة 2000: 104 – 107. العولمة والأقلمة: ريتشارد هيجوت، ت: مركز أبو ظبي للبحوث الاستراتيجية: 3 – 4. العولمة والهيمنة الثقافية عبد الإله بلقزيز، في كتاب: العرب والعولمة، تحرير:أسامة الخولي: 319.

(105) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 124– 125.

ونضج المنظومة الثقافية المهيمنة لها[106]، وهذه المنطلقات قد نسجت تجليات طوباوية سلبية – حسب سمير أمين – في سعيها إلى تغيير العالم وتطويره، وتواشجت مع معطيات ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والعولمة وعصر ما بعد الصناعي، ومرحلة ما بعد النزعة الإنسانية ـ التي تُمثل استبعاد الإنسان عبر هيمنة البنية عليه ـ ومثلت في نهاية المطاف ـ بشكل أساس J الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي الرأسمالي، على آمل إدارة ذلك الاقتصاد النظامي بأسلوب إنساني، وهذا الأمل بات وهماً، ولا شك أن تلك التجليات قد حملت معها أجنة تناقضاتها، وعوامل تدميرها التي تتمثل بالاستلاب الديماغوجي، والاستقطاب العالمي، وتدمير الموارد الطبيعية[107].

أما المصطلح الأخير في هذا المحور فهو (Critical Theory) النظرية النقدية، الذي يُنسب إلى مدرسة فرانكفورت الألمانية التي استفادت من فعل التراكم الفلسفي والصياغات المنهجية والمعرفية لمسار الطرح النقدي المعاصر، وحاولت تقديم بعض التغيرات النقدية، وتجاوز رواسب التأمل العقلاني في مشروع الهيمنة، وإعادة النظر في انتصار البنى على الإنسان انطلاقاً من فلسفة البقاء للأصلح.

إنَ ما يميز النظرية النقدية هو أسلوب النظر الدائم إلى معطيات الحداثة، والبحث عن أفق جديد لطرح الأسئلة، وبذلك تحول النقد عندهم إلى وسيلة من وسائل مقاومة أشكال الاستقطاب والى فعل تغييري من منطلق النزعة الإنسانية، وبالارتكاز على المعطى الاجتماعي[108]، ولذلك وضعت النظرية النقدية في سلم أولوياتها مقاصد ثلاثة لتعميق الوعي النقدي وهي: (العقل الأداتي، التقنية، فعل التواصل)، وأكدت في البدء أنّ ليس هناك نظرية تدعي امتلاك الحقيقة[109].

والمقاصد السابقة مرتبطة مع بعضها، فالعقل الأداتي هو عقل خصوصي يعطي للتنظيم الاجتماعي حقيقته العقلانية، ونقد التقنية هو نقد عقلانية السيطرة والهيمنة ذاتها، فالتقنية تتحول من عقلانية نافعة إلى عقلانية سياسية غرضها الاستلاب والاستعمار، وتقود إلى التآكل التدريجي اللغوي[110].

إنَ " الحداثة التقنية لم تكتف بانتزاع المقومات الوجودية للفرد سواء تعلق الأمر بعقله وبحريته أو برغبته وبميولات جسده، بل أنَها توظف تعبيرات هذه العناصر

---

(106) العولمة والعولمة المضادة، عبد السلام المسديّ: 64.

(107) ينظر: مُناخ العصر. رؤية نقدية: 40، 112.

(108) ينظر: الحداثة والتواصل، محمد نور الدين أفاية: 17– 18.

(109) الحداثة والتواصل: 25.

(110) المصدر نفسه: 32.

لكي ينسلخ اكثر عن ذاته ويرتمي كليةً في الاقتصاد الثقافي ذي الامتداد الجماهيري[111].

ومن هذا المنطلق اتجهت النظرية النقدية إلى تفكيك تشكلات قوى الهيمنة، ورسمت لها أدوارا حاسمة في تحقيق ذلك، وأسهمت في تنوير الفرد الملتزم بها، وبهذا وصفت بأنها تمثل نقداً فاحصاً لأيديولوجيا المجتمع وتعرية لها[112].

وقد حاولت النظرية النقدية تجاوز المراحل الاستبدادية، وتشكيل نواة جديدة لنظرية في المجتمع، تنبني على معطي الفاعلية التواصلية التي تتمثل بآلاتي[113]:

1. جعل النقد اسلوباً رئيسياً في النظر إلى الأشياء والأفكار والأحداث.
2. الانسلاخ من كل نزعة تروم الدمج والاحتواء.
3. الابتعاد عن كل استقطاب مؤسساتي لا سيما الدولة والأحزاب.
4. عدم الفصل بين الممارسة الفلسفية وبين مختلف العلوم الاجتماعية.
5. التخلص من استبدادية الفعل ومن إنتاجيات الحداثة ذات التجليات الشاذة.
6. تفكيك ادعاءات الطروحات الممركزة والمتمثلة في الاكتمال والانفعالات وادعاء الامتلاك التام للحقيقة المطلقة.
7. محاربة النزعة العلمية لأنها تضفي الشرعية على النظام السياسي والاجتماعي المؤسس على العقلانية التقنية.
8. القيام بمحاكمة نقدية لأساسيات الفلسفة العلمية، ولنقد الأيديولوجيا.

ومن خلال ما سبق تتضح علائق السلوك النقدي بين الاتجاه العقلاني للنظرية النقدية، والاتجاه العقلاني لما بعد البنيوية، إذ يسعى كل منهما إلى اتخاذ السبيل النقدي قاعدةً أساس في النظر إلى الأشياء والموضوعات واللغة والنصوص، وتفكيك وتحليل النظريات من اجل امتلاكها نقدياً، وإعادة بناء الموضوعات والمفاهيم ضمن تصور فلسفي جديد قائم على أنقاض التصورات الفلسفية السابقة التي قدمتها الحداثة[114].

أما علائق السلوك المعرفي بين الاتجاه العقلاني للنظرية النقدية، والاتجاه اللاعقلاني لما بعد الحداثة فتتضح في كون كل شيء قابلاً للتأويل والنقد والتفكيك في ظلّهما، وأصبحت المعرفة العلمية تُشكل خطاباً يتعين استنطاقه وتحديد علاقته

---

(111) المصدر نفسه: 39.

(112) دليل الناقد الأدبي: 200.

(113) ينظر: الحداثة والتواصل: 48، 62.

(114) الحداثة والتواصل: 105.

مع السلطة، ثم تفكيك الأطر المرجعية التي تمنح للسلطة مشروعيتها، وتوفر لها شروط خلق التوازن وضبط النظام، فضلاً عن اتفاق النظرية النقدية وما بعد الحداثة على نقد الحداثة، وتفكيك عقلانيتها، وإعادة النظر في الطروحات الحضارية المتعددة الأشكال، والطرح المتعدد المعاني[115].

وبالرغم من نعت ما بعد الحداثة من قبل النظرية النقدية بأنَها تمثل نوعاً من النزعة الفوضوية، إلاَ أنَهما قد عارضا الرجوع إلى الأشكال المتطرفة للفكر التقليدي، ونظرا إلى الحداثة الثقافية بكونها تمثل في الحقيقة سيادةً للرعب، تتميز بمظاهر استبدادية لعقل مُتمركز حول الذات، فضلاً عن اتجاههما إلى إمكانية ربط الأوضاع الجديدة بالشروط الموجودة في العالم، ضمن إعادة الإنتاج الثقافي[116].

إنَ نقاط الالتقاء بين نظريات ما بعد الحداثة ومعطيات النظرية النقدية من جهة، وبين ما بعد البنيوية والنظرية النقدية من جهة أخرى، لا تقل أهمية عن نقاط الاختلاف بينها، إذ تسعى هذه النظريات جميعاً إلى نقد الفلسفة التقليدية، والنظرية الاجتماعية الأكاديمية، وتفيد هذه النظريات أيضا من الخطابات التخصصية، ومن انتقادها للحداثة، وأشكال الهيمنة السياسية والثقافية والاجتماعية، فضلاً عن توظيف مختلف معطيات النظرية الاجتماعية، والفلسفة، والتحليل الثقافي، والاهتمامات السياسية لكشف ميل الخطاب المهيمن[117].

لقد أرادت النظرية النقدية الفصل بين الاقتصادي والسياسي، والثقافي والطبيعي، والثقافة العليا والثقافة الدنيا، وتكريس مفاهيم التحرر والانعتاق، والجدلية والأهمية الشعبية والتاريخ، وعدَ المجتمع نظاماً مكتملاً، في حين ترى ما بعد الحداثة كل نظام بمثابة جزيئات متشظية متفرقة متشعبة لا يربطها رابط، لكنها – أي النظرية النقدية – ظلت مع ذلك عاجزة عن تقديم نظرية متكاملة منسقة، ولم تفرز طرحاً نقدياً متزناً، وقد جعلت همها كامناً في كشف مثالب الهيمنة الاجتماعية، وليس إيجاد بديل عنها، وبهذه الخاصية تكتفي بشحذ الوعي بحيل الهيمنة وألاعيبها، مما جعلها تقترب كثيراً من الطرح التفكيكي، إن لم تكن قد استعانت بالطرح التفكيكي في الأصل[118]، وسياتي بيان تحليل معطيات النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت بشكل مفصل في الفصل الثاني.

---

(115) المصدر نفسه: 119.

(116) ينظر: المصدر نفسه: 156– 158.

(117) دليل الناقد الأدبي: 203.

(118) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 203– 205.

إشكالية المصطلح في النقد العربي الحديث:

في بداية الحديث يمكن طرح التساؤل الآتي: هل يحضر الهم النقدي الموجود في دوائر الصراع في المجتمعات الغربية، في التطور النقدي والمنهجي العربي المعاصر، وهل يتم تمحيص المشاهد الجدلية في ذلك الصراع، وغربلتها لتكون مؤهلة لاستقبال المتلقي والمثقف العربي، وهل تم تحقيق الهوية العربية عند امتلاك وتبني الطرح النقدي الوافد، وفي حال التسليم بتحقيق ذلك ــ أي بكون الهوية واقعاً عينياً ــ هل كانت الأولوية بتقبل الطرح المنهجي: إرادة الناقد، أم مصلحة البيئة النقدية الاجتماعية ...؟.

أسئلة كثيرة، واستفسارات منهجية عديدة، لأنَ الخُطى التي يتم تبنيها تختلف عن الخُطى التي يراد تحقيق الهوية بظلها، فالطرح النقدي العالمي يريد من الناقد الدخول في عالم النص واقتحام حصونه، والطرح النقدي العربي يريد من الناقد تحقيق الهوية أولاً، ثم اقتحام النص ثانياً، وما دام المساران مختلفين، فإنَ النتائج ستكون مختلفة أيضا، والسمات النقدية للطرحين ستكون متباينة.

هذا الاستهلال سيكون عقلانياً إذا عُلم أنَ مقاصد الطرح النقدي الغربي تُشكل برامج توجيهية ــ أي برامج مصنوعة لغايات معينة ــ وليست صياغات نقدية وحسب، فضلاً عن وظيفة تلك المقاصد بخلق الأزمات المتكررة، لتعبر عن علاقة الفرد بالمجتمع التي توصف بأنَها علاقة مُفككة، وعندما تغدو العلاقة مفككة بين الفرد ومجتمعه، تتحول الأشياء إلى رموز وأشكال، وهنا يأتي دور الناقد من خلال تعميق مسار الضياع، وغياب المعنى وتأجيله المستمر، والوصول إلى مرحلة (لا نهائية الدلالة).

وحسب البحث في هذا المقام العرض والتعليق، وليس تقديم البديل، لأنَ الساحة النقدية العربية ــ ومنذ عقود طويلة ــ ما زالت تبحث عن وليد شرعي للنقد العربي الحضاري الذي امتلك ــ في يوم من الأيام ــ ناحية الطرح والتأثير، وقدم رؤاه انطلاقاً من استلهامات حضارته، ومعطياتها ذات الخصوصية المعروفة.

وقد آثر البحث تقديم هذا الاستهلال للوصول إلى حضور مصطلح ما بعد البنيوية[119] في أروقة النقد العربي الحديث، الذي اتسم ــ أي الحضور ــ بغياب الهم النقدي من تحديد هذا المصطلح وبيان إفرازاته.

---

(119) يمكن القول أنَ هناك شبه إجماع عند النقاد العرب المعاصرين في ترجمة مصطلح (poststructuralism) بمصطلح ما بعد البنيوية، يُستثنى من ذلك الناقد إبراهيم جاسم العلي، الذي ترجم المصطلح إلى: ما بعد التركيبية، ينظر: مقدمة في النظرية الأدبية، إيكلتون، ت: إبراهيم جاسم العلي: 137.

ويمكن تقسيم المعطى النقدي العربي حول مصطلح ما بعد البنيوية بشكل مجمل مع التركيز على أهم الآراء، وانتقاء الأبرز منها، تقسيمها على قسمين:

الأول: تخصيص المصطلح.

ثانياً: تعميم المصطلح.

آثر القسم الأول تحجيم المعطى النقدي لما بعد البنيوية، وجعله يدور حول معطيات النقد التفكيكي بشكلٍ محدود، وعدَ أعمال (دريدا) وطروحاته، سنداً منهجياً لطرح ما بعد البنيوية، وفضَل هذا القسم استخدام مصطلح (التفكيك ـ التفكيكية)[120] بدلاً من استخدام (ما بعد البنيوية) لأسباب يرجع البعض منها إلى ما يأتي:

1. شهرة مصطلح التفكيك.
2. كثرة الكتابات الغربية التي عالجت مصطلح التفكيك، ونُقِلت من ثمَ إلى اللغة العربية عن طريق الترجمة.
3. تجنب مصطلح ما بعد البنيوية للابتعاد عن الخوض في تبعاته الفلسفية والسياسية.
4. الابتعاد عن تركات البنيوية على صعيد الاشتقاق والتداول، بسبب محاولاتها لاختزال اللغة والأدب والنقد.

ومن أبرز النماذج العربية النقدية التي قدمت طرحها في هذا القسم: (صبري حافظ[121]، ومحمد عناني[122]، وسعد البازعي[123]، وميجان الرويلي[124]، وأحمد أبو زيد[125]، وأحمد يوسف[126]، ...)، إذ أكدت هذه النماذج أنَ مرحلة ما بعد البنيوية هي مرحلة النقد التفكيكي، وأنَ أعمال جاك دريدا وطروحاته النقدية، اتسمت ووُصفت بمصطلح (ما بعد البنيوية).

---

(120) من المناسب ذكر أنَ مصطلح (التفكيك) لم يكن المصطلح الجامع للنقاد العرب، فقد أُختُلِف في ترجمته بين (تفكيك، وتقويض، وتشريح)، وسيأتي بيان ذلك في الفصل الثاني، فضلاً عن بيان موقف النقاد العرب من استقبال أو رفض هذا المصطلح.

(121) الشعر والتحدي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 38 لسنة 1986: 79.

(122) المصطلحات الأدبية الحديثة: 132.

(123) دليل الناقد الادبي: 272.

(124) المصدر نفسه: 272.

(125) البحث عن ما بعد الحداثة: 19.

(126) المرجعية اللسانية، مجلة النص الجديد، العدد 9 – 10 لسنة 2000: 123.

أما القسم الثاني فقد اتسم تناوله لمصطلح ما بعد البنيوية، بالعموم واللادقة في التحديد، لأنَ معالجة المصطلح هنا قد تمت من خلال كمٍ معرفيَ ومنهجيَ متسع، أبعد المصطلح عن صياغة إجرائية مقبولة، ومتداولة في النقد العربي الحديث.

وقد تعددت المقابلات والحدود التي اندرجت أو مثّلت ما بعد البنيوية في الطرح النقدي العربي في هذا القسم، ويمكن إبراز الأهم منها كالآتي:

1. ما بعد البنيوية = التفكيكية + التداولية + نقد نظريات الاستقبال والتلقي[127].
2. ما بعد البنيوية = موت المؤلف + والنصانية + والتفكيك[128].
3. ما بعد البنيوية = التأويلية + التفكيكية[129].
4. ما بعد البنيوية = (بارت، ولاكان، والتوسير، وفوكو، ودريدا)[130].
5. ما بعد البنيوية = التلقي + التفكيك[131].
6. ما بعد البنيوية = السيميائية + التأويلية[132].

أراد التحديد الأول إعطاء نوع من المرونة تجاه تناول المصطلح، بحيث شمل اتجاهات نقدية تشترك في إقصاء البعد البنيوي للدلالة، وإعطاء الأهمية لعملية التلقي من خلال القراءات المتعددة، وسوء القراءة مع التفكيك، والتواصل الدلالي، والبحث عن المعنى مع التداولية، والكشف عن فجوات النص، والبحث عن انسيابيته، وابراز دور المتلقي مع تقديم مساحة واسعة لنقد طروحات الاستقبال والتلقي، التي تمثلت بشكل أساس بتوجهات مدرسة ييل الأمريكية.

أما التحديد الثاني فقد منح ما بعد البنيوية أهمية في انطلاقها بإقصاء الإنسان، وبالحكم عليه بالفناء، وبحملها عنصر الانسلاخ عن مقومات البنيوية وطرائقها، وبإنكار مفهوم الأصل، ويمثل إقصاء الإنسان (المؤلف) هنا أحد متطلبات مشروع

---

(127) اللغة الثانية: 197.

(128) نظرية النقد الأدبي: 44.

(129) مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 4 لسنة 1996: 62.

(130) ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية العربية: 40.

(131) المرايا المقعرة: 321.

(132) هذا التحديد للناقد مصطفى الكيلاني في حوار مع الباحث في مهرجان المربد الشعري السابع عشر في بغداد: يوم الثلاثاء 25 / 12 / 2001 م، ويمكن استنتاج هذا الرأي من مجمل كتابات الناقد ومنها: في الميتالغوي، والنص والقراءة. وجود النص ونص الوجود. أسئلة الكتابة والقراءة والنقد بين الفكرة واستبداد المعلومة، مجلة آفاق عربية، العدد 9 – 10 لسنة 2001: 35 – 45. من فلسفة المعنى من المطلق إلى التفكيك والنسبية، مجلة ثقافات، العدد 1 لسنة 2002: 181 – 187.

تطوير النص الحديث، ويمثل التحديد الثالث بيان تحليل النصوص، ومراجعة المفاهيم لغرض كشف التناقضات الداخلية، وسلب الخصوصية عن بعض مفاهيم النص، فضلاً عن الكشف عن المفاهيم المتعارضة التي حاول النص إخفاءها، ويندرج التأويل هنا ليعطي ما بعد البنيوية بعداً جديداً لاعادة تركيب النص الذي سيعمل ضد نفسه بسبب احتوائه على بذور تفتته وتشظيه.

ولم يخرج التحديد الرابع عن تناول بعض النقاد الغربيين في تحديدهم للمصطلح ـ وكما ذُكر سابقاً ـ، وقد اجتهد هذا التحديد باستنتاج افتراضات عشرة مستخلصة من معطيات جيل ما بعد البنيوية وهم (بارت، ولاكان، والتوسير، وفوكو، ودريدا)، وعدّها بمثابة الركائز والمبادئ للبنيوية وما بعدها، والافتراضات هي[133]:

1. الظواهر الثقافية أنظمة لغوية.
2. الظواهر الثقافية أنظمة من الدلائل تحوي الدال والمدلول.
3. الظواهر الثقافية عبارة عن بنى تمتاز بالكلية والتحول والضبط الذاتي.
4. بنى الظواهر الثقافية لا شعورية يتم الوصول أليها عن طريق اللغة.
5. التركيز على الجانب الآني (التزامني)، أكثر من الجانب التطوري (التعاقبي).
6. التحولات التاريخية تعكس الانقطاع، واللاستمرارية.
7. تركيز التحليل على البنية، لا على الإنسان بوصفه مالكاً للمعاني.
8. الظواهر الثقافية ترتبط بالسلطة، والسلطة لها بنيتها المؤسسة.
9. المعايير التي تحكم تطور وسير الظواهر الثقافية هي عالمية بطبعها.
10. ينبني البحث البنيوي على ملاحظات تجريبية، غرضها الكشف عن البنى اللاشعورية.

ومن الملاحظ أنَ تلك الافتراضات لا تنطبق إلاَ على مشروع التحليل البنيوي، أما إطلاقها على معطيات ما بعد البنيوية، فهي من باب الخلط المنهجي، وهذا ناتج من توسعة الميدان النقدي لما بعد البنيوية هنا، الذي ضم في عضويته (بارت، ولاكان، والتوسير، وفوكو).

ويقترب التحديد الخامس من التحديد الاول، ويقتضي ضم التلقي والتفكيك ضمن سياق مصطلح ما بعد البنيوية، وبالرغم من دقة صاحب هذا التحديد وتقديمه لأراء قيّمة لنقد الغذامي، وأبو ديب، ومصطفى ناصف، ومحمد الولي، وعبد السلام المسدي[134]، إلاَ أنَه اتجه إلى توسيع مصطلح ما بعد البنيوية ليشمل معطيات

(133) ينظر: ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية العربية: 40– 44.
(134) ينظر: المرايا المقعرة: 149، 170، 175، 178، 180.

نظريات التلقي والتفكيك، ويمكن الاعتقاد بأنّ القصد في ذلك هو إدراج معطيات نقد نظريات التلقي التي قدمتها مدرسة ييل التفكيكية (دي مان، وهارتمان، ميللر، وبلوم)، ضمن معطى ما بعد البنيوية الذي يعني التفكيك، والدليل على ذلك تناول (عبد العزيز حمودة) لمعطيات نقاد مدرسة ييل في حديثه عن مجمل الطروحات التفكيكية وما بعد البنيوية[135] .

أما التحديد الاخير فيتم التركيز فيه على منهجين اثنين هما:

1. السيميائية (حسب معطيات بارت وريفاتير وكريماس).
2. التأويلية (حسب معطيات جادامير وبول ريكور) .

ويتم من خلالهما البحث في المعنى المختلف، والاهتمام بفلسفة المعنى، وفلسفة البحث الـ (ما وراء ـ Meta)، والتركيز على جانبين:

3. الملفوظ: أي النص في ذاته (البنية).
4. الأداء: أي الانفتاح على الآخر (القراءة).

وبهذا يمكن وصف معطيات ما بعد البنيوية ـ إنطلاقاً من هذا التحديد حصراً ـ بمعطيات تحليل الخطاب، التي ترى أنّ حقيقة النص ليست مسبقة، بل قائمة في ذاته، والمعنى يُدرك من خصوصية النص.

ووفقاً لهذا التحديد يختلف تحليل الخطاب في السيميائية عنه في التأويلية، فالتحليل الأول ينطلق من الجزء الدلالي لفهم الكل النصي، أما التحليل الثاني فيهتم بالكل وينطلق منه ليعود إليه، بعد فهم الأجزاء والنظر إليها، بوصفها تحمل دلالات التجاور والانضمام إلى نواة مرجعية واحدة، وفي هذا الصعيد تحول موضوع الفهم من اللغة إلى ما وراء اللغة[136].

وفي نهاية الحديث عن إشكالية المصطلح في النقد العربي الحديث، يتجه البحث لتأكيد تبني تحديد مصطلح ما بعد البنيوية القاضي بحمل معنى التفكيك عليه حصراً، لأنه الادق، والأقرب دلالة، ومنهجاً، ومعطى.

---

(135) ينظر: المرايا المحدبة: 57، 164، 168.

(136) أسئلة الكتابة والقراءة: 38.

الفصل الأول

ما بعد البنيوية بوصفه منهجاً فلسفياً

المبحث الأول: فلسفة البنية، وإشكالية النزعة الإنسانية.

المبحث الثاني: من منطلقات نيتشه إلى ظاهراتية هيدجر.

المبحث الثالث: من لسانيات سوسير إلى سيميائية بارت .

مدخل:

هل اهتدت الظاهرة النقدية إلى ممارسات تجهيز البدائل، وهل آمنت بضرورة إعادة التوازن إلى ميادين اللغة النقدية، ثم هل كانت المسوغات الدلالية بموازاة المرجعية الفلسفية..؟

لا شك أنَ المسعى النقدي العالمي اليوم المتمثل بالطرح المنهجي النقدي ــ على صعيد ما بعد البنيوية تخصيصاً ــ حاول تقديم (أجندته) ومشروع تعامله مع الفكر واللغة بوصفهما حقلين مُحفزين لإنتاج وتوزيع المعنى ــ الفكر لإنتاج المعنى واللغة لتسويقه ــ، والمسار الفلسفي ممثلاً بـ (الفيلسوف) يحاول تحجيم حرية التنظيم المعرفي للمتلقي إنطلاقاً من جهوده في عقلنة الطرح والتفلسف، أما المسار النقدي الممثل بـ (الناقد) فهو يعتمد على تحليل مكونات الظاهرة المنبثقة من التحصيل الفكري، للتوصل إلى فرضيات الخطاب الباني لها.

وتنهض المناهج النقدية المعاصرة لاستثمار المسارين (الفلسفي والنقدي) وتقديم الرؤى المعرفية بوصفها الأرضية الفلسفية لكل البرامج اللغوية السابقة، فالمعطى النقدي الحديث لا يُشكل سوى رصيد تراكمي من النتاجات النقدية السابقة، يتم الاهتداء إلى مُهيمناتها وتوظيفها في الطرح الجديد.

ومن المنطلقات المبدئية التي يسير عليها البحث هنا: أنَ قوة المنهج النقدي ترجع إلى قوة الفلسفة المتبناة، وأنَ قوة الفلسفة هي الكفيلة بتحديد هوية الضابط الفكري للتوجه النقدي.

وانطلاقاً مما ذكر يسعى البحث إلى تقديم محاولاته في الكشف عن الأسس الفلسفية التي استند عليها طرح (ما بعد البنيوية)، مؤكداً على أنَ هذه الأخيرة تمثل النبع المتدفق نحو مسيرة لا تبدو نهاية، وأنَ المعطيات النقدية الأخرى الموافقة لها

أو المتعارضة، تشكل روافد مهمة تصب في هذا النبع من مثل (معطيات: لاكـــان، وبارت، والتوسير، وجيمسون، وفوكو، وهابرماس، والنقـــد النســـويّ، ومعطيـــات مدرسة بيل الأمريكية، وجهود دولوز وجوتاري).

وبهذا سيتناول المبحث الأول من هذا الفصل فلسفة البنيـــة، وإشـــكالية النزعـــة الإنسانية، وسيتناول الثاني المعطيات الفلسفية المؤسِسة لما بعد البنيويـــة، ويتنـــاول الثالث الروافد الفكرية واللغوية المحفِزة والمنشطة لها.

المبحث الأول

فلسفة البنية، واشكالية النزعة الإنسانية

يقتضي الحديث عن فلسفة البنية، التوجه إلى إستلهام الأحداث التي أعقبت الحربين العالمتين الأولى والثانية في القرن العشرين، وما تمخض عنهما من طروحات فلسفية، وفكرية، ونقدية. فقد أنتجت تلك الأحداث مساحة واسعة من الرهانات المعرفية، والسياسية من أجل إيجاد البدائل المناسبة لمستقبل ثقافة العالم الجديد، وكذلك الانتقال من واقع يتصف بالدمار، وتفكك الأسس، إلى واقع أفضل يحاول الوقوف على أرضية صلبة، لتخطي الأخطاء، ويصنع أسساً جديدة لقوانين تصلح لإدارة سياسات مستقبلية.

إنّ الأسس الفلسفية المُراد بيانها، والموصوفة بأنّها عماد البنيوية في الطرح النقدي، تكون مداعاة لما بعد البنيوية من الثورة عليها، وتصحيح مسارها، وتجاوز أخطائها، ومشروعية تلك الأسس هي مشروعية قائمة على الفكر الآني المُعاش، ومحاولة فك ارتباطات هذه المشروعية، من الصعوبة بمكان، نظراً للتداخلات، والتشعبات الكائنة بين الأفكار المختلفة، وسيتم الحديث عن المراحل المتسلسلة لتحولات الصراع في المقولات الفلسفية، والداخلة في إطار فلسفة البنية، وإشكالية النزعة الإنسانية، من خلال المحاور الآتية:

1. الفلسفة الماركسية.
2. الفلسفة الوجودية.
3. بنيوية شتراوس.

أولاً: الفلسفة الماركسية:

إتجه الفكر في أوربا في مطلع القرن العشرين إلى تبني طروحات الفلسفة الماركسية، المشبعة بتركات فلسفية عدة، تتمثل بالشك الديكارتي (1650)، والأنا النقدية والمتعالية لكانت (1804)، ومثالية هيجل (1831)، وأدى هذا التوجه إلى تنوع فكري، ومعرفي تركز حول أركانٍ ثلاثة هي: (المطلق، والكينونة، والحقيقة)، وقد شكلت هذه الأركان منعطفات عدة لانبثاق المدارس، والمناهج والاتجاهات المختلفة، التي حاولت مقابلة تلك الأركان الثلاثة، بثلاثية أخرى هي: (الإله، والأنا، والبنية).

إنَ مقولات الفلسفة الماركسية التي وضعت أُسساً للحديث عن فلسفة البنية، إنبثقت منها توجهات معرفية عديدة، ومرتكزات منهجية مختلفة، يمكن وضعها تحت فرضية: إنَ الصراع يتطلب تثبيتاً للمواقف، وأنَ تلك المقولات استطاعت دخول حيز الطرح الموسوعي، ورسمت أحكاماً تكاد أن تكون مطلقة، للإجابة عن الأسئلة الخالدة، وتقديم رؤيتها حول: (الإله، والأنا، والبنية).

والمتابعة الآنية للمشروع المعرفي للماركسية، تفسر طرائق الانتقال التي حدثت بين (الإله، والأنا، والبنية)، فالتحول من اللاهوت والقداسة إلى النزعة الانسانية، وصبغتها الأنوية، هو تحولٌ في مُلكية الحكم المطلق، والتحول من الأنا إلى سلطة البنية، هو تحولٌ من الذات الفاعلة إلى الموقف اللغوي الذي يمتلك حق الرهانات الدلالية، والاستئناف المتواصل للحصول على قدر كبير من تنوعات المعنى، ولهذا أوجد اللغويون الماركسيون قاعدة فلسفية للغة الإنسان لها ثوابت من حيث ماهيتها، فضلاً عن إنشاء وحدات مهمتها متابعة جميع النشاطات التي لها علاقة باللغة، من أجل وضع قيم محددة، يتم الرجوع إليها في تقويم الأعمال الأدبية.

إنَ الحكم على الإله لم يكن متوازناً ــ في الفلسفة الماركسية ــ مع أحكام أخرى تتعلق باللغة أو الإنسان، فلم يكن الإله مقدساً في الفكر الماركسي، وقد تأتى ذلك من خلال رؤية سوداوية للمقدس، تُضعف الإبداع، وتُخدِر الجماهير، وتطمس الحريات، وتضع القيود، وهذه التوجهات لا تتماشى مع الأحلام الماركسية التي أرادت رفع النتاج الإنساني إلى حدود قصوى، لذلك عمدت إلى استبدال المقدس بالواقع، والاستغناء عن خدمات الإله، بخدمات الإنسان المُشبع دوغمائياً، والمُسيّر نحو هدف الامتلاك الاقتصادي، والجدل الاجتماعي[1].

---

(1) See: philosophical Foundation of Education, Howard Ozman & Samuel Craver: 125 – 130. Marx: Aphilosophy of human Reality, Michel Henry: 54 – 60.

وقد نسيت الاحلام السابقة، أنَ الانتقال من المقدس إلى اللامقدس يؤدي إلى تعطيل آلية الإيمان عند الفرد، ويحوله إلى خامة لا تجيد إلا الحركة الآلية، ولا تتقن إلا محدودية الأشياء، والوقوع في هذا الشرك هو وقوعٌ في جمود اللاوعي، وسكونه.

ويُمثل عزل الإله عند الفلسفة الماركسية حافزاً مهماً للتبني من قبل الطروحات الفلسفية المتتابعة، وميداناً للتفنن في الانتقاص من قيمة المقدس، ومن ثم التلاعب بالحقيقة المطلقة التي بحث عنها الفلاسفة بشكل متواصل.

وبعد خروج الإله ــ مرغماً ــ من وظائفه ومهماته ــ حسب الرؤية الماركسية ــ، أصبح الحكم على الإنسان لا يتأتى إلا عن طريق اللغة، فبمقدار الاهتمام بها، يكون الاهتمام الثقافي، ويتحدد دوره، وتأثيره في المجتمع، وقد ورثت البنيوية ذلك وذهبت إلى صياغة اللغة، والحفاظ عليها، ومن هنا أصبحت البنيوية تقود إلى مصيرها ــ متى تسقط ومتى تنهار ــ بشكل مترابط مع الماركسية، هذا الترابط المعرفي، قاد البنيوية إلى التبني من قبل المفكرين، وهو نفسه الذي قادها إلى الانهيار، ويمكن القول: أنَ البنيوية هي ثقافة الناقد الفلسفي للماركسية في مجال اللغة.

إنَ المحور الجامع بين الماركسية والبنيوية هو فلسفة اللغة، وتوجد قضاياها في مُشكل الطبيعة الواقعية للظواهر اللسانية، فهو الأساس الذي تدور حوله كل المسائل في المحور الفلسفي – اللساني الحديث، وتعود قضايا مشكلة تطور اللسان، والتفاعل اللفظي، والفهم ومشكل الدلالة، ومراحل نمو وتطور الدوال، والفعل السيميائي النشط، كلها تعود إلى هذا المشكل المركزي، الذي يتمثل بـ (مُشكل الطبيعة الواقعية للظواهر اللسانية)[1]..

بدأت البنيوية مع البنية وانتهت في الوحدة الدلالية للنص، وعدت مرحلة الكمال (Top)، ومارست حقوقها بفك أسار القيود المتراكمة على التوجهات النقدية في تحليل النصوص، وفي هذه المرحلة وضع النظام البنيوي ــ الذي اتسم بصفة القداسة – مصطلحاته المخصوصة، المتمثلة بـ (الدال، والمدلول، والنسق، والبؤرة، والرمز، والعلامة، والوظيفة اللغوية، وتركيب العلاقات، ....)، وقد تأتت قدسية البنيوية من نظرة المجتمع لها، على أنَها تضع الأشياء في محلها، ولكنَها ما لبثت ــ بعد ذلك ــ أن قيَدت نفسها بقواعد وأسس، ساعدت على تحول اللغة إلى سجن ــ حسب جميسون ــ ممَا قادها إلى التراجع، والاضمحلال[2].

إنَ التصور الماركسي للبنية لم يغفل عن أنَها من صنع الإنسان، مثلها كمثل كلّ نتاج مؤسساتي وثقافي، فضلاً عن أنَه لم يفصل بين الممارسات الاجتماعية،

(1) ينظر: الماركسية وفلسفة اللغة، ميخائيل باختين، ت: محمد البكري ويمنى العيد: 14 – 15.

(2) The Prison - house of Language: 102.

والممارسات الفردية التي تعطيها تلك البنى شكلها، وانطلاقاً من هذا حاول البعض الجمع بين استلاب البنية، وارتداد الممارسة الاجتماعية، فظهرت البنيوية التكوينية، التي قاد لواءها: لوسيان جودمان[1].

إنَ البنيوية قد حولت اختزال الإنسان الماركسي من محض ركيزة لعلاقات الانتاج إلى اختزال الإنسان البنيوي، وتحويله إلى محض بنية تحيطها علاقات عديدة. لقد انبثق التركيز على البنية في المشروع البنيوي النقدي، من مواقف الشكلانيين (Formalism)، ورأت الشكلانية أنَ المشكلة الأساس لا تتلخص في انعتاق المدلول إنَما هي في استقلاله عن المرجع، إذ لا تشير إلى أي عنصر يمكن إدراكه في إطار الواقع خارج اللغة[2].

إنَ المقاربات الشكلانية استندت على مفهوم الهيمنة داخل النص، أي مفهوم التحفيز (Motivation) الذي تقوم به البنية[3].

وتمثل المواقف الفكرية، والفلسفية التي جاءت بها الشكلانية، الانطلاقة الفاعلة لجمعية دراسة اللغة الشعرية في روسيا (1917)، وسُميت اختصاراً بـ (أوبوجاز –Opajaz)، ومن أهم المدارس التي انبثقت منها: مدرسة براغ اللغوية، ومدرسة تارتو الروسية، ومدرسة موسكو الألسنية، ومدرسة جنيف الألسنية، والمدرسة السوسيرية المحدثة (Neo-Saussriainism) المسماة: المدرسة الجلوسيمية[4].

وتعُد دراسات رومان ياكوبسون (1983م) المنطلقة من معطيات مدرسة براغ السند اللغوي للبنيوية، حيث امتازت أبحاثه بالتوجه نحو القوانين المؤدية إلى بناء متكامل، فضلاً عن توجهه إلى دراسة الصوت وأثره في نظُم الدلالات، وقد عدَ ياكوبسون العنصر الذي يحكم ويحدد ويُفيد العناصر النصية، ويضمن تلاحم البنى، هو عنصر يتخذ موقع البؤرة (Focse)، وهو العنصر المهيمن[5].

---

(1) ينظر: العلوم الإنسانية والفلسفة، جودمان، ت: يوسف الانطاكي. تأصيل النص، محمد نديم خشفة. البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، مجموعة مؤلفين، ت: محمد سبيلا. في البنيوية التركيبية، جمال شحيد.

(2) ينظر: الشكلانية الروسية، ايرليخ، ت: الولي محمد. النقد الأدبي في القرن العشرين، جان تادييه، ت: منذر عياشي. وينظر:

Formalism and Marxism , Tony Bennett .

(3) ينظر: الإرث المنهجي للشكلانية، تودوروف، في كتاب: في أصول الخطاب النقدي الجديد، ت: أحمد المديني: 9 – 15. وينظر: Formalism and Marxism: 50- 55

(4) ينظر: اتجاهات البحث اللساني، افيتش، ت: سعد مصلوح ووفاء فايد: 167، 171، 196.

(5) القيمة المهيمنة، في كتاب: نظرية المنهج الشكلي، ت: ابراهيم الخطيب: 81.

وبالرغم من انطلاقة البنيوية من الشكلانية، فإنَ هناك بعض الفروق التي تحكم طبيعة منهجيهما، فالشكل (Form) عند الشكلانيين يغطي كل أجزاء العمل، ويوجد بوصفه العلاقة التي تربط العناصر فيما بينها، فضلاً عن تحديد الثوابت، وإغفال البعد التوالدي، والتركيز على البعد الوظائفي المنظم الذي يعكس الملمح المتساوق مع ملامح الواقع ــ حسب تودوروف ــ[1].

ثانياً: الفلسفة الوجودية:

خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، عانت البنيوية أزمات متعددة، وبدأ النقاد يشعرون بأنَهم وصلوا مع البنيوية إلى طرق مسدودة، وأنَ تعامل البنيوية مع النصوص لم يخرج عن كونه ممارسةً لبعض الحيل، والأساليب الدعائية في تقديم صورةٍ ــ عدَها النقاد فيما بعد ــ صورةً مشوهة، وتحتاج إلى جهودٍ مضنية لغرضٍ إعادة بريقها، والذي حصل هو أنَ البنيوية أدت وظيفتها النقدية، ثم اصطدمت بحاجز معرفي آخر تمثل بطروحات ما بعد البنيوية.

إنَ التحول من مسارٍ معرفيَ إلى مسار أخر يقتضي توفر عوامل عدة، من أهمها:

1. وصول المسار الأول إلى مرحلة (الشيخوخة)، وبروز نقاط ضعفه، قياساً إلى قوة المسار المعرفي الثاني، وهذا سمة من سمات تطور الفكر البشري.
2. التغير الحاصل في البنية الاجتماعية، والاقتصادية في المجتمع، التي تُفعِل ــ بدورها ــ البنية النفسية للأفراد، وهذا التغير بحاجة إلى فكر جديد متقدٍ يحتويه.
3. انغماس الإنسان الحديث ــ وتحديداً في أوربا في فترة ما بين الحربين ــ في المنهج العلمي التجريبي، الذي كان له الأثر الفاعل في تهشيم البناء الماركسي.

وقد وصل العالم في هذه المرحلة الزمنية إلى تمزق معرفي وفكري، بين طرح ماركسي ووعود اشتراكية اقتصادية جامحة في الخيال، وبين طرح رأسمالي يؤسس العالم بوصفه مشاريع استثمارية متاحة أمام الجميع، كل ذلك قاد إلى تأزم معاناة البنيوية، التي أصبحت مدعاة للشك والنقد والرفض.

---

(1) الإرث المنهجي للشكلانية: 12.

وبإنتهاء الحرب العالمية الثانية (1945م)، وصل الفرد الأوربي إلى قناعات واقعية مفادها: أن تخيم السوداوية على كل شئ، ويجب أن يكون الفرد مُخيراً بين الحياة العدمية، وبين حياة الثورة والتمرد، وسرعان ما انعكس ذلك على الأدب ونقده، وظهرت تيارات اللاوعي، وحركة اللامعقول، ومسرح العبث والتمرد. وفي هذه المرحلة وُلدت الوجودية بوصفها المعطى الفلسفي الجديد الذي هيأ مجموعة حلول لأزمة الفرد ومعاناته[1].

إنَ نشوء الوجودية وظهورها، دفع البنيوية إلى حدث مُهم وفاعل، وهو الانتقال من مرحلة الاضمحلال البنيوي، إلى مرحلة جديدة أُطلق عليها (ما بعد البنيوية).

لقد إتسمت لغة الوجودية الفتية بالتعالي أولاً، وإهمال واقعية الإنسان ثانياً، ومحاولة رفع الفرد عن مشاكله باتجاه التسامي (Sublemation) ثالثاً، وبعد أن جمعت الماركسية بين جانبين هما:

1. تقديم البديل لاندحار الكنيسة.
2. ترسيم تطلعات جديدة لمستقبل اجتماعي ذي صبغة تفاؤلية.

بعد هذا جاءت الوجودية، لتجمع بين جانبين أيضاً، لكن بصيغ مختلفة، والجانبان هما:

3. تقديم رؤية كنسية، ولا كنسية للوجود في آن واحد، فالرؤية الأولى من خلال الوجودية المؤمنة مع كيركجارد (1855)، والثانية مع الوجودية الملحدة عند كامو (1960)، وسارتر (1980).
4. ترسيم تطلعات جديدة لمستقبل اجتماعي، ينطلق من أسبقية الوجود على الماهية.

ولم تستطع الوجودية ــ في الغالب ــ من التخلص من تركات الأفكار السابقة عليها، وأهمها فلسفة عزل الإله، وإعطاء ملكيته للإنسان في التسلط والقوة، يُستثنى من ذلك بعض الفلاسفة الذين اقتنعوا بالقيم الكنسية الروحية، وآمنوا بسلطة الإله، وضرورة وجوده، لكنهم مع ذلك اشترطوا بقاء الكلمة حرَة، واللغة غير مقيدة، لتتسنى لهم حرية الاختيار، والتلاعب بالبنى، ومثال هؤلاء الفلاسفة: باسكال (1662)، وكيركيجارد، وياسبرز (1969).

إنَ الفلسفة الوجودية هي فلسفة الانعطاف البشري، لأنّها عملت في مجال الوعي، وقد رسمت هدفها البعيد في رفع درجة الوعي البشري عن طريق عنصرين هما (الحرية والاختيار)، وجاء مفهومها للسعادة لتحقيق هذا الهدف،

---

(1) ينظر بشكل مفصل عن الوجودية. تاريخها وتطورها: الوجودية، ماكوري، ت: إمام عبد الفتاح. Philosophical Foundations of Education: 155 – 180.

وباتساع القاعدة الفلسفية للوجودية، استطاعت تقديم حلول عجزت عن تقديمها الفلسفة الماركسية، لا سيما على صعيدي: الحرية والاختيار، التي لم تستطع الماركسية إعطاءهما للجماهير[1].

لقد ارتقت الوجودية بالوعي بوساطة احترام المشروع الذاتي للإنسان، الذي ساعد على بزوغ مسارٍ جديد لدراسة اللغة، فالماركسية قدمت مفهوماً موضوعياً للمصير عن طريق إسباغ الوجود على الحقيقة الخارجية المحيطة بالإنسان، في حين قدَمت الوجودية المفهوم الموضوعي للمصير عن طريق إسباغ الوجود على الحقيقة الذاتية الكائنة في وعي الفرد، وبهذا تمَ خلق نظام لغوي جديد، تمثَل بقوة المفردات التي عكست نظام الفكر المبني على مسيرة حقائقه الوجودية.

وبعد إتقان الوجودية لحُججها، أصبحت العقيدة الدينية الجديدة للمثقفين، والساسة، وصار الإطار الفلسفي الوجودي للنظرية النقدية يبحث في أزمة الإنسان، التي غدت (أزمة كونية كبرى)، والمنطق الفلسفي لذلك تأتى من الإيمان الكبير بأنَ الإنسان يصبح (إلهاً)، عندما يستطيع أن يُبدع، ويضع الحلول للمشكلات انطلاقاً من (أنا موجود إذن أنا أفكر)، وبذلك أصبح المبدعون يمثلون (الرَسل) في حمل الدعوة، وتبليغها.

ولا شك أنَ الوجودية حملت معها دعوات قوية صريحة وواضحة بالنهج العلماني الجديد، الذي أعلن عن حاجته للرسل المبدعين، وحاجته لصياغة الشهوات، وصناعة المعتقدات الجديدة التي ستأخذ بيد الإنسان الغربي إلى إعمال نظرية في الوجود تليق بأحلامه المستقبلية، وأصبحت حقيقة الدين تمثل:

1. الدين الفردي: الدين بما تُدين أنت، لا ما يُفرض عليك.
2. صيرورة الدين: البحث المتواصل عن الجديد من الأديان، الذي يمتلك عناصر بقائه.

وانطلاقاً ممَا ذُكر أرادت الوجودية تقديم الحل لازمة الفرد، وتفعيل شعور اللاإنتماء، على حساب الانتقاص من وجود الدين ودوره في حياة الفرد، فقد رأت الوجودية أنَ أزمة الفرد وضياعه كانت بسبب هيمنة المُقدس (المرسل)، على الفرد (المستقبِل).

وبهذا يمكن تحديد أُسس المنطلقات النقدية الحديثة على أنَها منطلقات نابعة من الفلسفة الوجودية، لا بل يمكن القول: أنَ جميع المناهج النقدية الحديثة تنتمي بشكل أو بآخر إلى الوجودية، التي يرجع إليها الفضل في ترميم الخواء الفكري عند

(1) ينظر: الوجودية: 9 – 40.

الإنسان الغربي، وإنعاش الجانب الاجتماعي، والنفسي لوجود الفرد، وقدّمت نفسها بوصفها البديل الجديد للمعتقد القديم، المحاط ببراثن تناسي طموحات الفرد، والأثر الكبير الذي حققته في عالم النقد من خلال أسبقية الوجود على الماهية، والدليل على هيمنة الفلسفة الوجودية على الساحة النقدية ــ آنذاك ــ هو أنّ مهام المناهج النقدية أصبحت تتحدد في ضوء انتمائها للفلسفة الوجودية[1].

وبعد إعلان الوجودية عن سقوط فكرة الإله أصبح جميع الأفراد يتامى، ولذا توجب على الوجودية أن تعلن عن اتحاد يتامى العالم، وبهذا الإعلان أُغلِق ملف الفلسفة النسقية، التي يمكن تحديدها بالقول: إنّها الطرح الفلسفي الأصيل، المُؤسِس للطرح الفكري، والفلسفي، ويمكن تحديد فترتها بين فلسفة أفلاطون، وفلسفة سارتر.

أما النوع الثاني الذي فُتِح ملفه بعد الوجودية فهو: الفلسفة غير النسقية، وهي تمثل قراءات فلسفية مبنية على طرح فلسفي مُسبق، بمعنى أنّها تمثل هوامش الفلسفة، وهذه الفلسفة هي سمة القراءات الفلسفية الحديثة التي تسعى إلى تكسير (النسق)، وتتسم بأنّها نقدية بالدرجة الأساس، ومبطنة بالدرجة الثانية، ومُسيسة بدرجة ثالثة، ومثالها: القراءات الفلسفية التي بُنيت عليها الطروحات النقدية الحديثة لما بعد البنيوية، والعولمة، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمارية ــ وسيأتي بيان ذلك ــ.

وإكمالاً لبرنامج الوجودية الضخم، برزت الظاهراتية (phenomenology) بوصفها الطرح المُنعِش لمسيرة الوجودية، وأصبحت فلسفة الثقافة العالية: الوجودية مضافاً لها صفة الظاهرة (phenome)، ومن الفوائد المعرفية التي حققتها الظاهراتية لحساب الوجودية هو الخروج من الروتين الثقافي، والإتيان بجوانب تطبيقية أدت إلى خلق ظواهر جديدة، فضلاً عن رؤيتها الجديدة للغة، التي اتسمت بوصفها خزيناً من الأسئلة ينبغي البحث عن أجوبة لها، وبهذا أصبح المُنجز العلمي للغة مرتبطاً بالتوجهات الظاهراتية.

والبنية على أنّها: "منظومة من علاقات وقواعد تركيب، ومبادلة تربط بين مختلف حدود المجموعة الواحدة، بحيث تُعَين هذه العلاقات، وهذه القواعد معنى كل عنصر من العناصر"[2]. وحدود هذه البنية قد حددت المعرفة البنيوية التي لا تعود إلى تمثلات مرئية، أو منظورة، إنّما تعود إلى مفاهيم، وشبكة من علاقات منبنية، ومتعالقة، ومتراكبة، ومنتظمة، وهذا بالضبط ما أدى إلى تحويل شتراوس نموذجه الالسني من نظرية في اللغة، إلى نظرية في صلات القرابة، إلى نظرية

(1) ينظر: البنيوية فلسفة موت الإنسان، روجيه جارودي، ت: جورج طرابيشي: 14– 15.

(2) البنيوية فلسفة موت الإنسان: 17.

في الفعل الانساني، إلى نظرية في الأسطورة، إلى أن انتهى إلى نظرية عامة في المجتمعات[1] وسيأتي بيان ذلك.

لقد أرادت البنيوية من تركيزها على البنية أن تُحقق حلم النقد الأدبي القديم باكتساب الصفة العلمية الموضوعية الدقيقة التي تنقل المعرفة من العرضي إلى السببي، والى بنية العمل، فيتحول هذا الأخير إلى كتلة لها صفتا: الديمومة والثبات المنفكتين عن طبيعة الزمن، وعوامل الاجتماع والاقتصاد[2].

وإذا وصفت البنيوية بأنَها فلسفة مادية، وأنَها كائنية بدون ذات متعالية، وأنَها تنتظم في سياق مملكة من البنى التي تمتلك خواص الكلية والتحولات والتنظيم الذاتي، فذلك راجع إلى أنَها أرادت السيطرة على المقولات اللامتناهية للإنسان[3]. وسعت إلى تحويل البنية إلى (مجرة) صغيرة تتجاوز حدودها – بما في ذلك الحد الإنسان – وتمنح نفسها حركة داخلية تحافظ عليها، وتستمر في إثرائها حتى لا تضطر إلى الجنوح نحو الخارج.

وتفسير حصر اهتمام البنيوية بسلطة البنية هو هدفها الذي يمثل جعل النموذج اللغوي نموذجاً مطلقاً يتصف بالتعالي لا سيما وأنَ البنيوية قد استلهمت إعلان نيتشه بموت الإله، وهذا الإعلان يُنجز عملية تغيير القيم، وينفي القيم المسماة بـ (العليا)، أي مجمل الأسباب والمواصفات التي أسندها لنفسه ــ من قبل ــ، فمع نيتشه تم نزع الغلاف الأسطوري من صورة الإنسان الأخلاقية، ثم أوضح أنَه قد جرى تجريد الواقع من قيمته، ومعناه وحيويته عن طريق اصطناع عالم مثالي مُشيَد بالأوهام والأساطير[4]، وسيأتي بيان ذلك.

لقد أشاعت البنيوية في زمن احتضارها نظرية الفوضى (Chaos Theory)، التي عبَرت عن هزيمة الفكر المثالي، الذي جاء متسقاً مع سلطة البنية في أوج طرحها الفني، فضلاً عن أنَ الحيادية (Neutralitism) المفترضة للبنية قد انقلبت على صناعها ــ مع التأكيد على صناعة الفكر النقدي المُتحيز – وأنَ العبودية (Slarery) التي مارستها البنيوية على أشكال اللغة المختلفة ــ بحيث أصبحت اللغة سجناً ــ غدت هوساً معرفياً لم يحقق أهدافه بسيادة البنية المطلقة، فبدلاً من تحقيق الموضوعية والعلمية الصارمة التي وعدت بها البنيوية بوصفها مرحلة ما بعد الإنسان (post-humain)، اتجهت البنيوية إلى إهمال العنصر الذي لا يُختزل

---

(1) المصدر نفسه: 23.

(2) ما وراء المنهج، سعد البازعي، في كتاب: إشكالية التحيز، تحرير: عبد الوهاب المسيري: 1 / 292.

(3) المصدر نفسه: 293.

(4) البنيوية فلسفة موت الإنسان: 8.

في المنظومة النصية للازدواج وهي الدال والمدلول ــ حسب دوفور ــ[1]. وهذا العنصر هو الواقع المُنشِط (Activation) للبنية، واندحار البنيوية تأتي من عجزها عن الاضطلاع بهذا العنصر.

ويتضح هذا العنصر بشكل كبير في المعايير الستة للبنيوية التي وصفها (دولوز) في مقالته: كيف نتعرف على البنيوية، والمعايير هي: (الرمزي، والمحلي، والتمفصلي، والمركب، والتتابع، والواقع المنشط للبنية)[2].

ويشير (روبرت شولز) إلى أنّ البنيوية أوجدت طريقة للبحث في العلاقات، لا في الاشياء، وحاولت بناء ذلك على قاعدة علمية منتظمة ودقيقة، وأنّ البحثِ في العلاقات يقود إلى البحث في فكرة النظام الذي أوجدها، ويُعد النظام (system) من الأفكار الرئيسة البنيوية بوصفه الكينونة الكاملة بشكل ذاتي، تتكيف مع الظروف الجديدة لتحولات البنى[3]. والمغالطة التي وقعت بها البنيوية تكمن في: نقدها الذي يرفض الاعتراف بوجود عالمٍ ثقافيٍ منشِئٍ للنص، وبوجود نظام ثقافي استند عليه النظام النصي.

وقد جاهدت البنيوية في مراحلها الأولى ضد النزعة الطبيعية (Naturalism)، وضد الأنانية (Egoism) لكنها ما لبثت أن وقعت في الأنانية، لكن من نوع آخر، إنّها أنانية نقدية منحت نفسها سيادة الحكم المطلق في تحليل النصوص، وسبر أغوارها، وهذا ما دفع (سارتر) إلى اتهام البنيوية ونقدها ووصفها بأنّها خديعة من صنع البورجوازية، لمحاولة استبدال الرؤية الماركسية في التطور على صعيد البنى، بنظام داخلي مغلق يسود القانون فيه على حساب الغير[4].

ثالثاً: بنيوية شتراوس:

تمثل مرحلة بنيوية شتراوس مرحلةً مهمة برّزت البنيوية بشكل منهجي، وأضفت عليها طقوسية تمثلت بدراسة البنى الأسطورية، والميتافيزيقية للشعوب في

---

(1) البنيوية الطية والثالوث، ت: محمد الرفرافي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 9 لسنة 1990: 9.

(2) المصدر نفسه: 6.

(3) البنيوية في الأدب، ت: حنا عبود: 14.

(4) دفاع عن المثقفين، ت: جورج طرابيشي: 261.

إطار علم دراسة الإنسان (Anthropology)[1]. وقد أسهم نموذج شتراوس في تعميق نظرية الوعي بالبنية الفوقية (Superstructure) التي دعت إليها الماركسية في سياق تقسيمها الجدلي لحركة المجتمعات والتاريخ على بنية فوقية تشمل: الدولة ومؤسساتها ومتعلقاتها، وبنية تحتية تشمل: الاقتصاد، والاجتماع ومؤسساتهما وما يتعلق بهما، وتعميق ذلك عند شتراوس ارتبط بشرط معاملة البنية جدلياً، أي رؤيتها بوصفها آناً وسيطاً على سبيل التبعية، لا بوصفها كلية حصريةً على سبيل الأصالة.

لقد رأى شتراوس أنَ كلَ شئ يخص النتاج البشري يتعلق بنظام رمزي، وينتمي من ثمَ إلى نظام من الدلالات، ويذهب إلى أنَ التناغم السري الذي يربط الإنسان بالعالم، ويتسم بالانسجام، وهو أساس طبيعي للابستيمولوجيا البنيوية التي تحاول وصف ووضع الوعي في مواجهة الظواهر البشرية، ويؤكد أنَ الأوجه المتعددة للفاعلية البشرية تتصف بكونها أنظمةً للعلامات، وهي كثيرة ومتنوعة تتشكل من أنظمة رمزية دالة، وعلى هذا آمن شتراوس بقدرة البنيوية وسلطة بنيتها على تصدير النموذج اللساني إلى مجمل العلوم الإنسانية، لا بل أكدَ على أنَ البنيوية تُقدم للعلوم الإنسانية نموذجاً إبستمولوجياً يساعد على اكتشاف ما ورائيات الأشياء التي رآها شتراوس متماسكة وذات وحدة[2].

تحاول بنيوية شتراوس أسطرة (Mythologiztion) التحديات المعرفية، التحديات التي وقفت عاجزةً أمام تحليل البنى الأسطورية المتسلسلة والمتوقفة على علاقة العلامات بعضها ببعض، وانطلق شتراوس من المبدأ الكانتي الأنوي (Egotism) في تحليل البنى، وقد نقل مبدأ الصراع الحاصل ــ في مضمون الأساطير ــ بين الطبيعة والإنسان، بين الخير والشر، بين الحياة والموت، .... الخ، نقل ذلك إلى البنى، ووجد أنَها تدخل صراعاً مع بعضها، يقود في النهاية إلى سيادة العنصر المُحفز، والجامع لتولد بقية البنى.

وقد قادت هذه الطريقة شتراوس إلى اكتساب المعاني والدلالات من محتوى الأساطير، وقادت أعمال شتراوس في تحليل البنية الأسطورية إلى تقبل

---

(1) من كتب شتراوس المهمة في هذا المجال: الانثروبولوجيا البنيوية، ت: مصطفى صالح. مقالات في الاناسة، ت: حسن قبيسي. الفكر البري، ت: نظير جاهل. الأسطورة والمعنى، ت: شاكر عبد الحميد. النظر، السمع، القراءة، ت: خليل احمد خليل.

(2) ينظر: مشكلة الأخلاق في بنيوية شتراوس، هنيدي، ت: مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 9 لسنة 1990: 37 - 38.

البنيوية بوصفها محاولة مُمنهجة للكشف عن الأبنية العقلية الكلية العميقة، كما تتجلى في أنظمة القرابة، والمُحرم (Taboo)، والأبنية الاجتماعية الاكبر، فضلاً عن الادب، والفلسفة، والرياضيات، والأنماط النفسية اللاواعية التي تحرك سلوك الإنسان، وانطلاقاً من تعارض البنيوية مع الفردية والإنسانية، فضلاً عن اختفاء الذاتية (Subject) في ظلها، واتجه التركيز نحو بنية الدال لأنّه مادي، وهو مُنتِج لعدد مختلف ومتنوع من المدلولات، ولهذا فإنّ قارئ شتراوس يُدرِك أنّ نظام الرموز الكامن يربط الدوال بغيرها من الدوال، إذ ليس هناك من مدلولات[1].

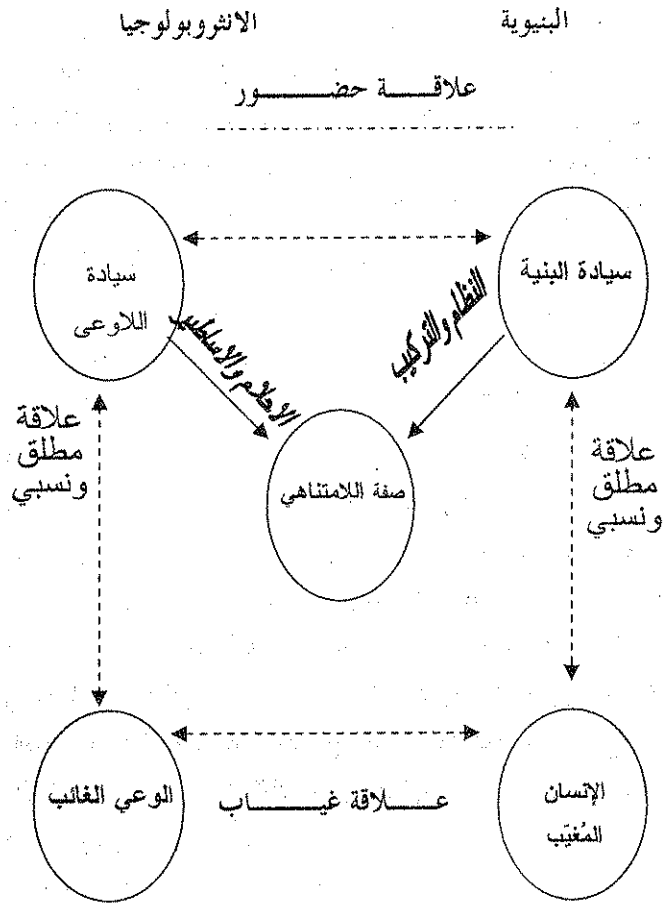
خطا شتراوس خطوات بعيدة عن التجريبية، والماركسية، والتحليل النفسي — بالرغم من أفادته منها جميعاً — وعارض المنهج التجريبي الذي أكدَ أسبقية التجربة على الوعي، ذاكراً أنّ الثقافات والحضارات لم تتطور استجابة للحاجات الخارجية حسب، بل تطورت طبقاً للضوابط الداخلية في الذهن البشري[2]. بمعنى التراتبية الواعية المتسعة، والمُكنونة في اللاوعي (Unconsciousness) الذي يرسل رسائل منتظمة إلى الوعي، تتشكل بوصفها مجموعة بنى، تتأتى عن طريق الأحلام والأساطير.

إنّ منزلة اللاوعي هي منزلة مُثلى في الأساطير، انطلاقا من دوره الفاعل في صياغة البنية، وهذا الدور هو دور لامتناه (Infinity) بمعنى أنّ البنية قد دخلت تحالفاً مع اللاوعي من حيث الاستلهام المعرفي، إذ أصبحت البنية عند البنيوية تقابل اللاوعي في ميدان دراسة الإنسان (الانثروبولوجي)، والانسان الغائب في البنيوية يقابل الإنسان الغائب في عالم الوعي، ويمكن القول أنّ العلاقة الجدلية الطردية التي تلف معادلة (البنية / اللاوعي)، (الإنسان / الوعي) هي علاقة الحضور والغياب، والمطلق والنسبي، ويمكن توضيح ذلك بالمخطط الأتي:

---

(1) البنيوية وما بعدها، جاك ستروك، ت: محمد عصفور: 22.

(2) كلود ليفي شتراوس، دان سبيربر، في كتاب: البنيوية وما بعدها: 71. وينظر: نحن والاخرون، ت: ربى حمود: 80 – 84.



تشترك البنية مع اللاوعي في الوصف المعرفي، إذ يُعد كلاهما منجزاً لانقلاب جذري في الثقافة العالمية، فالبنية أقصت الإنسان ووضعته عند حدّ مجرد، واللاوعي كذلك أقصى الوعي ومنحه نسبية الزمان والمكان، لكنّ الفرق بين سلطة البنية وسلطة اللاوعي هو أنّ السلطة الأولى أرادت التغييب الكامل للإنسان ليتسنى لها العمل من خلال رؤاها ــ التي عدّتها إجمالية ــ وغير قابلة للاستبدال، أما اللاوعي فلم يشأ من تغييب الوعي إقصاءه بشكل مطلق، بل يتم الرجوع إليه من خلال عمليات ذهنية تعمل على فك الشفرات والرموز التي يبثها اللاوعي في تشكيل ثقافة الفرد والمجتمع، إذ يعطي اللاوعي موقفاً مستقبلياً للوعي، لذا يتسم ــ أي اللاوعي ــ بمطلقية الزمان والمكان، ويحدث الخلل في البنية الوظائفية للوعي عندما يتغلب اللاوعي على الوعي ــ أي عند عدم رضاه على سلوكيات الوعي ــ فتظهر البنية المتخلخلة على شكل هستيريا (Image)، أو خلل عقلي، أو انفصام في الشخصية (Schizophrenia)، أو نحو ذلك.

إنّ للاوعي في تشكيل بنيته مركز قوة وسلطة ونفوذ، لأنّه يتعامل مع دواخل النفس، أي يتعامل مع كنه الأنا، ومركز دائرتها الغائب، وما الذات إلاّ صفة الأنا الجوهرية المُجملة، ويتعامل عالم اللاوعي الشاسع مع رموز التعالي، والتداعي الحر (Free Association)، والموتيفات (Matives)، والثيمات (Themes)، وقد درسها كل من: فرويد (1939م)، ويونك (1961م)، بشكل مفصل في علم النفس التحليلي (Pschoanalysis)[1].

ويتسم اللاوعي بحفظ سجلات الإنسان عبر التاريخ الممتد والبعيد، فهو الأرشيف (Archeves) المعرفي والجانب المتناغم لفاعلية الوعي، ويشمل أيضاً على الواقع النفسي للفرد وللجماعة، ويظهر ذلك الواقع على شكل لغة طقوسية تدفعهما نحو المستقبل، فهي عند الفرد تتأتى عن طريق الأحلام، وهي عند المجموع تتأتى عن طريق الأساطير، ولذا فإن مظهرها جمالي.

إنّ الحديث عن اللاوعي حديث علمي وشيق وذو امتداد معرفي متشعب، لكن يمكن في هذا الموضع بيان أهمية دور اللاوعي في عمل وتشكيل البنية، التي أصبحت ذات المشروعية المعرفية والنقدية، ودور شتراوس في استثمار إمكانيات اللاوعي في تحليل الأساطير، ومقاربتها بشكل نقدي، عن طريق استلهام الأدوات اللغوية في التحليل، والاعتماد على مفاتيح مهمة، كان لها الفضل في قراءة فكر الشعوب، والإطلاع على مكنون ثقافتهم، وعاداتهم، وسلوكياتهم، وتتمثل تلك المفاتيح عند شتراوس بما يأتي[2]:

1. تحويل الأفكار المُتأمّلة إلى حقائق.
2. تحويل التأملات إلى فرضيات متدفقة.
3. استلهام الحل المنطقي لتحليل بنية اللاوعي من علوم ثلاثة: علم طبقات الأرض (Geology)، وعلم النفس التحليلي، والتحليل الماركسي.

ويتحدد المُبتغى من هذه العلوم عند شتراوس، كون الفهم عندها يقوم على تحويل نمطٍ من أنماط الواقع إلى نمطٍ آخر، فالفهم الجيولوجي يحول دراسة التربة والصخور وعدد طبقات الأرض ونحو ذلك، إلى نمطٍ لفهم أصل نشوء الخليقة وعمر الإنسان والأرض والكون... الخ، والفهم النفسي يقوم على تحويل الجنس والكبت والأحلام إلى مُحفزات يومية على صعيد الفرد والجماعة، ويعطيها الأولوية في السعادة والتمرد وتطور الإنسان، أما التحليل الماركسي فيتحول الفهم فيه من

---

(1) ينظر على سبيل المثال: الإنسان ورموزه، يونك: ت: سمير علي. علم ما وراء النفس، فرويد، ت: جورج طرابيشي.

(2) عصر البنيوية: 25.

مجتمع يسوده الصراع بين الطبقات، واضطهاد الطبقة العاملة ونحو ذلك، إلى فهم يسوده الحلم الماركسي في القضاء على الرأسمالية، وتحقيق العدل والمساواة، ونبذ اللاهوت والدين.

إنَ نظرية شتراوس عن الأبنية اللاواعية المُراوغة قد أدت إلى خلق موضوعات جديدة متنوعة للبحث، من مثل: دراسة العلاقة القائمة بين أبنية كل العلاقات في اللغة، ودراسة وظائفها داخل الرسالة التي أوصلتها بإنساق العلامة المغايرة كالموسيقى والإشارة ولغة الجسد[1]. ولا شك أنَ عمل شتراوس هذا قد أستند إلى دراسة سوسير للغة بوصفها نسقاً مستقلاً بذاته، نسقاً يقوم على التسليم بعلاقة فاعلة تصل مكونات العلامة اللغوية، أي تصل بين نسق اللغة والكلام الفردي من ناحية، وبين الصورة الصوتية (الدال)، والصورة الذهنية (المدلول) من ناحية ثانية، فضلاً عن أنَ شتراوس وجد في نتائج ياكوبسون نوعاً من الكشف المهم، وتوقع أن يُحدث هذا الكشف ثورة تتجاوز علم اللغة إلى الأنثروبولوجيا، بل تمتد إلى كل العلوم الاجتماعية، واستثمر شتراوس دراسات ياكوبسون للأنساق الصوتية (الفونيمية) في دراسة أبنية القرابة[2].

وبهذا ظهرت البنيوية ــ حسب شتراوس ــ بوصفها دعماً للديمقراطية والمساواة بطريق أكثر فاعلية من الضمانات الدستورية، بل إنَها تلتقي بثقلها في تأكيد مبادئ المساواة الإنسانية، لأنَها تلغي الفوارق المزعجة بين المجتمعات الوحشية القبائلية، والمجتمعات المتحضرة المدنية، وبهذا انطوت البنيوية على جوانب سياسية أساسية، حيث زودت ــ في بدايتها ــ اليسار الفرنسي بنظرية لم تتناقض مع التوجه الاشتراكي، وأعطت مع بحوث شتراوس مزيةً للعقل الأوربي، الذي يتسم بأنَه محرك الحضارة وبأني المستقبل الجديد ــ حسب شتراوس ــ وأنَ شعوب الأرض الأخرى لم تكن إلا متطلفة أو هامشية!.

وبعد تلك المسيرة التي سلكها شتراوس في كشف نيات اللغة، بوصفها الصيغ التراتبية لحمل انعطافات اللاوعي، لم تكن النتيجة في تحديد المُناخ الفكري مناسباً لها، "فلم تظهر الأبنية الكلية"[3] التي تأمل شتراوس تحصيلها من تحليله للأساطير، وبدأ إسدال الستار على طروحات البنيوية، وأُعلن عن موتها، وأخذت البحوث تترى منتقدة البنيوية: فلسفياً وسياسياً، وثقافياً، ومعرفياً، فقد انتقد سارتر على سبيل المثال، مفهوم بنيات اللاوعي، وأعلن إنكاره لمبدأ وجود اللاوعي، المتحكم في

(1) عصر البنيوية:37.

(2) المصدر نفسه: 27.

(3) المصدر نفسه:21.

مسيرة الوعي، وذكر أنَ البنيوية قد تباعدت عن الوجود الإنساني، وعن شرطه الأساس وهو الحرية، فضلاً عن الاختيار[1].

ثم تحولت كل المطلقات البنيوية إلى قيمٍ نسبية، وأصبحت الإرادة الراديكالية الجامحة هي المُخيمة على ما سيُستقبل من بحوثٍ ودراسات منهجية ونقدية، ومع هذا فتحت البنيوية مجالاً رحباً في المسيرة النقديةً المعاصرة لطروحات ما بعد البنيوية، ومع الاستحضار الدائم للموروث البنيوي في معطيات وفلسفة ما بعد البنيوية، تمّ استبدال النسق البنيوي ــ الذي عُدَ في وقت النشوة البنيوية نسقاً متناغماً متسقاً ــ، بالنسق المتسلط اللاقانوني، الذي أتسم بالبراعة التأويلية، وبالتصورات العقلانية لتموضع الدلالة، وبالمنسوب الأيديولوجي المنظم، وبالتلاعب بحركة الدال والمدلول ضمن نظرية اللعب، وأصبحت منازل القراءة تتحدد مع كل قارئ ضمن متوالية عددية، لا تصل إلى حدٍ نهائي للمعنى.

ومن المهم ذكر أنَ المنابع الأساس التي كانت تمثل مصادر للفكر البنيوي عند شتراوس ــ بشكل خاص ــ، ومعطيات الحضارة الغربية ــ بشكل عام ــ، هي أربعة منابع:

1. نظرية أصل الأنواع والارتقاء، داروين (1882): التركيز على تطور الإنسان[2].
2. المادية الجدلية، ماركس (1883): التركيز على تغيرات المادة[3].
3. التحليلات النفسية، فرويد (1939): التركيز على اللاوعي والأنا[4].
4. الغصن الذهبي ، فريزر (1941): التركيز على بنية الأساطير[5].

كان التركيز في المنبع الأول على دراسة الإنسان، والمنبع الثاني على المادة والصراع، والمنبع الثالث على جوهر النفس، والأخير على دراسة الأسطورة، ولا شك أنَ هذه المنابع الأربعة: (الإنسان، والمادة، والنفس، والأسطورة)، كانت مدعاة لتُشكل البنى، ورسم فاعليتها السلطوية، لأنَ ممارسات البنية قد تحددت من خلال مسيرة الإنسان وكانت في إعلان تغييبه، ووصفت العلاقة بينهما على أنها علاقة (هدم)، وتحددت ممارسات البنية من خلال التحليل النفسي لجوهر تشكل الأنا، والعلاقة بينهما هي علاقة (بناء)، أما ممارسة البنية مع المادة فكانت ممارسة

---

(1) المصدر نفسه: 33. وينظر: دفاع عن المثقفين: 261– 262.

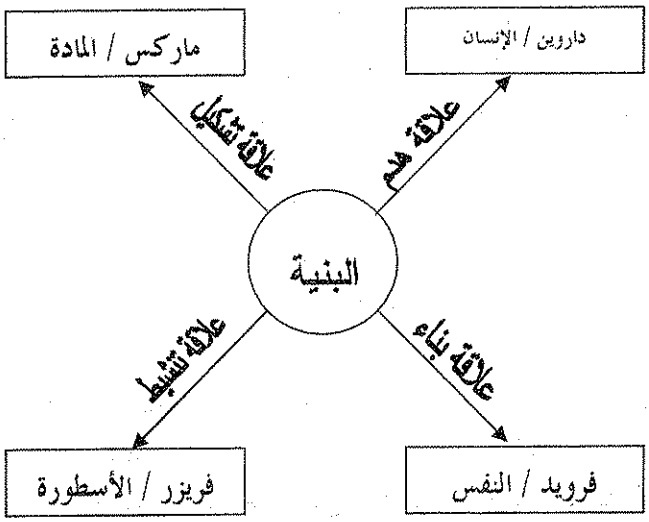
(2) ينظر: أصل الأنواع، ت: إسماعيل مظهر.

(3) see: On Dialectical Materialism , Marx & Engels.

(4) ينظر: معالم التحليل النفسي، ت: محمد نجاتي.

(5) see: The Golden Bouch: Astudy in Magic & Religion , J.G Frazer.

(تشكيل)، ومع الأسطورة كانت في إعلان علاقتهما على أنَها علاقة (تنشيط)، ويمكن توضيح ذلك بالمخطط الآتي:



إنَ الحديث عن محاكمة البنية وفلسفتها في هذا المبحث لم يكن إلا اشعاراً، ومدخلاً للولوج إلى أُسس ما بعد البنيوية الفلسفية، التي كانت أكثر دهاءً، وأكثر إجادة للتلاعب باللغة، فضلاً عن أنَها صاحبة مسؤولية في تحديد مقولاتها واستثمارها على عكس البنيوية التي تخلى أصحابها عنها، وانتقلوا إلى ما بعدها، كرولان بارت (1980)، وميشيل فوكو (1984)، وجوليا كريستيفا، وتزفيتان تودوروف.

النقد العربي الحديث، وإشكالية فلسفة البنية:

قبل الشروع في بيان موقف النقد العربي الحديث المُمثل بنقاده، من فلسفة البنية، والحديث عن الإشكاليات في هذا الميدان، يمكن القول أنَ هذا النقد يعاني من أزمات معرفية وثقافية، يمكن تحديد أهمها بالنقاط الآتية:

1. صيرورة النقد العربي الحديث إلى تكتلات تراتبية، لمجموعة من المقولات الغربية، التي لا تمتلك الفحص الدقيق لمناسبتها، أو عدم مناسبتها للنص العربي أو واقعه.

2. الانبهار المعرفي بآفاق النقد الغربي الحديث ومعطياته، والتسليم ــ في الغالب ــ بجميع النبرات التي تصدر عن هذا النقد.

3. تقمص المناهج النقدية الحديثة، وتفريغ محتوياتها في الدرس النقدي والتحليلي للنصوص العربية: التراثية والحديثة، بحجة أنَ النصوص العربية ــ لاسيما التراثية ما زالت بِكراً لم تُكتشف جمالياتها بعد.

4. إستقبال معطيات النقد الغربي الحديث المتمثل بمناهجه المتعددة ــ لا سيما موضوع البحث هنا: البنيوية، وما بعد البنيوية ــ من دون النظر إلى الخلفيات الفلسفية، أو المرجعيات اللاهوتية، أو التميز الحضاري والثقافي، أو السلوك المتطرف المسُيطر عليها، والخطر يتمثل في قراءة النص المقدس ــ القرآن الكريم ــ بآليات لا تُفحص برؤية علمية دقيقة، وحذرة.

5. عدم الثقة بالموروث النقدي العربي الأصيل، وعدم الثقة في هذا الإطار صرف جلَ النقاد العرب المحدثين عن الماضي الزاخر، إلى الحاضر الغربي المُمركز.

6. الأقلَمَة المفتعلة التي اصطبغت بها بحوث النقد العربي، وأسهمت ــ بشكل كبير ــ في تقديم مواقف مُدجنَة قيَدت الفكر العربي بمحدودية المكان.

وقد أكدَ بعض النقاد العرب معاناة النقد العربي الحديث، إذ ذكر (عبد العزيز حمودة): أنَ الناقد العربي يعيش شرخاً ثقافياً، نتيجة الثنائية الآتية: الانبهار بمنجزات النقد الغربي، واستصغار المنجز العربي، ويُبين أنَ الحداثة العربية كانت نتيجة لهذا الانبهار لا سبباً له، ويذكر أنَ المعادلة أصبحت تتحول من التأثر بالآخر إلى الاندماج فيه[1]. ويضيف "أنَ الحداثيين العرب أضافوا إلى سوء الفهم والتشويه، غُربة المفاهيم المستوردة ومصطلحها النقدي، أي أنَ الفكر الحداثي العربي في حقيقة الأمر وُلِد محكوماً عليه بالغربة"[2]. فضلاً عن أنَ القطيعة المعرفية مع التراث ولَدت فجوة وفراغاً، وجاء الفكر الغربي بوصفه البديل لملء ذلك الفراغ[3].

ويشير (حمودة) في موضع آخر إلى أنَ المعطى النقدي الغربي وحداثته هو نتاج بيئته، وهو حاصل ارتقاء مجموعة أفكار ساعدت في نشوء ذلك النقد، وذلك الفكر، وهو بالطبع لا يناسب النصوص العربية، ونقدها[4].

أما الناقد (سعد البازعي) فيذكر أنَ مناهج النقد الأدبي في الغرب متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت فيها، وأنَ الناقد العربي أمامه طريقان[5]:

---

(1) ينظر: المرايا المقعرة: 31 – 32.

(2) المصدر نفسه: 190.

(3) المصدر نفسه: 195.

(4) المرايا المحدبة: 10.

(5) ما وراء المنهج: 267.

الأول: تطبيق تلك المناهج مع مضامينها، وتوجهاتها الفكرية والمعرفية.

الثاني: إحداث تغيير جوهري في هذا المنهج أو ذاك، والنتيجة اختلاف المنهج المُعدَل عن المنهج الأصل.

ويؤكد في الإطار نفسه: انَ القول بتحيز مناهج النقد الغربي، هو قول بتحيز المناهج النقدية كلَها، ونحن في حاجة ماسة إلى الموروث الفكري والنقدي العربي، لتعزيز الموقف النقدي العربي المعاصر[1]. وفي الاتجاه نفسه يذكر (محمود أمين العالم): "أنَ التيارات النقدية العربية بشكل عام، ما هي ألا أصداء لتيارات نقدية في الفكر الأوربي"[2].

في حين يذكر (مطاع صفدي) ــ في معرض حديثه عن السؤال العربي للفلسفة ــ: أنَ السؤال العربي للفلسفة يبقى سؤالاً خارج الفلسفة، ما دام لم يدخل تاريخها، لذلك يتأرجح هذا السؤال بين أن ينضوي تحت خطاب الفلسفة التقليدي، أو أن يقف وحده في العراء، فضلاً عن أنَ السؤال العربي المعاصر يريد خرق الحاجز التراثي، ليدخل في تنظير الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، ولن يكون لهذا السؤال حضور إن لم يتأصل ليصبح هو السؤال الفلسفي الخاص بعيداً عن التبعية[3].

وبعد ذلك الاستهلال في مقاربة منظومة النقد العربي الحديث، يمكن تقديم الموقف النقدي العربي الحديث تجاه البنيوية، وفلسفة البنية، والاختلاف المعرفي والفلسفي الحاصلين عند النقاد العرب في هذا الإطار، ويمكن إجمالاً تقسيم النقاد العرب ــ في معرض حديثهم عن البنيوية وفلسفتها[4] ــ على قسمين:

الأول: البنيوية فلسفة.

الثاني: البنيوية ليست فلسفة.

يشمل القسم الأول على سبيل المثال ــ لا الحصر ــ: زكريا إبراهيم[5]، وفؤاد زكريا[6]، ونهاد صليحة[7]، وشكري عياد[8]، وصلاح فضل[9]، وعزمي عبد

---

(1) ما وراء المنهج: 273.

(2) الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي، في كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة، ندوة: 75.

(3) ينظر: نقد العقل الغربي: 22 – 30.

(4) للاستزادة حول هذا الموضوع، ينظر: دليل الناقد الأدبي: 235– 291.

(5) مشكلة البنية: 25.

(6) الجذور الفلسفية للبنائية: 6.

(7) المسرح بين الفن والفكر: 59.

(8) بين الفلسفة والنقد: 69.

(9) نظرية البنائية في النقد الأدبي: 23.

الرحمن[1]، وأنور المرتجي[2]، ومطاع صفدي[3]، وعبد السلام المسدي[4]، ومحمد عناني[5]، وسعد البازعي[6]، وعبد العزيز حمودة[7]، ومحمود أمين العالم[8]، وسعيد علوش[9]، وحميد لحمداني[10]، ومحمد مفتاح[11]، ...، أما القسم الثاني فيشمل على سبيل المثال أيضاً ــ لا الحصر ــ: كمال أبو ديب[12]، وفؤاد أبو منصور[13]، وعبد الله الغذام[14]، وسعيد الغانمي[15]، وعبد الرزاق الدّواي[16]، وفاضل ثامر[17]، ....

البداية مع القسم الأول الذي يشير إجمالاً إلى أنَ النقد الأدبي هو في حد ذاته ممارسة فلسفية، وهو امتداد تطبيقي للفلسفة، وإذا كانت الفلسفة ــ بمعناها العام ــ هي محاولة للتفكر والتأمل في القوانين الكلية المُنظمة للوجود الطبيعي والإنساني، فإنَ النقد الأدبي هو محاولة للكشف عن القوانين الكلية في التعبير الأدبي بشكل خاص، وهو ينطلق من جذور معرفية وأيديولوجية، هي التي تحدد مناهجه، ونتائجه النظرية والتطبيقية على حد سواء[18].

وفي بدايات مبكرة للحديث عن فلسفة البنيوية يكتب (زكريا إبراهيم) عن مشكلة البنية فلسفياً ، بوصفها سيدة العلم والفلسفة، وأنَ خيمتها البنيوية هي ضرب من الوضعية (Poshivism) الجديدة، فضلاً عن قدرة الفكر البنيوي في خلق

---

(1) ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد 118 لسنة 1988: 37.
(2) سيميائية النص الأدبي: 62.
(3) نقد العقل الغربي: 47.
(4) قضية البنيوية: 5.
(5) المصطلحات الأدبية الحديثة: 102.
(6) ما وراء المنهج: 277.
(7) المرايا المحدبة: 160.
(8) الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي: 97.
(9) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: 52.
(10) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي: 109.
(11) دينامية النص: 34.
(12) جدلية الخفاء والتجلي: 7.
(13) النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوربا: 510.
(14) الخطيئة والتكفير: 41.
(15) أقنعة النص: 12.
(16) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: 10.
(17) اللغة الثانية: 235.
(18) الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي: 72.

عقلانية جديدة في مجالات متنوعة لم تعرف هذا التنظيم الفكري، الذي جاءت البنيوية به، وأكدَ أيضاً أنَ البنيوية تنطوي على منظور فكري خاص، يحمل في طياته انقلاباً فلسفياً حقيقياً، ويمثل ثورة كوبرنيكية ــ نسبة إلى كوبرنيكيوس ــ من نوع جديد، فالبنيوية هي القانون الذي يُفسر تكوين الشيء ومعقوليته، إنَها مجموعة بنى منظمة في أنساق ذات صفة عقلانية[1].

وفي محاولة جادة أخرى يكتب (فؤاد زكريا) عن الجذور الفلسفية للبنيوية، ويعزوها بشكل مجمل إلى فلسفة (كانت)، لأنَها تبحث عن الأساس الشامل لتحقق وحدة النظام، وقد أسند اكتشافات البنيويين إلى أصول ومبادئ فلسفية انطلاقاً من الكتابات الأولى لهم، وحتى تخليهم عنها في منتصف القرن العشرين تقريباً[2]. وفي الإطار نفسه يؤكد (البازعي) أنَ الأسس المنهجية للمعرفة تتشكل من خلال رؤية فلسفية كلية، مما يعني أنَ اختلاف الرؤى الفلسفية مقترنٌ بضرورة اختلاف الأسس المنهجية أو بتعبير آخر: إذا تغيرت الفلسفة لزم تغيير الأسس المنهجية في البحث والاستقراء المعرفي التي تقوم تلك الفلسفة عليها، أو التي نبعت من تلك الفلسفة[3] [4]، ويستطرد قائلاً: إنَ القول باستقلال المنهج عن غايته المعرفية أو إطاره الفلسفي، هو إدعاء بانفصال الشكل عن المضمون، ويعيب على بعض النقاد العرب ــ ومنهم أبو ديب ــ محاولة فصلهم المنهج النقدي عن مضمونه الفلسفي[5].

ويتتبع (حمودة) تاريخ الفلسفة الغربية ليثبت أنَ المحطات الرئيسة في ذلك الفكر، ترتبط بعلاقة سببية واضحة بظهور المدارس الأدبية والنقدية، وأنَ البنيوية قد اجتمعت فيها تركيبة فريدة من العوامل الفلسفية، واللغوية، والنقدية، وأنَ مقاربتها هي مقاربة فلسفية من حيث تعويضها بالعمق (Intensively) ما تفقده في المساحة (Extensively)، وتستعيض بالطاقة (Energy) عن الكتلة (Mass)[6]، ثم يؤكد أنَ البنيوية كانت تحمل في طياتها بذور تفتتها منذ البداية، وارجع أسباب ذلك إلى ما يأتي[7]: (حملها لشعار موت المؤلف وتطبيقه، استبدال المؤلف بالمتلقي، رفع شعار علميّة النقد، تحقيق العلمية بالجنوح نحو استلهام النموذج اللغوي).

---

(1) مشكلة البنية: 25.

(2) الجذور الفلسفية للبنائية: 6.

(3) (4) ما وراء المنهج: 277.

(5) المصدر نفسه: 281.

(6) المرايا المحدبة: 282.

(7) المصدر نفسه: 287.

أما الناقد (مطاع صفدي) فقد حمل حديثه عن البنيوية والمناهج النقدية الحديثة ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة، وبالتطورات الكائنة في مجمل الحركة الفلسفية، والسياسية، والفكرية في الحضارة الغربية، التي هيأ فضاء تداعياتها (Association) نمذجة الصيغ النقدية، والمعرفية البانية لمعطيات الأنساق المختلفة، وأكدَ على أنَ البنيوية كانت أوضح النزعات الفلسفية، والمعرفية الحديثة، التي طرحت منهج النمذجة في العلوم الإنسانية، بمعنى استحداث صيغ النموذج في العلوم، على غرار نموذج البنية في المنهج البنيوي[1].

ويصف (صفدي) البنيوية قائلاً: إنَ البنيوية حملت لواء البعثرة بدل المركزة في الحقل الانساني، وأنزلت العقل من (نماذجه) المعرفية والتقليدية والمحدودة إلى أدوات الفهم وأنساق المعرفة، و(نماذج) لا تنتهي في الواقع الإنساني[2].

وفيما يخص القسم الثاني فقد اتجه مجموعة من النقاد إلى عدَ البنيوية طريقة في التحليل تمتلك آليات لغوية لسانية يمكن مقاربتها للنصوص الإبداعية من دون النظر إلى ما تحمله البنيوية من خلفيات فلسفية أو معرفية، بل رفض البعض من هؤلاء النقاد وصف البنيوية بأنَها فلسفة، أو منهج، أو حتى طريقة، وسيتضح ذلك من خلال بعض الآراء البارزة في هذا الإطار.

تُعدَ البنيوية في هذا القسم صيغة نقدية موضوعية، يمكن الاستفادة من إجراءاتها، ومقاربتها للنصوص في قراءة النص العربي وتحليله، وأنَ علاقة الدال بالمدلول هي علاقة عليَة (Causal Relation) تنتج عن حركة الأنساق والبنى النصية، ولا تُوصف بأنَها علاقة مشحونة بفكر أو فلسفة.

ومن النقاد البارزين اللذين دعوا إلى ذلك (كمال أبو ديب) الذي أنكر كون البنيوية فلسفة، وهي لا تتجاوز كونها طريقة في الرؤية، ومساراً في معاينة الوجود، وهي فكر متسائل، وقلق، وجدلي، وشمولي، ثم يصف البنيوية بأنَها حركة نقدية أثَرت مع ماركس، ومفهوم الجدلية، والصراع الطبقي، ومع الفن الحديث، والإصرار على العلاقات، أثرت معهم جميعاً في تاريخ الفكر الحديث. وقد أراد أبو ديب من تبني البنيوية، تفسير الفكر العربي في معاينة للثقافة والانسان، وإلى تغيير الفكر الجزئي، والسطحي، والشخصي الذي تُقرأ به النصوص العربية، إلى فكر يطمح إلى تحديد المكونات الأساس للظواهر، واقتناص شبكة العلاقات التي تشع منها، والدلالات التي تتبع تلك العلاقات، وهذا كله ــ حسب أبي ديب ــ يأتي

---

(1) نقد العقل الغربي: 47.

(2) المصدر نفسه: 50.

لغرض البحث عن التحولات الجوهرية للبنية التي تنشأ عبرها تجسيدات جديدة للظواهر المختلفة[1].

وبالرغم من نفيه الشديد لوصف البنيوية بأنَها فلسفة، يؤكد أبو ديب أنَ البنيوية قامت على تراث فكري وفلسفي ولغوي، وهي استمرار لتطورات فكرية وفلسفية، تصبَ جذورها في أغوار التراث الأوربي، ممتدة من هيجل ومفاهيمه الجدلية، إلى فرويد والتحليل النفسي، ثم يعيب على القارئ العربي عدم فهمه لإدراك القيمة الثورية للبنيوية![2].

وقد ذكر البعض أنَ تطبيقات أبي ديب قد تحولت باسم العلمية إلى عمليات تعذيب حقيقية للنص، وإن قراءته للتراث التي وظفها لتأكيد صحة المشروع البنيوي، لا تهدف إلى تحقيق إتصال مع التراث بقدر ما تهدف إلى تحقيق الانفصال عنه[3].

ومن النقاد الذين سلكوا اتجاه أبي ديب نفسه: (سعيد الغانمي) الذي ذكر أنَ أهم ما يميز البنيوية أنَها تهتم بتقعيد الظواهر، وتحليل مستوياتها، وهذا ما يجعل منها منهجاً لا فلسفة، وطريقةً وليس ايديولوجياً، أي باختصار ما يجعل منها علوماً كثيرة، تهتم باستخراج المستويات التحليلية للظواهر الإنسانية[4]. ثم يستطرد قائلاً: إنَ البنيوية نشأت استجابة لرغبات منهجية علمية صرفة، وليست نتيجة لرغبات فلسفية، ومع أنَ للبنيوية تأويلاً أو معنى فلسفياً ــ كما يذكر ــ، وأنَها تتشابه مع فلسفة (كانت) في استهدافها لأن تجعل من دراسة الإنسان موضوعاً لعلمٍ دقيق، إلاَ أنَها لاحقة بالعلم شأنها شأن النسبية التي قد تفسر فلسفياً، لكن من العبث ردَ النسبية إلى أصول أو جذور فلسفية![5].

ويناقض (الغانمي) نفسه عندما يذكر أنَه عندما يتم تناول المعنى الفلسفي للبنية، لابد من تناول المعنى الفلسفي للنموذج البنيوي، والمعنى الفلسفي للأجراء البنيوي، ثم حصر النقد الفلسفي للبنيوية، بثلاثة هي: (النقد الوجودي، والنقد التاريخي، والنقد التفكيكي)[6].

أما (الدوَاي) فيبين أنَ تطور وظهور البنيوية، لا يرجع إلى أصول فلسفية، وقد برزت البنيوية في حقل الفكر المعاصر في البدء بوصفها منهجاً يقترح في ميادين العلوم الإنسانية نماذج جديدة للتعقل والتفسير، وهي تلغي مفهوم الذات ومكوناته:

---

(1) ينظر: جدلية الخفاء والتجلي: 7 – 13.
(2) المصدر نفسه: 10.
(3) ينظر: المرايا المقعرة: 160 – 175. دليل الناقد الأدبي: 280– 282.
(4) أقنعة النص: 12.
(5) ينظر: المصدر نفسه:31 – 32.
(6) ينظر: المصدر نفسه: 32 – 34.

الوعـــي والإرادة، وتمثل تحدياً للفلسفة ذات النزعة الإنسانية، ويظهر ذلـــك فـــي تحويل إشكالية المعنى والدلالة في مجال نوايا الذات ومقاصدها، إلى مجال النســـق اللغوي اللاشعوري[1].

ويتجه هذا الناقد إلى مناقضة نفسه حين يؤكد أنَ تأسيس العلوم البنيوية قد جـــاء نتيجة نظرية عامة عن البنيات، وأنَ البنيوية قد تحولت إلى أطروحة فلســـفية عـــن الواقع وعن الإنسان وفعالياته، وهي عندما تنزغ لتصبح فلسفة تتجه نحـــو إضـــفاء خصائص وجودية على البنى، ثم تحولت إلى كيانات وجودية لها هواجس معرفيـــة في الحرص على احترام الدقة والموضوعية والصرامة العلمية[2].

أما الناقد (فؤاد أبو منصور) فيؤكد أنَ البنيوية ليست فلسفة، وإنَما هي طريقـــة صارمة تُصرَ على الاكتناه المتعمق، والإدراك متعدد الأبعاد، ثـــم الغـــوص فـــي المكونات العقلية للنـــص، والعلاقات التي تنشأ من خلالها، ووصفها بأنَها: ســـؤال متقص جدلي شمولـــي، يطرح مفاهيم التزامن، والثنائيات الضدية، والعلاقات بـــين العلامات المختلفة[3].

وبعد تقديم الآراء السابقة يمكن القول: أنَ البنيويين العرب قد تجمدوا داخل نفق الزمن ــ حسب حمودة ــ فهم لا يملكون في النهاية إلاَ الاعتراف بنهاية البنيويـــة، وهم لا يستطيعون ــ من ثمَ ــ دخول متاهات التفكيك، لأنَه يحتـــاج إلـــى خلفيـــة فلسفية واعية ودقيقة ، ومن ثم يعودون بعد ذلك إلى البنيوية، لينزعوا عنها غلافها الفلسفي، ويرتموا في أحضان حياديتها ــ المزعومة ــ ونتيجة لذلك وجـــد النقـــاد العرب البنيويون أنفسهم سجناء الزمن، دون أن يجدوا لهم مخرجاً[4].

لقد انطلقت البنيوية من المشروع الفلسفي الداعي إلى موت الإله، ودخلت فـــي حتمية (Determinism) جديدة من تمثيل السلطة اللغوية للبنى أولاً، واتخذت مـــن البنية محوراً مركزياً وغاية عليا ثانياً، وأنَ أساس الأنظمة المعرفية التـــي قامـــت عليها البنيوية ساعدت في صناعة المشهد الفلسفي والفكـــري، وبعـــد أن امتلكـــت البنيوية زمام المعنى – في فترة محدودة – أصبحت الآن تعاني من أزمـــة عـــدم حضور المعنى، ممَا جعلها تدخل في إشكاليات عديدة لتلمس حقيقية وعي الـــنص، وهذا ما قاد النقاد في العالم إلى التخلي عن خدمـــات البنيويـــة ــ مع الانطلاق من مبادئها واللجوء إلى ما بعدها ــ.

---

(1) ينظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: 10– 12.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 17 – 18.

(3) النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوربا: 510.

(4) المرايا المقعرة: 468.

المبحث الثاني

من منطلقات نيتشه الى ظاهراتية هيدجر

صاغ الوعي النقدي الغربي رحلة تكوينه بتفعيل أبجديات الأسئلة الفلسفية، واستثمار اللحظات المنيرة والفاعلة في تحويل التجربة الإقليمية إلى نظام موسوعيّ، يمارس العقل فيه صلاحياته بمعزل عن الميتافيزيقا، ويتجاوز مهمة كشف الحقيقة، ليصل إلى مرحلة العقل الخارق (Super – rational) القادر على توظيف المقولات والبرهنة عليها.

إنَ لحظة المشروع النقدي الغربي المعاصر لم تُولد متسارعة، بل كانت حصيلة لحظات مترسبة في الوعي النقدي، وشاخصة في نتاجه، ومن أهم تلك اللحظات وأكثرها تألقاً: نيتشه (1900).

وسيتم تقسيم هذا المبحث على معطيات ثلاثة:

- **معطيات فلسفة نيتشه.**
- **معطيات فلسفة الظاهراتية.**
- **معطيات نظريات الاستقبال والتلقي.**

أولاً: معطيات فلسفة نيتشه:

إنَ اللحظة النيتشوية لم تكن مضيئة بذاتها وإنما كانت مضيئة بغيرها، بمعنى: أنَ الطرح النيتشوي كان عدمياً (Nihilism)، وأهميته تمثلت بالتأثير الفاعل في الساحة المعرفية والنقدية بشكل عام، والدخول في حيثيات ذلك الطرح أشبه

بمغامرة معرفية قد تكشف عن مراحل متعاقبة لأنسنة (Humanisation) فعل التغير، والتحول الحاصلين في مجمل نشاطات الواقع.

ويمكن إجمالاً حصر معطيات اللحظة النيتشوية بما يأتي:

موت الإلـــه: (The death of God).

الإنسان الخارق: (Superman).

إرادة القـــوة: (The will of power).

العَود الأبـدي: (Eternal Recurrence).

والمعطيات السابقة مترابطة مع بعضها البعض، وتقود إحداها إلى الأخرى، قد نشأت تلك الفرضيات انطلاقاً من قاعدة نيتشه: "من أجل بناء معبد لابد من هدم معبد آخر"[1]، فمن أجل التسليم بسلطة الإنسان المطلقة لابد من إزاحة الإله أو الحكم عليه بالموت، ومن أجل بناء شخصية (السوبرمان) لابد من الاحتجاج إلى الميتافيزيقيا وتفكيك أسسها ولأجل الوصول إلى مرحلة القوة اللامتناهية لابد من ممارسة الانفتاح على جميع الخطوط الحمراء التي وضعتها الممارسات اللاهوتية والمعرفية، ومن أجل تطبيق فرضية العَود الأبدي لابد من إزاحة كل مظاهر الضعف والنفي والقيم اللاأخلاقية، لأن هذه (العودة) تتصف بالأبدية المهيمنة، التي لا تقف في وجهها العوائق.

وقد كانت معطيات اللحظة النيتشوية ــ كما يرى البحث ــ حصيلة تناص (Intertextulity) مع لحظات فلسفية أخرى، ألقت بظلالها على اتجاه الحركة التصاعدية في تفعيل تلك الفرضيات وممارستها على الصعيد العياني في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية وحتى النفسية منها، ويمكن تحديد حصيلة هذا التناص بما يأتي:

اللحظة الديكارتية (1650) = الكوجيتـــو.

لحظة سبينـوزا (1677) = فكرة الإله والإلحاد.

لحظة لايبنـــز (1716) = فكرة المونـــادة.

اللحظة الكانتيـة (1804) = نقد العقل والأنا النقدية المتعالية.

اللحظة الهيجليـة (1831) = الديالكتيـك وموت الإلـــه.

لحظة شوبنهـاور (1860) = الإرادة والتدمير.

اللحظة الداروينية (1882) = الانتخاب والصراع من أجل البقاء.

اللحظة الماركسية (1883) = صراع الطبقات والمادية الجدليـة.

---

[1] أصل الأخلاق، ت: حسن قبيسي: 89.

وقد أسهمت هذه اللحظات الفلسفية في نسج المعطى النيتشوي المتعالي وتبرير التسليم الشامل له، بوصفه الحضور المُجسد، والصياغة الفلسفية للعقول التي رسمت المسيرة الفكرية لمشروع التطور الأوربي.

فمع اللحظة الديكارتية اتجه البحث الفلسفي إلى تطبيق قاعدة (الشك أساس اليقين) بوصفها البداية الإيجابية لكشف الزيف والخداع الذي يعتري العالم المادي، ويبقى الفكر – وفقاً لذلك – هو الحقيقة الوحيدة القادرة على كشف ذلك الزيف، ولهذا وُلِد الكوجيتو (Cogito) الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) ليعلن أنّ العقل المفكر هو أساس تحقيق الوجود، وهو الركيزة التي لابد للإنسان من الاستناد عليها في (غربلة) جميع الأوهام والخرافات التي أحجمت العقل الإنساني من ممارسة دوره طيلة فترة سيادة الكنيسة في العصور الوسطى الأوربية[1].

وقد يتفق نيتشه مع الطرح الديكارتي في هذه المسألة، لكنه يخالفه في مسألة إعطاء الدور الفاعل في صيرورة وحركة العالم إلى (الإله) الذي قدّم له ديكارت مجموعة براهين تؤكد وجوده وحضوره ودوره في عملية التغيير في العالم المادي المنظور[2].

أما لحظة سبينوزا التي امتازت برؤية الإله في كل الموجودات، بمعنى حلوله في كل أجزاء العالم، وما الإنسان إلا جزء حلّ فيه الإله ليبرز صفاته وقدرته فتُمثل فكرة خلود القدرة الإنسانية جوهر فلسفة سبينوزا، وإنّ النسيج الأبدي لصورة الحياة وديمومتها يتكون من خيوط عدة كالصراع بين الشعوب، وممارسة أصناف التعذيب، والفصل والحرمان الذي تعانيه الأقليات ــ ويقصد بهم اليهود ــ وسوء التفاهم والكراهية والمؤمرات والخداع وكسب المادة بأي وسيلة كانت...[3]

وبالرغم من أنّ نيتشه يشترك مع سبينوزا في تهمة الالحاد (Thesim)، إلاّ أنّ (الالحادين) مختلفان، فإلحاد نيتشه انبثق من عزل الإله بل الحكم عليه بالموت، وإعطاء سلطاته إلى الإنسان الذي سيمارس دور الإله المطلق في الحكم والتشريع، أما إلحاد سبينوزا فقد تمثل بشكل أساس بالخروج عن التقاليد اللاهوتية للمجتمع اليهودي، فضلاً عن إحلال (Commmutation) الصفات الإلهية في السلوك البشري، بمعنى تضمين اللامتناهي في المتناهي انطلاقاً من الرؤية والفكر الحلولي (Thinging of pantheism) المتأتي من الطرح السبينوزي: "العالم وحدة (الجسم والنفس والله)، في مقابل الثالوث الديكارتي: (الجسم المادي، والنفس المفكرة، والله) الكائن في كل شيء"[4].

---

[1] ينظر: مبادئ الفلسفة، ديكارت، ت: عثمان أمين: 54 ــ 59.

[2] ينظر: تأملات ميتافيزيقية، ديكارت، ت: كمال الحاج: 103، 193.

[3] ينظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ت: حسن حنفي: 194ــ 195، 360 – 361.

[4] أعلام الفلاسفة، هنري توماس، ت: متري أمين: 222.

أما التناص الحاصل بين فرضيات نيتشه ومعطيات لايبنز فيتمثل في فكـرة أو نظرية الوحدة (Monada) التي تصور الإنسان على أنه وحدة عاملة متعالية على مظاهر الكون، وأنّه أساس التفرد، وإنّ العقل الإنساني يشكل مونادة عليا تتحكم في المونادات السفلى التي تكون الجسم البشري[1].

وقد استثمر نيتشه هذه الفكرة في بناء إرادة الإنسان الخارق الذي تُنسـب إليـه مشروعية التحكم بالموجودات بوصفها مونادات جزئية تخضع كلياً للمونادة العليا.

والتأثر باللحظة الكانتية كان كبيراً، لأن كانت عَهد إلى منح العقل منزلة التنظيم الأبدية لإدراك وتنسيق الحقائق الكونية، وعدّ الإدراك العقلي أداة لمعرفـة قائمـة بذاتها، فهو ينظم العالم ويصوغه في وحدات مفهومة، والعقل ينقل من الفوضى إلى النظام ومن الادراكات الحسية الفورية إلى حكمة كلية، كما يمكنه تلمـس الطريـق المؤدي من الحكمة البشرية إلى النور الإلهي[2].

وقد برهن كانت على قدرة الإدراك العقلي في تلمس الحقائق من خلال الفحص عن نظام الأسس القبلية العقلية التي بفضلها تتم المعرفة العلمية من خلال متواليـة فلسفية رياضية أطلق عليها (نقد العقل المحض / الخالص – Pure)، ثـم مـارس بعض العمليات الذهنية للوصول إلى تقديم أهمية معرفة (الله) بالنسبة للموجـودات، واتجه في المرحلة الأخيرة إلى نقد الحكم (Critique of judgment) من خـلال فلسفة متعالية سابقة على التجربة ولكنها في إطار نطاق العقل والمعرفة المتعاليـة الخالية من عناصر الحواس بمعنى البحث الدائم في الأصـول المعرفيـة لا فـي الموضوعات المعرفية التي تُعدّ جزءاً من الواقع الفيزيقي المنظور[3].

ولم يوافق توجه نيتشه معطى (كانت) في رؤيته حول السلام والديمقراطيـة، إذ توجه كانت إلى إلغاء مبدأ القوة والتنافس بين الدول للوصول إلى مرحلـة السـلم والاستقرار والدعوة إلى إلغاء فكرة الحرب واللجوء إلى رعاية الله وهدايته[4].

أما التأثر باللحظة الهيجلية فقد كان دينامياً، إذ يمثل كل مـن هيجـل ونيتشـه الوعي التاريخي الذي يعيد حسابات التركة الغربية بالعودة إلى الأصل اليوناني قبل سقراط (399 ق. م) وتحديداً فلسفة هرقليطس[5] (حوالي 475 ق. م) الـذي قـال بزوال الأشياء، وإن كانت بمنتهى الصلابة، لأنّها ــ أي الأشـياء ــ تحـوي فـي

---

(1) ينظر: المونودولوجيا: 90 ــ 91.

(2) ينظر: أعلام الفلاسفة: 280 ــ 281.

(3) Critique of judgment, kant, in: Deconstruction in context , Mark Taylor: 35.

(4) ينظر: نحو السلام الدائم، ت: نبيل الخوري: 15 ــ 16.

(5) فلسفة نيتشه، أويجن فنك، ت: إلياس بديوي: 4.

ذواتها عنصر الصراع ومفهوم الضدية، ثم تتحدد من جديد في صور متشابهة، وأكدّ هرقليطس على أنّ الحياة انسجام فريد تكون نغماته متضاربة، والهدف هو إدماج النغمات المتنافرة في نغمة متآلفة واحدة[1].

ولا شك أنّ نظرية هرقليطس في الأضداد والتوتر القائم في الصيرورة قد مهدت الطريق أمام فكرة الديالكتيك الهيجلي الذي يُعدّ القوة الفاعلة في إنتاج الممارسة الفكرية من خلال صراع الأضداد، وتفسير الوجود ــ من ثمّ ــ على أساس ذلك الصراع[2].

إنّ الفلسفة التي جلبها الوعي التاريخي عند هيجل ونيتشه تقوم على أساس أنّ العقل يسيطر على العالم، وأنّ المسار التاريخي للعالم يتمثل بوصفه مساراً عقلياً، ويبقى هذا التمثل بوصفه الطاقة اللامتناهية للكون وبذلك تتحقق مقولة العقل يُوجِه العالم[3].

وتأتي اللحظة الحرجة في تأثر نيتشه مع لحظة شوبنهاور الذي أمدّ المعطيات النيتشوية بسيل متدفق من الأفكار والمعطيات التي كانت سنداً وركناً بنى عليه نيتشه فلسفته.

وتمثل فلسفة شوبنهاور في مجموعها درجة تطور العقلانية، وأولى خطواتها كانت مع التشاؤم الذي يعطي فكرة غياب القيمة (Value) عن التاريخ والمجتمع، فضلاً عن اللامبالاة التي أظهرها شوبنهاور تجاه الطبيعة وحماية المُلكيات الخاصة، بمعنى لا مبالاته بالنسبة للجانب السياسي، وقد حمل لواء اللاتدين، وتبنى فكرة (الدين بلا إله)، وهو بذلك قدّم دفاعاً غير مباشر عن النظام الاجتماعي الرأسمالي الذي يتحدد هدفه الأساس بفضل المجتمع والممارسات عن الميتافيزيقيا والسعي وراء الظواهر المادية الحاضرة، وتجنب الخوض في الظواهر الغائبة اللامرئية[4].

وقد قدّمت التصورات الفلسفية الثورية لشوبنهاور ونيتشه عمليات واقعية لمحاكمة الحدود التي رسمها العقل، إذ تلون الواقع العياني بألوان شتى من صنوف البغي والاعتداء والاستغلال وعدم احترام إنسانية الإنسان وقذف مجمل النشاطات

---

(1) أعلام الفلاسفة: 72.

(2) ينظر: طريق الفيلسوف، جان فال، ت: أحمد حمدي محمود: 490، 515.

(3) محاضرات في فلسفة التاريخ، هيجل، ت: أمام عبد الفتاح: 73. وينظر: Phenomenology of spirit , Hegel , in: Deconstruction in context: 67 – 70. The philosophy of Hegel , G. Mure: 112 , 157.

(4) ينظر: تحطيم العقل، لوكاتش، ت: إلياس مرقص: 2 / 10 ــ 14.

الاجتماعية في مصب النوازع والأهواء والمصالح الفردية، ولهذا أسّس الثنائي العدمي (شوبنهاور ونيتشه) عقلانية جديدة تتمثل في غزو فضاءات بالية من العقل المتعارف عليه، وتبدأ تلك العقلانية من إرادة الحياة، وتجاوز كل مظاهرها العرفية والتقليدية وحتى القانونية منها، وعدّ الإنسان مشروعاً يمتلك أسباب قوته ونجاحه في السيطرة والهيمنة والقوة التي ستكفل تحرره وانعتاقه من أهوائه ورغباته وأخلاقه التي تمثل عائقاً أمام سبل التطور والارادة الحرة المتنفذة[1].

إنّ العالم المعيش الذي رآه (الثنائي العدمي) هو عالم محكوم بالفوضى والاضطراب واللاإنتظام واللاإنسجام، وهو عالم محكوم بقانون الصراع والتطاحن لا التكامل والسلام[2].

وجاءت لحظة داروين لتقدم منسوباً خصباً للحظة نيتشه من خلال فاعلية الطرح السلبي في نقطتين أساسيتين هما[3] فكرة الانتخاب الطبيعي، وفكرة الصراع من أجل البقاء.

هاتان الفكرتان عززتا مخاوف نيتشه بسيطرة الميتافيزقيا والأهواء على فاعلية الإنسان وقدرته، وبالرغم من أنّ طرح داروين[4] لم يكن جديداً ومتفرداً، إلاّ أنّ تصميمه على صحة طرحه وإقراره بوجود شواخص وأدلة بايولوجية وفسلجية، أغوى الباحثين والفلاسفة بالاشتغال في تمثلات هذه الأفكار وإفرازاتها في الوجود من خلال الافتتان بدلالة تطور الإنسان التاريخي وقانون الغاب الذي يسيطر القوي فيه على الضعيف.

أما اللحظة الماركسية فقد مثلت (انعطافة) فكرية غيّرت الوجهة الفلسفية ونقلتها إلى تمثل إنسانية الإنسان المفقودة مع الطرح الرأسمالي، لكنّها ـــ أي اللحظة الماركسية – لم تكن بعيدة عن الصيغ البيروقراطية لغرض تحديد وإشاعة فرضية اجتماعية رأس المال، واشتراكية الإنتاج والاستهلاك والتوزيع[5]، وقد جاءت اللحظة الماركسية بصراع البنى الاجتماعية فيما بينها: البنية الفوقية، والبنية التحتية، فضلاً عن صراع البنى التصنيفية للتاريخ ـــ ويُقصد بها الطبقات الاجتماعية المكونة

---

(1) ينظر: ميتافيزيقا الارادة، كمال البكاري: 8 ـــ 13.

(2) المصدر نفسه: 110.

(3) أصل الأنواع: 190.

(4) أثر الفكر الدارويني في البحث اللغوي، عبد الله احمد، مجلة البصائر، العدد 3 لسنة 1997: 73.

(5) ينظر رأس المال، ماركس، ت: فالح عبد الجبار وآخرون: 1 / 67، 2 / 19.

لمجمل النزاعات المنشأة للأنظمة والحكومات حسب الرؤية الماركسية[1] -. وبهذا الطرح انتعشت اللحظة النيتشوية من خلال المعطيات الماركسية الآتية:

1. **فكرة الصراع بشكل عام.**
2. **فكرة التضاد والتناحر بين الطبقات.**
3. **فكرة تحقيق إنسانية الإنسان.**
4. **فكرة إشاعة اشتراكية النتاج.**

إنّ اللحظتين ــ الماركسية والنيتشوية ــ متفقتان عملياً على تفكيك الفرضيات الموروثة، والتقاليد الطقوسية، وتفسير طبيعة الدلالة وتعديل تفسير الطرح المعرفي، من خلال تحويل عملية الشك، ونقلها من الشك في الشيء إلى الشك في الوعي ذاته وصولاً إلى العقل[2].

ومن المهم ذكر أنّ اللحظة الماركسية قدّمت تصورات فاعلة في سبيل عقلنة الممارسة الاجتماعية وتجاوز الآثار التي أحدثتها الرأسمالية، وتقديم آثار علاجية وبدائل للمستوى الفلسفي السائد، وبهذا استطاعت الماركسية من تخفيض نسبة الراديكالية، وتحويلها إلى ذاتية غير متطرفة ذائبة في النسيج الاجتماعي، ورسم صورة الواقع الاقتصادي الذي يقوم على فرضية الإنتاج والاستهلاك المشترك كل حسب جهوده وخدماته، فضلاً عن تخفيض مستوى المقولات اللاهوتية ورفع معدل الإنسانية بوصفها قوة ماركسية جديدة[3].

أما نظرتهما للإله فقد تشابهت إلى حدّ كبير، فماركس ونيتشه ينكران وجود الإله ويعطيان سلطته ومنزلته إلى جانبين مختلفين، الجانب الأول يعطيه ماركس للجماعة والجانب الثاني يعطيه نيتشه للإنسان الخارق (السوبرمان)، وبهذا يُؤله ماركس المجموع، في حين يُؤله نيتشه الفرد.

ويمكن إجمالاً القول: " إنّ مشروع نيتشه الفلسفي يقتضي إدخال مفهومي اللامعنى واللاقيمة إلى الفلسفة التي عدّها الإنجاز الحقيقي للنقد[4]"، وبذلك اشتركت لحظته الفلسفية باللحظات الفلسفية السابقة على صعيد التبني أو النقض، وكما هو موضح في المخطط الآتي:

---

[1] ينظر: المادية التاريخية: 47، 191.

[2] نيتشه: التأويل. القراءة. الكتابة، مصطفى كاك، مجلة الكرمل، العدد 19ــ20 لسنة 1986: 296.

[3] See: Marx. Aphilosophy of human Reality , Michel Henry: 54, 265.

[4] نيتشه والفلسفة، جيل دولوز، ت: اسامة الحاج: 5.

ت	اللحظة الفلسفية	نوع التأثر	صفة التأثر	ميدان التأثر
1	اللحظة الديكارتية	الكوجيتو الإله	+ −	إرادة القوة موت الإله
2	لحظة سبينوزا	فكرة الإله الإلحاد	− +	الإنسان الخارق موت الإله
3	لحظة لايبنز	المونادة	+	الإنسان الخارق
4	اللحظة الكانتية	نقد العقل الأنا النقدية المتعالية	+ +	الإنسان الخارق إرادة القوة
5	اللحظة الهيجلية	الديالكتيك التاريخ	+ +	إرادة القوة إرادة القوة
6	لحظة شوبنهاور	إرادة الحياة فعل التدمير	+ +	إرادة القوة الإنسان الخارق
7	اللحظة الداروينية	الانتخاب الطبيعي الصراع من أجل البقاء	− +	العَود الأبدي إرادة القوة
8	اللحظة الماركسية	صراع الطبقات إنكار الإله	+ +	إرادة القوة موت الإله

وتتضح أفكار نيتشه من خلال فعل الحياة القائم على الهدم والبناء ــ بمعنى موت مجموعة أفكار وولادة أفكار أخرى ــ ثم الجنوح نحو المطلق لاستمداد القوة والتغلب على الضعف الفطري، بمعنى خلق عناصر القوة من داخل النفس الإنسانية بمعزل عن اللجوء إلى الميتافيزيقيا، ولهذا التقى نيتشه في أسلوب البحث العلمي عن القوة والإرادة مع (زاردشت Zarathustra)، (حوالي 1000 ق. م)، ولكن أسلوب البحث كان مختلفاً، حيث طلب زاردشت – للوصول إلى منزلة الإله ــ التعاون والتقوى والتناغم والانسجام والتآلف والنظر المستمر في الطبيعة، والاشتراك مع (الإله) في جهاد الشيطان، أما نيتشه فقلب معادلة تلك المطالب ودخل في مؤامرة يشترك فيها الشيطان مع الإنسان ضد (الإله)[1].

وبالرغم من ذلك فقد اتخذ نيتشه من زاردشت شخصية يعبر بلسانها عن فلسفته الجديدة القائمة على العيش في حرب دائمة، وأنّ جميع أصناف الآلهة قد ماتت، وحلّ محلها الإنسان الخارق المتصف بالهدم لا بالخلق، وبحكم السادة لا بحكم العبيد، وأنّه يجب أن يكون متفوقاً في الشر حتى يكون متفوقاً في الخير، فضلاً عن

[1] ينظر: أعلام الفلاسفة: 27 ــ 28.

تحطيم كل الحقائق، فهي لا تمثل سوى نُكات يتسلى بها القطيع ــ المجموع ــ، وأنّ القسوة هي مبدأ الحياة الأول، وأنّ القطيع يمارسون تنازعاً أبدياً لأجل البقاء انطلاقاً من أنّ القوة هي الحق الوحيد، والعالم كما صوره نيتشه: معمل ضخم تُباد فيه أطنان عديدة من النفايات كي تُنتج أوقية من الذهب[1].

لقد أراد نيتشه رفع القيود عن العقل والخروج من عالم المعقول إلى عالم اللامعقول، والبحث عن الأفكار في النصوص الثورية، فضلاً عن احتواء اندفاع الإنسان وتطلعاته وتوظيفها نحو النزعة العدمية والوصول إلى محطة اللاإنتماء، والتركيز بشكل مستمر على سلطة الإنسان الخارق وصحوة انفلاته من الإله، والحرص على إبقاء تلك الصحوة، وضمان عدم رجوعها إلى ملكية الإله وإلى حقل الميتافيزيقا.

وقد رأى نيتشه أنّ البشرية مصابة بمرض (عجز الإرادة الحرة) وهذا العجز سببه عدم الاتصاف بصفات الإله، والمطلوب الخروج ــ حسب نيتشه ــ من ذلك العجز بإرادة قوية وتفتيت الوهم الميتافيزيقي[2].

حاولت فلسفة نيتشه تغيير مسار العقلانية الأوربية من خلال فتح المجال أمام اقتحام (الخطوط الحمراء) في كلّ شيء، فلم يعد هناك شيء مقدس، ولم يصمد الفكر الموروث والكلاسيكي أمام التظاهرة الفلسفية النيتشوية، ولهذا لم يتجاوز الفكر الغربي الحديث أفكار نيتشه بل وضعها في ميدان التطبيق، ولاقت تلك الأفكار استحسان الأوساط السياسية والسلطات التنفيذية والتشريعية، ويمكن تحديد أثر فلسفة نيتشه في الصعيد العالمي من خلال جانبين:

الأول: أثر فلسفة نيتشه في الفكر العالمي بشكل عام.

الثاني: أثر فلسفة نيتشه في المناهج النقدية المعاصرة.

إنّ الجانبين كلاهما ذو مساحة عريضة لأنهما يتناولان مفردات عدة وفي سنوات طويلة، لكن البحث في هذا الموضع هدفه الإجمال والانتقاء، فعلى صعيد الجانب الأول أثرت فكرة (موت الإله) بشكل واسع وكبير في الأوساط الفكرية العالمية بحيث "لم يعد يوجد في الغرب تيار فكري أو نظرية مهمة ومؤثرة في أي من الحقول المعرفية تقول

---

[1] ينظر: أعلام الفلاسفة: 320 ــ 323. وينظر:
.Thus Zarathustra spoken , Nietzsche: 126 – 127

[2] من المهم ذكر أنّ ألمانيا في الحرب العالمية الأولى (1914) حولت هذه الفلسفة إلى واقع، وقد تمثل نموذج السوبرمان في شخصية هتلر (– 1945) النازي، ثم أصبحت هذه الفلسفة دين الدولة بعد تبني هيدجر لها، ينظر: تحطيم العقل: 129، 134.

بوجود (الله) فتيارات الفكر الغربي الرئيسة أو فلسفاته ونظرياته في العلوم الإنسانية وغيرها ذات شخصية علمانية (Secular) بالدرجة الأولى، وهذه الشخصية العلمانية هي التي بدأت تسيطر على الحضارة الغربية ككل منذ عصر النهضة، وقد أصبحت في عداد البدهيات التي لا تحتاج إلى ذكر...[1]".

والثقافة الغربية التي ورثت خطيئة نيتشه بحكمها على (الإله) بالموت، وانطلقت لتشكيل المشهد الفكري العالمي افترضت أسطورية الأديان، ثم وهمية المفاهيم والقيم التقليدية، وأصبح المعيار الرئيس في عالم خالٍ من الألوهية والمقدسات هو مقدار الفكر (المتفتح) من التخلص من آثار الميتافيزيقيا (المنغلقة)[2] ، التي كانت تسهم في رسم انحدار الإنسان نحو التخلف والجهل ــ حسب نيتشه[3] ــ، فبموت (الإله) ستسقط المثالية (Idealism) وترتفع العدمية، وستسمو معالم التجاوز والرفعة والتعالي العدمي الذي يعمل على تجريد القيم العليا من وظيفتها[4].

لقد قدّم نيتشه للفكر الغربي حلولاً عدة تبدأ من التخلص من هيمنة اللوجوس (Logos) وصولاً إلى تمزيق الأقنعة التي تخفي وراءها الزيف، للوصول إلى اللانظام، واللاحقيقة، واللاإنسان، واللاإنسجام، وخلخلة مركزية العقل الأوربي التي مثلت شرعية هيمنة اللوجوس، ومسوغاً لتهديد سلطات اللاهوت[5]، وانتهاء باستسلام العقل للاعقلانية الجديدة التي يطرحها نيتشة لأنها ــ كما يرى ــ هي الأضمن لتطور الإنسان وسيادته، وهي التي ستقوده إلى إرادة العدمية "فالإنسان يفضل أن تكون له إرادة العدم على أن لا تكون له إرادة بالمرة"[6].

أراد نيتشة الحطّ من قيمة الميتافيزيقيا للوصول إلى مصارعة الميتافيزيقا، لكنه انشأ في الوقت نفسه ميتافيزيقا خاصة به اتسمت ببعد الخيال، والبناء على أسس وهمية، والتحرر من كل القيم والأخلاق، وعدّ الإله مجرد ابتكار، اخترعه الإنسان ليقيّد نفسه به[7]، فعلى الإنسان ــ حسب نيتشه ــ أن يخلع عنه براءته ويعلن إلحاده، لانّ الإلحاد يحرر من البراءة، وينتصر للغرائز، ويفجّر إرادة القوة، وعندما نجحد الإله ــ يقول نيتشه ــ ننقذ العالم ونصوغ مملكتنا الجديدة[8].

---

(1) ما وراء المنهج: 283.

(2) المصدر نفسه: 289.

(3) The will to power , Nietzche , in: Deconstruction in context: 191.

(4) ينظر: فلسفة العلو (الترانستدنس)، شتروفة، ت: عبد الغفار مكاوي: 54، 127.

(5) ميتافيزيقيا الإرادة: 5.

(6) أصل الأخلاق: 156.

(7) إنساني مفرط في إنسانيته، ت: محمد الناجي: 12.

(8) أصل الأخلاق: 85. وينظر: أفول الأصنام، ت: حسان بورقية ومحمد الناجي: 56.

وبهذا وضع نيتشه العالم الغربي أمام خيارين بقوله: "إما أن تلغوا مقدساتكم وإما أن تلغوا أنفسكم..."[1]، ثم يختار طريقه هو بالقول: "إنّ العدمية هي الكلمة الأخيرة".

إنّ كل ما ينتجه العقل من مفاهيم وأنظمة فلسفية وعلمية هو – حسب نيتشه – مجرد تأويلات وأوهام تتحول تدريجيا إلى أصنام (Idoles)، وأنّ (إرادة القوة) هي الكفيلة بالتصدي لتلك الأصنام وتحطيمها، ولا يشكل العالم وفقا لذلك إلاّ مسرحاً تتخذ منه إرادات القوى وسطاً لصراعاتها، للوصول إلى قوة أكثر قدرة على تفعيل سلطتها، انطلاقاً من قانون التطور المؤدي ــ حسب نيتشه ــ إلى الخلاص[2].

لقد بلغ نيتشه مرحلة (التشريع) عندما أباح لنفسه صياغة إله جديد يحل محل الإله المقتول، الذي قتلته عدمية الديانات، والإله المقتول يصوره نيتشه على أنّه إلهٌ مزيفٌ صنعه الرسل والكهنة والقديسون، والإله البديل الحقيقي يتجلى في الإنسان الخارق (السوبرمان)[3] بمعنى أنّ نيتشه عَمد إلى تأليه الإنسان وإعطائه دوراً لا يستحقه من انتزاع ملكية السلطة الإلهية، وأنسنتها للوصول إلى المُبتغى النيتشوي في سيادة الواقع والتحكم فيه.

أما على الصعيد الأخلاقي، فما طرحه نيتشه قد لاقى آذاناً صاغية في الفكر الأوربي، فالخُلق النيتشوي المطروح هو خُلق الانحطاط وتبني الشرّ، والانعتاق من التقاليد والأعراف والدفاع عن نموذج البشر، الذي لا يحتاج إلى غفران السماء بعد الآن ــ حسب تعبير نيتشه[4]ــ، بل إنّ النموذج الجديد يجب عليه أن يُؤسس أخلاقه انطلاقاً من الانفصال عن المعطيات اللاهوتية والقيام بعملية عزل الإله واستلاب قدراته وصفاته، ومنحها للإنسان الجديد، ورفع شعار إنّ كلّ شي مباح[5]، ولا توجد عوائق بين رغبات الإنسان وبين القيام بها أيّاً كانت.

وقد ربط نيتشة هذه المسألة بزوال الإله، لان هذا الزوال سيقتضي انبعاث فلسفة خلقية جديدة ذاتية الطرح، وإلحادية المنشأ، ومثالية التوجه، وعدمية المسيرة، وانحلالية الهدف.

---

(1) ما وراء الخير والشر، ت: محمد عُضيمة: 178.

(2) ينظر: ميتافيزيقيا الإرادة:

.The will to power , in: deconstruction in Context: 191 .76 ــ 75

(3) ينظر: المصدر نفسه: 136، 148.

(4) تحطيم العقل: 125.

(5) المصدر نفسه: 137.

إنّ مشكلة الأخلاق عند نيتشه هي مشكلة الحقيقة والتطابق مع إرادة القوة، بوصفها الجوهر الوجودي المتمثل بالموجودات، إنّها مشكلة غربة المثال مع الواقع، ومشكلة انهيار القيم العليا وتفكك القيم القبلية، إنّها مشكلة النقد الجذري للضياع، ونكران إنسانية الإنسان[1].

وتأثير نيتشه في معطيات المفاهيم النقدية المعاصرة كان نشطاً، إذ مارست فرضياته مهمة تحديد الهوية (Identity) النقدية الجديدة، وتحقيق السيطرة على عمليات التحول التي تطال مسيرة النقد العالمي، وقد عمدت هذه المسيرة إلى إنشاء شبكة تضم عدداً من النقاد، أُنيطت لها مهمة تحضير الأفكار النيتشوية، وتكييف كافة الجهود النقدية لتمثلها، وتأهيلها لتكون سنداً للطرح النقدي المعاصر، فضلاً عن إقامة هيئات ومدارس تتبنى البيانات النيتشوية وتحولها إلى واقع نقدي تطبيقي.

إنّ تلك المحاولات لم تتسم بالتعميم الساذج أو السهل، بل تَطلُبُ جهوداً كبيرة في تحضير وترويض الرأي النقدي العالمي واتخاذ التدابير اللازمة لافرازات تلك الجهود التي حاولت تحسين المعطى النقدي لضمان تداوله، لأن عملية التحول الجريئة الحاصلة في معطيات المناهج النقدية بشكل عام، وما بعد البنيوية بشكل خاص، فرضت اعتماد الصيغ النصية وابتعدت بل تجاهلت الصيغ الميتافيزيقية، وسهلت عمليات دمج الآراء لمحاربة السياسة النقدية المضادة كما حصل عند رواد مدرسة تيل كيل الفرنسية، أو مدرسة ييل الامريكية.

ومن البوادر المهمة والخطرة في الوقت نفسه التي انبثقت من تبني الطرح النيتشوي في النقد المعاصر هي: العلمانية (Secularism) التي تشير في الأصل إلى فصل الدين عن الدولة، وهي ظاهرة كامنة في كل المجتمعات، فالأشياء والظواهر والأفكار المحيطة بهذا العالم تجسد نموذجاً حضارياً متكاملاً، وتستند إلى رؤية شاملة، وهي تمثل عمليات علمنة بنيوية، لأن سمات المُنتج الحضاري أو الأفكار أو التحولات التي تُولد العلمانية هي جزء عضوي لا يتجزأ من بنية هذا المُنتج المادي الذي لا قداسة ولا ضمان فيه لأي شيء، عالم خالٍ من المعنى، لا قيمة فيه ولا غاية، لا كليات فيه ولا مطلقات[2]، وبهذا أرادت العلمانية إقامة اتحاد (Confederation) مع الإله الجديد (الإنسان الخارق) لإزاحة المعنى المعياري، وهيمنة القيم النفعية، وتعطيل نماذج الطرح الميتافيزيقي والديني الكنسي.

إنّ المعطيات النيتشوية مغرية بالتبني بالنسبة للنهج النقدي المعاصر، لأنّها تمثل نظرية في القيم، فاللاحقيقة التي أشاعها نيتشه تحمل قيمة أكثر مما تحمله الحقيقة

---

[1] ينظر: فلسفة نيتشه: 153، 184.

[2] ينظر: العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: 14، 20.

نفسها ــ بالنسبة للنقد الحديث ــ، لأن الإنسان هو الذي يخلع القيمة على الأشياء ويحددها ويضفي عليها المعنى، فالقيمة النيتشوية تمليها الإرادة التي لا قانون لها إلا ما تضعه وما تخلقه من قوانين لنفسها[1].

وبفضل القيمة النيتشوية استطاع النهج النقدي المعاصر من اكتشاف إبداعية المفاهيم بعد أن تحرر من سلطان المفارقة الغيبية وانخرط في تشكيل مدارات الطرح المعاصر وفلسفته التي تمثل بشكل عام فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم[2].

وبهذا تكون القيم المتوارثة عبارة عن تأويلات فُرِضت على الأشياء، مما جعل الدلالات تمثل نسبة معرفية تختلف باختلاف المنظور، وتتسم الحقائق بأنّها أوهامٌ، وأثرٌ لإرادة القوة والسلطة بمعنى أنّها قيمٌ مفعولة لا فاعلة[3].

ويتسم التعامل النقدي المعاصر مع القيم النيتشوية بما يأتي:

توظيف تعددية تلك القيم لصالح توازن التحليل النصي.

توسيع مجالات التوظيف لتشمل قطاعات أخرى تستفيد من الطرح النقدي، وإمكاناته من الناحية العملية.

تطوير وإنشاء خطط لمعالجة الطرح النقدي التقليدي المعتمد على خارجيات النص، لتنظيم عمليات التقارب بين النص والمتلقي، بمعنى تفعيل عملية القراءة.

ظهور مؤشرات أساسية تؤكد صلاحية الطرح النيتشوي للمسيرة السياسية المعاصرة، وهذا يقود إلى توسيع المؤشرات النقدية في تبني ذلك الطرح.

ويمكن القول أنّ الطرح النيتشوي قد أسس لمرحلة ما بعد النيتشوية من خلال تبني نقادها له، لاسيما جاك دريدا الذي استمد صورة تفكيكيه من الهدم النيتشوي، وحمل الجهاز الدلالي له، إذ دشن نيتشه فجر التفكيك بعملية طالت العقلانية السائدة، وراجعت فرضياته تاريخ الميتافيزيقيا لتصفيتها والكشف عن منابع قيمها، وكل ما أنتجه العقل البشري راغباً في الوصول إلى الجذور لتفتيتها، وبناء أسس جديدة تصل حدودها القصوى بالإعلان عن (موت الإله) وتعرية كل التأويلات وتمزيق صنمية المفاهيم الكبرى وإطاحتها، وهذا تحديداً ما فعله دريدا في الطرح النقدي لما بعد البنيوية[4].

وما فعله دريدا فعله فوكو أيضاً فمنهجه الحفري طال كل التأويلات والمفاهيم الرئيسة التي بُنيت عليها اليقينيات القديمة، وحاول تأسيس إمكانية قيام تأويل جديد،

---

(1) ينظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر، صلاح قنصوة: 38 ــ 154.

(2) ما هي الفلسفة، جيل دولوز، ت: مطاع صفدي: 28.

(3) المناحي الجديدة في الفكر الفلسفي المعاصر، سالم يفوت: 25.

(4) ينظر: ميتافيزيقيا الإرادة: 66، 71.

للكشف عن عالم مغلق من الاستعارات، وتفكيك الجهاز المفاهيمي المثالي الذي ينهض على العقل والحقيقة[1].

لقد وصلت النيتشوية الهدمية إلى كلّ أركان وأسس النقد المعاصر انطلاقا من دريدا وبارت وفوكو وريكور وصولاً إلى دولوز وتودرورف الذي أعلن تبنيه للطرح النيتشوي بقوله "نحن ندرك أننا لم نعد بحاجة إلى أخلاق... كل شيء مباح لأننا جربنا نتائجها"[2]، في حين ذكر الناقد الفرنسي (شاتليه) أنّ المسار النقدي العالمي اليوم آيلٌ إلى العدمية إلى اللاشيء، وإلى إفراغ الإرادة من كل جوهر، وتحويل القدسية إلى سلسلة من الإجراءات والفن إلى تركيبة من الوصفات، والحكومة إلى نظام من التهديدات، والفلسفة إلى مجمل من البيانات، والأخلاق والعلم إلى شبكة من المعتقدات، وذكر أنّ عمليات التحول تلك ليست بريئة، وأنّها تقترن بتنظيم معين لإخضاع الإنسان، وإحلال قيم تقود إلى استعباد الفرد[3]. لقد أصبحت الحقيقة مع تبني الطرح النيتشوي عبارة عن سلسلة تأويلات توظف شبكة من الاستعارات، وتستخدم فنون عدّة واستراتيجيات، وممارسات قوة مختلفة، ونقداً لإبستمولوجيا المعنى والحقيقة[4].

وعدّ (لوفيفر) العدمية النيتشوية بوصفها اختباراً جذرياً تعلن عن مستقبل جديد، وتتسم بفقدان البراءة، وتراكم التناقضات والنزعات الدوغمائية، واللجوء إلى السلطة، وإباحة الاستلاب، وتوسيع الحضارة بعد تلاشي جوهرها السامي[5].

وقد كان النقد المعاصر أمام صنمين من أصنام نيتشه الأول هو (العقل) والثاني هو (الإله)[6] وكما أنّ إرادة الحياة والقوة عند نيتشه كانت كفيلة بإسقاط صنميه بالنزوع نحو السيادة والتوسع والالتزام (بلا أخلاق وبلا معيار وبلا تحديد) والسعي دائماً وأبداً نحو التشامخ والتعالي والحطّ من قيمة الآخرين[7]، كذلك كان النقد المعاصر الذي اتجه صوب إزالة بعض المفاهيم النقدية المرتبطة بمحيط النص والانتقال من الخلاف حول وظيفة الدليل المتحصل من التحليل النقدي للنص، وعلاقته بالدال والمدلول إلى تفعيل الدال وتعدد المدلول ــ مع بارت ــ، وإلى

---

(1) نيتشه. التأويل. الكتابة: 296.

(2) فتح أمريكا، ت: بشير السباعي: 264.

(3) الحداثة في الفلسفة، ت: علي حقي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 6 لسنة 1989: 37.

(4) مثلث الفلسفة، علي حرب، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 13 ــ14 لسنة 1991: 230.

(5) ما الحداثة، ت: كاظم جهاد: 105.

(6) ينظر: نظرية القيم: 155 ــ 157.

(7) العلم الجذل، نيتشه، ت: سعاد حرب، مجلة اتجاه، العدد 18 لسنة 2001: 135.

تفعيل الـدال وتوالده مع غياب المدلول ــ عند دريدا ــ ضمن ما يصـطلح عليـه بـ (نظرية اللعب) وسيأتي بيانها في الفصل الثاني.

ثانياً: معطيات فلسفة الظاهراتية:

تشكل الظاهراتية (Phenomenology) انعطافاً فلسفياً وحيويـاً فـي مسـيرة التفكير الأوربي الحديث، لأنها قدمت استشهادات معرفية للإنتماء والإنفتاح علـى الكينونة، ومارست دورها (النموذجي) في المسـاهمة بحـل إشـكالية المتتاليـات المنهجية الواقعة بين سلطة اللوجـوس (Logos)، ونظـام الميثـوس (Muthos) وذلك بإقامة علاقات دلالية يتكفلها التاويل، ويكون مقياسها المنهجي معتمداً علـى ماهية الظاهرة (Phenomena) المتطورة في سلم أولويات الوجـود الإنسـاني ــ عن الوجود (Being).

وتأتي ولادة الظاهراتية في مرحلة حرجة من تطور المناهج الفلسـفية الغربيـة التي لم تدخر جهداً في خلق الأزمات المعرفية ثم تقديم وإبداع حلول لها، والبحـث عن بدائل عقلانية متجددة دائماً مع مقتضيات وتوجهات التطور المفـاهيمي الـذي يشهده الفكر العالمي.

ويتصيّد البحث هنا أهم الأسس والمعطيات التي أسهمت بها الظاهراتية في رفد معطيات ما بعد البنيوية على الصعيدين الفكري واللغوي، أما المعطيات التفصـيلية والعامة للظاهراتية فلن تكون مدار البحـث، وقـد درسـت ذلـك كتـب كثيـرة ومتنوعة[1].

يمكن إجمال الحديث عن أهم معطيات الظاهراتية بما يأتي:

(منزلة الوعي، وقيمـة الإدراك، مفهوم القصديـة[2]، مفهوم المعنى).

وهذه المعطيات مترابطة في نظام فكري، ينطلق من إيمانه بعدم وجود أشـياء تكتسب الثبوت، إنّما هناك متاهات عدّة يحاول الـوعي بإدراكـه وقصـديته مـن

---

[1] ينظر على سبيل المثال لا الحصر: مـدخل إلـى الفلسـفة الظاهراتيـة، انطـوان خـوري. الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع. الخبرة الجمالية، سعيد توفيـق. فـي الفكـر الغربـي المعاصر، حسن حنفي.

[2] أطلق أنطوان خوري مفهوم العنيّ للإشارة إلى مفهوم القصد عند الظاهراتية، وهي ترجمـة لا أصـل لهـا، ينظر: معنى العني في قصدية هوسرل، أنطوان خوري، مجلة الفكـر العربـي المعاصر، العـدد 18 - 19 لسنة 1982: 57 - 63.

الوصول إلى كُنهها، وتأكيد حصر المقاييس الحسية التي لا تملك قراءات دقيقة حول تفسير الظواهر.

وبهذا امتازت المنهجية الظاهراتية بالبحث الدائم عن (الوجود) وتفسير شروطه وشرح وفهم تشكيل تجربته، والذهاب إلى ما بعد الظاهرة (Post-Phenomen) لتقديم التأويل المناسب المُنفتح على الذات[1].

ويمكن قراءة خطة الظاهراتية ودورها في تفعيل مسيرة ما بعد البنيوية من خلال معطيات علَمين من أعلامها هما: أدموند هوسرل (1931) ومارتن هيدجر (1976)، ثم فحص تلك القراءة من خلال أثرها الكبير في انبثاق نظريات الاستقبال والتلقي التي تماشت وغذت مسيرة النقد المنهجي لما بعد البنيوية.

مثّل هوسرل الشخصية البارزة والمؤسِسة بشكل منهجي للظاهراتية، حيث عَمد إلى فتح التأمل الفلسفي على حقل الظاهراتية، مبتدأً من الكوجيتو الديكارتي، بحيث أصبحت قراءة الظاهراتية صيغة جديدة للكوجيتو، وفلسفة من فلسفات الذاتية والحضور[2].

لقد كان الجدل قائماً بين القصدية والوعي عند هوسرل وبين مفهوم الكوجيتو الديكارتي، إذ رفض هوسرل مفهوم الوعي عند ديكارت بوصفه تفكيراً انطلاقاً من (أنا أفكر إذن أنا موجود) لأن ذلك يُغيب القصدية المتجه نحو المستقبل أو (المفكرّ فيه)، بمعنى أنّ الوعي عند (ديكارت) يتطلب (عملية التفكير) حسب، للوصول إلى المُبتغى المعرفي، أما الوعي عند هوسرل فيتطلب (عملية التفكير) أيضاً مُسنداً لها طرف (المفكرّ فيه) لتتم وظيفة وخصوصية (القصدية Intentionality) هذا من جانب، ومن جانب آخر حاول هوسرل ترميم الكوجيتو الديكارتي من خلال وضع حدود فاصلة بين الأنا المتعالية، الترانستالية: (Transcendental)، والأنا النفسية، التجريبية: (Empiricism) لغرض تأسيس اليقين المعرفي على الأنا المتعالية، التي تُعدّ الشرط الضروري لكل معرفة أو تجربة[3].

إنّ الكوجيتو الديكارتي يتضمن الانتقال من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين، بمعنى الانتقال من الوعي في مرحلة التفكير اللامستقر، إلى الوعي في مرحلة التفكير المتيقن، أما المفهوم الهوسرلي لهذه العملية فيقتضي الانتقال من مرحلة التفكير السليم ذي الخبرة المعرفية، إلى مرحلة التفكير الواعي القصدي المُميز

---

(1) Phenomenlogy , Edmund Husserl , in: Deconstruction in context: 121.

(2) مثلث الفلسفة: 230.

(3) ينظر: الفينومينولوجيا عند هوسرل: 30 ــ 31.

للشعور، وبهذا يمكن القول أنّ "الكوجيتو عند هوسرل يدور في جوهره على الوصف والتحليل وحدس الماهيات[1]".

وقد حدد هوسرل طبيعة الدرس الظاهراتي بوصفه نظرية لدراسة المعاني والماهيات، وطوراً جديداً من أطوار دراسة الأنا القصدي المتماثل مع الصياغات الإدراكية للمعنى بوصفه وحدة[2].

إنّ المعرفة الحقيقية التي تحاول الظاهراتية تقديمها للعالم تكمن في تحليل الذات في لحظة تعرفها على العالم، بمعنى تحليل الوعي الذاتي وقد استبطن الأشياء بوصفها ظواهر، لأن الوعي ــ عند الظاهراتية ــ لا يكون مستقلاً، وإنّما هو (وعي بشيء ما) لذلك كانت مهمة تجريد الوعي من أي مظاهر قبلية سمة أساسية في النقد الظاهراتي، فالتحول من النومين (Noumena) – خارج الذات، إلى الفينومين (Phenomena) – الظاهرة، هو تحولٌ في الفعل الواعي القصدي، وانتقال (الأنا) من صفة التعالي (المظاهر القبلية) إلى صفة القصدي (مظاهر الشعور والإدراك)، وقد أفرزت هذه المعطيات رؤى نقدية ومنهجية تجاه دراسة النص (Text) بوصفه مشروعاً دلالياً وجمالياً لا يأتي كاملاً من مؤلفه ويكتمل بالقراءة الواعية المدركة والنشطة التي تملأ الفجوات (Gabs) وتسد الفراغات (Blanks) في النظام النصي[3].

إنّ المعرفة الظاهراتية السابقة تقتضي اختزال العالم بما يسمى بـ (الاختزال الظاهراتي) الذي يقتضي إهمال الموجودات خارج نطاق تجاربنا الواعية، ثم اختزال العالم الخارجي بما يتوافق مع مضامين شعورنا وحده، بمعنى التعهد ــ بشكل أو بآخر ــ على إنشاء علم للذاتية يقتضي رؤية العالم حسب افتراض الذات أو قصيدتها، وحسب فهمها وتعلقها بالشيء، وبهذا أعادت الظاهراتية للذات المبدعة شرعيتها، ووُصفت بأنّها مصدر كل المعاني.

لقد حاول هوسرل الابتعاد عن الانقسام الفلسفي المتوارث بين الذات والموضوع، وما يرتبط به من انفصال بين الأنا المتعالية والأنا التجريبية، فضلاً عن إلغاء الثنائية التقليدية بين الذات والعالم، وإقامة مصالحة معرفية بين جانبي الأنا (المتعالي، والتجريبي) وبذلك تحولت الفلسفة عند هوسرل من فلسفة للوجود إلى فلسفة لتعميق الوعي، وتحول التحليل الفلسفي عنده من البحث عن تجربة المعنى إلى إدراك المعنى بتصور قصديّ، بوصفه المضمون الظاهري للوعي[4].

---

(1) الفينومينولوجيا عند هوسرل: 44.

(2) See:The Phenomenlogy, theory of meaning , in: the hermenentits Reader, Kurt vollmer: 165-167.

(3) دليل الناقد الأدبي: 214.

(4) ينظر: الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بوبنز، ت: فؤاد كامل: 57 ــ 135.

ويمكن إجمالاً تقديم أهم المعالم المنهجية لفلسفة الظاهراتية عند هوسرل كما يأتي[1]:

1 ــ ارتباط الوعي بمضمون الظاهرة في إطار مفهوم القصدية.

2 ــ تحديد العلاقة بين الذات والموضوع، الذات تمثل علّة القصدية، والموضوع يمثل غايتها.

3 ــ القصد الظاهراتي للنصوص هو إعادة بناء لها.

4 ــ تُشكل القصدية عملية ترقب شعوري مستمر، وعملية ربط وتأليف، وعملية توضيح ومنح هوية.

5 ــ تتيح الظاهراتية قراءة جوهرية للأشياء.

6 ــ تمنح القراءة الظاهراتية تجريد (الأنا) من مظاهرها النفسية.

7 ــ الأشياء لاتمثل ذواتها، إنّما تعكس قصدية الوعي وفعل الإدراك.

8 ــ تسهم القراءة الظاهراتية بتحويل النص إلى تجسيدٍ لشعور المبدع وفهم كل سماته.

9 ــ يُؤكد البناء النسقي للظاهراتية أنّ العلم الكلي اليقيني ممكن التحقيق، وهو ضروري لتقديم المعرفة الإنسانية، فضلا عن أنّ الشعور هو المجال المحايد للمعرفة اليقينية وليس الموقف الطبيعي أو المثالي، وأن (الأنا) المتعالية هي أساس اليقين، وعدّ الذات الإنسانية مصدر كل يقين.

10 ــ نتيجة البناء النسقي للظاهراتية تأسيس العلم الكلي وفقا لمعايير اليقين الثابت.

أما معطيات (مارتن هيدجر) فتُمثل فرضيات مهمة في تفعيل المعطيات الظاهراتية بشكل عام، ومعطيات ما بعد البنيوية بشكل خاص، وتأتي أهمية هيدجر من خلال عمله في توسيع دائرة البحث الوجودي، وتقديم مسوغات معرفية، لإعادة التوازن للمعتقدات الفلسفية التي تُعدّل طبقا للضرورات السياسية[3].

---

[1] أُخذت هذه المعالم بتصرف من كتابين اثنين هما:

The Phenomenlogy theory of meaning, A. Husserler, in: the hermeneutics Reader: 165-167.

والفينومينولوجيا عند هوسرل: 194، 215.

[3] من المهم ذكر أنّ هيدجر من المؤيدين النشطين للنازية، لأنه يرى فيها ظهور المسيح العلماني، ومسيرة هيدجر الفلسفية كانت نابعة من مسيرته السياسية ما بين: التربية اليسوعية، والتذمر البروتستنتاني، والذرائعية، ورجل دين، والالحاد في المرحلة الأخيرة من حياته، ينظر:

Heidgger Deconstructed , Peter Leithart: (Internet).

ويتمثل مشروع هيدجر الفلسفي بتعديل مهم لمعطيات هوسرل على صعيد (الوعي) في علاقته بالعالم، حيث نقل هيدجر المشروع الظاهراتي من دائرة (المعرفة) إلى دائرة (الوجود)، بمعنى نقل مركز الثقل الظاهراتي من الوعي في علاقته بالعالم إلى الوجود الإنساني في علاقته بالعالم[1].

ولم يعد الوعي والقصدية يشكلان حيوية منهجية عند هيدجر لأنّهما أُستبدلا بتصور فكري آخر انبثق من فلسفة تقدمية تتجاوز الموروث الميتافيزيقي الغربي، وتتجه نحو تحليل مواطن القوة فيه مُركزا على هوية الكينونة، ورصيد الوجود (Being) وموقع (الدزاين = الوجود ــ هناك: Desine = being – there)، هذه المفردات الثلاث تشكل مسيرة الذات العارفة حال دخولها عقلانية العالم، وحال استدعائها لتفتيت العقلانية الغربية الموروثة وبناء عقلانية جديدة منبثقة من كينونة الحدث، ومن ممارسات الفعل المُمركز المسيطر على كل مظاهر النشاط الإنساني.

لقد حوّل هيدجر العملية الفلسفية المبهمة ــ نوعاً ما ــ في الظاهراتية عند استاذه هوسرل إلى مسلك جديد في التفسير أطلق عليه (الظاهراتية المُفسرة) التي ارتكزت بشكل أساس على (تفسير الكينونة) بدلاً من وصفها، وعلى هذا فُسرت اللغة عند هيدجر بوصفها الوجود المُمحور لذاته، والسابقة للفرد، والمشتملة على الحقيقة، وقد أعطى هذا المسار دفعاً مهماً لمنهجية ما بعد البنيوية، لأنّ التركيز كان منصباً على موقع الوجود نفسه، وتنظيمات كينونته، لا على موقع الفرد ومعطياته[2].

ولا شك أنّ معظم الطرح النقدي الحديث أخذ مجمل ممارساته المنهجية – بشكل أو بآخر – من ظاهراتية هيدجر على صعيد: اللغة، والنقد، والأدب، والثقافة العامة، ومن أبرز من تأثر به بشكل مباشر: بارت (1980)، وفوكو (1984)، ودريدا[3].

لقد وضع هيدجر مسيرة التواجد الإنساني في سياق الوجود الواسع، مستمداً الوجود الإنساني من الوجود العام للحياة، محددة مصطلحات ثلاثة للوجود هي[4]:

1 ــ الوجود المُتعين: Dasein ، يستخدم للدلالة على أنواع متعددة من الوجود.

2 ــ الوجود التقليدي: Existential، وهو الحضور والتواجد المباشر.

3 ــ الوجود البشري: Existent، وهو المحدد الأساس للكينونة.

---

(1) الخبرة الجمالية: 79.

(2) see: Literary Theoy: 60 – 62.

(3) Directions for criticism ,M. Krieger & L. Dembo: 94.

(4) الوجودية، جون ماكوري، ت: امام عبد الفتاح: 91.

وينصب تركيز هيدجر على الوجود المتعين لأنّه الأشمل، ويتضمن الوجودين الآخرين، ومن خصائص هذا الوجود الممنوحة إلى الوجود الإنساني[1]:

1 ـ الطابع المتعالي.

2 ـ التفرد.

3 ـ الارتباط الكبير بالذات.

وانطلاقاً من ذلك حددّ هيدجر في مقالته (نهاية الفلسفة) الحيوية الدلالية والمعرفية لتبني مفهوم الإنسان الخارق عند نيتشه، هذا المفهوم الذي يؤكد ضرورة بقاء العالم والحياة من خلال نشاط هذا الإنسان الذي لا يلجأ إلى استعانة غير المنظور (الإله) بل يحكم على وجوده المفترض بالجزئية الغائبة، لأنه بصفته تلك سيمنع الإنسان طاقة التحرر، وسيتحكم في مقتضيات وجوده، وسيمارس بالتالي عدميته التي سعى لها، لانّ العدمية بحد ذاتها ـ حسب هيدجر ـ تمثل وجوداً لا قانون لها، ولا ضابط يحدوها، ولا معيار يملي عليها مسيرتها الفكرية[2].

إنّ الفردية (الكينونة) التي دعا إليها هيدجر تندرج ضمن سياق العدمية الموروثة عند نيتشه، وهي تماثل ـ حسب هيدجر ـ غائية التوجه المعاصر، لأن الكينونة والعدمية يتآلفان بشكل تبادلي ـ حسب ما قرره هيدجر ـ والكينونة نفسها هي متناهية في جوهرها ولا متناهية في ماهيتها، ولا تكشف عن ذاتها إلاّ عن طريق التعالي على الواقع الوجودي، ولهذا حاول هيدجر عقلنة الميتافيزيقا من خلال عدّ سؤال الكينونة هو السؤال الشامل لها انطلاقاً من القول أنّ الواقع الإنساني لا يمكنه إنشاء رابط مع الموجود إلاّ إذا احتجز نفسه داخل العدم[3].

وقد أسهمت التحولات العقلانية الأوربية ومعطيات اللاعقلانية النيتشوية في نضج الطرح الهيدجري في نواحٍ كثيرة انطلاقاً من اللغة والثقافة والفن، ووصولاً إلى تحديد الخطاب الفلسفي الذي اهتدى إلى علّة الوجود ومحور الكينونة، ويرى أنّ الفكر الفلسفي الأوربي لم يكن ليُقدم فرضياته لولا رسالة تبني (مبدأ العلة) في كل شيء، وتمثل سلطة (العلة) مُوجِهاً في عملية تفريغ القضايا وتوفير الحجج وتعدد البراهين، وبفضلها ستستمر مسيرة العالم في العصر النووي في ظل طرح

---

(1) الوجودية: 97.

(2) The end of the philosophy and the task of thinking , in: Deconstruction in context: 220

(3) ينظر: الميتافيزيقيا، ت: آمال أبو سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 4 لسنة 1988: 53 ـ 54. وينظر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقيا؟، ت: فؤاد كامل ومحمود رجب:113ـ114.

نيتشه عن موت الإله، وبهذا يكون مبدأ العلة الهيدجري هو تصور عقلاني، ومشروع فكري متكامل[1].

وينبغي تصور خطورة الطرح الهيدجري إذا عُلِم أنَ مشروع هيدجر يطال بنية العقلانية بشكل أساس من خلال توجهه إلى توزيع المهام والمسوغات المعرفية المتبناة من مَعين المشروع النيتشوي المتمثل بـ (إرادة القوة) التي أُريد لها أن تكون الطابع الأساس للكائن و(العود الأبدي) الذي يُشكل التعيين الأعلى للكينونة، والإنسان الخارق الذي يتجاوز حدود سلطة الإله ليعلن أنّه المُستولي على سلطته، وبهذا تحددت طروحات ما بعد النيتشوية (Post-Nietzschean) بالمشروع الهيدجري الجديد المتمركز على أسس ثلاثة[2]:

- **إرادة الاقتدار.**
- **العود الأبدي للذات.**
- **التجاوز القيميّ.**

إنّ طروحات ما بعد النيتشوية التي أطلقها البحث هنا تصدق على معطيات هيدجر الذي ارتدى مشروع نيتشه وحوّله إلى فكرٍ متقدٍ ذي فاعلية تُوصف بـ (الصيرورة)، حيث حولت هذه الصيرورة التراجيديا النقدية التقليدية إلى (ميلودراما) يختلط فيها الرصيد الحقيقي بالرصيد الزائف، وتشتبك فيها المفاهيم حتى تصل إلى قلبٍ للمعطيات، وإزاحةٍ للثوابت، وتدميرٍ للتطرف، واستغلالٍ لمواطن الخلل في العقلانية المعاصرة، وسيكشف البحث في الفصل الثاني كيفَ أُفرغت تلك الطروحات في مصب (دريدا) النقدي، وكيف تحولت تلك المعطيات من ممارسات خطابية فلسفية إلى مؤسسات جمعية وخلايا للعمل وللإبداع على صعيدي النقد والسياسة.

إنّ الأسلوب الفكري لنيتشه ــ ومن بعده هيدجر ــ يريد إعادة تقويم للحياة وللوجود من خلال العمل على تفعيل العلاقة بين إرادة الاقتدار والعود الأبدي للذات أولاً، ومن خلال قلبٍ للقيم الكلاسيكية ثانياً، وعملية التفعيل هذه لا تفهم إلا من خلال العدمية والقبولَ المطلق للحياة وللذات وتأكيد النفي والهدم والمعاناة ورسم مأساة جديدة تُشعرنا بشكل دائم بتأنيس العالم أي: الشعور بسيادته[3].

لقد وُصفت اللحظات النيتشوية والهيدجرية بأنّها لحظات إيجابية لإعادة بناء الفلسفة الأوربية بعدما مرت بحالة جمود فكري مع المثالية والموضات التي تبعتها،

---

[1] ينظر: مبدأ العلة، هيدجر، ت: نظير جاهل: 51، 111. الإبداع بين نيتشه وهيدجر، هيدجر، ت: جورج كتورة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 7 لسنة 1989: 44 ــ 45.

[2] هيدجر قارئاً نيتشه، سعاد حرب، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 4 لسنة 1988: 3.

[3] ينظر: المصدر نفسه: 10 ــ 12. نداء الحقيقة، هيدجر، ت: عبد الغفار مكاوي: 350 ــ 352.

هذه اللحظات تأرجحت بين إعلان العدمية وبيان هوية المسيرة الإنسانية، وبين إشكالية العود الأبدي وإشكالية الميتافيزيقا، هذا التأرجح هو الذي خلق طرح نهاية التاريخ وتحولات ما بعد الحداثة والحركة المضادة المتمثلة بطرح ما بعد الاستعمارية، والحركة النقدية المتمثلة بما بعد البنيوية، من هنا اكتسبت اللحظة النيتشوية والهيدجرية شرعيتها من خلال تمثيل المنعطف الاستراتيجي للعقلانية الأوربية، الذي لخصه نيتشه في ميدان العدمية في موت الإله، وسقوط القيم العليا، ولخصه هيدجر باستحالة الوجود إلى قيمة خاضعة لسلطة الذات والانحلال الكلي للوجود في خطاب القيمة، وبهذا وصلت العدمية إلى مرحلة اكتمالها ونضجها عن طريق هاتين اللحظتين[1].

إنّ بداية الفلسفة ــ حسب هيدجر ــ تكمن بطرح (السؤال)، وسؤال الفلسفة الذي يريده هيدجر هو الوقوف على باب الكينونة، والفلسفة ليست إلا علماً للكينونة[2]، ولهذا اتجه البعض إلى القول: يكفي أن تكون الفلسفة المعاصرة هيدجرية[3].

وبعد تحديد (هيدجر) للكينونة لم ينسَ إمكانية كشف المعنى التي يمكن أنّ تتأتى ــ كما يرى ــ من خلال الظاهراتية التي أسفرت ممارساتها المنهجية عن كشف الوجود في عملية الفهم الواعي، وتفسير الوجود من خلال التأكيد على تُموضع الظاهرة في دائرة الحدث الفكري[4].

وفي مرحلة أخرى من مراحل اللحظة الهيدجرية تتحول فلسفة الوجود (Existence) في نهاية الأمر إلى فلسفة للكينونة (Being)، وتتحول الظاهراتية إلى التأويلية (Hermeneuticism)[5] وتبدأ مسيرة جديدة في الفكر الفلسفي الأوربي تعالج سلطة الفهم والتأليف وتراعي حقوق عملية القراءة وتُشكك في اكتمال دلالة النص بمعزل عن تلقيه.

وستقود هذه النقطة ــ بالذات ــ إلى الحديث عن علاقة الظاهراتية بالتأويلية، وبيان أوجه (النسب) المعرفي بين المنهجين.

تعالج الظاهراتية مشكلة فهم الوجود، والتأويلية تعالج إشكالية الفهم وجوداً، بوصفه تصوراً ظاهراتياً يراعي خصوصية انفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود،

---

(1) ينظر: نهاية الحداثة، فاتيمو، ت: فاطمة الجيوشي: 3، 24.

(2) هيدجر والسؤال عن الزمان، دستور، ت: سامي أدهم: 35.

(3) ينظر: نقد العقل الغربي: 17 ــ 20.

(4) The phenomenology and general Antology, in: the Hermeneutics Reader: 215.

(5) ينظر: الفلسفة الألمانية الحديثة: 40، 70.

وكذلك لا تسعى الظاهراتية إلى تفسير العالم من خلال شروطه الممكنة، وإنّما تهتم بتشكيل التجربة بوصفها لقاءً وجودياً بين الوعي والعالم، بينما تسعى التأويلية إلى تفسير العالم من خلال الاهتمام بميكانزمات الفهم، بوصفها لقاءً ظاهراتياً بين الوعي والوجود، فضلاً عن أنّ الظاهراتية تهتم بصياغة صور الظواهر من خلال إضفاء المعاني والدلالات عليها، وإكسابها ماهيات تعبر عن خصوصيتها، في حين أنّ التأويلية تهتم بصياغة الفهم المنبثق من التحليل التنظيمي لصور المعنى، ورصد إمكانيات تنوع دلالته، وتحديد المُكون التفسيري لعملية الدلالة، وتعمل الظاهراتية على الاشتغال على تحليل الظواهر وتفعيل حركة الوعي وقصديته في توظيف حيوية المعنى، وفي المقابل تعمل التأويلية على الاشتغال على النصوص ببيان بنيتها الداخلية، ووظيفتها المعرفية والبحث على حقائق مضمرة في النصوص، وبهذا تحددت الظاهراتية بوصفها فلسفةً في المعنى، والتأويلية بوصفها فلسفةً في الفهم[1].

ويُحدد (مركز الظاهراتية العالمي) العلاقة الوثيقة بين فلسفة الظاهراتية، وفلسفة التأويلية بوصفهما رافدين يسيران باتجاه واحد، بمعنى أنّ الدعائم المنهجية والفلسفية لكليهما تكاد تكون متقاربة، فقد انبثقا ــ في الأصل ــ لأجل تفسير النصوص اللاهوتية، وتحديد إمكانية الخروج بقراءات معاصرة للنص المقدس، فضلاً عن إعادة الثقة بالمخزون الدلالي للنص المقدس بعدما عمدت (الكنيسة) على فصل الدلالة الحيوية للقراءات الجديدة، وإبقاء هيمنة الدلالة التقليدية لضمان بقاء سلطة البابوات، وتفعيل دور المُمثل الدائم للسفارة الإلهية في الأرض[2]، وليس ذلك فحسب، بل لقد عمدت الظاهراتية وحليفتها التأويلية إلى مساندة حملاتها لتفعيل قراءة النص المقدس وذلك بالالتقاء مع الوجودية والميتافيزيقية في مواطن كثيرة من أهمها[3]:

- **الأصل والعودة إلى الأشياء.**
- **التجربة المُعيشة في صلب الحاضر الحيّ.**
- **فهم الذات وتجربة الآخر.**

إنّ الاتفاق على الأصل الأول هو اتفاق على فكر التأسيس والعودة إلى الشيء نفسه إلى ماهيته وجوهره والبحث عن أصله، هو الانتقال من فهم الوجود إلى الفهم

---

(1) ينظر: الفينومينولوجيا وفن التأويل، محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، العدد 16 لسنة 1999: 71 ــ 75.

(2) See: Center for Advanced Research in phenomenology: (Internet).

(3) ينظر: الفينومينولوجيا وفن التأويل: 82 ــ 83.

بوصفه وجوداً، هو علاقة الجدل بين الاتصال والانفصال، والاتفاق على الأصل الثاني هو الاتفاق على منهج الوعي اتصالاً مباشراً بموضوعه وإدراك ذاته، والأصل الثالث يميل إلى إعلان أهمية الجسد (Body) بوصفه المساحة الوجودية والعيانية التي تتحرك من خلاله التجارب، فضلاً عن دوره في حمل الإدراك الحسي عبر الأعضاء المتصلة اتصالاً مباشراً بالعالم الخارجي[1].

إنّ التأويلية تحولت إلى منهجٍ محددِ المعالم، ذي فرضيات معرفية، وأبعاد مُعقلنة، ولم يتسم ذلك التحول إلاّ على يدء ثلاثة من أعلام النقد الظاهراتي الحديث وهم: (رومان انكاردن، وهانز جورج جادامير، وبول ريكور).

وتتسم خطوة تحول المعطى التأويلي إلى منهج محدد السمات والمعالم بإثارة مجموعة تساؤلات تبدأ مع القصد المعرفي لهذا التحول، وتتوسع باتجاه تحديد الأهمية المادية التي ستقدمها التأويلية لمسيرة المناهج النقدية المعاصرة، وبضمنها ما بعد البنيوية[2].

إنّ الوقفة المتأنية لمسيرة التأويلية وإفرازاتها على الساحة النقدية العالمية تُبرز أهمية الدور الإستراتيجي الذي مارسته على سبيل التأثير والتبني، وذلك من خلال مسارين:

- **الأول: تبني التأويلية بوصفها منهجاً.**
- **الثاني: تبني التأويلية بوصفها آلية.**

المسار الأول انبثق بشكل أساس من المنهج الظاهراتي متبنياً – بشكل غير مباشر ــ الصياغات المنهجية في طرق معالجة الوعي والفهم وتحوله ــ أي هذا المسار ــ إلى فلسفة في الفهم، وفلسفةٍ في تفسيره، وهذا المسار مثّله ــ كما ذُكر ــ نماذج ثلاثة: (إنكاردن، وكادامير، وريكور)، أما المسار الثاني فقد تأثر بمقتضيات المعالجة المنهجية التأويلية، وحاول توظيفها في ممارسته المعرفية، واستخدم التأويل بوصفه آلية تتحدد بخطوات ثلاثة:

- **الفهم: Understanding.**
- **الشرح: Explanation.**
- **التفسير: Interpertation.**

ويمكن القول أنّ معظم المناهج النقدية المعاصرة استخدمت التأويل بوصفه آلية بدءاً من ما بعد البنيوية، مروراً بالسيميائية، وانتهاءً بالنقد النسوي، ومنهجية فوكو،

---

[1] ينظر: الفينومينولوجيا وفن التأويل: 82 ــ 83.

[2] Modern Literary theory: 95.

والتحليل الاجتماعي والسياسي لهابرماس، والطرق المنهجية الأخرى لألتوسير، وجيمسون، ولاكان، وبورديلارد، وليوتار،... الخ.

ومن المهم ذكر أنّ نظريات الاستقبال والتلقي قد انبثقت بشكل مباشر وأساس من التأويلية بوصفها منهجاً، وحددت رؤيتها في تحليل عملية القراءة من خلال المداخل الفلسفية الظاهراتية، والمداخل المنهجية التأويلية، ومن أبرز من مثّل هذه النظريات (وولف جانج آيزر، وهانز روبرت ياوس، وستانلي فيش)[1].

يحدد إنكاردن مشروعه التأويلي وفقا للخبرة التي يمتلكها القارئ، والقصدية التي يستشفها من النص المتسم بالغموض في الصياغة اللغوية، والمعرفة التي ستواجه تركيب العمل الأدبي، أي مواجهة الطرق التي يُدرك بها، وقد يُعرض النص برؤىً مختلفة، وتعمل تلك الرؤى على تسليط الضوء لكشف النصوص الأدبية، وتوصف بأنها عملية إدراك (percetion)[2].

إنّ العمل الأدبي طبقاً لتأويل إنكاردن له قطبان (فني وجمالي)، يشير القطب الفني إلى أنّ النص هو إبداع الكاتب، وهو عبارة عن عناصر فنية كونت النص، والجمالي يُدرك من قبل القارئ، ولذلك فالعمل الأدبي لا يتماثل تماماً مع النص ولا مع إدراكه، فهو متوسط بينهما، وإدراكه بأيّ شكل من الأشكال هو تكوين فردي مستقل عن القارئ، لأنّه يقع تحت تأثير أنماط مختلفة، وأنّ وجود العمل الأدبي — كما يشير إنكاردن — يتطلب نصاً وقارئاً وهو ما يجعل العمل الأدبي وجوداً وحياة، وهذا الوجود لا يُحدد بدقة ولكن يبقى في الحقيقة وجوداً ضعيفا، لأنّه يُشخص حقيقة النص وفردية القارئ[3].

ولا شك أنّ واقعية العمل الأدبي تعطي أهمية النص لأنّها تجعله طاقة حركية، وقد يقدم القارئ مُدركات عديدة قدمت له من قبل النص، وتعمل تلك المدركات على ربط الخطوات والرؤى بعضها مع بعض، وقد تؤدي هذه العملية في النهاية إلى إيقاظ استجابات نفسية، وكشف بعض السمات الحركية الملازمة للنص[4].

إنّ التحليل الظاهراتي التأويلي يعمل على تفحص الميكانزمات، والجمل المتشابهة المتفاعلة مع بعضها، ولذلك أهمية خاصة في النص الأدبي، بحيث أنّ النصوص التي لا تتفاعل مع حيوية الدلالة لا قيمة لها، وأنّ العالم الفردي يُقدم بوساطة

---

(1) See: Modern Literary Theory: 95 – 97.

(2) On the Cognition of the Literary work in Art, in: the Hermeneutics Reader: 187.

(3) The Reading process, A phenomenological Approach, W. Iser, In: Modern Literary theory: 97.

(4) Ibid: 98.

النصوص الأدبية التي تتكون من الجمل المترابطة عمداً: (Intentional Sentence Correlatives) ــ حسب مصطلح إنكاردن[1]ــ، الذي ذهب إلى أنّ الجمل تـرتبط مع بعضها لتشكل وحدات أكثر تعقيداً، تعطي تراكيب متنوعة من (رواية، مسرحية، نظرية علمية،...) وهذا التركيب قد يعطي في التحليل عالماً مستقلاً عن غيره بأجزاء وعناصر مميزة له، وقد تعمل هذه التنوعات في الأجزاء على ربط الجمل بتعمد لاسيما المُعقد منها، وهذه العملية تشكل العمل الإبداعي، ويطلق عليه إنكاردن: (العالم الذي قُدم في العمل الأدبي)[2].

إنّ المنهج التأويلي الذي يستخدمه انكاردن في مقاربة الجمل يتسم بالدقة والتمفصل، لأنّه يرى الجمل عناصر ذات مكونات عدّة، تحوي أحكاماً واستشهادات، وهويةً تعمل على ايصال المعلومات، وتقوم بتأسيس مدركات عدة في النص، وهذه العلاقة المترابطة تتسم بالجزئية قياساً إلى النظام المكون لها، لأنّ هذه الجمل ليس لها معنى لوحدها، ولكن يتكون المعنى بترابطها، وتأخذ معناها الحقيقي من خلال هذا الترابط[3].

وفي مسلك منهجي تأويلي مهم يتساءل مشروع إنكاردن حول كيفية إدراك المتلقي لعملية الترابط بين الجمل، فتكون المعالجة التأويلية في ذلك عن طريق فهم قطبيّ القراءة ولا ينسى إنكاردن التأكيد أنّ صناعة الجمل أو إيصال المعلومات عبرها، محدد بعملية الكفاءة (ompetence) التي يمتلكها القارئ، فالجمل – يقول انكاردن – لا تتوقف على عرضها، لأنّ ذلك منافٍ لها بوصفها أفكاراً حية، وطاقات رصد وكشف تغني النص بالمعلومات وتعطي علامات لأشياء مقبلة وتراكيب جديدة، وهذه التراكيب تدير حركة النص، وتشكل السلسلة التنظيمية للتظاهرة النصية[5].

وينتقل إنكاردن إلى مسألة منهجية تأويلية أخرى تتعلق بانسيابية الجمل (Sentence) مفادها: أنّ القارئ إذا افتُتن بانسيابية الجمل سيستمر بمتابعة الجملة الاخرى المرتبطة بسابقتها (بتعمد)، وإذا لم يكن للجملة في لحظة تلقيها علاقة بسابقتها سيقود ذلك إلى عائقٍ في التفكير، وتوقف في عملية القراءة، وسيؤدي إلى خلق (الفجوة) المرتبطة بشكل كبير بعنصر المفاجأة المُثيرة ــ في هذه الحالة ــ للتذمر، وإذا أراد القارئ الاستمرار في عملية القراءة يجب عليه تجاوز هذا العائق، ولا شك أنّ النصوص الأدبية مليئة بالعوائق من تحولات فكرية، وانعطافات غير متوقعة، واحباطات في التوقع... ونحو ذلك، وسبب ذلك يعود إلى عدم وجود نصٍ يقال بصورة كاملة ــ حسب تعبير آيزر[6]ــ.

---

(1) (2) (3) Ibid: 98.

(2) (5) See: The Reading process, Aphenomenological Approach, in: Modern Literary theory: 99 – 100

إنّ لهذه الفراغات (الفجوات) أهمية في التحليل الظاهراتي التأويلي، لأنّها تؤثر على حيوية الحدس وعلى عملية استعادة الأحداث، ولهذا السبب فإن للنص طاقات كامنة وقدرة على العطاء كبيرة، ولا توجد قراءة واحدة تستنفد كل القراءات، إنّ كل قارئ بمفرده سيعمل على ملء هذه الفراغات بطريقته الخاصة.

لقد أعطى التحليل الظاهراتي التأويلي الذي قدمه إنكاردن رصيداً منهجياً لتصور عملية التلقي عند منهجية ما بعد البنيوية من خلال النقاط الآتية:

1. تتسم عملية القراءة مع جميع النصوص بكونها عملية انتقائية.
2. إنّ الطاقات الكامنة في النص تقدم قراءات لا نهائية لكل عملية تلقٍ لها.
3. للنص تنوعات كثيرة، وتضاريس مختلفة، وصور وتضمينات عدة تختلف عملية تحصيلها بالنظر إلى اختلاف مستويات إدراكها.
4. وقد تتجه عملية القراءة بالاتجاه المعاكس لطرق توالد دلالاتها، فتكون ــ أي عملية القراءة ــ كاشفة لسوء التلقي، والخلل الدلالي، واللاتوازن المُدرَك من خلال انفصال الترابط بين أجزاء التراكيب في النص، وقد تمثّل هذا الأتجاه بشكل أساس عند ما بعد البنيوية بمدرسة ييل الامريكية، وسيأتي بيانها في الفصل الثاني.
5. ستكشف عملية التلقي عن الروابط التي تشدّ القارئ لنصٍ معين، وعن أسباب اهتمامه دون غيره، ولهذا أهمية في بيان قصدية النص من جهة، وتفعيل إدراكه من جهة أخرى، وقد اتسمت منهجية ما بعد البنيوية بحيوية الاستجابة النصية لمدركات القارئ، بحيث لا يمكن الوصول إلى حدّ نهائي للدلالة، فالدلالة مفتوحة، والمدلولات تتسم بالغياب.

أما منهجية (جادامير) فتتسم بالمقارنة بين العالم المثالي للعمل الفني والعالم الحقيقي، والتركيز على مفهوم الإدراك بوصفه منهجَ فهمٍ، والنظر إلى العمل بوصفه مُجسداً لوحدة المعنى، ومانحاً التعالي لتلك الوحدة، فضلا عن عدّه عنصر (الوعي) مبدأً منهجياً، يمكن من خلاله فصل الاختلافات في التاريخ أو اللغة أو الثقافة عن عملية الفهم، ثم الانفتاح على المزيد من الاختلافات[1]، إنّ الخصوصية التي تميز منهجية (جادامير) تكمن في ربطه بين أطراف عدّة وفقا للمعادلة الآتية:

(منهجية جادامير الظاهراتية التأويلية= فلسفة الفهم التاريخي+ علم الجمال الادراكي+ التأويلية)

---

[1] ينظر: ما وراء الهيرمينوطيقا، ديفيد هوي، ت: خالدة حامد، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد 4 لسنة 2001: 19 ــ 21.

وترتكز هذه المعادلة على إضفاء أبعاد فلسفية للتأويل تنبني على وجودية اللغة، وعلى الحقيقة التي تحاول الذات الوصول لها[1].

ويمكن تحديد أهم الخطوات المنهجية لكادامير التي رفدت المسيرة المنهجية لما بعد البنيوية بما يأتي[2]:

1. اجتراح مفهوم التباعد بين الذات والموضوع، ويُعدّ هذا المفهوم هو منشأ الاغتراب في جميع الثقافات الحديثة. و(المنهج) ببعده المعرفي هو منبع التباعد.

2. يُعدّ الفهم سمة من سمات الإنسان الجوهرية، وبذلك انتقلت قضية الفهم من المستوى المعرفي إلى المستوى الوجودي.

3. تمكين الإنسان من التخلص من الأفكار القبلية، ورفع شأن العلوم الإنسانية التي تمدّ الإنسان بنوع من المعرفة كفيلة بصوغ بعض المعايير التي تساعده على تطوير إمكانيات فهمه وإدراكه للحياة، ويتم ذلك وفقاً لمبدأ منهجيّ أطلق عليه كادامير (الوعي التأويلي: Hermeneutical Consciousness).

4. كشف قيمة البعد التأويلي وإبراز أهميته الاستراتيجية لمجمل فهم العالم في تجلياته المختلفة بدءاً من عمليات التواصل وصولاً إلى عمليات التلاعب في الصيغ الاجتماعية[3].

5. كشف الطابع اللغوي لكل تجربة إنسانية في العالم، وتحليل المستوى اللغوي للسلوك الإنساني المرتبط بالعالم.

6. تستند السلطة التأويلية على تسليم دوغمائي، وعلى صيرورة تاريخية محكومة بطريقة الفهم الأيديولوجي.

7. التركيز على مجموعة من المفاهيم المرتبطة ــ بشكل مباشر أو غير مباشر ــ بعملية الإدراك والفهم، ومنها: (التاريخية، التحيز، السلطة، إصلاح التأليف، نقد الأيديولوجيا، فاعلية التاريخ).

8. مهمة التأويلية تتحدد بعالم المعنى، أي أنّ فلسفة التأويلية تقتضي الاعتراف بالصراع المستمر لأجل تصيّد المعنى الذي سيصل مع طروحات ما بعد البنيوية إلى مرحلة اللانهاية[4].

---

(1) ينظر: نظرية التأويل، مصطفى ناصف: 33 ــ 34.

(2) See: Truth and method in Gadamer's Hermenentic philosophy, Akan Erguden , Alif's journal , No. 8, 1988: 6 – 10.

(3) Historical in understanding, H.G. Gadamer , in: The Hermeneutics Reader: 256.

(4) ينظر: التأويل واللغة والعلوم الإنسانية، ت: محمد شوقي الزين، مجلة فصول، العدد 4 لسنة 1998: 341 ــ 342.

9. مشكلة التأويلية هي مشكلة قدرات الوجود الإنساني في ضمان وجود تواصل بين المعطى اللغوي العام، ولغة النص ولذلك يقرر جادامير: "ينبغي أن نؤول النص لأنه ينبغي أن نفهم دلالته".

10. رفد كادامير معطيات ما بعد البنيوية بمفهوم (اللّعب) الذي عدّه وظيفة للحياة الإنسانية ونوعاً من التمثيل الذاتي، وممارسة لإعادة تكوين النص ونشوئه طبقاً لعملية الفهم، و(اللعب) كما يراه (جادامير) هو بعدٌ وجوديٌ لإعطاء التأويلية خبرة جمالية ودلالية[1].

أما معطيات بول ريكور فقد كان لها رصيدٌ فلسفيٌ من فلسفة اللاهوت مع كارل ياسبرز (1969)، وجبرائيل مارسيل (1973)، وفلسفة الظاهراتية مع هوسرل وهيدجر، وفلسفة التعالي والنقد مع (كانت) هذا من جانب، ومن جانب آخر ارتفع الرصيد الفلسفي لريكور مع مُعلميّ الشك الثلاثة كما دعاهم ــ وهم (ماركس، ونيتشه، وفرويد)[2].

لقد كانت التأثيرات الفلسفية مختلفة في فكر ريكور، لكن حصيلتها النهائية كانت تدور حول استثمار إمكانيات التأويل، ومعالجات اللغة كما برزت عند الفلاسفة السابقين، وقد أسهمت تلك الحصيلة في بلورة المعطى المنهجي لفلسفة ريكور.

يميز ريكور بين نوعين من التأويلية[3]:

1. **التأويلية العلمانية: Secularism Hermeneuticism.**
2. **التأويلية الدينية: Religionism Hermeneuticism.**

النوع الأول هو لعلمنة الفعل الأسطوري، والثاني لإسترجاع المعنى، أي: استرداد المعنى الروحي، وقد شكّل هذان النوعان إشكالية منهجية أُطلق عليها: إشكالية المستوى التأويلي أو إشكالية تعدد المعنى، لأنّ التأويلية تسعى إلى فتح عالم العلامات لتفسير الغموض وتعدد إمكانية اقتناص المعنى انطلاقاً من ممارسة فعل التأويل في عالمٍ نصيّ غير مكتفٍ بذاته، وقد حكمَت ثنائية (الفهم / التأويل) مسار النوعين السابقين، فالفهم هو المعرفة التي تتم بوساطة رموز نفسية، وبوساطة التطابق مع قصدية المؤلف والتوافق معه، وإعادة إنتاج العملية الإبداعية، أما التأويل فيعطي درجة الموضوعية

---

[1] تجلي الجميل، تحرير: روبرت برناسكوني، ت: سعيد توفيق: 98.

[2] بين التراث واليوتوبيا، ريتشارد كيرني، في كتاب: الوجود والزمان والسرد. فلسفة بول ريكور، تحرير: ديفيد وورد، ت: سعيد الغانمي: 105. وينظر: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية، جان لاكروا، ت: يحيى هويدي وأنور عبد العزيز: 45 ــ 46.

[3] ينظر: إشكالية ثنائية المعنى، ريكور، ت: فريال جبوري غزول، مجلة ألف، العدد 8 لسنة 1988: 137ــ 138.

المتحققة بفعل التثبيت والمحافظة اللذين تلحقهما الكتابة بالرموز النفسية، ولذا فالتأويل ــ حسب ريكور ــ هو إعادة إنتاج التجارب المُعيشة[1].

وتُوصف بحوث ريكور التأويلية بأنّها مشروعٌ عقلي لإقامة فلسفة كبرى للغة تهتم بالوظائف العديدة للدلالة عن الفرد البشري، وبعلاقاتها المتعددة فيما بينها، وقد بدء هذا المشروع مع الأنا التأويلية المتجه نحو إذابة الكوجيتو الديكارتي لتقديم المعنى وإنعاش مسيرة الرموز، وكشف الحُجب التي تُغلف المعنى، ومن هذا المنطلق انبثقت بحوث ريكور حول فلسفتيّ الإرادة واللغة[2].

ويمكن إجمال أهم المعطيات التي منحها ريكور لمعطيات ما بعد البنيوية بما يأتي:[3]

1. توضيح فاعلية الاستعارة في صنع المفاهيم.

2. توضيح العلاقة بين الأيديولوجية واليوتوبيا، الأولى بوصفها تأكيداً رمزياً للحظة الماضية، والثانية بوصفها انفتاحاً رمزياً على المستقبل.

3. يُشكل النص وساطة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان ونفسه، الوساطة الأولى هي (المرجعية)، والثانية هي (الاتصالية)، والثالثة هي (الفهم الذاتي).

4. لا يمكن فهم الوجود الإنساني وإمكاناته إلا من خلال تحليل الرموز والنصوص التي تشهد على ذلك الوجود.

5. عالم النص ــ حسب ريكور ــ هو العماد الذي ترتكز عليه المهمة التأويلية لتفسير العالم وتوضيحه.

6. التأكيد ــ بشكل أساس ــ على مفهوم (الكتابة) ووضعها في سياق علاقة الإنسان بالعالم.

7. يشكل التأويل الموضوع المركزي لنظرية المعنى المتعدد، وحيثما وُجِد التأويل وُجِد الابتكار الدلالي.

وقد كانت الأبعاد المعرفية لمعطيات ثلاثي التأويلية: (انكاردن، وجادامير، وريكور) مَعيناً أساسياً للتنظيمات المنهجية لنظريات التلقي، ويمكن ملاحظة ذلك

---

[1] ينظر: النص والتأويل، ت: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3 لسنة 1988: 41 ــ 42

[2] ينظر: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية: 50ــ51. فلسفة اللغة، ت: علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 8 لسنة 1989.

[3] للاستزادة ينظر: الوجود والزمان والسرد. فلسفة بول ريكور: 47، 167. البلاغة والشعرية والميتافيزيقيا، ريكور، ت: مصطفى الخال، مجلة فكر ونقد، العدد 16 لسنة 1999:112 ــ 115.

من خلال طروحات منظريّ التلقي، وأبرزهم (آيزر، وياوس، وفيش)، وسيتم الحديث عنهم في المحور القادم.

ثالثاً: معطيات نظريات الاستقبال والتلقي:

في البدء يمكن تقديم بعض الإجراءات المنهجية حول مسائل نقدية تتعلق بنظريات الاستقبال والتلقي[1]، وتندرج هذه الإجراءات حول مسألتين:

الأولى: استراتيجية المصطلح.

الثانية: التنوع المنهجي والدلالي.

فيما يخص المسألة الأولى يجب التفريق بين المصطلحات الآتية:

- **نظرية الاستقبال.**
- **نظرية التلقي.**

فالمصطلحان لا يُحيلان على مفهوم واحد، بل لا ينتميان إلى بيئة واحدة، فنظرية الاستقبال وُلدت في النقد الأمريكي الحديث ضمن ما يعرف بـ (النقد الأنجلو ـ أمريكي)، ويتحدد بمجموعة من النقاد من أهمهم: (جوناثان كيلر، ونورمان هولاند، وديفيد بليش، ومايكل ريفاتير)، أما نظرية التلقي فقد وُلدت في ألمانيا، منبثقة بشكل مباشر من معطيات الظاهراتية والتأويلية، ومِن أهم مَن مثلها: (آيزر، وياوس، وفيش).

أما فيما يخص المسألة الثانية، فيجب تحديد المنطلقات المنهجية لكل ناقد في ميدان النظرتين السابقتين كي تتضح الصورة النقدية المنهجية لمعطيات نظريات الاستقبال والتلقي بشكل دقيق، ويمكن إيضاح ذلك كالآتي:

1. نظريات الإستقبال الأمريكية:

- جوناثان كيلر = نظرية القدرة الأدبية.
- نورمان هولاند = نظرية هوية النص.
- ديفيد بليش = نظرية الأثر النفسي في الاستقبال.

---

[1] سيعتمد هذا المحور بشكل أساس على كتب ثلاثة هي: نظرية التلقي، روبرت هولب، ت: عز الدين إسماعيل. ونقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير: جين تومبكنز، ت: حسن ناظم وعلي حاكم. وكتاب: Modern Literary Theory: P. Rice & P. Waugh .

- مايكل ريفاتير = نظرية دور العلامات في الاستقبال.

2. نظريات التلقـــي الألمانيـــة:

- وولف جانج آيـــزر = نظرية النصية وعملية التلقي.
- هانز روبرت ياوس = نظرية جماليات التلقي.
- ستانلي فيـــــش = نظرية الأسلوبية التأثرية والتواصل في عملية التلقي.

إنّ نظريات الاستقبال والتلقي تُعدّ صدى للتطـــورات الاجتماعيـــة والفكريـــة والأدبية في أمريكا وألمانيا، وليس بين الجانبين أي رابط، ووجوه التماثـــل بينهمـــا سطحية، وتجريدية في المنظور النقدي العام، فإرهاصات نظرية التلقـــي الألمانيـــة تتمثل بـــ (الشكلانية الروسية، وبنيوية مدرسة براغ، وظاهراتية انكاردن، وتأويلية كادامير، واجتماعية الأدب)، أما نظريات الاستقبال الأمريكية فإرهاصاتها تتمثـــل بشكل كبير بـــ (الذرائعية، والوجودية، ومعطيات جومسكي)[1].

وقد أسهمت معطيات نظريات الاستقبال والتلقي في تفعيل ممارسة القارئ فـــي المنظور النقدي لما بعد البنيوية بشكل كبير لا سيما في إطار نقـــاد مدرســـة ييـــل الأمريكية التي تبنت حيوية الطرح النقدي لهذه النظريـــات، موظفـــةً إيّاهـــا فـــي معطياتها عن (نية القراءة، وسوء القراءة، والتلقي السلبي، وتعدد أوجه الاســـتقبال، ولا نهائية المعنى،... الخ)، ولكنّ البحث سيقتصر في هذا المحور على نظريـــات التلقي، لأنّها تُشكل امتداداً للمحور السابق، ولأن انبثاقها كان نتيجة الاعتماد علـــى الأسس الظاهراتية والتأويلية في الارتداء الفكري والنقدي المطـــروح فـــي ثنايـــا معطياتها، فضلاً عن أثرها الكبير في تفعيل الممارسات النقدية التي ســـارت جنبـــاً إلى جنب مع معطيات ما بعد البنيوية على صعيد التلقي، وأوجه المعنى المختلفة.

تتحدد معطيات (آيزر) بالاهتمام بالنص والمتلقي على حدّ سواء، ويشبّه الـــنص على أنّه هيكلٌ عظمي، أو جوانب تخطيطية يقوم المتلقي بتحقيقهـــا أو تجســـيدها، ويقيم علاقات بين الرموز المختلفة في النص، ويضفي عليها التماسك والتآلف[2].

ويحتل القارئ عند آيزر مكانة فاعلة في تشكيل وحدات كليـــة خـــلال عمليـــة مشاركته في إنتاج المعنى، ويتم تشكيل تلك الوحدات من خـــلال تجـــاوز فجـــوات النص، وتحقيق إنسانية الجمل وهو بذلك يقترب بل يتبنى طـــرح إنكـــاردن حـــول فجوات النص وإنسيابية الجمل، فضلاً عن توجه آيزر إلى إبـــداع مقولـــة الســـلب (Negation) التي يعدّها أساس نظريته في النصية والتلقي.

---

[1] ينظر: نظرية التلقي: 35 ــ 37.

[2] نظرية التلقي: 203.

ويرى أنّ الأدب الجيد يتميز بما فيه من سلب لعناصرَ بعينها، وعندما يشمل السلب التوقعات أو النزعات التي لا تتجاوز أفق القارئ تكون خاصية السلب عاملاً مُحدداً للقيمة الأدبية، وتُعدّ نظرية السلب لآيزر نظرية ذات أهداف مُتممة لمشاريع: نيتشه، وهيدجر، وأدورنو، ودريدا[1].

ويرتكز آيزر على فرضيات (الجشطالت) في تكوين الوحدة الكلية، وخلق التماسك الدلالي لفهم النص، والقراءة عنده هي إعادة تركيب مستمر للتجربة، وهي عملية جدلية للاتصال بالنص، الذي يُعاد فيه تنظيم الأجزاء المكونة للوجود الملموس في صيغ كلية، وتندمج هذه الأجزاء في مستويات أعلى من التماسك والتوافق والتلاؤم بالاعتماد على القارئ لا على بنية العمل الإبداعي، وبذلك لا يمكن فصله عن العوامل الذاتية[2].

وقد حاول آيزر الخروج من الثنائية التقليدية (الذات / الموضوع)، وذلك بالتركيز على القارئ، وتفسير هذه الثنائية ضمن حدود القارئ نفسه، وربطه جميع التحليلات اللغوية الكاشفة لتجربة النص بتصورات القارئ الخاصة.

وذكر أيضاً أنّ على القارئ أن يكشف بنفسه فعاليات النص، ويتمكن من تفسير تجربة العالم التي يتضمنها، ولن يعود النص والقارئ يواجه أحدهما الآخر على صعيد ثنائية (الذات / الموضوع)، وإنّما تحدث هذه الثنائية داخل القارئ نفسه[3].

إنّ خصوصية آيزر تكمن في مصطلح: القارئ المُضمَن (The Implied Reader) أو القارئ الضمني الذي يخلقه النص لنفسه، ويرقى إلى شبكة من البنى التي تستدعي الاستجابة، ويتحتم على وعي القارئ – وفقاً لتحديد آيزر – أن يقوم ببعض التعديلات الداخلية لكي يتلقى ويستوعب الآراء الغريبة التي يقدمها النص حين تتم عملية القراءة، بمعنى أنّ القراءة تعطينا الفرصة لصياغة ما ليس مصوغاً[4].

أما معطيات (ياوس) فتتحدد بشكل أساس بنظرية جماليات التلقي، ومصطلح: أفق التوقعات (Horizon of Expectations)، وقد أعطى ياوس بعداً تاريخياً للنقد المُوجه للقارئ، وأراد التوفيق بين معطيات الشكلانية التي تتجاهل التاريخ، وبين النظريات الاجتماعية التي تتجاهل النص، فضلاً عن تبنيه لرأي كادامير القائل: إنّ تأويلات الأدب.

---

[1] ينظر: المصدر نفسه: 223 ــ 225.

[2] ينظر: المعنى الأدبي: 44، 61. وضعية التأويل، آيزر، ت: حفو نزهة، مجلة سال، العدد 6 لسنة 1992: 81 ــ 83.

[3] See: The Reading process , in: Modern literary theory: 103 – 104 .

[4] النظريات الموجهة نحو القارئ، رامان سلدن وبيتر بروكس، ت: محمد نور، مجلة الآداب الأجنبية، العدد 106 ــ 107 لسنة 2001: 109.

تنبع من حوار بين الماضي والحاضر[1].

لقد حاول ياوس التغلب على ثنائية (شكلاني، ماركسي) من خلال تقديمه لوصف عملية الجدل بين الإنتاج والتلقي، فهو من جهة يلبي المطلب الماركسي في الوسائط التاريخية عن طريق وضعه الأدب في السياق الأوسع للأحداث.

ومن جهة أخرى احتفظ ياوس بالمُنجز الشكلاني عن طريق إحلاله الذات المدركة في المركز من اهتماماته، وقد تمّ لعملية الجدل هذه تكاملاً وتآلفاً في معطى ياوس عن طريق تقديم مصطلح (أفق التوقعات) الذي يُعدّ الركيزة المنهجية لنظرية جماليات التلقي[2].

وقد عمل ياوس على تفعيل مصطلحه من خلال اشاعة المفهوم، بمعنى تكوين مفاهيم جديدة تدور في فلك المصطلح الأول، وتحمل معه التنظيم المنهجي للطرح الجمالي لعملية التلقي، ومنها: أفق التجربة (Horizon of experience)، وبنية الأفق (Horizon structure)، والتغير في الأفق (Change in Horizon)، والأفق المادي (Material horizon)[3].

وتتمثل أهمية ياوس في خصوصيته النقدية القائمة على الإشتغال بالأدب والفلسفة والتاريخ، والتركيز على النقاط المظلمة في مسيرة تلقي الأدب الأوربي، ومحاولة تقديم أسباب ذلك، فضلاً عن بيان دور المتلقي في موقف الإهمال الحاصل لطبيعة الأدب الفلسفية والتاريخية، معتمداً على مجموعة أساليب نقدية مأخوذة من التحليل النفسي والإجتماعي، وتحليلات علم الدلالة، وتحليل علم النفس الجشطالتي، وبحوث علم الجمال[4].

وتذهب جماليات التلقي ــ حسب ياوس ــ إلى أنّ الجوهر التاريخي لعمل ابداعي ما، لا يمكن بيانه عن طريق فحص عملية انتاجه، أو من خلال مجرد وصفه، بل انّ هذا العمل ينبغي أن يُدرس بوصفه عملية جدل بين الإنتاج والتلقي، أي بين الذات المنتِجة، والذات المُستهلكة، بمعنى آخر: التفاعل بين المؤلف والجمهور[5].

---

[1] المصدر نفسه: 111. وينظر: جمالية التلقي، ياوس، ت: سعيد علوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 38 لسنة 1986.

[2] ينظر: نظرية التلقي: 152 ــ 154.

[3] See: Literary Hitory as achallenge to literary theory, Jauss, in: Modern Literary Theory: 108 – 110.

[4] نظرية التلقي: 143.

[5] المصدر نفسه: 144.

وبهذا النوع من الممارسة يصبح للأدب معنى بوصفه مصدراً للتوسط بين الماضي والحاضر، في حين يصبح للتاريخ الأدبي ــ حسب طروحات ياوس ــ موقعاً متميزاً في الدراسات الأدبية، لأنّه سيعين في فهم الدلالات السابقة، بوصفها جزءاً من الممارسات الراهنة[1].

وقد عمل ياوس على تحديد أهدافه في نظرية التلقي المتمثلة بالعمل على إعادة التاريخ إلى موقعه الصحيح من الدراسات الأدبية، وإنعاش مسيرة دراسة الأدب من خلال المحافظة على نوع من الصلة الحيوية بين نتاجات الماضي، واهتمامات الحاضر[2].

أما معطيات ستانلي فيش فتعكس الأسلوبية التأثرية (Affective stylistic) في توجهها نحو استجابة القارئ المتطورة في علاقتها بمفردات الجمل عند تعاقبها في حيز الزمان، ويكون توقع القارئ للمعنى مكيفاً على نحو مستمر، أي أنّ المعنى هو الحركة الكلية للقراءة[3].

وتُعنى الأسلوبية التأثرية بنقل التفسير مباشرة إلى القارئ، وتُشير إلى أنّ التفسير يضيف إلى النص دلالات متعددة، انطلاقاً من الإستغراق في الوصف المفصّل لعملية توليد المعنى والمتناقضات، فضلاً عن التوجه القاضي بكون القارىء هو المصدر الرئيس والنهائي للمعنى وللتاريخ الأدبي[4].

وتتلخص معطيات فيش في مصطلح تجربة القارئ (The Reader's Experience) فمعرفة المتكلم الدلالية تمكنه من معرفة معنى الكلمات المفردة وكيفية تأليف تلك المعاني بحيث تكون منسجمة[5].

إنّ مسيرة نظرية التلقي الألمانية ــ المتمثلة بشكل أساس بمعطيات آيزر وياوس ــ تتعلق بالحرية المتاحة للقارىء في تشكيل معنى النص، وإبعاد كلّ العوائق التي تحول دون حريته في إنتاج المعنى من خلال تفاعله مع النصوص، وأخيراً يمكن تحديد الفرق المنهجيّ الدقيق.

بين نظرة النقد الألماني للقارئ والتلقي، والنظرة النقدية لما بعد البنيوية بالقول: "حين أزاح منظرو التلقي البؤرة التفسيرية لديهم من النص إلى القارئ، أزاح نقاد ما بعد البنيوية كل بؤرة عن طريق إضفاء الخاصية النصية على القارئ"[6].

---

[1] نظرية التلقي: 154.

[2] ينظر: المصدر نفسه: 144 – 145.

[3] النظريات الموجهة نحو القارئ: 114.

[4] ينظر: نظرية التلقي: 330 – 331.

[5] نقد استجابة القارئ: 163.

[6] نظرية التلقي: 337.

المبحث الثالث

من لسانيات سوسير الى سيميائية بارت

يتم صياغة المشهد الفكري للمعطيات النقدية انطلاقاً من قاعدة: لكل دافع نقدي فلسفة، ويتم صياغة المشروعية العقلانية لتبني الدوافع النقدية من رغبة السلوك المعرفي في سد حاجة التحليل النصي من غياب المعنى، وأزمة حضور المدلول، ويسهم المثير الفلسفي في تشكيل مسار اللحظة النقدية، فضلاً عن تمثله لإفرازات تلك اللحظة على صعيديّ التوازن الدلالي، والاضطراب المعرفي.

يعكس الصعيد الأول صورة السلوك النقدي الفاعل المُكيف مع التطورات الفكرية الحاصلة في اتجاهات مختلفة، فضلاً عن تعايشه مع الآخر في علاقة تعددية لكنها ذات هدف واحد، ويتجلى هذا الصعيد في معطيات ما بعد البنيوية بشكل خاص، لأنَها استطاعت عقد اتفاقات معرفية من جهة، ونقدية من جهة، مع اتجاهات معرفية ونقدية أخرى، وجميعها كانت متفقة على سيادة الدال واللعب على أوتار المدلول، في عملية تحتكر مشروعية تأويل الدوال لتغيّب المعنى أو تساعد على فقدانه.

إنَ سلوك التأويل النقدي لما بعد البنيوية قدَم خدمات كبيرة للثقافة الغربية المعاصرة لأنَه عمد إلى قلب الحقائق والمقولات، وأصبح المعنى المناقض هو المعنى الأساس: فالمقاومة أصبحت إرهاباً، والخلق أصبح تقليداً، والدين أصبح رجعية، والمدلول أصبح مضللاً، والجنس أصبح مباحاً، والصيغ العقلانية غدت عولمة، والمعنى الفلسفي والمعرفي أصبح أمركة (Americanization)، وإبادة الآخر أصبحت عملاً مشروعاً للدفاع عن الأنا.

ويكتسب التوازن الدلالي حيويته في هذا الصعيد من قوة الفلسفة المتبناة التي تمدّه بعناصر بقائه وتطوره، وقد احتضنت البرجوازية هذه الفلسفة لتسهل عليها مهمة قيادة العالم.

أما الصعيد الثاني فيختزل فيه المثير الفلسفي لحظته النقدية نتيجة اضطرابه وعدم قدرته على رفد المسيرة النقدية، والجنوح نحو الاختزال في هذه الحالة نتيجة طبيعية، لأن تقدم النهج النقدي مرهون بتعايشه الفلسفي مع أسسه، فإن اضطربت تلك الأسس اضطرب النهج النقدي ولم يعد يملك حركية بقائه، وهذا ما حصل مع البنيوية بشكل خاص، فبسبب اضطراب المثير الفلسفي لها وهو (الماركسية) اختزلت اللحظة النقدية للبنيوية ــ ولا يقول البحث ماتت أو اندثرت ــ واضطربت معطياتها، وانتقل روادها إلى مرحلة جديدة تتسم ببقاء أطول، ومن هؤلاء: (رولان بارت، وجاك لاكان، وميشيل فوكو).

لقد بنيت معطيات ما بعد البنيوية على معطيات مراحل نقدية متعددة أسهمت بشكل أو بآخر في إنعاش الطرح النقدي لها، ويمكن تحديد أهم تلك المراحل بما يأتي:

- **مرحلة لسانيات سوسير.**
- **مرحلة سيميائية بارت.**
- **مراحل أخرى متعددة.**

أولاً: مرحلة لسانيات سوسير:

تتسم خطوة سوسير (1913) في دراسة اللغة (Language) بالخطوة الجريئة، لأنها حددت المناخ الفكري والمنهجي للدراسات اللغوية القادمة والمتصاعدة من اللبنات الأولى التي حددها، وقد انحصرت أبحاثه في الميادين الآتية[1]: (دراسة طبيعة اللغة، واللسانيات، وعلاقة اللغة بالتنوع الاجتماعي).

هذه الميادين ــ بشكل عام ــ جاءت لتعزز دراسة العلاقات الاجتماعية بالمقام الأول، ثم اتخذت لها جوانب أخرى لتبشر بعلم يدرس العلامات والإشارات أطلق عليه سوسير: (Semiotic)[2]، فضلاً عن تقديمه خطوات لتحليل المرتكزات اللغوية، وتحديد أهمية الدراسات اللسانية في تحليل السلوك الاجتماعي، وقد اتسمت

---

[1]Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language , O. Ducrot & T. Todorov , Tra: C. porter: 14.

[2] علم اللغة العام، ت: يوئيل يوسف عزيز: 34.

هذه التوجهات بتحويل مسار البحث اللغوي من الوظيفة إلى العلاقة ثم إلى العلامة (Sign) بمعنى التوجه إلى اكتشاف المعطيات الخفية في الممارسات الاجتماعية.

واللغة وفقاً لتصور سوسير هي من خلق المجتمع، ولا يستطيع أيّ فرد الاجتهاد في صنع لغة جديدة، فضلاً عن عدّه اللغة الجانب الاجتماعي للحديث فهي بمثابة (الدستور) المُوَقّع من قبل أفراد المجتمع، والفرد يستوعب ويمتص مفردات اللغة قبل أن يؤتى القدرة على التفكير، ولكل نظام اجتماعي لغته الخاصة وطرق تفكيره المميزة[1].

أسّسَ سوسير علوم اللسانيات الحديثة، وأعاد تنظيم الدراسة المنهجية للغة، وتناول دراسة السلوك البشري بوصفه سلسلة من الأحداث المماثلة للوقائع في العالم المادي المحسوس، وتخضع هذه السلسلة إلى وظائف تؤديها الأحداث خلال الإطار الاجتماعي العام لغرض معرفة منازل السلوك البشري وتحليل فاعليته، وإدراك تصوراته المختلفة، ولم يتأت لسوسير دراسة تلك المنازل إلا عن طريق تقسيم أنماط العلاقات الاجتماعية على سلسلة من الاختلافات، بمعنى تحليل بنية السلوك وفقاً لنسق الاختلاف، وبهذا توصل سوسير إلى نتيجة مفادها: إنّ المعنى ينشأ من الاختلافات[2].

وبهذا تُشكل العلامة نسيجاً من الاختلافات قد تكون لا نهائية، وبذلك تكون صلة سوسير بأبحاث ومنهجية ما بعد البنيوية صلة متينة تجعل من الطرح السوسيري أساساً للمرحلة النقدية لما بعد البنيوية، والقول بأنّ سوسير يمثل مبادئ البنيوية أو أساسها، هو قول يحتاج إلى تأمل دقيق لأن قراءة معطيات سوسير تكشف عن التمييز المبدئي بين البنيوية وما بعد البنيوية، فالبنيوية تسعى إلى اكتشاف النسق المتناغم المنسق في حركة البنى داخل النص، في حين تسعى ما بعد البنيوية إلى استبدال النسق المتناغم بالنسق المتسلط اللانهائي، الناتج عن سلسلة من الاختلافات وهذا يوافق توجه سوسير الذي يمكن أن تكون معطياته منهجاً دقيقاً في تصنيف معطيات النظرية النقدية المعاصرة ــ حسب تعبير جوناثان كيلر ــ[3].

ومن المسائل المنهجية التي تدعم الرأي السابق هي أنّ اللغة تمثل الجانب النسقي من اللسان الذي يُشكل بنية الكلام والكتابة والعلامة ذات الوجهين: الدال (Signifier) والمدلول (Signified)، وسوسير أقام هذه اللغة بوصفها نسقاً كلياً مستقلاً عن الواقع الخارجي منطلقاً من افتراض السلوك الاعتباطي (Arbitraire)

---

(1) Superstructuralism: 11.

(2) ينظر: فرديناند دي سوسير، جوناثان كيلر، ت: عز الدين إسماعيل: 58 ــ 59.

(3) المصدر نفسه: 57.

بين الدال والمدلول، الأمر الذي مهدَ لدارسي ما بعد البنيوية من تناول طرفي العلامة بطرق مختلفة، حيث تابع نقاد ما بعد البنيوية فعالية الدال المتواصلة في تشكيل سلاسل وتيارات متقاطعة من المعنى مع دوال أخرى، مع إهمال المتطلبات التقليدية للمدلول الداعية إلى مقابلة كل دال بمدلوله، ولهذا ذكر (رامان سلدن) أنَه يمكن العثور على بدايات ما بعد البنيوية في نظرية سوسير اللغوية[1].

وفي رؤية مماثلة يؤكد (ليونارد جاكسون) أنَ سوسير الحقيقي قد اختفى تماماً خلف شخصية الفيلسوف اللغوي المثالي وتمت إعادة بنائه بحيث يخدم الأغراض التي وضعها بعض البنيويين، ويذكر أيضاً أنَ أشباح ماركس وفرويد وسوسير ترتاد النظرية الحديثة قائلة: "لم أقصد هذا أبداً!"[2].

لقد قدَم سوسير استراتيجيات شكلية للفكر الحداثي، حيث ركز في دراسته للغة على المشكلات التي تعدَ في صميم طرق التفكير الحديثة لاسيما طبيعة العلاقة بين اللغة والعقل التي تقتضي ميل الفكر الإنساني إلى تنظيم الأشياء في أنساق يمكن عن طريقها أداء المعاني فضلاً عن تنظيم التجربة الإنسانية وفقاً لدراسة عامة تستقصي نظم العلامات، وإمكانياتها في تفسير الوجود[3].

لقد أسست أفكار سوسير نموذجاً معرفياً جديداً فقد امتد تأثيرها إلى مختلف العلوم الإنسانية من أنثروبولوجيا وأدب وعلم النفس، وأصبحت اللسانيات التي بلورها تحتل موقعاً مركزياً داخل العلوم الإنسانية، لأنَها قدمت تصوراً جديداً حول إعادة تنظيم دراسة اللغة من خلال تفكيكها إلى مجموعة من الأجزاء التي تتكون منها، وهذه الأجزاء هي وحدات مختلفة متباينة تشكل مجموعها خصوبة النتاج النصي[4].

وبهذا قدَم مشروع سوسير اللساني لمنظومة النقد المعاصرة مفاهيم مركزية كانت الأساس في تلمس الأحكام النقدية فيما بعد، ويمكن تحديد معالم هذا المشروع بالمفاصل الآتية:

- **اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول.**
- **التفرقة بين اللغة والكلام.**
- **مفهوميَ التزامن والتعاقب.**
- **الدراسة الصوتية.**

---

[1] ينظر: النظرية الأدبية المعاصرة: 110 ــ 112.

[2] ينظر: بؤس البنيوية: 107 ــ 108.

[3] ينظر: فرديناند دي سوسير، كيلر: 59 ــ 62.

[4] ينظر: مدخل للسانيات سوسير، حنون مبارك: 5، 22.

إنّ هذا المشروع يقوم أساساً على عملية الفصل بين الثنائيات، فاللغة بوصفها مؤسسة اجتماعية يفصلها سوسير عن الكلام بوصفه مؤسسة فردية، وطبيعة الدليل اللغوي تفصل الصورة العيانية (الدال) عن الصورة الذهنية (المدلول)، انطلاقاً من علاقة الاعتباط (المفترضة) بينهما، ودراسة اللغة تفصل بين مفهومين لإدراكها: المفهوم التزامني (Synchrony) الذي يصف العلاقات المنطقية والنفسية التي تربط بين العناصر، والمفهوم التعاقبي (Diachronic) الذي يدرس العلاقات التي تربط بين العناصر بشكل متعاقب في صيغ تاريخية بحيث يحلّ كل عنصر محل العنصر الآخر من دون تأليف نظام معين[1].

إنّ سمات الرؤية الألسنية للغة، وفقاً لسوسير ــ تتحدد بدراسة العلاقات والتعبير عن الأفكار، وتحديد وجود الكيان اللغوي من خلال الارتباط الحاصل بين الدال والمدلول، وبهذا تميزت اللغة عند سوسير بما يأتي[2]:

1. اللغة شيء محدد تحديداً واضحاً ضمن الكتلة غير المتجانسة لعناصر اللسان.
2. اللغة تختلف عن الكلام في أنّها شيء يمكن دراسته بصورة مستقلة.
3. اللسان غير متجانس، أما اللغة فمتجانسة ومتشكلة من نظام من العلامات.
4. اللغة شيء ملموس، وهي نفسية، إلا أنّها ليست تجريدية ويمكن تحويلها إلى رموز.
5. تعد اللغة نظاماً من العلامات تعبر عن الأفكار.
6. العلامة النصية تربط بين الفكرة والصورة الصوتية أي بين الدال والمدلول، وليس بين الشيء ومسماه.
7. العلامة النصية لها صفتان أساسيتان: (الاعتباطية، والطبيعة الخطية للدال).
8. عالجت اللغة طبيعة الثنائيات الضدية، وحاولت كشف البنى العميقة في النص.
9. اللغة صيغة وليست مادة، فاللغة نظام من القيم تتبادل العلاقات فيما بينها، وأنّ تحليل اللغة هو الكشف عن نظام القيم التي تشكل وضعية اللغة[3].
10. تمتاز اللغة بوصفها نظاماً من التقابلات والاختلافات، فضلاً عن علاقات التماثل وعلاقات الاختلاف الكائنة في بنيتها.

وقد كان من نتائج هذه السمات عدّ القيمة عنصراً دلالياً، لأن الدلالة ناتجة عن علاقات المدلولات ببعضها البعض أي عن قيم المدلولات، فضلاً عن عدّ اللسان

---

[1] علم اللغة العام: 117.

[2] المصدر نفسه: 33.

[3] فريناند دي سوسير، كلير: 103.

نسقاً دلائلياً، لأنَ إنتاج الدلالات أو المعاني يرتبط بالواقع الثقافي الذي يتحكم في بناء اللسان، ويؤدي إلى تأويل تتحكم فيه شروط ثقافية معينة، وتتحكم فيه أيضاً مجموع عناصر النسق[1].

إنَ استثمار ما بعد البنيوية لهذه النتائج حدَد لها مواقف منهجية تجاه اللغة وطبيعة الدليل الذي امتلك فاعليته من خلال سلسلة الاختلافات المتموضعة داخل النسق، فضلاً عن توسيع الهوة بين الدال والمدلول التي بدأها سوسير من خلال مفهوم الاعتباطية.

وقد تزامنت لحظة سوسير مع لحظتين فلسفيتين، تآلفت وانسجمت مع المعطى اللساني والدلالي له، وهما:

- **اللحظة الفلسفية لبيرس (1914).**
- **اللحظة الفلسفية لدوركايم (1917).**

وبالرغم من إجماع النقاد المحدثين على أنَ بيرس لم يلتقِ أو لم يقرأ عن سوسير والعكس صحيح أيضاً، إلاَ أنَ معطياتهما تكاد تكون متقاربة ومنسجمة في بعض المواضع، فكلاهما أسس لعلم نقدي لغوي شامل، وهو علم السيميائية (Semiology) أو علم العلامات، وكلاهما انطلق من تأسيس ذلك من خلال الحديث عن معطيات العلامة وتصنيفاتها ومداخلها وميادين تنظيرها وتطبيقها، وكلاهما أسهم في إنعاش الحركة النقدية والمعرفية الأوربية، وعُدت معطياتهما طرقاً يُهتدى بها في السلوك التحليلي الفلسفي والنقدي واللغوي الحديث.

يُعدَ بيرس مؤسس المنهج الفلسفي الحديث البراغماتية (Pragmatism) أو ما يطلق عليه: (الذرائعية، أو التداولية) وهو منهج أكدت عليه النتائج العلمية وراهنت على صحته المؤسسات البرجوازية ومفاده: أنه ليس هناك معرفة أولية في العقل تُستنتج منها نتائج صحيحة، بل الأمر كله مرهون بنتائج التجربة الفعلية العملية التي تحل للإنسان مشكلاته، وأنَ الأفكار والنظريات والمعارف والنتائج تشكل بمجموعها وسائل وذرائع دائمة لبلوغ غايات جديدة، وأنَ معيار صدق الأفكار والآراء هو في قيمة عواقبها العملية، وأنَ الحقيقة وفقاً لهذا المنهج تُعرف بنجاحها، وإن الإله (موجود) بقدر تعلق الأمر بانتظام المجتمع حسب، وقد شارك بيرس في تأسيس تلك المعطيات وليم جيمس (1910)، وجون ديوي (1952)[2].

---

[1] ينظر: مدخل للسانيات سوسير: 104 ــ 105.

[2] للاستزادة ينظر: البراجماتزم أو مذهب الذرائع، يعقوب فام. الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم حنفي: 93. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ت: فؤاد كامل وآخرون: 409. المعجم الفلسفي، جميل صليبا: 587. المعجم الفلسفي، مراد وهبة وآخرون: 39 ــ 40. موسوعة لالاند الفلسفية، ت: إبراهيم خليل: 3 / 1012.

ولقد أطلقت الدوائر الأوربية والأوساط السياسية شعارات ومناهج عمل انطلقت من مبادئ الذرائعية، ومنها (الغاية تبرر الوسيلة) و(الوقت هو المال)... الخ، وكان من نتائج ذلك تراجع القيمة الإنسانية، وتعزيز القيمة الرأسمالية، فضلاً عن انحسار الأخلاق أو اندحارها، وكان لهذا السلوك الاجتماعي أثر كبير على مجمل المعطى النقدي والتحليلي.

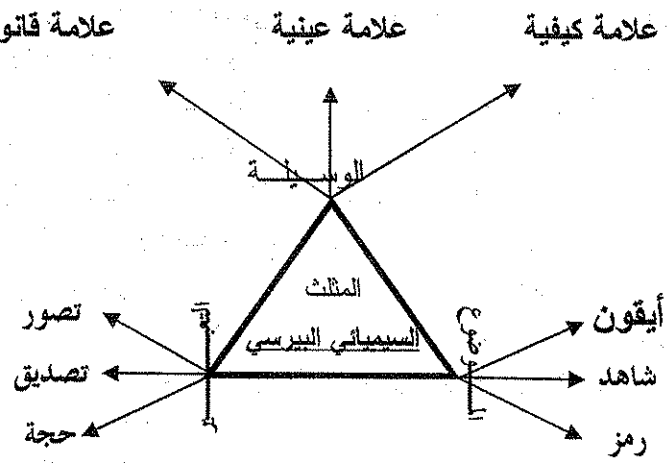
وأسس بيرس أيضاً الخطوات المنهجية لدراسة العلامة وتقسيماتها وأهمية دراستها، وتصنيف الحقول التي تسهم العلامة في الاشتغال فيها، ويمكن القول أنَها تعمل بنشاط في كل ميادين الحياة المختلفة، وتتسم خطوات بيرس هذه بميزتين:

الأولى: أنَها تحليل فلسفي منطقي.

الثانية: الإيغال في التقسيم والتفصيل.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى اتسم تحليل بيرس للعلامات بوصفه تحليلاً فلسفياً منطقياً من حيث استخدام المصطلح الفلسفي، تصنيف العلامات وفقاً لذلك، ولا غرابة في هذا لأن (بيرس) هو فيلسوف، واشتغاله في الميدان الفلسفي أوسع وأكبر من اشتغاله بالميدان النقدي، أما فيما يتعلق بالميزة الثانية فقد كانت تقسيمات بيرس للعلامة وفروعها، تقسيمات ثلاثية حتى قيل: "أن مزاج بيرس ثلاثي التفريع، أما مزاج سوسير فثنائي التفريع"[1].

ويمكن بشكل مجمل تقديم تقسيم العلامات عند بيرس بالمخطط الآتي[2]:



[1] بيرس أو سوسير، جيرار دولودال، ت: عبد الرحمن بو علي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3 لسنة 1988: 117.

[2] حول تقسيم بيرس للعلامات ينظر:

.Aperfusion of signs, T. A. Sebeok: 22. Encyclopedic Dictionary, T. Todorov: 84

إنَ المفهوم الأساس لسيميائية بيرس هو الصيرورة (السيموزيس: Semiosis) التي يعمل بموجبها شيء ما بوصفه دليلاً، وتحوي هذه الصيرورة على عوامل ثلاثة: (الممثل، والموضوع، والمؤول) وهي أقسام العلامة كما صنفها بيرس، والمهمة الأساس – عنده – تكمن في تحليل اشتغال الدليل في الاستعمال الفردي للصيرورة بوصفهه ذات وظيفة دلائلية تواصلية، وهذه الوظيفة هي خاصية جوهرية للغة محددة بقوانين القواعد، والوحدات اللسانية[1].

لقد استند التحليل السيميائي عند كل من بيرس وسوسير إلى ميراث فلسفي ينطلق من فجر الطرح الفلسفي مع اليونانيين: أفلاطون وأرسطو (322 ق.م)، والرواقيين (Stoics)، والشكيين (Scepticum) مروراً بأوغسطين (430 م) وتوما الأكويني (1274م) وديكارت، وهيجل، ولوك (1704م) وانتهاءً بأنجلز (1895) وماركس ودوركايم وقد تحدث تودوروف بشكل مفصل عن ولادة السيميائية الغربية في كتابه: (نظريات الرمز)[2] وبيّن أنَ مسيرة السيميائية ممتدة زمنياً، ولا يمكن اختصارها، فمعطياتها متشابكة، وطرحها الفلسفي والنقدي يلف العالم بأجمعه، ويطمح إلى رسم فهم للوجود من خلال تفسير وتحليل العلامات وبيان وظائفها وفاعليتها ومساهمتها في إنشاء التواصل بين مختلف الموجودات.

ومن هذا المنطلق توسعت مباحث السيميائية وشملت مختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بل وحتى النفسية، ودخلت بشكل كبير ومباشر إلى المعطيات النقدية لما بعد البنيوية، حتى عُدت ركناً مهماً من أركان التحليل النقدي لما بعد البنيوية، وقد اتسمت مسيرة السيميائية بالتطور المتنامي المتسارع، لأنها شكلت الأداة والمنهجية الدقيقة في تفسير سلوك العلامات وبيان وظائف علاقاتها، وهذه العلاقات تتسم بقدرتها على التوالد والاستمرار والصيرورة، حتى بلغت السيميائية مكاناً متميزاً بين المناهج الفلسفية والنقدية العالمية المختلفة، لقد ابتدأت من تحليل العلامة فقدمت تفسيراً للموجودات، وفهماً لحركة العالم، وشرحاً لأنظمة الكون، وصيغاً لا نهائية لمشاريع مستقبلية تتخذ من سلطان العلامة إطاراً موسوعياً لإبداع رؤى جديدة[3].

---

(1) ينظر: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، مارسيلو داسكال، ت: حميد لحمداني وآخرون: 19 ــ 20.

(2) Theories of the symbol , Tra: C. Porter: 19.

(3) من المؤتمرات المهمة التي عقدت عن السيميائية في العالم بشكل عام ــ حسب حدود اطلاع البحث ــ مؤتمران: الأول في فيينا عام 1979 بعنوان كشاف السيميائيات، والثاني في الجزائر عام 1995 بعنوان السيميائية والنص والأدبي، وقد عالج المؤتمران إمكانية السيميائية في تفسير الموجودات والعالم والكون، ينظر: Semiotics Unfolding , Edited: Tasso Borbe, (Vienna).
السيميائية والنص الأدبي، تحرير عبد المجيد حنون، جامعة عنابة باجي مختار ــ الجزائر.

إنَ تنوع الأبحاث السيميائية هو تنوع في الجوانب الفلسفية التي تريد فهم الموجودات، والتواصل الحاصل فيها هو تواصل بين الوجود والموجود، بين النظام والوظيفة، بين الدلالة والسياق، بين المادة والماهية، بين فعل الخلق وفعل الإنتاج. إنَ مسيرة السيميائية هي مسيرة التسلسل المعرفي والنقدي الذي يقابل التأمل بالتحليل، والنسق بالتأويل.

إنَ التحليل السيميائي عند بيرس وسوسير هو عبارة عن بيان شبكة من العلاقات تستهدف دراسة اوجه النشاطات والفعاليات الإنسانية في مظاهرها الدالة، ودلالاتها الممكنة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ويستهدف معرفة كيفية عمل الأنظمة الدلالية (اللسانية وغير اللسانية)، لذلك استقلت المجاميع والمدارس النقدية المختلفة طرقاً متباينة لاستعمال التحليل السيميائي ما بين تحليل سيميائي للتواصل، وآخر للدلالة، وللثقافة،[1]....

ويتضح الفرق النقدي بين معطيات سوسير عن السيميائية، ومعطيات بيرس عنها بالنقاط الآتية[2]:

إنطلاقة سوسير المنهجية كانت لغوية لسانية، أما بيرس فقد كان منطلقه فلسفي منطقي.

العلامة عند سوسير ثنائية المبنى تتكون من دال ومدلول أي تجمع بين الصورة العيانية والصورة الذهنية ولا تجمع بين الشيء ومسماه، في حين أنَ العلامة عند بيرس ثلاثية المبنى تتكون من الممثل (المحمول Interpretant)، والرابطة (الوسيلة Connective)، والموضوع (Object)، وهي مبنية على قاعدة رياضية تقول: إنَ كل نظام لابد أن يكون ثلاثياً.

أكدَ سوسير بشكل كبير أهمية العلامة داخل نظامها في النص من دون الارتباط بعالم المرجعية خارج النص، ودرس اللغة من خلال وصفها نظاماً يتعلق أجزاؤه وترتبط فيما بينها، في حين أكدَ بيرس على أهمية العلامة في علاقتها بعوالم ثلاثة (عالم الممكنات ــ المقولة الأولانية، وعالم الموجودات ــ المقولة الثانيانية، وعالم الواجبات ــ المقولة الثالثانية) وقد استمد بيرس هذه المقولات من مقولات الظاهراتية (فلسفة الكائن، ومقولة الوجود، ومحاولة الفكر لتفسير الظواهر).

---

[1] دروس في السيميائيات، حنون مبارك: 100.

[2] ينظر: محاضرات في السيميولوجيا، محمد السرغيني: 56 – 57. ماهي السيميولوجيا، برنار توسان، ت: محمد نظيف: 38 – 41. علم الإشارة: السيميولوجيا، بيير جيرو، ت: منذر عياشي: 23 – 27.

العلامة عند سوسير لغوية ــ حصراً ــ وتمتاز بكونها تباينية واعتباطية في علاقة دالها بمدلولها، أما العلاقة عند بيرس فهي لغوية وغير لغوية.

تتحدد العلامة بعلاقة الدال والمدلول، ويتحدد الرمز بعلاقة المرموز والمرموز له ولا تحوي العلامة الرمز عند سوسير، أما عند بيرس فالعلامة تتحدد بعلاقة الحامل مع المحمول مع الموضوع، فضلاً عن علاقة الآيقون والرمز والإشارة، بمعنى أنَ العلامة عند بيرس تحوي الرمز ويشكل جزءاً منها.

علامة سوسير هي أساس السيميولوجيا (Semiology) وتعد جزءاً من علم النفس (Psychology)، أما علامة بيرس فهي أساس السيميوطيقا (Semotic) وتعد جزءاً من علم المنطق (Logicology).

تشكل اللسانيات جزءاً من السيميائية عند سوسير لأن اللغة فعل سيميائي، في حين تشكل المقولات الفلسفية عن الوجود والعالم صورة التحليل السيميائي عند بيرس.

إنَ السيميائية في معالجتها للعلامات المبنية للأشياء والأفعال، أعطت وحملت منهجية ما بعد البنيوية إمكانية السيطرة على الممارسات المعرفية من خلال امتلاك إدارة تأويل العلامة، وتحديث صيغ دلالية يستدعي بعضها البعض من خلال عملية تحول دقيقة تجري بين نظاميّ: (العلامة / النسق)، و(الناقد / المعنى)، فغاية الناقد ــ المُؤوِّل بشكل عام ــ تفسير العلامة المُتموضِعة في نسقها للوصول إلى المعنى، في حين يسعى ناقد ما بعد البنيوية للوصول إلى اختلافات المعنى، وعدم الاقتناع والتسليم بحدَ معين، والغاية هي الدخول في لعبة يغيب فيها المدلول، ويحيل فيها الدال إلى دوال أخرى، وبهذا اتسم تحليل ما بعد البنيوية بصفة التحليل العدمي وبصفة لا نهائي الدلالة.

ومن النتائج المهمة الأخرى التي قدمتها السيميائية للمسار النقدي لما بعد البنيوية هو ذوبان الإنسان على ــ حسب كيلر ــ في سلسلة من الأنظمة، ومعالجة الثقافات الإنسانية بوصفها علامات، فضلاً عن دراسة المشاريع المعرفية المستقبلية بوصفها علامات أيضاً، واكتشاف طبيعة الأبحاث والحقول المختلفة التي تجعل الاتصال الأدبي ممكناً، وتمييز الاختلافات بين الخطاب الأدبي والخطاب اللاأدبي، وأنَ الدلالة تحيل على أنَ الأشكال والمفاهيم لا توجد مستقلة بل إنَ دوالها ومدلولاتها هي كيانات علائقية ناتجة من نظم الاختلاف، وبهذا يمكن للسيميائية أن تقدم فرعاً معرفياً تحليلياً يجمع في منظور شامل سلسلة كبيرة من الظواهر تستجيب للمعالجة بطريقة مشتركة عن طريق تفسير وتحليل العلامات، ولأجل ذلك كله وُصِفت السيميائية بكونها حركة إمبريالية

(Imperialism) تتحرك فوق الميادين المعرفية في العلوم الاجتماعية والإنسانية[1]. أما على صعيد تأثير بيرس وسوسير في المدارس والمفاهيم والنقاد، فقد كانت حصة سوسير هي الأكبر وذلك نتيجة للمسوغات اللسانية واللغوية المستخدمة في تحليلاته وكانت هي الأقرب للتوظيف عند النقاد لوضوحها وبعدها عن الإيغال في التبويب والتقسيم والمداخلات المنطقية والفلسفية، ولم يكن الحال كذلك مع بيرس الذي استند في تحليلاته للعلامة على التقسيم الفلسفي والمنطقي مما جعل هذا التقسيم بعيداً عن الميدان الالسني، قريبا من التنظير المنطقي، ومِن أبرز مَن تأثر ببيرس بشكل كبير ناقدان أثنان هما: (كريماس، وسيبيوك).

أُشتهِر كريماس بتحليلاته السيميائية المنطقية لميدان السرديات (Narratives)، وبتقسيماته الدلالية المتعددة لوحدات السرد، مستخدماً منهجية بيرس في تحليل العلامة، وتحصيل الدلالة، وقد ذكر في مقالته (نحو سيميائيات للعالم الطبيعي) أنَ السيميائيات لا تمثل إلاّ شبكة من العلاقات، وأنَ هذه العلاقات هي التي تحدد سمات العالم الطبيعي (The Natural World) وهي المحرك لتفسير الموجودات، فضلاً عن اعتماد عناصر التواصل الإنساني على الأبعاد الدلالية لتلك العلاقات وأكد أيضاً على دور الصيرورة (Semiosis) في تحديد حركية العلامات بوصفها موجودات في عوالم الدوال، وإمكانية السيميائية في تمثيل البعد التاريخي للعالم الإنساني وعدم الانفصال بشكل كليّ عن مستواه الظاهري[2].

لقد شكلت جدلية الصيرورة البرنامج الدينامي لتمثل الدوال التي يحيل بعضها على بعض، والسعي إلى إنتاج وتحويل المعنى من دلالته في الصورة العيانية إلى دلالات أخرى تخضع لآلية التأويل، ويرى كريماس أنَ الخطاب السيميائي هو خطاب إيحائي يتضمن التعبير عن دلالات أيديولوجية ومعرفية وثقافية، أي أنَ هذا الخطاب يمثل ــ بالضرورة ــ رصيداً معرفياً، ومعيناً دلالياً مهماً، وصنف في الإطار نفسه إمكانية الانفصال إلى حركات عدة: (الحركة الإسنادية، الحركة النظامية، الحركة الإيحائية، الحركة اللاعبة، الحركة الاتصالية) وتمثل هذه الحركات ــ حسب كريماس ــ مشاريع ثقافية وخطابات تنظم البنيات

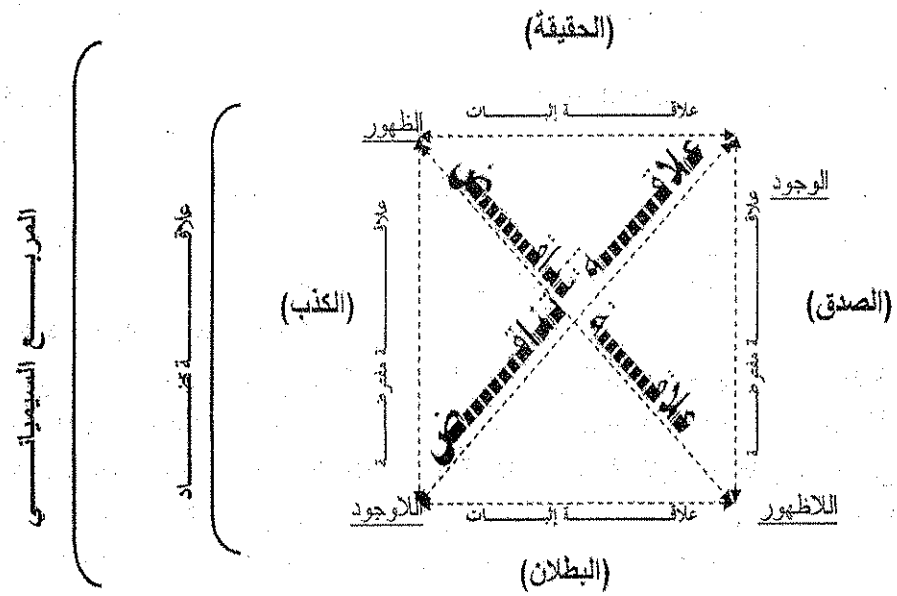
---

[1] ينظر: البحث عن الإشارات، جوناثان كيلر، ت: محمد درويش، مجلة الرواد، العدد 1 لسنة 1998: 79 – 85.

[2] See: On meaning , selected writings in Semiotic theory , Tra: Paul J. Perren & Frank H. Gollins: 17 – 19.

الاقتصادية والاجتماعية[1]، وقد أشتهر كريماس بنظريته حول المربع السيميائي (The Semiotic Sqaure) الذي يشير إلى أنَ طبيعة العلامات يمكن أن تُدرك من خلال علاقات التضاد والتناقض، ويتكون هذا المربع من الأجزاء الآتية[2]: (علاقة التناقض بين كل من طرفي التعارض في النص، علاقة الإثبات القائمة في الطرفين المتناقضين المنفيين، علاقة تضاد بين الطرفيين الأوليين).

ويمكن توضيح ذلك بالمخطط الآتي[3]:



ويشير كريماس إلى أنَ العلاقة بين أجزاء (علاقات الإثبات) هي علاقات إيجابية بمعنى أنَ تحولات العلامات فيها يكون على مستوى الاتصال، في حين تكون العلامة بين أجزاء (علاقات التضاد والتناقض) علاقات سلبية، بمعنى أن تحولات العلامات فيها يكون على مستوى الانفصال[4]. وبهذا يتكون المربع السيميائي من عناصر ستة هي[5]:

---

(1) See: Ibid: 22 – 25.

(2) Ibid: 49.

(3) On meaning: 50

(4) Ibid: 98.

(5) See: Use of the semiotic square, Brenda B. Rendon, in: Semiotics Unfolding: 3 / 995 – 996

1. القاصد: Sujet.
2. المقصود: Objet
3. المناصر: Adjudaut
4. المعارض: Opposant.
5. المؤتي – المانح: Destinateure.
6. المؤاتي – الممنوح: Destinataire.

أما سيبيوك فقد أُشتهر بدراسته لمقاييس الصيرورة (Criteria of Semiosis)، ودراسته للنظرية العامة للعلامات عند بيرس، والأسس المنطقية للسيميائية: (Logical Basis of semiotics)، فضلاً عن علاقة السيميائية بفن العمارة (Architecture) والموسيقى، والتمثيل (Representations)، والسيرك (Circus)، والثقافة واللاهوت، والطب والأدب[1].

وتشكل نظرية العلامات عند بيرس ــ حسب سيبيوك ــ نظرية في التجربة الدلالية، ونظرية في الوعي، لأنها تدرس إمكانيات علاقة البنية مع الفكر من خلال تحليل العلامة، واكتشاف فاعلية الصيرورة في النظام العلامي الذي يكتنز معلومات دلالية، وأبعاد معرفية وثقافية[2].

وقد تدخل السيميائية في علاقتها مع الثقافة إلى اللجوء لعملية السمطقة: (Semiotization) التي تبين ــ حسب ريفاتير ــ شعرية أو أدبية النص[3]، وتنعش هذه العملية طاقة العلامات من خلال إخفاء السمة الإيحائية على المعطى الثقافي، وتحويله إلى نسق منمذج للعالم، وبهذا يكون المقياس الدلالي للصيرورة الذي تحدث عنه سيبيوك هو تحديد فلسفة علامية خاصة تسند لنفسها تقديم رؤية شمولية للمفاهيم والمقولات[4].

يشكل المقياس الدلالي للصيرورة عملية التحول إلى تشكيل العلامات، وتحول الشيء إلى علامة يعني الدخول في سياق الصيرورة الذي يقتضي أسبقية النظام والبنية على الاستعمال وأسبقية اللغة على الكلام، ويشكل هذا السياق فرضية العمل (البراكسيس – Praxies) وحيوية الصيرورة التي يعمل بموجبها شيء ما بوصفه علامة، ويقترب هذا الإجراء من المعطى النقدي لعملية السمطقة، ويتم دراسة ذلك كلّه في أحد حقول ومكونات السيميائية وهي: التداولية (Pragmatic) بوصفها قاعدة للسانيات، وطرقاً لمعالجة العلامة بين العلامات ومستخدميها، ومعالجة علاقة

---

(1) See: Aperfusion of signs: 40 , 77 ,98 ,153.

(2) Ibid: 23.

(3) Text production , Michael Riffaterre , Tra: Terese Lyons: 114.

(4) Aperfusion of signs: 5.

العلامات بمؤولاتها، ومعالجة المظاهر الحياتية للصيرورة بطريقة شاملة، ودراسة الأفعال اللسانية والسياقات التي تتم فيها، فضلاً عن فهم اللغة الشامل عن طريق استعمال تنسيقات وتحويلات العلامات، أما بالنسبة لتأثير سوسير على المدارس النقدية واللغوية فقد كان كبيراً جداً في مجمل الأوساط اللغوية والنقدية والإجتماعية، انطلاقاً من المدارس البنيوية، مروراً بمدارس السيميائية واتجاهاتها، وانتهاءً بنظريات تحليل الخطاب، ونظريات الاستقبال والتلقي، ومنهج ما بعد البنيوية، وحسب ما ذهب إليه تودوروف في مقالته (سيميائيات سوسير)، فإنَ أثر سوسير في الطرح النقدي ــ لاسيما حديثه عن العلامات ــ سيكون له مهمة تكملة نظام التعبير العالمي الشامل، ويمكن أن تتمثل بالطرح الألسني، وتكون النموذج المتفرد لجميع فروع اللغة، والمعين الثر للنظام السيميائي العالمي[1].

وتكمن قيمة سوسير النقدية في ميزان الوسط النقدي لما بعد البنيوية في دوره في إرساء قواعد نزع الصفة الجوهرية عن علاقة الدال بالمدلول[2]، ونعت تلك العلاقة بأنها اعتباطية، وقد دفع هذا الطرح من توسيع عمليات الفصل بين الدال والمدلول، بمعنى توسيع عقلنة الدال بوصفه حضوراً، وعدم ضبط حدود المدلول بوصفه غياباً، وقد أدى هذا الطرح أيضاً إلى استغلال إمكانية الدال في الإحالة إلى دوال أخرى، بمعنى تحويل المسار التقليدي للدال بالإحالة إلى المدلول، إلى مسار معرفي جديد يقتضي إحالة الدال إلى دال آخر في عملية ذات قصد عدمي لتغييب المدلول أو تعمد فقدانه، وقد استثمر (جاك دريدا) هذا الطرح موظفاً إيّاه في مجمل الطرح النقدي لما بعد البنيوية حتى أصبحت المؤسسات النقدية تتحدث عن تضايف المعنى وليس عن حقيقته، وأصبحت نظرية اللعب لدريدا ــ سيأتي بيانها في الفصل الثاني ــ مخططاً نقدياً، وصيغة عقلانية يمكن البرهنة عليها وتبني فاعليتها، والحكم على منتقديها بالعبث والتطرف.

إنَ تأثير سوسير في الطرح النقدي واللغوي كان شاملاً وممتداً في مختلف المجاميع النقدية العالمية، ولم تخلُ مدرسة لغوية أو نقدية من التأثير السوسيري ــ ولو كان يسيراً - فمدارس الالسنية[3]: الوظيفية (Functionalism) والتوزيعية (Distributionalism)، والتوضيحية (Glossematiosm) وما بعد السوسيرية (Post - Sausurianism)، التي تشمل التوليدية والتحويلية لشومسكي (Geneticism and Transformatism) وغيرها، كلها وقعت تحت تأثير الطرح اللغوي والنقدي لسوسير، ويمكن إجمالاً توضيح ما تفرع من دروس سوسير من الاتجاهات والمدارس الألسنية والنقدية والمنهجية بالمخطط الآتي:

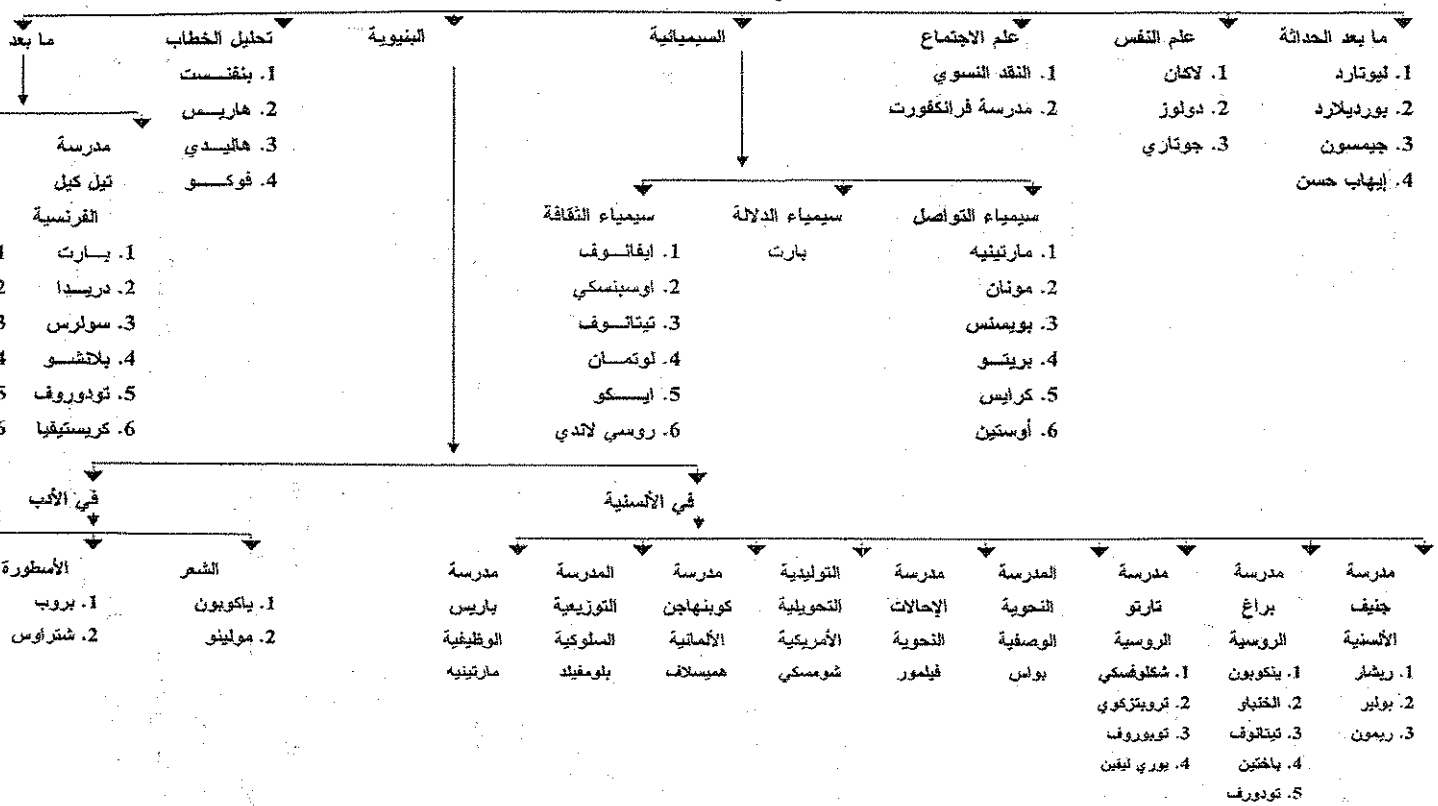
---

(1) Theories of the symbols: 268.

(2) رومان ياكوبسون أو البنيوية الظاهراتية، المارهو لنشتاين، ت: عبد الجليل الازدي: 60.

(3) See: Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language: 14 – 37.

تأثير سوسير في الاتجاهات النقدية والألسنية والمنهجية*



(*) اعتمد البحث في إخراج هذا المخطط على كتب ثلاثة فضلاً عن اجتهاده في بعض المواضع ، والكتب هي : محاضرات في السيميولوجيا ، محمد الـرشيني : 68 . مدخل إلى علم اللغة ، لوريتوتود ، ت : مصطفى التوني : 104 ـــ 115 . مدارس اللسانيات ، جفري سامسون ، ت : محمد زياد كبة : 115 ، 135.

أما اللحظة الثانية التي تزامنت وتناصت معها معطيات سوسير، فهي لحظة معطيات الفيلسوف (دوركايم) الذي يُعدَ مؤسس علم دراسة الإنسان (الانثروبولوجيا: Anthropology) في فرنسا، وقد عارض دوركايم مفهوم (الذات الفردية: Individualistic)، لأن الأفراد ــ حسب رأيه ــ هم نتاج الحياة العامة في المجتمع وليس العكس، أي ليس لهم دور في صياغة وإنتاج وتحديد مصير المجتمع، وتأتي أهمية الفرد في سلسلة الأحداث التاريخية ــ كما يقول ــ من صيغة مصطنعة ولدت حديثاً في النص التاريخي للإنسان، وهو بذلك ينفي دور الفرد في تحريك المجتمع والعمل على تغيير مساره وأنظمته، وقد عدَ (ريتشارد هولاند) معطيات دوركايم بمثابة الطريق المنهجي الذي استغله نقاد ما بعد البنيوية والروافد التي ارتبطت بها[1].

ومن الآراء المهمة لدوركايم في مسألة التمثيل الاجتماعي، هي مسألة التبني العقدي، وسلوك الطقوس الدينية في المجتمعات، إذ يرى أنَ التبني العقدي يبدأ من وعي الأفراد وتفريقهم بين ما هو (مقدس / ديني)، وما هو (مقدس / دنيوي)، وقد قاده هذا التفريق إلى التصريح عن الشكل الأول للتدين والمتمثل ــ حسب رأيه ــ بالطوطمية (Totemism)، ولكل بيئة اجتماعية طوطمه الخاص، وقد ابتدع الإنسان هذا الطوطم لحاجته لتأمين الانتظام الاجتماعي في العشيرة أو القبيلة الواحدة في كيان واحد لا يعتريه الخلل والتفتت[2].

لقد مثلت معطيات دوركايم الخطوة المنهجية الأولى والمُمهدة لبحوث (شتراوس) الذي حوّل المسألة الانثروبولوجية من دراسة للطوطمية إلى دراسة لصلات القرابة والنسب والمُحرم (Tabo) وعلاقات الزواج من خارج البيئة الواحدة (Exogamy) وعلاقات التبادل والاتصال بين الأفراد والمجتمعات المختلفة[3].

وقد حقق دوركايم قضيتين مهمتين[4]:

الأولى: تتعلق بشروط تحقيق النظام أو التوازن بين عناصر النسق الاجتماعي.

الثانية: ترتبط بالتباين الوظيفي، أو التعدد المنهجي في المجتمع الصناعي.

ومن المهم ذكر أنَ دوركايم أكدَ على عدم اختزال الجوانب الاجتماعية إلى سلوك فردي، فالحقائق الاجتماعية يجب أن تُدرس ــ حسب رأيه ــ بوصفها

---

(1) Superstructuralism: 20.

(2) See: Ibid: 22 – 23.

(3) See: Ibid: 25 – 26.

(4) علم الاجتماع الأزمة: 79.

أشياء ذات وجود مستقل عن شعور الأفراد، سواء كانت تلك الحقائق قواعد سلوكية أو معايير اجتماعية أو مستويات ذات قيمة (جماعية أو فردية)، وركز على مصطلح الوعي الجماعي لإثبات أن بعض الظواهر الاجتماعية لا يمكن شرحها بشكل كافٍ إلاّ في ضوء عوامل اجتماعية مثل (الحرية، والاستقلال، والكفاءة، ...)[1].

وقد انبثقت تلك التحليلات للكشف عن المعرفة المحققة للتواصل، وفهم سلوك الأفراد، بمعنى البحث عن الحقائق المتعلقة بالمعرفة الضمنية في المعطيات الاجتماعية، وهذا ما يسعى إلى بيانه علماء الاجتماع والانثروبولوجيا والتحليل اللغوي[2].

ويتضح تأثير دوركايم في سوسير في التمييز بين اللغة والكلام الذي تأتى من تمييز الأول بين الظاهرة الفردية والظاهرة الاجتماعية، واستعارة مفهوم الشيئية: (Reficative) من الظاهرة الاجتماعية في وصف اللغة بأنّها موضوع أو شيء عياني كالكلام تماماً، وقد أتاح ذلك للدراسة اللغوية عند سوسير، بناء نماذج نظامية حققت شرط الانتظام والنسقية في التحليل اللغوي، وجعلت اللغة تتطابق مع مفهوم الواقعة الاجتماعية بوصفها ظاهرة نفسية واجتماعية توجد في الوعي الاجتماعي للأفراد[3].

ويتضح من خلال ما سبق أنّ معطيات دوركايم في علم الاجتماع والانثرولوجيا كانت ذات تأثير كبير وواضح على معطيات سوسير اللغوية، وأنّ معطياتهما معاً كانت ذات تأثير فاعلٍ ومنهجيّ في معطيات شتراوس البنيوية، بمعنى مساهمة سوسير الأساسية في تحديد البنيوية عند شتراوس الذي نظّم مداخلها، وحدّد أُسسها، وفعّل طرحها المنهجي والنقدي، وعلى هذا فالبنيوية ــ بوصفها منهجاً ومعطىً نقدياً وفعلاً فكرياً ــ هي من إبداع شتراوس وليست من عنديات سوسير، فلابد من التمييز بين الأسس اللغوية التي استقت أو استفادت منها البنيوية، وبين تحديد هويتها وتنظيم منهجها.

---

(1) مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، لويس مير، ت: شاكر مصطفى: 36. وينظر: النقد الاجتماعي، بيير زيما، ت: عايدة لطفي: 23 ــ 24.

(2) فرديناند دي سوسير، كلير: 163.

(3) ينظر: فرديناند دي سوسير، جوليو ليشي، في كتاب: اللغة علماً. مقالات في علم اللغة الحديث، اختيار وترجمة: سعيد الغانمي: 60 ــ 61.

ثانياً: مرحلة سيميائية بارت:

شغلت دراسات رولان بارت (1980) مساحة واسعة من النقد العالمي الحديث والمعاصر، الغربيَ والعربيَ، وقد نضجت تلك الدراسات في عصر تلونت فيه الأفكار، وصُنِفت بظله المقاييس، وتعالت الدعوات لتحطيم أصنام النقد الأدبي المتوارثة التي كانت تمثل الكيان النقدي، والنظام النموذجي الذي لا يقبل التعديل أو التغيير.

إنَ طروحات بارت النقدية تمثل معطيات حرجة وغير مستقرة، لأنَها خضعت لمزاج نقدي (متقلب)، فهي لا تعكس المتتالية النقدية المنتظمة له، بقدر ما توحي بالتلَون الفكري والنقدي، واستخدام المقاربات الخطابية لبيان عدم قدرة النص على البوح بكل المعطيات اللامعلنة.

وانطلاقاً مما ذُكر يمكن تقسيم المعطيات النقدية لبارت – حسب أعماله – إلى ثلاث مراحل[1]:

- **مرحلة ما قبل البنيوية: Prestructuralism.**
- **مرحلة البنيوية والسيميائية: Semiotic and Structuralism.**
- **مرحلة ما بعد البنيوية: Poststructuralism.**

ضمت المرحلة الأولى الأعمال الآتية: (الدرجة الصفر للكتابة 1953، اسطوريات 1957، مقالات نقدية 1964، النقد والحقيقة 1966)، وضمت المرحلة الثانية الأعمال: (الأسطورة اليوم 1956، نظام الموضة 1963، مبادئ السيميائية 1964، مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد 1966، درس السيميائية 1977، الصورة ــ الموسيقى ــ النص 1977) أما المرحلة الثالثة فقد ضمت الأعمال: (إمبراطورية العلامات 1970، س / ز ــ رواية ساراسين 1970، لذة النص 1975، بارت بقلم بارت 1975، الغرفة الواضحة 1977، خطاب عاشق 1978).

تتسم المرحلة الأولى بالتركيز على ماهية الكتابة ووظيفتها، والنظر إلى المظاهر الحياتية المختلفة على أنَها تشكل مجموعة أساطير بالمفهوم الوظيفي لا بالمفهوم الاصطلاحي، فالوظائف اليومية كالأكل والشرب والعمل والحديث والحب والسياسة والاقتصاد والأعراف والعادات الاجتماعية ... وغيرها كلَها تتحول ــ حسب مفهوم بارت ــ إلى أساطير يتعايش معها الناس، وتغدو لديهم أفكاراً تتسم بالصيرورة والاستمرارية وتكون أشبه بـ (سيمفونية) دلالية متواصلة، تخفي وراء

---

[1] اجتهد البحث في إخراج هذه المراحل معتمداً على كتاب: بُؤس البنيوية: 19.

تمظهُراتها أشياء عدَة غير معلنة، ولكن يبقى كُنهُها المتداعي يحاور كل الـذوات، ويأسرها بفعل الطبائع الحيادية المفتعلة، ومنفعة الصيرورة المؤقتة.

وقد عدَ بارت الأشياء اليومية الاستهلاكية والتزينية بمثابة أنواع من السحر، أو الأفكار، أو المعاني التي تكتنز الكلمات في اللغة، والمظهر فـي الواقـع، ولهـذه السلوكيات تأثير اجتماعي لأنَها تحولت ــ مع مرور التعارف والاتفـاق عليهـا ــ إلى تسليم طوطمي يشابه إلى حد كبير طوطميات القبائل البدائية، وهذه الطوطميـة المرتبطة بفعل شيء ما، إنَما أتى بها المجتمع خلال تطوره، من خلال العلاقـات القائمة بين أفراده[1]، فمثلاً الصور والمشاهد الدعائية لا تُركز على حقيقة المنتـوج في حدَ ذاته، إنَما تركز على ما يرتبط به من سحرٍ اجتماعي وفطري تحيـل إلـى مدلولات ترتبط بالغريزة والطبيعة الإنسانية، فالفتاة التي تقدم إعلانـاً لمـأكول أو مشروب معين تتحول إلى علامات اجتماعية ونفسية تخاطـب الغريـزة الجنسـية لتتحول من ثمَ إلى سلوك طوطمي، وهذا بالتحديد ما حمله خطاب بارت عن الدلالة وتحليل النصوص في المرحلة الأولى، ولهذا يقرر بارت أنَه "لا توجد لغة مكتوبـة بدون ملصق يعلن عن هويتها[2]".

أراد بارت فصل العلاقة بين الشكل العياني وبين الوعي، وقد مهدَ لـذلك مـن خلال تمزيق حُجب الوعي واختيار اللغة بوصفها (الفارس) الذي سيجابه الحقيقـة، وعند تغييب الحقيقة ستسهل عملية خلخلة الشكل والتلاعب بموضـوعاته، وانتقـل وعي الكتابة مع بارت إلى وعي إيديولوجي واتسمت لغة الكتابة بأنَها لغـةٌ غيـر بريئة، يقول بارت: "لم يكن ممكناً تمزيق الشكل ما دام الـوعي غيـر ممـزق ... والشكل الأدبي يمكنه أن يثير الأحاسيس الوجودية الملتصقة بتجويفه كل موضـوع إحساس: الشذوذ، والألفة، والتقزز، والاستعمال، والقتل"[3] ويؤكد أنَ "اللغة لا تكون قط بريئة، فالكلمات لها ذاكرة ثابتة تمتد بغموض وسط دلالات جديدة"[4].

أراد بارت في هذه المرحلة الكشف عن حضور الإيديولوجية في الكتابة وتمثل انطباعات مختلفة في استعمال اللغة، والإشارة إلى حقيقة أنَ اللغة كلَهـا محكومـة بمعنى محدد لها من قبل، فهي توجد في ثقافة معينة وتنطوي على فرضيات منبنية

---

[1] من بين الأشياء التي عدّها بارت طوطمية: المنظفات والزواج والحرب والنبيذ والحليب واللعب والإعلانات، ينظر: ميثولوجيات، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، العدد 7 لسـنة 1988: 30 ــ 49.

[2] الدرجة الصفر للكتابة، ت: محمد برادة: 28.

[3] المصدر نفسه: 29.

[4] المصدر نفسه: 38.

من الواقع الاجتماعي[1] ووفقاً لذلك أعلن بارت أنَ الكتابة مؤسسة إنجازية علامية، تكون أكثر صدقاً إذا ما طُبقت على الكتابات السياسية إنَها تبدي ــ حسب رأيه ــ جوهراً وتُهدد بإفشاء الأسرار[2].

لقد شكلت الكتابة عند بارت الهاجس العُصابي، والبناء المنغلق على المعاني، وفعل الهدم الذي يطال كل صوت وكل أصل[3]. إنَ للكتابة عالماً خاصاً بها مستقلاً عن حياة مؤلفيها، إنَ لها رسائل كامنة لا واعية تعمل على إبقاء أساطيرها الخاصة عن طريق فعل التسليط الإيديولوجي الذي حاول بارت الكشف عن أقنعته من خلال توظيف ثنائية سوسير: اللغة / الكلام، وتحويلها إلى ثنائية: الشفرة / الرسالة، على نحوٍ يوحد بين اللغة والشفرة (Code) وبين الكلام والرسالة، وقد أكمل بارت هذا الإجراء من خلال مصطلح البنية المزدوجة (Double Structure) لتفسير المعاني المزدوجة للكلمات في الكتابة مما يفضي إلى تأكيد فاعلية المؤشرات اللغوية التي أسماها ياكوبسون: المُحولات (Shifters)[4].

أما المرحلة الثانية فقد شكلت منعطفاً كبيراً في المسار العقلاني النقدي لفكر بارت على صُعدٍ مختلفة: السياسي والنقدي واللغوي.. فبعد التأثر الواضح في كتاباته في المرحلة الأولى بالفكر الماركسي والاشتراكي، أصبحت النغمة الفكرية المتصاعدة في المرحلة الثانية هي فكر يميني معتدل، والقصد من ذلك اتجاه بارت إلى تبني البرجوازية بعدما أظهرت الماركسية عدم قدرتها على التأثير بشكل كبير على الفكر الليبرالي المتنامي، وبذلك اصطبغ الفكر البارتي الجديد بتلمس الجماليات السياسية من إمبراطورية النسق المتعالي، ومن تفاعل المفاهيم الثورية الرأسمالية مع التسليم الدلالي في حركة النص.

إنَ نغمة بارت في السيميائية كانت دقيقة وواضحة، ونغمته في البنيوية كانت خافتة وباهتة لا سيما في كتابه "الأسطورة اليوم"، و"مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد"، وانطلاقاً من ذلك يمكن القول أنَ بارت في أعماله النقدية لم يُعر أهمية للتحليل البنيوي بقدر انصرافه نحو التحليل السيميائي، بل يمكن القول أنَ التحليل البنيوي عند بارت لم يكن إلا طريقاً يتوصل من خلاله إلى تأصيل وتفعيل الممارسة التحليلية للسيميائية، ويكون هذا الرأي صائباً إذا عُلِم أنَ بارت تحول بشكل مباشر ــ في بداية السبعينيات تقريباً ــ إلى ما بعد البنيوية، موجهاً لها ــ أي البنيوية ــ

---

[1] عصر البنيوية: 181.

[2] ينظر: الدرجة الصفر للكتابة: 40 ــ 41.

[3] نقد وحقيقة، بارت، ت: منذر عياشي: 15.

[4] ينظر: عصر البنيوية: 182 ــ 184.

انتقادات كبيرة، وإرساليات منهجية هدامة، واصفاً إيّاها بـ (السذاجة)[1] ، ونظرة نقدية فاحصة لمُؤلفات بارت في هذه المرحلة تُؤكد صحة هذا القول.

وبنيوية بارت في هذه المرحلة لم تكن برنامجاً بارتياً خالصاً، بل لقد مثلت (مونتاجاً) نقدياً لجهود نقاد كُثر في هذا الميدان، بدءاً من ثنائية سوسير عن اللغة والكلام، مروراً بشكلانية ياكوبسون، وانتهاءً بمعطيات بنفنست اللغوية، ومفاهيم شتراوس وفراي التنظيرية ـ على حدّ اعتراف بارت ـ[2].

وتشكل هذه المرحلة ممارسة طقوسية تزدان بالصبغة العلمية والموضوعية، فقد رفع بارت بعض الشعارات لدراسة العلامة بين البنيات، وبيان الإزاحة التي تُحدثها الأنساق في حركة البنى داخل النص بشكل جزئي، وداخل العالم بشكل كلي، لأنّ كل شيء يتكون من بنى هو بناء إيحائي ونسق من التواصل[3]، هو حالة متواصلة متواترة لعلاقات الإنسجام والتوافق بين حركة الأنساق من جهة، وتشكيل البنى من جهة أخرى.

إنّ الثقل المنهجي والمعرفي استقر في هذه المرحلة على تأسيس مسلك يتسم بالجدة والحداثة لدراسة السيميائية، مسلكٌ منح المؤسسة البارتية خصوصية سيميائية ـ بل إبداع أحد اتجاهاتها ـ وهو ما يعرف بـ (سيمياء الدلالة: Semiotic of semantic) ولم يكتفِ بارت بذلك، بل حاول الحديث عن النص بوصفه (نظريةً) محدداً تمفصلات هذه النظرية بالأجزاء الآتية[4]: (الممارسات الدالة، الإنتاجية، الدليل، النص الظاهر، النص المُنجب، النص الجامع، التناص، الأثر، الممارسة النصية)، هذه الأجزاء تناصت بشكل كبير مع معطيات كريستيفيا في الإطار نفسه، والفرق بين توجه بارت عن النص، وتوجه كريستيفيا: هو أنّ بارت أراد تأسيس نظرية ذات معالم محددة، وبناء منهجيّ مُنتِج، في حين أرادت كريستيفيا من حديثها عن النص تأسيس علم ذي مفاهيم لا تعرف التحديد لأنها في حركة تصاعدية دائبة للكشف عن (الميكانيزم) الذي يكتنز النص، وأطلقت عليه (الايديولوجيم)، فضلاً عن رؤية لاهوتية تتبناها كريستيفيا في أنّ النص سيرورة مزدوجة لإنتاج المعنى وتحويله ـ حسب تعبيرها[5]ـ.

---

[1] بؤس البنيوية: 194.

[2] ينظر: عن الحياة والأعمال، ت: مصطفى المسناوي، بيت الحكمة، العدد 7 لسنة 1988: 15 ـ 16.

[3] ينظر: الأسطورة اليوم، بارت، ت: حسن الغرفي: 5 ـ 6.

[4] ينظر: نظرية النص، بارت، في كتاب: آفاق التناصية، ت: محمد خير البقاعي: 25 ـ 56.

[5] علم النص، ت: فريد الزاهي: 19.

وتُشكل نظرية النص العتبة الرئيسة لتشكيل سيمياء الدلالة، فـالنص ــ حسـب بارت ــ هو نسيج الألفاظ المنسقة، وهو جزء من مجموعة مفاهيم تشكل العلامات، وهو وعاء لمادية الدال، ومفهومه مرتبط بميتافيزيقيا الحقيقة، وهو الجامع الشـكلي للظواهر اللسانية، وهو ممارسة دالة ذات منزلة مخصوصة في السيميائية، فضـلاً عن أنَ النص إنتاجية وهو حقل لإعادة توزيع اللغة عن طريق التناص الذي يشكل قدر كلَ نص إبداعي بشري مهما كان جنسه[1]....

وشكلت المرحلة الثالثة التفعيل المنهجي لمسيرة بارت النقدية، وفيهـا تحـددت آراؤه، وشهدت لها مواقع حيوية في الطرح الفكري والنقدي لما بعد البنيوية بسبب تبنيها لفكرة إزالة المركز، وتغييب المعنى، وإعادة صنع المفاهيم، واللعب المستمر في ممارسة تأويل الدوال واستلاب المدلول، وعد (النص جسداً)[2] يتحمـل اللـذة والألم، والرغبة في استثمار الدليل في ميادين لا متجانسة. ويؤكد بارت علـى أنَ الانتقال النقدي المنهجي من البنيوية إلى ما بعد البنيوية هو باختصار انتقال من (العمل) إلى (النص)[3] ، ويمكن للقارئ أن يفصل بين مرحلـة بـارت البنيويـة ومرحلته لما بعد البنيوية من خلال الفصل بين كتابيه: (مدخل إلى التحليل البنيـوي للسرد) وكتاب (س / ز)[4] ، وقد اتسمت هذه المرحلة الأخيرة بالتحليـل النصـي (Textal analysis)، ومن أهم أسباب تحول بارت من البنيويـة (صـاحبة بنـاء المعنى المُحدد) إلى ما بعد البنيوية (صاحبة تفكيك البنى والمعنى اللامحـدد) هـو "نزوع العلمية الميكانيكية البنيوية وتحولها إلى نسبية فلسفية غامضة، وإلى إحـلال كلمات مثل الخطاب والدال والنص محل المصطلحات التقليدية في الفلسفة، وإحلال رقي وتعاويذ عدد التعيين اللامتناهي الخاص بالقراءة والتلميح، محل الإشـكاليات التي يمكن تحديدها في النظرية الأدبية"[5]، وهذا النزوع والتحول قد خالف منهجية بارت في مرحلته الثانية من تبسيط البنيوية والسيميائية وفتح مجالاتهما لتشمل كـل الميادين الأخرى في حين اتجهت البنيوية إلى تقييد ممارسـاتها وتحليلاتهـا حتـى غدت مختبراً آلياً لاستقراء وإحصاء البنى، وقد وُصِف تحول بارت مـن البنيويـة

---

[1] ينظر: نظرية النص: 30 ــ 33.

[2] رولان بارت وتوقيع الجسد، حليمة الشيخ، مجلة الموقف الأدبي، العدد 358 لسنة 2001: 1.

[3] Literary theory: 138

[4] بؤس البنيوية: 229.

[5] المصدر نفسه: 245.

إلى ما بعد البنيوية بأنّه نوع من الراحة الفنتازية من القيد السادي ــ المازوخي (Sadomasochism) البنيوية[1].

وتأتي شهرة بارت الواسعة في الميدان النقدي ليس بسبب آرائه النقدية الناضجة، وأسلوبه التحليلي المتميز حسب، بل لأنه عالج ودرس جميع مظاهر الحضارة الغربية وربطها بأسسها الأيديولوجية والفلسفية والفكرية، انطلاقاً من عالم الأزياء والمكياج والسلوكيات الجنسية، ومظاهر الأكل والشرب والكلام، فضلاً عن أدق الأشياء كالمنظفات والصابون وتصفيف الشعر، والرقصات الشعبية... الخ، ولم يدع مظهراً من تلك المظاهر إلاّ وبيّن خصوصية ذلك الشيء أولاً، وأهميته للحياة اليومية ثانياً، ودور المؤسسات السياسية والاقتصادية في تفعيله إيجاباً أو سلباً ثالثاً، فضلاً عن تحويل كل تلك المظاهر والأشياء عند دراستها إلى لغة تنتمي ــ وفقاً لبارت ــ إلى ثقافة بورجوازية تُشعِل بصورة دائمة معركة الأنساق اللغوية[2].

ويمكن إجمال أهم المعطيات النقدية لبارت التي أسهمت في انتعاش الطرح النقدي لما بعد البنيوية، ورفد الممارسة المنهجية للحركة الفكرية لها بما يأتي:

سيمياء الدلالة: Semiotic of semantic.

لذة النص : The pleasure of the text.

موت المؤلف: The Dead of the Author.

التحليل النصي: Textal analyses.

يتضمن المعنى الأول ما أطلق عليه بارت: عناصر السيميائية (Elements of semiotic) وهي أربعة عناصر تنتظم في أزواج ثنائية وكالآتي[3]:

- **اللسان والكلام.**
- **الدال والمدلول.**
- **المركب والنظام.**
- **التقدير والإيحاء.**

ويتضح الأثر النقدي لسوسير في هذه العناصر، فقد رُتبت وفقاً لتناول سوسير لها من قبل، فاللسان ــ حسب بارت ــ مؤسسة جماعية ونظام من القيم ويقابل (اللغة) عند سوسير، أما الكلام فهو فعل فردي للاختيار والتحقيق، واللسان مُنتِج للكلام، ولا لسان بدون كلام، ولا كلام خارج اللسان[4]، والفرق بين تناول سوسير

---

(1) بؤس البنيوية: 221.

(2) ينظر هسهسة اللغة، ت: منذر عياشي: 133، 486.

(3) ينظر: مبادئ في علم الأدلة، بارت، ت: محمد البكري: 33، 61، 91، 136.

(4) ينظر: مبادئ في علم الأدلة: 34 ــ 35.

للغة والكلام، وتناول بارت لهما، أنّ سوسير انطلق من قاعدة جزئية اللغة وعمومية السيميائية، في حين انطلق بارت من القاعدة نفسها لكن بصورة معكوسة حيث جعل الجزئية مقرونة بالسيميائية والمظهر العام من نصيب اللسانيات، وهذا ما دفع بارت إلى التركيز على خصوصية السيميائية ومنحها الهوية النقدية بغية الوصول إلى مشروع اللغة العام الذي يلف جميع المظاهر والأشياء كما قرر سلفاً في كتابيه: (الأسطوريات، ونظام الموضة)، فضلاً عن أنّ تناول سوسير لهذه الثنائية كان امتداداً وتطوراً لعلم الانثروبولوجيا، أما تناول بارت لها فقد كان امتداداً وتطوراً لعلم العلامات.

والدليل عند بارت مكون من عنصريّ الدال والمدلول، حيث يشكل صعيد الدوال صعيد العبارة، ويشكل صعيد المدلولات صعيد المحتوى[1]، ويمارس الدال دوره بوصفه التشكيل اللفظي للصورة العيانية في الإحالة إلى مدلول أو أكثر، مرتبطاً بشكل عضوي مع الدوال النصية الأخرى، ومرتباً في أنساق تحمل معها التنوعات والتمثلات لحركة الدوال وصراعها مع بعضها للتموضع في النسق الجيد الذي يشتغل على تمثيل كل الأشياء ــ حسب تعبير بارت ــ[2]، ويحمل الدال كذلك مسؤولية دلالية في الحفاظ على ديمومة الخطاب وفاعليته، وانتظام الدوال في النظام النصي هو الكفيل بتمثيل المعنى، والبقاء على الترتيب المنسق للعلامات، أما المدلول فهو رهينٌ بتأويل المُكون الدلالي لرُتب الدوال، وقد يتيه المدلول في دروب إحالة الدال إلى دال آخر، والانتقال من عتبة المقصد العلامي إلى واقع تبريري لاستيعاب تعدد الدوال، وهنا يكون تحصيل الدليل عقيماً لأنّ صيغ المدلول ما عادت تجسد الحضور التقليدي القاضي بإحالة الدال إلى مدلول، وهذه النقطة في شكلها النقدي المتواضع كانت تمثل ــ بل مثلت ــ ديمومة الفعل اللُعبيّ الذي ساد العلاقة بين الدال والمدلول في معطى ما بعد البنيوية، والمدلول بوصفه التشكل المعنوي للصورة الذهنية في الإحالة على الدلالة وكشف حُجب العلامة، لم يعد يقوم بدور فاعل في معطيات ما بعد البنيوية بسبب الارتكاز على قوة الدال لغرض التلاعب بالمعاني حسب ما يقتضيه الموقف، وحسب ما تقتضي الحالة الإيديولوجية في تجميل التوجه، وتعرية الحقيقة.

وتقتضي الثنائية الثالثة تلّون اللغات بتشكل مزدوج، وتضمين تعارضات تساعد على تنوع المعنى، وتحتوي اللغة ــ حسب بارت ــ على نوعين من التعارضات الأول: تعارضات تمييزية بين الوحدات الصوتية، والثاني: تعارضات دلالية بين

---

[1] المصدر نفسه: 66.

[2] هسهسة اللغة: 486.

الوحدات العلامية، فضلاً عن المقصد النظامي لتناغم الأنساق الذي يعدّه بارت شرطاً مُلحاً لعملية تصيّد عقلانية الدلالة[1].

وتشير الثنائية الأخيرة إلى التفرقة بين النص المُشكّل علامياً، والنص التقريري، ويؤكد بارت في هذا السياق على أنّ البحث السيميائي يهدف إلى إعادة بناء اشتغال الأنظمة الدلالية غير اللسانية تبعاً للمشروع ذاته الذي يضعه كل نشاط بنيوي نصب عينه وتكوين هيكل عياني للأشياء[2]، بمعنى تكوين عملية إنبناء (Structuralization) للدوال وتشكيلها بوصفها علامات، وهذه العملية تشبه إلى حد كبير عملية إضفاء ما هو علامي على ما هو غير علامي ضمن ما يعرف بالسمطقة (Semiotization).

إنّ إطلاق (سيمياء الدلالة) على معطيات بارت في (عناصر السيميائية) هي من قبيل الخصوصية التي ميزت هذا النوع عن مثيليه في التقسيم (سيمياء التواصل) و(سيمياء الثقافة)، والاختلاف بين هذه الاتجاهات هو اختلاف يرجع إلى وظيفة الدليل: (Function of signification)، فسيمياء التواصل تقسّم العلامة على (دال ومدلول وقصد)، والعلامة عندهم أداة تواصلية قصدية، والدليل لا يكون فاعلاً إلاّ إذا كان أداة تواصلية قصدية، لذا انحصرت عندهم موضوعات السيميائية في الدلائل على مبدأ الأعتباطية (Arbitrary)، وتنظر سيمياء التواصل إلى الوظيفة التواصلية على أنّها لاتختص بالرسالة اللسانية فحسب، بل تتعداها إلى البنيات السيميائية التي تتشكل منها الحقول غير اللسانية الأخرى، أما سيمياء الثقافة فقد انطلقت موضوعاتها من عدّ الظواهر الثقافية موضوعات تواصلية، وانساقاً دلالية، وما الثقافة في نظر أصحاب هذا الاتجاه سوى إسناد وظيفة للاشياء الطبيعية وتسميتها، وهي بذلك تكون مجالاً تواصلياً تنظيمياً للإخبار في المجتمع الإنساني، والعلامة عندهم تتكون من بناء ثلاثي (الدال والمدلول والمرجع) وهو تصور يختلف عن بناء بارت الثنائي، ويتفق إلى حدّ ما مع بناء بيرس الثلاثي (الموضع، الوسيلة، الممثل)[3].

أما المعطى الثاني من معطيات بارت فهو (لذة النص)، إذ يعدّها بارت قيمة انتقلت من الوصف الإجتماعي إلى مرتبة الدال، وقد ربط بين تولّد الدلالة وبين إنتاج اللذة المتحصلة من النص، ولهذا الأخير صوت محدد يطلق عليه بارت

---

[1] مبادئ في علم الأدلة: 115.

[2] المصدر نفسه: 141.

[3] ينظر: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة: 6 ــ 10.

(هسهسة Bruissement)[1] وتقوم هذه الهسهسة على تخيل (الشبقية Erotic) الحاصلة والكائنة في معطيات النص، إذ تتحول عملية القراءة إلى عملية جنسية يلتحم فيها الطرفان (القارىء والنص)، فالنص يمارس دوره في إعطاء اللذة، والقارىء يمارس دوره أيضاً في تلقي تلك اللذة وتحليل علاماتها إلى أدلة، وقد اتجه بارت إلى وصف الهسهسة بـ (اليوتوبيا Utopian)[2] لأنّها تساعد في عملية التلقي على تخيل انسياب المعنى والفوز بتحصيله، ولذلك فالنص الموصوف بـ (التلذذ) – حسب بارت – هو النص الذي يرضي فيملأ، فيهب المتعة، إنّه النص المنحدر ثقافيا واجتماعياً، ويرتبط بممارسة مريحة للقارىء عند عملية القراءة[3].

وقد عمد بارت الى التمييز بين اللذة (pleasure)، والمتعة (jouissance)، لترتبط لذة النص برسالته الفكرية، بينما تغدو المتعة حالاً لازماً من أحوال اللذة التي لا تتعدى نفسها، ولكن تنطوي على نوع من السرية والإشباع والتحقق الجنسي، وبهذا تحول النص عند بارت إلى موضوع خالص للذة ينتظم في سلسلة من الشفرات الإيحائية التي تتخللها تنظيمات علامية تحيل جميعها إلى النشاط الجنسي[4]، فضلاً عن أنَ اللذة هي عنصر من عناصر إشباع الغريزة – سواء كانت بايولوجية أم فكرية – في حين تمثل لحظة المتعة – حسب بارت – حالة من الضياع تحيل الاستمتاع رهقاً وعذاباً، واللذة فكرة يمينية معتدلة تسهم في إنعاش السلوك البشري، في حين تمثل المتعة فكرة يسارية متطرفة تجلب الشقاء أكثر من جلبها السعادة[5].

سعى بارت من خلال ما قُدِم سابقاً عن الفرق بين اللذة والمتعة، إلى بيان أهمية النشاط الجنسي في قراءة النص، فضلاً عن إيقاف أو تقليل عملية استلاب المعنى المرتبطة جوهرياً – حسب بارت – بالاستلاب الجنسي الحاصل في الواقع اليومي، والخاضع بشكل كبير إلى لغة انتهاكية قد لا تقف عند حدود فاصلة بين الرغبة الجامحة وبين الفعل المغتصِب، ولذلك ربط بارت بين الشفرات الجنسية وبين لغة العنف، لانّ الثانية هي من نتاج الأولى[6].

---

(1) هسهسة اللغة: 115.

(2) لذة النص: 19.

(3) المصدر نفسه: 39.

(4) عصر البنيوية: 195.

(5) ينظر: لذة النص: 46 – 49.

(6) ينظر: هسهسة اللغة: 110 – 111.

وقد آمن بارت بمذهب اللذة (Heobuism) الفلسفي[1]، وربطه مع معطى الألم (Pain) لإثارة القراءة، وتحفيز أسسه الثقافية وتفعيل علاقته مع اللغة، وإيجاد حالة من التوازن في عملية التلقي بين نزعة الموافقة الثقافية مع الشكل النصي، وبين الميل إلى تحطيم الأشكال اللغوية[2]، لذلك كان مبدأ اللذة النصية حالة من الاتساق تقتضي تحويل النص أو عملية الكتابة إلى جسد (Body) يتم ممارسة فعل التلذذ مع أجزائه، وتوصف عملية القراءة بأنّها حركة الجسد المتموج قياساً إلى الفعل الجنسي، وقد أطلق على عملية القراءة هذه، وتخيل النص بوصفه جسداً، وإزاحة المعاني وتحصيلها عن طريق اللذة بـ (لتحرر الجنسي الفانتازي)[3].

وتركيز بارت على تمثيل النص بالجسد ناتج من كون الجسد في الواقع حالة مشهدية دائمة إزاء الآخر، فضلاً عن إمكانية الجسد كي يصبح دالاً، وحاملاً للعلامات، وفضلاً عن مقاربة ــ لا تخلو من التأمل ــ بين تعرية النص من أقنعته، وتعرية الجسد من تمايزه[4].

ويمكن القول أنّ بارت أراد المراهنة على إمكانية القارئ من الرقص على أنغامه الخاصة لا على أنغام النص، وقيامه بالإسهام في وقائع الدلالة من خلال إبداع سياقات مؤتلفة ومختلفة بحيث تصبح كل قراءة بمثابة تحدٍ لذاكرة القارئ، بل يغدو النص نفسه نصاً داخلياً أكثر منه نصاً نهائياً أو محدداً، وبذلك يمكن ملاحظة الرابط الدلالي بين توجه بارت وتوجه نقد ما بعد البنيوية الذي يقتضي استحالة الحياة الدلالية خارج نصٍ لا نهائي[5].

ويتجسد المعطى الثالث (موت المؤلف) في لغة طقوسية موروثة عن (نيتشه) الذي تحدث عن (موت الإله)، وقد استثمر بارت هذه الفرضية ليحولها إلى دينامية دلالية تطال فرضية النص واستئناف فاعليته، وإعادة هيكلته (Restructuring) عن طريق فصله عن الناص والحكم عليه بالزوال.

وقد تحول الإنسان / الناص مع معطيات بارت إلى حقيقة لسانية متجسدة في داخل النص، إذ تمثلت العملية بإفراغ محتوى الناص في أنظمة النص، ولهذه

---

(1) موسوعة لالاند الفلسفية: 2 / 554.

(2) البنيوية وما بعدها: 101.

(3) بؤس البنيوية: 247.

(4) ينظر: الجسد أيضاً وأيضاً، مقابلة مع رولان بارت، ت: أنطوان أبو زيد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 7 لسنة 1989: 145 ــ 147.

(5) عصر البنيوية: 197.

العملية توجه يقتضي ميلاد القارئ على حساب المبدع وكفاية النص لذاتـه[1]، وأنَ بإمكان عملية القراءة الإمساك بجوانب النص وتأويلهـا مـن دون اللجـوء إلـى إرشادات الناص أو خبرته أو تدخلاته التي تضع حدوداً وضوابط لنشاط التلقي، لقد أصبحت فرضية موت المؤلف صيحة الحرب النقدية الجديدة التـي يمكـن للنقـد الحديث إطلاقها الآن بكل ثقة ــ على حد تعبير إيكلتن ــ[2].

ويؤكد بارت أنّ شخصية المؤلف حديثة النشأة وهي مـن خلـق الأيديولوجيـة الرأسمالية وأنّ نظرية النص لا يمكن لها أن تتم إلا بإتاحة المجـال أمـام أنظمـة النص بالعمل من دون القيود التي يفرضها المؤلف، فضلاً عن أنّ غيـاب أو زوال (الناص) يقود إلى لا نهائية الدال بمعنى التوليد الدائم المستمر داخل مجال الـنص وفقاً لحركة تسلسلية للتداخل والتغيير، للتداعي والتجـاوز، وأنّ النص يوصف بأنه تصدٍ وانتقال مستمر بين الدوال وهو لا يتصف بذلك إن لم يُحكـم علـى المؤلـف بالزوال[3]، فالنص لا ينشأ عن رصف كلمات تولّد معنى وحيداً، ومعنـى لاهوتيـاً طبقاً لرسالة المؤلف (الإله) وإنّما هو فضاء متعدد الأبعاد تتمـازج فيـه كتابـات متعددة وتتعارض[4].

إنّ مقولة (موت المؤلف) عند بارت تأتت من فرضية (موت الإنسان) الفلسـفية التي نادت بها البحوث الفلسفية الحديثة المتأثرة بشكل كبير بفرضـية نيتشـه عـن (موت الإله)، والنقد الذي يتبنى مقولة (موت المؤلف / الإنسان) يرد كل واقع إلـى البنية من دون أن يرجع أبداً من البنية إلى الواقع الإنساني المولّد لها، ولقـد دعـا ماركس ــ مثلاً ــ إلى كون الفرد هو جملة علاقاته الاجتماعية، بمعنى تحول الفرد عند ماركس إلى علاقات البنى الاجتماعية مع بعضها البعض[5]، ولا شك أنّ دعوة زوال المؤلف / الإنسان هي دعوة الاطاحة بمركزيته فـي الكـون وفـي تفسـير ومعرفة ما يجري حوله، وهذه الدعوة سبقتها دعـوات ثـلاث لخلخلـة مركزيـة الإنسان، وهذه الدعوات هي[6]:

---

(1) أخيراً عُثِر على القارئ، رالو، ت: ثامر الغزي، مجلة نوافذ، العدد 8 لسنة 1999: 125.

(2) ما بعد البنيوية: 164.

(3) See: The Death of the Author, Image. Music. Text, R. Barthes, in: Modern Literary theory: 142 –145.

(4) درس السيميولوجيا: 85.

(5) ينظر: البنيوية فلسفة موت الإنسان: 12 ــ 14.

(6) المصدر نفسه: 9.

1. ثورة كوبرنيكوس (Copernicus revolution)، التي حكمت على ميتافيزيقا الحضور بالانتهاء، وكل ما يتصل بها من مناهج التحليل والشرح التي ترتكز على مركز واحد لا يرقى إليه الشك، وابتعاد النص عن كونه المصدر والمركز الذي ينبع من معناه، فضلاً عن دور هذه الثورة في قهر (المركزية)، أي الابتعاد عن تصور الشخصية الإنسانية الأوربية بوصفها مركزاً للوجود[1].

2. ثورة داروين البايولوجية التي حولت حوار الإنسان مع الإله، إلى ملحمة الحياة المتوحشة والصراع من أجل البقاء.

3. ثورة فرويد النفسية التي قيدت الأنسان بمجموعة من القوى اللاواعية التي تحكم سلوكه وتصرفاته.

ووفقاً لهذه النظريات أصبحت فرضية سيادة الإنسان على محيطه وعلى نفسه محظ وهم وخرافة، وعلى هذا لم يعد بمقدور الإنسان التعريف عن نفسه بوساطة مفردات الذات، وإنّما يتم ذلك عن طريق مفردات البنية، بحيث تحولت الكلمة السحرية من (الذاتية) إلى (البنية) واختزل الإنسان إلى علاقات وبنى للإنتاج في الوسائط المختلفة.

إنّ سقوط الإنسان ــ وفقاً لما سبق ــ لم يتأت من ترف معرفي وفكري، أو محظ تمرد عدمي على اللاهوت والكنيسة، إنّما تأتى من كون "طاقة الإنسان على ممارسة قدرته في تدمير ذاتيته تزيد من طاقة أنظمته الارتدادية على تصحيح سلوكه"[2]، فالجوانب المعتمة في داخل الإنسان أي (القيم المتدنية) تكون ذات قوة كبيرة إذا ما أُتيح لها المجال لممارسة أفعالها.

وقضية تحويل (النشاط الأنساني) إلى (بنية) مسألة فيها نظر، لانه من غير المشروع اختزال الإنسان إلى دراسة الصنائع الأنسانية، واستبدال دراسة الممارسة الأنسانية إلى دراسة للنتائج التموضعية داخل هذه الممارسات، وهذا قد يقود إلى تصور مُفتعل للبنية يقتضي منحها قواماً وجودياً يتخطى حدوده العلمية ليمارس سلطته ــ من ثمّ ــ على الإنسان نفسه، فضلاً عن أنّ عملية إسناد المعرفة المتراكمة لمستوى تموضع البنى قد يقود إلى ميتافيزيقا واقع البنى المتعالي، أي تكوين لا وعي مُؤلّف من مقولات لا تحيل إلى ذات مفكرة، وتكون مصدر سائر البنى المتعالية الأخرى وهذا هو حقيقة وصفها (كانتية من دون ذات متعالية)، أي

---

(1) Critical practice , Catherine Belsey: 37.

(2) البنيوية في الأدب، روبرت شولز، ت: حنا عبود: 223.

وجود نشاط معرفي ونقدي، ووجود ممارسات متعددة حاضرة، لكنها بلا (كوجيتو) حيث الذات فيها تكون غائبة[1].

لقد أرادت البنية من خلال مقولة (موت المؤلف / الإنسان) السيطرة على مقولات الناص وبناء الكيانات المعرفية المتموضعة في نشاطها، وإضفاء سمة العلمية والاتزان على ممارساتها، لكنها ما لبثت أن تمردت على ثبوتيتها العلمية وأعلنت عدم اتساق نتائجها، مما جعل بعضهم يُشكك في مقولة (موت المؤلف) لأنّها مقولة أحادية وعاجزة عن فهم الظاهرة الإبداعية بكل شمولها، والتشكيك كذلك في دوافع هذه المقولة الفلسفية والوجودية، وعُدّت وفقاً لذلك مغالطة نقدية غير متماسكة، لأنّ النص ظاهرة معقدة مرهونة بعوامل عدة، ولا يمكن اختزالها إلى عامل واحد[2].

أما المعطى الأخير (التحليل النصي) فقد ألقى بظلاله على معظم التداول النقدي، التحليلي لما بعد البنيوية، لأنّه قدّم رفضاً مطلقاً للمتابعات النقدية التقليدية، وأعاد للقدسية النصية المُنتهكة حقوقها الأستراتيجية، وبعد أن كان التحليل النصي حواراً بين الناقد والنص بوجود الرقيب ــ أيّاً كان شكله ونوعه ــ أصبح التحليل النصي مع بارت حواراً بلا رقيب وكشفاً بلا حدود، وتمثلاً لاستئناف مستمر لمستويات المعنى، ولم يكتفِ التحليل عند هذا الحدّ حسب، بل أصبح دعوة إلى تعدد الحوار، وفحص المقولات، واستنتاج الفرضيات.

لقد اتجه بارت في خطته لتقديم تحليلٍ نصيٍ ذي نكهة حداثية، إلى عدّ النقد ممارسة فوق اللغة، بمعنى أنّ مهمة النقد لا تتحدد باكتشاف الحقائق بل الإقرار بأهليّتها، أو جوازها، وأنّ اللغة هي نفسها ليست صادقة أو غير صادقة، بل أنّ حدها يتمثل بجوازها أو عدم جوازها، وحدّ جوازها هو أن تُؤلف نظاماً منسجماً متسقاً من العلامات في النص، وأكدّ أيضاً على أنّ التحليل النصي يعمل على الكشف عن المعنى المُجسِد للقيم ــ سواء كانت إيجابية أم سلبية ــ وهو يقترح ذلك المعنى ولكن لا يُحدِده، لأنّ المعنى مفتوح حسب تلقيه، والنص ــ كما قرر بارت ــ "يتكلم وفقاً لرغبات القارئ"[3] ولذلك فإنّ مهمة التحليل النصي ليست إعادة بناء رسالة النص بل بناء نظامه حسب[4].

---

[1] ينظر: البنيوية فلسفة موت الإنسان: 27 ــ 32.

[2] ينظر: اللغة الثانية: 131 ــ 133. ما وراء المنهج: 291 ــ 292.

[3] S/Z. An essay , Tra: R. Miller:

[4] See: What is Criticism , R. Barthes , in: Debating text , Edited: Rick Rylance: 82 – 85.

ومن الطروحات ذات الخصوصية التامة لبارت هي مسألة (خيانة اللغة) لأنّه ــ ووفقاً لبارت ــ لم يتبق للتحليل النصي إلاّ مراوغة (Indeterminacy) اللغة وخيانتها، وهذه الخيانة تسمح بادراك اللغة خارج سيطرتها في ثورة دائمة، وهذه هي وظيفة النص المتشكل من نسيج الدلائل والعلامات، وقد أراد بارت من هذا التوجه الانفلات من فاشية اللسان وتسلط اللغة التي عدّها سلطة تشريعية اللسان قانونها[1]، وقد نسي بارت أنّه وقع في فاشية من نوع جديد تتمثل في الاعتداء على ملكية اللغة الأزلية التي تقتضي اشتغال وحدات العلامات بعيداً عن طرق التلاعب بها وتحويل مسارها الدلالي، وما أراده هو تقديم المعنى البعيد والتلاعب بحقيقة النص وفقاً لرغبات فعل المراوغة، ويتضح ذلك من خلال مقالته: (من العمل إلى النص)[2].

إن مستوى التحليل النصي لبارت في هذه الكتابات هو مستوى رافض للمقولات البنيوية الجوهرية عن العلاقة بين البنى الصغيرة والنظام الكلي للنص، وهو أقرب إلى التحليل التفكيكي منه إلى التحليل البنيوي الذي يدرس الأعمال الفردية ليستخلص منها البنى المرتبطة بعلاقات تحكمها قاعدة التضاد الثنائي (Binary opposition)[3] ، ويمكن تحديد خطوات التحليل النصي عند بارت بما يأتي[4]:

1. الكشف عن الأصوات المتعددة داخل النص.
2. تصنيف المادة الدلالية في النص بالاعتماد على مكونات ثلاثة (اللسانيات، التحليل النفسي، المفاهيم الماركسية).
3. بناء نظام النص من خلال تفكيك الرموز بالاعتماد على أُسس معرفية ذات منهج له أدواته في تفكيك النص.

وقد مارس بارت خطوات تحليله النصي بشكل واسع في كتابه (س / ز)، معالجاً رواية (ساراسين) لبلزاك وفقاً لعدّها بناءً رمزياً مُشفراً مُرتكزاً على أركان ثلاثة هي: (اللغة، والاقتصاد، والجنس)، محاولاً البحث عن الأقنعة الأيديولوجية البورجوازية لتعريتها، وقد أسست المرتكزات الثلاثة هذه تأويلاً لمستوى الرمز في رواية ساراسين، وأحال ترابطها إلى معارف ثلاث: (اللسانيات، والتحليل النفسي، والمفاهيم الماركسية)، وقد أسس بارت رؤيته لهذا التحليل وفقاً للتعددية المنطوية على فكرة مراوغة النص والكشف عن ميزة اختلافه وتعدده انطلاقاً من رغبته في

---

(1) ينظر: درس السيميولوجيا: 12 ــ 14.

(2) See: From work to text, in: Textual Strategies, Edited: Josue V. Harari: 73 – 80.

(3) ينظر: المرايا المحدبة: 218 ــ 219.

(4) الدليل والنسقية، عبد الرحيم العماري: 57.

بيان العلاقة بين السيميائية والأيديولوجية، فضلاً عن هدفه في تكسير وتفكيك الرمزية الغربية وخطابها[1].

ولقد حدّد بارت شفرات خمس لتحليل رواية ساراسين هي: (التأويلية، والدلالية، والرمزية، والإيحائية، والثقافية)[2] ، وقد امتزجت هذه الشفرات مع الأركان الثلاثة السابقة مقدمة تحليلاً يتسم بالشمولية والاتساع، ويمكن تحديد أهم المفاصل التحليلية التي استند عليها بارت في مقاربة نص بلزاك بالاعتماد على الأركان السابقة، وكما يأتي:

1. اللغة: (النص المتألق The starred text، النص المكسور The Broken text ، الشفرات الخمس The five codes، نسيج الأصوات The weaving of voices، إذابة الأصوات The Dissolve of voices، التحول بوصفه لعبة Transformation As Game، المدلول والحقيقة Signified and Truth، ثرثرة المعنى The prattle of Meaning،...)[3].

2. الاقتصاد: (المحتوى ــ العلامة ــ المال Index - sign-Money، شفرات الطبقة الاجتماعية codes of class ...)[4].

3. الجنس: (إثبات النرجسية Narcissistic proof، ترجمة القبلة The Transposed kiss، تصريح الحب The Declaration of love، قبل فقدان الرجولة Before Castration،.....)[5].

لقد مثل تحليل بارت لرواية ساراسين نقداً تصنيفياً للمادة الدلالية والسردية، وكشفاً عن الأصوات المتعددة ومشروعاً اتسم بالاهتمام بمستويات ثلاثة هي[6]:

- مستوى الاهتمام بالإرسال.
- مستوى الاهتمام بالتلقي.
- مستوى التلذذ بالنص.

فضلاً عن تقديمه لمفهوم التعدد والاختلاف، ونقد مفهوم الوحدة ومركزية النص، وبيان أهمية القيمة العلائقية للعناصر النصية من خلال التفاعل الحاصل بين معطياتها: (اللغة، والاقتصاد، والجنس)، ومن المهم ذكر أنّ كتاب (س / ز) قد قُسم

---

[1] ينظر: الدليل والنسقية: 65 ــ 67.

[2] See: S/Z: 18 – 20.

[3] See: Ibid: 13 ,14 , 18 , 20 , 41 , 58 , 61 , 78

[4] See: Ibid: 39 ,97.

[5] See: Ibid: 143 ,165 ,176 ,185.

[6] الدليل والنسقية: 35.

على مفاصل عديدة وصلت إلى ثمانين مفصلاً، وقد أثّرت تلك المفاصل بشكل خاص وبقية جهود بارت بشكل عام على مسار التحليل النقدي في صعيد النقد العربيّ[1].

ثالثاً: مراحل أخرى متعددة:

إنَ المراحل النقدية التي غذت الطرح النقدي لما بعد البنيوية كثيرةٌ ومتشعبةٌ، وقد انطلقت من ميادين مختلفة في مقاربة النصوص وكشف جمالياتها، ويمكن الحديث عن أهم تلك اللحظات والمراحل من خلال لحظتين نقديتين مهمتين غذتا الطرح النقدي المعاصر، نظراً لما قدمته من قراءات جديدة، وطروحات نقدية مهمة، وهي: **(قراءة لاكان لفرويد، قراءة ألتوسير لماركس)**.

في القراءة الأولى أعاد لاكان (1981) قراءة معطيات فرويد في (اللاوعي، والأحلام، والجنس، والذات الإنسانية) ورأى أنّ فيها طرحاً نقدياً مهماً لم يلتفت إليه النقاد والباحثون السابقون له، وأولى مراحل لاكان النقدية هو استلهام معطيات سوسير اللغوية في التفرقة بين الثنائيات (اللغة والكلام، التزامن والتعاقب، الدال والمدلول،...)، والمرحلة الثانية هي صهر جميع معطيات فرويد في مصطلح واحد هو (اللاوعي Unconsciousness)، وفي المرحلة الأخيرة دمج معطيات سوسير بمعطيات فرويد وعدّ مصطلح اللاوعي ومظاهره وتشكلاته وحركته على أنّها (لغة).

وفضاء اللاوعي هو فضاء علامي ونظام مشكل من بنية رمزية، وعدّ ذلك الفضاء لغة هو اتجاه يحتاج إلى تأمل لأن اللاوعي اشتُهر عند فرويد ومن بعده على أنّه جزء لا ينفصل عن الغرائز، وتمثل قراءة لاكان للاوعي تحليلاً جديداً لمعطى فرويد الذي لم يُفهم بشكل صحيح قبل طرح لاكان، الذي أكدّ على أنّ اللاوعي لغة، وهذه اللغة تختلف مع علامات اللغة الكتابية في فهم الأشياء في حالة الوعي بشيء ما، وقد فتح هذا الطرح إمكانية جديدة لقراءة الأحلام وتفسيرها وإدراكها على أنّها مجموعة لغوية تتشكل من علامات وتجريدات واسعة[2].

---

[1] ينظر على سبيل المثال: الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي: 64 ــ 74. تلقي رولان بارت في الخطاب العربي النقدي واللساني والترجمي، محمد خير البقاعي، مجلة عالم الفكر، العدد I لسنة 1998: 25 ــ 61.

[2] See: Superstructuralism: 33 – 35.

ويمكن تحديد أهم السمات المنهجية لطروحات لاكان التي كانت بمثابة الرافد المهم لمعطيات ما بعد البنيوية، بما يأتي:

1. **معالجة لاكان للعلاقة بين الدال والمدلول والدليل بطرق جديدة.**
2. **التحليل البنيوي للاوعي.**
3. **العلاقة بين البنية والذات.**
4. **تحقيق التطابق بين الذات واللغة واللاوعي.**
5. **لغة اللاوعي ناتجة من الكبت والصراع بين الأنا والأنا العليا.**
6. **يخضع تشكيل لغة اللاوعي إلى عنصري اللذة والدافع الجنسي.**

لقد مارست الكتابة النقدية للاكان تحليلاً بنيوياً لمعطيات فرويد في التحليل النفسي، وقدمت نتائجها بوصفها ولادة جديدة لنظرية فرويد في التحليل الأخير، لأن لاكان لم يقنع بالدراسات التي كُتبت حول فرويد بسبب أحادية التوجه، وأقلية الطرح.

لقد حدّد لاكان الدال بوصفه مجموع العناصر المادية ضمن اللغة، أي العناصر التي تربطها بنية، ورأى أنّ الدال يعمل بصورة مستقلة عن دلالته وفي غفلة من الذات، وتتعين شبكة الدال ــ وفقاً لذلك ــ من خلال علاقات التعارض بين العناصر المادية وفي جميع مستويات التبيين التي تكشفها اللسانيات، فضلاً عن رؤية لاكان في تحديد الدال المرتبط مع دوال أخرى بنظام من الشفرات، أما المدلول فيتمثل حسب لاكان بالمجموع التعاقبي للخطابات، ويكسب وجوده من خلال ترابطاته مع العناصر الأخرى ضمن الجملة ومع جميع عناصر نظام الشفرات[1].

ويرى أيضاً أنّ سلسلة الدال مستقلة عن المدلول، وأنّ الحقيقة تتوارى دائما عن اللغة وينبغي إيجاد موقف تحليلي لكشف تلك الحقيقة لذلك عمد إلى تحليل بنية الرمز ــ وتُشكل هنا صعيد اللاوعي ــ بوصفها دالاً ليس لطبيعته أو خصائصه أية علاقة بالمدلول، ولهذه الطريقة علاقة وثيقة باعتباطية سوسير من جهة، وبميتافيزيقيا الحضور لدريدا من جهة أخرى، ويتحدد رمز لاكان بكونه وسيلة مهمة لإجراء تعارضات تمايزية، وتركيبات ضرورية، لوجود بنية دالة، ومجموعة هذه البنى الدالة تشكل التكوين الفردي البشري[2].

---

[1] ينظر: استعمال لاكان للمعطيات اللسانية، انيكا لومبير، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، العدد 8 لسنة 1988: 80 ــ 81.

[2] ينظر: المصدر نفسه: 83، 103. وينظر: لاكان واللغة، فيليب شملا، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، العدد 8 لسنة 1988: 7 ــ 10.

ويشكل عالم اللاوعي عالم تكوين الفرد، ففيه تتحقق رغباته ودوافعه التي لا يستطيع تحقيقها في الوعي، بل إنّ مساحة اللاوعي تتسم بمطلقية الزمان والمكان، لذلك تجد (الأنا) متسعاً كافياً لتحقيق الغلبة على (الأنا العليا)، لأنّ هذه الأخيرة تتلاشى سلطتها في ميدان اللاوعي.

ويتميز نسق لاكان بوصفه نسقاً متميزاً مُشكّلاً من بنيات ثلاث: (البنية الخيالية، والبنية الرمزية، والبنية الواقعية) وقد كونت هذه البينات بمجموعها (بنية الذات في اللاوعي)، فالبنية الخيالية تعكس الرغبة في رسم الصورة اللاواعية التي تحملها الذات عن نفسها، والبنية الرمزية تشكل صعيد إقامة الذات، وتعكس البنية الواقعية المظاهر المُؤسلبة للأنا، التي يتم إنتاجها في ظواهر اللاوعي، فضلاً عن تشكيل صورة (الأنا) بوصفها معياراً منظماً للذات في الواقع (الحضور)، وكشفاً للاوجود بالترابط مع وحدة الموت (الغياب)، وتنهض في هذا الإطار الوظيفة الرمزية لبيان العلاقة بين الحضور والغياب أي بيان العلاقة بين الواقع والموت[1].

لقد أراد لاكان الإجابة عن سؤال، أيّهما يُشكل الآخر: الإنسان أم نظام الدال؟ بمعنى: هل يُشكل الإنسان نظام الدال، أم أنّ نظام الدال يشكل الذات الإنسانية؟، وتوصل من خلال لغة اللاوعي أنّ الإنسان لا يملك سلطة وسيادة في تشكيل نظام الدال وحكمه، إنّما يشكل هذا النظام صورة الإنسان المُزاح عن مركزه لصالح عالم يفلت من سلطته، ويخترق حدودها[2].

إنّ ما يقدمه لاكان يقتضي تحديداً تعارضياً بين صورة الإنسان في الواقع، وهي صورة مُشكلة لذاته، وبين صورة الإنسان في اللاوعي وهي صورة تشكلها الذات للإنسان، فالذات في الصورة الأولى مفعولة، وهي في الصورة الثانية فاعلة، وينعكس هذا بشكل مباشر على المعطى اللغوي، فاللغة في الصورة الأولى ذات بناء تراتبي لعلاقة الدال بالمدلول، بمعنى إحالة الدال على سلسلة من المدلولات لا نهائية، أما اللغة في الصورة الثانية فتقتضي تعارضات دلالية بين الدال والمدلول، بمعنى ارتقاء الذات في تفكيك الشفرات المكونة في سلسلة الدوال المهيمنة على المدلولات.

إنّ خصوصية لاكان تكمن في نقده للكوجيتو الديكارتي، وتقديمه بصورة جديدة لمعادلة (أنا أفكر إذن أنا موجود) من خلال نظريته عن (مرحلة المرآة:

---

[1] ينظر: الخيالي. الرمزي. الواقعي، كاترين كليمان، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، العدد 8 لسنة 1988: 23 ــ 25.

[2] مرحلة المرآة وتشكل الأنا، بالميي، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، العدد 8 لسنة 1988: 38.

(The Mirror Stage)[1] بوصفها تشكيلاً جديداً للأنا بعيداً عن الوعي، فالأنا وفقاً لمرحلة المرآة لا تتشكل نتيجة إدراك خالص، بل نتيجة حاجات بايولوجية ونفسية جسدية يكشفها اللاوعي ويقدمها على هيئة صورة رمزية حُلمية، وقد تأتي هذا الطرح اللاكاني من خلال صهر معطيات سارتر في (الوجود والعدم)، وموقف الوجودية بشكل عام بشأن العلاقة بين الفرد والعالم، وبناءً على علاقات علم اللغة البنيوي، والديالكتيك الهيجلي، والتحليل النفسي لفرويد[2].

وقد انتفع الطرح النقدي لما بعد البنيوية من رؤية لاكان حول تشكيل الذات، من خلال إبداع مجموعة تحاليل نقدية للتصور الديكارتي للذات الموحدة وللكاتب بوصفه وعياً ومصدراً وسلطة لتثبيت الدلالة والحقيقة، وقدمت تلك المعطيات نتيجة مفادها أنّ الذات ليس لها وعي موحد بل هي تتشكل بواسطة البنية اللغوية، وقد سحبت هذه النتيجة بحوث ما بعد البنيوية إلى تحليلات نقدية موسعة من ميتافيزيقيا ومفاهيم العلة والهوية والذات[3].

ولم تكن معطيات لاكان بعيدة عن المعطى الماركسي لاسيما (المادية الجدلية)، فقد التحمت معطيات نظرية الدافع واللبيدو (Libido) والحافز الجنسي ولغة اللاوعي ومبدأ اللذة وابطال التوتر الشبقي وإشباعه مع طبيعة الواقع الاجتماعي وبنيته الصراعية التحولية، ودورها في تفعيل وإنتاج النظام الاجتماعي، وقد حاول بعض النقاد الحديث عن (الاقتصاد الجنسي) ودوره في تشكيل النص أولاً، وتفصيل الممارسات الاجتماعية ثانياً، فضلاً عن أنّ إعادة إنتاج الايديولوجيا يخضع بشكل كبير إلى نظرية الدوافع، وعملية إعادة الانتاج هذه تؤثر على البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع وتؤثر على افرازات اللاوعي نتيجة للأزمات والكبت (Repression) الذي يتعرض له الوعي جراء التحولات السابقة[4].

كذلك لم تكن معطيات لاكان بعيدة عن معطيات التوسير في قراءته ماركس، حيث أُطلق على معطياتهما معاً بالطرح ما بعد السوسيري: (Post – Saussurean)[5] ، فإذا كان لاكان قد أسس نظاماً جديداً لتشكيل الذات عن طريق لغة اللاوعي، فإن التوسير استطاع بيان تناقضات الماركسية عن طريق البنية المهيمنة، وكما عمّق لاكان محاربته النزعة غير الفردية في التحليل النفسي، فإن

---

(1) The Mirror Stage , Jacques Lacan , in: Literay Theory: 151.

(2) عصر البنيوية: 152.

(3) بعض التيارات فيما بعد البنيوية: 37.

(4) ينظر: المادية الجدلية والتحليل النفسي، فيلهلم رايش، ت: بوعلي ياسين: 47 ــ 49.

(5) Critical Partice: 4.

التوسير فعل الشيء نفسه من خلال تعميق النزعة الماركسية المحاربة للنزعة الفردية الاقتصادية، حيث هاجم ماركس في (رأس المال) النظام الاقتصادي التقليدي لأنه ينطلق من مصلحة الفرد أولاً، وبناء مُلكيات خاصة لا شأن لها بالمجموع ثانياً[2]، وقد وسّع التوسير نقده الموجه نحو طرق التفكير السائدة، التي وصفت المصلحة الفردية على أنّها نقطة البدء في التاريخ والاجتماع والفلسفة، ووجه نقداً للكوجيتو الديكارتي، لأن ديكارت انطلق من (أنا أفكر) بوصفها السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة وتفسير العالم الخارجي، ويبين التوسير أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه وذا بناء تركيبي، مرتكزاً على معطيات نظرية التطور لداروين[2].

ويؤكد التوسير أنّ المصلحة الفردية وُلدت مع فترة البروجوازية وعبّرت عن طموحاتها وتطلعاتها، ويرى أنّ الدولة هي نتيجة حتمية للتطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، على عكس ماركس الذي قَصَر بناء الدولة على حتمية التطور الاقتصادي حسب، فضلاً عن أنّ التوسير حدد التنظيم الاجتماعي والاقتصادي بوصفه مرحلة ثقافية صُنعت بوساطة الفرد ويتغير كذلك بوساطته، ويذكر أنّ الذي يقوم بالكفاح الإيديولوجي وتنظيم الثورات والتغيرات الاقتصادية هو (الإنسان الاجتماعي)، وليس (الإنسان الفرد) بمعنى الإنسان الفاعل المُكيِّف لظروفه والداعي إلى تفسيرها، الذي لا يرضى باستغلال حقوقه، وأسلبة ذاته[3].

وتكمن خصوصية التوسير التحليلية ــ حسب كاثرين بيلسي ــ بمعالجته النشاطات السياسية والتطبيقات الاقتصادية لها، وإعطاء اللغة دوراً فاعلاً في تحديد سمات الطرح الاجتماعي لأن الجامع بينهما أي بين اللغة والمجتمع ارتكازهما على مفهوم البنية، وكلاهما يخضع لمبدأ الصراع بين البنية الفوقية والبنية التحتية، وتؤكد بيلسي على أنّ تحليلات التوسير مع تحليلات لاكان تمثل دفعاً نقدياً، وفتحاً دلالياً مهماً في فهم حركة تطور التحليل الأدبي والنقدي[4].

ويتضمن مشروع التوسير كشف التناقضات الماركسية، وقطع الروابط بين الجدل الماركسي والجدل الهيجلي، لأنّ الأول يتضمن اتحاد الأضداد (Unity of Opposites) بينما يتضمن الثاني هوية الأضداد (Identity Of Oppsites)، والانطلاق من فرضية البنيوية القائلة أنّ نسق العلاقات الدلالية هو جزء من القدرة اللغوية التي تخلق قارئاً نموذجياً (Super- Reader) يعيد قراءة النص، ويرسم

---

(1) رأس المال: 2 / 19.

(2) See: Superstructuralism: 42 – 45.

(3) Ideology and the state , in: Modem Litorany Theory: 69.

(4) See: Critical Practice: 5, 55.

طرقاً جديدة لكشف التناقضات، والأبنية اللاواعية الخفية عن طريق تفسير التحولات (Transpositions)، والتناقضات (Absurdities) والأخطاء (Errors) فينتج عن ذلك ولادة نص مختلف دلالياً عن النص الأول، وهذا هو جوهر قراءة التوسير للنصوص الماركسية[1].

لقد حولت قراءة التوسير لماركس الأيديولوجيات إلى مجموعة خطابات يمكن تحليل بنيتها اللغوية مستعيناً بطرح سوسير حول دراسة الدال والمدلول، ويعيد تحليل التوسير مسألة إعادة الإنتاج من خلال تحليل الصراع الطبقي بين البروجوازية والبروليتاريا حول اكتساب رأس المال في نطاق الإنتاج، وفي هذا الإطار استعان (بيير ماشيري) رؤية التوسير حول إعادة الإنتاج واستثمرها في الحديث عن نظرية الإنتاج الأدبي لاسيما في حديثه عن النقد والحكم (Criticism and judgment)، والخلق والإنتاج (Crition and production)[2] ، لقد أمدت قراءة التوسير الممارسات الأيديولوجية بمناقشة الخطابات اللغوية، فضلاً عن عملية نشوئها وترويضها لخدمة توجهاتها[3].

وأكد التوسير في قراءته رأس المال أنّ القراءة الفلسفية هي شيء مضاد للقراءة البريئة تماماً، وإنّها قراءة آثمة لا تبرأ من خطئها باعترافها به، وإنّ ثورة ماركس النظرية لا تقوم على التفسير في الإجابات وإنّما على التفسير في الأسئلة، وإنّ ثورة ماركس في نظرية التاريخ تقوم على التفسير في العصر الذي جعله ينتقل من مجال الايديولوجية إلى مجال العلم[4]، وبذلك تحول التوسير إلى إرساء نظرية محكمة للعلم من خلال بحث دقيق عن الأدلة والبراهين في العلم الخارجي وهو علم يتكون من طرفيين فلسفيين، الأول: طرف (سبينوزا) الذي تأثر به التوسير في معارضته النزعة التجريبية الدوغمائية التي كانت تقف وراء المثالية الديكارتية، وعلى هذا يفهم التوسير الماركسية على أنّها مستندة على رفض التناقض الجدلي[5]، والثاني: طرف (هيجل) الذي وقف التوسير ضده، وقطع جميع الروابط بين معطيات ماركس ومعطيات هيجل التي اتسمت بمثالية مُمجِدة للفردية، ويشير (هارلاند) إلى أنّ وقوف التوسير ضد هيجل ناتج من إرادته في تجنب التأثر

---

(1) ينظر: عصر البنيوية: 49 ــ 50.

(2) See: Atheory of Liteary production , Tra: Geoffery Wall: 3 , 66.

(3) ينظر: مقدمة في نظريات الخطاب، ديان مكدوفيل، ت: عز الدين اسماعيل: 95 ــ 96.

(4) ينظر: قراءة رأس المال، ت: تيسير شيخ الأرض: 11، 35.

(5) مشكلة البنية: 226.

بسارتر وفلسفته الوجودية، إذ حاول الأخير الاستفادة من بعض طروحات هيجل لتنمية وجوديته، فلكي يقف التوسير ضد سارتر وقف بالنتيجة ضد هيجل[1].

لقد أطلق التوسير صفة العلمية متأثراً بماركس الذي ركز على العموميات النظرية على حساب النماذج الحية، وأكد التوسير ــ متأثراً بشكل كبير بعلمية جاستون باشلار ــ أنّه لا وجود لبداية مطلقة مع العلم فكل شيء يجري داخل الفكر، وإنّ علاقة البشر المُعاشة بالعالم هي الايديولوجية، ويتوصل البشر إلى تفسير علاقاتهم المعيشية بالعالم من خلال الايديولوجية، واكتشف التوسير أنّ التناقض عند ماركس يتجسد في نمط فاعلية البنية، فالبنيوية تسعى إلى تفسير العالم لا تغييره، والماركسية تسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره[2].

---

(1) Superstructuralism: 92.

(2) ينظر: البنيوية فلسفة موت الإنسان: 51، 62.

الفصل الثاني

ما بعد البنيوية بوصفه منهجاً نقدياً

المبحث الأول: تفكيكية دريدا : من لعبة الدال إلى تغييب المدلول

المبحث الثاني: مركزيـــة النقد ، والتعدد الأيديولوجـي .

مدخل:

بعد أن استقت ما بعد البنيوية خصوبتها من الثراء الفلسفي المتفاعل مع أسرار تنامي التفسير اللغوي للوجود، حاولت الدخول في جدلية نقدية مع المشروع البنيوي، ثم تصوير كل شيء على أنّه نص، وبناء قاعدة جديدة لتفسير المعنى وكشفه، فضلاً عن سعيها ــ أي ما بعد البنيوية ــ لاكتشاف القواعد التي تتبنى عليها الدوال.

وقد طورت ما بعد البنيوية الموقف النقدي البنيوي تجاه اللغة، وبنت منظومة تحليلية جديدة تنطلق من تعددية المعنى وغيابه، فضلاً عن بنائها لمنظومة مفاهيم مزدوجة تسهم في تقديم بدائل مستمرة للمراكز المُهشّمة، كما هو الحال في منظومة الكتابة، والاختلاف وسيأتي بيان ذلك.

إنّ التوجه النقدي لما بعد البنيوية دفعها إلى رسم خصوصيتها النقدية من خلال الطرح التفكيكي أي: معطيات جاك دريدا، وقد تبنى البحث هنا الإعلان عن أنّ الممارسات النقدية لما بعد البنيوية هي نفسها الممارسات النقدية للتفكيكية، بمعنى أنّ مصطلح ما بعد البنيوية مساوٍ لمصطلح التفكيكية، وأنّ معطيات جاك دريدا التفكيكية هي المُمثل الشرعي لتأسيس البرنامج النقدي لما بعد البنيوية.

وانطلاقاً من ذلك اتجهت ما بعد البنيوية إلى تفعيل ممارساتها بوصفها منهجاً نقدياً، وصياغةً متنامية لنقد الطروحات النقدية السابقة ــ لا سيما البنيوية ــ، وإنكار سمة الثبوت التي تتصف بها الموجودات سواء كانت ذات حضور مجسَّد (عياني)، أو حضور غير مجسَّد (غير عياني).

ويتجه البحث في هذا الفصل إلى بيان منهج ما بعد البنيوية من خلال محورين مختلفين هما: (تقديم الطروحات النقدية للتفكيكية) و(نقد الطروحات التفكيكية)،

ويحاول كلا المحورين تقديم معالجاته للغة، وبيان دورها في حركة المعنى، فضلاً عن صياغة مفاهيم متفتحة على التعدد والاختلاف، ومنغلقة ــ في الوقت نفسه ــ على التسليم المطلق بجمود الحركة النقدية، لغرض تسهيل عملية عقد التحالفات النقدية التي يتوجه إليها النقاد بهدف تقديم قراءات معرفية جديدة، وتشكيل آراءٍ نقدية تُسهم في تمفصل الدلالة، وعقلنة الممارسة، وهذا سيظهر بشكل جليّ مع تحالفات الماركسية والتفكيكية من جهة، والماركسية والحداثة من جهة أخرى.

المبحث الأول

تفكيكية دريدا:
من لعبة الدال الى تغييب المدلول

يتجه التفكيك بشكل أساس إلى نقد الطرح البنيوي، وإنكار ثبات المعنى في منظومة النص، واختزال الفرد المُنتج، وتحويل مسار السلطة الدلالية إلى حركة الدال، وتحليل الهوامش والفجوات والتوقفات والتناقضات والاستطرادات داخل النصوص، بوصفها صياغات تسهم في الكشف عن ما ورائيات اللغة والتراكيب (Meta-Language).

ويمكن تقسيم الحديث عن التفكيكية في هذا المبحث على أربعة محاور:

1 ـ معطيات دريدا النقدية.
2 ـ أثر المعطيات الفلسفية في الفكر النقدي لدريدا.
3 ـ خصائص النقد التفكيكي.
4 ـ استقبال الطرح التفكيكي في ميدان النقد العربي المعاصر.

أولاً: معطيات دريدا النقدية:

في البدء يمكن القول أنّ هناك استحالة دائمة للتحديد الدقيق للتفكيك ولإجراءاته النقدية لأنّها في صيرورة دائمة، ومتحركة مع الطرح السياسي والاقتصادي والاجتماعي المتحول دائماً، وبالرغم من أنّ التفكيك لا يفقد شيئاً من خصوصيته إذا

قيل باستحالة تحديده، إلاّ أنّ الدخول إلى حصنه محكومٌ بأنواع من المخاطر، إذا لم يتسلح الناقد بإجراءات نقدية دقيقة وصارمة.

يُمثل التفكيك نظرية نقدية شاملة تبغي إعادة قراءة النصوص الفلسفية والمعرفية والثقافية والإبداعية المتنوعة، ويرى أنّ تلك النصوص تخضع لعمليات معقدة ناتجة من علاقات النصوص المتناصة بعضها مع البعض الآخر، ويُعد تراجع البنيوية ناتجاً عن فشلها في تحديد السمات الكلية لحركة الدوال، ومراهنتها على تموضع البنى في أنساقٍ تحيل إلى مدلولات متعددة نهائية، وتُوصف بأنّها محددة، فضلاً عن عدم إعطائها منزلة فاعلة للمتلقي، لأنّ النص عندها هو من يقدم المعنى إلى متلقيه، ويمارس دور الفاعل والمفعول في الوقت نفسه، فكسب المعنى من جانب المتلقي، مرهونٌ بما يتيحه النص ببنائه وتعدد أنساقه وحركة بنياته، وانتظام تراكيبه.

ويمكن الحديث عن أهم المعطيات النقدية التي قدمها دريدا لمشروعه النقدي التفكيكيّ من خلال النقاط الآتية:

1 ـ الاختلاف: Difference

2 ـ نقد التمركز: Critique of Centricity

3 ـ نظرية اللعب: Theory of play

4 ـ علم الكتابة: Grammatology

5 ـ الحضور والغياب: Presence and Absence

تحيل هذه العناصر مجتمعة إلى نتيجة مفادها: أنّ كلّ شيء مؤقت في المشروع التفكيكي، لأنّ جميع التراكيب والبنى هي في حالة مستمرة لا نهائية، وقد تأتى ذلك من انحطاط النموذج الإنساني أمام النص، وإنكار التقاليد الإبداعية لولادة النتاج البشري، وعدم الثقة بالحقيقة المطلقة، وترجيع كلّ شيء إلى عدم ثبات، ... الخ، وقد حدّد (كاموف) التفكيك بقوله: "التفكيك هو أن تنتهي إلى عمل لاشيء"[1]، وحدده (لاينج) بقوله "التفكيك هو هفوة نقدية"[2]، أما (هابرماس) فقد وصف التفكيك بأنه "عملٌ تعسفي"[3]، وحدّده (بورديو) بقوله: "التفكيك لعبة"[4]، وحدده (هاريسون) بقوله: التفكيك يستلزم تبعات عبثية[5].

---

(1) The Ghosts of Critique and Deconstruction: (Internet).

(2) Guide to Literary Terms , Deconstruction: (Internet).

(3) القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجيوشي: 293.

(4) قواعد الفن، ت: إبراهيم فتحي: 365.

(5) عودة أخرى للميثولوجيا البيضاء، ت: رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، العدد 106 – 107 لسنة 2001: 62.

إنّ تلمس الحقيقة في التحليلات النصية في المشروع التفكيكي هو محال، وهناك تفسيرات مختلفة للنصوص لكنها لا تستند إلى حقائق نهائية، ودور التحليل في هذا المشروع هو تحريك تفسيرات متعددة في قراءة نص معين، ووفقاً لذلك لا تمثل اللغة انعكاساً طبيعياً للعالم، لأنّ بنية النص هي التي تنظم ترجمتنا الفورية للعالم، وهي التي تخلق مجموعة تجاذبات تسهم في فهم الحقيقة التي تتصف في المشروع التفكيكي بأنّها نسبية.

ويرى دريدا أنّ تاريخ الفكر الغربي يستند على مجموعة ثنائيات متعارضة (الرجل ــ المرأة، الخير ــ الشر، العقل ــ الجنون، الخطاب ــ الكتابة،...) ويشكل الطرف الثاني نقداً، وجانباً سلبياً للطرف الأول، ولا يستثني دريدا أي نص من احتوائه على ميراث تلك الثنائيات المتعارضة، وتسهم تلك الثنائيات ــ حسب دريدا ــ بإطالة أمد بلوغ المرحلة النهائية للترجمة الفورية للنص، بهدف كسب المعنى[1].

يشير المصطلح الأول (الاختلاف) إلى السماح بتعدد التفسيرات انطلاقاً من وصف المعنى بالاستفاضة، وعدم الخضوع لحالةٍ مستقرةٍ، ويبين (الاختلاف) منزلة النصية (Textaulity) في إمكانيتها تزويد القارئ بسيل من الاحتمالات، وهذا الأمر يدفع القارئ إلى العيش داخل النص، والقيام بجولات مستمرة لتصيّد موضوعية المعنى الغائبة، وترويج المعنى ــ حسب دريدا ــ يخضع دائماً للاختلاف، والمعنى من خلال الاختلاف يخلق تعادلات مهمة بين صياغات الدوال والاطمئنان النسبي إلى اقتناص الدلالة[2].

ويكشف الوقوف على دلالات مصطلح (الاختلاف) الصياغات المستقبلية ــ فضلاً عن الآنية ــ للطرح التفكيكي، وذلك لتشعب الارتباطات الفكرية والمعرفية مع هذا المصطلح، إذ يشكل ــ كما يرى البحث ــ البؤرة الأساس التي تنطلق منها مقاربات الطرح النقدي لجدلية الحضور والغياب، ومفهوم الانتشار (Dissemination)، والأثر (Trace)، واللعب الدلالي، والمتاهة (Aporia)، وحركة الدال والمدلول، وتغييب الدليل،... الخ، ويشير دريدا إلى أنّ الصفة المشتقة من فعل خالف / اختلف ولّدت مصطلح (Difference) الذي يجمع صفاً من المفاهيم النسقية، وغير القابلة للاختزال، يتدخل كلّ واحد منها ــ بل تتزايد فعاليته ــ في لحظة حاسمة من العمل الإبداعي، وتلك المفاهيم يجمعها عنصر المغايرة،

---

(1) See: Difference , in: Deconstruction in Context: 396 – 398.

(2) Ibid: 399.

الذي يعدّه دريدا الجذر المشترك لكل المتعارضات المفاهيمية التي تُسهم في شرح اللغة، واختراق نظامها[1].

لقد عَمدَ دريدا إلى بيان صفة التغاير الدلالي مع وحدة الأداء الصوتي، مستخدماً التوافق القصدي المزعوم بين مفردتي (Differance)، و(Difference)، فتغيير الصائت (e) إلى الصائت (a) هو تغير في بنية المدلول، حيث تحول المعنى من الاختلاف والتغاير إلى الإرجاء والتأجيل، وجاء هذا التغير ليؤكد منزلة المكتوب قياساً إلى المنطوق في حمله لدلالاتٍ ذات فاعلية فلسفية ومعرفية، وهذا التحول الجزئي مهم في عملية إنتاج الاختلافات، وهي مهمة أيضاً في عملية الدلالة التي تُوصف بأنّها لعبة صورية من الاختلافات، والمغايرة هي اللغة المنهجية للاختلافات وللتباعد الذي يجعل العناصر يحيل الواحد منها إلى الآخر، وبهذا تحيل الإنتاجية التي توحي بها المغايرة إلى حركة توالدية داخل لعبة الاختلافات التي هي أساساً نِتاج تحولات: (Transformations)[2] ــ حسب دريدا ــ.

ومسألة التحول الدلالي من الاختلاف إلى الإخلاف، أو من المغايرة إلى التأجيل، أو من الضدية إلى الإرجاء، ليست عملية تلاعب بالمفردات أو الصوائت حسب، إنّما هي عملية عقلانية قصدية تهدف إلى إعلان انتصار البنى في احتكارها للمعنى، وسحب البساط من النشاط الإنساني الذي كان مُسلطاً عليها في يوم من الأيام، وتهديم الثنائية التضايفية التي حكمت انتقال المعنى بين النص والقارئ، بمعنى: استسلام نهائية المعنى الثابت أمام تغاير المعنى المتعدد اللانهائي، فضلاً عن اتساع النسيج المفاهيمي الحامل لدلالاتٍ متغايرة، ودور عملية الاتساع هذه في تقديم المعنى بصورته اللانهائية المؤجلة بصورة دائمة.

ويعلن العمل التفكيكي على لسان دريدا في صيغهِ التحليلية معاداته لكل المفاهيم التي تتسم بالبساطة، والوضوح، والفرادة، والحضور الدائم، والعزلة، والتوافق، والصياغة المطلقة، وتواجد الحقيقية بشكل دائم، والتواصل الدلالي،... وغيرها من الشعارات التي مقتها دريدا وراهن على وأدِها، وعدم امتلاكها لجديّة الطرح، وفاعلية التطبيق، فالمعاني يمكن تنميتها من خلال اختلافها وتأجيلها المستمر، ويمكن تكوينها أيضاً من خلال تشكلها من حشدٍ من العلامات المتغايرة التي تحيل باستمرار إلى تأزم العلاقة بين الدال والمدلول، نظراً لإمكانية الدال للإحالة على نفسه، وتنظيم سلسلة من

---

[1] ينظر: مواقع. حوارات مع جاك دريدا، ت: فريد الزاهي: 14 ــ 15.

[2] ينظر: مواقع. حوارات مع جاك دريدا: 29 ــ 30.

المفردات قبل الإحالة على المدلول، بمعنى تعمّد الدال تغييب المدلول، وهذا ما أكدّ عليه دريدا في معرض حديثه عن التلاعب الكتابي لمصطلح (Difference)[1].

إنّ المعطيات السابقة تقود إلى أن يغدو كل معنى مؤجلاً بشكل لا نهائي، وكل دال يقود إلى غيره في النظام الدلالي اللغوي، دون التمكن من الوقوف النهائي على معنى محدد، وتغدو عملية التوالد للمعاني مستمرة انطلاقاً من اختلافاتها المتواصلة، التي تبقى مؤجلة ضمن نظام الاختلاف، وتظل محكومة بحركة حرّة لا تعرف الثبات والاستقرار، وكل هذا يشحن الدوال ببدائل لا نهائية من المدلولات، وهذا يكشف أنّ هناك بناءاً وهدماً متواصلين من أجل بلوغ عتبة المعنى[2].

لقد أراد دريدا من الدال أن يكون بنية مناقضة لذاتها أو لغيرها، والهدف من ذلك إدخال إصلاحات واسعة، ومشاريع متطورة متعددة على أوضاع الدلالة الساكنة، ثم الانتقال من المعنى المُوجَه في عهدهِ البائد إلى المعنى المغيّب المتسم بالاستقرار، والمنظِم لاستثمار فعل التراكم المعرفي الناتج من حوار مراكز دلالية لنصوص مختلفة، والمطمح التفكيكي من عملية التحليل يكمن في تسيير فعاليات هذا المعنى المغيّب، وهذا التطور الحاصل في رؤية المعنى هو عين التطور الكامن في ورشة القرار السياسي، لكن لا يمكن رسم تحديد دقيق لأسبقية التأثر فيما إذا كانت للمشروع النقدي، أم كانت للمشروع السياسي، وحسب البحث القول أنّ الحديث عن الأسبقية هو حديثٌ نسبي، لأنّ المشروعين دخلا في علاقة جدلية متضايفة، ومتبادلة، ومتحاورة في الوقت نفسه.

إنّ تسليط الضوء على التطورات النقدية المتلاحقة في الطرح التفكيكيّ، يسهم في تشكيل المُناخ الفكري المحيط بالمعطيات النقدية للتفكيكية التي تظهر وكأنّها منفصلة عن بعضها، والحقيقة أنها مترابطة، وتضفي الواحدة منها على الأخرى لأنّها تأتت من فكرٍ متقدٍ ذي أبعاد لاهوتية وفلسفية موغلة في القِدم فضلاً عن الأبعاد الإيديولوجية التي تسخره للعمل لصالح هذا الاتجاه أو ذاك.

لقد التجأ دريدا بتكتيكاته إلى حصنٍ متنقل من الاصطلاحات، لم يكن من الممكن اختزالها، وقد كان فعل الاختزال أكثر هذه الاصطلاحات فعالية حيث أثبت على صعيد التحليل والبيان مقاومته لفعل الاختزال، وعدم الإمساك بمعنى محدد له، وهذا التوجه أكسب دريدا ــ حسب نورس ــ بناء نظام الأشكال المختلفة بوصفها

---

[1] See: Difference, in: Deconstruction in Context: 404 – 405.

[2] المركزية الغربية، عبد الله إبراهيم: 318.

شرطاً مسبقاً، وبمجرد تثبيت الاصطلاح ضمن النظام المقدم فإنّه يصبح بناءاً مستخدماً بطرق تنفي رؤاه الداخلية المتطرفة[1].

ويستمد الاختلاف تموضعه في المشروع النقدي التفكيكي من خلال سمتين[2]:

1 ــ إنّه يقوم على اختلاف الدوال، وينتج عنه اختلاف المدلول، وتقديم لغة الكتابة على لغة الحديث، أو تقديم المكتوب على المنطوق.

2 ــ يتخذ الاختلاف ــ عادةً ــ شكل الثنائيات المتقابلة أو المتضادة: (الخير ــ الشر، الطبيعة ــ الحضارة، الإنسان ــ البنية، ...الخ)، والعلاقة بين الدال والمدلول في هذه الثنائيات المتضادة تقليدية وليست منطقية، وتختلف باختلاف السياق الواردة فيه، ويترتب على ذلك أنّ المعنى الأدبي لا يمكن أن يكون واحداً أو محدداً أو واضحاً، حيث تعرض لنوع من التخالف لا التوافق، والتفكيك لا التجميع.

إنّ التغيرات التي يعقدها الاختلاف هي تغيرات في سلوك المعنى، لأنّ الدلالة تعتمد دائماً على الاختلافات، وانتقال دريدا من الصائت (e) إلى الصائت (a) في كلمة (Difference)، هو بمثابة (حيلة) قُصِد منها إبراز التعقيد الإشكالي للدلالة بإنتاجه التناقض أكثر من إنتاجه للمفاهيم (Concepts)[3].

ويشير دريدا إلى أنّ الانتقال بين الصوائت المتشابهة في النطق في إطار مفردة (Difference) يحيل إلى مقاومة الاقتصاد في حضور الدلالة، ويرتكز في ذلك على تفسيره الخاص لمعطيات هيجل في الديالكتيك (Dialectic)، واللحظات الاقتصادية (Economic Movement)، ويرى أيضاً أنّ اللعب في دلالة الاختلاف يضمن عدم خسارة الدلالة المهمة والضرورية، والقصد هو بيان استراتيجية عمل الحضور والغياب، والتخلي عن تركيز الأهمية على المنطوق قياساً للمكتوب، فالأهمية ــ حسب دريدا ــ تكمن في المكتوب بصفته الحامل للتظاهرة النصية المكونة من مجموع العلامات والرموز[4].

ويُقدم المعطى الثاني من معطيات دريدا (نقد التمركز)، إمكانية كبيرة في فحص منظومة الخطاب الفلسفي الغربيّ عبر قرونه الممتدة زمنياً، والمكتسبة لخصوصية معينة في كلّ لحظةٍ من لحظاتها، بوصفها المراحل المتعاقبة للبناء التدريجي للفكر الأوربي الحديث، ويكشف هذا المعطى في الوقت نفسه عن التأمل الفلسفي

---

[1] ينظر: التفكيكية. النظرية والتطبيق، ت: رعد عبد الجليل: 38 – 39.

[2] ينظر: النقد، كريستوفر نورس، في كتاب: موسوعة الأدب والنقد: 111 – 112.

[3] ينظر: جاك دريدا، كيلر، في كتاب: البنيوية وما بعدها، تحرير: جون ستروك، ت: محمد عصفور: 219 – 220.

[4] See: Difference , in: Deconstruction in Context: 412 – 413

المتعالي، ويعمل على تعريته، وتمزيق أقنعته بوصفها رواسب حجبت صورة الحقيقة.

ويُصر دريدا على أنّ لكل تركيب مركزاً سواء كان تركيباً لسانياً أم غير لساني، فلسفياً أم غير فلسفي، وحمل التراكيب لمراكز محددة يعطي أهميةً لحركة الدوال، لأنّ المركز ــ حسب دريدا ــ هو الجزء الحاسم من التركيب، إنّه النقطة التي لا يمكن استبدالها بأي شيءٍ آخر[1]، ويجب التفريق بين أهمية المركز بالنسبة للتركيب النصي، وبين نقد التمركز، فالمركز شيء إيجابي لحركة الدلالة والمعنى، أما التمركز فهو شيءٌ مُفتعل يضفي المركزية على من هو ليس بمركز، ويقود ذلك إلى احتكار التكثيف (Decondense)، واستبداد النموذج (Exemplarity) بمعنى قيام بنية مركزية تدعي لوحداتها النموذج المتعالي الذي يصح تطبيقه على كلّ نص، في زمان غير مقيّد، وتَوجُه دريدا في هذا الإطار كان منصباً على نقد التمركز بوصفه دلالة سلبية، ومدح المركز بوصفه العنصر المشع للدلالة، والنقطة التي ينبثق منها اختلاف المعنى.

إنّ الجدلية القائمة بين المركز (Center)، والتمركز (Centricity) هي جدلية بين فعل السلطة والتسلط، أي أنّ المركز يمارس سياسته في تنشيط (Activation) حركة الدلالة، وترتيب الأنساق، ويتيح خلق بدائل مستمرة في أنظمة مختلفة، أما التمركز فيمارس تسلطه ونفوذه (Influence) في الإحاطة ببعض مصادر إنتاج المعنى وتفعيله كالعقل، والكتابة، والصوت، والوجود، ... الخ، ويقود إلى تمحور الخطاب حول نموذج معين، وهذا بالتحديد ما سعى دريدا إلى تقويضه، وتفتيته، وإزالة مقوماته، وبيان مواطن الخلل والزلل في بنيته.

والحقيقة إنّ سعي دريدا لتقويض التمركز قاده إلى تحطيم كلّ المراكز، وتفكيك أنظمتها بدءاً من مركز كلّ شيء وهو (الإله) وهو سبب مركزي لكل الأحداث، مروراً بمركز الحقيقة، وانتهاءً بمركز العقلانية، وقصدية دريدا هذه تتجه إلى مبدأ يقتضي عدّ العلامات في حالة حركة مستمرة لانهائية، ومتحررة عن مراكزها، وهذا يؤدي إلى تفعيل نشاط الأزواج المتغايرة، أو الثنائيات المتناقضة، وقد عدّ (إلين ميجيل) هذه المعطيات بمثابة (نُبوءة) جديدة، وبِشارة لاهوتية بولادة رسولٍ

---

[1] See: Structure. sign. and play in the Discourse of the Human Sciencec, in: Modern Literary Theory : 184 – 185.

للقرن العشرين مع إخوانه الأنبياء الجُدد (نيتشه، وهيدجر، وفوكو) ــ على حدّ تعبير إلين في كتابه الذي حمل عنوان: أنبياء ذوو شأن عظيم ــ[1].

وتتحدد رؤية التفكيك لفلسفة الميتافيزيقا الغربية على أنّها نظام مركزيّ من ناحية أنّ كلّ وحدة من وحداتها يرجع إلى مركزية (الإله)، أو (الإنسان)، أو (العقل)، وقد دخلت هذه المراكز الثلاثة في علاقة جدلية عبر مراحل تطورها إلى أن وصلت إلى التفكيك، ويمكن تحديد مراحل تطور تلك المراكز بأربع مراحل[2]:

1 ــ مرحلة العصر المسيحي المُبكر إلى حدّ القرن الثامن عشر.

2 ــ مرحلة القرن الثامن عشر وفلسفة التنوير إلى حدّ القرن التاسع عشر.

3 ــ القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين تقريباً.

4 ــ المرحلة الأخيرة بدأت مع عام 1966، انبثاق معطيات دريدا النقدية.

اتسمت المرحلة الأولى بكون (الإله) هو مركز كلّ شيء، وهو الأصل لكلّ الموجودات، والنِتاجات: العلمية والدينية، وفي المرحلة الثانية تخلخلت مركزية (الإله)، واعتقد الإنسان أنّه يستطيع أن يتربع على عرش هذه المركزية، وفي المرحلة الثالثة طردت العقلانية المركز، وأصبح اللاوعي، أو اللاعقلانية هي المركز وأصل الأشياء، ووصلت المرحلة الأخيرة إلى شواطئ دريدا الذي أعلن (بجرأة) خلخلة كل تلك المراكز، بحيث أصبح لكل تركيبٍ ونصٍ مركزاً خاصاً به، يمثل المَعين الأساس للمصدر النهائي للمعنى، ويُوصف باستحالته لإمكانية الاستبدال مع غيره.

وقد تركت كل مرحلة من تلك المراحل ــ تحديداً الثلاث الأوائل ــ أثراً في التحليل التفكيكي عند دريدا، فالأولى تتسم بسيادة السلطة البابوية وسريان الحكم الكنسي الذي مزّق حضور الإنسان بإحالته المستمرة إلى الميتافيزيقا في كل تفاصيل إبداعه ومظاهره الاجتماعية، أما المرحلة الثانية فتمثل ردّة فعلٍ على سلطة الكنيسة، وتسلّم لإمكانية التواصل والإبداع بعيداً عن الاستناد إلى حكمٍ يوظفه رجال الدين طبقاً لرغباتهم، ولمصالح الأحكام اللاهوتية غير المُقنِعة، وفي المرحلة الثالثة لم يستطع الإنسان قيادة رغباته وتطلعاته، بل لم تقدم له عقلانيته مادةً يزدان بخططها، وتكون بمثابة طوق نجاةٍ لأزماته المتكررة، وهذا ما دفعه إلى اللامعقول، واللاوعي، أو ممارسة فعل الأضداد على طول سلوكياته، وتمثل هذه

---

(1) See: Prophets of Extremity: Nietzsch. Heidegger. Foucault. Derrida: (Internet).

(2) See: Jacques Derride, Structure. sign. and play in the Discours of the Human Science: Areading guide, Mary Klages: (Internet).

المرحلة تصورات ما بعد الإنسان (Post - humain)، وتوصف بأنّها مرحلة تأليهٍ (Divinisation) لقدرات الإنسان، وتأرجحٍ بين تمثيل وظيفة النص، وإلغاء النموذجية الفردية الإنسانية التي هي أصل في خلق النص، وانطلاقاً من ذلك اعتمد دريدا في نقده لمظاهر التمركز على فكرتين اثنتين هما:

1 ــ التوجه نحو البنية والتركيب بشكل مستمر، وكلّ الأنظمة والبنى تمتلك مركزاً (نقطة للأصل).

2 ــ كلّ الأنظمة أو التراكيب تتألف من أزواجٍ أو ثنائيات متعارضة، وهذه الثنائيات هي الأصلُ في مشروع هدم التمركز، وهناك ــ بشكلٍ دائمٍ ــ طرف له أهمية تفُوق أهمية الطرف الثاني في هذه الثنائيات.

ويؤكد دريدا على أنّ مهمة الاستراتيجية التفكيكية هي تفادي تسكين المتعارضات الثنائية الميتافيزيقية، فمن خلال اختلافها يتولد المعنى[1]، وقد مثلت هذه المهمة الخطوة الأولى في نقد التمركز، لأنّ ولادة المعنى كانت محكومة بسلطة اللوجوس، والدلالات المتأتية من خلال هذه السلطة هي دلالات ذات صفة منطقية وعقلية، وقد مثّل تفكيك دريدا لهذا التمركز تقويضاً للأصل الثابت وتصميماً في مسار مُلكية المعنى وانتقاله[2].

إنّ إعلان دريدا عن هدم التمركز، هو إعلان عن تدمير جميع الدلالات التي تجد مصدرها في دلالة اللوجوس، وتفكيكها، وتذويب رواسبها المتعاقبة، إنّ جميع التحديدات الميتافيزيقية الحقيقية ــ حسبما يقدر دريدا ــ هي غير قابلة للفصل عن هيئة اللوجوس الذي يحط من قيمة الكتابة المنظور إليها بوصفها وساطة لتحقيق القصد، ويقود من ثمّ إلى السقوط في برانية المعنى أو خارجيته[3].

ويهدف دريدا من نقد التمركز حول العقل (Logoscenterism) إلى تحطيم الأصل الثابت للمعنى بوصفه مصدراً، وتقويضه وتحويل كل شيء إلى خطاب، وتذويب الدلالة المركزية، ومن خلال هذه العملية تتحول الكتابة إلى أهمية قصوى، ويصبح الاهتمام بالكلام مضمحلاً، ولا شك أنّ التمركز حول العقل في الفلسفة الأوربية قد نهض على الاهتمام بالكلام على حساب الكتابة، وقد فتح هذا التوجه مركزاً آخر هو التمركز حول الصوت (Phonocenterism)[4].

---

[1] مواقع. حوارات مع جاك دريدا: 42.

[2] See: On Deconstruction , Jonathan Culler: 89 – 90.

[3] ينظر: الكتابة والاختلاف، ت: كاظم جهاد: 111 ــ 112.

[4] ينظر: التفكيك. الأصول والمقولات، عبد الله إبراهيم: 61 ــ 63.

وقد شكلت نقطة اللوجوس بحدّ ذاتها تشعباً دلالياً، وتفرعاً إيحائياً، نظراً لما تحمله من موروث فلسفي ولغوي، وقد ربطها دريدا بالتمركز، ووظفها لكشف تحيزات الفكر الغربي وتمركزه حول المنطوق على حساب المكتوب، وتحيل مفردة اللوجوس التي تختص بقوى التحكم بالكون، وصفة من صفات الذات الإلهية ــ كما صوّرها الفكر الغربي ــ تحيل إلى فضاءات ثلاثة: (فضاء اللغة والتشكل اللساني، وفضاء الفكر والعمليات الذهنية، وفضاء الكون الحدسي)، وتُشكل هذه الفضاءات المُعادل الحقيقي لمصدر العقلانية في الكون كلّه، فضلاً عن أنّ المعنى الآخر للوجوس يتحدد بصفتي الحق والقانون، بمعنى آخر: يتحدد بمبدأ الهيمنة والسيطرة، والشعور بالسيادة والتعالي، إنّه قضية فكرية، وفلسفية، وطروحات معرفية أشبه ما تكون بمتاهةٍ سادت بنية الفكر الغربي منذ عهده الأول مع اليونانيين وحتى عصر سيادة الكنيسة[1].

ويتجه التفكيك لنقد المركزية الغربية وركائزها العقلية التي تمحورت حول فكرتين: (التمركز حول العقل، وفكرة الحضور)، وطمحَ هذا التوجه إلى تقويض كل المراكز الدلالية وبؤر المعاني التي تشكلت حولهما، لأنّ الممارسة الفكرية الغربية حول اللوجوس أنتجت مركزاً عقلياً أقصى كل ممارسة فكرية لا تتمثل شروطه، لأنّه ربط بينه وبين الحقيقة، وأنتج نظاماً مغلقاً من التفكير[2]، وقد تواكبت فكرة الحضور مع فكرة اللوجوس، لذلك اتجه التحليل التفكيكي إلى نقضهما معاً، أي نقض التمركز حول العقل، ونقض فكرة الحضور التي أطلق عليها دريدا: ميتافيزيقيا الحضور (Metaphysics of Presence)[3].

ويشير (كيلر) إلى أنّ طريقة دريدا في نقد التمركز كشفت عن أنّ الثنائيات المتراتبة والمتوالية في الفلسفة الميتافيزيقية تحلّ وتفتت نفسها، ويخدم هذا التفتت استراتيجية التفكيك في الدعوة إلى ممارسة حرّة للأنظمة اللغوية، للوصول من ثمّ إلى تعددٍ لا نهائيّ للمعنى، وهذا المفهوم والتوجه قد ورد في سياق التحليل اللغوي عن سوسير، إذ عكس مفهومه عن نظام الاختلافات مفهوم مضاد بقوة التمركز حول العقل، لكن يبقى هذا المفهوم عند سوسير متمركزاً حول الصوت لأنّه يعتمد على علم العلامات القائم على الإمساك بثنائية الدال والمدلول بوصفها تمثلات حاضرة في سياق الكلام (Contextualizing)[4].

---

[1] ينظر: دليل الناقد الأدبي: 133 ــ 134.

[2] المركزية الغربية: 320.

[3] On Deconstruction: 94.

[4] ينظر: التفكيك، ت: سعيد الغانمي، مجلة آفاق عربية، العدد 5 لسنة 1992: 65 – 66.

ويشير المعطى الثالث (نظرية اللعب) إلى تمجيد التفكيكية لصيغة (اللّعب الحرّ) اللامتناهي لكتابة ليست منقطعة تماماً عن الإكراهات المغيّبة للحقيقة، وتأكيد المعطى الثقافي للفكر والإدراك، وغياب المعرفة السطحية المباشرة، واستلهام أفق واسع من المرجعيات الفكرية المماثلة، والفلسفية المعقدة، والنظم المخبوءة، وطرائق التحليل الخاصة، وتتبنى التفكيكية في هذا السياق وبشكل واضح تطبيق استراتيجيات نصية وخطابية للقراءة تقلل من أهمية أيّة إحالة واثقة على منظومات (الابستيمولوجيا، والأخلاق، والحكم الجمالي) ليغدو التحليل التفكيكي ــ بعد ذلك ــ شعارات، وكلمات سرٍّ مفرغة ــ على حدّ تعبير نورس ــ من أي مضمون معرفي أو أخلاقي أو جمالي[1].

وبالرغم من الصيغة التي يرتضيها التحليل التفكيكي لنظرية اللعب القاضية بإحالة الدال إلى دال آخر مع تغييب متعمّد للمدلول، إلاّ أنّ تلك الصيغة محكومة بمجموعة آليات ــ تشبه القوانين ــ يسطّرها الناص (الواضع)، ويستخدمها المتلقي (اللاعب)، وقد حدّد (بيتر هوجنسون) تلك الآليات بما يأتي[2]: (اللغز The Enigma، التخطيط Adumbration، الكناية Allegory، الوهم Illusion، الغموض Ambiguity، المونتاج والكولاج Montage and Collage، الأسطورة Myth، الهذيان Nonsense، والمفارقة Paradox، والهزل Burlesque، والتسلية Pastiche، والأضحوكة Hoax، والجناس Puns، والاقتباس Quotation، والرموز Symbols) وتعمل هذه الآليات على تلّون الدوال، وتعدد القراءات، وتشظي الدلالة، وانتشار المعنى بشكل متواصل، وهذا ما دفع (ميشال رورتي) إلى القول: إنّ الجانب الجديد في التحليل والطرح والتنظير التفكيكي هو كونه مغامرة كشفية لامعة، أو مجموعة من الدعايات، والإحالات النصية، والفواصل الفانتازية، والمحاكاة التهكمية الأسلوبية، والحوارات الفلسفية الزائفة[3].

ولا تكاد المصطلحات والآليات السابقة تخلو من الدلالات السلبية في لحظة تموضعها في النص، وقد أتاحت هذه الدلالات إمكانية إعادة توظيفها ضمن سياقات القصد التفكيكي القاضي "بحرية الرؤية، واستخلاص المعاني من النص إمّا جِداً

---

(1) نظرية لا نقدية: 42.

(2) See: Games Authors Play: 24, 51, 54, 57, 61, 69, 73, 84, 87, 92, 104, 115.

(3) نظرية لا نقدية: 42.

وإما هزلاً، وإما حقيقة وإما تمثيلاً، وبحرية حركة الذهن مع النص طالما أُستُبعِدت فكرة الإحالة إلى مركزٍ عقلي (Loges)"[1].

ونظرية اللعب عند دريدا لا تنفصل من نقد التمركز، لأن حركة الدوال في داخل أي مركز يسميها دريدا بـ (اللعب Play)، وعند تفكيك المراكز تتمتع الدوال بحرية أكبر في عملية اللعب، مخترقة قانون صيانة اللعبة الأساس القاضي بإحالة الدوال إلى المدلول، وصيانته بشكل جديد يقضي بإحالة الدال إلى دال آخر في متاهة ينتج عنها تغييب المعنى، والإحالة إلى دلالات مستمرة لا نهائية، وليس ذلك فحسب، بل لقد اتسمت العلامات عند دريدا بإساءة الاستخدام (Misuse)، وتحولت نتيجة العلامات من المصدر النهائي للمعنى ــ كما كانت عند أصحاب السيميائية ــ إلى مصدرٍ مستمر للّعب، وانتقال المعنى بين الأزواج الثنائية المتغايرة والمتناقضة، وقد عدّ أُمناء (جامعة ستانفورد) هذه النتائج انهياراً حقيقياً للبحوث والجهود التي تُبذل في دراسة اللغة، ووصفوا سعي التحليل التفكيكي لترسيخ نظرية اللّعب بأنّه شيءٌ استفزازي يعيش على بعض الانقسامات من قبيل: (شرعي ــ لا شرعي)، (عقلاني ــ لا عقلاني)، (حقيقة ــ خيال)، (بناء ــ تهشيم)... الخ[2].

وإذا كانت نظرية اللعب لا تنفصل عن نقد التمركز، فإنّها كذلك لا تنفصل عن ثنائية الحضور والغياب، ويذكر دريدا أنّه يمكن تفكيك أي نظام عن طريق إشارات تناقضاته، وهذا يؤدي إلى اللعب بانتظام، ويبرز دور ثنائية الحضور والغياب في قراءة الاستراتيجية التفكيكية الخصوصية، التي تستند إلى قراءة الفجوات والهوامش في الخبرة البدهية للحقيقة وللنصوص، فضلاً عن تنشيط حركة التفكيك في تفعيل دلالة التناقضات والازاحات المتوارية في النص[3].

وتقدم نظرية اللّعب تفسيرات متعددة، وتمنح احتمالات مستفيضة، وتعكس هذه الإمكانيات الهائلة لنظرية اللعب، الموقف المعارض لمسيرة اختزال الكتابة، وتقزيم الدال، الممثلين لنبرات التمركز حول العقل، والتمركز حول الصوت[4]. وقد تأتي موقف نظرية اللعب هذا من قصدية دريدا في التعامل مع النص بوصفه موضوعاً غير متجانس، فيه قوى تعمل على تفكيكه باستمرار، فضلاً عن طريقته في

---

[1] المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني: 51.

[2] See: Jacques Derrida , Standford Presidential Lectures and Symposia in the Humanites and Arts: (Internet).

[3] See: Structure. Sign. and Play in the Discourse of the Human Science , in: Modern Literary Theory: 184 – 185.

[4] مواقع. حوارات مع جاك دريدا: 28.

التموضع داخل البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النصُ من خلالها نفسَه، ويفكك نفسه بنفسه، إنّ بنية النص الداخلية حُبلى بالقوى المتنافرة التي تكمن وظيفتها في تقويض النص وتجزئته ــ حسب دريدا ــ[1].

إنّ القراءة الدقيقة لمعطيات دريدا في ظل (نظرية اللعب) تقدم تصعيداً دلالياً لمركزٍ مُهشم، وقراءة مخصوصة بنشاط الدال، فضلاً عن الدخول في جدلية مع دلالات (الجدّ) التي يستبعدها دريدا، مؤكداً على صفة التقابل بين (الجدّ) و(اللعب)، لاغياً ذاتية اللعب وجوهره، ليدخل في بنية الاختلاف، ويفتح إمكانية الازدواج والنسخ، ويتتبع التضمين اللاهوتي المتخفي في أنساق اللعب وخطواته، ويبين دريدا أنّ النص لا يكون نصاً إذا لم يخفِ قانون تأليفه وقاعدة لعبته[2]، ولا شك أنّ تخفيض نسبة الحضور في سياسة البناء النصية تزيد من فعالية القراءة وحضور المتلقي، لأنّه هو المَعنيّ بثقافة الغياب التي يقصدها النص، وهو المُدرِك لعملية تحول الاختلاف، وتصيّد التغاير.

ويرتبط بمصطلح (اللعب) عند دريدا، مصطلح المراوغة (Indeterminacy) الذي يقتضي مراوغة المدلول للدال بحيث تتحول العلامة اللغوية إلى علامة عائمة (Floating) يحاول القارئ تثبيتها للوصول إلى المعنى، ولم تقتصر مراوغات دريدا على لعبة تفسير النص فحسب، بل لقد تجاوزت ذلك إلى تفكيك المؤسسات والحكومات، والتصدي للثقافات المهيمنة والمتعالية[3].

إنّ الآفاق التي يريد دريدا تقديمها للنقد المعاصر تنطوي على أُسُسٍ خادعة، ومداعبات يُطلق عليها (الهرطقة)، إنّه يحاول توسيع مدار الفانتازيا النصية ليصل بالدوال إلى الحدود الدنيا للاتزان الدلالي، إنّه يدفع المعنى إلى حقولٍ لا متناهية من التجنيد المعرفي والثقافي، فالتفكيك، والتقويض، والتفتيت، والتهشيم، كلّها مفردات تحيل النص إلى ثقافة ظله، الناتجة من تفكيك الأنظمة اللغوية، إنّ التحول الدلالي في منهجية دريدا هو تحول من سجن اللغة (The Prison-House of Language) ــ حسب تعبير جيمسون الواصف لسلوك التحليل البنيوي[4] ــ إلى سجنٍ آخر لا يقل خطورة عن السجن البنيوي الأول، وهو سجن الدال (The Prison-House of

---

[1] الكتابة والاختلاف: 49.

[2] صيدلية أفلاطون، ت: كاظم جهاد: 13.

[3] ينظر: المرايا المقعرة: 50، 182.

[4] The Prison - House of Language , Fredric Jameson:

(Signifier)، ويقتضي هذا التحول الإعلان عن سياق تحصيل المعنى بطريقة الدخول في لعبة الحاضر والمُغيّب، والدخول في لعبة الإحالات الدالة التي تُقوم ــ حسب دريدا ــ بتشكيل اللغة والسقوط فيها، إنّها تتضمن تفعيل ممارسة الكتابة، والنتيجة: تفعيل ممارسة اللّعب[1].

أما المعطى الرابع (علم الكتابة) فيميل إلى منظومة دقيقة بني عليها التفكيك أغلب مقولاته، ونقدَ من خلالها مسيرة العقلانية النسبية، وتشكل خطابها الفلسفي، واستحداث هذه المنظومة يعبر عن موقف التحليل التفكيكي من عصور اختزال الكتابة، وتهميش الدال، ونزعة التمركز حول العقل والصوت، ومجمل المعطى النقدي لعلم الكتابة (Grammatology) يعدّ نقداً لثنائية سوسير (الدال والمدلول)، ورؤيته لدور العلامة وفاعليتها في بناء النص، فالدال عند سوسير هو تشكّل سمعي وبصري، وصورة لحمل الصوت، وقد عدّ دريدا ذلك تمركزاً حول الصوت[2]، وصورة واهمة لحمل المعنى، وقد اقترح دريدا استبدال (العلامة) بمفهوم الأثر (Trace) بوصفه الحامل لسمات الكتابة، ولنشاط الدال[3]، وقد تحولت اللغة وفقاً لذلك من نظام للعلامات ــ كما هي عند سوسير ــ إلى نظام للآثار ــ كما هي عند دريدا ــ، وتعين تلك الآثار على ترسيخ مفهوم الكتابة، وتوسيع اختلافات المعنى المُتحصل من نشاط دوالها، لذلك عدّ دريدا علم الكتابة "بأنّه علم للاختلافات"[4].

والأثر هو كلّ عنصرٍ يتأسس من آثار العناصر الأخرى في النسق، عبر لعبة الاختلافات المتعددة التي تفضي إلى خلق فواصل بين عناصر اللغة، وهذا يحيل إلى وجود الاختلاف في داخل أنساق النص، أي اختلاف وإرجاء وإزاحة، ويطلق دريدا على هذا النسيج (الكَتَبَة: Gramme) أو وحدة الكتابة أو عنصر الكتابة، ومفهوم الكتابة الأصلية عند دريدا لا يُحيل إلى أصل، وإنّما إلى ما يسبق التقسيم الثنائي (الدال والمدلول) إلى عنصرِ دلالةٍ ماديّ، إنّه وصفٌ لكتابةٍ تتجاوز القسمة التقليدية (كلام، وكتابة) وتشكل رؤية جديدة لسيادة الكتابة على الكلام، وتقوم هذه الفكرة بشكل أساس على تفكيك الميتافيزيقا الغربية التي أقامت صرحها حول تفعيل منزلة الكلام على حساب الكتابة، والتمحور حول العلامة اللغوية، التي امتازت

---

(1) الكتابة والاختلاف: 104.

(2) See: On Deconstruction: 91 – 92.

(3) Ibid: 99.

(4) صيدلية أفلاطون: 124.

بازدراء كبير لنشاط الكتابة وفاعليتها[1]، وقد وسع دريدا من ميدان التحليل التفكيكي في إطار علم الكتابة ليشمل تحديد أصل العالم بوصفه أثراً[2].

ويرتبط مفهوم الأثر في منظومة التفكيك بمفهوم الحضور، ماحياً التوجه الميتافيزيقي، ومكوناً التلاعب المتبادل بين ضدي المعنى ضمن حقل الاختلاف، والأثر الأصل يرتكز على إدراك وظيفة الاختلاف، وتصبح قضيته قضية الإدراك ذاته، فالكلمات المُتسِمة بالنشاط الدلالي لا تظهر أبداً بذاتها دون الاختلاف والتضاد، ودون بنية العلامة التي تمنح كل مفردة شكلها وهويتها، إنّ فضاء الأثر الدلالي يستدعي التأمل في عملية الظهور (الحضور) المنطوية على بنية ضدية تجعل من الدوال كتابة قابلة للإدراك، ومؤسسة على إمكانية تعدد المعنى من جهة، ومحو حضور المرء ذاته من جهة أخرى[3].

وقد جاءت مقولة (الأثر) لتمحو احتفاء الذات النقدية بالكلام، وتجعل من تهميش الكتابة انطلاقة لها في بناء الموقف النقدي الجديد في ظل الطرح التفكيكي، القاضي بقلب المعادلة الميتافيزيقية من (الاحتفاء بالكلام وتهميش الكتابة) إلى (الاحتفاء بالكتابة وتهميش الكلام)، وقد تأتى ذلك بسبب سعي التحليل التفكيكي من التحرر من قيد الأحكام الإحصائية التي تغلغلت في ميادين البحث والتحليل اللغوي لاسيما في السيميائية، ودراستها عن ماهية العلامة ووظيفتها، وقد نُظِر إلى الأثر في هذا السياق بوصفه المفهوم البديل للعلامة، والاختلاف المتواصل للدوال[4]، والعملية المستمرة لتعدد المعاني، ولذلك صرح (كيلر) بأنّ الكتابة عند دريدا تعود إلى مزيد من الكتابة المتواصلة من دون حدّ معينٍ لمعانيها[5]، إنّها بمثابة المقطوعة الموسيقية ذات المواضيع المختلفة التي يطلق عليها (Fugue).

إنّ الوحدة الإنتاجية لعلم الكتابة وهي (الأثر) تقود إلى بنودٍ أخرى في سلسلة الطرح التفكيكي ومن تلك البنود مصطلح الانتشار أو التشتيت (Dissemination) الذي يوحي بتكاثر المعنى وانتشاره بطريقة يصعب ضبطها والتحكم بها، وهذا التكاثر يوحي باللّعب الحرّ (Free Play) الذي لا يتصف بقواعد تحدّ هذه الحرية بل هو في حركة مستمرة تبعث المتعة، وتثير عدم الاستقرار وعدم الثبات، ويتسم

---

(1) ينظر: الكتابة والاختلاف، مقدمة المترجم: 33 ــ 35.

(2) صيدلية أفلاطون: 121.

(3) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 58 ــ 59.

(4) المركزية الغربية: 333.

(5) On Deconstruction: 90.

بالزيادة المفرطة"[1]، ويتجلى ذلك في مصطلح (Pharmakon) الذي يعني (الدواء، السم، العلاج، الترياق، ... الخ)، وقد ذكر دريدا أنّ (Pharmakon) يمارس علمه بالإغواء، فهو يدفع كل القوانين المألوفة والطبيعية، وهو متضمن في بنية اللوجوس، وهذا التضمن إنّما هو تضمن هيمنة وقرار، ولا يمكن السيطرة على نسقه النصي سيطرة مطلقة، ودلالاته تستطيع نفي ذاتها من خلال اختلاف بنية حركاتها، وتمثلاتها لمعانيها[2].

ومن البنود الأخرى في هذا الإطار مصطلح: التكرارية (Iterability) الذي يشير بشكل أساس إلى قابلية اللغة على التكرار، لا على معنى فعل الكلام (Speech Act) وتفريعاته، والتكرارية قضية ترتبط بتكرارية الأصل، مثل اعتماد الأثر على (الأثر الأصل)، واعتماد الاختلاف على (الاختلاف الأصل)، وتُعدّ التكرارية أصل لكل ما يقبل الوجود، وهي شرط إمكانية إعادة الإنتاج والتمثيل والاقتباس، فضلاً عن أنّ احتمالية التكرار هي أساس احتمالية الغياب، وتعدد المعنى، وتغييب المدلول، والتكرار هو أساس الهوية لأنّه يعتمد على إدراك علامات المشابهة بين الهوية وآخرها، وتعتمد هذه العلامات في الوقت نفسه على قابليتها وقدرتها على الاستنساخ والتكرار، حتى قيل: أنّ الهوية القابلة للتكرار هي الهوية المثالية، وبدون التكرار لا وجود للحقيقة حسب الرؤية التفكيكية[3].

ولا شك أنّ مصطلحات مثل: (الأثر) و(التكرارية) و(الانتشار ــ التشتت) قد أحالت إلى فضاءات التشكل الدلالي لقيمة الكتابة من جهة، ولتعدد المعنى واختلافه من جهة أخرى، هذه الفضاءات قد كشفت ميل اللوجوس وسيادته على الفكر الغربي لقرون عديدة، إنّ علم الكتابة الذي اقترحه دريدا أثبت أنّ الخصائص الشكلية النحوية تقبل البناء والتقويض، وأنّ النحو بخواصه القائمة على خدمة المعنى وتصوير الحقيقة والوجود، قادر على خلخلة البنية الدلالية نفسها، بل إنّ النحو غدا المعادل الحقيقي لمفهوم الكتابة في علم الكتابة (Grammatology)[4]. وقد وُصِف هذا العلم ــ كما اقترحه دريدا ــ بأنّه نظام يُؤسِس العملية الأولية التي تنتج اللغة، ويظهر هذا النظام على خلفية من نشاط البحث اللساني السيميائي، ويطمح هذا العلم أن يحل محل السيميائية التي طرحها سوسير، لأنّها تتضمن

---

[1] دليل الناقد الأدبي: 66.

[2] ينظر: صيدلية أفلاطون: 22، 49. وهناك مصطلح آخر يندرج في حركة اللّعب الحرّ هو مصطلح (Pharmakos) الذي يعني الساحر والمسحور، وقد ذكره دريدا في هذا الكتاب: 73، 85.

[3] ينظر: دليل الناقد الأدبي: 67 ــ 69.

[4] دليل الناقد الأدبي: 163.

تمركزاً حول الصوت، وقد استطاع دريدا نَقد هذا العلم الأخير، وتقديم البديل له المتمثل بعلم الكتابة الذي يفترض عدم وجود شيء قبل اللغة أو بعدها، فجميع المفاهيم الميتافيزيقية التي تدعي تمركزها وأسبقية وجودها على اللغة مثل (الحقيقة، والعقل، ...) هي من نِتاج المجاز والاستعارة، وبهذا تكون اللغة هي الأساس في تشكيلها، لذلك سبق وجودها وجود تلك المفاهيم الميتافيزيقية[1].

إنّ استخدام مصطلح علم الكتابة هو استكشاف لأبعاد التمركز حول الكلام الذي سار مع عصور الفلسفة الغربية منذ أفلاطون وإلى العصر الحديث، وتحديداً (منتصف القرن العشرين)، وقد تأتى تركيز الخطاب الفلسفي الغربي على عنصر الكلام وإهمال أو تهشيم الكتابة نتيجة كرههم لها، وخشيتهم من قوتها بوصفها ذات إمكانيات كبيرة في توسيع الأفق الدلالي، فضلاً عن قدرتها في تدمير الحقيقة الفلسفية التي يرى الفلاسفة أنّها حقيقة نفسية خالصة وشفافة، ورأوا أيضاً أنّ تدوين الحقيقة بالكتابة هو بمثابة تدنيس لها، وتُثَبِّت الكتابة ــ حسب الخطاب الفلسفي ــ وَضعاً جامداً للمعنى لأنّها تقوم بذلك بمعزل عن النسق الحيوي الذي يفترضه الكلام المعبر عن الحقيقة، وقد رأى أفلاطون (347 ق.م) في هذا السياق أنّ الكتابة هي عاجزة بشكل دائم، ومتطفلة على ميادين الكلام، وهي محاكاة ميتة للفعل الكلامي[2]، وفي هذا الإطار كانت الكتابة على الدوام تابعة لرتبة الكلام وخاضعة له، في حين أعطى التحليل التفكيكي منزلة عظيمة لها، وجعلها بمنزلة الكلام بل جعلها تتفوق عليه[3]، وقد أكدّ تودوروف أنّ الكتابة تقدم اللغة بوصفها سلسلة من العلامات المرئية التي تعمل في غياب المتكلم، وأنّ تلك العلامات تعمل على تقديم دلالاتها طبقاً لطابع الاختلاف الذي يسودها[4]، وتمتاز تلك العلامات بخصائص مهمة تمتلكها الكتابة ولا يمتلكها الكلام، منها[5]:

1- يمكن تكرارها مع غياب سياقها.
2- قدرتها على تحطيم سياقها الحقيقي، وقراءتها ضمن أنظمة سياقات جديدة.
3- قابليتها على الانتقال إلى سلسلة جديدة من العلامات لتشكيل فضاءٍ جديدٍ للمعنى.
4- قدرتها على الانتقال من مرجع حاضر إلى مرجع آخر في السياق النصيّ.

---

(1) ينظر: المركزية الغربية: 333 – 334.
(2) ينظر: فايدروس، ت: أميرة مطر: 124 – 125.
(3) ينظر: المركزية الغربية: 326 ــ 237.
(4) Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language: 197.
(5) التفكيك، عبد الله إبراهيم: 79.

ومن المهم ذكر أنّ "حضور الكتابة وإنجازها لنفسها يُعدّ تهديداً لمركزية حضور العقل، ومركزية حضور السلطة، ومركزية حضور الجسد خارجها، وإذا كان ثمة حضورٍ للحقيقة فإنّه يتمثل في تفكيك الكتابة لكل هذه المراكز، لا لتكون مركزاً بديلاً، ولكنّ لتكون قراءة قد يطل منها الغائب والممتنع، وما لم يُفكر فيه، والهامشي، والمنفي، وما لم يتخلق جسداً على المحتمل والممكن ... "[1].

أما المعطى الأخير (الحضور والغياب) فيشكل تتويجاً نقدياً للمعطيات السابقة، لأنّه يمثل الثمرة المعرفية للتحليل التفكيكي، والهوية المحدِدة له، وهو الأصل في الرصيد النقدي للطرح التفكيكي، لأنّ جميع إجراءات المسيرة النقدية للتفكيك تخضع لحضور الدوال وتغييب المدلول، فضلاً عن أنّ معطيات (الاختلاف، ونقد التمركز، ونظرية اللعب، والكتابة) تبرز فيها بشكل مباشر ثنائية الحضور والغياب، وقد انطلق دريدا من خلال هذه الثنائية ــ إلى جانب المعطيات السابقة ــ لنقد توجه الخطاب الفلسفيّ الغربيّ، وتقويض أُسسِه من خلال كشف تناقضاته واللّعب بأنظمته وممارساته، وتحويل معادلته المعرفية من (ميتافيزيقيا الحضور) ــ حسب مصطلح دريدا[2]ــ إلى غياب المعنى واختلافه وتعدده.

إنّ المراهنة التفكيكية تتجه صوب (الغياب) انطلاقاً من كون المعنى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي غير مستقر، وغير محدد، ولذلك أسباب عديدة منها: انحدار النزعة الإنسانية وتلاشيها في أُطر التحليل المعاصر (الفلسفي، والنقدي)، وتعدد التحولات المعرفية القاضية بنشوء المذاهب والتيارات الجديدة المُحمّلة بالفكر والمعطى الثوري، فضلاً عن إثارة بعض النزاعات المعرفية والثقافية القاضية بطرح تظاهرات فكرية، ومعانٍ مختلفة، تقود إلى التحول والتناحر بين النصوص.

وقد عدّ جيمسون ثنائية الحضور والغياب (حدثاً مركزياً: Central Event) في الطرح التفكيكي عند دريدا (Derridean Fashion)[3]، وتنهض هذه الثنائية بوصفها نتيجةً من نتائج الاختلاف ومظهراً له، ومن أجل أن تعمل منظومة الحضور لابدّ أن تمتلك خصائص النقيض وهو الغياب، وبذلك يتم التعامل مع الحضور على أنّه مظهرٌ من مظاهر الغياب والاختلاف[4]، وقد استأثرت فكرة الحضور المخطط التفكيكي، لأنها تواكب اللوجوس وتمثل مبدأً راسخاً يتحدد في

---

(1) الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، منذر عياشي: 27.

(2) On Deconstruction: 94.

(3) The Political Unconscions: 272.

(4) مفاتيح لقراءة جاك دريدا، ناصر حلاوي، مجلة الطليعة الأدبية، العدد 5 ــ 6 لسنة 1990: 58.

كون الموجود يتجلى بوصفه حضوراً، بمعنى أنّ الوجود يتمظهر حضوره في الأشياء[1]، وهذا المبدأ استأثر به تاريخ الخطاب الغربيّ ليتمركز حول ذاته، وليعلي من شأن تموضع مؤسساته الفكرية والمعرفية، وليبرهن من ثمّ على تفوق ممارساته الخطابية التي أسندت لنفسها مهمة تحديد المعرفة واحتكارها، وبذلك ظهرت الحيوية الذاتية للكائن الغربيّ، بوصفها الوجود المتعالي القادر على تجهيز الحلول وترميم الأزمات في كل زمان ومكان، وقد جاء عمل دريدا لتقويض هذا التمركز، وإحلال مبدأ الغياب محل هذا الحضور، وإسناد كل الأرصدة المعرفية إلى معانٍ متعددة ومختلفة.

وتنشأ مشكلة ثنائية الحضور والغياب من اختلاف دلالة التيقن وعدمه في مفردة الاختلاف، فتعارض الدلالات التي يقوم عليها الاختلاف، وحضور الدال وتعدد مدلولاته، وغياب أو تغييب بعضها، والمتوالية المؤجلة من سلسلة العلامات اللانهائية، كلّ ذلك يؤكد أنّه ليس هناك حضور مادي للعلامة، هناك لعبة اختلافات حسب، وهناك سعيٌ وراء المُغيّب في اللغة، والمعاني المُؤجلة بشكل لا نهائيّ، وهذا يدفع إلى الحدّ من هيمنة فكرة الحضور[2].

ويرتبط بثنائية الحضور والغياب مصطلحات ابتدعها التحليل التفكيكي منها: المتاهة (Aporia)، والزيادة ــ الإضافة (Supplement)، وتسهم هذه المصطلحات ــ حسب إيكلتون ــ في تفعيل تكتيك النقد التفكيكي الذي يقوم على إظهار أنّ النصوص تضع أنظمتها في مطبّات عديدة، ويُظهر مسار هذا النقد أعراض تأزم النصوص (Symptomatic)، وبنائها القائم على المتاهات (Aporias)، ومأزق تصيّد المعاني، ويؤدي هذا التوجه إلى اضطراب النصوص واهتزازها، وممارسة مناقضة ذاتها بشكل مستمر[3].

يرتكز مصطلح (المتاهة) على شرح القراءة المزدوجة، فالتفكيك لا يسعى إلى الوصول إلى حقيقة معينة في معرض نقده للتمركز الغربيّ، أو أنّه لا يسعى إلى تقديم بديل عن تناقضات هذا التمركز، إنّما يمارس قراءة وكتابة نقدية مزدوجة تهدف للوصول إلى منطقة مغلقة تضفي التناقض على المعاني وتصبح غير قابلة للتحديد، وتكون الحقيقة الوحيدة التي يستطيع التفكيك تقديمها هي: تمُوضع المتاهات في ثنايا النصوص وأنظمتها الدلالية[4]، في حين يرتكز مصطلح الزيادة ــ

---

(1) المركزية الغربية: 320.

(2) ينظر: التفكيك، عبد الله إبراهيم: 51 ــ 52.

(3) Literary Theory: 133

(4) دليل الناقد الأدبي: 133.

الإضافة على تمييز الأصل الأولي بذاته عن كل ما يمكن إضافته إليه، ولابدّ أن يتحدد هذا المصطلح وفقاً لذلك على أنّه سمةٌ أساسيةٌ في هوية الأصل، والوسيلة الوحيدة التي من خلالها يتأتى للأصل أن يتحدد ويتميز عن غيره، وهذه الرؤية كانت تُشكل ــ قبل معطيات دريدا ــ خطراً معرفياً انطلاقاً من وصف حضور الكتابة على أنّه تهديدٌ مستقرٌ داخل حضور اللفظ، بوصف الكتابة حضوراً لاختلافات المعنى، وعلى هذا لابدّ أن تشبه الزيادة أو تختلف في آن عمّا يلحق بها أو عليها، ولابد أن تستدعيها حالة نقص جوهري فيما أضيفت إليه، ويكون ــ فضلاً عن ذلك ــ إضافة على الأصل الأولي، واعتماداً على أسبقية الاختلاف يذوب امتياز هذا الأصل الأولي وفوقيته أمام هذه الزيادة الحاضرة[1].

ويتبين من خلال المعطيات السابقة للتفكيك أنّ المنهج النقدي الذي خطّه التفكيك ورسم ملامحه، وحدّدَ أُطره، يُعدّ ثورةً على العلمية البنيوية أولاً، وعلى الوصفية النقدية التقليدية ثانياً، ويرى النص بوصفه الحامل لمعانٍ كثيرة، وساذجة في الإطار نفسه، بحيث وُضعت معطيات التفكيك بين خصوصية النص من جهة، وخصوصية القارئ من جهة أخرى، وبينت تلك المعطيات أنّ العلاقة وثيقةٌ بين النص والقارئ، بوصف الأخير المُكوّن العقلاني لتشكيل المعنى الجديد المنطلق من حيثيات أنظمة النص، وهذه المسألة كانت مدعاة عند التفكيك لإعادة النظر في منهجية النقد التقليدي لمرحلة ما قبل البنيوية (Pre-structuralism)، ومرحلة البنيوية، لبناء فكر نقديّ يقوم على وظائف دلالية تتوزع بين النص وقارئه، فالأول ينهض بمهمة تغييب المعنى، وانتشار الدوال، وينهض الثاني بمهمة تلمس الاختلافات الناتجة من تعدد المعاني النصية ومتاهة مدلولاتها.

إنّ الركائز التي ينهض عليها المنهج التفكيكي تستند إلى فرضية نقدية مهمة تكمن في البحث عن البديل للكسل الذهني المحيط بالنصوص، والخروج عن المألوف السائد، وقد أتاحت هذه الفرضية تماسك أجزاء النقد التفكيكي ومعطياته، بحيث لا يمكن فصلها إلاّ لأغراض التحليل والدراسة التي تتصيد الظواهر الجديدة، وتكشف محتواها كلّ على حدة، فالاختلاف المتأتي من (خَلَفَ) و(إختَلَفَ) الذي يحمل معنى التعدد، ولا يحمل معنى الضدية بالضرورة هو المصطلح الذي يُصوِّر المعنى اللغوي المتعاقب، الذي يمكن وصفه هنا بأنّه معنى (متواليات)، أي بوصفه متوالية عددية يُشكل فيها المعنى اللاحق مُضاعفةً دلاليةً للمعنى السابق وهكذا دواليك، وقد وُصفت مهمة تحديد المعاني المتتابعة والمتوالية والمختلفة لاتجاه

---

[1] ينظر: المصدر نفسه: 71 ــ 72.

زاوية نظر القارئ، بحيث يُؤلف هذا القارئ النص تأليفاً جديداً، منطلقاً من سلطة الإدراك التي تمنحه جواً مشحوناً بثقة عالية تستشف من خلالها جماليات النص، ومنح سلطة الإدراك للقارئ لا يعني مطلقاً الاستهانة بالنص، والحطّ من جمالياته، بل تعني ــ من جملة ما تعني ــ الإمساك بزمام المعنى، والمبادرة بكشف دلالة النص، قبل سيطرة سحر النص وألاعيب حركة دواله على حركة القارئ وفاعليته.

ويمكن فهم دلالة المعاني المتعددة من وجهة نظر النقد التفكيكي من خلال عدّ اللغة شكلاً من أشكال الاتصال، ولا حقيقة خارج هذه اللغة، وكلّما جرت المحاولة للتخلص والانسحاب من صفة الجمعي الذي هو عالم اللغة النصي، إلى صفة الفردي الذي هو عالم لغة التلقي، نهض الاختلاف بمعانٍ جديدة يُشعِر النص من خلالها قارئه بالتمايز، ويرسم له خصوصيته، وهنا يدخل القارىء في صياغة جديدة للغة النص، مُعبراً عن تفاعله معها، وتفننه في صياغة دلالات جديدة، ولذا كان تعامل دريدا مع النصوص تعاملاً ميتافيزيقياً وليس فيزيقياً، بمعنى تعامله مع المساحة الدلالية غير المنظورة للنص، وتفاعله معها، وصدقه ــ من ثمّ ــ في تعيينه مواطن القوة والخلل فيها، لكن تركيزه كان منصباً على مواطن الهشاشة في النص، لأنّها تمتلك قوة تدميرية كبيرة للدلالة، وستاراً واقياً يعيق تلمس جماليات النص، وعلى هذا يمكن عدّ تحليل دريدا النقديّ التفكيكي تحليلاً لمناطق غيبية في جسد النص، وهذه النقطة ــ بشكل خاص ــ استمدها دريدا من منظورات القبلانيين (Kabbalah) في معرض تحليلهم للنصوص، وسيأتي بيان ذلك في الفصل الثالث.

ويقابل نقد دريدا للتمركز، وثورته على سلسلة المعطيات المعرفية المتأتية من التمركز حول العقل في المشروع النهضوي الأوربي، نقدَ آنشتاين (1955) للفيزياء التقليدية (Classical physics)، وإعلانه عن نظريته في النسبية[1]، وقد قدّم دريدا بديلاً عن التمركز حول العقل تَمَثّلَ بالدعوة إلى (الانتشار Dissemination) من هذا العقل والتحرر من مركزيته، والوقوع ــ بل المكوث ــ في دائرة اللغة[2]، وتترجم هذه الدعوة بأنها خروجٌ من القياس إلى اللاقياس، وانتقال من نظرية الجمال الساكنة، إلى نظريةٍ للجمال تكون متحركة في ظل لعبة

---

[1] النظرية النسبية: (Relativity Theory)، مفادها: ليس هناك طريقة يمكنك من خلالها أن تكتشف سرعة حركة الجسم بصورة دقيقة، وكل ما يمكنك اكتشافه هو سرعة حركة الجسم نسبة إلى نقطة الأصل، ويستثنى من ذلك سرعة الضوء، ينظر:

Eyewitness Encyclopedia of Science: CD-ROM.

[2] التفكيك: المركز واللعب، ندوة، ت: مجلة الطليعة الأدبية، العدد 5 ــ 6 لسنة 1990: 62.

الدوال وتغييب المدلول، وقد ارتبط هذا بشكل مباشر مع الكتابة الجديدة التي دعا إليها دريدا، فالتحرر من سلطة العقل، والالتفات إلى الكتابة الجديدة، لا يُولّد إلاّ كتابة أخرى تمثل ــ حسب دريدا ــ ثورةً على الذات وعلى السكون، وفي هذا الإطار مثّلت الكتابة جنساً مهماً للتوثيق، وإشارة حيوية للانتماء، وتحقيق صفة الهوية الفردية، فهي بمثابة (البصمة)، وشرطها عالم التاريخ، وعامل الارتقاء، والتوجه نحو الآخر، وتعكس الكتابة صفة القراءة وهي تعكس بدورها صفة الحضور، أما فن القول (الكلام) فلا يُشترط فيه ذلك كلّه، وهو يعكس صفة التلقي الشفاهي الذي يعكس بدوره صفة الغياب التي تنتفي معها عملية اكتشاف دلالات النص.

ثانياً: أثر المعطيات الفلسفية في الفكر النقدي لدريدا:

اعتمد السلوك الفلسفي على أسلوب تنشيط الفرضيات: (Activist Hypothesis) القائم على أنّ فعل (الفكر) كما فعل الحياة، قائمٌ على الهدم والبناء، وعلى الخروج من حالة الضعف ــ بشتى صوره ــ إلى حالة القوة ــ بأشكالها المختلفة ــ، ويمكن عدّ هذا الأسلوب هو الأصل في خلق الحضارات، ونشوء الفكر بصفتيه الفردي والجماعي.

وقد اتسم هذا الأسلوب بصفة (التوالي) بمعنى تتابع الفرضيات في سياق سلسلة متصلة تخضع للتأثير والتأثر، وقد شكل الفكر النقدي لدريدا حلقةً من حلقات هذه السلسلة الممتدة، التي يمكن إدراج معطيات التأثير فيها على النحو الآتي:

1. الفلسفة القبلانية.
2. فلسفة أفلاطون.
3. معطيات روسو.
4. الفلسفة الهيجيلية.
5. الفلسفة الماركسية.
6. فلسفة نيتشه.
7. معطيات سوسير.
8. معطيات هوسرل.
9. معطيات فرويد.
10. معطيات هيدجر.

وقد شكلت هذه المعطيات برامج توجيهية لإعادة صياغة الإنسان الجديد، من خلال هندسة الأفكار المرتبطة باللغة أولاً، وبهيمنة الإنسان أو عجزه ثانياً، ثم فتحت هذه المعطيات المجال النقدي لفكرة التجاوز الدائم، والتحول المستمر، فمقولات التطور المعرفي لا تُقرأ أبداً من خلال السكون والتسليم والتقليد، وهذا ما سعت إليه هذه الطروحات في النظر المتواصل بسلوك الاختلاف، والتركيز على توسيع رقعة الدلالات والمعاني.

فالقبلانية فلسفة روحية تشرح علاقة الفرد بربه، والرغبة في الوصول إليه، من خلال صدق العشق والحنين والذوبان فيه، وتكمن قوة هذه الفلسفة بالأحكام السرية، وتتسم بالخفاء والدهاء والكتمان، والولع بصياغة الأضداد، ويمكن صياغة المعادلة الفلسفية اللاهوتية للقبلانية كما يأتي:

(الفلسفة القبلانية = قتل الروح + يباس الفكر + الخوض في عالم الغربة + المغامرة).

والإله الأصل حسب القبلانية (= الله) خلق الموجودات ثم استقل عن مهامه ليحلّ محلّه الرب (كيثير)، (= الشيطان) الموكل إليه تسيير الموجودات[1]، ويكمن تأثر التفكيك بالقبلانية في نقل الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية، وتطبيقها على الخطاب الفلسفي، حيث وجد دريدا أنّ الميتافيزيقيا الغربية تتسم بالطلاسم الماورائية، والخطاب (المُبطّن)، لكنّه ــ أي دريدا ــ أرسى في الوقت نفسه دعائم لطلاسم ما ورائية لاهوتية في نقده للميتافيزيقا الغربية[2]، وسيأتي بيان ذلك بشكل مفصل في الفصل الثالث.

وقد اتجه دريدا إلى النصوص المؤسسة للفلسفة الغربية لتغذية الاستراتيجية الشاملة لمشروع التفكيك، وكانت البداية مع أفلاطون (347 ق.م) الذي عدّ الكتابة لقيطاً يحتاج إلى أبٍ، إلى مرجعٍ، بعكس الصوت، لذا جلب إلى تشكيل فلسفته الاهتمام بالكلام واللوجوس، ونعت الكتابة بوصفها الخارجة عن هذا الأخير، ووسيلة الاتصال المُهجنة، والتمثيل الطفيلي الناقص والرديء، وهي ــ حسب أفلاطون ــ لا تنتج الحقيقة بل إنّ نتاجاتها لا تتعدى الظاهر[3]، ورؤية دريدا لذلك كلّه كان بالاتجاه المعاكس للطرح الأفلاطوني، لأن دريدا مدح الكتابة، ومنحها الاستراتيجية النقدية في رسم فضاء الدلالة، ومن جانب آخر ذكر دريدا أنّ

---

(1) See: What is Kabbalah? , The Kabbalah Center , Amazon: (Internet).

(2) دليل الناقد الأدبي: 57.

(3) ينظر: صيدلية أفلاطون: 19، 33.

أفلاطون تحدث عن (اللعب) بإيجابية، وحمله على محل الجدّ، فهو اللعب المراقب والمحتوى داخل الموانع الوقائية للأخلاق، بمعنى أنّ (اللعب) عند أفلاطون هو وسيلة من وسائل تدعيم اللوجوس لا خلخلته، فهو يتم من خلال توخي الحيطة والحذر من مزالق اختزال العلاقات النقدية المُنظِمة للمجتمع في وسائل لُعبيّة ذات مظاهر خادعة، وقد وصف دريدا رؤية أفلاطون للعب بأنّه خدعة، واختفاء لاهوتي للعب في الألعاب، وأدانه واضحة لممارسات الكتابة وصِنوها اللّعب[1].

وإذا كان أفلاطون قد ذمّ الكتابة وعدّ تمثيلها ناقصاً وطفيلياً، فإنّ روسو (1778) قد عدّ الكتابة موضع عدم ثقة، فهي تمارس دوراً في إضعاف التعبير، وقد عدّ الصوت البشري ــ القول الملفوظ ــ هو المحور الأساس لجميع الفلسفات القائمة بشكل أو بآخر على ميتافيزيقيا الأصول والحضور، وذكر أيضاً أنّ القول الملفوظ هو الشكل التأصيلي، والحالة الأكثر طبيعية للغة، وتشكل هذه الأفكار أهمية في فلسفة روسو حول الطبيعة البشرية، ولهذا السبب احتل روسو مكاناً مركزياً في كتابات دريدا بشكل عام، فهو يمثل مجموعة كاملة من الأفكار المرئية، التي سيطرت على المعالجات اللاحقة في اللغة وفي العلوم المتصلة بالإنسان[2].

وينتقد دريدا محاولات روسو التي لا تختلف عند مسيرة التفكير الميتافيزيقي الغربيّ، في تفضيل الكلام (اللفظ المنطوق)، على الكتابة (اللفظ المُدون)، وجعل الكتابة ملحقاً أو (إضافة) للكلام، فهي تأتي دائماً لخدمة الصوت، وهذا هو دورها ــ حسب روسو ــ وتنطلق معطيات روسو هذه من خلال نظريته عن الطبيعة البشرية، وأنّ الثقافة يلازمها عنصر الشر أكثر من ملازمة عنصر الخير لها، فضلاً عن الولع بحالة الحضور ــ حضور صاحب اللفظ وحضور المعنى ــ المرتبطة أساساً ــ حسب روسو ــ بحالة الكلام ووضعيته ، أما الكتابة فهي تماثل التناقض لميزان النطق، وتؤكد حالة الغياب ــ غياب الناص ووعيه وغياب المعنى ــ ولهذا عدّ روسو الكتابة خطراً يهدد الطبيعة وحضورها، وأطلق عليها ــ أي الكتابة ــ (الملحق)[3].

لقد سيطر مفهوم السلبية (Negative) على معطيات روسو، بوصفه غياباً ثمّ إمكانية إعادة تَملّك الوجود بوصفه حضوراً، وتتمثل مشكلة روسو في الاختلاف بين معنى ضمني أو حضور اسمي، وتفسير مضموني، وكل التمييزات الداخلة في الحالة

---

[1] ينظر: صيدلية أفلاطون: 117 ــ 119.

[2] ينظر: التفكيكية، كريستوفر نورس: 39 ــ 43.

[3] ينظر: دليل الناقد الأدبي: 70 ــ 71. محاولة في أصل اللغات، جان جاك روسو، ت: محمد محجوب: 42 ــ 44.

المعرفية للغة، وقد مكّنت معطيات روسو من الحديث عن أسبقية الصوت على الكلمة المكتوبة، وتفضيل الحضور المباشر على التأمل، مكنت دريدا من استمدادها بصورة مشروعة من تراث طويل، إذ مثّل روسو ــ حسب تعبير دي مان ــ قناعاً أو ظلاً لدريدا، كما مثّل موقف روسو من اللغة مقدمةً فلسفية جذرية ونموذجية[1].

أما التأثر بهيجل (1831) فقد تمثّل أصلاً في حل المتعارضات الثنائية الكلاسيكية، ثم حل تناقضاتها ضمن حدٍّ ثالث تكون مهمته نفي الاختلاف مع حلّه وإعطائه طابعاً مثالياً، ومن ثم التسامي به داخل ذاتٍ مفكرةٍ مطلقة، وتموضعه داخل الحضور الذاتي، وقد يقود هذا إلى تسكين فاعلية المتعارضات الثنائية الميتافيزيقية، في حين سعى التفكيك إلى تفادي التجميد لتلك المتعارضات، للتواصل في عملية خلق المعنى واستمرار اختلافه[2].

وقد وجّه دريدا نقداً لهيجل في إطار تصور الدلالة اللغوية أو الفنية، إذ أعاد الأخير تلك الدلالة إلى بنى مفهومية، أو بنى مدلولات وحيدة المعنى، لا تحمل صيغة التعدد، ولا ترتكن إلى اختلافها، وتَصوُّر هيجل يخالف عملية تصور الخلق الجمالي التي تتجاوز التصور المفهومي للدلالة لأنّها لا تشير إلى شيء محدد، ويتحدد موقعها على مستوى الدلالة الايحائية (Connatations)، ويمكن التسليم بالتأثر الكبير لدريدا بهيجل على مستوى المنطق الجدلي الديالكتيكي، ويمكن عدّ هذا المستوى إيجابياً إذا لم يتوقف عند اجتماع الضدين بوصفه (سلباً)، وبوصفهما وحدة أضداد، إنّه سعي لتجاوز التناقضات لوضعها في صيغ تأليفية[3]، ولا شك أنّ الطرفين الهيجلي والدريدي ينطلقان من نقطة مشتركة وهي اجتماع الضدين واختلافها، لكنهما يختلفان في طرق معالجة اجتماع الضدين، فهيجل يضع مشهد الضدين من خلال النظرية الثنائية الفلسفية (Dualism) التي توحي بوجود مبدئين متعاكسين مثل (الخير والشر)، وتصف الكون على أنّه وحدة متناسقة متناغمة ذو معالم واضحة وثنائية، وعناصر غير قابلة للنقض والمشاركة في آن واحد، ثم تطورت هذه المعطيات لتصل إلى هيجل الذي فسّر الكون من خلال انسجامه مع عنصريه (العقل والمادة)، وبهذا عمدَ هيجل إلى حلّ التعارض بين الثنائيات، وتوحيد (Unified) صيغهما في الذات، ليتحدد المعنى أولاً، ولتنتفي صيغ اللاتحدد واللاتعيين. أما دريدا فيعالج اجتماع الضدين من خلال مصطلح (الاختلاف) الذي

---

(1) ينظر: العمى والبصيرة، ت: سعيد الغانمي: 185، 217.

(2) مواقع. حوارات مع دريدا: 44.

(3) ينظر: التفكيكية: زيما، ت: أسامة الحاج: 13 ــ 16.

يحيلهما ــ وكما ذُكر سابقاً ــ إلى منظومة التعدد الحرّ للمعنى، والإرجاء المتواصل للدلالة، ولاشك أنّ هذه النظرية ــ أي الثنائية ــ تعاكس النظرية الأحادية (Monism) في المسيرة الفلسفية وتقتضي هذه الأخيرة بناء الوجود والكون على حضور أحادي في تسيير فعاليات الموجودات.

وقد طرح الناقد الاجتماعي (بيير زيما) إشكالية تخيل الفلسفة الهيجيلية على أنّها فلسفة تفكيك، وذكر أنّ دريدا تبنى فكرة هيجل القائلة: إنّ الفكر الديالكتيكي الذي يستهدف الجملة لا يمكن تلخيصه فهو ذو أثر دلالي ممتد. ونقد دريدا في الوقت نفسه تمركز هيجل حول العقل ونقد مثاليته المتمحورة حوله، وبشّر بالكتابة بديلاً عن ذلك التمركز، وطرح فكرة أنّ المعرفة لا تستتبع تماهياً بين الذات والموضوع ــ كما ذهب هيجل ــ إنّما تتراوح بين احتمالية (Probability) إقصاء الذات، وتجنب إحصائية (Statistics) تموضع المعاني، بمعنى الدعوة إلى اللاإحصاء، وهذا ما دفع (زيما) إلى وصف التفكيكية بـ (الهيجلية الشابة)[1].

وأما تأثر دريدا بماركس (1883) فقد تمثّل بكتاب دريدا (أطياف ماركس) الذي تأرجح أسلوب دريدا فيه بين التفكيكية والماركسية، وتحدد غرض الكتاب في تحفيز النقاد والباحثين على إعادة قراءة النص الماركسي، وقد وُصفت قراءات دريدا للفلسفة الماركسية في هذا الكتاب على أنّها تدخل سياسي للوقوف بصورة واعية، من حيث كونه رداً على الدوغمائية، ومحاولة لتركيب قيادة عالمية في الموضوعات التي يعتريها الشك في الميدان السياسي والمعرفي. وقد حاول دريدا تطهير روح ماركس وأطيافه من خلال إعادة قراءة فلسفته بما يخدم أغراض الواقع السياسي الراهن، لذلك تحددت المشكلات التي بحثها دريدا في (أطياف ماركس) بثلاث[2]:

1 ــ تهتم بفهم اللحظة التاريخية الحاضرة.

2 ــ تهتم بشؤون السياسة.

3 ــ تهتم بشؤون الأيديولوجيا.

---

[1] ينظر: التفكيكية: 31 ــ 32.

[2] See: Ghostly Dewarcations: Asymposium on Jacques Derride's "Specters of Marx", Michael Sprinker: (Internet).

إنّ سؤال الماركسية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بسؤال التفكيك، فكلاهما يقوضان الرأسمالية، وكلاهما لا يؤمنان بالحقيقة الفلسفية المطلقة[1]، فسلوكهما المعرفي ذو طابع احتكاري للمشروعية اللاهوتية، فضلاً عن ممارستهما القاضية بتفكيك وتهديم الأشياء المتوارثة، وإعلان الثورة المعرفية على العناصر البالية في الفكر، وقد قادت هذه الممارسات إلى تحول الأشياء ــ بفعل التفكيك ــ إلى رموز وعلامات وأشكال.

لقد ركز دريدا على الصلات بينه وبين ماركس من خلال تفعيل فكرة العدالة التي قرنها مع مسيرة الماركسية وطروحات التفكيك، ووصف دريدا الوضع العالمي وأشكال هيمنته بأنّه مؤامرة عُظمى ضد الماركسية[2]، وقد تأتى هذا الوصف من الخطاب العالمي المهيمن القائل بنهاية الماركسية واندحارها، بينما يؤكد دريدا على أنّ إشباح ماركس ستدخل إلى جميع الإجابات الفلسفية، لأنّها تملك منطلقات تأويل العالم وإنقاذه من إرهاب المشهد الرأسمالي المخيم على فضاءات الشرعية الدولية.

إنّ تحليلات دريدا في (أطياف ماركس) كانت متجهة نحو عدّ الماركسية ضرورة فلسفية ومعرفية مُلحة، شرط أن تُحوّل ويتم تأقلمها مع الفكر الأيديولوجي الحديث، وأن تُكيّف مع الغائيات التقنية ــ الاقتصادية الجديدة، وأن يتم عقد صلح بين الأطياف الماركسية والأطياف الدينية، وأن تمتثل الماركسية الجديدة للقانون الدولي وتحتقره في الوقت نفسه، وكل هذا التحويل للماركسية أطلق عليه دريدا: (روح الماركسية)[3].

لقد قطع دريدا شوطاً كبيراً في سبيل عقد التحالف بين الماركسية والتفكيكية، من خلال تقديم بعض الحلول لأزمات الماركسية القديمة، أو أزمات الرأسمالية الجديدة، وليس ذلك فحسب، بل لقد عدّ التفكيك نوعاً من التصور الاقتصادي للسياسة الاقتصادية الإختلافية، ومُمثِلاً لمُلكية الماركسية المُزالة[4]، وبهذا التصور حاول دريدا تفتيت المثوى الأخير للماركسية، وإحياء بقاياها المُفككة، والمتناثرة في أقسام الجامعات المختلفة، لكن يبقى السؤال: هل استطاعت الصيغ النقدية التفكيكية تطهير كلّ ما لَحِق بالماركسية من الأطياف الحرجة المتأزمة؟.

---

(1) أدعى ريتشارد هولاند أنّ منهج ما بعد البنيوية يؤمن بالحقيقة الفلسفية المطلقة التي تعني الغيب، لكنه لم يقدم أي دليل على ذلك، والحقيقة أنّ ما بعد البنيوية ممثلة بدريدا كانت من المسهمين في تغييب هذه الحقيقة، ينظر: Superstructuralism: 185.

(2) أطياف ماركس، ت: منذر عياشي: 102.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 116 ــ 117.

(4) المصدر نفسه: 177.

أما نيتشه (- 1900) فيشكل الدافع الجوهري للطرح التفكيكي، لأنّه أسهم في تحرير الدال من تبعيته، أو وضعيته المتفرعة بالقياس إلى اللوجوس أو مفهوم الحقيقة المرتبط به، لأنّ جميع التحديدات الميتافيزيقية للحقيقة ــ حسب دريدا ــ غير قابلة للفصل عن هيئة اللوجوس، التي حطّت من الكتابة المنظور إليها على أنّها سقوط في برانية المعنى[1].

لقد كان لنيتشه دورٌ في نقد ميتافيزيقا الفلسفة الغربية، وافتراضاتها المسبقة، وقد ترك بصماته ــ على حدّ تعبير نورس ــ على نظرية التفكيكية وتطبيقاتها، بحيث أصبح الطرح النيتشوي، والطرح الدريدي نمطاً من الكتابة الفلسفية القائمة على الشك بجميع الأفكار الباحثة عن الحقيقة، التي تتيح المجال لتحرير الفكر من الحدود الراديكالية للمفاهيم الميتافيزيقية الغربية، وتحدث نيتشه بشكل واسع عن البرامج والخدع المنظمة للطرح التفكيكي متبنياً الطرح نفسه في مسيرة الشك، رافضاً التقولب في مسيرة التمركز الغربي حوله اللوجوس، فضلاً عن تأكيده على أنّ اللغة ترتبط بسلسلة لا متناهية من العلاقات والاختلافات، ويقود هذا إلى التضليل في البحث عن الحقيقة، فيما وراء التحولات الملتوية للغة، التي عبر عنها دريدا بالاختلافات واللّعب الحرّ للدوال[2].

إنّ معطيات نيتشه عبّرت بشكل منهجي صريح عن التوجه التفكيكي في المشروع التحديثي والاستناري الغربي، وتُشكل فلسفته لحظة تبلور إشكالات الفلسفة الغربية المعاصرة وتحولها، التي تمحورت ودارت حول فهم فلسفة نيتشه التي دعت إلى صيرورة الإنسان بلا ذات، وبلا حدود، ولا استقلال، ولا مركزية، والهدف هو تحطيم الإنسان وتفكيك كينونته بوصفها مقولة ثابتة، مستقلة في عالم الطبيعة المتغير، وردّه إلى ما دونه[3].

ويستتبع دريدا نيتشه في قطيعته مع سمو الذات، ويتطلع للتقاليد الميتافيزيقية، والمتحولة للفكر الغربيّ، ويبين أنّ هناك سلوكيات تستدعي الاختلاف، وتجسد الاختيار الراديكالي الذي يشمل التأكيدات النيتشوية، التي تبناها دريدا، وشكّلت ــ من ثمّ ــ أُسساً فلسفية نشطة لامتلاك ناصية الطرح التفكيكي، وقد عمدَ دريدا إلى تحديد نمطية نصوص نيتشه هذه، لتوسيع دائرة انتشار المعنى الفلسفي[4].

---

[1] ينظر: الكتابة والاختلاف: 112، 120.

[2] ينظر: التفكيكية: 63 ــ 64.

[3] ينظر: نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، عبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق فلسفية، العدد 1 لسنة 2000: 95، 97.

[4] ينظر: التفكيكية، نورس: 63 ــ 64.

إنّ المسلك المنهجي لدريدا هو نفسه المسلك الفلسفي لنيتشه، فكلاهما حرّض على تفكيك المعرفة المثالية، والمفاهيم المنهجية الخاصة بها، وقد نهضت التفكيكية ببعث الشك النيتشوي ــ الذي وصفه نورس بأنّه تمرد طفولي ــ وأسلوبه في تفكيك نظم الفكر التقليدي، وبذلك أرست التفكيكية تشكيل القراءات الخاصة وصياغتها، بإعادة تنظيم البيان النقدي للفكر الغربيّ من خلال تحليل عقلاني، وتبنٍ واعٍ لكل الآراء التي وردت في الأجندة النيتشوية[1].

وقد عدّ المسيري معطيات نيتشه ودريدا صيغاً مؤسِسة لمنظومة العلمانية المادية الحديثة، وأنّ معظم الفلسفات الغربية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (ومنها الصهيونية والنازية) خرجت من تحت عباءة نيتشه، فضلاً عن أنّ فكر ما بعد الحداثة بكل تشكلاته وتفريعاته هو امتداد معرفي لمنظومة نيتشه الفلسفية[4].

لقد أخذ دريدا بمبدأ ميتافيزيقيا نيتشه الرامي إلى تفكيك الإنسان، وتفتيت اللوجوس، وتمزيق الذات، إنّه تبنٍ لهدم الإنسان وتقاليده عبر هيمنة البنية عليه، وقد فَهِم دريدا أنّه لا يمكن فهم ميتافيزيقيا نيتشه إلاّ بعد الذوبان في الفيزيقا، والوصول إلى جوهر فلسفة نيتشه القاضي: بأنّ البشرية مصابةٌ بمرض عجز الإرادة، والمطلوب الخروج من ذلك بإرادة قوية، وأنّ العجز الموجود في الإنسان سببه عدم اتصافه بصفات الإله المثلى، وهذا ما حاول دريدا تطبيقه عن طريق مداخل اللغة.

وتأثر دريدا بسوسير (– 1913) يكمن ــ فضلاً عمّا قُدِم سابقاً ــ في نظام الاختلافات الذي قدمه الأخير، وعدّه دريدا مضاداً للتمركز حول العقل، لكنّه متمركز في الوقت نفسه حول الصوت، وقد بشّر سوسير بعلم العلامات (السيميائية) الذي يعتمد على إمكان الإمساك بالدوال والمدلولات بوصفهما حضورات إيجابية، أي أنّه يحتاجها بوصفها نقاطاً لاختراق تحليل النسق والنظام النصيين، والمفهوم السويسري عن العلامة ــ كما يذكر كيلر ــ هو في الأساس ميتافيزيقي، ويتعرض للتعدد من خلال الطبيعة الاختلافية الخاصة للعلامات، وأنّ قراءة سوسير في إطار العمل التفكيكي تحيل إلى تحليل مشكلات الخطاب، وتعقيدات المعنى، التي تشيع في الممارسات الثقافية، كما أنّها تدخل بقوة في ميدان الاحتكام إلى اختلاف الدوال[3].

---

(1) المصدر نفسه: 87.

(2) نيتشه. فيلسوف العلمانية الأكبر: 112.

(3) See: On Deconstruction: 98 – 99.

لقد اتخذ دريدا خطوات سوسير في إنشاء نظام بناء الأشكال المختلفة، بوصفها شرطاً مسبقاً على اللغة، وبمجرد تثبيت الاصطلاح ضمن نظام الإيضاح، فإنّه يصبح بناءً مستخدماً بطرق تكبح رؤاه الراديكالية، ولهذا السبب التجأ دريدا إلى حصنٍ من الاصطلاحات ــ على حدّ تعبير نورس ــ لم يكن من الممكن اختزالها إلى معنى مفرد، فضلاً عن اعتماد دريدا منهجية سوسير في عدّ اللغة قائمة على مبدأ الاختلاف، الذي ينتظم في بناء التشكيل الواسع لدلالة اللغة[1].

إنّ توجه دريدا النقدي في التفكيك، وجد نفسه في معطيات سوسير التي تمثل نقداً قوياً لميتافيزيقيا الحضور، أو ما يسمى بمركزية الكلمة، فسوسير يُعرّف اللغة على أنّها نظامٌ من العلامات والأصوات التي لا تُعدّ لغةً إلاّ إذا نقلت الأفكار، أو عبرت عنها، لذا فالتركيز منصبٌ على طبيعة الرمز اللغوي، واللغة وفقاً لذلك ليس فيها صفات قائمة بذاتها بل مجرد اختلافات، وهذا المبدأ يعاكس مركزية الكلمة وميتافيزيقيا الحضور[2].

وقد عدّ (بروكر) أنّ اللبنة الأولى في نظرية التفكيك تكمن في افتراض دريدا وجود نظام محوري للغة في الطرح السويسري، أي نظام محوري حول ما وراء طبيعة الوجود، وهي فكرة ترى أنّ الواقع يصل إلى الوعي، وعن طريق وجود مدلول متسامٍ (Transcendental Signified)، وهي فكرة وجود نقطة انطلاق أصليةً، وعلّةً أولية للجوهر الأصلي في الفكر الغربي[3].

وقد بنى دريدا نظريته للغة على تحطيم نظرية هوسرل (ـــ 1938) لها، فالأخير ينطلق في نظريته للغة من أساس فلسفي ذاتي قائم على فلسفة (الأنا) انطلاقاً من كينونة اللغة بوصفها إنسانية، وقد دفعه هذا إلى التفريق بين العلامات الإنسانية، والعلامات الطبيعية، والدلالة طبقاً لمعنى هوسرل لا تتأتى من القول (الكلمات تعني)، ولكن تتأتى من أنّ أحداً يريد هذه الكلمات أن تعني، انطلاقاً من منهجية هوسرل الظاهراتية للخبرة، الواعية التي تتطلب الاهتمام بالحضور الشخصي للقول[4].

وتأثر دريدا يكمن بالاتجاه المعاكس للطرح الهوسرلي، فاللغة عند دريدا ليست إنسانية بالقدر الذي هي فيه (لغة)، فهو يركز على لغوية اللغة، أي يركز على اللغة بوصفها عنصراً قائماً بذاته وإن استقل عن قائليه، وفي مقابل تركيز هوسرل على

---

(1) التفكيكية: 38.

(2) ينظر: جاك دريدا، كيلر، في كتاب: البنيوية وما بعدها، تحرير: جان ستروك: 220 ــ 221.

(3) الحداثة وما بعد الحداثة: 33.

(4) See: Superstructuralism: 125 – 126.

ترجيع اللغة إلى الحوار الداخلي (Monologue)، يركز على كون اللغة بوصفها أصواتاً وكلاماً، ويركز دريدا من جهة أخرى على استقلالية اللغة بوصفها شكلاً قائماً في حدّ ذاته، ويتناول أنظمتها بوصفها (كتابة)، والأخيرة هي لغة قائمة بذاتها، إنّها توجد ــ على حدّ تعبير هولاند ــ بقوة على الورق، قبل وصف وجودها على شكل تناقلات صوتية صادرة عن العقل، وهذه الكتابة المكوّنة من مجموعة دوال تشكل (علامات) على الورق لا تتطلب وجود صائغها لكي تؤدي مهمتها الدلالية، بل على العكس من ذلك، فإنّها تؤدي مهمتها في غيابه، وبعد موته[1].

إنّ الخلاف الذي نهض به دريدا مع هوسرل هو خلاف حول الطبيعة الفلسفية للغة، وتحديد دورها، ووظيفتها في تقديم الدلالة، ومع أنّ الموضوع المعرفي كان واحداً بين دريدا وهوسرل، إلاّ أنّ التفاعل كان مختلفاً حسب طبيعة منهج كل منهما، فدريدا تناول البحث عن طبيعة اللغة انطلاقاً من منهجه في تقويض أسس الميتافيزيقيا الغربية، وتمركزها حول الكلام، أما هوسرل فقد تناول البحث عن طبيعة اللغة انطلاقاً من منهجه الظاهراتي التي يقتضي التوجه نحو البناءات اللغوية بوصفها الصيغ العقلانية والظواهر المميزة، والماهيات المحفزة للوجود الإنساني، وقد وصف دريدا تناول هوسرل للغة بأنّه: إقامة علاقة برانية بين المعنى والعلامة، وبين المدلول والدال، بل إنّ الدال قد تحول عند هوسرل إلى عملية (إخراج) للمعنى، وتعبير عن المدلول، وقد ذكر دريدا أنّ هذا المسلك لا يشكل إلاّ خدعة بنائية يمكن أن يُطلق عليه (الوهم المتعالي) الذي يتغير بحسب اللغات والثقافات، وقد شكلت الميتافيزيقيا الغربية تنظيماً نسقياً مُحكماً داخل هذا الوهم[2].

وكما أنّ فرويد (ــ 1939) قد درس الأحلام وهفوات اللسان، وأعاد لهما مكانتهما، بدلاً من عدّهما كلاماً لا طائل من ورائه، كذلك دريدا الذي درس قوة الفجوات والهوامش داخل النصوص فضلاً عن الأشكال، والاستطرادات، والتوقفات، والتناقضات، والغموض،... الخ، وبذلك انفتحت مع التفكيك سلسلة قراءات من أهمها[3]:

1 ــ القراءة السياسية للغة.

2 ــ القراءة السياسية الجنسية.

---

(1) Superstructuralism: 127.

(2) ينظر: مواقع. حوارات مع جاك دريدا: 33 ــ 34.

(3) See: Deconstruction , Some Assumptions , John Lye: (Internet).

درس فرويد المناطق الغيبية في السلوك الإنساني، وحدّد خطته بمتابعة نشاطات اللاوعي على صعيدي (الأحلام، والسلوك الجنسي)، وارجع ذلك إلى أزمات في مرحلة الطفولة، وإلى عنصر الكبت، وإلى عقدة أوديب، أما دريدا فقد تابع فرويد في دراسة المناطق الغيبية، لكن على صعيد الدلالة، إذ شكّل البحث عن المعنى الماورائي في التحليل التفكيكي أهم الأسس النقدية التي نهض عليها هذا التحليل.

وقد بيّن دريدا أنّ إجمال معاني نظرية اللاوعي الغربية تعتمد على أفكار غامضة، من مثل (الاستشفاف، والاختلاف)، وغيرها من الأفكار التي توجد ضمن نظام الكتابة، وحين يتحدث فرويد عن اللاوعي ــ المُشَابه للبناء اللغوي ــ فإنّ الاصطلاحات التي يستخدمها للوصف مأخوذة من نظام الكتابة أكثر من اللفظ[1]، فصناعة الوجه الآخر للذات، وتشكيل لحظات الاسترجاع والاستشراف، واختزال الزمان وإطلاقه، وانفتاح المكان وتعايشه مع اللامحدود، كل تلك العناصر وغيرها كانت مستعارة من مسيرة الكتابة أكثر من الصوت، لأنّ ميدان اللاوعي هو ميدان نسقي نظامي لا يخضع للتمثيل عن طريق وحدات صوتية مسموعة، إنّما يتمثل عن طريق مُحفزات (Motives) مخصوصة، تنتظم في سلسلة من الثيمات التي تُحدِد الإطار العام لبناء لغة الرموز والعلامات.

وانطلاقاً ممّا ذكر، فإنّ رموز فرويد في الكتابة يصعب تجاوزها، وهي تشكل الإسهام الرئيس في دراسة اللاوعي، لذلك وُصفت أفكار فرويد بأنّها أفكارٌ مرتبطة بالكتابة أكثر من ارتباطها بالأصوات الكلامية، وأنّ وجهة نظر دريدا بالفرويدية قد انتجت نصوصاً تكشف دائماً عن اعتمادها لعلم البلاغة، الذي يُفكّك ذاتياً إلى مجازات، ومن ثمّ إلى مجازات إضافية للكتابة[2].

لقد تعامل دريدا مع نصوص فرويد ــ والنصوص الأخرى ــ بوصفها نصوصاً غير متجانسة وتحوي داخلها قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص، واستراتيجية هذا العمل يقتضي ــ حسب دريدا ــ الاستقرار والتموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يَقرأ النصُ من خلالها نفسَه، ويُفكك نفسَه بنفسِه، ويؤكد دريدا أنّ في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتجزئته، وفي ميدان النص الفرويدي ذكر دريدا أنّ في عمل فرويد طبقات ميتافيزيقية لم تخضع بعد للاستنطاق[3].

---

(1) التفكيكية، نورس: 126. وينظر: مدخل لفلسفة جاك دريدا: 124 ــ 125.

(2) التفكيكية، نورس: 127.

(3) ينظر: الكتابة والاختلاف: 49 ــ 50.

إنّ حركية النص التفكيكي لم تكن خالصة للمعنى التراجيدي لنقد تمركز الميتافيزيقا الغربية، لأنّها لم تنهض من عدم، بل ارتكزت على مقولات الهدم (Destruction) لهايدجر (- 1976) التي تدل على تصفيةٍ واختزالٍ نسبيٍّ أقرب إلى الهدم النيتشوي، وقد اعترف دريدا بذلك حيث ذكر أنّ هيدجر قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وسلك مسلكاً استراتيجياً تمثل بالتموضع داخل الظاهرة الميتافيزيقية، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل[1]، ويقصد بالضربات تهشيم بؤر التمركز، وتحليل أهمية الفجوات والهوامش المضمّنة داخل النص، وذكر دريدا في نصٍ آخر: "إنّ علاقة التفكيك بالتدمير والهدم الهيدجري كانت دائماً مطبوعة...، وسيبقى فكر هيدجر بالنسبة لي ــ والكلام لدريدا ــ أحد أنواع الفكر الأكثر دقة وصرامة وإثارة وضرورة لزمننا هذا..."[2].

وفي الوقت نفسه ينتقد دريدا منهجية هيدجر واصفاً إيّاها بأنّها ما زالت حبيسة الرؤية الميتافيزيقية، لأنّ فيها نهجاً لاستمرار التمركز حول اللوجوس، وهو بذلك يعيد ترسيخ اللوجوس ــ حسب دريدا ــ ويوضح حقيقة الوجود بوصفها مدلولاً متعالياً[3]، وليس ذلك فحسب، بل إنّ تمركز منهجية هيدجر يكمن في عدّ الخطاب الفلسفي بجوهره ذا توقيع يونانيّ في الأصل، وأنّ الحضارة اليونانية هي الحضارة الوحيدة التي أنتجت الخطاب الفلسفي، وعدّ كل الحضارات الأخرى عالةً عليها[4].

ويمكن القول أنّ هناك نقاطاً مشتركة كثيرة بين دريدا وهيدجر في مشروعهما لفك ارتباطات مركزية الفلسفة الغربية، والاستمرار على وجود الشك، أو وجود المعنى المتعدد في النصوص، والبحث عن المصادر الحقيقية الكامنة في وحدة الوجود، وإنّ تفتيت ميتافيزيقا المعنى لم يكن غرضه تحرير تعددية المعنى وحسب، ولكن إعادة تلك المعاني إلى مصادرها المتماثلة ذاتياً، بمعنى إحياء الكتابة الحرّة المتقلبة ــ حسب نورس ــ بوصفها استهلالاً للكتابة من خلال الاصطدام بالنص الذي يعبر بذاته عن عدم وجود حدود للّعبة المعاني الحرّة، وهذا هو عين القصد التفكيكي في طرحه عن نظرية اللعب[5].

---

(1) ينظر: المصدر نفسه: 47، 58. ومدخل إلى فلسفة جاك دريدا: 33 ــ 34.

(2) مقابلة مع دريدا، ت: هاشم صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 6 لسنة 1989: 152.

(3) ينظر: الكتابة والاختلاف: 47، 121.

(4) ما هي الفلسفة، هيدجر، ت: مركز الإنماء، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 4 لسنة 1998: 24.

(5) ينظر: التفكيكية: 25 ــ 26.

إنّ تجاوز الميتافيزيقا الغربية لم يكن بالأمر الهيّن، بل تطلب ويتطلب جهوداً نقدية وفلسفية مضنية في سبيل الدعوة إلى انفتاح الخطاب، وعدم اختزال محاولات صياغة تعددية المعنى، وقد تأتى لدريدا هذا الأمر من خلال سلسلة فلسفية منحته قيادة المشروع النقدي الذي اتسم بـ (العالميّ)، ومنحته مواكبة الطرح الغربيّ المتعالي الذي منح نفسه حقّ صياغة البيانات النقدية والمعرفية لتشكيل المعنى التراجيدي للوجود، وتتجسد هذه السلسلة بـ **(الفلسفة الماركسية، وبديالكتيك هيجل، وبجينالوجيا نيتشه، وبظاهراتية هوسرل، وبهدمية هايدجر).**

ثالثاً: خصائص النقد التفكيكي:

التفكيكية هي الحلقة الأكثر تأثيراً، وبروزاً في مسلسل النظرية الأدبية في القرن العشرين، وتلخيص أفكار ولحظات وأدوار هذه الحلقة من الصعوبة بمكان، نظراً للدور الغامض الذي قدّمته مستويات التحليل النقدي في إطار رؤية جديدة تنسف المعطيات النقدية السابقة، وتحاول إقامة (كرنفالات) معرفية على أنقاضها، وإذا أراد المرء تبسيط المعادلة النقدية للتفكيك فعليه القول: إنّ التحليل التفكيكي لا يتعدى كونه قراءة نقدية احترافية (Professional) لتلمس مواطن المسكوت عنه في البنية النصية.

ويتسم الحديث عن خصائص النقد التفكيكي بالنسبيّة، وعدم الوصول إلى محطة نهائية لتأشير البطاقات المميزة لتلك الخصائص، وذلك لأنّ مساحة المعرفة النقدية المتوارية للتفكيك هي أكبر من المساحة النقدية المُعلن عنها، ويمكن الاعتقاد أنّ هذه الميزة ستحافظ على ديمومة الطرح التفكيكي وحيويته، لأنّها متطابقة مع التوجه السياسي المُتلون بتلون المصالح في الساحة العالمية المعاصرة.

وسيحاول البحث الدخول إلى النسبية المعرفية المُعلن عنها لخصائص النسق التفكيكي، وسيجتهد لاقتحام المساحة المعرفية المتوارية لهذه الخصائص، وبذلك يمكن تقسيم الحديث عن خصائص النقد التفكيكي على قسمين:

1- **خصائص نقديّة.**

2- **خصائص سياسيّة.**

إنّ المفاضلة بين هذين القسمين، ضرب من العبث النقدي، والترف الفكري، لأنّهما يتوسطان تكاملاً معرفياً طرفاه: الأدب، والأيديولوجيا، ويتجهان إلى تنظيم الأفكار التي تدور في فلكهما.

والخصائص النقدية للتفكيك متعددة ومتنوعة، ويمكن الحديث عنها إجمالاً كالآتي:

1. ترجمة بعض النصوص الأدبية والفلسفية، التي تدور حول طبيعة اللغة والمعنى، وإعادة بلورة المستويات التحليلية انطلاقاً من مصطلح الاختلاف، ونظرية اللعب، وثنائية الحضور والغياب.

2. تشكيل منظومة نقدية ــ تقنية جديدة لكشف الترجمة الفورية المتعددة للنصوص عن طريق بيان مواطن الهشاشة والضعف والخلل في بنية النص، ثم تحليلها على أنّها تمثل حقلاً دلالياً تتصارع فيه المعاني الاختلافية.

3. لا يمكن الوصول إلى دلالة نهائية في التحليل التفكيكي، والمعاني المُتحصلة من هذا التحليل تقسم بللاستقرار، وعدم الثبات، لأنّ كل المعاني مؤقتة في المحصلة النهائية للتفكيك.

4. يمكن تفكيك أي نص عن طريق متابعة إشارات تناقضاته، ويقود هذا إلى اللّعب بنظام النص، وبروز ثنائية الحضور والغياب.

5. تلمس الحقيقة في التحليل النصي عند التفكيك مُحال، وهذه النتيجة تحرك العديد من التفسيرات المختلفة لقراءة النصوص.

6. تحديد طبيعة العلاقة الجدلية بين اللغة والإنسان، فبعد أن كان الإنسان هو المُشكِل للغة، أصبحت المعادلة معكوسة عند التفكيك، فاللغة هي التي تشكل الإنسان، وتخلق النصوص، وهي التي تنظم فهمنا ومعرفتنا للعالم.

7. كل النصوص ــ حسب المعتقد التفكيكي ــ تتسم باحتوائها على ميراث الثنائيات المتعارضة، وتكون الدلالة متفاوتة بين الطرفين، بحيث هناك طرف ذو دلالة إيجابية، وطرف ذو دلالة سلبية.

8. التفكيك سمة جوهرية في عمق الإنسانية، إنّه مرآة لها على صعيد تمثلاتها: الإيجابية والسلبية، الصحيحة والمتناقضة، المتزنة والمتذبذبة.

9. النقد التفكيكي منهج معادٍ للإنسانية، لأنّه عمد إلى استبدالها بسلطة النص، وبسلطة المعنى المتعدد.

10. الممارسة النقدية للتفكيك ــ حسب جاكسون ــ هي "ممارسة فلسفية يتم فيها تفحص الخصائص البلاغية الموجودة في النصوص ....، وبيان أنّها تعوض

معاني النصوص، ومرجعياتها المقررة"[1]، ويحددها أيضاً بقوله: "هي شكل من أشكال المثالية النصية، أو بشكل أدق شكل من أشكال الصوفية النصية،... [وهذه الممارسات] تتمثل بإزاحة النقاب عن الافتراضات الميتافيزيقية المخبوءة في نصوص تبدو بريئة في الظاهر..."[2].

11. استراتيجية التحليل التفكيكي تقدم ــ حسب وليم راي ــ على "تجزئة الألفاظ والفرضيات الفلسفية الأساسية، ثم تطوير الأبنية والحجج التناقضية التي تنطوي عليها هذه الألفاظ والفرضيات،... وأنّ التفكيك يعمل على تجزئة المفاهيم الأحادية... فتنتج من اللفظة الواحدة سلسلة متعاقبة [من الدلالات]..."[3].

12. اللغة التي يقصدها النقد التفكيكي ويعتني بها ــ حسب إيكو ــ هي "اللغة التي تندرج ضمن لعبة متنوعة للدوال، كما أنّ النص لا يحتوي على أي مدلول متعدد، ولا وجود لأي مدلول متعالٍ، ولا يرتبط الدال بشكل مباشر بمدلول يعمل النص على تأجيله، وإرجائه باستمرار، فكلّ دال يرتبط بدال آخر، بحيث [لا يوجد] هناك سوى السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللامتناهي"[4].

13. ينتهي التفكيك ــ حسب بينتر ــ "إلى نتيجتين متعارضتين: إحداهما عدمية تزعزع كيان النص تماماً ولا تدع لوجوده أثراً إلاّ في ذهن الناقد، والأخرى متعالية توغل في كيان النص، وتضرب في مجاهله المعقدة "[5].

14. نزع القداسة عن العالم ــ الإنسان والطبيعة ــ، ونزع السرّ عن الظواهر، وكشف حقائق ما يُعدّ أسطورة، وتحرير العالم من سموه وجلاله، وتجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية، وإزاحة الإنسان عن المركز، وإسقاط السمات التي تتمتع بها الشخصية المُتزنة، والرجوع إلى الداروينية الإجتماعية، والدعوة إلى الإغتراب، واللامعيارية، واللاعقلانية المادية[6].

أما الخصائص السياسية لمنهجية التحليل التفكيكي، فيمكن إجمالها بالآتي[6]:

---

(1) بؤس البنيوية: 29.

(2) المصدر نفسه: 252.

(3) ينظر: المعنى الأدبي: 162 ــ 165.

(4) ينظر: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ت: سعيد بنكراد: 124 ــ 125.

(5) الرومانسية، ديفيد بيتر، في كتاب: موسوعة الأدب والنقد: 238.

(6) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري: 1 / 258 – 268.

(6) See: Framing the Sign, J. Culler: 140 – 150. The Politics of Jasquse Derrida, Mark Lilla: (Internet). Deconstruction's Legal Career, J. Balkin: (Internet).

1. أدت ممارسة التفكيك في القانون إلى نشوء حساسية متزايدة نحو السياق التفسيري لبعض القوانين، ونحو الموقف البراجماتي لبعض الامتيازات في الفكر القانوني المعاصر.

2. أتاح التفكيك للمثقفين والمفكرين طروحاتٍ في فهم اليسار القانوني السياسي، بحيث استخدموا تلك الطروحات بوصفها طريقة لفهم التحول والتنافر في كل النصوص، أي إنّ التفكيك عمل على تحريك السكون السياسي.

3. أصبح التفكيك سلسلة من الاستراتيجيات البلاغية لنقد بعض المجادلات والمذاهب القانونية، فضلاً عن تقنيات ساعدت في كشف البطانة الأيديولوجية لبعض التوجهات السياسية.

4. حدّد التفكيك الأغراض المعيارية، والحرجة لليسار واليمين السياسي، مثال على ذلك: إغلاق الطريق أمام التيار الأرثوذوكسي بسبب بيان توجهاته السياسية الفاسدة.

5. عكس البرنامج السياسي للتفكيك: مرحلة التشاؤمية الليبرالية.

6. بيّن التفكيك أنّ مفاهيم: العالمية، وحقوق الإنسان، والقيم السياسية النبيلة، والأخلاق في الميدان السياسي، جميعها كانت تمثل غطاءً للاستعمارية الغربية، والتمركز حول العرق، والإبادة الجماعية للشعوب.

7. أعطى التفكيك الأمل لليسار المتشائم، وهاجم المعتقدات السياسية الغربية من منطلق نقد التمركز حول العقل، ومنها: الفاشية، والمحافظية، والليبرالية، والاشتراكية، والشيوعية ... الخ.

8. يُعدّ التفكيك ــ حسب إيكلتون ــ وفي بعض استخدامات الأمريكيين، محافظاً على الانغلاق المؤسساتي (An Institutional Closure)، لخدمة المصالح السياسية والاقتصادية المهيمنة في المجتمع الأمريكي[1].

9. التفكيك هو ممارسة سياسية في جوهره لإقامة العدالة[2]، من خلال نظامٍ نقديٍّ وفكريٍّ غير فوضوي، وقوة نظام كامل من البنى السياسية[3].

10. انتقد دريدا نبوءات فوكوياما بالدولة العالمية الجديدة التي تنتهج الديمقراطية الليبرالية، ويكون الإنسان المسيحي فيها سيداً على هذه الكرة

---

[1] Literary Theory: 148.

[2] الجدير بالذكر أنّ هذه هي دعوة الطرح التفكيكي، لكنها لا تُمثل حقيقته التي تتجه نحو نقض طروحاته المعلنة، في حين أنه مثّل الفوضوية بأجلى صورها، ومارس التسلط النقدي والفكري في تحليل النصوص.

[3] Literary Theory: 148.

الأرضية ــ حسب تفسير فوكوياما ــ ونعت دريدا هذه الدولة الليبرالية الجديدة بأنّها تحققٌ مزورٌ، وإنّ الموت الذي أطلقه فوكوياما على الماركسية هو موتٌ مزعومٌ لا حقيقة له[1].

11. أكدّ دريدا على موقع التفكيك المتميز في (الجامعة) بوصفها المؤسسة العلمية والمعرفية التي تقود حركة الثورات والتظاهرات الطلابية، وبوصفها موقعاً للمقاومة تضم الجميع، للقيام بنشاطات سياسية للعصيان المدني، أو الانشقاق عن الفكر السائد باسم عدالة الفكر، أو القانون الأصلح[2].

12. يمارس التحليل التفكيكي ــ حسب دريدا ــ تفكيك مفهوم السيادة التي ستطال القانون الدولي، وحدود الدولة القومية[3]، وسيادتها المزعومة ــ على حدّ وصفه ــ فضلاً عن بيان مواطن الخلل في الخطاب القانوني ــ السياسي المتعلق بتشريع العلاقات بين الرجل والمرأة، وسن القوانين بشأن ذلك[4].

13. تنتمي التفكيكية ــ حسب دريدا ــ إلى العصر النووي أي: عصر التقنية والعلم والهيمنة، وليس إلى عصر الأدب أي: عصر الإبداع والنقد والممارسات الإنسانية، لأنّها متورطة بحالة اللاقرار التي تسم إدعاءات الحقيقة، في مرحلة يصبح فيها العالم مهدداً بحربٍ ستدمر سجل حضارته المتطورة، وهذا الخطاب النووي التفكيكي يفتقر لأي معيارٍ عقلانيّ أو معرفيّ، ويصف دريدا مرحلة العصر النووي التفكيكي بأنّه فاصل المعرفة المطلقة، وأسلوبٌ للتعامل مع تقلبات العقلانية المعاصرة، والتمثلات الزائفة للنصوص لغرض التصعيد الخطابيّ، ضمن خطة استراتيجية تُشن عبر التبادل المستمر بين طرفي الحرب النووية، ولا يعدّ كون هذا التفكير، تفكيراً فنتازياً، وبدائل خيالية للواقع، تخلف سباق التسلح، أو الدلالة النووية، وقد أشار دريدا إلى احتكار الخطاب النووي من قبل (البنتاغون)، وأيادٍ في اللعبة الدبلوماسية الأمريكية، التي استخدمت أسلوب السفسطة الاعتقادية، والتمثيل

---

[1] ينظر: أطياف ماركس: 122 ــ 124.

[2] وكأنّ نهاية العمل كانت في أصل العالم، ت: أنور مغيث ومنى طلبة، مجاة الكرمل، العدد 65 لسنة 2000: 154.

[3] انتقد دريدا ــ في جامعة القاهرة ــ مشروع العولمة التي اختار لها مصطلح: (Mondialisation) بدلاً من مصطلح (Glabalization) للحفاظ على الإحالة إلى العالم (Monde)، وذكر أنّ العولمة دفعت بالملايين إلى البطالة، وأخفت مسيرة العمل، بحيث أصبحت المعادلة الجديدة: بداية عولمة العالم، ونهاية العمل الإنساني، وزعزعة استقرار الحضارات ينظر: المصدر نفسه: 151 – 152.

[4] المصدر نفسه: 167.

الخطابي للنص، بهدف تنظيم البنى المعقدة للاستراتيجية النووية[1]، وإشهارها بوجه السياسات التي لا تتفق مع التوجه الإمبريالي الأمريكي[2]، وهذا يفسر بشكلٍ جليّ تحول النقد التفكيكي في الجامعات الأمريكية إلى أداة عصرية لمواجهة جميع الخطابات والنصوص العالمية المختلفة[3].

ويمكن تأكيد القول: إنّ الممارسة التفكيكية هي ممارسة نقدية فلسفية سياسية، انطلاقاً من قول دريدا: "نحن ننطلق من فكر سياسي..."[4]، والفكر السياسي الذي ينطلق منه هو الميل الواضح للحزب الستاليني الشيوعي الفرنسي، الذي يُعرف اختصاراً بالرموز: (RCF)[5]، فضلاً عن كون المستشار لوزارة الخارجية الأمريكية (كريستوفر نورس) من أهم منظريّ التفكيك في الساحة النقدية العالمية، ولا عجب أن تتلقف الجامعات الأمريكية النهج التفكيكي، وترسم ــ من ثمّ ــ خصوصيتها من خلال تنظيراته، وهذا ما دفع بعضهم إلى وصف دريدا بـ (عرّاب ما بعد البنيوية)[6].

رابعاً: استقبال الطرح التفكيكي في ميدان النقد العربي المعاصر:

طَرَقَ التنظير التفكيكي أبواب الجامعات العربية من خلال جهود الترجمة الواسعة، ومن خلال إلقاء رواد التفكيك ونقاده سلسلة من الدروس والمحاضرات في حضرة الجامعات العربية، وقد تباين الموقف النقدي العربي على صعيد قبول، أو رفض المقولات الدريدية، لذلك يمكن الحديث عن استقبال الطرح التفكيكي في ميدان النقد العربي المعاصر من خلال محورين:

1. **قبول الطرح التفكيكي.**
2. **نقد الطرح التفكيكي.**

ولم تكن محاولة البحث هنا ــ في الإطار هذا ــ هي الأولى من نوعها، بل لقد درس العديد من النقاد العرب المعاصرين دخول النقد التفكيكي في ميدان النقد

---

(1) ينظر: نظرية لا نقدية: 50 ــ 54، 58 ــ 66.

(2) هدّد الرئيس الأمريكي الحالي (بوش الابن) عام 2002م، باستخدام السلاح النووي من الجيل الرابع، ضدّ سبع دول لا تتفق مع السيادة الأمريكية، وتهدد مصالحها الاستراتيجية باستمرار، وهذه الدول هي: (العراق، وإيران، وسوريا، وليبيا، وكوريا الشمالية، وروسيا، والصين).

(3) Deconstruction's Legal Career: (Internet).

(4) حوار مع دريدا، ت: مركز الإنماء، الفكر العربي المعاصر، العدد 18 ــ 19 لسنة 1982: 256.

(5) The Politics of Jacquse Derrida: (Internet).

(6) نظرية النقد الأدبي الحديث: 48.

العربي المعاصر، وبينوا نسبة ارتفاع أو انخفاض الحضور النقدي للتفكيك في دراسات النقاد العرب، ومن تلك المحاولات على سبيل التمثيل لا الحصر:

1. **التفكيكية والنقاد الحداثيون العرب، علي الشرع**[1].
2. **قراءات في الأدب والنقد، شجاع مسلم العاني**[2].
3. **التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطية**[3].
4. **التفكيكية والنقد الأدبي، أحمد عبد الحليم عطية**[4].
5. **جاك دريدا ومغامرة الاختلاف، محمد حافظ دياب**[5].

إنّ النظرة الفاحصة لهذه المحاولات تبين مساحة تأثير التفكيكية في ميدان النقد العربيّ المعاصر، وتعكس أيضاً خطورة (تَشَرّب) الفكر الوافد، إذا لم تمارس العين النقدية الفاحصة اختبار هذا الفكر، وبيان صلاحيته، أو عدم صلاحيته لبنية الفكر العربيّ بشكل عام، فضلاً عن أنّ هذه الجهود لم تسلم من الإفتتان ببريق التفكيك الساحر، الذي يأسر العقول، ويقدّم لها سلسلة من الإقناعات، والممارسات التي تقترب من العقلانية، ولا تجد أمامَها مفراً من التحاور معها، والتأثر بها.

ولن يعمدَ البحث ــ في هذا الإطار ــ تكرار مقولات المحاولات السابقة، إذ يمكن للمستفيد مراجعتها ومحاورة نصوصها، بل سيتجه إلى تقديم أهم الأصوات العربية المعاصرة التي ناقشت مقولات التفكيك، ووقفت عند كل منعطفٍ من منعطفاته، انطلاقاً من المحورين السابقين.

ومن أهم النقاد العرب المعاصرين الذين قبلوا الطرح التفكيكيّ وحاوروه:

1. **عبد الله الغذاميّ.**
2. **عبد الله إبراهيم.**
3. **علي حرب.**

أطلق (الغذاميّ) مصطلح التشريح بدل التفكيك، بوصفه مقابلاً لترجمة مصطلح (Deconstruction)، وبين أنّ هدف التحليل التشريحي هو تلمس الأثر في الكتابة، ورفض إنزالها إلى قيمة ثانوية، فضلاً عن أنّ التشريحية تأخذ بقلب مفهوم

---

[1] بحث منشور في مجلة دراسات (العلوم الإنسانية)، تصدر عن الجامعة الأردنية، مجلد 16، العدد 3 لسنة 1989: 196 ــ 216.

[2] كتاب صادر عن إتحاد الكُتّاب العرب، دمشق، 2000م: 228.

[3] بحث منشور في مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 1 ــ 2 لسنة 1997: 53 ــ 87.

[4] بحث منشور في مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 3 ــ 4 لسنة 1998: 47 ــ 63.

[5] بحث منشور في مجلة نزوى، عُمَان، العدد 23 لسنة 2000: 41 ــ 50.

السببية، أي معادلة (السبب والنتيجة)، لتصِف ــ من ثمّ ــ العلاقة بين السبب والنتيجة على أنّها علاقة مجازية[1]، ولم يقتصر دور الغذاميّ على القبول حسب، بل عمدَ إلى نحت منهج جديد لمقاربة النصوص الإبداعية، ويحدد الغذامي هذا المنهج من خلال صهر الثلاثي النقدي: البنيوية، والسيميائية، والتشريحية في بودقةٍ واحدةٍ، والحصول على مفاهيم خمسة، عدّها عَماد المنهج الجديد المقترح، وهي: (الصويتم، والعلاقة، والإشارة الحرّة، والأثر، وتداخل النصوص)[2]، وقد بقي طرح الغذامي جسداً بلا روح، وفرضيةً بلا توظيف، لأنّه شكّل مكوناً نقدياً غير أصيل، ومثّل إجراءات نقدية مقتطعة من: البنيوية، والسيميائية، والتفكيكية.

وتتحدد الهوية العربية لتبني الطرح التفكيكي مع الناقد (عبد الله إبراهيم)، الذي حدّد مشروعه النقدي والمعرفي بإحلال ثقافة الاختلاف بديلاً عن ثقافة التطابق[3]، ويشكل النقد عنده ممارسة أدبية، غايتها تحليل النصوص الأدبية، واستنطاقها، وتأويلها إلى ممارسة فكرية، غايتها كشف الظواهر الثقافية وتفكيكها، وبيان تعارضاتها الداخلية، وآثارها في الفكر والمعرفة، كما دعا إلى الاشتغال بتفكيك أنظمة الأصول انطلاقاً من قاعدة: (تطور العقل، وتغير الحقيقة)، كما طرح عبد الله إبراهيم ــ وبقوة ــ فكرة: الاختلاف بوصفها بديلاً عن فكرة المطابقة مع الآخر المُتمركز حول ذاته، وعن المطابقة مع الذات العربية المنكفِئة على نفسها، وتأتي فكرة الاختلاف في هذا الإطار لتُفكك رؤية المنظور النقدي للخطاب الغربي التي تتسم بالإزدواجية، فهي تضفي على الذات سمواً ورفعة، وتبخس الآخر منزلته ومكانته، وقد استدعى هذا الأمر الناقد إلى ممارسة نقدية تفكيكية لهدم النسيج الداخلي لهذا الخطاب، وكشف بُؤر التمركز فيه[4]، وقد أكدّ عبد الله إبراهيم حاجة النقد العربي إلى حوارٍ متكافئ، يحول ثقافة الآخر إلى مكونٍ فاعل، وليس إلى مكونٍ مهيمن، وإنّ معرفة الآخر لن تكون مفيدة إلاّ إذا تمّ التفكير فيها نقدياً،

---

(1) الخطيئة والتكفير: 54. وينظر: الدراسة المهمة حول هذا الكتاب: النقد الجمالي في النقد الألسني، معجب الزهراني، مجلة فصول، العدد 4 لسنة 1997: 200 – 215.

(2) تشريح النص: 81.

(3) أصدر عبد الله إبراهيم ثلاثة كتب ضمن سلسلة (المطابقة والاختلاف) وهي: المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات (1997)، والثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الإنساق والمفاهيم ورهانات العولمة (1999)، المركزية الإسلامية وعالم القرون الوسطى وصورة الآخر (2001). وقد انطلقت جميعها من إحلال ثقافة الاختلاف مع الآخر بدلاً من التطابق معه.

(4) ينظر: عبد الله إبراهيم. الماضي تجربة تاريخية ينبغي ألا نضخ فيها رغباتنا، حوار أجراه: علي الديري، مجلة الرافد، العدد 5 لسنة 2001 : 9 ــ 17.

واشتُغِل بها بعيداً عن سيطرة مفاهيم الدونية، فضلاً عن أنّ ممارسة نقد الذات أولاً، ثم نقد الآخر ثانياً تُوسّع من مجال الاختلاف، وتُوفِر إمكانيةً تتجاوز بها الثقافة العربية المعاصرة ضروب التماثل والتبعية التي تعيق تطورها، وتؤخر فعاليتها، كما بيّن أنّ الآخر يعمم مشروعه ونموذجه الهادف إلى تدمير خصوصية الكيانات الحضارية، ومسخ هويتها، فليس شعار عالمية الغرب ــ كما يذكر عبد الله إبراهيم ــ إلا دعوة للانزلاق نحو استبدادٍ يُفرَض على الثقافات الأخرى، أو يدفعها إليه[1]، ورأى أنّ التحول إلى مرحلة ما بعد البنيوية هو تحولٌ ناتجٌ عن عدم الإحساس بالثبات واليقين، إلى الأسئلة اللانهائية التي تقدمها الخطابات الإنسانية، وقد انبثق هذا التحول من أرضيةِ الجدل في المنهجيات السابقة وصراعها المعرفيّ، ومن أهم نِتاجات هذا التحول: تمزيق التصنيفات وأشكال التمركز التي نهض عليها الفكر الغربيّ، ثم التعامل معها وفقاً لرؤية جديدة حدّدها التفكيك من خلال قراءة فاعلة ومعمقة تدل على تجزئة الخطابات، وتفتيت النظم الفكرية، والاستغراق فيها للوصول إلى المعاني المتعددة والغائبة[2].

ويشير المفكر والناقد (علي حرب) إلى أنّ تبني التفكيك لا يُعدّ تهمةً، إلاّ عند حُراس العقائد، المدافعين عن إمبريالية المعنى، وديكتاتورية الحقيقة، وأنّ مهمة التفكيك تكمن في كشف المحجوب، وفضح المستور، ويكشف الجوانب اللامعقولة في الخطابات التي تتسم بالعقلانية، ويفضح الطريقة السحرية التي تُستعمل بوساطتها الكلمات والمصطلحات[3]، وقد تحول التفكيك عند (حرب) إلى صناعةٍ محليةٍ بنسخةٍ جديدةٍ هي صناعةٌ ونسخةٌ (حربية)، تقتضي بيان: أنّ المسكوت عنه في الخطاب التفكيكي هو إعادة التركيب والبناء بحسب مفهوم التفكيك، بهذا المعنى فنحن نفكِك معنى لِننسج آخر"[4]، إنه تفكيك للأوهام والهوامات التي تحتضن آليات العجز عن مواجهة الأزمات التي تتحول إلى مآزق وعوائق في طريق الفكر والتقدم والتحرر من الأيديولوجيات، وهذه الأوهام هي: (الوهم الثقافي، والوهم الأيديولوجي، والوهم الأناسي، والوهم الماورائي، والوهم الحداثي)[5].

ويؤكد حرب على أنّ منهجه في النقد والقراءة يتخذ من التفكيك وسيلةً "لتعرية ما يكمن وراء الأفكار والأقوال أو الأمثال أو الممارسات، من الأوهام الخادعة،

---

(1) ينظر: المركزية الغربية: 6، 36.

(2) ينظر: التفكيك. الأصول والمقولات: 21، 36، 45.

(3) ينظر: نقد الحقيقة: 136، 145.

(4) أوهام النخبة: 159.

(5) ينظر: أوهام النخبة: 21 ــ 27.

والآليات اللامعقولة، أو من الألاعيب الخفية، والمناطق المعمقة، أو من الممارسات اللامشروعة، والاستراتيجيات السلطوية الاستبدادية، مثل هذا النقد هو تحرير للفكر من... عبادة الأصول أو من ديكتاتورية الحقيقة، وسطوة النصوص، إنّه أنسنة للحقيقة"[1].

إنّ التفكيك الذي يرتضيه (حرب) هو حدثٌ في حقل البداهات العقلية، أنّه تحليل لأنماط من العقلانية باتت بدوغمائيتها، وأحاديتها، ومركزيتها عاجزةً عن قراءة ما يحدث، أي عاجزة عن تفسير ممارسات اللامعقول، فالتفكيك ــ كما بيّن حرب ــ هو تعريةُ كلّ ما يخفي مشروطيته، إنّه تصدٌّ للبنى الفكرية العتيقة ومحاولةٌ لتفكيكها، لأنّها تعيق التفكير، وتشلّ الإبداع، إنّه محاولة لتوسيع مفهومنا للإدراك، أو للوصول إلى ميدان الحقيقة[2].

إنّ المبدأ المحرك لنشاط التفكيك عند (حرب) يكمن في استراتيجية الفضح والكشف، بمعنى أنّ الدور الذي يقوم به التفكيك هو خلخلة بنية النص، وكشف ألاعيبه، وفضح مناطق التخفي فيه، وانطلاقاً من ذلك يرفض (حرب) المصطلحات والممارسات الفكرية المنتشرة في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، من مثل: الغزو الثقافي، ونموذج الحداثة، والتفسير الشامل، والانقطاع الجذري، والمشروعية الأصولية، وهاجس التجديد ووساوس التراث،... الخ، ويصف تلك المسميات بـ (إمبريالية الأسماء)، وقد دعا إلى تحليلها وتفكيك مفاهيمها، لأنّها تنطوي على أوهام، وزيف، وتلاعب في صيغ الكلام[3].

أما أهم النقاد العرب المعاصرين الذين نقدوا الطرح التفكيكي، فهم:

1. **مطاع صفدي.**
2. **محمد مفتاح.**
3. **سامي مهدي.**
4. **سعد عبد الرحمن البازعي.**
5. **عبد العزيز حمودة.**

إنّ هَمَّ التفكيك ــ حسب صفدي ــ هو اللّعب بمبدأ الهوية والذات، وليس اللّعب بثنائية الظاهر والباطن، وأنّ سمة التفكيك هي إنزال الأفكار المطلقة من عليائها، وهو اغتصابٌ لكلّ مشاريع الأُطر المنهجية، والعقلانية الشمولية التي تدعي

---

[1] حديث النهايات: 79.

[2] ينظر: الممنوع والممتنع: 71 ــ 72، 83.

[3] ينظر: المصدر نفسه: 95، 197.

الشرعية المطلقة، ويبحث دريدا ــ حسب صفدي ــ في المختلف ويعلن استراتيجيته للتصدي لبنية النظام اللاعقلاني، محاولاً تفكيك كلّ الطبقات الأيديولوجية التي تحيط به[1].

وقد بيّن صفدي أنّ صيغة التفكيك [والتفكيكُ حيلةٌ] تريد تهشيم منطق الهوية، وهي تريد منك ذلك بدون أيّة منهجية تمت إلى قاموس العقل، أو انتقاده، ولهذا يشير التفكيك إلى ثمة ما هو مختلف فيما هو ظاهر، والنص عندما يُشرع بممارسة التفكيك عليه أن يعكس شقوقه، وفجواته[2].

وينطلق نقد صفدي من بيئة فرنسية تُهمِش التفكيك، وتمقته، لأنّها ترى فيه وريثاً غير شرعيّ للبنيوية الفرنسية، وممارسات (لعوبة) غرضها صياغة أوهام نقدية بدافع تعرية التمركز، وتزييف خطاب المطلق وتهشيمه، وبعد التخلص من إغواء التفكيك تبيّن التمثيل المنحرف الذي يقوده الطرح التفكيكي، لأجل تملك الخطاب، وتأكيد خصوصيته.

أما منطق التفكيك ــ حسب مفتاح ــ فهو أنّ كلّ نصٍ يقبل تأويلات متناقضة، ثم يلغي بعضها بعضاً، ومن مبادئه تهديم النص حتى يتهاوى نسيجه التعبيريّ، والنص لا يتحدث عن مرجعه، بل لا يتحدث عن نفسه، إنّما يتحدث عن طبيعة القراءة، التي تتجاوز حدود النص الاصطلاحية والتواضعية لتصل إلى فضاءات اللّعب الحرّ، ولذلك استحق وصف النص عند التفكيكية على أنّه (بَصَلَةٌ) ضخمةٌ لا ينتهي تقشيرها، وليس القصد من فعل التقشير أو الإزاحة، الوصول إلى الحقيقة، بل الغرض: تحقيق المتعة[3].

ونظراً لخلفية التفكيك التي تهدف إلى تحطيم البنية العتيقة بمختلف أشكالها، يخضع التفكيك الآن لتحليلات دقيقة، الغرض منها كشف توجهاته وتحيزاته، وتحديد أثرها وأخطارها على المسيرة العقلانية[4].

وقد تعرض التفكيك لضربات متوالية وموجعة من قبل الناقد (سامي مهدي) الذي منح نفسه حق التموضع داخل البنية النقدية لهذا المنهج، وكشف بُؤر الهشاشة فيه، ومحاولة تهديمها، فضلاً عن محاولته بيان الخلفيات الفلسفية واللاهوتية التي ينهض عليها الطرح التفكيكي، التي كان لها الدور الفاعل في ديمومة الخطاب التفكيكي، وازدياد فاعليته، وأثره على الميدان النقدي العالمي.

---

(1) ينظر: نقد العقل الغربي: 197 ــ 199.

(2) المصدر نفسه: 196.

(3) مجهول البيان: 101.

(4) المصدر نفسه: 102.

ردّ (سامي مهدي) على عبارة دريدا (ليس التفكيك فلسفةً ولا منهجاً ولا تحليلاً ولا نقداً)[1]، وبيّن أنّ التفكيك يحمل منظومةً مترابطةً من الاصطلاحات والمفهومات ذات الطابع الفلسفي، وله آليات ذات طابع منهجي تتموضع في نقطة اللاإتجاه في بنية النص، فالتفكيك إذن شيء من كلّ شيء ــ حسب تفسيره ــ وانتقد (مهدي) اعتناق بعض النقاد العرب للتفكيك اعتناقاً مذهبياً، وعابَ عليهم أن يَضفوا على الطابع التفكيكي سمات أخلاقية وإنسانية، من مثل: نقد التمركز، وكشف الطابع العنصري، ونحو ذلك[2].

وأكدّ (مهدي) أنّ فلسفة التفكيك تُجرد الحقيقة من ضماناتها المرجعية، وتُحيلها إلى متاهة من الاستعارات والتأويلات بدافع نسف (مركزية العقل)، وتهشيم (أصل الكلمة)، ثم تجعل من تفتيت النصوص عملية مُطرِدة، زارِعةً الشكَ في كلّ نص، مجرِدةً إيّاه من كلّ يقين، إذن هي فلسفة الشك المطلق، ومنهج الهدم المطلق، وتقويض مطلقٍ للمعاني، وهذا يحيلها إلى وصف العدمية الفكرية[3].

ومن الإشارات المهمة التي وضع الناقد يديه عليها، هي: سبب هروب التفكيكية من تقديم البديل، وإدعائها أنّها ليست فلسفةً ولا منهجاً ولا نقداً ولا تحليلاً، وأرجع سبب ذلك كلّه إلى عدم إتاحة فرصة نقدية لتفكيكها هي نفسها، وذكر أنّها من أكثر الأنظمة النقدية والتحليلية، في استعدادها الذاتي للتفكيك، وذلك من خلال التموضع داخل نصوصها وهوامشها، وتوجيه الضربات إليها ــ حسب تعبيره ــ لأنّها تحوي على مناطق رخوة، وهشة من التناقضات، والاختلافات، التي يمكن بيان تحيزها وضآلتها أمام التحليل النقدي الرصين[4]، ثم ينهي الناقد وصفه لاستراتيجية التفكيك بقوله: هذه الاستراتيجية لا أخلاقية...، إنّها انتقام من (العقل / السيد)[5].

وإذا كانت محاولة (سامي مهدي) تتسم بتفكيك التفكيك، والتموضع داخل بنية الطرح التفكيكي لتقوضيه، فإنّ محاولة (البازعي) تستهدف تعرية الطرح التفكيكي وإرجاعه إلى فلسفة العدمية (Nihilism) التي تعني ــ من جملة ما تعني ــ فقدان أعلى القيم منزلتها ومكانتها، متبنياً مصطلح التقويضية بدلاً من التفكيكية في ترجمة مصطلح (Deconstructuralism)[6].

---

(1) ينظر: الكتابة والاختلاف: 60 ــ 61.

(2) ينظر: تفكيك التفكيك، مجلة الموقف الثقافي، العدد 6 لسنة 1996: 23 ــ 24.

(3) المصدر نفسه: 24.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 24 ــ 25.

(5) المصدر نفسه: 30.

(6) ما وراء المنهج: 296. وينظر: دليل الناقد الأدبي: 130.

ويرى البازعي أنّ التفكيك تطورٌ حتميٌّ للصراع الفلسفي في تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، وهو جزءٌ مهم من تاريخ التطور الثقافي الغربي من الشفاهية إلى الكتابية، حتى أصبحت العدمية هي الشكل الوحيد الذي سيطمئن إليه الجسد الثقافي الغربيّ المعاصر، ويميل هذا إلى أن تصبح الميتافيزيقا هي المعنى، وتصبح العدمية هي اللغة والمتاهة النصوصية، مما يوحي ــ حسب البازعي ــ بعالم من النصوص المتمردة على كل أنواع العقلانية التقليدية[1].

وينتهي البازعي إلى نتيجةٍ مفادها: "صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكيك دون أن يجر معه قليلاً أو كثيراً من المضامين الفلسفية التي قام عليها ذلك المنهج، وهذا ما ينسحب على غير التفكيك من مناهج الفكر النقدي الغربي"[2].

وبين (مهدي) و(البازعي) يوغل ناقد آخر في بيان أسرار التفكيكية وكنهها، ويغوص في أعماقها متحدثاً عن أركانها، ومبادئها، ونقدها، وإيجابياتها فضلاً عن سلبياتها، ويبدأ هذا الناقد (حمودة) بالقول: "إنّ تفكيكية دريدا لم تعد مقصورة على لعبة تفسير النص الأدبي... بل تعدتها إلى تفكيك المؤسسات والحكومات القومية في مواجهةِ عولمةٍ لن ترحم، وثقافة مهيمنة"[3].

ويرى (حمودة) أنّ استراتيجية التفكيك تأسست على رفض علمية النقد، ثم الشك في كل الأنظمة، والثورة على القوانين، والتمرد على التقاليد، والتحول إلى لا نهائية المعنى، ولأجل ذلك استبدل أصحاب التفكيك ذاتيةَ القراءة بالنموذج، والتمردَ على نهائية النص، واستبدلوا بعملية النقد أدبيةَ اللغةِ النقديةِ، وبهذا أضافوا فوضى الدلالة بسبب دعوتهم إلى اللعب الحرّ، فضلاً عن دعوتهم لإجراءات نقدية أخرى من قبيل: الانتشار، وغياب المركز، وتصيّد عثرات النص[4].

والمعادلة النقدية التي وضعها (حمودة) لجوهر التفكيك مفادها: (المعنى المفتوح + الدلالة النهائية + إساءة القراءة = جوهر التفكيك)[5].

أما البديل الذي وضعه التفكيك في تقويض النصوص فلا يكمن في إعادة الذات إلى محور الوجود، بل يكمن في إتاحة الحرية لكل قارئ في تقديم نصه هو، كما يرى في تفسير النص الأول[6].

---

(1) ينظر: ما وراء المنهج: 301 ــ 302.

(2) المصدر نفسه: 308.

(3) المرايا المقعرة: 50.

(4) المرايا المحدبة: 10.

(5) المصدر نفسه: 175.

(6) المرايا المحدبة: 308.

وبعد أن حدّد (حمودة) أركان التفكيك بـ (المتلقي، والمعنى، والانتشار)[1] وذكر أنّها تحيل إلى (لا نهائية الدلالة، وإلى إساءة القراءة)[2]، شرع في بيان التُهم الأساسية التي يمكن أن تُوجه للتفكيك، ومنها[3]:

1. إتقان التحليل التفكيكي لفن التغليف (Packaging).
2. الإصرار على توسيع مجال النص، ليبتلع العالم كلّه، ويتحول إلى مكتبة عالمية.
3. كلّ النصوص تمتاز بإجادتها لفكرة الاقتطاف (Citation) التي تقترب من مفهوم التناص (Intertextuality).
4. الغموض في العلامات يُولّد اختزالاً للمعنى، وليس زيادته، والغموض واللاتحديد الكاملان للتدليل، هو النقطة التي تصل عندها إلى صفر الدلالة ـ حسب تعبير ليتش ـ[4].

وبعيداً عن محوريّ التبني والنقد للطروحات التفكيكية، هناك من النقاد العرب من وجد في التفكيك أهميةً مخصوصةً للثقافة العربية، بوصفه النتاج الطبيعي للثقافة الغربية القادر على كشف أقنعتها، وبيان ممارساتها العميقة والعدوانية، وفضح كل سياساتها القاضية بالاحتواء، والتهميش لبقية الثقافات والشعوب، فضلاً عن عدّ التفكيك الحاجة النقدية الملحة للنقد العربي بوصفه (الآخر ـ المختلِف)، ويُبيّن أيضاً حاجة الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية بوصفها (الآخر ـ المحاوِر) وليس (الآخر ـ الأدنى) القابع وراء تبعيته ودونيته[5].

وهناك من النقاد العرب من اكتفى ببيان أوجه التقاطع والتقارب بين التفكيك وغيره من الميادين النقدية، والممارسات المعرفية القريبة منه، انطلاقاً من قاعدة أنّ الحديث عن المناهج المعرفية في هذا الإطار، هو حديثٌ عن بنية العقل الغربيّ ووظائفه، بنيته في (التفكير، والتعبير، والتدبير)، ووظائفه في (النقد، والمساءلة، والمجاوزة). بنيته في حاضره، ولحظته الراهنة، ووظيفته في فحص أصوله، وجذوره[6].

---

(1) المصدر نفسه: 317.

(2) المصدر نفسه: 384.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 295، 368 ـ 372.

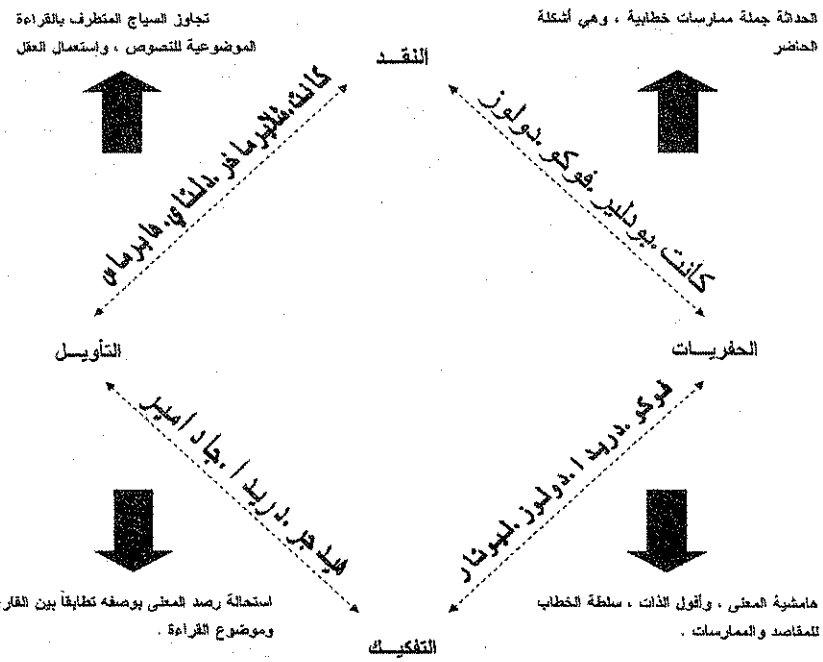
(4) المصدر نفسه: 404.

(5) التفكيك: نقد المركزية الغربية، سعيد الغانمي، مجاة آفاق عربية، العدد 5 لسنة 1992: 64.

(6) المناهج الفلسفية الغربية المعاصرة، محمد شوقي الزين، مجلة المعرفة، العدد 438 لسنة 2000: 13.

وقد أكدّ التوجه العربيّ السابق مسيرة التفكيك بوصفه فلسفةً استراتيجيةً، ومنهجاً بارعاً في تحليل النصوص، وطريقاً ذا دهاءٍ (Stratagem) في فحص النصوص والموضوعات وهذه الفلسفة ترى الناص مُشَكِلاً أو (مُتَصِفاً) بهويةٍ متشظيةٍ، وأصداءٍ متواليةٍ لصوت نصوصٍ متعددة متشابكة، في نصٍ إبداعيٍّ وحيد[1].

وقد تفنن الناقد محمد شوقي الزين في هذا الإطار ببيان أوجه التقاطع والتقارب بين استرتيجية التفكيك، وغيره من المفاهيم والمصطلحات من مثل: (النقد، والحفر، والتأويل)، وقد جمع الحديث عن ذلك إجمالاً في مخططه الآتي[2]، الذي يمكن عدّه منطلقاً مهماً في فهم علاقات التقارب والتقاطع بين معطيات الفلاسفة بعضها مع بعض، كما يُمكِن من فهم الممارسات الخطابية التي تندرج في ظلّ المنهجيات النقدية المعاصرة المتعددة، التي لا تخرج عن قصدية تأسيس خطابها، ومحاولة رصد المعنى، ورسم الصلاحيات المتاحة لكلّ من النص والقارىء في محاولتهما للدخول في تشكيل المعرفة، وتحديد موقع الذات أمام الآخر، وأمام العالم، والمخطط الذي يُبيّن تلك العلاقات كما رآها (الزين) هو كالآتي:



---

(1) المصدر نفسه: 30.

(2) المصدر نفسه: 35.

والجدير بالذكر أنّ مقاربات (الزين) في بيان أوجه النسب بين التوجهات النقدية المعاصرة ما بين: (تفكيك، وحفريات، وتأويل، ونقد)، تُمثل قراءة نقدية فاحصة للسلوك النقديّ الغربيّ الذي حاول التقنن في إيجاد طرق نقدية غير تقليدية تسهم في كشف الدلالات النصية، وتُقدم رُؤى جديدة للنهج المعرفيّ المعاصر.

المبحث الثاني

مركزية النقد، والتعدد الأيديولوجي

هل يمكن الحديث عن إفلاس منهج نقدي معين من خلال بيان أمراضه المنهجية، وعلله المتشنجة، ومواقفه المُقنعة، بل هل يمكن ممارسة الرقابة النقدية على سلوكيات المفاهيم المُؤسلِبة للقيم، والمُتماهية مع ريح التغيير، والمُتميعة مع السياق العالمي العُصابي؟.

استهلال أراد البحث منه الوصول إلى إمكانية نقد الطروحات التفكيكية التي يجب أن تبدأ مع طرح الأسئلة الفلسفية الصارمة، التي تُعري التفكيك، وتُمزق أقنعته، وقد حاولت المواقف النقدية التي سيأتي بيانها في هذا المبحث، ممارسة بيان الحالات المرضية التي تعتري مسيرة النقد التفكيكي، مُستندةً إلى طريقة عقلانية تقتضي تهميش النتائج، وتفعيل المقدمات.

والسؤال القائم الآن، هل أرادت الأسئلة المُثارة ضد التفكيك: النقدَ وبيان التعارض والضدية فحسب، أم كانت تمثل (الوريث) المُهجّن الذي ينتظر موت التفكيكية ليحفرَ قبرها بيديه، ثم يعمد إلى تجنيد التركة النقدية لصالحه؟.

ولغرض الإجابة عن هذه التساؤلات، يمكن تقسيم الحديث في هذا المبحث على محورين:

1. **مدرسة فرانكفورت الألمانية.**
2. **مدرسة ييل الأمريكية.**

أولاً: مدرسة فرانكفورت الألمانية:

إنّ التباين في تفسير حركة التطور الاجتماعي والاقتصادي دفعت بالعديد من النقاد والباحثين إلى استلهام الأسباب الكامنة وراء تلك التغيرات، وقد اختلفت معطيات التفسيرات المُقدمة نظراً لاختلاف الطبيعة الفكرية، والبيئية للمسار العقلاني الغامض لنشاط الوحدات الاجتماعية.

وقد تحدد المنطلق الأول لبيان الطرح النقدي والمعرفي لمدرسة فرانكفورت، من خلال التركيز على فحص مسيرة المنظومة الاجتماعية، وتقديم المُحفزات لها، وبيان حقول الفعالية للعمل الاجتماعي، ولم يتأتَ هذا المنطلق من تعارض أصداء فلسفية ومعرفية في المُكون العقلاني لنقاد فرانكفورت، بل وُلِد مع تشريح الفعل الواقعي للآثار الاجتماعية، وإثبات الذات، بعد مرحلة من التواصل الفلسفي والنقدي مع البنى الاجتماعية على أنّها صيغٌ اشتراكية تنظم حركة المجتمع، وتُهمش دور الفرد.

إنّ العمل النقدي الذي اضطلعت به مدرسة فرانكفورت رسم لها خصوصيتها على ساحة منهجية ما بعد الحداثة، فضلاً عن أنّ ممارساتها النقدية قد جلبت لها تراتبات فلسفية، ونبرات معرفية، نهلت منها، في ظل تراكم عقلاني فلسفي كانت نقطة انطلاقه مع هيجل وماركس.

لقد تعامل رواد فرانكفورت: هوركهايمر (- 1973)، وهابرماس، وماركيوز (- 1979)، وأودورنو، وآبل، وبنيامين (-1940) مع الصيغ الاجتماعية من منطلقات واحدة في التفكير، واختلفوا في تحديد النتائج، وتأتى هذا الاختلاف من طبيعة النهج المعرفي لكل منهم في وضع أسباب ونتائج الوضع الاجتماعي الحالي، فضلاً عن اجتهادهم في تقديم مقترحات مستقبلية للوضع ما بعد الاجتماعي.

ويمكن تحديد أهم المعطيات النقدية لمدرسة فرانكفورت، التي استطاعوا من خلالها مجابهة الطروحات النقدية لما بعد البنيوية، وخلخلة منظومة التفكيك، كالآتي:

1. **نقد العقل الأداتي: (Instrumental Reason).**
2. **نظرية الفعل التواصلي (Theory of Communcatival Act):**
3. **النظرية الاجتماعية في نقد الأيديولوجيا.**

وقد أُطلِق على طروحات مدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية (Critical Theory) التي تتسم ــ من جملة ما تمتاز به ــ بالتركيز على تشريح الأنظمة الاجتماعية، وتحديد العناصر المُكونة للتوجه الاجتماعي، وتحديد العلاقة بين

الاجتماعي والاقتصادي والأيديولوجي، وبيان تركيب المنظومة الاجتماعية المؤثرة على سلوك الفرد وحركته في المجتمع في ظل أزماته النفسية، وآفاقه الممتدة، المُهدّدة بسيادة الآلة على مُجمل نشاط الفرد، فضلاً عن الكشف عن دور الأقليات في النشاط الاقتصادي للمجتمع، وأهمية تلك الأقليات في خلق بُؤرٍ للأزمات المتصاعدة في حركته، نظراً لما تعانيه من نقص تجاهه، محاولة تعويض ذلك النقص بالأزمة، وهذا التوجه يفسر أهمية كون رواد مدرسة فرانكفورت ــ جميعهم ــ من اليهود الألمان[1].

إنّ الحديث عن الجهد النقدي لمدرسة فرانكفورت واسع ومتشعب، وحسب البحث التوجه إلى النقاط المضيئة التي أسهمت في بيان الفجوات النقدية في الطرح التفكيكي، بمعنى أنّ النظرية النقدية لم تستطع مجابهة الطروحات التفكيكية بشكل مباشر، بل عمدت إلى التمُوضع خلف المعطيات النقدية والمعرفية للتفكيكية، ثم بيان اهتزازها، وعدم استقرارها، في حواضر الفكر الدولية، ويمكن تحديد سبب ذلك بأنّ الإعلام النقدي المصاحب للتفكيكية كان على قدرٍ كبيرٍ من الانتشار، والتبني، والتطبيق ــ لاسيما على صعيد النقد والقرار في مركز الرموز والتقويض وصناعة الثقافة: الولايات المتحدة ــ ولم يكن متاحاً لمدرسة فرانكفورت الدخول في منافسة إعلامية مع التفكيك في هذا الإطار، بل عمدت إلى تجريف بعض المعايير والمرجعيات التي يستند إليها التفكيك بتقديمه لجملةٍ من التطورات النقدية ــ غير المألوفة ــ التي قد تفتح مدارَ أسئلة عقيمة الجواب.

يندرج تحت المعطى الأول من معطيات النظرية النقدية (نقل العقل الأداتي)، قسمان من الجهد النقدي المعرفي لرواد فرانكفورت، وهما: (العقل الأداتي، والتقنية)، فقد انتقد أصحاب النظرية النقدية صيرورة العقل إلى أداة بيد الشركات المُنتجة الكُبرى، لغرض استخدامه لأغراض الترويج، والتفنن في إيجاد الوسائل الكفيلة لزيادة الاستهلاك، والكشف بصورة متواصلة عن ميادين أو مناطق جديدة لتسويق البضائع والمنتوجات[2].

ويكمن اعتراض النظرية النقدية حول هذه المسألة في: تحويل مسار العقلانية من الكشف والابتكار، والتفكر في قراءة مستقبلية لحياة أفضل، إلى أداة تكتسب

---

[1] علم الجمال لدى فرانكفورت، رمضان بسطاويسي: 15. ومن المهم ذكر أنّ مُؤسس معهد فرانكفورت الذي يضم عضوية مدرسة فرانكفورت هو المليونير اليهودي فيلكس فيل، عام 1923، للاستزادة ينظر: اسطورة العنف والقتل، آرثر هيرمان، ت: طلعت الشايب، مجلة العصور الجديدة، العدد 13 لسنة 2000: 198.

[2] ينظر: علم الجمال لدى فرانكفورت، رمضان بسطاويسي: 10 ــ 11.

وجودها لغيرها لا لذاتـــها، وقد وجد رواد النظرية النقدية في هذا التحول تعطـــيلاً مُتعمّداً لآليات الارتقاء العقلاني، وجموداً في النتاج الفكري، لأنّه سيكون محكومـــاً بقالب لا يحيد عنه وفقاً لرغبات المصالح الكبرى التي تنظمها الشركات الإنتاجيـــة العالميّة، طبقاً لما تراه مناسباً.

وبهذا المنطق تحول العقل الغربي ــ حسب فرانكفورت ــ إلى عقل مؤسســـاتي بارد، لم يعطِ الفرصة للعقل الديني من الدخول إلى الســـاحة الاجتماعيـــة العامـــة، وتعمّد فصله عن ميادين السياسة، والاقتصاد، هذا العقل ــ أي المؤسساتي ــ هـــو (عقل ــ الثروة) الذي صار يملك السلطة، لأنه يملك أسباب بقائها، وأسباب التأثير في الجماهير[1].

ولهذا العقل ــ أي عقل الثروة ــ خطورة كبيرة في ســـياق التقـــدم المعرفـــي والثقافي، لأنّه يُستخدم مَنفذاً لبرامج توجيهية مُحكمة طبقاً لمقدار ارتفـــاع المؤشـــر المالي، وهو بهذه الصورة سيسلك منافذ شتى من قمع، وكبـــت، واســـتبداد، وقتـــل للحريات، في سبيل الوصول إلى ما حُدِّد له في تلك البـــرامج التوجيهيـــة، التـــي تقتضي كون الإنتاجية ومردوداتها هي الغاية في ذاتها، حتـــى وإن كانـــت علـــى حساب إنسانية الفرد، أو الأخلاق والقيم[2].

إنّ تحقيق العقل الأداتي بعض المنافع لا يجعله بعيداً عن مرمـــى النقـــد، وقـــد تصدى رواد النظرية النقدية للمنافع المزعومة لهذا العقل، محـــولين إيّاهـــا إلـــى وحدات سلبية تنتقص من رياضة العقل، وتروض لهرطقة اجتماعية غايتها جنـــي الأموال، ولهذا فالعقل الذي تدعو إليه النظرية النقدية لا يُختزل إلى العقل الموجـــه (الأداتي)، بل هو عقلٌ يمتلك خصوصية، لأنّ وظيفتـــه تتحـــدد بإعطـــاء التنظـــيم الاجتماعي حقيقة العقلانية عن طريق أنسنة أبنيته[3].

وإلى جانب نقد العقل الأداتي ينشط رواد النظرية النقدية ــ ولاسيما هابرمـــاس ــ بنقد معطيات التقدم التقني التي همّشت الإنسان، وأقصت فعله التداولي، ورسمت حدوداً له تتصف بأنّها محددة، قياساً إلى الحدود اللامتناهيـــة التـــي تُوصـــف بهـــا (التقنية) في امتلاكها ناصية صناعة الحلول، وتقديم النصائح والإرشـــادات بشـــأن الأزمات التي تعتري سلوك الإنسانية وممارساتها الاجتماعية، وأُطرها السياســـية، وتنظيماتها الاقتصادية، وقد أكدّ هابرماس على أنّ هذا التقـــدم (المُخيـــف) للتقنيـــة

---

[1] المصدر نفسه: 13.

[2] المصدر نفسه: 26.

[3] الحداثة والتواصل: 33.

سيصبح أساس المشروعية في النظام الرأسمالي، ويصبح صورة جديدة للأيديولوجيا المعاصرة التي ستوجه (التقنية) الجديدة في سبيل السيطرة على الآخر، والتوجه نحو استغلاله، فضلاً عن استخدام التقنية بوصفها أداة للمناورة، لغرض تقديم تنازلات متنوعة قد لا تخدم المصالح الوطنية والقومية لبعض الدول الفقيرة[1].

لقد حدّد هابرماس ابستمولوجيا جديدة، بل بديلة عن الوضعية العلمانية الغربية، وذلك بترميم التصدع الحاصل في الجدار ــ الذي يبدو صلباً ــ للعقلانية الغربية الحديثة، ويتمثل ذلك الترميم في النشاط الأداتي للعلوم الذي أرتبط تاريخياً بالمصلحة الفنية، فالرؤية الهابرماسية تقتضي نقد العقل التقني الغربي لأنه اندرج في ظل اللعبة السياسية المهيمنة، إنّها دعوة للرجوع إلى أصل العقل مع اللوجوس، ويتم ذلك من خلال تحرير العقل المُوجَه بوساطة النقد المستمر لذاته، عن طريق المحافظة على الميول الفلسفية، والرغبة في تجاوز النسق، والابتعاد عن التقليد[2].

لقد أصبح الإنسان بالنسبة للعقل الأداتي والتقنية، شيئاً ثابتاً، وكمياً، يفتقر إلى إمكانياته الخاصة، وقد لجأ هذا العقل إلى فرض المقولات الكمية على الواقع، وإخضاع جميع الوقائع والظواهر للقوانين الشكلية، والقواعد القياسية، ليتسنى له التحكم بالواقع من جهة، وليعمل على الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوقها من جهة أخرى، ويقود هذا التوجه إلى سقوط العقل الأداتي في اللازمنية، واللاتاريخية، والسقوط في نوع من النسبية المعرفية، والأخلاقية الجمالية، ويصبح من ثم ــ حسب عبد الله إبراهيم ــ النموذج المُهيمن على الإنسان هو: الطبيعة ــ المادة ــ السلعة ــ الشيء في ذاته[3].

وقد قدّم هابرماس بديلاً عن العقل الأداتي تمثل في (العقل التواصلي) الذي ينشط على تفعيل فعل التواصل، ويرفض اختزال الظواهر وتبسيطها، ويمارس دوراً في اللعبة المعرفية تخص إمكانية تحقق الوجود من خلال انتشار فعل التواصل، وتحقيق الحوار بين الأنا (الفكر)، والآخر (العقلاني)، بمعنى أنّ هذا العقل هو محاولة للخروج من فلسفة الذات إلى فلسفة الحوار[4].

إنّ التحول من إشكالية العقل الأداتي إلى ممارسات العقل التواصلي، هو تحول في الممارسة الحرة للسلوك العقلاني، وقد عدّ هابرماس هذا التحول أساساً للتعادلية

---

[1] ينظر: التقنية والعلم والأيديولوجيا، هابرماس، ت: إلياس حاجوج: 110 ــ 112.

[2] ينظر: الفلسفة الشريدة، فتحي التريكي: 34 ــ 35.

[3] المركزية الغربية: 355.

[4] المصدر نفسه: 385.

الشمولية، التي تعني بشكل أساس الممارسة (العمل Praxies): وتعين مهمتها في إدماج السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل التواصلي (الحواري)، بمعنى إنجاز نظرية تواصل لسانية تأخذ بالحسبان عدّ السلطة المتحررة التي يعطيها للغة هي الأساس، بوصفها ــ أي السلطة ــ منبعثة من النسيج التواصلي للفواعل الاجتماعية[1].

وقد أكدّ هابرماس بشكل أساس على فلسفة (العمل) بوصفها فلسفة تعطي الامتياز للمعرفة التي تقيمها الذات الفاعلة مع عالم الأشياء الممكن، فضلاً عن أنّ هذه الفلسفة أُدمِجت في المضمون العقلاني للتوجه البورجوازي بوصفها المتعهدة بعقلنة الاستثمار لصالح الإنسان، وتقديم الرؤى المُتحررة الكفيلة بالتمثيل الجيد للصعوبات التي تواجه فلسفة العمل، ومفهومها عن العقل على مستوى المقولات[2].

ويندرج نقد هابرماس للعقل الأداتي، وتقديمه لإمكانية ممارسة العقل التواصلي، في خطته النقدية القاضية بالوصول إلى الإدانة الفاعلة للتوجه الأيديولوجي في تسيير النُظم الاجتماعية، فضلاً عن تقديم صيغ علاجية تنهل من قراءة جديدة للماركسية، تظهر من خلالها صيغ التخلي عن استبداد السلطة الرأسمالية، وتقدم نظرية اجتماعية تَنعُم ــ بشكل متواصل ــ بمحاكمة التصورات البورجوازية القائمة على استغلال إمكانيات النشاط العقلي وتجاربه الاجتماعية والعلمية المختلفة في رسم الثراء الفكري، والتنوع المعرفي لتلك التصورات[3].

ولغرض الوصول إلى تقديم نقد موضوعي للأيديولوجيا الغربية، اتجه هابرماس إلى الاستفادة من إمكانيات التأويل في تحديد الأطر النقدية الممكنة لكشف مزالق الأيديولوجيا ونواياها، وقد تمّ في هذا الميدان تحديد العلاقة بين التأويل وعلم الاجتماع من جهة، وبيان مقولات الإدعاء إلى العالمية وتاريخها بما يسهم في كشف نواياها الخفية، وسلوكها النسبي ذي الممارسة السلطوية من جهة أخرى[4]،

---

(1) ينظر: المقاربة التداولية: 11، 84.

(2) ينظر: القول الفلسفي للحداثة: 104 ــ 106.

(3) يمكن ضرب مثال على ذلك من خلال: دعوة الرأسمالية إلى إجراء أبحاث في المختبرات العلمية على فاعلية بعض الفايروسات للوقاية من الأمراض والأخطار التي تتسبب بها، ثم تَعمَد تلك الدوائر في استغلال النتائج المختبرية لتطوير الأسلحة الجرثومية، واستخدامها في الحروب العالمية أو استغلال بعض النظريات العلمية، مثل استغلال نظرية آنشتاين في صناعة القنبلة النووية.

(4) See: The Hermeneutics Reader: 299 – 295.

وقد أعانه هذا التوجه في فهم العلاقة الجدلية بين المراوغة المعرفية لاكتساب صفة العالمية، وبين الممارسات الحداثوية التي تتجه إلى قتل الحقيقة، وتقديم ــ من ثمّ ــ إدانة كاذبة وخادعة لقاتلها، وقد اندرج هذا التوجه بشكل أساس في بيان إشكاليات الحداثة وتوجهاتها السياسية، التي عدّها هابرماس مشاريعَ إبطالٍ ثقافيٍّ مغالية، ضمن مقالته (الحداثة مشروع لم يكتمل)[1].

إنّ العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت يتمثل باختزال النظرية الاجتماعية الماركسية إلى شيءٍ لا يتعدى نقد الأيديولوجيا، وقد أُعيد تأهيل الجانب الجدلي للماركسية في مواجهة الشعارات السياسية، والدعاية الخطابية الجوفاء، فضلاً عن تقديم التصور الموضوعي للتوجه السياسي المعاصر، ووصفه بالمذهب الشامل للوهم، وهذا التوجه ساعد الحضور العقلي على التعبير وطرح الآراء في وجه الحضور الشامل للأيديولوجيا، وسيطرة اللاعقل، وبهذا المنظور استخدمت النظرية النقدية (النقد) بوصفه أمراً مطلقاً لبيان تحيزات المنهج الأيديولوجي[2].

إنّ الافتراضات النقدية التي قدمتها معطيات مدرسة فرانكفورت، أباحت التفكير في رسم نهاية قريبة للرأسمالية، متأتية من فساد سلوكياتها القاضية بأنّ الديمقراطية الجماهيرية تُفسد الحرب السياسية، وأنّ التقنية تُفسد الروح الإنسانية، وأنّ رأس المال يمزّق النسيج الاجتماعي والثقافي للمجتمع، كل ذلك يُنبِيء بنقد واسع للثقافة البورجوازية، لأنّها تنتج باستمرار نوعاً إنسانياً مصاباً بالعُصاب، مختل الوظائف، والخلاصة التي تريد النظرية النقدية الوصول إليها هي منح الحرية الإنسانية، التي تتطلب الإطاحة بالكبت البورجوازي، والظلم الطبقي[3]، وقد أعلنت النظرية النقدية "أنّ الحضارة الغربية كانت مبنية حول استراتيجية متفسخة، استراتيجية سحق غرائز الإنسان الحيوية من خلال السيطرة العقلانية على الطبيعة وعلى الذات وعلى الآخرين[4]"، وذكرت أيضاً "أنّ الرأسمالية دمرت الفن.. بتحويله إلى سلعة ثقافية تُقدم لإشباع حاجات المستهلِك[5]"، كل هذا دفع النقد إلى توقع تفتيت الثقافة البورجوازية ورديفتها الرأسمالية، التي ستتعرض ــ حسب بيرمان ــ إلى الإذابة بفعل حرارة طاقاتها المتوهجة بالاستغلال، والبؤس، والقسوة[6].

---

(1) الحداثة وخطابها السياسي، ت: جورج تامر: 29.

(2) ينظر: الفلسفة الألمانية الحديثة: 241، 261.

(3) ينظر: اسطورة العنف والقتل: 196 ــ 197.

(4) المصدر نفسه: 198.

(5) المصدر نفسه: 201.

(6) ينظر: حداثة التخلف، ت: فاضل جتكر: 89 ــ 90.

لقد حاولت النظرية النقدية تحليل ظاهرة الوعي الغائب أو الاستلاب الفكري، التي انتشرت في المجتمعات الرأسمالية، وقد شكلت هذه الظاهرة وجهاً من أوجه التناقضات الأساسية التي ترسخت داخل أبنية هذه المجتمعات، لاسيما التناقض الذي لفّ المستوى الاقتصادي المتعايش مع المستوى السياسي[1]، انطلاقاً من فكر نقديٍّ ذي صبغة تحررية، وهذا الفكر المتقد منح المسيرة النقدية لمدرسة فرانكفورت نوعاً من المصداقية، لأن منازل القراءة التي استخدمتها قدمت رؤى ذات تنوع معرفي بين رواد النظرية النقدية، ويكون إجمال الحديث عن منازل القراءة لمدرسة فرانكفورت بالآتي:

1. **ماكس هوركهايمر ← نقد عقلانية التوجه الرأسمالي.**
2. **ثيودور أدورنو ← الجدل السلبي، ونقد الأيديولوجيا.**
3. **ووالتر بنيامين ← نقد الإنتاج الصناعي الآلي.**
4. **يورجن هابرماس ← العقل التواصلي، ونقد الأيديولوجيا.**
5. **كارت أوتو آبل ← التأويلية المنهجية، ونقد الأيديولوجيا.**
6. **هربرت ماركيوز ← الجماليات الماركسية، ونقد العقل.**

قدمت قراءة هوركهايمر نقداً للتوجه الرأسمالي، من خلال القول أنّ الحضارة الغربية أسهمت في تركيز شبكة من الأجهزة السلطوية القائمة على نزعة التسلط، المرتبطة بشمولية الدولة، ثم عملت على تسيير العقل وفقاً لاتجاهات موازية لأيديولوجيتها[2]، وبالرغم من إشارته إلى أنّ "الأيديولوجيا نظام حقيقي، وعادل للوجود[3]"، إلاّ إنّه انتقد تطرفها لاسيما عند استخدام الدوائر الرأسمالية لها، حيث أرغمتها على التخلي عن وظيفتها النقدية، في مقابل تبنيها لتصورات مُسيسة، ومُوظفة لخدمة التوجهات البورجوازية.

وتتيح قراءة أدورنو للمشروع الثقافي والحضاري الغربي للكشف عن البعد الآخر، أو الجانب المُعتم أو ثقافة الظل في النِتاجات الفكرية الغربية، مبتدئاً من دراسة الفن الذي يهدف ــ حسب أدورنو ــ إلى سلب الطابع المقدس الذي أضفاه الإنسان على الواقع وأفقده حريته، فالإنسان المعاصر صنع أوثانه الجديدة، المتمثلة بأوجه امتلاك الحياة، وقد أطلق على ذلك (الجدل السلبي)، وانّ الفن وفقاً لذلك

---

(1) علم اجتماع الأزمة: 156.

(2) ينظر: في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، عز الدين عبد المولى، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 4 لسنة 1996: 122 ــ 124.

(3) بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، هوركهايمر، ت: محمد اليوسف: 6.

يعارض أداة القمع بشتى صوره، ويقف بوجه استلاب حرية الإنسان، عن طريق القوانين التنظيمية الجماعية التي تخترق الأشكال المقيدة، وتنفي القوانين المضادة لحرية العمل والممارسة[1].

أما معطيات بنيامين فتندرج في ظل الحديث عن تحولات الفن، الذي يفقد وضعه الإبداعي تحت تأثير الإنتاج الصناعي الآلي، فينتقل بذلك من حيز القداسة إلى ميدان السياسة، ويتحول في ظل الرأسمالية إلى مجرد سلطة تُوظف وتُوجه طبقاً لرغبات المؤسسات والنظم الأيديولوجية، ويرى بنيامين أنّ على الكاتب إضفاء الصبغة السياسية على أسلوبه الفني، كي يتسنى له توظيفه توظيفاً سياسياً في إطار علاقات إنتاج معاصرة[2].

ويتفق آبل مع هابرماس في نقد الأيديولوجيا، وبيان ممارساتها القمعية التي تعلي من شأن الاغتراب الرأسمالي، على حساب الحوار والتواصل، وقد اتجه آبل إلى ربط علاقات نقد الأيديولوجيا مع المسيرة التأويلية العلمية التي تتيح لإمكانية النقد، العملَ والتواصلَ، ووضع الأسس والأصول لنظرية اجتماعية تقوم على أساس تفاعل الوحدات الاجتماعية مع بعضها في ظل الحريات الممنوحة، مع غياب مطلق لنزعات التسلط والقمع، وبذلك عدّ آبل مشروع نقد الأيديولوجيا نوعاً من السياسات المنهجية التي تقدمها التأويلية لتفسير الظواهر والفعاليات الاجتماعية[3].

أما ماركيوز فقد أتحف النظرية النقدية بأعماله التي اتجهت إلى نقد كل أشكال الاستبداد والتسلط، وفي مقدمتها التسلط التقني، والاستبداد الأيديولوجي، وقد ركّز بشكل أساس على تحليل مفهوم (القمع) ودوره في البنية الاجتماعية، وأثر الفعل السياسي في توجيهه وانتشاره، وقد تمّ له ذلك من خلال تحليل منظومتي: الجدلية المادية لماركس، والكبت الجنسي، وعنصر الليبدو عند فرويد[4]، وأراد من ذلك الوصول إلى بيان العلاقة بين فعل القمع من جهة، وفعل الحركة الاجتماعية من جهة أخرى، عن طريق البرهنة على[5]:

---

(1) ينظر: علم الجمال لدى فرانكفورت: 9 ــ 14.

(2) ينظر: الأعمال الأدبية في عصر النسخ الآلي، في كتاب: الحداثة وما بعد الحداثة: 82 ــ 83. وللاستزادة ينظر: المدينة واللاعب. دور ووالتر بنيامين في تأسيس علم الاجتماع، باندي تاكييل، ت: حمدي الزيات، مجلة ديوجين، العدد 78 لسنة 1988: 47 ــ 61.

(3) See: The Hermeneutics Reader: 320 – 321.

(4) مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز، محمد الجوة، ت: فتحي الرقيق: 159.

(5) ينظر: نقد العقل الغربي: 122 ــ 123.

1. أنّ الجدلية المادية قد رافقتها على الدوام جدلية بيولوجية، كان الصراع فيها قائماً بين مبدأ الواقع (الارتواء)، ومبدأ اللذة (الممارسة).
2. الازدواجية بين وعود الحضارة بتقدم الإنسان وإتاحة فرص العيش والسعادة، وبين نموها من خلال تقديم أدوات الإنتاج وتنويعها، وضياع الإنسانية.
3. تفاقم الصراع بين العنصر اللبيدي ــ القمعي، وبين نضج الصراع الطبقي.

وقد قدّم ماركيوز معطيات نقدية جديدة في كل كتاب من كتبه التي يلفها منطلق واحد هو: إعادة قراءة النص والفلسفة الماركسية، ومحاولة استثمار المعطيات الاجتماعية والثورية فيها لصياغة نظرية اجتماعية معاصرة تقوم على حرية الفرد، وتحرر عقلانيته، ونزع كل أشكال التسلط، والقمع، وديكتاتورية الآراء، ورجعية الأنظمة، وتعالي المؤسسات، ويمكن تحديد البؤر العقلانية والمعرفية الواردة في أهم كتب ماركيوز، كالآتي:

1. الحب والحضارة ← الصراع بين اللغة والواقع[1].

2. الثورة والثورة المضادة ← ثورة الماركسية ضد الرأسمالية، وثورة مضادة وقائية للرأسمالية ضد الماركسية[2].

3. العقل والثورة ← التفكير السلبي، هو محرك الفكر الجدلي عند هيجل[3].

4. الإنسان ذو البعد الواحد ← سيطرة التقنية على فعاليات الإنسان، ودور الرقابة الاجتماعية في سلوك الفرد[4].

5. البعد الجمالي ← الجماليات الماركسية مشروطة بعلاقات الإنتاج[5].

إنّ الصيغة النقدية التي ارتضاها ماركيوز بشكل خاص، ورواد النظرية النقدية بشكل عام ــ لاسيما هابرماس ــ تقتضي تجاوز عوامل تفكك النظام الاجتماعي، ثم محاولة تنظيم قواعد معرفية ونقدية، لتحويل مسار التغيرات الاجتماعية إلى سلوكيات ذات قيم نفعية، وإصلاحية في الوقت نفسه، وقد حدّد (الآن تورين) في هذا السياق أشكال تفكك الحركات الاجتماعية، وأسندها إلى نتيجتين مهمتين[6]:

---

(1) ينظر: المصدر نفسه: 121 – 122.
(2) ينظر: الثورة والثورة المضادة، ت: جورج طرابيشي: 7 ــ 8.
(3) ينظر: العقل والثورة، ت: فؤاد زكريا: 17 ــ 18.
(4) ينظر: الإنسان ذو البعد الواحد، ت: جورج طرابيشي: 28 ــ 29.
(5) البعد الجمالي، ت: جورج طرابيشي: 27.
(6) ينظر: إنتاج المجتمع، ت: إلياس بديوي: 576 ــ 578.

1. تتوجه بالمنظومة المتفككة إلى تغيرات اجتماعية باتجاه سلوكيات المصلحة، والنفع.

2. تتوجه بالمنظومة المتفككة إلى تغيرات اجتماعية باتجاه سلوكيات التناقض، والقمع.

وذكر أنّ النتيجة الأولى تأخذ بالمتغيرات الاجتماعية إلى منظومة معايير وقيم، وإصلاحات تطال فوضى منظومة العمل الاجتماعية السابقة، أما النتيجة الثانية فتعود إلى سلوكيات الأزمة بفعل السلطة السياسية المُتنفذة بشرعية القرار، والمُتسلّطة ــ في الوقت نفسه ــ على مسار حركة المجتمع[1].

ويمكن إجمالاً تحديد أهم الخصائص التي امتازت بها مدرسة فرانكفورت بالآتي[2]:

1. تُوجه النظرية النقدية سلوك الإنسان وأفعاله، وترى توجهها نقداً فاحصاً لأيديولوجيا المجتمع الغربيّ، وتعرية لها.

2. تختلف النظرية النقدية عن نظرية العلوم الطبيعية، بكون الأخيرة ذات صبغة موضوعية، أما الأولى فذات صبغة تأملية انعكاسية لسلوكيات المجتمع وتوجهاته، والسعي نحو نقدها.

3. البحث عن الحقيقة عن طريق استخدام النقد، والحقيقة ليست سابقة على النقد، إنّما هي إفرازٌ للنقد ذاته، وحتى يتم الوصول إلى الحقيقة، على النقد أن يُحطم أولاً الأوهام والمظاهر الخادعة.

4. تشترك النظرية النقدية مع نظريات ما بعد الحداثة في مسارٍ وحيد هو: نقد سُبل الحداثة في العقلنة بأشكالها: الاجتماعية، والفلسفية، والتحليل الثقافي، والاهتمامات السياسية.

5. الاتفاق على أهمية المحور الإنساني في العملية البنائية التاريخية للمجتمعات البشرية.

6. نقد الرؤية الهيجيلية والماركسية، وتقديم رؤى جديدة تنطلق من طروحاتهما، لاسيما في مسألة الصراع والوعي الطبقي، إذ تؤكد النظرية النقدية غياب الوعي الطبقي في المجتمعات الرأسمالية.

7. رصد أزمات المجتمع الرأسمالي، ومحاولة توجيه ضربات نقدية متتابعة، لبيان تحيزاته وممارساته السلطوية.

---

[1] المصدر نفسه: 582.

[2] ينظر: دليل الناقد الأدبي: 200 ــ 202. علم اجتماع الأزمة: 161 ــ 163.

نقد الطروحات التفكيكية:

بالرغم من التأثيرات الفلسفية المتشابهة التي صاغت مجمل الطرح النقدي لمدرسة فرانكفورت، فالمنهج التفكيكي، والمتمثلة بمعطيات: (كانت، وهيجل، وماركس، ونيتشه، ودوركايم، وهوسرل، وفرويد، وهيدجر)، إلاّ أنّ طبيعة صياغة الطرح النقدي اختلفت بينهما، نتيجة التوجه المعرفي من جهة، والمقاصد النقدية والثقافية والسياسية من جهة أخرى.

وقد تصدى هابرماس بشكل خاص لطروحات دريدا، وحاول بيان نقاط الضعف والهشاشة فيها، منطلقاً من لحن دريدا المعروف بالتجاوز الذاتي والنقدي للميتافيزيقا، ونغمة تمزيق كل شيء حتى مسكن الوجود (اللغة)، ووصف علم الكتابة بأنّه التوجه العلمي لنقد الميتافيزيقيا، ويرد على دريدا في نقده لمركزية الصوت، ذاهباً إلى أنّ المركزية هي السبب الذي يُفسر الامتياز الميتافيزيقي الممنوح للحاضر[1].

ويرى هابرماس أنّ دريدا في مسيرته النقدية والفكرية لا ينفصل عن الإلحاح الأصولي لفلسفة الذات، ويرد على نقد دريدا لمركزية العقل، ويؤكد أنّ النقد الذاتي الشامل للعقل. يرتبك في تناقض أدائي، وليس بإمكانه إقناع العقل المُتمركز حول الذات بسلطته إلاّ باللجوء إلى وسائل العقل ذاتها لتقديم رؤية نقدية شاملة وموضوعية للشك في القواعد والأنظمة[2]، والتناقض الذي وقعَ فيه دريدا ــ في هذا الإطار ــ دفعَ هابرماس إلى نعته بصاحب "الرغبة الفوضوية"[3].

ويؤكد هابرماس رغبة دريدا القوية في التمرد على الجوانب المقدسة منذ أرسطو، من مثل: قلب أولوية المنطق على البلاغة، والكلام على الكتابة، والمعقول على اللامعقول، والميتافيزيقا على الفيزيقا، وأنّ عمل التفكيك المتمرد يرمي إلى هدم التسلسل المألوف للمفاهيم الأساس، وقلب علاقات التأسيس، وعلاقات السيطرة على المستوى المفهومي، ثم يفسر هابرماس مسيرة التفكيك المُكلّفة بتفتيت التركيبات الأنطولوجية التي شيّدتها الفلسفة طوال تاريخ العقل المُتمركِز على الذات، ومنهج دريدا لم يكن متزناً ــ حسب هابرماس ــ بل مارس سلوكاً ملتوياً

---

(1) ينظر: القول الفلسفي للحداثة: 256 ــ 259، 279.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 281 ــ 285.

(3) المصدر نفسه: 286.

بإرغام نصوص هوسرل وسوسير وروسو على تقديم اعترافاتٍ لم تتضمنها نصوصهم، وعلى بيان آراء نقدية لم يعلنوا عنها، ولم يتفوهوا بها[1].

وبهذا حدّد هابرماس المطمح الدريدي بجعل التفكيك وسيلة تتيح للنقد الجذري للعقل الذي ينحو منذ نيتشه أن يتخلص من مأزق خاصيته الذاتية، وبرهنَ أيضاً على أنّ جميع نصوص التفكيك هي نصوص (ملغومة) وذلك لأنّ علاقاتها تشتبك في ظل بناء بلاغيّ، ظاهره يناقض باطنه، والعكس صحيح أيضاً، وعلاقات اختلافاته أكثر من علاقات المشابهة والمماثلة، لذلك اتجه النقد التفكيكي، وأسلوبه التهديمي (المُوجه نحو العقل)، إلى البلاغة لتفكيك مناطق (البصيرة) فيها بوصفها حضوراً، والبيان عن مناطق (العمى) وتفسير اختلافاتها بوصفها غياباً[2].

يمكن تحديد أوجه الاختلاف بين هابرماس ودريدا، بالنقاط الآتية[3]:

1. يدعو دريدا إلى تفكيك نُظم العقل المُتمركِز حول نفسه من أجل تأسيس المعنى المختلف، في حين يدعو هابرماس إلى تفكيك العقل الأداتي.

2. يرى دريدا أنّ العقل المُتمركِز على ذاته أنتجته الميتافيزيقا الفلسفية والدينية، في حين يرى هابرماس أنّ العقل الأداتي أنتجته العقلانية الذاتية، عندما طوّرت البنية الاجتماعية ــ الصناعية.

3. يدعو دريدا إلى إرساء عقلانية جديدة لا تمركز فيها عن طريق تبني علم الكتابة، أما هابرماس فيدعو إلى عقلانية نقدية تُوقِف طغيان العقل الأداتي.

4. يدعو دريدا إلى عقلٍ لديه القدرة على تفكيك الأنظمة والمقولات، ليعيد صياغتها وفقاً لنظام الاختلافات، بينما يدعو هابرماس إلى عقلٍ نقديٍّ اتصالي في ظل الرؤية الاجتماعية الجديدة القائمة على الدعوة إلى تواصل الأفراد والحفاظ على الخصوصية.

5. يتوجه نقد دريدا إلى (العقل) بمعناه الفلسفي الميتافيزيقي (Logos) لأنّه أنتج صور التمركز المتعددة، بينما يتوجه هابرماس إلى (العقل) بمفهومه الإجرائي، بوصفه مَلكة تحليل وتفكير مباشر (Reason).

6. محاكمة دريدا لعقلانية الميتافيزيقا الغربية، تجعل مشروعه التفكيكي يمتلك أبعاداً لاهوتية يمكن إرجاعها إلى (القبلانيين)، بينما يمثل إلحاح هابرماس على

---

[1] ينظر: القول الفلسفي للحداثة: 290 ــ 292.

[2] ينظر: المصدر نفسه: 295 ــ 298.

[3] ينظر: المركزية الغربية: 337، 353.

النقد، وطعنه بالأُسس الأيديولوجية، ونقده للعقلانية الأداتية، وتفكيك توجه التقنيـة، امتلاكَ المشروع النقدي التواصلي أبعاداً سياسية واضحة.

7. حاولت التفكيكية ومعها النظريـة النقديـة إحيـاء الطروحـات الفلسـفية للماركسية، مع اختلافٍ في غائية الإحياء، فدريدا يريد من إحيائها بيان التوجهـات الاستعمارية التي تحيط بالقرار السياسي العالمي، أما هابرماس فقد قصدَ من إحياء الماركسية الاستناد إلى أبعاد إنسانية تتجـاوز الانغـلاق، وتهـتم بحركـة الفـرد والمجتمع في آن واحد.

8. يشتغل نقد دريدا على المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات التي أنتجتها الميتافيزيقا الغربية لغرض تفكيكها، وإبطال أثرها، وعلى هذه يمكن وصـف نقـده بـ (النقد الخَطابي)، أما هابرماس فإنّه يشتغل على العلاقات الإجتماعية، والمظاهر العامة كالعمل والإنتاج ونحو ذلك، ممّا يدفع إلى وصف نقده بـ (النقد الواقعي).

وقد نقد هابرماس مسيرة التفكيكية النقدية، ووصفها بكونها لا تعـدو أن تكـون حقيبة بلاغية ممتلِئة بالخُدع والتكنيك، والغرض منهـا إلغـاء حـدود الجـنس أو الأجناس الأدبية بين الفلسفة من جهة، والشعر والأدب والنقد الأدبـي مـن جهـة أخرى[1]، وقد تأتى هذا الوصف من استلهام التفكيكية لمرجعيات فكريـة متعـددة ومتماثلة، أسندت نفسها مهمة تفتيت المراكز الميتافيزيقا، والتنديد المستمر بصـيغ المعاني الجاهزة، والدلالات البسيطة الواضحة.

ويمكن تحديد اتجاه هابرماس في نقده لطروحات ما بعد البنيوية، بإعادة صياغة المادية التاريخية، بوصفها نظرية دينامية للتقدم الاجتماعي[2]، ولصـياغة نظريـة جديدة للسلوك الاجتماعي، تهتم بالفرد والمجتمع على حدّ سـواء، وتمـنح فرصـاً للعمل تكون متكافئة بين الأفراد، ولهذا وُصفت معطيات هابرماس النقدية الموجَهة لنقد ما بعد البنيوية ــ فضلاً عن ما بعد الحداثة ــ بكونها مناظرة عن الماركسـية بوصفها فلسفة اجتماعية وسياسية قائمة[3].

ومن أهم النقاد الذين تأثروا بمعطيات النظرية النقدية، وحاولوا نسج طروحاتهم على غرارها: (فريدريك حيمسون) الذي يُعزى إليه إنعاش طروحـات الماركسـية الجديدة، وأهم أعماله التي تصدى فيها للطروحات النقديـة (البنيويـة، ومـا بعـد البنيوية) هي: (سجن اللغـة، 1972)، و(اللاوعـي السياسـي، 1981)، وتمثـل

---

[1] نظرية لا نقدية: 45.

[2] الحداثة وما بعد الحداثة: 47.

[3] المصدر نفسه: 198.

طروحات (جيمسون) مختلف التقاليد المتصارعة في الفكر البنيوي، وما بعد البنيوي[1]، في تأليف ماركسي مثير، ويقترح جيمسون منهجاً نقدياً جديداً لإحياء الفلسفة الماركسية يتكون من مستويات ثلاثة[2]:

1. مستوى التحليل الدلالي ← حسب معطيات كريماس في المربع السيميائي.

2. مستوى تحليل الخطاب الاجتماعي ← حسب معطيات النظرية النقدية.

3. مستوى تحليل النص الماركسي ← حسب معطيات ألتوسير.

ويحدد جيمسون في الربط بين مواقف ما بعد الحداثة الأمريكية، وما بعد البنيوية الفرنسية، وسيلةً للنفاذ عبر الخطاب الجمالي إلى البعد الأخلاقي لنظرية ما بعد الحداثة، ويطلق على ذلك اللاوعي السياسي (The Political Unconscious)[3] ، ويشير هذا المصطلح إلى إمكانية الوصول إلى المناطق المستورة في النصوص الثقافية، والتعرف على الزوايا المُحتجِبة المتوارية خلف الطرح السياسي، والثقافي والمعرفي، والنقديّ المُعلن، ويتأتى ذلك من خلال إعمال آلية التأويل بوصفها الوسيلة النقدية الدينامية للكشف عن ذلك اللاوعي السياسي[4].

وتُعدّ محاولات جيمسون في هذا الإطار ممارسات تفكيكية، تكمن وراءها أيديولوجيا غائية في إحياء الطرح الماركسي، وأطروحة تتكئ على قناعات وتصورات ماركسية جديدة: (Neo-Marxism) تقتضي تقديم تفسير للتاريخ الأدبي يعتمد على معطى الصراع الطبقي، وتقديم تفسيرات سياسية تمتلك الأولوية في فحص وتحليل النصوص، لذلك تَمثّل المنهج التحليلي الذي تبعه جيمسون تمثلاً تفكيكيا، همُه تفكيك ونقض التفسيرات التي تدعي براءتها من المضمون السياسي والأيديولوجي[5].

وهناك محاولات أخرى في هذا الإطار منها: محاولات أدورنو، وايكلتون، وبورديو، وإليس، ولنتريكيا،...) وقد درست ذلك كتب كثيرة، ولا يتسع الميدان لذكرها جميعاً[6].

---

(1) النظرية الأدبية المعاصرة: 76.

(2) المصدر نفسه: 78. وينظر:

The Political Unconscious: 22 – 28. Critical Discourse , R. Reamgrade: 385

(3) الرهانات السياسية لما بعد الحداثة: 109.

(4) The Political Unconscions: 110

(5) ما وراء المنهج: 299.

(6) للاستزادة ينظر: التفكيكية، بيير زيما: 157 ــ 183.

ثانياً: مدرسة ييل الأمريكية:

اتجه بعض النقاد المعاصرين إلى تطهير التحليل التفكيكي مما لحقَ به من زوائد، وطروحات لا تنسجم مع الأهداف والغايات التي وُلِد التفكيك من أجلها، فعمدوا إلى استئصال جميع الطفيليات التي لحقت به، وكان نتيجة ذلك حصر التفكيك في أروقة الجامعات لاسيما الأمريكية منها بشكل خاص، بحيث أصبحت الجامعة هي المؤسسة الداعية إلى احتضان الطروحات النقدية للتفكيكية، وبذلك تحولت هذه الجامعات إلى مؤسسات للنقد الرئيس، والشك الكامل، والرغبة الكبيرة في امتلاك كل ما يصدر وينتج عن التفكيك، وقد أطلق بعض الباحثين على هذا المسار النقدي: اللاتفكيك (Anti-Deconstruction) وهو نزاع حول امتلاك جميع أطياف التفكيك[1].

ومن أهم نقاد مدرسة ييل: (بول دي مان، وهارلود بلوم، وجيفري هارتمان، وهسلرميللر)، فضلاً عن اسمين آخرين كان لهما الفضل في بيان العقبات التي تعترض سبيل التحليل التفكيكي ونقده وهما: (جوناثان كيلر، وباربارا جونسون).

وبالرغم من الأساس الجامع لهؤلاء النقاد في تقديم الطرح النقدي الشامل لتجديد وإنعاش طروحات دريدا (المُتخبِطة)، إلاّ أنّ خصوصية كل ناقد منهم كانت واضحة، من خلال معطياته النقدية، ويمكن تحديد تلك الخصوصيات النقدية بالآتي[2]:

- **بول دي مان ← تحديد جوهر النص من خلال مناطق العمى والبصيرة.**
- **هارلود بلوم ← تحكم الغنوصية في عملية القراءة.**
- **جيفري هارتمان ← الاهتمام بوعي القاريء، وإنتاج المعنى.**
- **هسلر ميللر ← فهم حالة القلق واللاإتزان النصي.**
- **جوناثان كيلر ← الكشف عن مجمل اللعبة التفكيكية.**
- **باربارا جونسون ← علاقة التفكيك بالممارسات النقدية القريبة منه في تعامله مع اللغة[3].**

---

(1) The Ghosts of Critique and Deconstructions, P. Kamuf: (Internet).

(2) For more see: Critical Discourse: 255, 281, 308, 327.

(3) For more see: The frame of Reference, Poe. Lacan. Derrida, Barbara Johnson, in: Untying the Text: 225 – 230.

يشير دي مان إلى أنّ النقاد محكومون عند الحديث عن ترجمة التفكيك إلى تفكيك الترجمة، فالتفكيك نفسه يشكل عملية ترجمة لا تنتهي من لعبة الدوال، التي لا تحيل إلى مدلولات مستقرة، والنقد عنده هو إمكانية التخلص من الذات، ونبذ عالم الاختزال الوجودي، ونسيان حضور الذات أمام حضور نوع من الذات المتعالية التي تتحكم في العمل[1]، وإمكانية التحكم هنا تتمثل في عملية السيطرة على تعدد المعاني، ومحاولة تجاوز الدلالة الواحدة تبعاً لمبدأ الاختلاف المتحكم في مسار تفسير النص.

ويدعو أيضاً إلى مفهوم السلبية (اللاوجود) بوصفه غياباً ــ وهو التقليد الذي سيطر على الفكر الغربي كلّه ــ ويقتضي هذا المفهوم إمكان تملّك أو إعادة تملك الوجود بوصفه حضوراً، ولذلك اتجه دي مان إلى عدّ النصوص الأدبية، نصوصاً نقدية لكنها محاطة بصفة (العمى)، وتحاول القراءة النقدية أن تُفكك هذا العمى، وجعل اللامرئي مرئياً[2].

وقد صرف دي مان اهتمامه تجاه البلاغة، لأنّه يرى فيها تهديداً متواصلاً بسوء القراءة، نظراً لإمكانيات المجاز والاستعارة التي تُحيل الحقائق إلى وهم، والوهم إلى حقيقة، لذلك جاء التركيز على استخلاص جهود القيم الدلالية التي تنبئ بها تلك الإمكانيات، ويؤكد دي مان على تعدد القراءات الموجَهة لاقتناص دلالات المجاز والاستعارة وتنوعها، فضلاً عن اختلاف المستويات القرائية تجاه النصوص، وهنا تنشأ عملية سوء القراءة التي أشار إليها هذا الأخير بشكل خاص، ورواد ييل بشكل عام، ويرى أيضاً أنّ دراسة اللغة الأدبية لن تتطور إلاّ إذا تخلصنا من حالات سوء الفهم التي تُعرقل سير المعاني، لكنه ــ وعلى خلاف دريدا ــ لا ينسى تحديد العلاقة بين الناص والقارئ، التي أغفلها دريدا ولم يعترف بوجودها، ويذكر دي مان أنّ هذه العلاقة هي علاقة درامية تفاعلية (دراما حديثة نصية، ودراما تفاعلية بين القاص والقارئ) وأنّ الناص هو مستودع المعنى كله، فهو قادر على اللعب بالقارئ، ومُسيطر في الوقت نفسه على المعنى من حيث إخفائه وإظهاره[3].

وفي هذا الإطار انتقد ميللر مسيرة دي مان النقدية ووصفها بأنّها (عدمية)، لأنّها تقوّض قيمة كل الدراسات الإنسانية، وتقلص عمل التأويل إلى اللعب الحر، ويساند الاتجاه الاعتباطي للمعنى الواحد، ويعكس تأكيد دي مان الشديد على

---

(1) ينظر: العمى والبصيرة: 14، 91.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 185، 218.

(3) ينظر: اللغة والأدب، دي مان، ت: سعيد الغانمي، مجلة نوافذ، العدد 8 لسنة 1999: 18، 33.

اختلاف القراءة، إنّه يفرض على القارئ استحالة مهمة قراءة اللامقروء، فضلاً عن توجهه ــ أي دي مان ــ إلى أنّ القراءة لا تمتلك أيّ بعد أخلاقي، وهذا الأخير غير ضروري في اكتساب المعنى، ويذهب ميللر إلى هيمنة المعايير المعرفية من قبل: (الصدق والزيف، والتنويه، والإيهام، البصيرة والعمى) على مقالات دي مان بشكل عام[1].

ويشير (وليم راي) إلى أنّ دي مان أصبح من بين النقاد الأمريكيين الذين يتصفون بالعدمية، وبهدم التأويل، وأنّ بحثه عن المعنى يتجه دائماً إلى الحديث عن المفارقة، التي تعني تأجيل المعنى بين هويتين: هوية الناص الحامل، وهوية النص المحمول، ويؤكد راي أنَ العدمية عند دي مان هي سلاحٌ نقديٌ يستخدمه ضد تجريد الناقد من حقوقه التأويلية، وإذا كان دريدا قد استخدم (علم النحو) للوصول إلى إزاحة (السرّ) الذي يلف معاني النصوص، فإنّ دي مان يستخدم (البلاغة) للغرض نفسه[2].

إنّ توجه دي مان إلى الحديث عن أخلاق القراءة، هو بمثابة الترف النقدي الذي سلكه هذا الأخير، لكنه حاول توظيف ذلك في تحديد الواجب الأخلاقي لعملية القراءة، وأطلق عليه مشروع كشف تناقضات النص وتشويشاته، أو هو عدم إمكانية قراءة النص (Unreadibility)، وبمعنى آخر إنّ الغاية من بحث دي مان عن سلوكٍ أخلاقيٍّ في عملية القراءة، لم تكن مقصودة لذاتها، بل لغيرها، أي أنّ بحث دي مان السابق يتمثل بالاعتراف بالطابع المتناقض النص، ولا قابليته للقراءة، وبالتسليم بفشلها، وهذا التوجه يقود دي مان إلى الكشف عن وجود تمفصلات وشذرات مخفية في زوايا الفنون البلاغية، ويقوده أيضاً إلى نقدٍ سياسي للسلطات الملازمة للأيديولوجيا الجمالية، التي تحوّل الأدب ــ حسب بيير زيما ــ إلى نُصُب تذكاري عبرَ تصويره بوصفه رمزاً للحضارة[3]، وهذا يفسر سرّ احتفاء دي مان بعلم العلامات (السيميائية)، وتقبله لجهود هذا العلم في تأويل المعنى[4].

لقد مارس دي مان منهجاً صارماً للإمساك بالتناقضات الظاهرية للنصوص، عن طريق فحص واختبار منظومة المجاز التي تنطوي بشكل دائم على الهدم المُنظم لأُحادية المعنى، ويؤكد على عدم وجود حدود معينة للمجاز، ما دامت

---

(1) ينظر: التفكيك في أمريكا، قراءة اللامقروئية عند بول دي مان، ت: سهيل نجم، مجلة الطليعة الأدبية، العدد 5 ــ 6 لسنة 1990: 72 ــ 76.

(2) ينظر: المعنى الأدبي: 208 ــ 209.

(3) ينظر: التفكيكية، زيما: 105، 118

(4) Semiology and Rhetoric , in: Textual Strategies: 121.

التفكيكية قائمة في اللغة الرمزية، وأنّ الأدب هو نتاج للفلسفة باصطلاحات بلاغية نصية[1]، ويمكن القول أنّ توجه دي مان هذا، لم يخرج عن توجه (نيتشه) البلاغي بتدمير الحقيقة أولاً، واكتشاف أنّ الفلسفة غدت أدباً بشكل متواصل ثانياً، انطلاقاً من قدرة الأدب على حمل القيم وتفكيكها في وقت واحد، من خلال الفنون البلاغية التي تحيل البصيرة إلى عمى، والعمى إلى بصيرة، إنّها إمكانية كبيرة في تأويل الأضداد، والبحث عن المعنى المتعدد[2].

ويؤكد (ايكلتون) على أنّ نقد دي مان تكرس بالقول: إنّ الأدب والنقد على حد سواء يتحددان من خلال صفة التقويض الذاتي على نحو متواصل، بمعنى أنّ اللغة الأدبية تقوّض ذاتها أو معناها الخاص، وبهذا يرسم دي مان خصوصيته من خلال تحديد جوهر الأدب ذاته، فكل لغة ــ حسب دي مان ــ هي استعارية على نحو لا يمكن إنكاره، تعمل من خلال الأوجه والصور البلاغية، وليس هذا مقصوراً على لغة الأدب، بل يتعداه إلى لغة الفلسفة، ولغة القانون، ولغة السياسة[5].

أما (هارلود بلوم) فقد اتجه إلى تفعيل ممارسة إساءة القراءة، وإساءة الفهم، وذكر أنّها ليست مجرد قراءة مغلوطة، بل هي تكييف شخصي ومتحيز يمكن تسميته بـ (الخيانة الخلاقة)، وهذه الممارسة لا واعية وإرادية في الوقت نفسه، تليها حاجات نفسية، وتعود ــ حسب بلوم ــ إلى تراث فلسفي لاهوتي يُعنى بالمعرفة الصوفية وتحديداً مع القبلانية التي تُسئ قراءة كل لغة ليست قبلانية[1]، ويؤكد أنّ الطريقة الصحيحة لقراءة النص هي السعي إلى إساءة قراءته، وأنّ القراءة نوعان: القراءة الضعيفة التي تقابل (Reading)، والقراءة القوية التي تقابل (Writing)، وأن القراءة الكفيلة ببيان دلالات التحيز والاختلاف هي القراءة الثانية التي يطلق عليها (جيرالد كراف) التأويل السلبي: (Negative Hermeneutic)، ويشارك بلوم في هذه القراءة، كلّ من: هارتمان، دي مان، وبارت، وميللر، ودريدا[4].

---

(1) ينظر: التفكيكية، نورس: 106 ــ 107.

(2) See: Action and Identity in Nietzsche, De man, in: Untyling the Text: 266 – 270. Wallace Stevens, The Poems of Our Climate, Harold Bloom: 386 – 388.

(5) Literary Theory: 145.

(3) ينظر: التفكيكية، زيما: 148 ــ 150. التفكيك في أمريكا، بلوم والقراءة الفوقية، دينيس دونويو، ت: محمد درويش، مجلة الطليعة الأدبية، العدد 5 ــ 6 لسنة 1990: 77 – 87.

(4) See: Literature Against Itself: 145 – 146.

وقد بيّن هارتمان أنّ الأصول التي ينبني عليها النص هي أصول خادعة، والنصوص هي نفسها متخلفة بسبب التقاليد التي تحكمها، وأنّ المعاني تتقاطع، وتتضاعف حتى تبدو وكأنّها تشارك في التناقض وفي علاقة تكافلية، حيث يكون النص مع الناقد في علاقة تفاعلية في ظل المستوى البلاغي الذي يحيا به النص، وبظل الإزاحة الدلالية التي تقدمها فنون البلاغة[1].

وقد انتقد هارتمان التوجه البنيوي لأنّه نشأ أساساً ضد التفسير، ونشأ على فرضية توزيع الدلالة على أجزاء النص، لذلك أدخل النص في مختبرٍ علميٍّ صارم، حاول من خلاله تشخيص البيانات الكلية والجزئية المُشكِلة للنص، وفي هذا الإطار قدّم هارتمان مصطلحه النقدي الذي رسم مساره التفكيكي وهو مصطلح اللاجزم: (Indeterminacy) الذي يشير إلى تداعيات متشعبة، تبعث صورة الناقد المريض بسبب طبيعة تفكيره، وتتضمن هجوماً على الوظيفة التواصلية للأدب، ويتم الكشف عن حالة اللاجزم بوساطة القراءة الحرة المُتأنية، وهو أشبه بعلامة مرور تُحذِّر من أيّة تجاوزات ــ حسب هارتمان ــ ويتجه هذا الأخير إلى الفصل بين الشكوكية (Scepticism)، والعدمية (Nihilism)، والمساهمة في إنقاذ النص بشكل دائم عن طريق إبقائه في وعي القارئ، لتصبح عملية القراءة أكثر إنتاجية للمعنى[2].

أما ميللر فقد تابع أقرانه في مدرسة ييل في مسألة القراءة المغلقة (Close Reading) أو القراءة المُسيئة، وتحويلها إلى آلة تفكيكية مؤثرة، وتقود هذه القراءة إلى تخريب التماسك الذي يطرحه النقاد بوصفه ميزةً للنصوص، وأكدّ ميللر على أنّ الجمل الحاملة لدلالات معينة كما يراها بقية النقاد، لا تُشكل سوى وهمٍ ما ورائي، لا يمتلك الحقيقة بإدعاءات تحويل الدلالة، وأنّ حضور المعنى أمرٌ لا يمكن تصوره، وأنّ كلّ مشروع ما ورائي سيصطدم بالضرورة بالإرجاء الذي دعا إليه دريدا[3].

والقراءة المُسيئة (المغلقة) التي دعا إليها ميللر ــ مع أقرانه ــ تُشكل حسب توجههم، نمطاً من القراءة الأخلاقية بمقدار ما يَعِد القاريء بإبراز البنية التي يفرضها عليه النص، لأن علم أخلاق القراءة ــ حسب ميللر ــ هو سلطة مفردات النص على فكر القاريء واستقباله، وقد قاد هذا التوجه ميللر إلى الحديث عن

---

(1) التفكيكية، نورس: 99.

(2) ينظر: النقد. اللاجزم. المفارقة، جيفري هارتمان، في كتاب: ما هو النقد، تحرير: بول هيرنادي، ت: سلالة حجاوي: 120 ــ 123.

(3) ينظر: التفكيكية، زيما: 125 ــ 126.

احترام النص الذي سيقود إلى القراءة الجيدة (Good Reading) ويشكل أساس التفكيكية[1].

في حين أكدّ ميللر على أنّ القراءة يجب أن تكون كتابة، على غرار تأكيد دريدا على مفهوم الكتابة، وركّز على معالجة الشعرية (Poetics) بوصفها نظريةً للقراءة[2]، وحاول تقديم قراءات مختلفة لمفاصل التفكيك، وتناولها تناولاً غير تقليدي، وفي هذا الميدان قام كيلر بتحليلِ الكتابة، والتمركز حول العقل، وأسس المعنى، ومفهوم الاعتباطية، وأثر التفكيك في المؤسسات، وانعكاسات التفكيك على الأوساط السياسية والفنية ... الخ[3].

أما باربارا جونسون فقد وجدت أنّ الحديث عن الممارسات النقدية القريبة من الطرح التفكيكي في تعامله مع اللغة، وترجمتها إلى لغة نقدية، هذا الحديث لا يتعلق بمفهوم الأمانة بقدر تعلقه بمفهوم الخيانة[4]، فضلاً عن تعلقه بالانتقال من ترجمة التفكيك إلى تفكيك الترجمة، بمعنى أنّ الخطاب النقدي للتفكيك ينبغي أن يتعامل مع النصوص من منطلق خيانة المعاني التي توحي بها، والبحث عن المعاني اللامحدودة التي تخدم مسيرة التفكيكية في تغييب الدلالة، والاستمرار في البحث عن المعنى في متاهة نقدية لا نهائية، ويعكس هذا التوجه خطورة الطرح التفكيكي إذا ما ساد وأصبح صبغة عامة يتمتع بها التحليل النقدي في كافة المحافل النقدية والأدبية العالمية.

خصائص مدرسة ييل الأمريكية:

بالرغم من توجه رواد مدرسة ييل الأمريكية إلى استلهام معطيات التفكيكية بشكل عام، ممثلة بطروحات دريدا، إلاّ أنّ توجههم النقدي اكتسب منحة مميزة، في كشف جميع التقاليد التي خيّمت بعتمتها على جوانب النصوص، وبيان أسس القراءة المنضبطة التي يجب أن تعتمد على خط سير (القراءة المُسيئة) أو المغلقة، فضلاً عن البحث عن روابط بين عدمية القيم كما أشار إليها نيتشه، وبين لا نهائية المعنى كما افترضها دريدا، وبين التوجه الأيديولوجي والسياسي المحيط ببنية النص وأنظمته.

---

(1) ينظر: المصدر نفسه: 125 ــ 128.

(2) see: Structuralist poetics: 258 – 259.

(3) See: On Deconstructuction: 89 , 110 , 156.

(4) العمى والبصيرة: 14.

ويمكن متابعة خصائص التوجه النقدي لمدرسة ييل الأمريكية، من خلال الإيمان بالجهد النقدي الذي قدمته في سبيل نقد وتقويم مسيرة التفكيك، وتثبيت دعائم البيت التفكيكي في عصر التطور النقدي والتقني، وقد سلكت مدرسة ييل في هذا الاتجاه، الخوض في جدلية رأتها استراتيجية، وهي جدلية تعالي الأنا، وتقزيم الآخر، بمعنى: تقديم الطروحات النقدية الداعمة والناقدة للتفكيكية من وجهة نظر متعالية، في حين يتم توجيه النقد للطروحات الأخرى التي لا تنتمي إليها، ومحاولة التقليل من شأنها، كما فعلت مع البنيوية في توجيه النقد إليها.

إنّ حصر خصائص مدرسة ييل الأمريكية من الصعوبة بمكان، نظراً لتشعب الطرح النظري لها، وحسب البحث متابعة أهم الخصائص من خلال آراء كبار النقاد المعاصرين، وكالآتي:

1. ليونارد جاكسون:

"مدرسة ييل التفكيكية الأمريكية، هي مدرسة متناقضة، ذات طابع فلسفي، ومرعب في أساسه، تمارس تأويلات شديدة الغرابة، وتتلاعب بالألفاظ تلاعباً عشوائياً، ... إنّها لا تملك شيئاً من الصراحة في التحليل ولا الدقة، وإنّها ليست ضرباً من التطوير الرصين لدريدا، وهي ضرب من ميتافيزيقا النص، مثالية في وحيها الأساس"[2].

2. تيري ايكلتون:

"التفكيك الأمريكي: لا يمثل سوى عودة إلى الشكلانية، وإلى النقد الجديد، ولكنّها عودة نقدية صارمة، وتمثل علامة على المرحلة الأخيرة من شكيّة ليبرالية،... ويعمل هذا التفكيك على الحفاظ على الانغلاق المؤسساتي لصالح السياسة والتوجه الاقتصادي المسيطِر في أمريكا"[2].

3. كريستوفر نورس:

أسهمت كل من جامعتي ييل، وجون هوبكنز في نشر النظرية الدريدية، وبشكلها النصي،... وقد اختار نقاد ييل من التفكيكية جانبها المليء بالتشويش، وقد عدّ (نورس) مدرسة ييل هي صورة التفكيكية بوجهها المتطرِف...[3].

---

(1) بؤس البنيوية: 290.

(2) See: Literary Theory: 146 – 148.

(3) ينظر: التفكيكية: 97 ــ 98.

4. جيفري ثرلـــي:

إنّ خطأ التوجه الأنكلو ــ أمريكي هو تقبله بكل عجالة التقسيم الغربـــي للعلـــم والفن، وطرحه المبدأ الخاص بالعبارة الزائفة، وعزل الأدب عن الاهتمامات الجدّية للإنسان، ورفع الأدب بعيداً عن التاريخ، فهو لا يحمل ماضياً ولا مســتقبلاً، فغــدا خطاباً مجرداً، وخيالاً محضاً، والتحليل اللغوي الذي تبعه هؤلاء النقاد يقــود إلـــى استنتاجات مُقوِضة لذاتها، والتوجه الأمريكي النقدي يحمل نزعة سياسية، تتأصـــل فيها نزعة بورجوازية، وتستخدم مبادئ الفلسفة النقدية النصية، ضد الثقافـــة التـــي أفرزتها[1].

5. بيير زيمـــــا:

اندفع نقاد ييل في لعبة الدلالات متعددة المعاني، مبدلين موضع كل الاشـــكالية الجمالية والأدبية على مستوى التعبير، إنّهم يحاولون إسقاط الحواجز المؤسِسة التي تفصل الميدان الفلسفي عن الميدان الأدبي، لأجل بلوغ حرية اللعبة النصـــية غيـــر المحددة، اللعبة الدالة[2].

6. جون إليـــــس:

أبرز حالة الفوضى لرواد التفكيك بشكل عام، ونقاد ييل بشكل خـــاص، القائلـــة بغياب النص، واختفاء المركز أو الجوهر، واللعب الحرّ، ولا نهائيـــة القـــراءات، وفسرّ شعبية التفكيك على طريقة تقديم الأفكار بشكل مبالغات ميلوــ درامية، فضلاً عن تقديم أنفسهم بوصفهم ثوّاراً ضد الجمود والتطرف[3].

7. والاس مارتـــــن:

يصف حالة الإنسان عند حديثه عن نقاد ييل بـــ (سقوط وحدة العالم)، أي بسقوط الإنسان أمام الطروحات النقدية الجديدة، وأمام التحديات الحداثوية الغربية[4].

---

(1) ينظر: جذور التفكيك، ت: صبّار سعدون، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد 2 لسنة 1998: 41 – 43.

(2) التفكيكية: 44.

(3) ينظر: المرايا المحدبة: 59، 80. نقلاً عن كتاب إليس:

.Against of Deconstruction

(4) المصدر نفسه: 66. نقلاً عن كتاب مارتن: Deconstruction in America.

يتضح من خلال العرض السابق لأهم آراء النقاد حول طروحات مدرسة ييل الأمريكية، السمات المميزة لها، والأبعاد النقدية المحدِدة لمسيرتها، ويمكن القول أنّ التنظيم المنهجي لرواد ييل ارتكز على نقطتين مهمتين هما: (البلاغة، والقراءة).

إنّ التأكيد على البلاغة جاء ليناظر تأكيد دريدا على الكتابة، وعلم النحو، وإذا كان دريدا قد عَمدَ إلى بيان مقولة الحضور والغياب ليتوصل من خلالها إلى تفكيك النص وكشف أبنيته غير المتماسكة ومعناه غير المحدّد، فإنّ نقاد ييل عمدوا إلى بيان الألاعيب البلاغية التي يمكنهم من خلالها تجزئة النص، واللعب على أوتاره، ومهمة البلاغة ــ كما يراها نقاد ييل ــ هي توسيع الدلالة، وتغييب هوية المعنى، من خلال الإحالة إلى التعدد والاختلاف.

أما القراءة فقد تأتى الاهتمام بها من خلال الاهتمام بوعي القارئ، وقصدية الناص، والدعوة إلى تقديم تفسيرات غير محددة، تترك المعنى في دوامة مستمرة لا يُعرف معها الاستقرار، وبذلك تتصف هذه الممارسات النقدية، بالممارسات اللامتناهية، وبالصياغات الدلالية المُتلونة.

وبدلاً من أن يقوم رواد ييل بتطهير التحليل التفكيكي ــ كما ذُكر سابقاً ــ مما لحق به من شبهات، وإساءة في الفهم، عَمدَ هؤلاء إلى زيادة غرابة التحليل التفكيكي، وانتهاك بنية النصوص بتحويلها إلى لعبة بلاغية، وممارسة العمل النقدي بوصفه ضرباً من الجنون (Madness)، وأصبح منطق التفكك (Logic of Disintegration) هو المنطق العقلاني السائد في المختبر التفكيكي لرواد ييل.

ومن المهم ذكر أنّ النقد العالمي يتجه الآن إلى تكوين جبهة مضادة، أو جبهة جدلية حوارية، تجنبه الطروحات التفكيكية، وتعمل على بيان ممارساتها التي توصف "بالإرهابية"[1]، وترتكز هذه الجبهة على تراث علميّ ومعرفيّ، موغلٍ في القِدم، ومن أهم رواد هذا التوجه ــ الذي نشأ أساساً في فرنسا ــ: (بورديو، وبورديلارد، وجيل دولوز، وليونارد جاكسون، وتيري إكلتون، وفرانك لنتريكيا)، وغاية هؤلاء عودة النقد إلى مساره الطبيعي في بيان جماليات النصوص، وكشف الدلالات التي تتضمنها، واستخدام الميدان النقدي بوصفه أداة تثقيف وحوار، وليس بوصفه أداة قمعٍ، ومصادرة للمعاني والآراء.

---

[1] البحث عن ما بعد الحداثة: 21.

الفصل الثالث

ما بعد البنيوية بين التأثير والتأثر

المبحث الأول: من القبلانية إلى فلسفة عزل الإله.

المبحث الثاني: النقد النسوي ، وفلسفة الأنوثة.

المبحث الثالث: منهجية فوكو: من سلطة المعرفة، إلى إشكالية الحقيقة.

مدخل:

تتيح الممارسات الفكرية، والنظم اللاهوتية امتداداً نقدياً، ومنهجياً، يُسوغ ولادة البدائل المناسبة للركود العقلي، ويمنح إمكانية صناعة الوجه الشرعي للطروحات الحديثة، انطلاقاً من نسبية الحقائق، وسببية الظواهر، وشمولية المعرفة.

وقد تبنت الطروحات الحديثة البحث في أزمة الإنسان، الناشئة من اصطدامه بالموروث أولاً، ودخوله في دائرة مُخلفات الحربين العالمتين ثانياً، وإدراكه مشكلة الضياع النفسي في إطار النظام العالمي الجديد ثالثاً، وكان من نتائج البحث في أزمة الإنسان: تأكيد الانفصام الدلالي بين الفرد والمجتمع، وإضفاء صفة التقديس على التنظيمات المُحفزة للسلوك المعرفي للفرد من قبيل المؤسسات السياسية، والسلطات التشريعية، التي لا تسمح بإعاقة خططها لرسم القرار، وصناعة توجهات الإنسان.

ومن الشواخص المهمة على ما ذُكر: المسار النقدي لما بعد البنيوية، الذي حدد بشكل منهجي تأزم العلاقة بين الفرد ومجتمعه، وتحدث عن فصل بنية الفرد عن البُنى التي يُؤسسها، وليس ذلك حسب، فقد اتجهت ما بعد البنيوية إلى تفعيل دلالة النص على حساب وجود الفرد (الناص)، وقد ذكر البحث في مواضع مسبقة الخلفيات الفلسفية، والفكرية، والمنهجية، التي تضمنها المسار النقدي لما بعد البنيوية، ويستطرد عليها في هذا الموضع (الخلفيات اللاهوتية)، مُمثلة بالقبلانية (Kabbalah)، التي يمكن عدها المعين المتدفق لحيوية الطرح النقدي لما بعد البنيوية.

فضلاً عن الحديث عن الممارسات المنهجية المعرفية التي تأثرت بمعطيات ما بعد البنيوية حتى عُدت ضمن إطار هذا المصطلح، ومنها: النسوية أو النقد النسوي (Feminism)، ومنهجي فوكو: الأركيولوجيا، والجينالوجيا.

ويؤكد البحث في هذا الموضع تأثر النقد النسوي، وفوكو بمعطيات الطرح النقدي لما بعد البنيوية مُمثلة بطروحات دريدا، ولا يعني البتة دخولهما في حيزها، إذ العلاقة الجامعة بينهما هي علاقة التأثير والتأثر، لا علاقة التداخل والتضايف، هذا وقد آثر البحث الجمع بين القبلانية، والنقد النسوي، وفوكو في فصل واحد، انطلاقاً من حيوية ما بعد البنيوية في تناصاتها، فهي في ميدان القبلانية، مفعولة ومتأثرة، وفي ميدان النقد النسوي، وفوكو: فاعلة ومُؤثرة.

المبحث الأول

من القبلانية الى فلسفة عزل الإله

سبقت القبلانية الطروحات الفلسفية المختلفة في تحديد علاقة الإنسان بالإله من جهة، وتحديد علاقة الإله بالطبيعة من جهة ثانية، فضلاً عن تحديد منزلة وصفة اللغة التي يتمتع بها كل من الإله والإنسان، وقد كان لتلك التحديدات أثر كبير على مختلف التنوعات الفكرية، والفلسفية، والمنهجية، والمعرفية الحديثة، كما سيأتي بيانها.

ويمكن تقسيم الحديث عن القبلانية على ثلاثة محاور:

1. **خصائص فلسفة القبلانية.**
2. **أثر القبلانية على الفكر العالمي المعاصر.**
3. **تأثير القبلانية على منهج ما بعد البنيوية.**

أولاً: خصائص فلسفة القبلانية:

ترجع جذور فلسفة القبلانيين أو (القبليين) إلى ما قبل الميلاد بقرن أو قرنين، وتعُرف القبلانية أو (القُبالة)[1] بوصفها تصوفاً باطنياً، وتأملياً، يحتوي على عناصر

(1) لم يستقر مصطلح القبلانية في اللغة الإنكليزية، حيث تعددت الكلمات الدالة عليه ما بين: (Cabala,Cabbala,Cabbalah,Qabbalah,Qabala,Kabala,Kabbala,Kabbalah)، والمصطلح الأخير هو الأقرب إلى الصواب، وهو ما تبناه البحث.

روحانيـــة (Gnosticism)، أو عناصـــر مـــن الأفلاطونيـــة الجديـــدة (Neo -Platonism)، ويعطي هذا التصوف تصوراً دينامياً للطبيعة الربوبية، ويمنح ترجمة فورية ورمزية لنصوص التوراة، والتلمود، والوصايا العشر المنزلة علـــى موســـى (عليه السلام)، فضلاً عن تفسيرها للمعاني الكونية، ومساعدتها لمريـــديها للوصـــول إلى غاية التحسين الفكري المطلق لهم، ويعد الحبر اسحق الأعمى: (Rabbi Isaac The Bildness) مؤسس القبلانية في فترة ما قبل ميلاد المسيح (عليه السلام)[1] .

وتعد القبلانية هي الصوفية اليهودية (Jewish mysticism)، والبديل اللاهوتي الفلسفي لتجنب الأفكار الشاذة، من خلال ملازمة الخبرات الباطنية الروحية، فضلاً عن ادعائها ملكيـــة الأسرار، ومعرفـــة الكشـــف القدسي (divine revelation) الذي منحـــه الله (عز وجل) لآدم وموسى (عليهما السلام)، وقـــد زودت القبلانيـــة أنصارها، بوسائل للتقرب من الله (عز وجل) بشكل مباشر، وأعطت لليهودية بعـــداً دينياً حيوياً، وطرقاً خفية تُمكنها من الإطلاع على أسرار الكون[2].

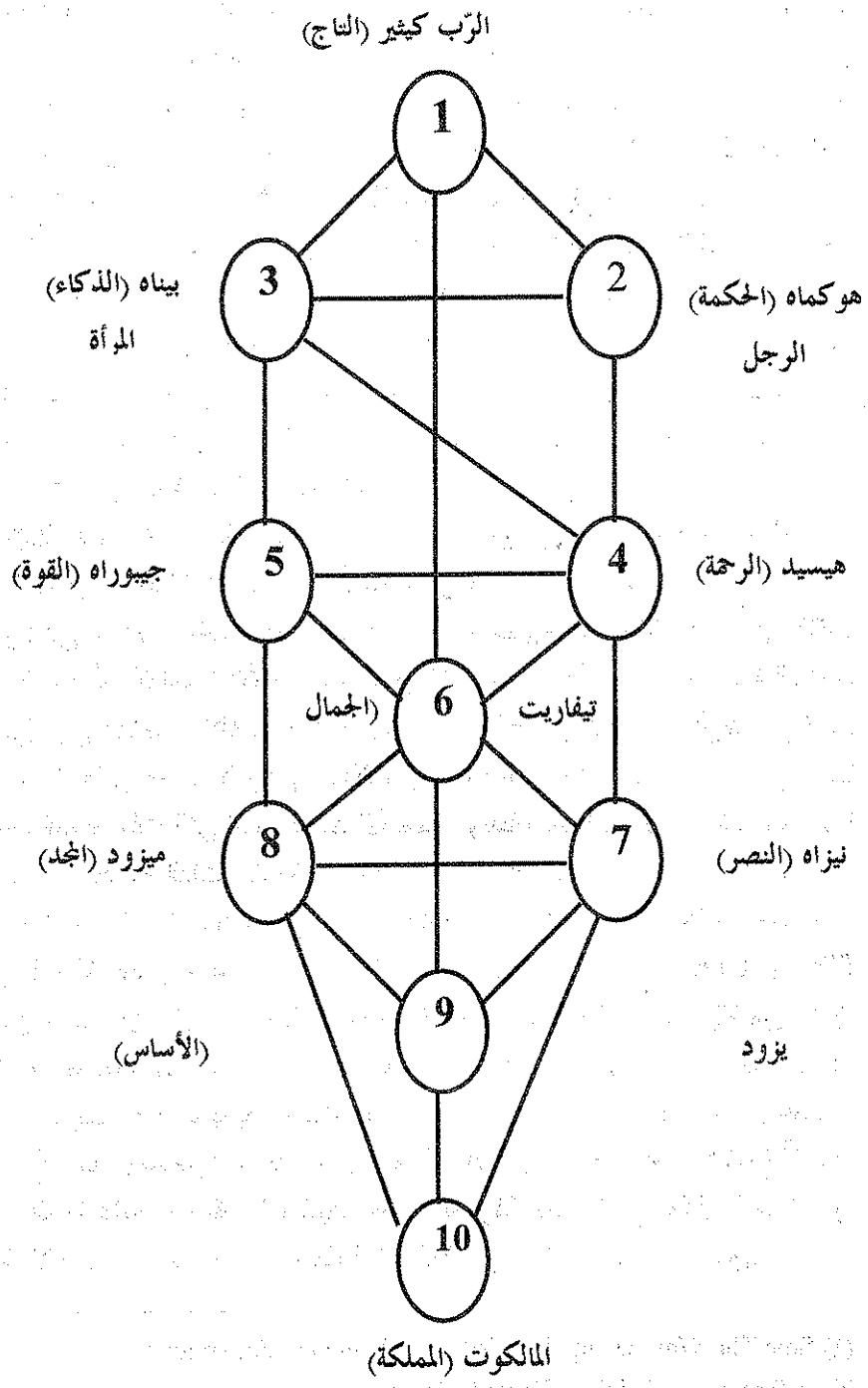
إنّ الطاقة الروحية عند القبلانيين وُظفت بشكل أساس للاهتمام بعلاقة الفـــرد مـــع قوى الميتافيزيقيا، وقد جلب هذا الاهتمام تحولات عميقة في المفـــاهيم المرتبطـــة بـــ (الإله، والعالم، والإنسان، وأصول الكون، والخطيئة، ومعنى التاريخ، ونهاية المـــؤمن)، والهدف من ذلك تحديد موقع الفرد في الكون، ثم القيام بتحقيق وإنجاز كل شـــئ قـــادر على فعله، وسيتضح أثر ذلك على الفكر العالمي.

ولغة القبلانية لغة غير تبشيرية بل على العكس من ذلك، تـــدعو إلـــى حصـــر أسرار المعرفة والكون في المجموعة الصوفية الواحدة، خوفاً من انتشـــارها بـــين المتعبدين من غير اليهود، واتسمت هذه اللغة التي تسمى (لغة الفـــروع القدســـية) باستعمال الكلمات اليومية البسيطة، لكنها لا تحمل المعنى الواحد أو القريـــب، بـــل تدخل في دوامة من التلاعب بالمعانـــي، أي دوامة من التكهن والسحر والتنجـــيم، حتى تتسم بالإيغال والبعد والتعدد والاختلاف، والغاية من ذلك إدخـــال المتعبـــدين اليهود إلى منطقة المثال، وتقريبهم من العوالم العليا، التي يعدها القبلانيون عـــوالم روحية كتابية، أي عوالم غير شفاهية، وانطلاقاً من ذلك دعت القبلانية إلى التوسع في اللغة، وتفجيرها، حتى يتسنى للأحبار التلاعب بالمعاني والتوسع فيهـــا، ولهـــذا دورٌ في صياغة التنظير التفكيكي حول مسألة توالدية الدال.

---

(1) See: Encyclopedia Britannica 2001, CD-ROM.

(2) See: Encyclopedia Britannica 2001, CD-ROM.


الرّب كيثير (التاج)
1
2
3
بيناه (الذكاء)
المرأة
هوكماه (الحكمة)
الرجل
4
5
هيسيد (الرحمة)
جيبوراه (القوة)
6
(الجمال
تيفاريت
7
8
نيزاه (النصر)
ميزود (المجد)
9
يزود
(الأساس)
10
المالكوت (المملكة)

تمثل الدوائر العشر في هذه الشجرة الـــ (سـفيروت: sefirot) أو(تجليـات الرب)، وتحيل هذه التجليات إلى نظام صوفي سري دقيق، ذي سمة كونية، تحوي على عشر قوى تشير جميعها إلى قدرة الخالق، وتدخل هذه القوى أو الدوائر العشر في تناغم حواري بين إيقاع العالم الخـاص بالخـالق، وإيقـاع العـالم الخـاص بالمخلوقات ضمن أثنتين وعشرين رسالة أبجدية عبرية، يتم مـن خلالهـا تكـوين الذات العارفة بالخالق، فالعدد الأول أو الدائرة الأولى تشير إلـى الإلـه الخـالق، والدوائر التسع الأخرى تشير إلى العناصر الأساس للحيـاة وهـــي: (الهـواء، والماء، والنار)، وإلى الأبعاد المكانية وهي: (فوق، وأسفل، وشـرق، وغـرب، وشمال، وجنوب)، ويتم تشكيل لغة المتصوف اليهودي الذي يدخل في الخطـوات الاثنتين والعشرين، في إطار الرموز الكتابية التي تتجسد على هيئة حقائق سـرية باطنية، تتضمن معرفة لغة العالم، وأسرار الكون[1].

وتُشكل الشجرة السابقة رسماً غنوصياً، يمثل عملية الخلق بوصفها سقوطاً مـن حالة الألوهية المطلقة إلى مملكة الأرض، حيث تبدأ النفس رحلتهـا مـن أعلـى الشجرة إلى أسفلها، متقدمة عبر خطوات عشر، منتهية إلى حالة من فقدان الذاكرة داخل الجسد أو (القفص) الأرضي، ومسار التصوف يبـدأ عنـد محاولـة الـنفس الوصول إلى الاتحاد بالإله مرة ثانية، ومن المهم ذكر أنَ الجسـد الأرضـي فـي التصور القبلاني هو جسدٌ وهميٌ، فالإنسان وفقاً لذلك يمتلك جسداً روحياً، أو شبحاً له نفس المواصفات التي تميز الجسد الأرضي، وبذلك يستطيع الإنسان تـرك هـذا الجسد والاتحاد مع الذات الإلهية – حسب التصور القبلاني–[2].

وهناك من الأحبار من ربط حقيقة القبلانية وخطوات تصوفها وكشفها لأسـرار الكون الممثلة باثنتين وعشرين مرحلـة، بـــ (أوراق تـاروت: Tarot Cards) الاثنتين والعشرين التي تُعد تمثلات مصوَرة للطرق القبلانية، وتُعد وثيقةً من وثائق القبلانية الفلسفية، لأنها تُستخدم في التكهن، والشعوذة، والسحر، وقراءة الغيب، وقد أسندت الموسوعة الأمريكية الحديثة الأصل الفلسفي لأوراق تاورت، إلـى أفكـار ثلاث: (المتعة، وسيطرة الشيطان، ورغبة الملوك في اكتساب القوة والنفوذ)[3]، وقد دخلت فلسفة الشجرة المقدسة ميادين الفكر والمعرفة الغربية من خلال الحديث عن فلسفة الإله، ودور الإنسان في صياغة قيم العالم، وعلاقة الخالق بالمخلوق.

---

(1) See: The Way. Using the wisdom of kabbalah For spintual Transfarmation , Micheal Berg: (Internet).

(2) See: Reincarnation & kabbalah Beginner`s Guide: (Internet).

(3) Encyclopedia Microsoft Encarta , 2002 , CD-ROM.

ويرى البحث أنَ الشجرة المقدسة جاءت لتُدعم نظرية القبلانية في التناسخ (Reincarnation)، وانتقال الأرواح (Transmigration) من جسدٍ إلى جسد، من خلال التحرر من الجسد المادي باستخدام الطرق المختلفة للتركيز، والشبيهة إلى حد كبير بفنون اليوكا (Yoga)[1]. فضلاً عن رغبة الأحبار القبلانيين بالاتحاد بالذات الإلهية الخلاقة، لأنهم يرون أنَ الإنسان الوحيد الذي يحق له الاتحاد بالإله هو: المتصوف اليهودي، الذي يحمل الجانب الإشراقي من الفلسفة وهو (السحر)، ولديه معرفة واسعة بأسرار الإله، وخفايا الكون[2]. ولهذا الإتحاد تمثلات في انتقال سلطة مطلقية الإله، إلى محدودية الإنسان، كما هو مبيّن في فلسفة نيتشه، وهيدجر، وفلسفة التفكيك.

وللقبلانيين ثلاثة كتب رئيسة، تنبثق منها معطياتهم، ويُستمد منها التعاليم، والإرشادات والوصايا، وهذه الكتب هي:

1. **سفر يزيراه (yetzirah): كتاب التكوين. (Book of Genesis).**
2. **سفر زوهار (zohar): كتاب الإشراق. (Book of Eulightement).**
3. **سفر باهار (Bahir): كتاب السطوع. (Book of Brightness).**

ثانيًا: اثر القبلانية على الفكر العالمي المعاصر:

إنَ الخصائص التي امتازت بها القبلانية من قبيل إعطاء قنوات ووسائل للتغيير بشكل مستمر لا يعرف الثبات على الصعيد الفكري، فضلاً عن كونها - كما يصفها روادها - برنامجاً للتطور الضروري للبشرية، ولتحسين العلاقة مع الميتافيزيقيا، ولتحصيل الأجوبة المناسبة عن المظاهر المعقدة للكون، مكنها من تحقيق بصمات نوعية على صعيد التأثير في الفكر العالمي المعاصر، وفي مجالات ونشاطات مختلفة، انطلاقا من السياسة، والأدب، والفلسفة مروراً بالدراسات اللاهوتية، وانتهاء بدراسات علم الاجتماع، وعلم النفس.

وقد آمن معظم رواد الفكر والفلسفة في العالم بالطروحات المغرية للقبلانية، التي تستهوي الأفئدة والعقول، نظراً لمعالجاتها التي تتسم بالغموض، والخفاء،

---

(1) See: Lifting the Veil, Practical kabbalah with kundalini Yoga, G. Gurnam: (Internet).

(2) See: what is kabbalah?: (Internet).

والسرية، والتلاعب بدلالة الأشياء الظاهرة، وتستند إلى المعرفة الخفية حول الكون وقواه الغامضة، معتمدة على دراسة العلاقات بين الكواكب، والألوان، وأجزاء الجسم، وتوقع المستقبل، وقراءة الغيب، والإيمان بكائنات خفية قد تكون أسطورية، وتوظيف كل ذلك في سبيل بناء الخلاص للفرد اليهودي الذي عانى ألواناً من الاضطهاد عبر التاريخ، والانتقال إلى العلم الحديث من خلال اتباع الحكمة الباطنية، للوصول إلى غاية امتلاك الكون، وصناعة تاريخه، والإمساك بزمام قرار فعل التسلط، وتسيير البحث العلمي والروحي بما يخدم التوجهات القبلانية، وهذا ما دفع (مايكل بيرج) إلى وصف القبلانية بأنّها: هندسة مقدسة تمتلك فلسفة الحقيقة[1].

لقد حكم التصوفُ اليهودي الفلسفة الغربية الحديثة انطلاقاً من دعوى شمولية العلم الحديث، وتحوله إلى مرادف للفكر، بحيث استطاع المفكرون اليهود تطويع الفلسفة لتصبح أداةً لخدمتهم في شكلها الباطني، ونظريةً للمعرفة، وإجابةً عن حيرة العلم الحديث في شكله الظاهري، لذلك نبعت معرفية العلوم الحديثة من الإشكالية الصوفية اليهودية الضاربة في القِدم، والناشئة مع أول حِبرٍ قبلاني يعلن عن مقدرة القبلانية في كشف أسرار الكون ثم السيادة عليه، وفي سبيل ذلك فكك الفكر اليهودي نفسه، واقتحم الميادين الأكاديمية من أبواب متفرقة، ثم عمد إلى تجميع أجزائه داخل أروقة الجامعات، ومنابرها العلمية الثقافية، وقد مهدت الألاعيب اللغوية، والتفكر في أهمية تغييب الوجود الاجتماعي أو أهمية حضوره، مهّد ذلك لنفاذ الفكر القبلاني إلى دائرة العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب، بحيث قاد ذلك إلى سيادة القبلانية على أحكام نظرية المعرفة، والفلسفة الوجودية، والدعوات التي نادت، وتنادي بالإنسانية[2].

والحقيقة أنَ البحث في أثر القبلانية على الفكر العالمي المعاصر يحتاج إلى رسائل أكاديمية متعددة، لأنَ المساحة التي يشملها هذا البحث المذكور واسعة جداً، نظراً لتعدد أسماء المفكرين والباحثين المنبهرين بالقبلانية وأبحاثها، ومن تلك الأسماء: نيتشه (1900)، وإرليخ (1922)، وهوسرل (1938)، وفرويد (1939)، وبنيامين (1940)، وبرجسون (1941)، وويتجشتاين (1951)، وآوينهايمر (1957)، وآنشتاين (1955)، وبلوخ (1959)، ورايشنباخ (1953)، وبوبر (1965)، وهوركهايمر (1973)، وهيدجر (1976)، وأدورنو (1979)، وسارتر

---

(1) See: The Way. Using the wisdom of kabbalah For spintual Transfarmation, Micheal Berg: (Internet).

(2) ينظر: الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي، هابرماس، ت: نظير جاهل، مقدمة المترجم: 5 – 7.

(1980)، وبلسنر (1985)، ويونجر (1998)، وبول دي مان (1983)، وهيلس ميللر، وجيفري هارتمان، وهارلود بلوم، وجاك دريدا، ... الخ، ويحاول هابرماس تحليل أثر القبلانية، أو اليهودية على الفكر العالمي من خلال ذهابه إلى أنَ التراث اليهودي ــ المسيحي قد تحول إلى عقيدة، وخضع إلى عمليات عقلنة، ونُظر إليه على أنَه يُمثل الحقيقة المنقِذة، والمخلص العقلاني لتخبطات الفكر الحديث، وقد عمد هابرماس إلى تشريح التركيبة الثقافية التي تميز الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، فتوصل إلى أنَ تلك المنظومة قد قصرت خلال قرن كامل – وهو عينة الدراسة ــ على المفكرين اليهود حسب، وعلى الفكر المتأثر بهم[1]. وقريباً من رأي هابرماس يذهب إيكو إلى أنَ المسيحية وطوال قرون عديدة حاولت الجمع بين الصوفية اليهودية، والعقلانية الإغريقية[2]. في حين ذكر نيتشه أنَ المسيحية أرادت تهويد العالم، لأنهم ــ أي اليهود ــ سيمارسون دوراً كبيراً في صراع القوى في المستقبل ــ على حدّ تعبيره ــ[3]، ويؤكد أنَ اليهود شعب كهنوتي يأخذ فعل الانتقام بوصفه فعلاً روحياً يُعبر عن الحقد المكبوت، ويُظهر نيتشه مديحه لليهود بوصفهم أصحاب الخطوة الأولى في التحرر من الأخلاق، وقلب معادلة القيم الأرستقراطية رأساً على عقب (طيب، نبيل، قوي، جميل، سعيد،...) ويصف هذا التمرد بـ (التمرد المظفر)[4]. ويرى نيتشه أنَ المتصوف اليهودي هو القادر على الفهم العميق للإبقاء على كلَ الغرائز وأفعال الانحطاط ليسلطها بالتالي ضد العالم لغرض الهيمنة عليه، وفي هذا السياق ذكر (دولوز) أنَ شروط تشكل التاريخ للشعب اليهودي هي شروط حاسمة بالنسبة لمجمل التاريخ الأوربي وأنَ اليهود هم الوحيدون القادرون على إنقاذ أوروبا وحمايتها عن طريق اختراع شروطٍ ــ وبشكل مستمر ــ حيويةٍ وديناميةٍ للتفاعل مع المستجدات العالمية[5]. في حين أكدَ (كارنييف) أنَ اليهود هم أمراء كل العالم، فقد تقلدوا الأدوار العليا في هرم المجتمع الرأسمالي، وأسهموا في تشكيل

---

(1) ينظر: المصدر نفسه: 31 – 50. ويؤكد الجابري أنَ الفكر الغربي اليوم يجمع بين الديانة اليهودية والديانة المسيحية، ويصف حضارته بأنها: (حضارة يهودية – مسيحية)، ينظر: مسألة الهوية: 142 – 143، وينظر: المشروع النهضوي العربي: 29 – 30.

(2) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ت: سعيد بنكراد: 38. وينظر: وهم اللغة العالمية، ت: ياسر شعبان، مجلة العصور الجديدة، العدد4 لسنة 1999: 12 – 13.

(3) ينظر: ما وراء الخير والشر: 153 – 238.

(4) ينظر: أصل الأخلاق: 30 – 31.

(5) ينظر: نيتشه والفلسفة: 163 – 164.

السياسة العالمية، والتأثير ــ من ثمَ ــ على روابط السياسة مع الاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، والفنون، والآداب[1]، وليس ذلك فحسب، إذ ذكر (ويد جيدي) أنَ التاريخ هو تاريخ (اليهود) في المقام الأول، وعلى العالم أن يسهر على رفاهية (الشعب المختار!) كي يضمن استمراراً آمناً في مستقبله[2]، ويكفي قراءة ما كتبه (جارودي) حول الهيمنة اليهودية على السياسة والثقافة العالمية[3]، وهيمنة الأساطير اليهودية على بنية الفكر العالمي، وتحويل الأساطير الدينية: (الأرض الموعودة، وشعب الله المختار، والتطهير العرقي)، والأساطير السياسية: (معاداة الصهيونية للفاشية، وغرف الغاز، والملايين الستة ــ الهولوكوست ــ، وأرض بلا شعب لشعب بلا أرض)، إلى استنزاف متواصل للآلة الاقتصادية الغربية، وإلى تأثير في إصدار القرارات العالمية، والتلويح الخفي بشلِ حركة السيولة الرأسمالية بتجميد الأسهم المُحرِكة للبورصات العالمية، والضغط بشكل دائم لإشعال فتيل الحروب في الدول المجاورة للكيان اليهودي، واستثمار الفجوات والنقاط السلبية للشعوب ــ لاسيما العربية والإسلامية ــ لاستخدامها بوصفها (ورقة رابحة)، ومسوغاً قانونياً للاعتداء على هذا البلد أو ذاك.

وقد حذَر المفكرون والنقاد العرب المعاصرون من استفحال الهيمنة اليهودية على الفكر العالمي، وضعف الفكر العربي تجاه هذه الهيمنة، ومن أبرز من تحدث عن ذلك: (عبد الوهاب المسيري، وعبد الكريم الخطيبي)، فضلاً عن محاولات أخرى جادة لمحمد عابد الجابري، وعبد الستار الراوي، وعبد الهادي عبد الرحمن، وأحمد منصور، ... وغيرهم.

يتناول المسيري في كتب عديدة دراسة بنية الفكر اليهودي، وأسباب هيمنته على الفكر العالمي، ويذكر أنَ الاتجاه الفلسفي اليهودي المسمى (الهسكلاه) ــ أي: الفهم – دعا إلى تحكيم العقل في كلِ ما يتصل بالتراث الصوفي اليهودي[4]، ويحدد المسيري مقارنةً بين التوجه النيتشوي، والتوجه الصهيوني في إطار تأثيرهما على الفكر العالمي من خلال النقاط الآتية[5]:

1. النيتشوية مثل الصهيونية، ديانة علمانية، أو لاهوت دون إله.

---

(1) اليهود واليهودية في نظر شعوب العالم، ت: محمد علي حوات: 14.

(2) المذاهب الكبرى في التاريخ، ت: ذوقان قرقوط: 122.

(3) ينظر: الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ت: دارالغد العربي: 33، 71، 171.

(4) نهاية التاريخ: دراسة في بنية الفكر الصهيوني: 8.

(5) ينظر: المصدر نفسه: 118 – 120. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: 1 / 201 – 205.

2. النيتشوية مثل الصهيونية، داروينية تسبغ نوعاً من الروحية والقداسة على قانون التطور.

3. النيتشوية مثل الصهيونية في معادة الفكر، واحتقاره، وتقديس الفعل.

4. النيتشوية مثل الصهيونية في الدعوة إلى العيش في حالة حرب مستمرة، وفي حالة خطر مستمر.

5. تسري في الفكرين النيشوي والصهيوني نزعة: (وحدة الوجود: Pantheism)، وضبابية اللاتحديد، والأشياء المطلقة.

6. تفكيرهما تفكير نبوئي، نخبوي، فنيتشه يتطلع إلى ظهور (السوبرمان)، والصهيونية تتطلع إلى الدولة اليهودية الخارقة !.

7. كلاهما يتحدث عن الماضي والمستقبل دون الحاضر.

8. كلاهما يتفق على فكرة الانتقال، فالقبلانية تؤمن بانتقال الأرواح، والأجساد الوهمية، ويؤمن نيتشه في المقابل بالعود الأبدي.

9. الوجهان الصهيوني والنيتشوي، لا تظهر عليهما أي اشراقات إنسانية، وتسودهما بشرة غامضة كئيبة، لونها المفضل هو (الأحمر) وطعامها المفضل (الآلهة المتفسخة).

ومن أبرز نتائج سيطرة اليهودية على الفكر العالمي، ظهور العلمانية (Scelarism) التي أضفت على الحضارة الغربية أن تكون بلا مقدس، وبلا ضمير مقدس[1].

وتتغلغل نتائج الصوفية اليهودية ودعوتها بالعلمنة الشاملة في جسد عمليات العقلنة الشاملة، والترشيد المادي ــ أي إهمال كل شئ غير نافع ــ والانتقال من الحياة العامة ذات المظهر الجماعي ــ إلى الحياة الخاصة – ذات المظهر الفردي –، وبذلك يتم تفكيك الإنسان والعالم، وتظهر مجموعة منظورات متعددة، متصارعة، بدلاً من المنظور الإنساني المتكامل، وتسود ــ من ثمَ ــ النسبية المطلقة التي تجد فعلها التطبيقي في الممارسات الاستبدادية من خلال تعظيم نِتاجات الإنسان الأبيض الغربي، والدفاع عن الحقوق المتعلقة بالجنس الأبيض حسب[2].

ومن النتائج الأخرى للصوفية اليهودية، توجهات ما بعد الحداثة، التي أصطبغ دعاتها، وتمتع روادها بانتماء صريح للقبلانية، أو على الأقل ــ كون الأصل يهودي ــ، أمثال: (جاك دريدا، وهارولد بلوم، ومارتن بوبر، وهابرماس، وأدورنو، ووالتر بنياميـن، .... الخ)، والعلاقة التي حكمت ما بعد الحداثة مع

(1) العلمانية، عبد الوهاب المسيري: 88. وينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: 1 / 209.
(2) ينظر: العلمانية: 104، 125.

القبلانية هي: علاقة جدلية، فبعد أن تشبّع الفكر ما بعد الحداثي بالأفكار القبلانية الداعية إلى الهيمنة على الكون من خلال السيطرة على سُبل العقلنة، أثّرت أفكار ما بعد الحداثة في الجماعات اليهودية، المنتشرة في المختبرات العلمية، والنوادي الثقافية، والأدبية، والفنية[1].

ويُبين (الخطيبي) أثر الصوفية اليهودية ووريثتها الصهيونية على بعض المفكرين، والفلاسفة، ثم يصف الصهيونية بـ (صوفية التقيؤ)، التي نبعت من الغرب ولم تحد عنه مطلقاً، وأنها استخدمت نصوص الكتاب المقدس لغايات استعمارية، وأنها عملت على بناء استراتيجية عالمية ترتبط بالهيمنة الإمبريالية، وتخضع ــ من ثمّ ــ لمشيئتها[2].

وقد اتخذت القبلانية، والتوجهات اليهودية الحديثة، غطاء الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، للولوج إلى بنية الطرح الفلسفي، وتمرير وتثبيت هموم وطروحات العقل اليهودي، وتسويق رؤية هذا العقل للحياة، والتاريخ، والحضارة ــ بكلّ أشكالها ــ والموقف من الآخر، ولم تكتفِ التوجهات اليهودية بهذا الحد، بل عمدت إلى بناء المقولات الجديدة، والتنظيمات الأيديولوجية في إطار تنشيط المبادئ وتفعليها مع متطلبات الواقع، الذي لا بدّ من إخضاعه ــ برؤية قبلانية ــ إلى مقدمات تكوينية منطلقة من الأرشيف الواعي لليهودية[3].

أما عن علاقة الصوفية اليهودية، بالفردية الأمريكية، فهي ذات امتداد كبير جداً على جميع الاتجاهات والصُعُد والمستويات: الفلسفية، والسياسية، والدينية، والاجتماعية، والاقتصادية، وحتى النفسية[4]، وأقوى المستويات، وأوثقها عُرىً: الخلفية الفلسفية، التي يُلوح بها اليهود بشكل دائم لتقوية دعائم السند الأمريكي لهم في صياغة، وطرح القرار السياسي الفاعل، انطلاقاً من مقولة دعاة الإيمان باللاهوت في أمريكا: (إنّ الربَ يبارك أمريكا لأنها تدعم إسرائيل)، و(أنّ الأمريكي الحقيقي لابد أن يكون صهيونياً)، و(أنّ الربَ يبارك من بارك إسرائيل)، و(دعم أمريكا لإسرائيل هي رسالة إلاهية يرضاها الرب)، و(أنّ دعم أمريكا

---

(1) ينظر: اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 10 لسنة 1997: 93 – 94.

(2) ينظر: النقد المزدوج: 63 – 67.

(3) ينظر: الفكر الفلسفي اليهودي المعاصر، عبد الستار الراوي، مجلة دراسات فلسفية، العدد 2 لسنة 2000: 21 – 24.

(4) ينظر للاستزادة: النفوذ اليهودي في الإدارة الأميركية، أحمد منصور.

لإسرائيل هو السبيل الوحيد لضمان بقاء أمريكا: السياسي والروحي)[1]، وغيرها من المقولات والادعاءات التي ينبغي إدراك كُنهها جيداً، لأن تصوراتنا سيصيبها (العوقُ) عندما نتأمل تلك المقولات، وهي تدرس وتقرأ أو تبحث في مسالك العلم، والمعرفة، والثقافة، والفنون، والآداب، وسيستمر هذا (العوق) إن لم ندرك أبعاد الهيمنة اليهودية، أو القبلانية ــ لا فرق فالتوجهات والأهداف واحدة ــ على العالم، والسيطرة على صناعة القرار الفاعل المُحرك للتنظيمات، والمؤسسات. وسيُستفحل (العوقُ) ويغدو مزمناً إن لم تُفهم عبارة: (إسرائيل الجديدة) التي أطلقها اليهود، أوغُلاتهم على أمريكا[2].

ويتضح من خلال ما سبق الأثر الفاعل للصوفية اليهودية في الفكر العالمي الذي قدمه البحث بشكل موجز جداً، ويعكس هذا الأثر الفاعل دور القبلانية ورديفتها اليهودية، ووريثتها الصهيونية في صياغة مشروع التوجه العلمي والثقافي، أو على الأقل الإسهام في بلورته وتطوره، وقد دخلت براعتها المزدانة بالخفاء، والدهاء، والغموض إلى عقلانية التصورات، وإلى الرؤى السلطوية صاحبة اللغة المقدسة في خلق القرار، ورسم الدلالات المتموضعة في نظامٍ منهجي مراوغ، يحمل في طياته نوايا وأد الحقيقة، وصيغاً درامية لتقديم تراجيديا العالم المعاصر، ولم تكن الساحة النقدية بعيدة عن هذه الأفكار، بل دخلت في صميم الطرح الفلسفي، وامتزجت مع اللغة الفكرية، حتى استبان توجهها، وخفي قصدها، وسيتناول المحور القادم الحديث عن الساحة النقدية، وبشكل خاص معطيات ما بعد البنيوية وعلاقتها مع القبلانية.

ثالثاً: تأثير القبلانية على منهج ما بعد البنيوية:

إنَ الأوهام التوسعية التي تصوغها الأحلام في اللاوعي، لا تلبث أن تعانق الواقع إن وجدت البيئة التضايفية المناسبة لها، فهي كالطفيليات التي تعتاش على نِتاجات المضيف، ثم يغدو تأثيرها فاعلاً وحيوياً، وأنَ النبوءة القبلانية بسيادة الكون القائمة على مقدمات التأمل الفلسفي لم تجد مضيفاً واحداً حسب، بل لقد وجدت لها

(1) ينظر: المسيح الأمريكي الصهيوني (الجزء الثاني)، رضا هلال، مجلة العصور الجديدة، العدد4 لسنة 1999: 31 – 34.

(2) المصدر نفسه: 28. وينظر: المسيح الأمريكي الصهيوني (الجزء الأول)، رضا هلال، العصور الجديدة، العدد 3 لسنة 1999: 48 – 50.

مضايف عدة، في منازل عقلانية متنوعة، وقد كان منهج ما بعد البنيوية ممثلاً بطروحات ومعطيات جاك دريدا، ورواد مدرسة ييل الأمريكية، من أبرز المحطات إثارةً، لبيان دور القبلانية في العقلانية النقدية المعاصرة، ويمكن تقسيم الحديث عن ذلك من خلال ثلاثة محاور:

1. **فلسفة عزل الإلـــــه.**
2. **فرضية انفتاح النـص.**
3. **صياغة طقوس التفكيك.**

يُستقبل المحور الأول بوصفه عنواناً غريباً، إذ كيف يتحول الحديث عن إقصاء الإله، وإعفائه عن مهامه التي أوكلها لذاته، إلى فلسفة؟!، بل يصح إطلاق: (فلسفة عزل الإله) للدلالة على عدم ثقة الإنسان بمعطيات الميتافيزيقيا التي تُسند عادة إلى النشاطات الغيبية؟!.

إنَ هذا العنوان لا يبدو غريباً، إذا عُلم أنَ الفكر الحديث حاول فعلاً ــ مع سبق الإصرار والترصد ــ عزل الإله، والحكم عليه بالموت تارة، والحجرِ عليه في السماء تارة أخرى، وإيجاد البدائل التي رأى منظّروها أنَها قد تكون مناسبة لتسلم ملكية السلطة الإلهية، وتوجيهها ــ من ثمَ ــ إلى قيمٍ جديدةٍ لا تتفق مع القيم التي أرادها الإله منذ الأزل، فالقبلانية اقترحت المملكة اليهودية بديلاً عن الإله، واقترح نيتشه الرجل الخارق (Superman) لتسلم السلطة الالهية، واقترح سبينوزا (الطبيعة) التي رأى فيها التجلي الواضح لقدرة الإلـــه، واقترحت الماركسية (المادة) لتكون سيدة العالم، أما الرأسمالية فاقترحت (رأس المال)، لتكون له كلمة الفصل في تسيير شؤون الموجودات.

ولم تكن هذه الأحداث، وتلك التطورات بعيدة عن الفكر النقدي المنهجي، إذ اتجهت المناهج النقدية الحديثة إلى عزل المؤلف، والحكم عليه بالموت، والبداية تأتت مع البنيوية، وجاء هذا الحكم قياساً على حكم نيتشه بموت الإله، وقد ساعدت (العدمية) على قتله، وعلى اغتصاب ملكيته ــ على حد تعبير نيتشه ــ.

وفلسفة عزل الإله بالنسبة للقبلانية هي منطلقٌ مهمّ في بلورة الأحكام والقضايا المتعلقة بمسيرة التصوف، وبنتائج نظرية التكوين أو (الخلق) التي تقتضي: أنَ الإلـه لم يكمل عملية الخلق بعد، لأنَ الذات الإلهية لم تكتمل بعد، وهذا يقود إلى الاعتقاد بوجود صيرورة دائمة لا تعرف الثبات، فما دام الإله في حالة حركة اكتمالية مستمرة، فالموجودات كذلك، ولا شك أنَ نتائج هذه النظرية استُثمرت في معطيات ما بعد البنيوية، لاسيَما في مقولة ثنائية الحضور والغياب، فالإله بدء الخلق بعملية الانكماش: (Tziatzum) أي: أنَ الإله انكمش على ذاته، وتم توزيع ذاته النورانية

في أوعية: (Sherirat) ثم ما لبثت أن تهشمت هذه الأوعية بعملية تهشيم الأوعية: (Broken of sheviral)، وينتج عن ذلك صيرورة دينامية، وبعد التهشيم تأتي عملية الإصلاح الكوني الشامل: (Tiqqun)، حيث يبدأ الإله في جمع شتاته لغرض الاكتمال، لكنه لن يصل ــ حسب الرؤية القبلانية ــ إلى مرحلة الاكتمال إلاّ بمساعدة المتصوفة اليهود، الذين سيحق لهم التلاعب بسلطات الإله بحجة المساعدة في إكمال ذاته، وقد اكتسب الإله وفقاً لهذه النظرية: (الحضور والغياب، المطلق والنسبي، الثابت والمتغير، الاستقرار والتجاوز، والكلية والجزئية)، وهذه الثنائيات أسهمت في بلورة الحديث بشكل مستمر عن الاستغناء عن خدمات الإله[1].

ولا شك أنَ الإعلان عن عزل الإله (أو موته)، هو إعلان عن موت آخر شكل للغياب[2]. الذي أرّق مسيرة العقلانية الأوربية طوال فترة القرون الوسطى وعصر التنوير، بسبب سيادة الحكم الكنسي الذي أسند لنفسه تمثيل الإله في الأرض، لذلك كانت فكرة الإله اليهودي صورة مميزة تحمل معها بذور الفكر العلماني في الغرب، وتحمل تصوراً جديداً لثقافة عالمية تزيح قطاعاتٍ متعددةً خاضعةً للمؤسسة اللاهوتية، وبذلك فُهم العالمُ الإنسانيَ على أنَه عالمٌ كامن في نظام كوني يحتضن الحكم المطلق والسائد، ويطرح ديمومةً لحركة عالم الإنسان، في مقابل سكونية مفتعلة لعالم الألوهية[3].

وقد بيّن (اريك فروم) العلاقة الجدلية بين الأيديولوجيا والإله من جهة، والخضوع والحرية من جهة أخرى، على اعتبار أنَ حضور أو غياب مفهوم الإله كان مشروطاً بحضور أو غياب بنية سياسية ــ اجتماعية يسيطر من خلالها المتنفذون على مقاليد السلطة، فالقيمة العليا للإله قد تم إدراجها في مفهوم مُناظِر للسلطة العليا في المجتمع، وأنَ الأيديولوجيا طوال مسيرتها دخلت في منافسة لا تخلو من النديّة، والعداء الظاهر للجانب الغيبي، على اعتبار أنَ الفيزيقا قادرة على القيام بأعمال ومهام الميتافيزيقا بشكل أفضل[4]. وهذا التوجه قاد فروم إلى نعت التوحيد اليهودي بوصفه (عبثية اللاهوت)[5].

---

(1) ينظر: اليهودية وما بعد الحداثة: 109 – 110.

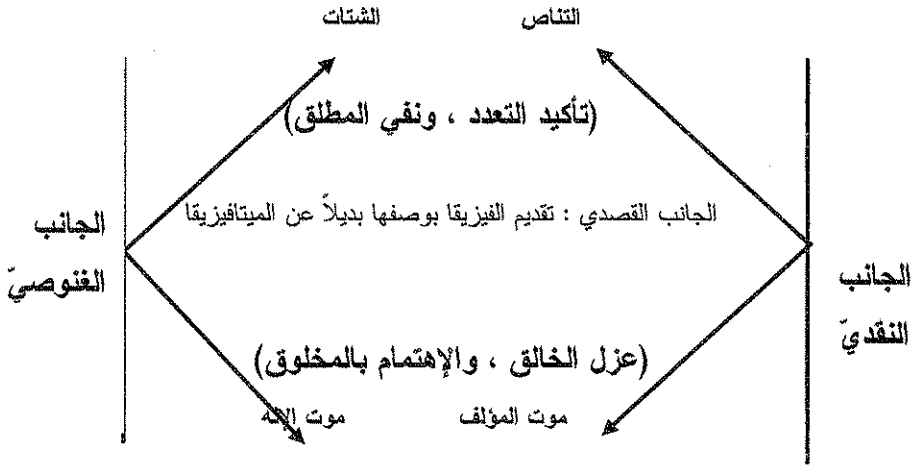
(2) البنيوية، الطية والثالوث: 25.

(3) ينظر: اختلاق الإله اليهودي (1–2)، عبد الهادي عبد الرحمن، مجلة العصور الجديدة، العدد 4 لسنة 1999: 36، 42.

(4) ينظر: مفهوم الإله، ت: سيد عبد الخالق، مجلة العصور الجديدة، العدد 3 لسنة 1999: 106 – 108.

(5) المصدر نفسه: 119.

وأكدَ (محمد مفتاح) أنَ نظرية التناص، ورفع شعار (موت المؤلف)، قد وظِفا لنسف بعض مقولات المركزية الأوربية العقلانية، وتوجهات الحقيقة المطلقة التي يحتويها النص، واستندت تلك المعطيات أي: (التناص، وموت المؤلف) على ثقافة قبلانية، وفلسفات سوفسطائية، وعدمية، تنظر إلى النص على أنَه شتات، ونسيج من أصوات متعددة، ذات أصول مختلفة[1]. وقد صبَ هذا التوجه في إطار فلسفة عزل الإله من خلال مقارنة تحليلية بين الجانب النقدي (التناص، وموت المؤلف) مع الجانب الغنوصي (غياب الحقيقة ذات الصوت الواحد، وموت الإله)، وكما هو موضح في المخطط الآتي:



وتؤكد سوزان هاندلمان صلة فلسفة عزل الإله بالتفكيكية، وأنَ هذه الفلسفة كانت عاملاً رئيساً وراء خلخلة التدين الغربي، وعاملاً مهماً في إحلال الإله البديل المتمثل بـ (الكتاب المقدس)، فقد تحول (شعب الله المختار)، إلى (شعب الكتاب المختار)، وفي الإطار نفسه يؤكد إيمانوئيل ليفيناس ذلك من خلال عبارة التراث المدراشي القبلاني (عليك أن تحب التوراة أكثر من الله)، لتأكيد حقيقة عزل الخالق، والتركيز على النتاج المخلوق، وبنفس الاتجاه ذكر الشاعر الفرنسي اليهودي (ادموند جابيه) أنَ بموت الإله وُجدت الخصيصة اليهودية مؤكدة في (الكتاب)، وأن يكون الإنسان ـ وفقاً لذلك ـ يهودياً يعني نفي الذات، والتوجه نحو صياغة المجموع، بعيداً عن سلطة الإله، وقريباً من سلطة الأحبار[2] .

(1) ينظر: دور المعرفة الخلفية في الإبداع والتحليل، مجلة دراسات سال، العدد 6 لسنة 1992: 86 – 87.

(2) ينظر: ما وراء المنهج: 306 – 307.

ويرتبط المحور الثاني (انفتاح النص) بالهرطقة التأويلية للنصوص، أو بالتفكيكية اليهودية التي يفقد النصُ المقدسُ من خلالها حدوده، ويتداخل مع النصوص الأخرى، ثم يصبح نصاً مفتوحاً، والغرض من ذلك فرض التفسير، وسوء القراءة (المُتعمَد) على الثبات الذي يتصف به النص المقدس، وهذا في واقع الأمر عملية تفكيكية بفرض مبدأ الصيرورة والتغير، وفرض مبدأ اللامعنى بوصفه المعنى، وفرض الهرطقة بوصفها الشريعة، أنَها عمليةٌ مارسها الحاخامات المفسرون لقلب المعنى، والتلاعب بحقيقة النص، وتقديم الصورة الضبابية الخادعة للمعلومات، في محاولة تغييب النص الأصل (التوارة)، وتقديم النص الهامش (التلمود)، و(تفسير الحاخامات)، ومحاولة في الجانب الأخر لقلب تصورات العقلانية الإغريقية التي فرضت وآمنت بضرورة اقتلاع اليهود، ونفيهم، وتعريتهم من إنسانيتهم من خلال بيان طرقهم، وسلوكياتهم المشينة، والحقيقة أنَ عملية التقويض التي مارسها اليهود في تفسير النص المقدس كان الهدف من ورائها: رسم البقاء الفكري للصوفية اليهودية، وتحقيق فعل الهيمنة الذي تطمح إليه باستمرار، وقد أستمتع اليهود بهذه الهرطقة، ووصفوها بأنَها ظاهرةٌ يهوديةٌ خالصةٌ[1].

وقد تأتت فكرة انفتاح النص عند القبلانية، واليهود بشكل عام من خلال عدم اكتساب صفة الحضور الإلهي أي تجسيدٍ مباشر خلال تاريخ التصوف اليهودي، لأنَ ظهور النص المقدس كان الأبرز والأشمل، فضلاً عن أنَ هذا الحضور الإلهي أتسم بكونه صدىً يُستأنس به، ولا يُعمل بمقتضاه، والعامل الأخر لشيوع انفتاح النص، صيرورة النص المقدس إلى مجموعة رموز مُشفرة لا يمكن فهمها إلا من خلال الجزء المكمَل للرسالة الإلهية، وهو (تفسير الحاخام) الذي يُعد في الوسط الديني اليهودي أكثر قداسةً من الكتاب المقدس نفسه، وبذلك يكتسب هذا التفسير صفة الإطلاق غير المطلق، والثبات والتغير، والحضور والغياب في وقتٍ واحد، ومن خلال هذا يمكن أدراك معطيات ما بعد البنيوية التي لم تخرج عن مقتضى هذا الطرح، فالوصول إلى تفسير محدد نهائيَ للنص شئ خرافي في التفكيكية، كما هو خرافي في التصور القبلاني، وبذلك يكتسب المفسَر (القارئ) أهمية أكبر من أهمية النص المقدس (النتاج الإبداعي)، بمعنى فكرة ولادة الحاخام (ولادة المؤَول)، على حساب فكرة موت الإله (موت المؤلف)[2].

وقد أكدَ سبينوزا أنَ هناك مصلحة في تغيير معنى النص ــ انطلاقاً من صفة الانفتاح فيه ــ في التفسير اللاهوتي لليهود، للحصول على عدد من التفسيرات

(1) ينظر: اليهودية وما بعد الحداثة: 104 – 106.

(2) ينظر: اليهودية وما بعد الحداثة: 101 – 103.

الكثيرة التي لا تقدم معنى حقيقياً، ولا تسمح بتحديد المعنى تحديداً دقيقاً، لغرض الإبقاء على غموض النص واشتباه معانيه[1].

ولعبة التفسير التي يتشدق بها المتصوفة اليهود لا تعكس إلا إساءة الفهم، أو مجموعة قراءات مغلوطة، وتصورات فردية مزاجية متميزة، أطلق عليها بيير زيما: (الخيانة الخلاقة)، وإساءة الفهم، أو إساءة القراءة هي عملية واعية، وإرادية في الوقت نفسه، تُمليها حاجات النفس في رؤيتها للنص[2]، ويُعد القبلانيون من الرواد في تقديم هذا النوع من القراءة التي استثمرها النقد الحديث وتحديداً التفكيكية في قراءة النصوص، ومثلها (هارولد بلوم) أفضل تمثيل من خلال أرضية قبلانية صُلبة، ومعرفة روحية بما ورائيات النص المقدس، وإدراك متقن لأساليب التفنن، والصياغة التي مارستها القبلانية في مسيرتها اللاهوتية، ويؤكد بلوم في كتابه (القبلانية والنقد: 1975)، حقائق عدة تتعلق بطرق القبلانية في التحليل النصي، وأثر ذلك على مسيرة النظرية الأدبية والنقدية الحديثة، ويُوازن في الإطار نفسه التناغمات الجمالية للتحليلات القبلانية، مع الغموض والخفاء والسرية التي تطرحها في موضوع إبداع النص، ويعد أفضل القراءات وأبعدها أثراً هي التي تشتبك في صراعٍ مع النصوص الأصلية، وهي القراءة التي تستطيع أن تزعم لنفسها، القدرة على اقتحام العالم المتخيل للنص[3]، وفي الإطار نفسه يطرح (هارتمان) في نقده التفكيكي نموذجاً يتعلق بالتفسير اليهودي: الميدراش (Midrash) القائم على تفسير التوارة تفسيراً تكوينياً، وقانونياً، ومعرفياً، بوصفه مثالاً يُحتذى على التحرر من قيود قدسية التفسير الأصولي، وعلى الانتقال بحرية بين العديد من النصوص الأصلية، والتفسيرات المتعددة[4].

وفي هذا السياق تشير (سوزان هاندلمان) في كتابها: (قتلة موسى: انبثاق التفسير الحاخامي في النظرية الأدبية الحديثة: 1982) إلى أنَ النقاد والمفكرين المعاصرين ذوي الأصل اليهودي لا سيما: (فرويد، ودريدا، وبلوم) ينبغي أن يُفهموا في سياق التفسير الحاخامي أي التفسير الذي قدمه المتصوفة اليهود، والناتج عن موروث ديني يهودي يُعرف بالمدراش، وفيه يقف المفسر موقفاً متعالياً من

---

(1) ينظر: رسالة في اللاهوت والسياسة: 251 – 254.

(2) ينظر: التفكيكية، زيما: 150 – 151.

(3) ينظر: التفكيكية، نورس: 122 – 126. موسوعة الأدب والنقد: 78 – 79. دليل الناقد الأدبي: 130 – 132.

(4) التفكيكية، نورس: 127.

النص[1]، مبيناً ما فيه من مزالق وهفوات، محيلاً المعنى إلى سلسلة من التأويلات اللامستقرة، مع تغييب متعمد للمدلولات، للإشارة إلى تشتت المعنى وضياعه، والقصد تقديم صورة مُثلى لتشتت اليهود وضياعهم وصراعاتهم عبر التاريخ، من خلال تقديم مفهوم الصراع بين المدلولات داخل النصوص، وتقديم عناصر قبلانية غنوصية تدخل في إطار المعرفة الغرائبية.

وأما المحور الثالث (صياغة طقوس التفكيك)، فيقتضي وجود عناصر فاعلة داخل التراث القبلاني لها أثرٌ حيوي وملحوظ في التوجه النقدي لما بعد البنيوية، ومن أهم تلك العناصر[2]:

1. **العقيدة غير المتجانسة والمتناقضة.**
2. **الإيمان بالشريعة المكتوبة بشكل كبير.**
3. **انتشار اسلوب الماراني في الفكر القبلاني.**
4. **التوجه نحو المعنى الباطني، الحامل لدلالات متعددة، عكس المعنى الظاهري.**
5. **فهم وتفسير النص المقدس (التوراة)، يشبه حالة (الجماع).**
6. **الصيرورة في كل شئ، فالعالم في حالة صيرورة دائمة.**
7. **خواص لا معيارية، وتراكمية، وجيولوجية.**

ولإيضاح هذه العناصر يمكن القول أنَ العقيدة اليهودية تضم خليطاً غير متجانس، لأفكار واعتقادات متناقضة، لذا تُستخدم اليهودية بوصفها تركيباً جيولوجياً تراكمياً مكوناً من طبقات متعددة، لا تلغي الواحدة الأخرى، ولا تتفاعل معها، وتتبنى تلك الطبقات وحدة الوجود التي تقتضي حسب التوجهات القبلانية أنَ الكلمات أما أن تصبح مقدسة كلّها، وذات تيقن كامل، وإما أن تكون عاجزة تماماً عن الإفصاح، بسبب افتقاد القداسة، وهيمنة النسبية، وقد دفع هذا إلى استخدام الأسلوب (الماراني) ومفاده: أن يقول الإنسان شيئاً، وهو يعني عكسه تماماً، وهو دافع قوي لانطلاق الأضداد، والمتناقضات، وسيادة الاختلاف، وتغييب المدلولات – كما يحصل تماماً في الإجراءات النقدية التفكيكية، والمقاربات النصية ما بعد البنيوية، وقد ذكر (المسيري) أنَ سبينوزا، ودريدا، وادموند جابيه، كلهم ينتمون إلى التراث (السفاردي) اليهودي الذي يُبنى على فكر ماراني شديد التأثير.

وتفترض الصوفية اليهودية أنَ المعنى الباطني أكثرُ دلالةً من المعنى الظاهري، لأنَ الأول يفتح الدلالة إلى لا نهاية، والى حالة من اللااستقرار في المعنى، وقد

(1) دليل الناقد الأدبي: 132.

(2) ينظر: اليهودية وما بعد الحداثة: 95 – 96.

شبهوا لذة الوصول إلى هذه المرحلة بلذة الجماع، وهذا حديثٌ يقترب من طروحات بارت، ودريدا حول لذة النص، ومتعة القراءة، وأنَ التلقي الحقيقي هو صيحات جنسية مغرية تدعو للامتزاج بالنص، واعتناق أنظمته، حتى وإن شابها أنواع من الآلام، فاللذة لا ترتقي إلى الكمال إلاّ إذا اقترنت بالألم المصاحب لها، لكن هذه اللذة لا تتوقف عند حدٍ معين فهي في حالة صيرورة مستمرة، فالدال منفصل عن المدلول، وله دلالات متعددة بشكل لا نهائي، وعلى هذا شُبِه اليهود على أنَهم في حالة ضياعٍ مستمرٍ، انطلاقاً من صيرورتهم، وإنَهم دوالاً بدون مدلولات[1].

أما عن أسباب تبني اليهود لأفكار ومقاربات ما بعد البنيوية النقدية والتحليلية، فهذا يرجع إلى ما يأتي[2]:

1. النفي هو التجربة التاريخية الأساسية لليهود، والنفي هو عملية اقتلاع وتشريد وتشتيت، فهو في حالة صيرورة دائمة، فهو الدال المنفصل عن المدلول، أو الدال الذي له مدلولات متعددة بشكلٍ مفرط.

2. لا يرغب اليهود بتبني مرجعيةً ثابتة، أو معيارية، أو تنظيمية، لأنَها تعمل على تقييدهم، وحصر أفكارهم وتوجهاتهم التي لا يحدَها حدود، وبهذا فهم يمثلون دوالا بلا مدلولات.

3. اليهودي يفتقد للهوية المميزة دائماً، بسبب الاندماج بشكل كبير في الحضارة الغربية، بالرغم من محاولات الإفلات من قبضتها، وهكذا أصبحت الهوية اليهودية تمثل لحظة الغياب الكامل، وهذا يميل إلى اختلاط المدلولات وتعددها، وسقوط الدال في مسار الصيرورة.

4. تحطيم النص المقدس وتفكيكيه، وإحالته إلى تفسيرات لا تعرف معنى محدداً، ولا طريقة نهائية لتحجيم المدلولات.

5. الديانة اليهودية، ديانة مرتبطة بالزمان، وليس بالمكان، فالارتباط بالمكان بالنسبة لليهودي أمرٌ مستحيل، وكذا التحليل التفكيكي لا يرتبط بمكانية الدال أو الأنظمة النصية المتموضع فيها، بل يقصد ويتجه إلى المعاني الماورائية، أو الفضاءات الدلالية التي يُفترض الوصول إليها عبر التحليل والمقاربات النقدية.

6. لا تعترف اليهودية بالثبات، والتجسد بحالةٍ للاستقرار، وهذا يوافق التوجه النقدي التفكيكي الذي يسعى إلى إبقاء المعنى في دوامة لا تعرف الهوادة، وتقليب تأويل الدوال حتى تبقى المدلولات في حالة من اللاإتزان الدلالي.

---

(1) – (3) ينظر: اليهودية وما بعد الحداثة: 97 – 99. تفكيك التفكيك: 26 – 28.

7. نظام التفكير في التحليل التفكيكي مشابه إلى حدّ كبير مع نظام التفكير القبلاني لاسيما في مواطن: (الاختلاف، والأثر، والأصل، والهوية، وثنائية الكلام، والكتابة الأصلية)، فضلاً عن التوجه الغرائبي الذي دعا إليه دريدا في التحليل من خلال عدم الوصول إلى معنى ثابت ومستقر، وهو يشبه بشكل كبير التفسير السحري – الرمزي للعالم الذي قدمه أحبار اليهود.

والحقيقة أنّ محاولات حصر الأسس اللاهوتية القبلانية التي ارتكزت عليها معطيات ما بعد البنيوية من الصعوبة بمكان، نظراً لتعدد تلك الأسس، واختلافها، وتنوعها، وعدم اتساقها، فقد تعمد الأحبار – كما مرّ سابقاً – تقديم تفسيرات للنص المقدس غير متجانسة، وغير متشابهة، ويرجع سبب ذلك إلى المزاجية اليهودية في التعدد والانتشار والتشتت، وعدم التيقن بما يُطرح من الأفكار، فضلاً عن أسلوب السحر والخفاء والدهاء المسيطر على مسيرة التفكير في مواجهة النصوص، كل ذلك وغيره، أحجم التوجهات العلمية من تلمس الحقائق النهائية القابعة وراء اللاهوت اليهودي، وما قُدِم من دراسات وبحوث في هذا الإطار لم تُوصف إلا بالنسبية، لأنّها تركز على جانب معين، على حساب أخر، والبحث هنا لا يخرج عن هذا الوصف، لأنه يرتكز بشكل أساس على أهم الأسس التي أسهمت في بلورة المعطيات النقدية لما بعد البنيوية، والمُستخلصة من صميم الفكر اللاهوتي القبلاني، الذي أمتد عمره وتأثيره لآلاف السنين.

ويمكن تحديد أهم المصطلحات النقدية للتفكيكية التي لها علاقة فاعلة مع الأصل القبلاني المؤسِس لها، بالآتي[1]: (الدال والمدلول، والحضور والغياب، والتمركز حول العقل، والاختلاف، والمتاهة).

ركزّ التحليل التفكيكي على جانب الدال على حساب المدلول، وادخل الجانب الأول في لعبة دلالية القصد منها تضييع المدلول، والعزف على أوتار التعدد والاستمرار في المعنى، والقصد من هذا التلاعب نفي المراكز التي يتمتع بها الدوال، بحيث يدور الدال في ظلاله باحثاً عن المعنى، فاقداً لمركزه، وقد مثّل هذا التوجه محاولة في ضرب العلاقة بين الدال والمدلول،حتى يتحرر الدال تماماً من المدلول، فضلاً عن تمثله لإسقاط كل شئ في قبضة الصيرورة، حتى تغدو الدلالة نسبية، ولا معنى ثابت لها، وعدم الثبات هذا سببهُ الرئيس غياب الإله، أو تعمد تغييبه، لاكتساب الفرصة المناسبة للتحرر من الرقابة في توجيه المعاني، وإذا كان الإله غائباً، فإنّ الفكر سيتجه إلى حضور النص، والتأمل في أنظمته، ومحاولة سبر

(1) ينظر: اليهودية وما بعد الحداثة: 106 – 108. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: 1 / 300 – 302.

غورها، وكشف ما ورائياتها، فضلاً عن توجهه إلى نقد التمركز حول هذا الإله الغائب، أو حول اللوجوس المرتبط به، لتبقى الساحة خصبةً لحالة التبعثر، والتشتت، والصيرورة[1].

ويُشكل الاختلاف ــ حسب مفهوم دريدا ــ قوةُ كامنة في اللغة، يحركها من داخلها، فيفصل الدال عن المدلول، ويصبح عالم الدوال مستقلاً عن عالم المدلولات، مما يؤدي إلى إيجاد المتاهة (Aporia)، التي تتحول اللغة من خلالها إلى دلالات لا يمكن السيطرة عليها، وتمنح المتاهة إمكانية التعامل مع أفضلية المعنى المتاح، والمناسب، واختيار ما يصلح منه بغية التواصل، وهي إمكانية منحها التحليل التفكيكي ــ بمرجعية قبلانية ــ لتجاوز العقل، ولتحقيق أولوية اللغة على الإنسان، الذي تراجع في إطار استيعاب الصيرورة في الدلالة، وعملية الاستمرارية في اختلاف المعاني هي عملية الخلق المستمر، وإكمال الذات الإلهية حسب الرؤية القبلانية، فعمليات الإصلاح في عملية التكوين الخلقية هي عملية دينامية مستمرة لا تتوقف إلا بتوقف التاريخ، وإذا كان الحبر اليهودي متتبعاً لهفوات الإله لغرض استثمارها في بيان تفوق الجنس اليهودي، وأفضليته في قيادة الكون، فانَ الناقد التفكيكي يحاول هو الآخر البحث عن متاهات النصوص، وفجواتها، ليُشبعها اختلافاً وهدماً[2]، وفي هذا الإطار يُشبَه اليهودي بالنص التفكيكي، فكلاهما لا يمتلك هوية معينة، فالأول ليس له مضمون محدد، فهو كل شئ ولا شئ، وإذا عُرِف الإنسان اليهودي لقيل: أنَه من يراه الآخرون كذلك، أو هو من يشعر في قرارة نفسه بذلك، وكذلك النص التفكيكي الذي فقد مضمونه وهويته من خلال اختلاف المعاني وتشعبها، وتناثرها، وتعددها المفرط[3].

ومن المهم ذكر أنَ محاولات النقد التفكيكي كانت تسعى إلى خلق نظام تعامل جديد مع اللغة، أي بناء نظامٍ دلالي جديد، مبني على افتعال الصراع بين الوجود الظاهري للنص على صعيد الدوال وبين الوجود الماورائي للنص على صعيد المدلولات من جهة، ومن جهة أخرى افتعال الصراع بين عناصر الوجود الأول من خلال ثنائية تعبر عن قوة المفردات وأتساع معانيها، والثنائية هي: لعبة الدوال، ثم الحضور والغياب، وهذا التوجه هو عين التوجه القبلاني الذي سعى إلى بناء لغة جديدة، يتم من خلالها التوصل إلى تشتيت الذهن، وتمزيق وحدته، ثم تفكيك ثقة الإنسان بقدراته على اقتناص الدلالة المناسبة والمستقرة للنص، وهذا السعي هو

---

(1) ينظر: اليهودية وما بعد الحداثة: 106 – 108.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 114 – 116.

(3) اليهودية وما بعد الحداثة: 121.

نتيجة انفصام العلاقة بين المخلوق والخالق، وعدم حضور الانسجام والترابط بين مملكة الأرض، ومملكة السماء، بل على العكس، اتسم التوجه ـ بشكل مستمر ـ بالانفصال عن الإله، ولا شك أنَ هذه الأخيرة أضفت صيغتها على الوجود النقدي المعاصر، وعلى مسيرة تطور النظرية الأدبية الحديثة.

إنَ المشروع النقدي التفكيكي هو صورةٌ مصغرة عن مشروع القبلانية الواسع في سيادة الكون، وإذا كان يُنظر إلى القبلانية على أنَها مشروع الخلاص العقلي عند المثقف الغربي، فإن التفكيكية يُنظر إليها على أنَها مشروع الخلاص النقدي الذي سيخلص المسيرة النقدية من عصور خلت سادها التقليد والتبسيط والتسطيح، فضلاً عن أنَ المثقف الغربي أصبح جاهزاً لتلقي فلسفة الأمل مع هذين المشروعين القاضيين بديمومة الاستمرار، وضمان الاختبارات الحرة للدلالات، والتلاعب الحر بالمعاني، من دون فرضها عليه فرضاً جائراً، بمعنى أنَ فردوس الفكر والتحليل، غدا متاحاً للباحثين والمفكرين، سيما وأنَ صفتيَ التنوع والتلون اللتين امتازت بهما القبلانية، ومن ثم التفكيكية أعطتهما سرَ الجاذبية والتجدد والتبني من قبل المثقفين.

وبالرغم من كون القبلانية لاهوتاً، إلاَ أنَه لاهوتٌ بلباسٍ فلسفي، فهو لم يطمئن إلى الأجوبة الجاهزة التي قدمها الدين، إنما أراد البحث عن الأجوبة من خلال السير في خط الفلسفة التي قدمت له كماً من الأسئلة، تمنح اللذة بشكل متواصل في السعي لإيجاد أجوبتها، وانطلاقاً من كون الفلسفة لا تضع القيود والحدود أمام العقل، على عكس الدين الذي يحتوي على خطوط حمراء كثيرة لا ينبغي تجاوزها، وجد القبلانيون خلاصهم في التوجه الفكري لعقلنه الدين، والخطوة الأولى بدأت مع الدعوة إلى تفجير اللغة، لأنَ القبلانية تسعى إلى البحث عن الرموز الجديدة التي سترتبط بالإنسان حسب حاجته الفكرية، وهذه الرموز لا يتم التعبير عنها إلا باللغة الجديدة، وهذه اللغة ستمكّن المُفسر أو الناقد من تحقيق فهم جديد للنص، بمعنى تقديم تفسير للأسرار المحيطة بالنص.

ولهذا أصبح التفسير ملازماً للنص المقدس مع القبلانية، وأصبح النقد ملازماً للنص الإبداعي مع التفكيكية، بحيث عُدَ النقد كتابة ثانية، أو إبداعاً جديداً يختلف عن إبداع النص.

وقد قدَم هذا التصور رؤيةً جديدة للإله، فالقبلانية تصنع إلهاً جديداً من خلال تقديس تفسيرات الحاخامات على حساب تقديس النص المقدس نفسه، والحال نفسه مع التفكيكية، إذ منحت القراءة الجديدة، وأساليبها، خلق مُؤلِف ثانٍ، بديلٍ عن المؤلف الأول، ثم يغدو التركيز على ما اخترعه القارئ من معانٍ إضافية وجديدة، وهذا بمثابة تأليف ثانٍ (نص جديد)، والحقيقة أنَ كلاً التوجهين

(القبلانية، والتفكيكية) يصنع إلهاً، فالأول يصنع إلهاً مُفسِراً، والثاني يصنع إلهاً قارئاً.

والتفسير السابق يخضع إلى ما يمكن تسميته بـ (الهيرمينوطيقا المهرطقة)، أو (التفكيكية اليهودية) التي تُعنى بتفسير النصوص الدينية تفسيراً رمزياً مُعمّقاً يركز على الجانب الروحي، ويتحقق الإطار العام لظهور هذه الهيرمينوطيقا من خلال خطوتين أساسيتين[1]:

1. رؤية يهودية محددة للنص حيث يفقد النص المقدس حدوده ويتداخل والنصوص الأُخرى، ويصبح من الممكن تحميله بأي معنى يشاء المفسِّر، ومن ثم يصبح نصاً مفتوحاً.

2. في هذه اللحظة يمكن تحميل النص المفتوح بالهرطقة بوصفها المعنى الحقيقي.

وبذلك يصبح أساس الهيرمينوطيقا اليهودية ــ حسب دعاة النقد التفكيكي ــ ليس شيئاً في النص، وإنّما في العقل الحاخاميّ الذي أعلن شرعيته في امتلاك ناصية الدلالات، والنتيجة هي: استيلاء التفسير المُهرطق على النص في مقاربات النقد التفكيكي، وتحوله إلى شرع جديد يجعل من اللامعنى المُسقط من قِبل الحاخام معنىً متوالداً لا يرقى إلى حدٍّ نهائيّ[2].

---

(1) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: 5 / 417 – 418.

(2) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: 5 / 419 – 420.

المبحث الثاني

النقد النسوي، وفلسفة الأنوثة

ما الغرض من إعلان فرادة الجنس في النقد على حساب الجنس الآخر، وهل من الموضوعية القول أنّ الأدب أو النقد ينقسِم إبداعه على نسويّ ورجوليّ، ثم هل يتحدد القصدُ بمصطلح: (النقد النسوي) بتأشير دونية النساء، وتنقيص منزلتهنَ الإبداعية في النقد والأدب، ثم هل يتحدد القصدُ برسم خصوصية مفتعلة، تدور المبدعات ــ من خلالها ــ في حلقة مفرغة لا طائل منها، ثم هل حقق الأدب النسوي أو (النسائي) أحلامه، بوصفه إبداعاً نسوياً خاصاً، أم إبداعاً إنسانياً عاماً، وما هي أسباب نجاح أو فشل هذا التوجه؟.

أسئلة كثيرة تدور في إطار الحديث عن التوجه النقدي المعاصر للبعض نحو النسوية (Feminine)، وطروحات عديدة لم تجد اتزانها المنهجي بعد، وحسب البحث استخلاص الفكر الناضج من التوجهات السابقة، أمام أسئلة كثيرة ومتشعبة تلتصق بالفكر، وتمنح مشروعية اختبار الطروحات الحديثة، وفحص منظومة (النقد النسوي) بشكل دقيق وفاعل.

ويمكن الحديث عن النقد النسوي (Feminism Criticism) في هذا المبحث من خلال محورين:

1- **النقد النسوي، وإشكالية المفهوم.**
2- **تأثير ما بعد البنيوية على النقد النسوي.**

أولاً: النقد النسوي، وإشكالية المفهوم:

إنَ الحديث عن المرأة لا يكتسب صفةً جديدةً في العصر الحديث، لأنّها كانت مدار حديث الفلاسفة والمفكرين منذ الانطلاقة الأولى لحركية الفعل الذهني في تاريخ المعرفة والفنون، فأفلاطون مثلاً يذهب إلى أن الدولة إذا أرادت أن يكون دستورها كاملاً فيجب عليها أن تعترف بالنساء، لأن المرأة في حدود طبيعتها تستطيع ــ حسب أفلاطون ــ أن تمارس كل شئ كالرجل تماماً، على هذا فليس هناك وظائف في تنظيم الدولة تخص المرأة بشكل محدد، أو تخص الرجل بشكل محدد أيضاً[1].

وفي الإطار نفسه يحدد أفلاطون قانوناً جديداً يخص المرأة، أطلق عليه (شيوعية النساء) القاضي بأن تتحول النساء إلى زوجات يشترك فيها الرجال، بحيث لا يكون لكل واحدٍ منهم زوجة خاصة به، وبالمثل يكون الأطفال مشتركين، فلا يعرف الوالد ولده، ولا الولد أباه، ثم يؤكد أن أحداً لا يستطيع إنكار المميزات العديدة لشيوعية النساء والأطفال، ومن هذه المميزات أن تعقد الزيجات لصالح توجه الدولة العام في تحسين النسل، وتكثير العدد، وإضفاء سمة المساواة، واللاتميز[2].

لقد توجه أفلاطون إلى إمكانية الاستفادة من المرأة داخل البناء السياسي والاجتماعي للدولة، ولم تكن القضية بشكل أساس هي تحرير المرأة ــ بشكل ساذج ــ إنّما تفعيل دورها في المجتمع، وبذلك ظهرت المرأة في هذه العصور ــ أي العصور اليونانية ــ بوصفها امرأة مسترجلة، تتحلى بصفات الرجل، وتخلو من الأنوثة، والعواطف، معتادة على عدم الخجل من جسدها، وقد تأتى ذلك من خلال ظهورها في الألعاب الرياضية، والاحتفالات العامة، وحفلات الرقص وهي كاشفة عن جسدها، ومفاتنها، ولهذا كانت أهم القضايا التي دعا إليها أفلاطون بما يخص المرأة هي[3]:

1. **المساواة بين الرجل والمرأة.**
2. **شيوعية الملكية والنساء.**
3. **الدعوة إلى تحرير المرأة.**

---

(1) ينظر: جمهورية أفلاطون، ت: نظرة الحكيم ومحمد مظهر سعيد: 86، 131.

(2) ينظر: جمهورية أفلاطون: 87 – 88.

(3) ينظر: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، مصطفى النشار: 35– 40.

أما نيتشه فقد دعا ــ وبشكل مناقض لأفلاطون ــ إلى تهميش دور المرأة، والاستهانة بقدراتها، ووصفها بأنها (كائنات شبحيه مخيبة)، ويتساءل هل تستطيع الأذهان الحرة ذات الأفاق الواسعة أن تعيش مع النساء؟، ولا تخرج النسوة في فكر نيتشه إلاّ بوصفهن أقنعة لا تقدم الحقائق، ولا تشعر بالعجز لأنّهنَ لم يتعلمنَ أبدا العمل بشكل منتظم، فضلاً عن تأكيده على أن الحضارة كانت رجولية، وستكون كذلك، ولن تتغير[1]. لأن طبيعة المرأة لن تتغير، فهي طبيعة متقلبة (Changeable)، وغير عقلانية[2].

وقد تأثر النقد النسوي بشكل فاعل في توجيه طروحات أفلاطون ونيتشه بشكل خاص حول طبيعة المرأة، وحول الميدان الذي من الممكن أن تسهم فيه، وقد كان التأثر إيجابياً مع أفلاطون، وسلبياً مع نيتشه، وسيتضح أثر ذلك فيما سيأتي لاحقاً.

بدأت طروحات النقد النسوي بشكل أساس مع كاتبتين هما[3] :

1. الروائية الإنكليزية: فرجينيا وولف (1941).

2. الأديبة الفرنسية: سيمون دي بوفوار (1986).

عالجت الكاتبتان قضايا المرأة وهمومها، وعاشتا مع آلامها وتطلعاتها، وتحدثها عن إيجاد الطرق الكفيلة بمعالجة الضمير الإنساني، ومشكلات الزواج، والسعي نحو الحط من الآخر، والدعوة بشكل صريح إلى المساواة بين المرأة والرجل، فضلاً عن إتاحة الخيارات المناسبة والرئيسة للمرأة، التي يجب أن تتصف ــ حسب دعوتهما ــ بالخيارات نفسها المتاحة للرجل، وبشكل مستقل عن التحيز الجنسي أو العرقي، وقد أكدت دي بوفوار ــ في إطار دعوتها إلى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ــ على إلغاء الدعوة إلى (الأنوثة السرمدية: Eternal Feminine) التي تشير إلى المعنى المتوارث عن المرأة[4].

والحقيقة العلمية تؤكد على موضوعية طروحات (وولف، ودي بوفوار) القاضية بمنح الفرصة للمرأة كي تثبت وجودها، وإتاحة المجال لبناء الحضارة بوساطة المشاركة الفاعلة بين الرجل والمرأة، من دون الجنوح إلى فانتازيا تقر بوجود مجتمع رجولي بلا أنثى، أو وجود مجتمع أنثوي بلا رجل، لذلك فالعلاقة

---

(1) ينظر: إنساني مفرط في إنسانيته: 144، 186. ما وراء الخير والشر: 42– 43.

(2)Thus spoke Zarathustra: 92.

(3) جدل النقد وعلم الجمال، مجاهد عبد المنعم: 37.

(4) see: Encyclopedia Britannica , CD-ROM.

الضرورية الواجب توفرها هي علاقة تفاعلية تكاملية، وليست علاقة هيمنة أو علاقة اتحاد مفتعل[1].

وقد كانت وطأة النظام الرأسمالي ــ حسب برنادشو ــ أشد وأقسى على المرأة منها على الرجل في بعض النواحي، لا سيما الاجتماعية والسياسية، في حين تمتعت المرأة في ظل التوجهات الأيديولوجية في المجتمعات الاشتراكية بأمور تكاد أن تكون متساوية مع الرجل، انطلاقاً من مبدأ الاشتراكية القاضي بوجود نصيب متساوٍ لكل فرد، وأن طرق التوزيع تتم وفقاً لما ينتجه الشخص، وما يستحقه، لا وفقاً لتقسيمه البيولوجي[2]، وفي هذا الإطار استبدلت الاشتراكية بالملكية الفردية في النظام الرأسمالي، مشاعية رأس المال، أو الملكية العامة، وتمتعت المرأة في ظل ذلك بحقوق، تتسم بالغياب في النظام الرأسمالي، وبالرغم من ذلك لم تمنح المرأة دخلاً متساوياً مع الرجل في النظام الاشتراكي لأن فاعليتها، وقدرتها كانت على الدوام أقل وأضعف قياساً إلى قدرة الرجل، وبنيته الجسمانية، وجهده العضلي، المتكيف تماماً مع الأعمال الشاقة، والمتعبة.

ولم تكتفِ الدعوات بالمساواة في إطار العمل، والحقوق الاجتماعية، والسياسية، فحسب، بل لقد دعا العديد من الكتاب والباحثين إلى إيجاد لغة لا تختص بجنس دون آخر، والمساواة بين الجنسين في الاصطلاح، والسلوك، والقواعد اللغوية واللسانية[3].

ويتحدد مصطلح النسوية (Feninism)، أو حركة المساواة بين المرأة والرجل، أو حركة الانتصار للمرأة، حسب توريل موي (Toril Moil) بثلاثة مصطلحات[4]:

1. **الحركة النسوية السياسية: Feminism (مصطلح سياسيّ).**
2. **الأُنثوية: Femaleness (مصطلح بايولوجيّ).**
3. **النسائية: Femininity (مصطلح ثقافيّ)**

وهناك الحركة النسائية الجذرية (Ratical Feminism) التي تمثل المغالاة في التطرف للانحياز للمرأة، ورفض التعامل مع الرجل وعالمه بشكل كلي، ومناصرة

---

(1) الآخر: المفارقة الضرورية، دلال البزري، في كتاب: صورة الأخر، تحرير: الطاهر لبيب: 100.

(2) ينظر: دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفيتية والفاشية، ت: عمر مكاوي: 16، 352.

(3) ينظر على سبيل المثال: اللغة الغائبة، زليخة ابو ريشة. لغز عشتار، فراس السواح. المرأة المدجنة، جيرمين عزير، ت: هنرييت عبودي.

(4) المصطلحات الأدبية الحديثة، عناني: 30.

العلاقات الجنسية فيما بين النساء، بما يعرف بالسحاق: (Lesbian)، فضلاً عن تخطي الثقافات واللغات المختلفة في سبيل وحدة المرأة في كل مكان، وقد وصف جون كارلوس في كتابه: (الثقافة المنضبطة) تلك الممارسات بـ (الثقافة غير المنضبطة)[1] (Antidiscipluing culters).

ومن الطروحات النسوية المهمة التي ميزت منهجيتها، وحددت خصوصيتها، هي كالآتي[2]:

1. الدعوة إلى الجنوسة: (Gendes).
2. إباحة الجنس، وإلغاء الانحياز الجنسي للرجل (Sexism).
3. تحرير الجسد، ووضع القيود عن حركته.
4. مساهمة المرأة في الأعمال التي يختص بها الرجال.
5. توفير فرص للعيش متكافئة بين الجنسين.
6. المرأة غير مسؤولة عن تكوين البنية الأسرية (Family Structure)، وضرورة إيقاف العنف المنزلي (Domestic Violence) الذي يمارسه الرجال ضد النساء.
7. الدعوة إلى مشروعية الإجهاض، وإباحة العلاقات الجنسية.
8. وضع قوانين دستورية تسهم في تقليل العلاقات الاجتماعية التي يحط فيها الرجال من قدر النساء بما يسمى (Maggie Humm).
9. منح المرأة حق التصويت (Suffrage) في الانتخابات البرلمانية، والنيابية، والرئاسية، وإعطائها حق الترشيح في الدوائر الانتخابية كافة.
10. تفعيل دور حركة تحرر المرأة (Women's liberation movement) في البنية الاجتماعية، وتفعيل ممارساتها في الضغط على المؤسسات التنفيذية، والتشريعية في صياغة القرار.

وقد مثلت هذه النقاط أصولاً عامة انبثق منها النقد النسوي في مقارباته النصوص الإبداعية، والخطابات النقدية.

ويُعد مفهوم الجنوسة بؤرة تمركزت حوله البرامج والدراسات النسائية التي بدأت تنشط في الكليات والجامعات الأمريكية في المجالات الأدبية، والنقدية، والفنية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، والاتصال، والإعلام، ... الخ، والمحرك الأساس لهذا المفهوم هو الدعوة التحررية التي تبنتها الحركات

---

(1) Disciplining culture, culture and the problem of the Disciplines: 10.

(2) See:Feninism,Ideology,& Deconstuestion: (Internet). Psychoanalyses, Feminism, Gordon: (Internet).

النسائية في تركيزها على كشف التحيزات الجنسية في فكر الثقافة العالمية عموماً، والغربية خصوصاً، ومن مهام الجنوسة تحقيق المساواة في توزيع الحقوق بين الجنسين، وتحقيق الاتفاق الكامل بينهما بغياب التميز، وهذه المهام لا تقتصر على جانب دون الآخر، بل تشملها جميعاً، حتى في إطار العلاقة اللغوية، والنحوية[1].

وقد أرست المعطيات النسائية، وأثبتت أنَ التكوين الجنسي ليس معياراً للقيم الثقافية، بل إنَ القيم الهرمية القاضية بتدني المرأة على السلم الهرمي، ما هي إلا إسقاطات لا يُبرر توجهها إلاَ التكوين الجنسي، وما الحركة النسوية إلا إفراز للفصل الحاد بين الذكر والأنثى، وللضغط الاجتماعي، والثقافي الذي حُدد الغلبة فيه للرجل على المرأة، وعلى هذا يمكن القول أنَ الجنوسة مفهوم يستجوب البنى الاجتماعية، والثقافية، والنفسية المفروضة على الفارق الجنسي[2]. وتمثل ولادة (الجنوسة) تقديم أعمال وأبحاث النساء اللواتي حاولن سد الفجوة المعرفية التي يتميز خلالها الرجل على المرأة، ثم ما لبثت أن أصبحت الجنوسة تشكيلاً ثقافياً، واجتماعياً للجنس يهدف إلى الشك في دعوات التحيز ضد النساء بدعوى الفروق البيولوجية، ويعزو تلك الدعوات إلى نتاجات لمجموعة ممارسات ثقافية، واجتماعية، وسياسية تحمل دلالات دونية النساء، لكن تقديم أعمال وأبحاث كثيرة للنساء لن يفيد بالضرورة من توجه المجتمعات الرجولية، ولن يعدل الأوضاع القاضية بأفضلية الرجال في اغلب الميادين الحياتية[3].

وقد ذكر (الرويلي) أن المتتبع للفكر الغربي يدرك أنه فكر استبعد الأنثى وبنى على ذلك مسيرة المعرفة القائمة على الذكور، المؤهلة للقيام بالمسالك المعرفية من دون تأثير عاطفي غير موضوعي، وقد تسنى لتلك المسيرة الخلط الكبير بين مفهوم الجنوسة، وبين مفهوم التكوين الجنسي للإنسان، فالمفهوم الأول يقابل (Gender) وهو مفهوم اجتماعي نفسي، والمفهوم الثاني يقابل (Sex) وهو مفهوم وجودي بيولوجي، وأدى هذا الخلط إلى الاشتباك مع القضايا السياسية، وقضايا البناء الاجتماعي، ومفاهيم اجتماعية أخرى، وقد قصدت مباحث الجنوسة لإزاحة الأسباب الكامنة وراء الخلط السابق[4].

---

(1) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 82 – 83.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 85 – 86.

(3) المرأة والذاكرة، مقابلة مع د. هدى الصدة، مجلة الف، العدد 19 لسنة 1999: 217.

(4) see: Degendering Knowledge , Bridging the Sexual Difference ?, Maijan Al-Ruwaili, Alif: Jorunal of Comparative Poetics, NO. 8, 1988: 98-99.

وفي إطار تحديد أهداف دراسات الجنوسة، تقدم الباحثة جوان سكوت تلك الأهداف من خلال النقاط الآتية[1]:

1. إقامة تحليلٍ للتراكيب الاجتماعية مقام التركيب البيولوجي في مقاربات الاختلاف الجنسي.

2. إقامة دراسات مقارنة للرجل والمرأة في حقل التخصص الواحد.

3. تغيير نماذج التخصصات من خلال إضافة عناصر الجنوسة لإضفاء المساواة بين الجنسين.

وقد انبثقت هذه الأهداف من طبيعة الفكر الغربي المعاصر الذي حاول تحييد الهيمنة الذكورية، وإقامة نوع من العدالة الاجتماعية الصائبة، وقلب بنية التضاد لكي تصبح الأنثى أصلاً والرجل فرعاً، وحاولت تأكيد خصوصية الأنثى وتميزها عن الرجل.

والسبب الرئيس لانبثاق النقد النسوي هو الشعور بغياب صوت الأنثى في الدراسات الثقافية، والمعرفية المختلفة، والمطالبة بحقوق المرأة المشروعة (المغتصبة) في العالم الغربي، وانتشار هذا النقد واتساعه خضع لمجموعة عوامل مهمة منها[2]:

1- وصف الثقافة الغربية على أنها ثقافة رجولية، أي ثقافة تتمركز حول الذكر، ولذلك تنتظم بطريقة تهيئ هيمنة الرجل ودونية المرأة، وهذا ما دفع المرأة إلى تبني النقد النسوي.

2- إتصاف الرجل بالإيجابية والمغامرة والتسلط وانفتاح الفكر، في مقابل وصف الأنثى بالسلبية والرضوخ والتردد والعاطفية، وقد قاد هذا إلى مطالبة النقد النسوي بأنصاف المرأة، والابتعاد عن تهميشها، ويمكن القول أن هذه التوجهات صبغت المسيرة الأنثوية للتحرر، منذ بداية معطيات الطرح الأنثوي مع فرجينيا وولف التي أكدت أنّ خط التاريخ المعرفي، والثقافي هو خط ذكوري وليس أنثويا، وإن هناك فضاءات صمت كبيرة حاولت السكوت عن إبداعات المرأة، وقد أسهمت القوانين والأعراف في تفعيل الصمت حول إبداعات المرأة، وشحن الأجواء النفسية الملائمة لرفض النتاجات الأنثوية، وقد أسهمت نظريات التحليل النفسي التي اشتغل بها النقد النسوي ــ حسب وولف ــ إلى إدراك تأثير البيئة الهائل، وتداعياتها على الفعل

---

(1) دليل الناقد الأدبي: 86.

(2) المصدر نفسه: 87.

الرجولي في العصر الحديث[1]، وترى وولف أنّ المرأة مغبونة أدبياً، فهي لا تملك مكاناً خاصاً بها، ولا زمناً خاصاً بإنتاجها، ولذلك انصرفت إلى الرواية أكثر من غيرها من الأنواع الأدبية التي تحتاج إلى تأمل أكثر.

ومن المعطيات التي تقدمت بها وولف للنقد النسوي: الحديث عن وحدة الجنسين، أو الخنثوية (Androgyny)، التي تحيل إلى الجنس الثالث (الخُنثى) الذي يمتلك الصفات الذكورية والأنثوية معاً، لكن مع بروز واضح لإحدى الصفات على الأخرى، وقد قاد الحديث عن الخنثوية إلى تفصيل الحديث عن مصطلحات أخرى كانت لها فاعلية نقدية واجتماعية في ظل تحليلات النقد النسوي، ومن أهمها[2]:

1- الشذوذ الجنسي: **Homosexuals** .
2- اللاإنتماء: **Alienation** .
3- التركيز حول الرجل: **Androcenfric** .
4- التمركز حول المرأة: **Gynocentric** .

والرابط بين هذه المصطلحات ظهور التميز الجنسي في السلوك الفردي، ومحاولة إشباع الرغبات عن طريق الجنس الأدنى، ثم صرف الاهتمام عن الجنس الأدنى للتوجه نحو الجنس المثلي، وقد أشار النقد النسوي إلى أن الشذوذ الجنسي وعنصر اللاإنتماء إلى الآخر كان سببه الحط من قيمة النساء، واغتصاب حقوقهنَ حتى على الصعيد الإنساني في المتعة، وبالرغم من ذلك لم يستطع النقد النسوي من الثبات طويلاً على طروحات ناقداته، إذ جنح في الدراسات الحديثة جداً ــ لا سيما في الولايات المتحدة ــ إلى تشجيع دراسات الشذوذ الجنسيّ (Gay)، والسلوك السحاقي (Lesbian)[3]، ووصف الزواج بالرابطة غير المقدسة، وتشجيع النساء على الثورات الدائمة على الرجال لاكتساب حقوقهن، وليس ذلك فحسب، بل لقد نادت بعض الناقدات بتأشير دونية الرجال[4]. وإعلاء كلمة المرأة في الميادين

---

(1) ينظر: المرأة والكتابة الروائية، ت: وليد الحمامصي، مجلة ألف، العدد 19 لسنة 1999: 185- 187. وللاستزادة ينظر: اكليل على القبر. تأثير فرجينيا وولف في النظرية النقدية لحركة مساواة المرأة في الحقوق مع الرجل، باربارا هيل، في كتاب: النقد والنظرية النقدية: 115 -120.

(2) ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة، عناني: 5.

(3) تمثل هذه الدعوة امتداداً لدعوة أفلاطون، الذي وصف هذه السلوكيات بأنّها غاية في الخصوبة من الناحية الجنسية، ينظر: المأدبة. فلسفة الحبّ، ت: وليم الميري: 43 – 50.

(4) See: Feiminism Ideology, & Decoustrnction: Apragmatist view, Richard Rorty: (Internt).

كافة للتخلص من محاولات التبعية (Subordination)، والاستصغار (Disparagemeut)[1].

ودعوات النقد النسوي لا يمكن أن تكون عامة، بمعنى أن ولادة اللحظة النقدية النسوية كانت توصف على أنها حركة التفسير الاجتماعي في أمريكا بدأت مع عام (1920) عندما ثار طلبة الكليات والمعاهد الأمريكية ضد التوجهات الرسمية القاضية بالكبت الجنسي، وعدم إباحة الإجهاض، وقد دعت ثورة (1920) الطلابية إلى ثورة جنسية شاملة تدعو إلى مساواة الجنسين في الألعاب والسباحة وكل الفعاليات الأخرى، والدعوة بشكل منظم إلى تفعيل ممارسات الشذوذ الجنسي، وتنظيم وعقد الندوات لذلك، والاعتراف بالأطفال غير الشرعيين، وقد سبقت ليلاي براين (1916) ثورة الطلاب الأمريكان في الدعوة إلى مساواة الجنسين، والإباحية الجنسية (Libertinism)، وقد أسهمت في تأسيس أول حركة نسوية حملت معها مطالبها بشكل فعّال إلى الجهات الرسمية الأمريكية، وأطلقت على تنظيمها النسوي (حركة النساء)[2].

وانطلاقاً ممّا سبق لا يمكن عد النقد النسوي نقداً ينطبق على جميع الحاضرات النقدية في العالم، لأنه نتاج مميز للتغيرات الاجتماعية الحاصلة في الولايات المتحدة، وعلى هذا كان تأثره بمنهجية ما بعد البنيوية، كبيراً جداً، وواضحاً، لأن النقد النسوي وجد في المقاربات النقدية، والإجراءات التحليلية للتفكيكية ما يؤسس له أرضية نقدية صلبة، يمكن استثمارها في إطار مقاربة النصوص الإبداعية النسوية للخروج بتأشير تحيزات المجتمع الرجولي، ولإثبات مقدرة النساء على الإبداع والعطاء والاستمرار وسيأتي بيان ذلك، لكن سرعان ما انتقلت دعوات النقد النسوي إلى أوروبا بشكل واسع، وبدأت الأصوات ترتفع لعقد المؤتمرات التي تؤسس تحت رعاية جامعة الأمم المتحدة لغرض دعم النساء، ومنع استخدام العنف عليهم، ورسم حقوقهن (المشروعة) في الإجهاض، والإباحية وحرية التنقل بلا رقيب، وقد تم ذلك بشكل فاعل في مؤتمر المرأة العالمي في بكين عام (1994م).

وفي الاتجاه المعاكس تشير كاثرين سيمسون إلى "أنَ النقد النسوي مصطلح يثير الريبة، أو اللامبالاة المطلقة، أو الالتزام المندفع، فهو ليس موضوعاً جانبياً، كما أنه لا يشكل منظومة متناسقة موحدة،.... والناصرات له يشتركن على أقل تقدير في جانب واحد هو أنهن مخربات حتى وهن في حالة تمرد"[3]. وتؤكد أن النقد

---

(1) المصطلحات الأدبية الحديثة، عناني: 182.

(2) See: Enayclopedia Britannica 2001, CD- ROM.

(3) حول النقد النسوي، في كتاب: ما هو النقد: 227.

النسوي حاول بشكل ــ غير مجدٍ ــ تعطيل نظام الرموز للغة البورجوازية، القائمة على الموضوع المتناسق، وحاول الاستقلالية الذاتية، والتوجه نحو ديمقراطية التعليم والثقافة، ثم جنح إلى اجتراح مصطلح المرأة الجديدة (New Women) البديلة للمرأة المستلبة، والبديلة للمرأة التي لا تهتم بالنشاطات السياسية، ولا تُفعل سلوكيات النساء في الظواهر الاجتماعية، ثم تشير كاترين إلى غايات النقد النسوي المتمثلة بالخلاص من سيطرة الرجال الثقافية على النساء، والخلاص من إبعاد النساء وفصلهن عن طاقاتهن الثقافية، والسلطوية[1].

ويشير (رامان سلدن) إلى أحقية الرجل في تمثيل (الإنسان) وليس المرأة، وهذه الرؤية ضمنت للرجل مناخ الهيمنة الأيديولوجي والمعرفي على المرأة، ثم حدد خمس بؤر أساسية للاختلاف الجنسي[2]: (علم الحياة ــ البيولوجي، الخبرة، الخطاب، اللاوعي، الظروف الاجتماعية والاقتصادية)، وقد حققت الرجولة هيمنة كاملة على خط سير هذه البؤر، فالسمات البيولوجية هي أقوى عند الرجل منها عند المرأة، وأن خبرة المرأة تتضمن مجموعة ادراكات انفعالية وليست عقلانية، فالنساء لا يرين الأشياء كما يراها الرجال، فضلاً عن هيمنة الرجال على الخطابات المختلفة، وأن الخطاب الأنثوي يتسم بالضعف وعدم اليقين، ويرتكز على المبتذل والتافه والعابث – على حد تعبيره –[3]، وقد حُددت أطوار الكتابة النسوية حسب رؤية آيلين شوالتر بثلاثة أطوار[4]:

- **الأول: الطور المؤنث (Feminine).**
- **الثاني: الطور النسوي (Feminist).**
- **الثالث: الطور الأنثوي (Female).**

اتسم الطور الأول الممتد ما بين (1840 – 1880) بتقليد الكاتبات المعايير الجمالية الذكورية في الكتابة، وأتسم الثاني بمطالبة النسوة الراديكاليات بإعطاء حقوق المرأة في الاقتراع والتصويت، وانحصر في الفترة الممتدة بين (1880 – 1920)، أما الطور الثالث فقد تطورت فيه الكتابة النسوية المتميزة واتسمت بالحرية، والخصوصية المفتعلة، وقد بدء هذا الطور منذ عام (1920)، وهو مستمر في إطار هيمنة خطاب نسوي مستقل ومؤثر[5].

---

(1) ينظر: المصدر نفسه: 228 – 229.

(2) النظرية الأدبية المعاصرة: 189.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 190 – 191.

(4) المصدر نفسه: 197.

(5) النظرية الأدبية المعاصرة: 197.

وحددت باحثة أخرى وهي جيردا لِينر الجهود النسوية التاريخية من دون الجنوح إلى تقسيمها تاريخياً، لكنها عمدت إلى بيان أهم النتائج التي توصلت إليها في دراسة تاريخ الإبداع النسوي، ومن أهم تلك النتائج[1]:

1- إنَ للنساء تاريخاً، تم بالفعل طمسه وتهميشه.

2- هناك تحيز ضد النساء في التاريخ، وهذا التمييز مبني على الجنس وليس على الإبداع.

3- إعادة قراءة المصادر التاريخية التي استبعدت النساء، وضرورة تشكيل رؤية تحليلية نقدية للنصوص الثقافية والاجتماعية التاريخية لكلا الجنسين.

4- جميع الحقب التاريخية تناسب إنجازات الرجال وهمومهم، ولا تعكس بالمقابل إنجازات النساء وهمومهن إلا بإطار مُقنن جداً.

وبالرغم من هذه النتائج التي تُظهر دونية النساء في الخطاب التاريخي، ألا أن النقد النسوي استطاع أن يحقق التأثير ــ في العقود الأخيرة من القرن العشرين ــ على نوعية القراءة وكيفيتها، فضلاً عن تحديد هوية القارئ في شكل جديد أكثر انتماء للمرأة، وأتسم هذا القارئ بتلمس جماليات خاصة للنص النسوي، هذه الجماليات أطلقت عليها آيلين شووالتر: (القارة المفقودة في أدب المرأة)[2].

ولم يستطع النقد النسوي دخول ميادين النقد المعاصر، وتوصيل مقولاته، والعمل على انسجام مادته النظرية والتطبيقية، إلاّ من خلال تبني الحديث عن أهم معطيات علم النفس، والتحليل النفسي، بمعنى أنَ عنديات النقد النسوي لم تكن خالصة، إنما تدين بمرجعياتها إلى معالجات نقدية وفكرية لمختبرات التحليل النفسي، ومن أهم المعطيات النفسية التي استقى منها النقد النسوي مادته هي:

1- الجسد: **Body**.

2- الجنس: **Sex**.

3- اللذة: **Pleasure**.

4- الكبت: **Repression**.

5- القلق: **Anxiety**

6- تحليل الأنا : **Analysis of the Ego**.

وانطلاقاً من كون هذه المعطيات، هي طروحات فرويدية بالدرجة الأساس، كان ميدان تأثر النقد النسوي بنظريات فرويد النفسية، واسعاً جداً، إذ وجدت رائدات النقد النسوي مناخهن المعرفي، والفكري في هذه النظريات، مما قادهن إلى توظيف

---

(1) المرأة والذاكرة: 215.

(2) الحداثة وما بعد الحداثة: 154.

صيغ التحليل النفسي لغرض تنشيط الحركة النسوية التي بدأت أساساً بالمطالبة بحقوق المرأة الجنسية، ومرت بمستويات متقدمة لإيصال صوت المرأة إلى النوادي العالمية، لغرض صياغة القرار المناسب لمطالبها، وانتهت الآن إلى مرحلة التأثر بمعطيات ما بعد البنيوية، وتبني التحليل التفكيكي في بيان جماليات الإبداع النسوي.

إنَ وجود الإنسان هو وجود جسدي، والأخير يشكل بناءً رمزياً، وهو شرط الإنسان، وبه تتحدد علاقته بالعالم، والمفهوم الأساس المرتبط بالجسد هو صعود الفردية بوصفها بنية اجتماعية، وانبثاق فكر عقلاني، ووضعي، وعلماني حول الطبيعة، هو نتيجة لبناء اجتماعي وثقافي، وتشكل دراسة علاقات الجسد إصلاح خط سير الفردية في النسيج الاجتماعي، ونتائج ذلك على تصورات الجسد، وطرق استغلاله، وتوظيفه لحاجاتٍ اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، ويتميز الجسد – بشكل كبير – في المجتمعات الغربية بوصفه طاقة كبيرة تعمل على الانتفاع من مفاتنه وأجزائه، فهو ذو مظهر فردي، وليس جماعي، ولهذا يعد مفهوم الجسد مفهوماً مستقلاً يتضمن سلسلة تغيرات في موضع الإنسان داخل النسيج الاجتماعي[1].

والجسد – بحد ذاته – مجموعة من التصنيفات متنوعة المعاني والدلائل، وهو لغة قائمة بذاتها، وهو منازل روحية عن طريق ممارسة العبادات والطقوس، وهو تظاهرة جماعية كالمجتمع فهو مقسم على مراتب وأجزاء وعناصر، وتُشكل كل هذه التفصيلات أيقونات متعددة يمكن تأويلها إلى معانٍ مختلفة[2]. ولذلك شكل الجسد مفهوماً فلسفياً مُلتبساً، ومستعصياً على التحديد الدلالي الموظف في النتاجات الإبداعية، فضلاً عن أنَ الفلسفات التقليدية حاولت نفي الجسد، والتحدث عن دواخله الروحانية حسب، لأنّه ــ أي الجسد ــ يشكل عائقاً أمام بلوغ الحقيقة، لذلك سعى التفكير الفلسفي بشكل متواصل لمغادرة الجسد[3].

وقد طالب الخطاب النسوي بحرية الجسد: حركة، وسلوكاً، وممارسة، ولم تمثل هذه الدعوة إلا مفتاحاً لدعوات متتالية مرتبطة بالجسد كإشاعة مبدأ اللذة، والحديث بمساحة فكرية واسعة عن الجنس وأقسامه، وطرق ممارسته، ونحو ذلك، وقد طال الحديث أيضاً عن ماهية الجسد، وواجهته الظاهرية المرتبطة بالموضة (Mode) التي تعد خزيناً دلالياً للرموز والمعاني، وتدُرس بوصفها حاجة نفسية – اجتماعية، تمارس دوراً كبيراً في المجتمعات الاستهلاكية، وتشجع على تطورها وانتشارها

(1) ينظر: أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، دايفيد لوبروتون، ت: محمد عرب صاصيلا: 5 –11، 57.

(2) ينظر: أيديولوجيا الجسد، فؤاد الخوري: 4، 20.

(3) الجسد، نصوص مترجمة، هشام الحاجي: 6.

الثقافات الاستهلاكية، بحيث أصبح الاهتمام بالموضة ضرورة اجتماعية ومظهراً مميزاً للشعوب، والأديان، والجماعات السياسية أو الإقليمية، والموضة أيضاً طريقة دينامية لجلب الآخر، والتأثير فيه، وهي مسلك مناسب للتشبع بلذة عينية مكانية، وقد تبعث الموضة على نتائج مهمة منها: التميز والاسترخاء بصورة كبيرة، والحاجة النفسية المرتبطة بالتباهي والتعالي، واستجابة المرأة لرغبات أناها وشخصيتها ودوافع اللذة فيها، ولذلك استحقت الموضة أن توصف بـ (لغة الجسد)[1].

ويمثل رولان بارت (1980) أول النقاد المعاصرين الذين تحدثوا عن (الموضة)، وأسهموا في بيان إفرازاتها، وأسبابها، ونتائجها، إذ نعت بارت توجهات الموضة بأنها (نظام) خاص له قواعده، وسلوكياته، ونواديه، وله عقلانية تقوم بتحويل الأساطير، والقصص، والسير الشعبية، والأخطار السياسية، والمظاهر الاجتماعية، والكلمات اللغوية، إلى نظام من (الأقمشة)، و(الألوان) تعكس بشكل رمزي حضارة معينة، ودولة مخصوصة، وشعباً محدداً[2]. ولهذا التوجه أثره في مسيرة النقد النسويّ، لأنّ التركيز على حركة الجسد ودوره في معطيات الإغراء التي تقود إلى تفعيل الممارسة الجنسية، وقد انعكس هذا التوجه في ميدان تحليل النصوص، وكشف العلامات الجنسية الواردة فيها.

وقد حول بارت نظام الموضة (System of Mode) إلى سلسلة من العلامات، ويخضع هذا النظام إلى ثلاثة أنواع من الانتقالات مرتبطة مع بعضها هي[3] :

1- **الزي الحقيقي (البنية التقنية- الصناعية).**
2- **الزي التصوري (البنية الصورية- العينية).**
3- **الزي المكتوب (بنية العلاقات والرموز).**

وينصب التحليل البارتي على الزي المكتوب المشبع بالعلامات والرموز، التي يحيلها إلى أعمدة دلالية ثلاثة هي: (الحماية، والحياء، والزينة)، وبهذا تحول (الزي) إلى نظام للدوال، في حين تحول العالم المنتج للزي، والمحيط به إلى نظام من المدلولات، وقد ذكر بارت أن العلامات التي تتموضع في نظام الموضة لا تخرج عن كونها علامات تعسفية، لأنها لا تنتج من موافقة جماعية، وإنما تفرض عن طريق دور الأزياء، والمجلات المبشرة بالموضات الجديدة، فضلاً عن توجه

---

(1) ينظر: الموضة... لغة الجسد، مي جبران، في كتاب: الجسد. نصوص مترجمة: 10 – 19.
(2) نسق الموضة، رولان بارت، ت: مجلة المنار، العدد 56 لسنة 1989: 156.
(3) المصدر نفسه: 156.

بارت إلى عدّ الموضة فناً بلاغياً متكاملاً، هدفه نزع قناع الأيديولوجيا والتنديد بالرفض اللاواعي لبعض الطقوس والممارسات الإقليمية في بقاع العالم المختلفة[1].

واستُخدم الجسد النسائي ــ بدافع دعوات التحرر ــ بطريقة رمزية في الإشهار عن طريق الموضات المتسارعة والمتجددة دائماً، بحيث تحولت الثياب (الزي) من مظهر لإخفاء الجسد، وستر مفاتنه، إلى عنصرٍ لفضحه، وبؤرةً لاستقطاب الآخر، واستعراضاً لا حياء فيه للجسد الإنساني[2].

وفي ممارسة نقدية لا تخلو من سفسطة، انتفع النقد النسوي من الإرساليات الإشارية للأجساد بوصفها ثيمات تواصلية، بمعنى تحويل الأجساد إلى مجموعة سلع استهلاكية يمكن الاستفادة منها في دعم بعض الفرضيات والدعوات التي اشتهر بها النقد النسوي، وبدلاً من تقديم الاحترام للجسد النسائي، أسهم النقد النسوي في إباحته، وإباحة استغلاله ــ عن طريق دعوات الحرية الجنسية ــ، حتى غدا الجسد الأنثوي هوساً ثقافياً وإنتاجياً، مما قاد إلى توسيع الهوة بين المرأة، وبين اقتحامها للمؤسسات الاجتماعية، والسياسية[3].

وفي هذا الإطار تم ظهور فنون جديدة، وتم تشجيع فنون أخرى، فمن الفنون التي ظهرت في ظل معطيات النقد النسوي: فنون الدعارة ــ البورنوجراف (Pornography)، أما الفنون التي تم تشجيعها من قبل رائدات النقد النسويّ فهي: فنون الدوافع الجنسية الشبقية (Hypersexuilety)، ونشطت حملات أخرى للتربية الجنسية منها: حركة الـ (سيكس بول: Sexpol) ــ وهي مختصر السياسة الجنسية: (sexual politics) - وحركة (الأوس: Auss) الألمانية للتربية الجنسية[4] . وكلّ هذه الفنون والحركات مثّلت مُحفزات لتطور النقد النسويّ، من خلال تفعيل آثار تلك الأفكار في مجمل الطرح النقدي ومقاربته النصوص.

إنَ المرجعية الفلسفية للنقد النسوي في قضايا الجسد، والجنس، واللذة، وغيرها، هي مرجعية فرويدية بالدرجة الاولى، فسير العمليات النفسية من الجسد إلى ممارسة الجنس، إلى اكتساب اللذة هو خط تنظيمي سلكه التحليل النفسي الفرويدي في أغلب مؤلفاته، فضلاً عن أن هذا الخط الانتقالي يعبر بشكل كبير عن الاستعداد النفسي، والميول الجنسية لصرف الطاقات نحو الآخر، وقد أطلق

---

(1) ينظر: نسق الموضة: 156 – 157.

(2) الجسد في ثقافة الاستهلاك، مايك فايترستون، في كتاب: الجسد. نصوص مترجمة: 41.

(3) ينظر: الإشهار والتمثلات الثقافية، احمد راضي، مجلة علامات، العدد 3 لسنة 1997: 39، 50.

(4) ينظر: النشاط الجنسي وصراع الطبقات، رايموت رايش، ت: محمد عيتاني: 13، 18.

فرويد على هذه الميول بـ (الليبدو: Libido)، وهدف هذه الميول الوصول إلى مرحلة الإشباع، وتتيح هذه المرحلة نتائج مهمة منها: تشكيل دور الأنا الفعلي، بمعنى إثبات القدرة الانوية في تقديم واكتساب الطاقة الجنسية، والتخلص من عنصري الكبت: (Repression)، والقلق: (Anxiety)، اللذين راهن عليهما فرويد في كونهما السبب الأساس في مرحلة الحرمان الجنسي، فالقلق ينشأ من كبت الرغبة الجنسية، أو إحباطها، والكبت يقدم بدوره مواقف سلبية تجاه النظرة إلى الأخر[1]. فضلاً عن أن عنصر القمع يلزم الفرد بالامتناع عن الممارسات الجنسية، وهو لا ينفصل بشكل نهائي عن عنصر الكبت[2].

ومن الناقدات اللواتي أكدن تأثر النقد النسوي بنظريات فرويد، ومعطيات علم النفس، الناقدة: جوليت ميشيل التي ذكرت في كتابها: (ما هي الحركة النسوية؟) أنَ التوجه النسوي العالمي يُدين بمعطياته لنظريات فرويد، التي أسهمت في بناء السياسية الجنسية، وإقامة بعض الأحزاب على أسس نفسية – اجتماعية، منها: الاتحاد العالمي الاجتماعي للمساواة، والحزب النسائي الأمريكي،.... الخ[3]. وفي الإطار نفسه، أكدت كيت ميلت في كتابها: (سياسات جنسية) على أهمية معطيات فرويد في (الجنس واللذة)، لمسيرة النقد النسوي، وحللت دور الجنس في تشكيل المعنى الأنثوي، واقترحت مجموعة صيغ كفيلة بهيمنة الخطاب النسوي تبدأ مع توظيف السياسة – بوصفها قوة العلاقات التركيبية في المجتمع – عن طريق إيجاد قنوات جامعة بين الجنس والسياسة، ثم إبداع نظرية السياسة الجنسية للتأثير على ميادين الأدب، والنقد، والاجتماع، والاقتصاد[4]. وتؤكد في هذا الإطار: "أننا عندما نتحدث عن السياسة، فيجب أن نتحدث عن الجنس، لان طبيعة كليهما تحمل معطيات ثورية تاريخية رئيسة"[5]. إنّ الكلام السابق يقدم صورة عن دور الأنا النسوية، في مجابهة الأنا الذكورية، فضلاً عن دور القدرة الجنسية في تفعيل مسار تلك الأنا، ورسم خصوصيتها في الإبداع النقدي.

---

(1) للاستزادة ينظر مؤلفات فرويد: ما فوق مبدأ اللذة، ت: اسحق رمزي: 23 – 24. علم ما وراء النفس، ت: جورج طرابيشي: 12، 35. القلق، ت: محمد نجاتي: 69، 129. ثلاث مقالات في نظرية الجنس، ت: سامي محمود: 43 –48. معالم التحليل النفسي، ت: محمد نجاتي: 67 –71.

(2) ينظر: مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز: 13 –14.

(3) See: What is Feminism?: 92, 109.

(4) See: Sexud Politics: 176 – 179.

(5) Ibid: 24.

ثانياً: تأثير ما بعد البنيوية في النقد النسوي:

إنَ الحديث عن تأثير ما بعد البنيوية على النقد النسوي، وبيان العلاقات المنهجية، والتحليلية بينهما، يتسم بطغيان (Tyranny) المشهد الجنسي على الفعاليات النقدية التفكيكية التي استقى منها النقد النسوي مسيرته النقدية التطبيقية، بحيث أصبح النص جسداً، وغدت الكتابة استمناءً ــ بوصفها تعويضاً عن النشاط التقليدي حسب تعبير كُيلر[1] ــ، وتحولت القراءة إلى متعة، واكتسب النقد تحقيق فرادة جنس الأنثى، وصار الإبداع لذةً، وبات الاختلاف غريزة، وأصبحت الأعضاء البيولوجية معبرة عن ثنائية الحضور والغياب، فهي عند الرجل تمثل الحضور، وعند الأنثى تمثل الغياب، وقد تحدث (روبرت شولز) عن ثنائية الحضور والغياب في الأعضاء الجنسية في كتابه: (السيمياء والتأويل)[2].

ويقتضي بيان تأثير ما بعد البنيوية على النقد النسوي، الحديث عن قسميَ النظرية النسائية في النقد، وتوضيح التفرقة بينهما، التي تحيل إلى تنافسهما على التفرد والصدارة، وتمثيل الطرح النظري النسوي في العالم، والنظريتان هما[3]:

1- النظرية النسائية الانجلو- أمريكية.

2- النظرية النسائية الأوربية.

والحقيقة أنَ الحديث عن التفرقة بين النظريتين هو حديث عن الفرق بين التفكيكية، وما بعد البنيوية ــ وقد سبق الكلام عن ذلك في إشكالية المصطلح ــ، حيث تتبنى النظرية الأولى مصطلح التفكيكية لمعالجة الطروحات النقدية، والنتاجات الإبداعية، وأنَ معطيات الوعي أهم وأنجع من معطيات اللاوعي، بمعنى التركيز على دلالات الحضور، أما النظرية الثانية فتتبنى مصطلح ما بعد البنيوية، وتتبع تقسيم سوسير للعلامة إلى دال ومدلول، وتؤكد على مادية الدال، وتعطي البنية امتيازاً على الفاعل، وتمنح المغزى والوحدة الكلية للنص أفضليةً على المعنى، وتؤكد أيضاً أن المرأة ليس لها منطق متفرد للحديث، إنما هي مشروع استكشاف متواصل، وميدان للتطبيق الجماعي المتميز، وانطلاقاً مما ذكر، يمكن عدَ النظرية النسائية الأوربية هي نظرية نسائية ما بعد بنيوية تقف على تراث

---

(1) جاك دريدا، ضمن كتاب: البنيوية وما بعدها: 223.

(2) ينظر: السيمياء والتأويل: 219 – 224.

(3) النظرية النسائية، الضمير السياسي وما بعد الحداثة، لورا كينيبز، ضمن كتاب: الحداثة وما بعد الحداثة: 322.

سوسيري رصيـن، وتنهض على معطيات غير متطرفة، ترسم للمـرأة حقوقهـا المشروعة من دون الجنوح إلى تطرف يُهمش الرجل، أو يستصغر من شأنه، فـي حين تُعد النظرية الأولى: نظرية نسائية تفكيكية أمريكية، تشتهر بالمواقف الحـادة، والمتطرفة، وتتسم بالطروحات اللّصيقة جداً بمدرسة بيل الأمريكية، وترتكز بشكل أساس على تحليل معطيات القراءة والتلقي[1].

ومن الفروق الأخرى بين النظريتين، تعالج النظرية النسائية الأمريكية المـرأة بوصفها موضوعاً بيولوجياً مخصوصاً، في حين تعد النظرية النسـائية الأوربيـة المرأة بوصفها موقفاً بنيوياً تحتله الأنثى على الصعيدين السياسي، والاجتماعي، من خلال إمكانيات جسدها الفاعلة، ومن خلال استراتيجية تعاملها مع الآخر الذي يمثل (الرجل)، فضلاً عن أنَ النظرية الأولى حاولت توسيع مدار البحث النقدي النسوي ليدخل ميادين الدراسات الثقافية (Cultural Studies)، وميادين الطرح مـا بعـد الحداثي، وطروحات نظرية ما بعد الاستعمارية (Postcolonial Theary)، فـي مقابل النظرية الأوربية التي قصرت طروحاتها على معالجة: (الأنثـى، والجسـد، والآخر)، وبهذا يمكن القول أنَ النظرية النسائية الأمريكية تمثل معالجـةً سياسـةً راديكاليةً لمطالب المرأة، في حين تمثل النظرية الأوربيـة معالجـة اجتماعيـة ـ نفسية، لترميم الثغرات التي مُنيت بها الدراسات النسوية السابقة[2].

لقد آمنت السياسة الأمريكية الحديثة بطروحات النظرية النسائية، وعدتها حركة سياسية تصحيحية وليست حركة سياسية ثورية[3]. انطلاقاً من سعي النقد النسـوي إلى تغيير الواقع الاجتماعي وتصحيح مساره عن طريق الدعوة إلى مشاركة المرأة الرجل، والمساواة في الحقوق والواجبات على الصُعُد كافة، وفي هذا الإطار قـدم التفكيك الأمريكي لأصحاب النقد النسوي أدوات واليات منهجية للاشتغال، تنطلـق من مجموعة وجهات نظر نقدية حول تعدد المعاني واختلافها، وتنـوع المعرفـة، وعدم استقرار الدلالات، ونسبية الموضوعية النصية، وغياب المدلولات، وسيطرة الأحكام اللانهائية على مجمل فعاليات النقد، والثقافـة، والمعرفـة، فضـلاً عـن مساهمات دريدا المركزية للنقد النسوي، القاضية بتوضيح الأسئلة الفلسفية الأسـاس المتعلقة بالنقد المتصل بالاختلاف الجنسي، إلى جانب مزجه بين بحـوث فرويـد وهيدجر، أي مزجه بين نظريات علم النفس الفرويدية المتعلقة بالجنس، ومعطيـات هيدجر في نقد المركزية الغربية، والدعوة إلى تدمير (destrued) عقلانيتها.

---

(1) ينظر: النظرية النسائية، في كتاب: الحداثة وما بعد الحداثة: 322 – 324.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 324 – 326.

(3) See: Feminism, Ideology, & Deconstructim: (Internet).

ومن أهم الناقدات اللواتي مثلن النظرية النسائية الأمريكية: (جوليت متشيل، وهيذر ماروني، وديبل سبيندر، وليندا جوردن، وآن أوكلي، وسارة ميلس، ولينا برايس، وسُوا سبيدل، وباربارا جونسون، وآن هنتر، وكاثرين بيلسي)، أما الناقدات اللواتي مثلن النظرية النسوية الأوربية، فمن أهمهن: (جوليا كريستيفيا، كاريس وودن، ماري ايكلتون، إلين شووالتر، ونانسي كوت، وروسلاند ديلمار، جون لويس، وكاثرين ماكينون)[1].

وفي رأي مهم، يشير تيري ايكلتون إلى أن ولادة النقد النسويّ يُؤشر مرحلة الانتقال من البنيوية إلى ما بعد البنيوية، لأنه أيّد نقد ما بعد البنيوية ضد الاتجاه اليساري الفوضوي، ورفض التركيز الضيق على الجانب الاقتصادي في الفكر الماركسي التقليدي، لأنّ هذا الفكر قاد إلى اضطهاد جماعة النسوة، وجعل هذا الاضطهاد واقعياً مادياً، انطلاقاً من تسوية أيديولوجية جنسية، ويؤكد ايكلتون أنّ ثمة علاقات كثيرة تربط بين النقد النسوي والنقد ما بعد البنيوية، على الصعيد السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، منها: أنَ منهجية ما بعد البنيوية قدمت نفياً مطلقاً للهرمية المفتعلة القائمة على أساس دونية النساء، ورفعة الرجال، وأنَ هذه الهرمية لم تمثل إلا وهماً ميتافيزيقياً (Metaphysical Illusion)، ولذلك تبنت الحركة النسوية معطيات ما بعد البنيوية لغرض تأنيث (Feminization) النقد، بوصفه مرحلة أولى للوصول إلى تأنيث العالم[2]. في حين يؤكد (بيتر بروكر) أنَ من أحداث الاهتمامات المحورية لأنصار النظرية النسائية هو الالتزام بالتحليل التفكيكي، ونزع المركزية السياسية بعد نقد التمركز، لأن هذا التوجه كفيل بتحقيق المشروع النسائي الحداثوي[3].

ومن أهم الناقدات اللواتي استطعن توظيف معطيات ما بعد البنيوية، وصياغة الدوافع النقدية التي تحمل المطالب النسوية من خلال مقاربة النصوص النقدية والإبداعية، هي الناقدة: (جوليا كريستيفيا) التي تعطي دراساتها صورة فردية لتميز ظهور الدراسات النقدية النسوية، وقد واجهت هذه الدراسات قضايا النقد المعاصر المُمثلة بطروحات ما بعد البنيوية، فضلاً عن مواجهتها لقضايا المرأة، وبيان دورها في بناء الثقافة المعاصرة، والجماليات الفنية، والمساهمة في الحوار

---

(1) See for more from names: Feminist practice & post-structuralist theary, Chris weedon. Faminist Readings, Feninists Reading.

(2) See: Literary theary: 149 – 150.

(3) ينظر: الحداثة وما بعد الحداثة: 319 – 320.

المعرفي مع الآخر، ومن أشهر كُتبها: (رغبة اللغة، مقاربات سيميائية للأدب والفن، 1980)[1]، و(قارئ كريستيفيا، 1986)[2]. و(علم النفس، 1987).

ركزت كريستيفيا بشكل كبير على تفعيل ميدان السيميائية، وتحليل العلامات، وبيان التعددية الحاصلة في نظام المدلولات، وقد تأتى الاهتمام بالسيميائية انطلاقاً من إيمان كريستفيا بقدرة التحليل السيميائي على تفعيل التحولات المنطقية في الأنظمة الدلالية، دونما تعطيل لفاعليتها، فضلاً عن كون السيميائية نوعاً من التفكير ينتعش فيه العلم بذاته، بمعنى أنّها في حالة إعادة تقسيم دائم لموضوعها، واستطاعت كريستيفا استثمار التحليل السيميائي في نقد الأيديولوجيا[3].

وفي إطار اهتمام كريستيفا بالسيميائية بوصفها (علماً نقدياً)[4]. اتجهت أبحاثها إلى تناول اللغة بوصفها عاملاً محدداً وحاسماً لبيان دلالة كل الظواهر الاجتماعية، والرمزية، فضلاً عن كونها نظام اتصال، وتشكيل للتجربة الإنسانية عن طريق تجربة المعاني، وتؤكد أنَ النقد النسوي استغل فجوات المعنى لمحاولة صياغة نموذج كتابي يتسم بالفرادة، ويعبر بشكل صريح عن التوجهات النسوية[5] التي حددتها كريستيفا بما يأتي[6]:

1- الدعوة إلى الاستجابة لمطالب النساء في المساواة، والرغبة في دخول السلطة، وإدارة المؤسسات الاجتماعية على مستوى واحد مع الرجال.

2- الاعتراف بفرادة النساء بحيث لا يمكن اختزالها، ولا يمكن تجاهلها، وعقد الأواصر بين الرجال والنساء.

3- ضرورة قيام فكرة التطابق الضروري بين الجنسين، بوصفها وسيلة مهمة من وسائل تحرر الجنس الثاني.

4- المساواة الاقتصادية والسياسية والسلطوية، فضلاً عن رفع قيود الرقابة عن الأخلاق.

5- إباحة العلاقات الجنسية، والإجهاض، ومنع الحمل بوصفه مشقةً، وعبئاً، وجهداً إضافياً لا داعي له ــ حسب كريستيفيا ــ، وإتاحة كافة الحريات بهذا الشأن.

---

(1) See: Desire in Language, Asemiotic Approach to Literature & Art, Tran: Leon Roudiez, T.Gora, A. jardine.

(2) see: The Kristeva Reader, Tran: Toril Moi.

(3) See: The Krusteva Reader: 75 – 77.

(4) Ibid: 74.

(5) ينظر: ما بعد الحداثة النسائية، جوليا كريستيفا، في كتاب: الحداثة وما بعد الحداثة: 311 – 312.

(6) See: The Kristera Reader: 188 –192.

6- رسم ضوابط معينة لتحديد أوجه الاختلاف بين الرجال والنساء في علاقتهم بالسلطة، وباللغة، وبالمعنى.

7- التحذير من تمرد النساء الذي سيقود حتماً إلى إثارة العنف بين الجنسين، وتفعيل الكراهية بينهما، وخلخلة البنية الاجتماعية.

8- تبشر كريستيفيا بتطور النقد النسوي في العالم، وهو في طريقه ــ حسبما تدعي ــ إلى أن يصبح ديناً جديداً يعتنقه الكثيرون.

لقد اتسمت أبحاث كريستيفا بالتنوع والتعدد ما بين تحليل نفسي، إلى آخر اجتماعي، إلى تحليل لغوي، وتحليلات سياسية مختلفة لبيان مظاهر الأيديولوجيا، لكنها كانت تميل إلى البحوث النفسية، لاسيما وأنها تتبنى نظريات فرويد في التحليل اللغوي، والنقدي[1]. وتمتاز منهجيتها بالكشف الدقيق عن كنه الدلالة، وبيان أنظمة الدوال، والبحث عن المدلولات، وتجزئة وتحليل الذات المبدعة تحليلاً جزئياً، ودقيقاً، عن طريق تحويلها إلى ممارسة دلالية، وربط علامات النص بمرجعيتها الثقافية[2].

ويتضح من خلال ما سبق، أن النقد النسوي حاول صياغة مقولات ما بعد البنيوية صياغة جديدة تخدم توجهاته وأغراضه التي بُنيت أساساً على أرضية اجتماعية، وسياسية، واصطبغت طروحاته بالدعوات الثورية، والمطالبة بتحقيق فرادة الأنثى، والحد من طغيان الرجولة، وأنَ الوعي الثقافي والمعرفي، يجب أن يشمل الوعي الأنثوي، وأن مقولات ما بعد البنيوية كانت ميداناً خصباً لتوجيه الطرح النقدي النسوي من خلال مقولة الاختلاف، ونقد التمركز، وحرية حركة الدلالات، وتغييب المدلولات، ونفي القيم المطلقة، وتحقيق نسبية الأشياء، وتفكيك الوعي الغربي، وخلخلة البنى المركزية للعقلانية الغربية، وغير ذلك.

لكن لا يمكن عدَ التوجهات النقدية لرائدات الحركة النسوية مساراً متزناً للتحليل النقدي الرصين، لأنه بُني على ازدواج معرفي يقتضي قدرة المرأة على مزاولة تشكيل لحظاتها الحاسمة، في مقابل اختزال اللحظات الرجولية التي نسجت صفحات التاريخ، لذلك ينبغي التوجه إلى أنَ النقد الأدبي هو نقد عديم الجنس (Sexless)، وأن الدعوة إلى الاستجابة للانفعالات النسوية في إطار المطالبة

---

(1) Continetal philosophy, Cultural Semiosi , Hugh Silvermen: 215.

(2) جدلية علم الاجتماع بين الرمز والإشارة: 405.

بحقوقها سيقود حتماً إلى النهوض بنظام عنصري: (Integration)[1]، يقوم ببناء أسوارٍ جديدة بدل المطالبة بهدم كلّ الأسوار.

ولهذا أتسم النقد النسوي بالسلبية ــ حسب جوزفين دونوفان ــ والتخبط[2]. وعدم الاتزان، والتنوع، والاختلاف، واللاتحديد، وكل ذلك سيجعل مهمة النقد النسوي متعثرة، بل مستحيلة، وليس كما بشّرت به كريستيفيا من كونه سيصبح الدين الجديد!.

(1) مدخل إلى النقد الأنثوي، ويلغرد غويدين وآخرون، ت: نجم عبد الله كاظم، مجلة نوافذ، العدد 9 لسنة 1999: 100.

(2) ينظر: جدل النقد وعلم الجمال: 43 – 45.

المبحث الثالث

منهجية فوكو: من سلطة المعرفة، إلى إشكالية الحقيقة

إنَ المعرفة الإنسانية حاولت وصف العالم وتحليله، بوساطة التعابير الموضوعية العقلانية، والتجريبية، وقد افترضت أنَ هناك حقيقة يجب كشفها، عن طريق الحصول على أجوبة مرتبطة بالشرط الإنساني للوجود، وقد سعى فوكو (1984) إلى تحليل الاستعمالات، والخطابات التي غلفت المعرفة عبر فترات مختلفة من التاريخ، وعمد إلى تحليل تاريخ تلك الخطابات ومكوناتها، وتوصل إلى مجموعة دلالات، أسهمت في قراءة النصوص، وتعرية الخطابات، وتلمس أوجه الحقيقة.

وقد عكست مسيرة المعرفة الإنسانية، عدم إمكانيتها في تلمس الطريق العقلاني الذي يحوي أفضلية فيما يتعلق بالحقيقة، أو بمبادئ أخلاقية، أو بخبرة جمالية، ولذلك لم تمنح المعرفة الإنسانية، المفكرين والفلاسفة والنقاد، الثقة المطلوبة لتبني نتائجها، أو ــ على الأقل ــ توظيف معطياتها، وبهذا واجه أصحاب الفكر الخطابات المعرفية، وحاولوا بيان إشكالياتها، وتحيزاتها للمؤسسات السلطوية.

وفوكو الذي بدأ مسيرته النقدية بنيوياً مع كتابه: (الكلمات والأشياء)، حاول إنكار بنيويته، وتقديم دراسات شاملة لكل المفاهيم والخطابات، من خلال امتحانها، واختبار فاعليتها في بنية المجتمع، فضلاً عن اهتمامه بالبنى الهامشية الاجتماعية كالاهتمام بالأمراض العقلية، ودراسة ظاهرة الجنون، وتقويض بنية المؤسسات المختلفة كالسجون، والمستشفيات، وعيادات الصحة العقلية، والملاجئ، بوصفها أدوات اجتماعية، ثم عمد إلى تحليل استخداماتها، وفحص تأثيراتها على صياغة الموقف الاجتماعي، فضلاً عن دراساته التي طالت تاريخ النشاط الجنسي في الحضارة

الغربية، ساعياً إلى البحث عن حقيقة المعنى في المصادر التي عالجت هذا التاريخ بوصفه نتاجاً ثقافياً، يمثل خصوصية الجسم الإنساني، وقدرته على التواصل، واكتساب المتعة، وقد جعل فوكو تحقق النشاط الجنسي كامن في مسيرة اللحظات التاريخية، انطلاقاً من كونه ــ أي النشاط الجنسي ــ ميداناً للمعرفة، وللقوة، وللخبرة الشخصية ــ لأنّ الثقافة الغربية ترى أنّ عنصر الجنس مهمٌ في بناء العناصر الحضارية ــ، فضلاً عن ميزة هذا النشاط في رؤية الفعل الجنسي على أنه فعل نسبي متغير، فهو حقيقة، لكنه حقيقة نسبية، تخضع لعوامل التعرية، والتحول.

إنَ الدخول في مفاصل المعطيات المعرفية التي قدمها فوكو لتعرية العقلانية الأوربية، يؤشر مجموعة بيانات متعلقة بمنهجية التفكيك في نقد التمركز حول العقل، وتشجيع اختلاف الدلالات، والتركيز على حركة الدوال، وعدم الثقة بالمدلولات الأولية التي تعكسها التقاليد والأعراف، وتكتسب سمة الثبات عن طريق المؤسسات ذات الصبغة القانونية الفاعلة، ويمكن تحديد أهم المعطيات المعرفية في هذا الإطار بما يأتي:

1- موت الإنسان.

2- بنية الهوامش الاجتماعية.

3- خطاب السلطة.

4- النشاط الجنسي.

سعى فوكو من خلال تحليله منظومة الذات إلى تفكيك المفاهيم التي شكلت مسيرة الإنسان، حيث منحت الذات تصوراً للواقع البشري بوصفه بنية، وبوصفه مرادفاً للوعي، لذلك وُلدت المحاولات المعرفية المختلفة لإزاحة هذا الوعي (= الذات البشرية)، عن المركز، وحل الذات وتفكيكها، وإتاحة الفرصة لنتاجات الذات (النصوص والخطابات) من خلال التركيز على المنتوج، لا على المُنتِج، لاختبار حيوية اللغة، وفهم النصوص بعيداً عن تأثيرات أصحابها، وبهذا تقلصت قيمة المدلول لتتحول إلى دال مهيمن، وانتقلت قضية تأويل النص وفهمه من البحث عن أنظمته وتحديد أنساقه، إلى التجاوب بين النص والقارئ، بوصفه ــ أي التجاوب ــ إنتاجية جديدة للنص[1].

لقد رفض فوكو مفهوم (الإنسان) المُنتِج، لينصرف نحو الأعمال المُنتجة، لأنه يرى أنَ هذه الأعمال إنَما تنشأ خارج سياقها التاريخي، والإنساني، وهي نتاجات معرفية، وثقافية، والخط الفاصل بين حديث فوكو عن موت أو تلاشي الإنسان،

(1) ينظر: بعض التيارات فيما بعد البنيوية: 36 – 37.

وبين دراسة نتاجاته، هو العلاقة بين الفكر واللاّفكر، بين الوعي واللاوعي، ليذهب بعد ذلك إلى دراسة الأبنية اللاواعية التي تسهم في خلق الأبنية المعرفية، والغرض في النهاية إيجاد العلاقة بين الفكر الواعي، والأبنية في اللاوعي، وبين الطبيعة والثقافة، وبيان أنماط العلاقات التي تسهم في خلق النصوص في ظل سياقها الثقافي والمعرفي[1].

إنَ التنظيم الفكري لموقف فوكو من النزعة الإنسانية، ينطلق من عَدِ الأبنية الثقافية مجموعة من الأنساق الرمزية التي تحقق انتقال الإنسان من مجرد كائن طبيعي إلى كائن ثقافي، وينتمي هذا التنظيم الفكري إلى سلسلة من رواد فلسفة موت الإنسان التي بدأت مع نيتشه بإعلانه عن موت الإله، وأُفُول عهد الإنسان، وتطورت مع هيدجر، واستثمرت في المناهج النقدية الحديثة مع البنيوية، وما بعد البنيوية، وتهدف مسيرة فوكو بإلغاء الإنسان إلى إلغاء التاريخ أيضاً ودراسة وثائقه، لأن النزعة الإنسانية تستدعي التاريخ دائماً، وتقويض أُسس النزعة الإنسانية سيقود حتماً إلى تقويض أُسُس التاريخ[2].

إنَ الثورة على الإنسان (المؤلف)، هي ثورة على جمود المعنى، لأن حضور المؤلف أثناء عملية تحليل النص تقود إلى إيقاف المعنى، واللجوء إلى خارجيات النص لتفسيره، وتأويل شكل النص بالرجوع إلى كاتبه، لذلك عمدَ النقد ــ ممثلاً برواده: بارت، دريدا، فوكو ــ إلى إفساح المجال لحركة الدلالة مع ثنائية (القارئ / النص)، وأنَ موت المؤلف سيقود إلى نتيجة مهمة هي: ميلاد القارئ، وأنَ المفهوم الجديد الذي سيحل محل المؤلف هو الكتابة، التي تمتاز بكونها نسيجاً من الاقتباسات المأخوذة من المراكز الثقافية اللامتناهية[3].

أنَ الدعوة إلى أبعاد الإنسان من مسيرة الظواهر الثقافية، والمعرفية، هي دعوة إلى تقويض هوية العقل البشري، الذي عمل على تدمير الحقيقة بوصفها بناءً مستمراً، وأظهر عدم التجانس، والتنافر الحاصلين في تاريخ تطور المعرفة[4]. من خلال اختلاف غائيات البحث المنهجي في اكتساب الحقيقة، وكانت النتيجة اللجوء إلى تمثلات المعرفة بذاتها للتعرف على إمكانياتها في تجهيز الحلول المتزنة

---

(1) ينظر: عصر البنيوية: 225 – 226.

(2) ينظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي: 86، 128.

(3) إشكالية موت المؤلف، خربطلي، مجلة آداب القسطنطينية، العدد 4 لسنة 1997: 286.

(4) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي: 150.

للانقطاعات، والانفصالات التي تعتري أنظمة التطور المعرفي التي أطلق عليها فوكو: الابستيمات (Epeistem)[1].

وتشكل الابستيمات البنية التحتية للمعرفة، وهي المسؤولة عن تجدد أشكال المعارف، وهي الشروط القبلية لإمكانية ظهور المعارف في مرحلة تاريخية معينة، فضلاً عن كون الابستيمات بنيات معرفية كبرى لها طابع الضرورة والشمولية، وتعد شبكة أساسية من القوانين الضرورية التي تنظم المعارف والمناهج والمفاهيم، وطرق التحليل والتصنيف[2].

إنَ الفكرة التي يحاول فوكو تقديمها هي محدودية الإنسان، وتناهيه، في مواجهة إمكانية قيام جميع المعارف، وتكشف هذه الفكرة أنَ الإنسان لا يشكل سوى ابتكار حديث العهد[3]. تحقق ظهوره على أثر تحول مفاجئ حصل في أجهزة المعارف المختلفة في القرن التاسع عشر وبعد نهاية الميتافيزيقيا، وقد حان الوقت لإعلان نهاية الإنسان ثم إعلان إلغاء التاريخ، لإتاحة الفرصة لبروز كينونة اللغة وتفعيل هيمنتها، وشموليتها، ونقلها من حالة الجزئية التي كانت تعيشها مع الإنسان، إلى حالة الكلية التي غاب فيها الإنسان، وانزوى خلف قضبان أنظمة اللغة وأبنيتها[4].

وقد أسهم الطرح النقدي المعاصر في تفعيل إلغاء الإنسان، من خلال مقولة (موت المؤلف)، والتركيز على النص، والاعتماد على دور القارئ في كشف المعنى، واكتساب الدلالة، ومع نقاد ما بعد البنيوية أصبح استبعاد المؤلف حتمية أكيدة تقتضيها اللغة، ولم تعد هناك مساحات واسعة لبروز الذات المتكلمة، إذ اجتاحت اللغة المساحات كلها[5]، وأصبحت مقولة موت المؤلف في قمة الاتجاه اللاإنساني في حركة النقد المعاصر[6]، وبالرغم من كون مدلول مقولة موت المؤلف هو نفسه في اتجاهات النقد المعاصر، إلا أنَ هناك فرقاً بين موت المؤلف في المنهج البنيوي، وموت المؤلف في منهج ما بعد البنيوية، إذ يتجه الأخير نحو هذه المقولة لإعلان ولادة القارئ، الذي سيحل محل الذات المبدعة، مكوناً ذاتاً جديدة في إعادة إنتاج النص، أما المنهج الأول (البنيوي) فيتجه إلى الاعتقاد بأنَ النظام النصي نظام قائم بذاته، ولا يحتاج إلى أية عناصر خارجية تفسره، وإزالة

---

(1) الكلمات والأشياء، ت: مطاع صفدي وآخرون: 82.

(2) ينظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي: 144 – 145.

(3) الكلمات والأشياء: 263.

(4) ينظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: 167 – 170.

(5) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 153 – 154.

(6) نظرية النقد الأدبي: 44.

المؤلف هنا لا يمثل ضرورة تاريخية لتحليل النص وحسب، إنما يمثل أحد الشروط الضرورية لتطوير النص الحديث، وبمعنى آخر: يُعدَ موت المؤلف في منهج ما بعد البنيوية ــ من حيث كونه وجوداً تاريخياً في لحظة معينة ــ لحظة متميزة لولادة لحظة تاريخية أخرى هي (القارئ)، بوصفه الفاعل الخاص بالنص الجديد، أما لحظة موت المؤلف في المنهج البنيوي، فهي لحظة عقيمة لا تلد شيئاً، لأنَ المؤلف في النظام البنيوي هو مفعول العناصر التي تكون هذا النظام، وليس فاعلها، وبهذا يمكن القول: أنَ موت الإنسان، أو إلغاءه ــ عند فوكو ــ مرهونٌ بولادة لحظات معرفية، تسهم في احتلال موقع الإنسان، وتساعد على تقديم رؤية خصبة، وانقلاب ثقافي مخصوص[1]. ولهذا مات الإنسان، ولكن فوكو يرفض التوقيع على شهادة وفاته ــ حسب موروسير ــ [2].

إنَ مقولة موت الإنسان عند فوكو، وتراجع النزعة الإنسانية، جاءت في سياق الدعوة إلى تقويض التراث الفلسفي الميتافيزيقي، والسعي إلى تجاوزه، ويُعدّ مشروع (موت الإنسان)، مشروعاً فلسفياً، أصبح له تأثير سياسي واضح في ميادين الثقافة والمعرفة[3]، فضلاً عن أنَه ميثاق يجمع فلاسفة التفكيك والاختلاف[4].

وبعد أن ترسخت مقولة موت الإنسان في الاتجاه الفكري الذي سلكه فوكو، حاول هذا الأخير إيجاد البديل الذي سيستلم الشروط الممكنة لحمل اللحظات الإبداعية، فكانت ولادة علم الحفريات (الاركيولوجي: Archeology) الذي يمثل بشكل عام دراسة لتاريخ الأفكار، ولتاريخ الوجود، انطلاقاً من كون الأبنية المعرفية تشكلات تاريخية، وانطلاقاً من كون "الأشياء ليست إلا تجسيدات موضوعية لممارسات معينة"[5]، وتحيل قراءات الحفر إلى تمثل اللامقول في القول، والبحث عن هوامش أو سندات مجهولة في مسيرة المعرفة، والكشف عن الابستيمات التي أسهمت في بناء الأفكار، والمفاهيم، وتشكلها [6].

تُشكل الحفريات سعياً نحو الكشف عن الوحدة الكامنة للدلالة في داخل المعرفة، ومحاولة للوصول إلى تفسير شفرتها التاريخية، فالحفريات لا تتفاعل إلاّ مع

---

(1) ينظر: المصدر نفسه: 44 – 45.

(2) الفكر الفرنسي المعاصر: 152.

(3) للكشف عن الأبعاد الأيديولوجية لموت الإنسان، ينظر: انتقام المؤلف، فوكو – بارت، ت: رعد محمد مهدي، مجلة آفاق عربية، العدد 5 لسنة 1994: 44 – 45.

(4) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: 186.

(5) أزمة المعرفة التاريخية، بول فيين، ت: إبراهيم فتحي: 328.

(6) See: Superstractructuralism: 101 – 102.

الأفكار والمفاهيم، ولا تقدم إلاّ صيغاً منهجية، تعالج من خلالها إمكانية إحياء قيم الهوامش والسندات والوثائق التي دُفنت في مقابر الفكر الجماعية عبر عصور مختلفة، وتشكل القيم السابقة متواليات تاريخية تكمن وراء الثورات المتعددة، وقيام الحكومات، ونحو ذلك، فهي نسيج من العلاقات، المتراتبة والمتشابكة التي يؤسسها تلاحمها الداخلي، ويحفظها في الوقت نفسه، وقد استطاع فوكو تحويل تلك المتواليات إلى مجموعة خطابات، ليتسنى له كشف النُظم الواصلة بين الموضوعات والمفاهيم، وبين الاختصارات والمقولات، مما مكّنه من كشف وحدة معرفية تتعلق بقواعد خاصة في ميدان ممارسة الخطاب، وتشير هذه الوحدة إلى التمييز بين الفكر واللاَفكر، وبين المتن المعرفي وهامشه، بين نتاجات الوعي الحاضرة وسجلات اللاوعي الغائبة، وانطلاقاً من ذلك حول فوكو الذوات إلى مجموعة وثائق (Archives) تعين في فهم علاقات الاتصال، والإبداع، والحقيقة أنَ عمل فوكو هذا في كشف الوحدة المعرفية المتعلقة بأنظمة الخطاب يشبه إلى حد كبير مفهوم الوحدات التكوينية لأنظمة اللاوعي عند القبائل البدائية في دراسات شتراوس[1].

لقد سعى البحث المعرفي في أعمال فوكو إلى تحويل كل أشكال الحياة الثقافية وتصنيفاتها إلى البحث في أنواع الخطاب الذي يُمثل أحداثاً لها وظيفتها ونظامها، ولها مبادئها المنظِمة لتحليل الخطاب التي تحيل على (الحدث، والسلسلة، والنظام، وظروف الوجود الممكنة) التي تشير باستمرار، إلى اكتشاف ضوابط اجتماعية تظهر على هيئة قواعد، والحقيقة أنَ توجه فوكو كان منصباً لقراءة اللامقول، وتحليل اللاَمفكر فيه، لكن هذا الأخير لم تتوفر فيه الشروط المعرفية التي تحوله إلى إشكالية في نظام اجتماعي معين، لذلك عمد فوكو إلى تمثل اللامقول في القول، وقراءة اللاَمفكر فيه في قراءة المُفكَر فيه، وقد لاحظ فوكو أنَ الضوابط الداخلية المفروضة على الخطاب ــ المكتشفة من خلال الحفريات ــ تشكل كلّها أغراضاً للتمييز الضمني الزائف بين نظام الكلمات، ونظام الأشياء، والغرض من ملاحظة فوكو عدَ المعرفة ــ وبشكل عام ــ تشكيلة خطابية كلية غير مجزأة، ولا يمكن تحقيق حد نهائي لها[2].

أنَ حفريات فوكو تشكل نقداً لمقولة الذات، وتركيزاً على مقولة الخطاب، كي تغدو الممارسات الخطابية محوراً جديداً من محاور التفكير الفلسفي، ولا شك أنَ هذا التوجه منح فوكو الصبغة التفكيكية، إنَه تفكيكٌ قوامه الكشف عن الشذوذ الذي

(1) ينظر: عصر البنيوية: 226 – 227.

(2) ينظر: ميشيل فوكو، هيدن وايت، في كتاب: البنيوية وما بعدها: 122 – 123.

تمارسه الذات من أنظمة، وبنى، وقواعد، وألاعيب، أو تشكيلات، أو آليات: اجتماعية، أو جنسية، أو نحو ذلك[1]، هذا الشذوذ الذي يكتسب صفة نقض القوانين والمبادئ (Antinomianism)، يحاول فوكو توظيفه لصالح تفعيل ممارسة الخطاب، في نقد التوجه الأيديولوجي، وتفتيت أسس المؤسسات السلطوية، ومحاولة بناء تتابع تاريخي لتنظيم الأفكار[2].

وتشير دراسة فوكو لبنية الهوامش الاجتماعية: (الجنون، الأمراض العقلية، المساجين، المتسولين، الشاذين، المرضى بشكل عام، الأيتام، اللقطاء،.....) إلى دور الممارسات الاجتماعية في انتشار هذه الهوامش، وتأتي تسميتها بذلك للإشارة إلى انحسار فاعليتها في أبجدية النسق الاجتماعي، بمعنى ضيق المساحة الثقافية الممنوحة لتمثيل تلك الهوامش في متون الوضع الاجتماعي والتاريخي عبر فترات زمنية عديدة.

إنَ تحليل فوكو لبنية الهوامش الاجتماعية قد قلب المعادلة المعرفية المتوارثة، إذ أصبح المتن هامشاً، والهامش متناً، فالجنون مثلاً لم يعد مجرد ظاهرة واقعية هامشية حسب، بل هو ــ حسب فوكو ــ يشارك في تكوين أو إنشاء الواقع الثقافي، لأنّ دراسة فوكو للجنون تهدف إلى الارتقاء لأصول التفكير المعرفي في مسيرة العقلانية الأوربية، المعارضة للامعقول، والحريصة على إنكار كل ما لا يخضع لهذه العقلانية، أو إنكار كل ما يخرج عن نظامها، وفي الاتجاه المعاكس لهذا التوجه قرر فوكو أنَ الجنون ظاهرة حضارية، وهو الحدَ الفاصل بين منطقة العقل، ومنطقة اللاعقل، وهو الظاهرة المُحدِدة لخط سير الواقع الاجتماعي[3].

إنَ الظواهر الثقافية الغربية ليست ظواهر تشابهات، إنَما هي ظواهر اختلافات فالجنون بوصفه إنحرافاً عن السلوك العقلاني لا غنى عنه في التجربة الغربية، لذا فهو وظيفة ثقافية ــ حسب فوكو ــ ناتجة من اختلافات في الوضع العقلاني[4]، فضلاً عن الوضع الاجتماعي، ويشير تفكيك فوكو لهذه الظاهرة إلى دور المؤسسة الاجتماعية في إبقائها بوصفها نشاطاً دالاً يجد أساسه في نوع من اللاَمُفكر به، واللامقول، إنه نوعٌ من وهم المعنى الملهم لنظام الحفريات في كشف جوهر جميع

---

(1) مثلث الفلسفة: 231.

(2) Language, Counter, Memory, practice, M. Foucauilt, Tran: Donald Bouchard & Sherry Simon: 199.

(3) ينظر: مشكلة البنية: 124 – 129.

(4) ينظر: الكلمات والأشياء: 63 – 64.

الفعاليات والهوامش الاجتماعية، بوصفها بدائل مهمة تحل محل الموت الذي يخلخل بنية الإدراك، ويرتبط بشكل مباشر مع فعاليات: الجنون، والجنس، والسلطة[1].

وتشكل ظاهرة الجنون حقيقة حضارية، تبدأ عندما تسوء العلاقة بين الإنسان، والحقيقة، وإذا ما ساءت هذه العلاقة سيضطر الإنسان لمغادرة الواقع الفيزيقي، إلى المتُخيل الميتافيزيقي، وهذا ما دفع إلى الاعتقاد بوجود كائنات ميتافيزيقية تسيطر على الإنسان المجنون، وتقوم بحواره، وتقدم له ما يلزمه من الخبرات كي ينصرف عن واقعه المأساوي، ولهذا استطاع فوكو الدخول إلى ميدان تحليل ظاهرة الجنون من خلال تحليل صور الأحلام، وحركة الخيال في منظومة الشعور الإنساني، مما قاده إلى تلمس أوجه للتقارب بين الأحلام والجنون[2].

ولا شك أنَ ظاهرة الجنون تعمل ــ وبشكل مباشر ــ عمل النقد التفكيكي ــ إلى حدٍّ ما ــ في تكسير أنظمة الدلالة أولاً، وتكثير أنظمة الدوال ثانياً، بحيث يبقى الدال بشكل توالدي لا يعرف الاستقرار، فضلاً عن دورها في تغييب مستوى المدلولات إلى حد كبير، لأن آلية التواصل بين الدوال ومدلولاتها قد تعطلت، ولهذا أكدَ فوكو أنَ هناك ثلاث منظومات تسهم في ضرب أنظمة الخطاب، هي: (ظاهرة الجنون، والكلمة المحظورة، وإرادة الحقيقة)[3].

وتعكس ظاهرة الجنون انحراف الإنسان عن نفسه، وعن لحظته التاريخية، وهروباً من الضغط الواقعي الاجتماعي، ومن الظروف المادية المعقدة، لذلك فهو فشلٌ اجتماعي، وانحطاط عقلاني[4]. أما بالنسبة للسجون ولظهور العيادات والمستشفيات والملاجئ، فتؤشر ظهور تنظيمات مفاهيمية ، وبزوغ أنواع من الصيغ التعبيرية تُشكل حسب درجة تناسقها ودقتها واستقرارها موضوعات فكرية محورية ونظريات مختلفة اصطلح (فوكو) على تسميتها: (استراتيجيات)، والمُشكل الأساس بخصوصها هو معرفة كيفية توزعها في فترات التاريخ المختلفة حسب المنهج الحفري[5]، الذي أوضح أنَ معرفة الإنسان ترتبط دائماً ــ حتى في إشكالها المتعددة ــ بمجموعة تصرفات أخلاقية، أو سياسية[6]، وأنَ هذه المعرفة هي عبارة عن شبكة تحتية تسمح للفكر بتنظيم نفسه، ويتم التنقيب عن البنى المجهولة داخل

---

(1) ينظر: ميشيل فوكو.مسيرة فلسفية، دريفوس ورابينوف، ت: جورج أبي صالح: 11، 87.

(2) ينظر: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية: 207 – 209.

(3) جينالوجيا المعرفة، ت: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي: 10.

(4) ينظر: فوكو للمبتدئين، كريس هوروكس، ت: غاندي المهتار: 28، 45.

(5) حفريات المعرفة، ت: سالم يفوت: 60.

(6) الكلمات والأشياء: 271.

هذه الشبكة عن طريق التعامل مع الوثائق والهوامش الاجتماعية بوصفها صروحاً معرفية، وكل ذلك يتم بوساطة آليات التحليل الحفري[1].

إنَ ولادة السجن ــ حسب فوكو ــ تعني ولادة العنف والعقوبة، وتُمثل الجامع للحركات والنشاطات والمشاريع التي يُراد إعادة تنظيمها، فضلاً عن دور هذا المكان المحدد في تفعيل التجارب، وترويج الشهادات، وتكوين بعض المفاهيم، وصياغتها، أي تحويل هذا المكان من بيئة تعكس اللاتوازن النفسي، إلى واقع يفرض بناءً معرفياً وثقافياً ذا روحية ليست نسقية[2]، في حين يشكل ظهور العيادة، ومؤسسات تقديم العلاج ــ حسب هابرماس ــ معاني عديدة من بينها: "أنسنة الألم، وتطبيع المرض"[3]، بمعنى تحويل كل الارتكاسات التي تعاينها الذات على المستوى البيولوجي، أو النفسي، إلى طبيعة فيزيقية لا علاقة لها بالميتافيزيقا، فانغلاق المرض أو الألم على الذات، يقود إلى دلالات منفتحة على الواقع، من حيث إمكانية معالجة المُسبِب، واستشعار أهمية ووظيفة المؤسسة الاجتماعية.

ويأتي حديث فوكو عن السلطة (Authority) بوصفها الحضور الدائم في كل خطاب، وبوصفها ذات صلة وثيقة جداً بعلاقات العنف والصراع والهيمنة، ولها علاقة مهمة بالكلام، لذلك كانت تسعى بشكل دائم إلى حماية الكلمة، لضمان امتلاك الدلالة، وتوجيهها حسب السياق ومحاولة قمعها إذا تمردت، أو خرجت عن الخطاب السلطوي المهيمن[4].

إنَ آلية تحويل السلطة إلى خطاب، هي آلية دينامية تكشف، وتفضح الآليات التي تختفي وراءها السلطة، وتحاول بوساطتها الاستحواذ على النص، قصد استغلاله، وتوجيه دلالته ، أو قصد محاولة تغييبه، بوصفه ــ أي النص ــ موضوع الرغبة، وأداة السلطة، وانطلاقاً من ذلك توجه فوكو إلى تفكيك الخطاب السلطوي، وبيان مركزية السيادة التي تحاول السلطة تطبيقها على جميع الخطابات، فضلاً عن توجهه إلى بيان أشكال الخفاء التي تعتري علاقات السلطة وممارساتها[5].

وبالرغم من الارتباط الوثيق بين السلطة والسياسة بالمعنى المعتاد المحيل دائماً إلى التكثيف المُمركز لعلاقات السلطة الاجتماعية في الدولة[6] ، إلاَ أنَ فوكو يحاول

---

(1) ينظر: فوكو للمبدئين: 64 – 65.

(2) ينظر: المراقبة والمعاقبة. ولادة السجن، ت: علي مقلد: 137– 238.

(3) القول الفلسفي للحداثة: 375.

(4) مدخل لدراسة النص والسلطة، عمر أورخان: 19.

(5) ينظر: المصدر نفسه: 15 – 16. وينظر: المثقف والسلطة، محمد الشيخ: 155، 163.

(6) أيديولوجيا السلطة، جوران ثربورن، ت: إلياس مرقص: 24.

الخروج من تراتبية العلاقات الموروثة إلى مجموع علاقات القوى التي تدخل في جميع الميادين الاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، وتسهم بشكل فاعل في بناء وانتاج الواقع ، كما تحاول تقديم الحقيقة حسب أيديولوجيتها التي تضفي عليها قناعاً رمزياً لتمرير علاقات الهيمنة، وقد مُنيت الخطابات، وأدوات مخاطبة الجماهير، بجدلية طردية بين عنصري: المقاومة (Anticominterntion)، وسياسة تملّق الجماهير: (Demagogy)، وقد خضع هذان العنصران ــ خلال مسيرة العقلانية الأوربية ــ إلى تشكيلات تاريخية، واختبارات معرفية[1]، أوضحت أنَ المعرفة قانون منظم يخضع لعلاقات قوى تتشكل من أبعادٍ ثلاثة لا يمكن اختزالها، ولا يمكن فكُ الارتباط فيما بينها ــ حسب دُولوز ــ وهذه الأبعاد هي: (المعرفة، والسلطة، والذات)[2].

لقد توجه نقد فوكو للسلطة انطلاقاً من منهجه الحفري الذي لا يؤمن بمركزية الهيمنة، ولا يخضع لرقابة المؤسسة المتنفِذة، والسلطة في نظره ليست شراً، واللاّسلطة ليست خيراً، وفوكو لم يحارب السلطة لذاتها، إنما حاول تفكيك أنماط وجودها عبر مسيرة العقلانية الأوربية، أي أنَه واجه السلطات الاستبدادية (Totalitarism) التي قيدت الجماهير بحجة عقلنة الواقع الفيزيقي، وبحجة تحقيق، أو توفير أسباب التطور والتقدم[3]، وفي هذا الإطار يحدد فوكو ماهية السلطة بقوله: "السلطة ليست مؤسسة، وليست بنية، وليست قدرة معينة يتمتع بها البعض، أنَها الاسم الذي يُطلق على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين[4].

وهدف فوكو من تفكيك دعائم السلطة المتفردة، هو الوصول إلى اعتماد مفهوم جديد لها، لا ينطلق من مبدأ التسليم بفرادة قوة معينة، إنَما القصدُ منح علاقات القوى المتعددة المجال لممارسة فعالياتها، انطلاقاً من نقطةٍ لا حصر لها، وفي خضم علاقات متحركة، تُفَعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهذا يدفع ــ حسب فوكو ــ إلى إنعاش الفعل الاجتماعي، ويقود إلى حيوية دلالية متواصلة في أصعدة مختلفة[5].

---

(1) ينظر: المعرفة والسلطة: 33 – 35.

(2) المصدر نفسه: 124.

(3) فوكو والسياسة، كريستيان دولاكومبانيو، ت: مركز الأنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 70 –71 لسنة 1989: 122.

(4) إدارة المعرفة، ت: جورج أبي صالح: 102.

(5) ينظر: جينالوجيا المعرفة: 79 –80.

وانطلاقاً مما سبق لا تقوم علاقات السلطة خارج أنواع أخرى من العلاقات منها: الاقتصادية، والاجتماعية، والجنسية، إنَما تكون هذه العلاقات محايثة لها، وتُنتج علاقات السلطة من قبل التقسيمات والاختلالات والصراعات الكامنة في العلاقات السابقة، ويحيل هذا التوجه إلى سمة العلاقات المنتِجة للسلطة التي تتسم بالجزئية، وبالصيغة التفاعلية مع العلاقات الواقعية الأخرى، وبهذا تنتفي آلية الهيمنة، وتتحدد عقلانية السلطة بعقلانية التخطيطات المترابطة فيما بينها، ويأتي التركيز على حركة هذه العلاقات انطلاقاً من فهم ونقد آليات السلطة بدلالة علاقات القوة، التي ينبغي أن تُفهم ــ حسب فوكو ــ بعيداً عن تأثير الفاعل[1].

إنَ مشروع فوكو المتجه نحو تفكيك هيمنة السلطة هو تعبير عن إرادة القوة النيتشوية، فقد بيَن هذا المشروع أسباب سقوط القوة في المسيرة التاريخية، لتتحول إلى سلطة مركزية متفرعة إلى شبكات من الرقابات المختلفة في تاريخ الثقافة والحضارة، مما مهَد بشكل أساس لظهور تقنيات السلطة التي كانت مدار جهود فوكو في النقد والتحليل[2]، والجامع بين إرادة القوة، ونقد السلطة هو: "أنَ القوة هي الحامل الحقيقي للمعنى"[3]، وأنَ السلطة هي القوة الوحيدة التي تقدر على انتزاع حقيقة المعنى والتلاعب بها، وفقاً لما تقتضيه علاقات الهيمنة.

لقد جعل فوكو مسيرة السلطة طريقة تعمل بها الأبجديات السياسية من خلال الجسر الاجتماعي، المُثقل بتركات النشاط الجنسي، لذلك حدد فوكو مرتكزات السلطة بنقطتين هما[4]:

1. الجنس البشري، لا المقولات القانونية.
2. التركيز على الجسد بوصفه موضوعاً للاستثمار.

ويدخل الجسد الحامل للنشاط الجنسي بوصفه وسيلة من وسائل توسيع السلطة، التي لم تعد تنحصر في المؤسسات السياسية، إنَما اتجهت إلى علاقات اجتماعية أخرى تركز على الاهتمام بالذات، وتُفعل الخطابات والممارسات المتعلقة بالجنس، من مثل: (النشاط الجنسي، والشبق Eros، واللذة، والألم،.....)، وقد عد فوكو هذه الممارسات شكلاً تاريخياً للخطاب، وجوهراً يحدد هوية الفرد، ومنزلته الشخصية، ونظاماً مُركزاً على الجسد، وصولاً إلى مرحلة إشباع الرغبات، والتصدي لمحاولات نُكران الذات[5].

---

(1) المصدر نفسه: 81.
(2) نقد العقل الغربي: 101.
(3) المصدر نفسه: 142.
(4) ميشيل فوكو. مسيرة فلسفية: 123.
(5) ينظر: المصدر نفسه: 153 – 145.

ويُعد انشغال فوكو بالذات تكثيفاً للعلاقات الاجتماعية، ومؤشراً على مجموعة من الاهتمامات والأفعال والممارسات التي تحقق وجود الفرد، وتُشركه في ممارسة اجتماعية ترسم له حدود علاقته مع الأخر، ومع الموجودات[1]، وهذه الحدود تتعلق بأمور عدة انطلاقاً من السلطة وأساليب القمع، مروراً بالمسؤولية والشعور تجاه المجتمع، وصولاً إلى تنظيم ممارسات اللذة، عن طريق إباحتها، أو كبتها، ولا شك أن تلك الممارسات تنظمها ــ حسب فوكو ــ المصلحة المرتبطة بشكل أساسي، وجذري مع المعرفة[2]، التي تُخضعها علاقات المصلحة لها بوصفها أداة طيّعة تستثمر لتعزيز التوجهات، وبناء الآراء المتعددة.

ويكشف فوكو في محاولاته لدراسة النشاط الجنسي، ودوره في صياغة القرار، عن الصلة الرابطة بين الجنس والسلطة، التي عدّها صلةً قمعية، ويؤكد أنّ السلطة حاولت تحريم الجنس في فترات مختلفة من تاريخ العقلانية الأوربية، بوصفه العنصر الأساس والمُكون لمجموعة عناصر أخرى توصف بالسلبية وهي: (الرفض، والرقابة، والإنكار، والمقاومة)، وتجتمع هذه العناصر في آلية مركزية كبرى، لها دورٌ تكتيكي ــ حسب فوكو ــ في صياغة خطاب السلطة، وفي تحديد إرادة المعرفة، والغرض من ذلك ــ أي من دراسة النشاط الجنسي ــ هو تحديد مراتب إنتاج الخطاب، وإنتاج السلطة، وإنتاج المعرفة، فضلاً عن تحديد تحولات تلك المراتب[3].

ولا ينفي فوكو إمكانية قيام السلطة بإتاحة ممارسة الجنس، فالسلطة لا تستبعد هذه الممارسة، لكن الفجوة التي يحاول فوكو تحديدها هي انتقال الممارسة أو النشاط الجنسي من فنٍ شبقيَ لا يمتلكُ أُسُساً علمية لإشباع اللذات، إلى علمٍ جنسي يُنظم سياسية الجنس، ويستخدم ممارساته بوصفها جهازاً ومنظومة متكاملة، لإنتاج خطابات معرفية، وهذا العلم الذي يحاول فوكو بناءه يتوافق مع المتطلبات الوظيفية للخطاب الذي ينبغي عليه إنتاج الحقيقة أو على الأقل تمثيلها[4]، ويؤكد في الإطار نفسه إمكانية تحديد استراتيجيات هذا العلم من خلال جانبين هما:[5]

1- الاقتصاد السياسي.

2- إرادة اكتساب المعرفة.

---

(1) الانهمام بالذات، فوكو، ت: جورج أبي صالح: 163. وينظر ميشيل فوكو والانشغال بالذات، ايوالد، ت: مي عبد الكريم، مجلة الموقف الثقافي، العدد 6 لسنة 1996: 151 – 152.

(2) دروس ميشيل فوكو(1970 – 1982)، فوكو، ت: محمد ميلاد: 10.

(3) ينظر: إرادة المعرفة: 32 – 35.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 72، 82.

(5) المصدر نفسه: 85.

إنَ محاولات فوكو في تحويل ممارسة الجنس إلى علمٍ ، وفعلٍ مُنظم، تنطلق من مسيرة العلاقة المتأصلة في تاريخ الفكر الغربي بين الجنس والسلطة، التي لم توجد إلاَ بوصفها علاقة سلبية، وبوصفها قوانين تمليها السلطة على الجنس، وقد وصف فوكو هذه القوانين بأنها: (عقلانية تكتيكية) تحاول استثمار الجنس لغرض تثبيت دعائمها، ويضرب فوكو مثالاً على ذلك بالبرجوازية التي نعتها بسلطة إلغاء الجسد، وكبت الجنس[1]، والحقيقة أنَ فوكو لم يخرج في معالجاته هذه عن طروحات فرويد في النظرية الجنسية، ودراساته التي طالت أسباب الكبت،والحرمان، ودور الرقيب الاجتماعي والسياسي، لكن الفرق بين تناول فرويد، وتحليل فوكو، هو تركيز الأخير على دور السلطة في رسم الميادين التي ينبغي على النشاط الجنسي العمل فيها، بغياب الوعي الذاتي في امتلاك الجسد، في حين ركَز فرويد على الجانب النفسي للفرد، وللجماعة في تأطير النشاط الجنسي، أو محاولة تقليله، وأرجع ذلك إلى أسباب عدة منها: (عقدة أوديب، والعقدة النرجسية، وعقدة الحرمان، والكبت الجنسي، والقلق النفسي، ... الخ)، بمعنى آخر تُشكل دراسة فوكو عن الجنس، كشفاً لممارسات خطاب القوة في صراعه مع خطاب الرغبة، في حين تُشكل دراسة فرويد عن الجنس، تحديداً للأسباب النفسية والاجتماعية وعلاقتها بتطور النظرية الجنسية، أو انحسارها، وانطلاقاً مما ذُكر سابقاً يمكن القول أنَ دراسات فوكو حول نقد السلطة، وتفعيل النشاط الجنسي وفق مرجعيةٍ علميةٍ منتظمة، عكست وبشكل كبير الترابط الوظيفي بين الجنس والسلطة، بوصف الأول لذة وإثارة، وبوصف الثانية قمعاً وتحريضاً، وبهذا تسكن السلطة الجسد، وتتحول إلى مُستند من مستنداته المهمة، وتغدو فناً لصناعة الأجساد، بحيث لا يمكن تفكيك السلطة، إلا بعد تفكيك خارطة الجسد، وتشريح توجهاته الجنسية[2].

وقد قادت التوجهات السابقة إلى البحث عن دلالات الجسد، والخطاب، والسلطة ضمن خطواتٍ منهجية أطلق عليها فوكو: (Geneology) أي: علم الأنساب، ويبدأ هذا العلم من حيث انتهت نتائج علم الآثار (الحفريات) داخلةً في مجالات متعددة، ويُعد البحث في الانساب ــ حسب ريتشارد هارلاند ــ مُوجهاً ضد حركة العلوم، والنزعة الإنسانية (Humanism)، ويعُد أيضاً شكلاً من أشكال التاريخ الذي يرصد تكوين المعارف والثقافات، ويُحلل أسباب سيطرة موضوعات معينة في تاريخ محدد[3].

---

(1) ينظر: المصدر نفسه: 103، 130.

(2) ينظر: ميشيل فوكو، محمد علي الكبسي: 59 – 60.

(3) Superstructuralism: 155.

ويُحدد هارلاند الفرق الجوهري بين العِلمين أي: (علم الآثار، وعلم الأنساب) بكون الأخير يؤكد على القوة بدرجة كبيرة أكثر من اهتمامه بالمعرفة، فضلاً عن اهتمامه بالممارسات أكثر من اللغة، ويُعد اشتغال فوكو بالأنساب، انطلاقةً من صيغةٍ بنيوية إلى صيغةِ ما بعد البنيوية[1]، وذلك لأنَ منهجية الأنساب اتجهت نحو تأويل علاقات المعرفة، وتفكيك أُسسها، لتصل إلى نتيجة مفادها: إنَ الدلائل تترابط فيما بينها لتُشكل سلسلة لا نهاية لها، ولا معنى محدد لها[2]، فضلاً عن دور علم الأنساب في تغيير الهويات المختلفة، وكشف أقنعتها، وفضح أنظمتها، للوصول إلى كل الفجوات التي يمكن من خلالها قراءة النصوص، وتقديم تناقضاتها[3].

إنَ غاية البحث في الأنساب، أو غاية (الجينالوجي) هي: هدم وتقويض فكرة الأصل، والمركز، والحقيقة، وإعلان الغياب الدائم لأسس القيم الثابتة، ونسف أفكار الأنا، وتهميش معاني التطور، والتقدم، فضلاً عن غايات أخرى تتحدد بكشف تميز الأحداث التاريخية، وتنقية مسيرة الممارسات المعرفية، وفحص العلاقات القائمة بين الجسد والمعرفة والسلطة[4]، ومن أهم الفروق المنهجية بين علم الآثار (الحفريات: الاركيولوجي)، وعلم الأنساب (الجينالوجي)، هو تعامل العلم الأول مع (الموضوعات والمفاهيم) بطرق علمية منهجية، ذات آليات منتظمة محددة، في حين يتعامل العلم الثاني مع (القيم) بطرق معرفية لا تخضع لآليات مُنظمة أو محددة، إنَما تخضع لمسيرة تطور القيم ودورها في تفعيل العلاقات الاجتماعية، وبمعنى آخر تبحث الاركيولوجيا في ابستيمات معينة لواقع تشكل الأفكار والمفاهيم، وعندما تتحول هذه الأخيرة إلى (قيم) تدخل الجينالوجيا للبحث فيها، ولهذا يتسم الاركيولوجي بمحدوديته لأنَه يبحث في المفاهيم حسب، في حين يتسم البحث الجينالوجي باتساعه لأنه لا يقتصر بمساحة معرفية محددة، إنَما يطال جميع القيم من حقيقة، وأصل، وهوية، وذات، ... ونحو ذلك.

لقد تحول النقد مع منهجية فوكو إلى حفريات تقطع صلاتها مع البنيات الصورية لتغدو خطاباً، وممارسةً تاريخيةً، تُسهم في تشكيل الأنساق اللغوية، ونُظم الممارسات العملية، ثم تنتقل هذه الحفريات إلى دراسة القيم المُكونة من مجموع

---

(1) Ibid: 155.

(2) جينالوجيا المعرفة: 37. وينظر خصائص التأويل، فوكو، ت: عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، العدد 16 لسنة 1999: 137.

(3) فوكو للمبتدئين: 98.

(4) ينظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: 159 – 160. ميشيل فوكو. مسيرة فلسفية: 98 – 99.

الأفكار والمفاهيم عن طريق اجراءات التحليل الجينالوجي، ولا شك أنَ الوظائف التي يقوم بها هذان العلمان (علم الحفريات، وعلم الأنساب) يمكن إجمالها بالقول: إنَهما يحولان الوثائق التاريخية (Documents) إلى آثار (Monuments)، والآثار إلى خطابات، والخطابات إلى مادة علمية يمكن من خلالها مساءلة تاريخ العقلانية الغربية، من خلال تفكيك العلامات والإشارات الدالة على هذا الفكر، وبذلك يبتعد النقد مع فوكو عن التعالي، والبحث عن الشروط الممكنة لكل ميتافيزيقيا مقبلة، ليغدو (جينالوجيا) في غائيته، و(أركيولوجيا) في منهجه[1].

إنَ النقد الذي مارسه فوكو لم يتسم باستقرارٍ منهجيٍ محدد، لان التحولات التي خضع لها كانت كفيلة بتغيير توجهاته وفقاً لما يقتضيه المُناخ الفكري الجديد، ولهذا يمكن تقسيم المحطات النقدية لفوكو على مرحلتين رئيستين:

1. **مرحلة النقد البنيوي.**
2. **مرحلة النقد اللابنيوي.**

اتسمت المرحلة الأولى بالدعوة إلى موت الإنسان (المؤلف)، وتركيز الاهتمام على البنية بوصفها الأساس الحامل للدلالة، وقد اقتضت هذه الدعوة إلغاء التاريخ بوصفه مُحتكِراً للمعنى، فضلاً عن رؤية نسبية للعقل، تُنكِر أن يكون لهذا الأخير أيَ دور في تطور المعارف منذ عصر النهضة الأوربية حتى العصر الحاضر، وقد ركز فوكو في هذه المرحلة على عناصر الثبات ــ من بينها البنية ــ، وأهمل عناصر التحول والانتقال والتغيير، وقدم مجموعة من البناءات المغلقة إغلاقاً محكماً، انطلاقا من الصور البنائية المختلفة التي أخذها العقل الأوربي منذ عصر النهضة وحتى القرن العشرين، وقد أسفرت هذه المرحلة ــ التي يمثلها كتاب فوكو: الكلمات والأشياء ــ عن اتباع الحفريات والبحث في الجذور القديمة للعلوم الإنسانية، أو في مبادئها الأولى بالمعنى البنيوي، لا بالمعنى التاريخي، الذي يقتضي فحص بُنى النصوص التاريخية، وعدم الثقة بالنصوص نفسها من حيث كونُها نتاجات تاريخية[2].

إنَ إنكار قيمة التاريخ، ورفض مبدأ التكوين، واستبعاد نظرية الوظائف، وغيرها من الجوانب السلبية التي اتسمت بها بنيوية فوكو، دفعت (بياجيه) إلى نعت هذه البنيوية بالقول أنها: "بنيوية بدون بنيات"[3]، وأنَها "مجرد نزعة لا عقلانية"[4]،

---

[1] ينظر: المناهج الفلسفية الغربية المعاصرة: 22 – 25.

[2] ينظر: الجذور الفلسفية البنائية: 37 – 38.

[3] البنيوية، بياجيه: 108.

[4] المصدر نفسه: 108.

فهي تهتم بدراسة التاريخ الثقافي بعد تجريده من كل مظاهر الاتصال والتواصل، محيلةً إيّاه إلى صفة (الخطاب)، حيث يكون المهم هو التوجه نحو تحليل القول، دون الارتكاز على أي نوع من أنواع الكوجيتو الديكارتي[1]، بمعنى عدم الاستناد إلى الجانب المنتج للخطاب ــ جانب الأنا المفكرة ــ والاكتفاء بتحليل مادة الخطاب، وهذا التوجه هو المُسيّر لفلسفة التأويل المعاصرة، حيث تفتقد الأنا المفكِرة مركزيتها، ولا تكون مادة، أو أصلاً للفكرة، وقد قاد هذا أيضاً إلى إعلان سلطة النص / الخطاب، على أنقاض سلطة الفكرة، أو تحول النص إلى مبدأ، وتحول البنية إلى ثقافة[2].

أما المرحلة الثانية فقد اتسمت بإنكار المعطيات البنيوية، والتخلي عن البناءات المغلقة، ومحاكمة العقلانية الغربية التي أحالت المعطيات المعرفية إلى عالم مفرغ من المعنى، ومن كل قيمة، والتركيز على تحليل العلاقات، أكثر من التركيز على تحليل البنى، وتفكيك أسس المركزية الغربية من خلال تحطيم مقولات (الأصل، والمركز، والأساس)، وفي هذه المرحلة توصل فوكو إلى مجموعة نتائج قوّض من خلالها الخطاب النقدي التنويري الغربي، وقد جاءت هذه النتائج في سياق مناظرة بين تشومسكي، وفوكو في إحدى القنوات المرئية، وأهم تلك النتائج[3]:

1. إنّ تراجع الأنا قوض الأرضية الأساسية للسلطة الأخلاقية الناطقة باسم الحقيقة.

2. يجب أن تتبنى أي حقيقة، منظوراً نيتشوياً أو جينالوجياً، مع التخلي بشكل نهائي عن أية فكرة تدعى: أنّ الحقيقة يمكن الوصول إليها من قبل ذوات معينة، إنما يتم ذلك من خلال مجموعة من العلاقات والخطابات الكامنة في اللغة.

3. لم تعد القوة الدلالية تعمل وفقاً لآلية سلطوية، إنما تخضع لعلاقات قوى أخلاقية معقدة، انطلاقاً من مبدأ أنّ الاختلاف يحقق تنوعاً دلالياً ومعرفياً، وان إرادة القوة النيتشوية ستلاحق مزاعم الحقيقة المتأتية من طريق مؤسسات السلطة.

وقد كان لبراعة فوكو في تأويل وتحليل الوثائق التاريخية، ونقد تاريخ المعرفة الأوربية، وتفكيك أسس النزعات المُمركزة في العقلانية الغربية، كان لكل ذلك أثره في تبني النقاد، المفكرون العرب المعاصرون، منهجية فوكو، وأساليبه المعرفية في الوصول إلى كنه الممارسات المختلفة، ودورها في صياغة المنظومة الفكرية الحديثة، ومن أهم النقاد العرب الذين تأثروا بدراسات فوكو، أو تحدثوا عن أعماله

---

[1] مشكلة البنية: 166.

[2] فوكو قارئاً لديكارت، محسن صخري: 10.

[3] نظرية لا نقدية: 151.

وإنجازاته بالدرس، والتحليل، والإبانة[1]: (محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وفتحي التريكي، ومطاع الصفدي)، وقد كان لكل من هؤلاء النقاد ميدانه الذي تأثر به، ويمكن تحديد ذلك كالآتي[2]:

1- الجابري: تمثّل ميدان التأثر: بنقد العقل العربي.
2- أركون: تمثّل ميدان التأثر: بنقد العقل الإسلامي.
3- التريكي: تمثّل ميدان التأثر: بنقد التوجه الفلسفي.
4- صفدي : تمثل ميدان التأثر: بنقد العقد الغربي.

وقد تعددت المفاهيم والآراء الماثلة في ميادين التأثر السابقة، والمرتبطة بشكل مباشر مع مفاهيم وآراء فوكو، فمفاهيم الخطاب والابستيمة والسلطة في ميدان التأثر الأول، ومفاهيم التاريخ الجديد، ونظام المعرفة، والسيادة العليا، والسلطة العقلية، والمفكر فيه، والمفكَر فيه في ميدان التأثر الثاني، ومفهوم الفلسفة بوصفها تشخيصاً للواقع، فضلاً عن مفاهيم العقل، والسلطة، والحرية في ميدان التأثر الثالث، وأخيراً مفاهيم الآخر، والإنسان، والمعرفي، والسلطوي، وإمكانية نقد الحداثة الغربية في ميدان التأثير الأخير، ويعكس تناول هذه المفاهيم ذات الأصل الفوكوي، حضور هذا الأخير في الفكر العربي المعاصر، الذي يُعد حضوراً مهماً وإيجابياً، لأنه قدم بعض الآليات التي يمكن من خلالها فحص منظومة النصوص التاريخية أولاً، ثم بيان منزلة العقلانية المسيَرة لهذه النصوص ثانياً، ثم أخيراً تحديد أهم النظم المعرفية التي قدمت آثاراً علاجية لتخبطات السيادة الفكرية عبر فترات تاريخية مختلفة[3].

---

[1] اعتمد البحث في هذا التحديد على كتاب: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر (محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي)، للمؤلف: الزواوي بغورة.

[2] ينظر: المصدر نفسه: 42، 66، 88، 110.

[3] ينظر: ميشيل فوكو في الفكر العبي المعاصر: 127 - 128.

الخاتمة

تكتسب الخاتمة أهميةً كبيرةً في تحديد النتائج بعد مشروعية التساؤل التي خيّمت على مسيرة البحث، وتطرح إمكانية التعامل مع خلاصة ما توصل إليه هذا الأخير، لكنّ النتائجَ تبقى مفتوحةً في إطار المشهد النقديّ لما بعد البنيوية، نظراً لحركية أهدافه الإستلابية مع الأحداث والوقائع المتغيرة في العالم.

ويمكن تحديد أهم النتائج التي توصل إليها البحث من خلال رحلته الهادفة إلى بيان الأُسس الفلسفية التي نهضت معطيات منهجيّة ما بعد البنيوية عليها، من خلال تقسيمها على قسمين هما:

1. **نتائج كليـــة.**
2. **نتائج جزئيـــة.**

يُقصد بالنتائج الكلية النتائج العامة المُستخلَصة من مسيرة البحث بصورةٍ مجملةٍ، أما النتائج الجزئية فيُقصد منها النتائج التي اختص بها كلّ فصلٍ عن غيره، وتُشكل هذه النتائج (الكلية والجزئية) بمجموعها الحصيلة الأساس لتحديد الأُسس الفلسفيـــة البانيـــة لمنهـــج ما بعد البنيوية.

القسم الأول: النتائج الكلية:

- يُمثّل منهج ما بعد البنيوية فلسفةً رأسمالية، تهدف إلى هدم الإنسان عبر هيمنة البنية عليـــه، فضلاً عن كونه برنامجاً توجيهياً، وليس نتيجةً من نتائج التطور الأدبيّ الذي فُرِض عليـــه.
- يرمي منهج ما بعد البنيوية (التفكيكية) وروافدِه المنهجية المتمثلة بمعطيات (بارت، وفوكو، وتودوروف، وجيمسون، وألتوسير، وبورديو، وهابرماس، وبول دي مان، والنقد النسويّ،... إلخ)، إلى تفكيك الإنسان، وتفتيت البنية العقلانية، وتمزيق الشعـــور، وضياع الدلالة، ونفي القيم العليا، والسعي نحو تجاوز الأعراف

والتقاليد، التي تُخيم على المسيرة المعرفية والنقدية والثقافية، لأنّها ــ أي الأعراف والتقاليد ــ تمثل عبئاً كبيراً أمام التوجهات التفكيكية الرامية إلى تقويض كلّ القيم والكليات والثوابت.

• لا يؤمن منهج ما بعد البنيوية بالحقيقة الفلسفية المطلقة، ويسعى ــ بشكلٍ دائمٍ ــ إلى تغييبها، فضلاً عن عدم إيمانه بضرورة التحام الفرد مع مجتمعه، لأنّه يُعبر ــ في الأصل ــ عن علاقة الانفكاك بينهما.

• تشير منهجية ما بعد البنيوية ــ وبشكلٍ مطرّد ــ إلى أنّ الروح في المجتمعات الغربية قد ماتت، وحلّ محلها التفوق التقنيّ والماديّ، وأصبحت درجات تحقيق السعادة لدى الإنسان مرتبطة ــ وبشكلٍ كبير ــ بعلاقاتٍ ارتقائيةٍ منبثقة من واقع تصور الإنسان لطبيعة حركة التقانة.

• لا يُؤمن منهج ما بعد البنيوية بالأفكار الجاهزة، والأشياء الثابتة، وفي هذا دعوة للتحرر من تقديس الأسلاف، والخروج عن قيد المقولات ــ لاسيما في ميدان اللغة التي تمثل القواعدية وتوصف بالقولبة ــ ولهذا جاء التركيز في ميدان ما بعد البنيوية على الحديث عن أبعاد اللغة الفلسفية، وعلاقتها بالنتاج الفكري والإبداعــي، ويقود هذا إلى اكتشاف مستمرٍّ لأفكارٍ جديدة، وإبداعاتٍ متواصلة.

• حاولت ما بعد البنيوية تقزيم الأدب، وجعل قوة الفكر والنقد في المنهج نفسِه، لا في الإبداع، وأصبح الأديب ــ في ظلّ ذلك ــ يشعر باللاوجود أمام الناقد، بسبب هيمنة الطرح النقدي على الطرح الإبداعيّ.

• لم يحمل منهج ما بعد البنيوية فلسفةً جديدةً مبتكرةً (نسقيّة)، إنّما مثلَ قراءاتٍ فلسفيةً (غير نسقيّة)، وقد اصطبغت هذه القراءات بالتفكيك، وامتلكت ناصية تهميش المراكــز، واختلاف الدلالات وتعددها.

• ليست هناك منهجية عربية معاصرة في التعامل مع منهج ما بعد البنيوية، ويرجع السبب في ذلك إلى غياب الخصوصية العربية النقدية في هذه المرحلة، لأنّها تنظر بعين الآخر، وتقرأ بأدواته، وتحليلاتها لا تحمل هويةً ذات مفاهيم خاصة تسهم في بناء منهج عربيّ نقديّ مميز، وقد اتسمت علاقة استقبال النص العربي النقدي لمنهج ما بعد البنيوية بالخصائص الآتيــة:

1. **تلخيص المقولات النقدية.**
2. **التوصيف والمبالغة فيه.**
3. **التأثر المبالغ فيه بالآراء النقدية والتسليم لها.**
4. **المُؤآلفة بين مقولاتٍ متباينة.**

5. فساد النتائج النقدية بسبب فساد مقدماتِها، وقد تأتى هذا من محاولة النقد العربي تجاوز مرحلة التأخر النقدي الحديث، من خلال تطبيق مفاهيم تجربة حضارية عبرت عن مراحل نموها في بيئة مخصوصة، إلى بيئة حضارية أخرى لا تتمتع بمراحل النمو نفسِها.

تحددت غايات ما بعد البنيوية من خلال العناصر الآتية:

1. عزل النص عن الإنسان.

2. عزل ظاهر النص عن محتواه الموضوعيّ.

3. الحكم على النص بالموت، من خلال تحويله إلى لعبة بلاغية بيد المتلقي.

- هيمنت الفلسفة الوجودية على مجمل الطرح النقدي لما بعد البنيوية، وتحددت مهام هذا الأخير في ضوء انتمائه لهذه الفلسفة، التي أصبحت صائغةً للأفكار، ومُوجهةً لعملية صناعة التنظير النقديّ.
- لقد توصل البحث إلى تحديد الأُسس الفلسفية لمعطيات ما بعد البنيوية ممثلة بطروحات (جاك دريدا) من خلال النقاط الآتية:

1. الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة في الفلسفة القبلانية، ورؤية هذه الأخيرة لفلسفة عزل الإله، والتأكيد على النص، وتعدد دلالاته.

2. فلسفة هيجل ودورها في حلّ التعارضات الثنائية، فضلاً عن دورها في تفعيل المستوى الجدلي الديالكتيكي، الذي استثمره دريدا في صياغة الدلالة المتعددة المتأتية من اجتماع الضدين، وتلمس التناقضات والفجوات في داخل بنية النصـــوص.

3. الفلسفة الماركسية، وقد تأتى ذلك من خلال تطهير النص الماركسي بإعادة قراءتـــه، بما يخدم الواقع التفكيكيّ، وتم تحديد ذلك من خلال فهم اللحظة الآنية في بنية النصـــوص، مع الاهتمام بشؤونها الأيديولوجية والماورائية، وقد أدى هذا إلى ارتباط سؤال الماركسية ــ بشكلٍ وثيق ــ مع سؤال التفكيك، من خلال إعادة قراءة الفلسفة الماركسية.

4. شكّلَ نيتشه الأساس الشامل والمتين لفلسفة التفكيك النقدية، حيث أسهم الأول في تحرير الدال من تبعيته، بحيث غدا الطرحان (النيتشويّ والتفكيكيّ) نمطين من الكتابة الفلسفية القائمة على الشك بجميع الأفكار الباحثة عن الحقيقة، التي تتيح المجال لتحرير الفكر من الحدود الراديكالية للمفاهيم الميتافيزيقية الغربية، وقد أخذ دريدا بمبدأ ميتافيزيقا نيتشه الرامي إلى تفكيك الإنسان، وتفتيت اللوجوس، وتمزيق الذات، إنّه تبنٍ لهدم الإنسان وتقاليده، عبر هيمنة البنية عليه.

5. نظام الاختلافات السوسيري، ونقده لميتافيزيقا الحضور، أو مركزية الكلمة، وتبشيره بعلم العلامات، ووصف العلاقة بين الدال والمدلول على أنّها علاقة اعتباطية غير ضرورية.

6. قراءة المناطق الغيبية للنظام النصيّ، وانفتاح القراءة السياسية الجنسية مع تأثر دريدا بتحليلات فرويد، ودراسة قوة الفجوات والهوامش داخل النصوص، فضلاً عن تحليل التناقضات التي تحتويها بنية النصوص.

7. ظاهراتية هوسرل، ونظرته إلى فلسفة اللغة، والدعوة إلى تحليل الظاهرة اللغوية من دون الإرتكاز على معطيات محدّدة للمدلولات.

8. مقولات الهدم الهيدجرية التي تدلّ على اختزالٍ نسبيّ لمقولات الهدم النيتشوية، وقد تأتى تأثر دريدا بهيدجر من خلال عملية فك ارتباطات مركزية الفلسفة الغربية، والاستمرار على وجود الشك المنهجيّ، ووجود المعنى المتعدد في النصوص، وتفتيت ميتافيزيقا المعنى، والسعي نحو تغييب الإله بشكل متعمد وكامل، في مقاربة النصوص وتحليلها.

9. ويمكن إجمالاً القول: إنّ السلسلة الفلسفية التي استندت عليها معطيات ما بعد البنيوية، وانبثقت من خلال التأثر بها، هي كالآتي : (**الفلسفة الماركسية + ديالكتيك هيجل + جينالوجيا نيتشه + ظاهراتية هوسرل + هدمية هيدجر**).

القسم الثاني: النتائج الجزئية:

**** من خلال التمهيد توصل البحث إلى النتائج الآتية:***

- اتساع تأثير معطيات ما بعد البنيوية على صُعُدٍ ثقافية ومعرفية ونقدية متنوعة، ويتجلى ذلك من خلال بيان التداخل الاصطلاحي مع مصطلحات ذات تحديدات منهجية كمصطلح (ما فوق البنيوية، والتفكيكية، واللابنيوية)، ومصطلحات ذات ممارسات معرفية كمصطلح (ما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمارية، والعولمة، والنظريـــة النقديـــة).
- إنّ تعدد الروافد المنهجية التي غذّت منهج ما بعد البنيوية كمعطيات (فوكو، ولاكان، وكريستيفيا، ودولوز، وبورديلارد،...) قادت إلى الخلط المنهجيّ التنظيريّ في تحديد مصطلح ما بعد البنيوية، لذلك اتجه البحث إلى تأكيد أنّ التوسعة في ميدان منهج ما بعد البنيوية، قد لا يخدم الأُطر المعرفية التي تحاول ما بعد البنيوية تحجيمها، فضلاً عن أنّ التوسعة هذه قد تثير معالجات مختلفة لطرق تكوين المفاهيم وصياغتها، ويقود ذلك إلى نتائج لا تتسم بالدّقة النقدية، ولذلك فضّل

البحث تبني التفكيكية بوصفها المقابل الأكثر دقة لمصطلح ما بعد البنيوية، من خلال فحص منظومة المصطلحات السابقة، وبيان مسيرتها المنهجيّة.

• إنّ التحول من البنيوية إلى ما بعد البنيوية، هو تحولٌ من مسار احتكار البنية، إلى مسار ترويضها، بمعنى الانتقال من البنية المُمركزة إلى البنية المُهشمة.

• الاختلاف بين التفكيكية وما بعد البنيوية هو اختلاف بيئيّ سياسي، لا اختلاف منهجيّ وظيفيّ، فمصطلح التفكيكية يُستخدم في أمريكا، ويقابله مصطلح ما بعد البنيوية في فرنسا، وأنّ المصطلح الأخير كان مناسباً للأحداث التي وقعت في فرنسا، في حين ناسب المصطلح الأول الأحداث النقدية التي حدثت في أمريكا، وكان من نتيجة ذلك: إيجاد نوعٍ من التوازن النقدي على صعيد الآراء التنظيرية المنطلقة من المدارس النقدية، فكما وُلِدت مدرسة (تيل كيل) في فرنسا، بوصفها المدرسة النقدية الحاملة لتركات البنيوية، حاولت مدرسة (ييل) الأمريكية ــ في المقابل ــ رسم خصوصية نقدية من خلال تبني الطرح التفكيكيّ، وإنعاش آراء دريدا وتفعيلها.

• إنّ استخدام البادئة (ما بعد: post) يشير إلى تطور عجلة الفكر العالمي، وهي تمثل ثقافة مستقبلية، وتتوجه نحو كشف ميادين معرفية وعلمية جديدة،نظراً لما تحمله من مشاريع مقترحة، تهدف إلى اختبار جاهزية تصوراتها، وتوجهاتها في حقل معين.

• التداخل الحاصل بين مصطلح ما بعد البنيوية، وما بعد الاستعمارية هو تداخل على الصعيد الدلالي، وليس على صعيد الممارسة المنهجيّة، لأنّ ما بعد البنيوية تجنح إلى تفكيك القيود التي أثقلت كاهل المعنى، والانطلاق إلى حرية ممارسة الدال، والوصول إلى لا نهائيّته، أما التداخل بين ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة فهو تداخلٌ على صعيد المعالجات في اتخاذِ مسلكِ تفكيك القيم والعادات والأعراف، وتقديم النموذج المتمثل في: اللاتحديد، واللاإلتزام، فضلاً عن الفوضى والتشتت، وتفتيت الخصوصيات، وإزالة الحدود الفاصلة بين الهويات المختلفة.

• تبنى النقاد العرب ــ بشكل غالب ــ مصطلح التفكيك، بوصفه المقابل المنهجي المحدد لمصطلح ما بعد البنيوية، وقد تأتى هذا التبني من شهرة المصطلح الأول قياساً إلى المصطلح الثاني، وتجنب استخدام المصطلح الثاني للابتعاد عن الخوض في تبعاته السياسية والفلسفية، فضلاً عن تجنب الخوض في الحديث عن تركات البنيوية على صعيد التداول والاشتقاق، بسبب محاولتها اختزال اللغة والأدب والنقد.

*** ومن الفصل الأول توصل البحث إلى النتائج الآتية:**

• اشتقت البنيوية من الفكر الماركسي، وتواشجت العلاقة المعرفية بين المسارين: البنيويّ والماركسيّ، بحيث أدى انحدار الماركسية إلى تأزم البنيوية، بل إلى تجاوزها إلى ما بعدهـــا، والجامع بينهما هو فلسفة اللغة، أما التركيز البنيوي على عنصر البنية فقد تأتى من مواقف الشكلانيين الروس التي دعت إلى تحرير الكلمة من مدلولها، وكما أنّ البنيوية قد انبثقت من أُسس فلسفية تعود إلى الماركسية، كذلك انبثقت ما بعد البنيوية من أُسس الفلسفة الوجودية، التي يرجع إليها الفضل في ترميم الخواء الفكري عند الإنسان الغربيّ، وإنعاش الجانبين الاجتماعي والنفسي لوجود الفرد، وقد قاد هذا إلى أنّ مهام المناهج النقدية أصبحت تتحدد في ضوء انتمائها لهذه الفلسفة.

• عززت الفلسفتان: الماركســية والوجوديـــة توجهات البنيوية، وما بعد البنيوية ــ على الترتيب ــ من تبني فلسفة عزل الإله، وهيمنة البنية التي تحولت إلى آلية عمل نقديّ ومنهجيّ، طال جميع المناحي التحليلية، والوصفية.

• إنّ مرحلة بنيوية شتراوس هي مرحلة مهمة وبارزة في مسيرة البنيوية، بل هي المرحلة المُؤسِسة لطروحات البنيوية من خلال تعميق نظرية الوعي بالبنية الفوقية، التي دعت إليها الماركسية، والربط بين الأبنية اللاواعية المتمثلة بنظام الرموز، والأبنية الواعية المتمثلة بالنظام النصيّ.

• للعلاقات الجدلية الرابطة بين البنيوية والأنثروبولوجيا أهمية كبيرة، وتتحدد هذه الأهمية من خلال سيادة البنية، ودور اللاوعي، والإنسان المُغيّب، والوعي الغائب، وقد حدّدَ البحث تلك العلاقات بأربع هي: (علاقة الحضور، وعلاقة الغياب، وعلاقة المطلق والنسبي، وعلاقة صفة اللاتناهي).

• للبنية علاقات دينامية مع الطروحات الأساس التي أثّرت في الفكر الغربيّ الحديث وهي: (طروحات داروين ودراسته للإنسان، وماركس ودراسته للمادة، وفرويد ودراسته للنفس الإنسانية، وفريزر ودراسته للأُسطورة)، وتوصل البحث إلى تحديد تلك العلاقات بأربع هي: (علاقة الهدم، وعلاقة التشكيل، وعلاقة البناء، وعلاقة التنشيط ــ على الترتيب ــ).

• توصل البحث إلى فحص الاختلافات القائمة بين النقاد العرب في وصف البنيوية بوصفها فلسفة أو لا فلسفة، وأيّد البحث كون البنيوية فلسفة، وهو الاتجاه الأكثر بروزاً وانتشاراً واتساعاً بين النقاد العرب.

• إنّ الأساس الشامل لطروحات ما بعد البنيوية هو: فلسفة نيتشه، التي دعت إلى مجموعة من الفرضيات المتحولة مع مرور التعامل معها إلى معطيات حيوية

تعامل معها الفكر الغربيّ المعاصر، وهذه المعطيات هي: (موت الإله، والإنسان الخارق، وإرادة القــوة، والعود الأبديّ)، وتُنسب لهذه الفلسفة السبب في ظهور العلمانية في النقد الأدبيّ الحديث.

• تحديد الفرق بين التأويلية بوصفها منهجاً مع الظاهراتية، وبين التأويلية بوصفها آلية مع معظم المناهج النقدية الحديثة كالسيميائية، وما بعد البنيوية وغيرهما، واستندت هذه المناهج ــ بشكل كبير ــ على تحديد آلية التأويل بثلاث خطوات: (الفهم، والشرح، والتفسير).

• توصل البحث إلى تحديد الفروق المنهجية بين نظريات الاستقبال، ونظريات التلقي، وبيّن أنّهما لا يحيلان إلى مفهوم واحد، بل لا ينتميان إلى بيئة نقدية واحدة، فالأولى هي نظريات أمريكية، وهي منبثقة من النقد الأنجلو ــ أمريكي، والثانية هي نظريات ألمانية، وهي منبثقة من معطيات الظاهراتية والتــأويلية.

• إنّ شهرة (رولان بارت) لا تتأتى بسبب آرائه النقدية الناضجة، وأسلوبه التحليليّ المتميز حسب، بل لأنه عالج جميع مظاهر الحضارة الغربية، وربطها بأُسُسها الأيديولوجية والفلسفية والفكرية، وقد حدّدَ البحث أهم المعطيات النقدية التي أسهم بها بارت في إنعاش الطرح النقدي لما بعد البنيوية، وهي: (سيمياء الدلالة، ولذة النص، وموت المؤلف، والتحليل النصيّ).

• للحظة اللاكانية في قراءة فرويد، وللحظة الألتوسيرية في قراءة ماركس، أهميتهما النقدية في تنشيط فاعلية النقد المنهجيّ لما بعد البنيوية، من خلال تقديم قراءة جديدة لطروحات فرويد وماركس ــ على الترتيب ــ تتعلق الأولى بالميدان النفسي، وتتعلق الثانية بالميدان الفلسفي، ففي حين ركّزَ لاكان على دور اللاوعي في بناء الذات، مُحوّلاً إيّاه إلى لغةٍ، وأكّدَ ألتوسير على أهمية قراءة النص الماركسيّ برؤية جديدة، يتجلى فيها التوظيف الحيويّ للفلسفة الماركسية المتراجعة.

*** ومن الفصل الثاني توصل البحث إلى النتائج الآتية:***

• استحالة الوصول إلى تحديدٍ دقيقٍ لمنهجية التفكيك، لأنّها في حالة صيرورة دائمة، وتكييفٍ مستمر مع المستجدات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتحولة دائماً.

• يمثل التفكيك لديهم استراتيجية مهمة في قراءة النص الفلسفي والنقدي والمعرفي والثقافي، ويرى أنّ هذه النصوص خاضعة لعمليات معقدة ناتجة من علاقات النصوص المتحاورة مع بعضها.

• لا يبغي التحليل النصي عند النقد التفكيكي، الوصول إلى حقيقة معينة، إنّما يريد الدوران في فلك الدلالات والمعاني، وعدم الاقتناع بحدٍّ نهائيٍّ لتلمس الجماليات النصية للوصول إلى تفعيل التفسيرات المتعددة والمختلفة، التي تقود إلى لا نهائية الدلالة.

• تقوم منظومة النقد التفكيكي على خمسة عناصر هي: (الاختلاف، ونقد التمركز، ونظرية اللعب، وعلم الكتابة، ومقولة الحضور والغياب)، وتحيل هذه العناصر جميعها إلى نتيجة مفادها: كون كلّ شيء مؤقت في المشروع التفكيكيّ، إذ يخضع التحليل فيـــه ــ عبر إجراءات التغير والتحول في الدلالة ــ إلى التغاير المستمر، والإرجاء المتواصل.

• ينطوي النقد التفكيكيّ على أُسس نقدية خادعة، وأسلوب جدليّ يتصف بالهرطقة، ويوسع مدار الفانتازيا النصية ليصل إلى الحدود الدنيا للاتزان الدلالي.

• يمثل النقد التفكيكي ثورة على العلمية البنيوية أولاً، وعلى الوصفية النقدية التقليدية ثانياً، ويرى النص بوصفه الحامل لمعانٍ كثيرة ومختلفة، وُضعت بين خصوصية النص من جهة، واستقبال القارئ من جهةٍ أخرى.

• للمنهج التفكيكي خصائص نقدية وسياسية مميزة، أسهمت بشكل فاعل في الحفاظ على ديمومة الطرح التفكيكي، وامتداداته.

• استقبل النقد العربيّ المعاصر الطروحات التفكيكية على اتجاهين: الأول القبول، والثاني النقد، وأكّدَ الاتجاهان كلاهما على ضرورة فحص المقولات التفكيكية، وبيان أهمية ممارساتها التطبيقية، فضلاً عن تأكيد الاتجاه الأول على نفي كون التفكيك تهمة أو تحيـــزاً، بل هو ممارسة نقدية يمكن استخدامها في تحليل جميع النصوص ــ حسب رأي رواد هذا الاتجاه ــ في حين أكّدَ الاتجاه الثاني على تحيز الطرح النقدي التفكيكي، وعدم انسجامه أو مناسبته لتحليل النص العربي ــ لاسيما التراثي منه ــ.

• أسهمت مدرسة فرانكفورت الألمانية في بيان السلوك النقدي لمنظومة التفكيك، منطلقة من تشريح الأنظمة الاجتماعية، وتحديد العناصر المكونة للتوجه الاجتماعي، والتموضع خلف المعطيات النقدية للتفكيكية، ثم بيان اهتزازها، وعم استقرارها، وقد ارتكزت هذه المدرسة على معطيات ثلاثة هي: (نقد العقل الأداتي، ونظرية الفعل التواصلي، ونظرية الفعل الاجتماعي).

• أسهمت مدرسة ييل الأمريكية في زيادة غرابة الطروحات التفكيكية، وفي انتهاك بنية النصوص بتحويلها إلى لعبة بلاغية، وأصبح منطق التَفَكُك هو المنطق العقلاني السائد عند رواد هذه المدرسة.

*** أما الفصل الثالث فقد خرج منه البحث بالنتائج الآتية:**

• حركية منهج ما بعد البنيوية في إطار التأثير والتـأثر، ودعوته إلى حوار العقلانية المعاصرة، وإيجاد صيغ نقدية ذات معالجات معرفية يمكن استثمارها في ميادين التحليل الاجتماعي أو النفسي أو الاقتصادي أو السياسي.

• ظهور منهج التفكيك ــ بوصفه مشروعاً للعمل الشامل ــ في المقاربات الصوفية اليهوديـــة، وفي إطار عمليات العَقلَنة التي مارسها الأحبار للتعاليم والشرائع الدينية في الاتجاه المسمى بـــ (القبلانية)، حيث دعا هذا الأخير إلى تفكيك قيم الإنسان والعالم، وإيجاد منظورات متعددة ومختلفة، بدلاً من المنظورات المتطابقة، فضلاً عن دعوة الهيمنة على الكون من خلال السيطرة على سُبل العقلنة، واتخاذ الاتجاهات الفلسفية الحديثة غطاءً للولوج إلى بنية طرحهم الفلسفي، وبناءً للمقولات والتوجهات الجديدة.

• شكلت القبلانية ركيزةً فلسفيةً لاهوتيةً، استندت عليها معطيات ما بعد البنيوية، وقد توصل البحث إلى أنّ أهم الطروحات القبلانية التي تأثرت ما بعد البنيوية بها هي: (فلسفة عزل الإله، وانفتاح النص وتعدده، وإساءة القراءة، والتفسيرات المختلفة للنـــص، وتحليل الدال والمدلول، ومقولة الحضور والغياب، والتمركز حول العقل، ومصطلح الاختلاف، والمتاهة)، وقد قاد ذلك إلى نتيجة مفادها: كون المشروع النقدي التفكيكي هو صورةٌ مصغرةٌ من مشروع القبلانية الواسع في توجيه الفكر العالمي والسيطرة عليه، فإذا كان يُنظر إلى القبلانية على أنّها مشروع الخلاص العقلي للمثقف الغربيّ، فإنّ التفكيكية يُنظر إليها على أنّها مشروع الخلاص النقديّ الذي سيخلص المسيرة النقدية الغربية من تقاليدها وسطحيتها.

• صاغ النقد النسويّ معطيات ما بعد البنيوية النقدية صياغةً جديدةً، تخدم توجهاته وأغراضه التي بُنيت أساساً على أرضية اجتماعية وسياسية معينة، واصطبغت طروحاته بالدعوات الثورية، والمطالبة بتحقيق فرادة الأُنثى، والحدّ من طغيان الذكورة.

• مثلت طروحات ما بعد البنيوية مبادئ منهجية لتوجيه الطرح النقدي النسويّ، من خلال مقولة الاختلاف، ونقد التمركز، وحرية حركة الدلالات، وتغييب المدلولات، ونفي القيم المطلقة، وتحقيق نسبية الأشياء، وتفكيك خطاب الوعي الغربيّ، وخلخلة البنى المركزية للعقلانية السائدة.

• يتسم المسار المنهجي للنقد النسوي باللاإتزان، واللاتحديد، واللاانتظام، لأنّه بنى مقولاته على ازدواجٍ معرفيٍّ يقتضي مزاولة الأُنثى تشكيل خطابها ولحظاتها

المعرفية والنقدية الحاسمة، في مقابل اختزال اللحظات الرجولية، التي صبغت مسيرة النقد في العالم عبر حقب تاريخية ممتدة، وموغلة في القِدم.

• تحدد ميدان تأثير منهجيّة ما بعد البنيوية على منهجيّة (ميشيل فوكو) في صعيديّ الحفريات (الأركيولوجيا)، والأنساب (الجينالوجيا)، من خلال معطيات معرفية أربعة هي: (موت الإنسان، وتحليل بنية الهوامش الاجتماعية، وتفكيك خطاب السلطـــة، وأثر النشاط الجنسي في إبداع النص).

• شكلت حفريات فوكو سعياً نحو الكشف عن الوحدة الكامنة للدلالة في داخل المعرفة، ومحاولة الوصول إلى تفسير شفراتها التاريخية.

• تعمل ظاهرة الجنون ــ بوصفها ظاهرةً من مظاهر الهوامش الاجتماعية كما حلّلها فوكو ــ عمل النقد التفكيكي في تكسير أنظمة الدلالة، وتكثير أنظمة الدوال، والبقاء على صورة الدال التوالديّ الذي لا يعرف الاستقرار، فضلاً عن دورها في تغييب مستوى المدلولات إلى حدٍّ كبير، لأنّ آلية التواصل بين الدوال ومدلولاتها قد تعطلت.

• غاية البحث في الأنساب عند فوكو هي هدم وتقويض فكرة الأصل والمركز والحقيقة، وإعلان الغياب الدائم لأُسس القيم الثابتة، ونسف الأنا المفكِرة، وتهميش معاني التطور والتقدم.

• أسهمت براعة فوكو في تأويل الوثائق التاريخية وتحليلها، ونقد تاريخ المعرفة الأدبيـــة، وتفكيك أُسس النزعات المُمركزة في العقلانية الغربية، أسهم ذلك كلّه في تأثر العديد من النقاد والمفكرين العرب المعاصرين بمنهجية فوكو، وأساليبه المعرفية، في الوصول إلى كنه الممارسات المختلفة، ودور الأنشطة الفكرية في صياغتها.

• وفي الختام يمكن القول أنّ مسؤولية النقد العربيّ المعاصر أمام الأهداف والغايات التي تقف وراء منهجية ما بعد البنيوية، يجب أن تتسم ببناء موقف رصين تجاه تلك الأهداف والغايات التي برمجها الآخر بدقة وقصد، فضلاً عن الكشف عن مفاصل التحيز التي خيمت على توجهات تلك المنهجية، وتوضيح الجوانب المُغيّبة منها، وبعد الوعي المنهجي العربي بمقاربات النقد الحديث وإشكالياته، يمكن الاستفادة من طروحات المناهج النقدية الحديثة بما يتلاءم وطبيعة النص العربي.

الملاحق

أولاً: معجم أسماء الأعلام الواردة في الأطروحة .

ثانياً: معجم المصطلحات الواردة في الأطروحة .

ثالثاً: ثبت بيلوغرافي عام لأهم مراجع ما بعد البنيوية باللغة الإنكليزية.

معجم أسماء الأعلام الواردة في الأطروحة*

*** أدورنو، ثيودود (-1969): Theodor Adorno**

فيلسوف آلماني يهودي كتب في علم الاجتماع، وعلم النفس، وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة جوهان وولف جانج الألمانية في فرانكفورت عام (1924)، أكّدت كتاباته على التطور الجمالي الحاصل في التطور التاريخي، تأثّر بوالتر بنيامين (-1940)، هاجر إلى إنكلترا في (1934) أثناء طرد النازية لليهود، حاول هو وزميله هوركهايمر (-1973) تجديد معهد فرانكفورت للدراسات الاجتماعية عام (1949)، من أهم مؤلفاته: (جدل التنوير، 1947)، (فلسفة الموسيقى الحديثة، 1949)، (الشخصية الاستبدادية، 1950)، (الجدل السلبي، 1969)، (النظرية الجمالية، 1970).

*** إرليخ، يوكين (-1922): Eugen Ehrlich**

مفكر نمساوي يهودي أسّس علم اجتماع القانون، حاول دراسة الكثير من المشاكل اليهودية ومسألة معاداة السامية، ثم تحول عام (1914) من اليهودية إلى الكاثوليكية، من كتبه: (القانون الحي، 1911)، (مبادئ أساسية في علم اجتماع القانون، 1913).

---

* منهج الأطروحة في وضع هذا المعجم هو التركيز على أهم الشخصيات التي وردت في البحث، والإشارة إلى أبرز الأعمال التي قدمتها، فضلاً عن بيان سنة الوفاة، أو سنة الولادة ــ إن لم تكن هناك وفاة ــ، وقد استقى البحث المادة العلمية لهذا المعجم من مصدرين هما: الموسوعة البريطانية (CD-2001)، والموسوعة الأمريكية (CD-2002).

*** اسحق الأعمى (؟): Isaac The Blind**

من الأحبار اليهود الذين كان لهم دور مهم في تفعيل مقولات القبلانية في القرن الثاني عشر الميلادي، أسّس له مدرسة خاصة عُرِفت باسمه، وحاول الكشف عن علاقات الخالق بالمخلوق من خلال معطيات شجرة القبلانية المقدسة، ودعا بشكل كبير إلى ضرورة الاتحاد مع الخالق، وقد ادعى النبوّة، وألّف كُتباً في علوم الكون، وميادين التصوف اليهودي.

*** ألتوسير، لويس (-1990): Louls Althusser**

مفكر فرنسي، أعاد قراءة الفلسفة الماركسية في ضوء البنيوية، وامتلكت أعماله تأثيراً دلالياً في الأدب والنقد والدراسات الثقافية، من كتبه: (قراءة رأس المال، 1970).

*** انجلز، فريدريك (-1890): Friedrich Engles**

مفكّر اجتماعي ألماني، وفيلسوف سياسي، اشترك مع ماركس (-1883) في كتابة البيان الشيوعي عام (1848)، وقد حرّر وترجم أعمال ماركس بصورة مجملة، دعا انجلز إلى نشوء الدول لغاية تنظيم الزواج، وتنسيق عائدات المُلكية الخاصة.

*** آنشتاين، البرت (-1955): Albert Einstein**

عالم رياضي وفيزياوي ألماني المولد، أمريكي الجنسية، نسف هذا العالِم الكثير من المقولات والمفاهيم المترسخة منذ وقت بعيد، والمستندة إلى مقولات نيوتن (-1777) الفيزياوية، عُدّت كشوفات آنشتاين بمثابة ثورة علمية جديدة، وعلى الرغم من دعواته بأنّ نظريته النسبية كان هدفها خدمة الإنسان والعالم، إلاّ أنّها كانت سبباً رئيساً في صنع القنبلة النووية لأول مرة.

*** إيكو، امبرتو (+1932): Umbert Eco**

ناقد أدبي، وروائي ايطالي، درس علم العلامات والرموز، وعمل في جامعة توريـن، وتركزت أبحاثه حول علم الجمال والدراسات التأويلية، من اعماله (العمل المفتوح، 1976)، (نظرية السيميائية، 1976)، (فلسفة اللغة، 1984)، (القارئ في الحكاية، 1986)، (التأويل والتأويل المفرط، 1988).

*** بارت، رولان (-1980): Roland Barthes**

كاتب وناقد ومفكر فرنسي، اشتغل بميادين علم الاجتماع والأدب، وكان له منهجه الخاص في دراسة علم العلامات، أُطلق عليه سيمياء الدلالة، معتمداً بشكل كلي على معطيات سوسير في علم اللغة واللسانيات، وعُدّت كتاباته بمثابة فتح

نقديّ وثقافيّ على صعيد الساحة الفرنسية والعالمية، وكان ينظر إليه بشكل دائم على انه شخص شاذ وغامض، وقد دخل في صراع مع الأكاديمية التقليدية، وقد اثّر في العديد من النقاد من بينهم (لاكان، وفوكو، ودريدا)، نُشِرت كتبه عن طريق صديقته (سوزان سونتاج) في مجلدات ضخمة حملت عنوان (قارئ بارت، 1982)، و(الحوادث، 1987).

*** باسكال، بلاسي (-1662): Blasi Pascal**

فيلسوف ديني ورياضي فرنسي، وضع الأساس للنظرية الحديثة للاحتمالات، وصاغ ما يعرف بقانون باسكال للضغط، وقدّم للوجودية أفكاراً مؤمنة تتعلق بتنظيم العلاقة بين الفرد والإله، وحارب الأحكام اليسوعية التقليدية، واعترض بشدة على غفران الخطيئة من قبل رجال الكنيسة وذكر أنّ ذلك خرافة، من كتبه (مشكلة الفراغ، 1647)، (فترة دينية، 1651).

*** براين، ليلاي (-1916): Lily Braun**

كاتبة اشتراكية ألمانية، نادت بمساواة الجنسين، وكانت متحمسة للدعوة إلى الإلحاد واللاعنف والمساواة في كلّ شيء، ترأست مجلة المجتمع الجديد عام (1896)، ثم تزعمت تيار (حركة النساء) التي طالبت بتحرر المرأة على الصُعُد كافّة، من كتبها: (سؤال النساء: التطور التاريخي والمظهر الاقتصادي، 1901).

*** برجسون، هنري (-1941): Henir Bergson**

فيلسوف مثالي فرنسي، وممثل الحدسية (Intuitionism)، المفهوم الأساس في فلسفته هو الديمومة الخالصة أي اللامادية، وهي أساس واصل لجميع الأشياء، ولا يمكن إحراز المعرفة بالديمومة إلا بالحدس، وتمثل فلسفة برجسون تعبيراً عن اللاعقلانية، من كتبه الرئيسة (مقال في المعطيات المباشرة للشعور، 1889)، (المادة والذاكرة، 1896)، (التطور الخالق، 1907)، (الفكر والحركة، 1934).

*** بلوخ، ارنست (-1977): Ernst Bloch**

مفكر ماركسي ألماني يهودي، دعا إلى تطوير الفكر الماركسي، وهاجر إلى الولايات المتحدة بعد طرد النازيين له، درّس في جامعة ليسبنريج، من مؤلفاته (مبدأ الأمل، 1954).

*** بلوم، هارولد (+1930): Harold Bloom**

ناقد أمريكي يهودي، اختص بتفسير النصوص التاريخية الأدبية، وكانت كتاباته المبكرة حول الشعر الرومانسي، وتحليل النبوءات الواردة فيه، واهتم بتوضيح أثر

القبلانية على الفكر النقدي الغربي عبر مراحل تطوره المختلفة، من كتبه (الشعر الرومانسي، 1961)، (دراسات في الرومانسية، 1971)، (قلق التأثير، 1973)، (إساءة القراءة، 1975)، (القبلانية والنقد، 1986).

*** بنيامين، والتر (-1940): Walter Benjamin**

ناقد ألماني يهودي، كان له الفضل في التجديد الثقافي والاجتماعي في ألمانيا، درّس في جامعة برلين، وقدم أطروحته للدكتوراه في جامعة فرانكفورت حملت عنوان (أصل التراجيديا الألمانية، 1928)، هاجر إلى باريس بعد طرد النازيين لليهود عام (1933)، حوت مقالاته توجيه نقدٍ لاذع للسلوكيات الاجتماعية، كان له ميل ماركسي شديد، وهو من أعضاء مدرسة فرانكفورت النقدية الألمانية.

*** بوبر، مارتن (-1965): Marten Buber**

فيلسوف ديني ألماني يهودي، ومترجم توراتي، فلسفته قائمة على الحوار مع العالم الآخر، وتحليل علاقة الإنسان بالخالق، درس في جامعة برلين، وأطروحته للدكتوراه حملت عنوان (النظريات الفردية في فكر المتصوفة اليهود، 1904)، تأثر بنيتشه بشكل كبير، وكان له دور كبير في انبثاق الصهيونية، والدعوة إلى العودة إلى الجذور الأصلية لليهودية، أصدر صحيفة بعنوان (الصهيونية العالمية، 1901)، من الداعين الأوائل لإنشاء جامعة عبرية في القدس، حرّر جريدة اليهودي عام (1924)، وهاجر إلى فلسطين عام (1951)، وأصبح رئيساً للأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والفنون.

*** بورديلارد، جان (+1929): Jean Baudrillard**

مفكر اجتماعي فرنسي، حلّل مجمل العلاقات بين الرجل والمرأة، وأسهم بشكل فاعل في معطيات ما بعد الحداثة، واشتهر ببعض المصطلحات منها: العنف الرمزي، واستقلال المجال الأدبي، والتطبع الذي نزع الصفة الميكانيكية للبنيوية، ورفض دعوة موت المؤلف، ودعا الجنوح نحو الإدراك والفعل الاجتماعي، من كتبه (سوق المنزل الفردي، 1990)، (قواعد الفن، 1992).

*** بيرس، جارلس ساندرس (-1914): Charles Sanders Peirce**

فيلسوف ومنطقي أمريكي، مؤسس البراجماتية، ناقش مسألة معنى الحياة بوصفها مفهوماً متأتياً من الاحداث والاستخدامات التي تعطي النهوض والتقدم، نُشِرت أعماله ضمن مجلدات ضخمة حملت عنوان (الأعمال الكاملة لبيرس).

*** تودوروف، تزفيتان (+1939): Tzvetan Todorov**

ناقد بلغاري الأصل، فرنسي الجنسية، أقام في فرنسا منذ عام (1963)، أثّر في مسار الدراسات النقدية الحديثة، من كتبه (نظرية الأدب، 1966)، (مدخل إلى الفنتازيا، 1970)، (شعرية النثر، 1973)، (نظريات الرمز، 1977)، (أجناس الخطاب، 1978)، (فتح أمريكا، 1982)، (نقد النقد، 1984)، (مفهوم الأدب، 1987)، (نحن والآخرون، 1989).

*** جادامير، هانس جورج (+1900): Hans Georg Gadamer**

مفكر ومحلل ألماني، اشتُهِرت على يديه الدراسات التأويلية، من خلال تأثره بهوسرل وهيدجر، له تأثير واضح في فلسفة القرن العشرين في ميادين علم الاجتماع والجمال واللاهوت والنقد الادبي، من كتبه (الحقيقة والمنهج، 1960)، (الفلسفة التأويلية، 1967)، (الحوار والجدل، 1980)، (عمر العلم، 1982).

*** جوتاري، بيير فيلكس (-1992): Pierre Felix Guattari**

طبيب نفسي فرنسي، وزعيم حركة (ضد الطب النفسي: Autipsychiatry) وهي الحركة التي حررت دراسات علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة من التقليدية، طُرِد من الحزب الشيوعي عام (1956)، واشتُهِر بصلته ببعض الحركات الإرهابية العالمية في فرنسا من كتبه (ضد أوديب، 1972)، (ألف هضبة، 1980)، (ما هي الفلسفة، 1991) بالاشتراك مع جيل دولوز.

*** جومسكي، نعوم (+1928): Noam Chomsky**

لغوي أمريكي، وناشط سياسي ومفكر معاصر، أسّس قواعد النحو التحويلي والتوليدي، وأثّر في سياقات التحليل اللغوي الحديث، حملت أطروحته للدكتوراه في جامعة بنسلفانيا عنوان (التحليل التحويلي، 1955)، من كتبه التي أسهمت في تطور اللغويات الحديثة وفيها نقد كبير للبنيوية (التراكيب النحوية، 1957)، (مظاهر نظرية النحو، 1965)، (اللغويات الديكارتية، 1966)، (اللغة والعقل، 1968)، (التركيب المنطقي للنظرية اللغوية، 1975)، (انعكاسات على اللغة، 1975)، (اللغة والمسؤولية، 1979)، وقد ناقش علاقة اللغة بالفلسفة والسياسة من خلال كتبه (اللغة ومشاكل المعرفة، 1988)، (الزعامة الجديدة، 1969)، (نحو حرب باردة جديدة، 1982)، (القراصنة والأباطرة، 1986)، (القوة والعقيدة، 1987)، (أوهام سيطرت على المجتمعات الديمقراطية، 1959)، (العالم القديم والجديد، 1994)، عارض بشدة غزو أمريكا لفيتنام، وغزوها للعراق في حرب الخليج، ومن أهم كتبه في هذا الإطار (ردع الديمقراطية،1991).

*** جارودي، روجيه (؟): Roger Garoudy**

مفكر فرنسي اشتراكي، اعتنق الإسلام عام (1986)، وأصبح اسمه الجديد (رجاء جارودي)، كان من كبار رجالات الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان مناضلاً منذ شبابه، حُوكِم في فرنسا عام (1998) بسبب كتابه (الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية)، وسُحِب الكتاب وفُرِضت عليه غرامة مالية، وحُضِر عليه النشر في فرنسا مما اضطره إلى مغادرة باريس، عارض بشدة حرب الخليج، والمجازر التي ترتكبها إسرائيل بحق الفلسطينيين، من كتبه (موت الله، 1962)، (فكر هيجل، 1966)، (كارل ماركس، 1965)، (النظرية المادية للمعرفة، 1953)، (آفاق الإنسان، 1962)، (ماركسية القرن العشرين، 1966)، (منعطف الاشتراكية، 1969)، (الماركسية والوجودية، 1962)، (الحقيقة التامة، 1970)، (الكنيسة والشيوعية، 1949)، (الإسلام الحيّ، 1986)، (هل نحن بحاجة إلى الله، 1983)، (الجامع: مرآة الإسلام، 1985)، (الإسهام التاريخي للحضارة الإسلامية، 1946)، (من أجل حوار الحضارات، 1967)، (وعود الإسلام، 1981)، (قضية إسرائيل، 1983)، (فلسطين أرض الرسالات الإلهية، 1984)، (الإسلام في الغرب، 1987)، (ترجمة القرن العشرين، 1985)، (من أجل إسلام القرن العشرين، 1985)، (الإسلام، 1996)، (نحو حرب دينية، 1996)،.. الخ.

*** جيمس، وليم (1910-): William James**

عالم نفسي وفيلسوف مثالي أمريكي، من الدعاة البارزين إلى البراجماتية، عارض النظرة العامة المادية للعالم، وكان على وعيٍّ كبير بعيوب المنهج الميتافيزيقي، رفض الجدل وأقرّ العقلانية، قد أكّد في تحليله للعقل على مقدرته في تحليل العناصر الإدارية والانفعالية، من كتبه (مبادئ علم النفس، 1890)، (ضروب الخبرة الدينية، 1902)، (الذرائعية، 1907).

*** جيمسون، فريدريك (؟): Fredric Jameson**

مفكر ماركسي أمريكي، حاول بيان الخلفيات الايديولوجية للمناهج النقدية الحديثة لاسيما البنيوية، وركز على التحليل اللغوي، وعلى فلسفة البنية، ومازج بين التحليل الماركسي والتحليل النقدي النصي الحديث، من كتبه (سارتر، 1961)، (الشكل والماركسية، 1971)، (سجن اللغة، 1972)، (خرافات، 1979)، (اللاوعي السياسي، 1981)، (معتقدات نظرية، 1988)، (ما بعد الحداثة والنظريات الثقافية، 1989)، (الماركسية المتأخرة، 1990)، (بذور الوقت، 1998).

*** داروين، جارلس (-1882): Charles Darwin**

عالم انكليزي يهودي، درس التاريخ الطبيعي، وقدّم نظريته في التطور البايلوجي بوساطة الانتحاب الطبيعي (Natural Selection)، نادى بالمذهب الطبيعي، وأصبح الأساس لتتبع نظرية التطور، من كتبه (أصل الأنواع، 1859)، (سلالة الإنسان، 1870).

*** دريدا، جاك (+1930): Jack Derrida**

مفكر وناقد فرنسي، نقد الفلسفة الغربية التي تحيط بميادين الأدب واللغويات والتحليل النفسي، استند منهجه التفكيكي على رفض البحث عن الحقيقة، أو رفض البحث عن المصدر الغيبي النهائي للمعنى الذي ميّز مسيرة الفلسفة الغربية، من كتبه (علم الكتابة، 1972)، (هوامش الفلسفة، 1972)، (مواقع، 1972)، (جلاس، 1974)، (حقيقة في صورة، 1978)، (اختراعات الروح، 1982)، (اختراعات أخرى، 1987)، (أطياف ماركس: دولة الدين. رفع الحداد. والدولة الجديدة، 1990)، (الكتابة والاختلاف، 1967)، (صيدلية أفلاطون، 1968).

*** دوركايم، إميل (-1917): Emile Durkheim**

فيلسوف وعالم اجتماعي فرنسي يهودي، طوّر علم منهجي يقوم على الجمع بين البحث التجريبي، والنظرية الاجتماعية، ويُعدّ مُؤسِساً للمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع، ومؤسساً للانثروبولوجيا الاجتماعية الفرنسية، أسهم في قيادة الحزب الشيوعي في فرنسا، وأسهم بدراسة السلوكيات الاجتماعية لبعض القبائل البدائية، من كتبه (تقييم العمل في المجتمعات، 1893)، (الانتحار، 1897).

*** دولوز، جيل (-1995): Gilles Deleuze**

مفكر فرنسي نقد النزعة العقلانية وتبنى الاتجاه المعادي لها (Antirationalism)، شارك مع فيلكس جوتاري في تأليف (ضد أوديب: الرأسمالية وداء الفصام، 1972)، (ما هي الفلسفة، 1991)، ومن كتبه (نيتشه والفلسفة، منطق الإحساس، الحوارات، المفاوضات: 1972 – 1990، ألف هضبة: الرأسمالية ودام الفصام، السينما: صورة العصر، فلسفة الصورة، كافكا: نحو أدب متواضع، لايبنز والفن الباروكي، ميشيل فوكو، مقالات نقدية، ...).

*** دي بوفوار، سيمون (-1986): Simone De Beauvoir**

روائية وجودية فرنسية، آمنت بالدعوة إلى مساواة الجنسين، وإلى إلغاء الأنوثة السرمدية، رافقت سارتر، وآمنت بالوجودية المؤمنة، ودعت أن يكون للمرأة

نشاطها الجنسي الخاص بعيداً عن الرجل، من كتبها (قوة الأشياء، 1960)، (مذكرات فتاة رصينة، 1958)، (أمريكا يوماً بعد يوم، 1948)، (الروح المعنوية، 1947)، (الجنس الثاني، 1946).

*** دي مان، بول (-1983): Paul De Man**

ناقد أدبي بلجيكي الأصل، أمريكي الجنسية، يُعدّ من المنظرين الكبار للمنهج التفكيكي، من كتبه (العمى والبصيرة، 1971)، (القصيدة الجمالية، 1988)، أسهم في ترسيخ الفكر النقدي التفكيكي في الجامعات الأمريكية.

*** ديكارت، رينيه (-1650): Rene Descartes**

فيلسوف رياضي فرنسي، وذو عقلية لاهوتية علمية، دخل ميادين الميتافيزيقيا والرياضيات والهندسة، واقترح منهجا يقوم على الملاحظة والتجربة، بدلاً من العلم الارسطي التقليدي القائم على المنهج المثالي، من أعمال ديكارت (تأملات ميتافيزيقية، 1642)، (اكتشاف الحقيقة في العلوم، 1649)، (رسائل فلسفية، 1643)، (مبادئ الفلسفة، 1645)، (الفلسفة الأخلاقية، 1646).

*** ديوي، جون (-1952): John Dewey**

فيلسوف أمريكي، عمل في ميدان البراجماتية مع ويليام جيمس، وبيرس، وطوّر نظرية لتعليم الاطفال وتربيتهم، كانت لديه تأثيرات واسعة من خلال الفلسفة الذرائعية التي سادت في أمريكا، من كتبه (الفلسفة الذرائعية).

*** رايشنباخ، هانس (-1953): Hans Reichenbach**

فيلسوف يهودي ألماني، مؤسس مدرسة برلين الفلسفية الواقعية المنطقية، أسهم في تفعيل التفسيرات المنطقية لنظريات الاحتمال والحث الرياضيتين، والقواعد الفلسفية للعلم، من كتبه (المنطق الرمزي، 1947)، (تطور الفلسفة العلمية، 1951).

*** روسو، جان جاك (-1778): Jean Jacques Rousseau**

فيلسوف اجتماعي وسياسي فرنسي، آمن بتميز الحضارة الغربية بوصفها القاعدة الأساس لطبيعة الإنسان المتطور ــ حسب رأيه ــ تحدث عن الأمراض السياسية، وعلاقة الحاكم بالمحكومين، من كتبه (العقد الاجتماعي، 1762)، (مقال في أصل وأسس عدم المساواة بين البشر، 1755)، (في التربية، 1762)، آمن روسو بوجود الله بالنفس الخالدة، وأن المادة والروح مبدآن قائمان في الباطن، وأنّ الأخلاق فطرية، فضلاً عن توجيهه النقد اللاذع لمسألة صراع الطبقات، والنظام الاستبدادي، ونحو ذلك.

*** ريفاتير، ميشيل (+1924) Micheal Riffaterre:**

ناقد أدبي أمريكي، أكّد على مسالة استقبال القارئ للنص، وليس على السيرة الذاتية للمؤلف، واقترح طريقة جديدة للنقد الأسلوبي من خلال الاعتماد على المنهج البنيوي في تحليل المستويات الأسلوبية، من كتبه (معايير تحليل الأسلوب، 1957)، (سيميائية الشعر، 1978)، (إنتاج النص، 1979)، (الحقيقة الخيالية، 1989).

*** ريكور، بول (+1913) Paul Ricoeur:**

ناقد أدبي، ومؤرخ فرنسي، درس النظريات اللغوية والتحليلية النفسية، حاول تقويم الحلول للازمات المعرفية التي وقعت بها الظاهراتية من قبيل تحليل الظاهرة، ونظرتها إلى فلسفة اللغة، فضلاً عن دوره في تحليل الخطاب النقدي لكل من البنيوية وما بعد البنيوية والتأويلية والسيميائية، وركّز على موقع اللغة في هذا الخطاب، وقد تبنى الخطاب التحليلي الماركسي والفرويدي في تحليله النصوص، لاسيما في تحليله النص التوراتي، من كتبه (الحرية والطبيعة، 1950)، (فلسفة الرغبة، 1950)، (التاريخ والحقيقة، 1955)، (صراع التأويلات، 1969)، (الزمن والسرد، 1983).

*** زارادشت (- حوالي 1000ق. م): Zoroastre**

متصوف من بلاد فارس، تُسند إليه عقيدة الزارادشتية (Zoroastriaism) التي تؤمن بالصراع في العالم بين الخير ويمثله اله النور (أورمازد)، والشر ويمثله اله الظلام (اهديمان)، عُرِف على أنّه مترجم لأوامر الله وكلماته، وقد وضع فلسفة لاهوتية متناغمة لعبادة الله تقوم على محاورة الطبيعة التي تمثل التجسيد المطلق لله، تأثر به نيتشه، ولكن هذا الأخير قلب منهج زارادشت من جهاد يشترك فيه الله مع الإنسان ضد الشيطان، إلى مؤامرة يشترك فيها الشيطان مع الإنسان ضد الله.

*** سارتر، جان بول (-1980) Jean Paul Sartre:**

روائي ومسرحي وفيلسوف فرنسي، أسّس مذهب الوجودية، وفلسفة حرية الإنسان، ونال جائزة نوبل للآداب في (1964)، انبثقت شهرته من خلال رواياته (الغثيان، 1949)، (الطاعون، 1950)، من كتبه (علم النفس التحليلي، 1940)، (نظرية الانفعال، 1941)، (الوجودية بوصفها مذهباً إنسانياً، 1942).

*** سبينوزا، باروخ (-1677) Baruch Spinoza:**

فيلسوف مادي هولندي يهودي، طردته الجالية اليهودية في هولندا لتطرفه الديني، ونقده لأسُس العبادة اليهودية، ويُعدّ مؤسِساً للمنهج الهندسي في الفلسفة، وقد

فرّق بين الجوهر أو الوجود غير المشروط، وعالم الأشياء أو الأحوال النهائية الفردية، بحيث ذكر أنّ الجوهر واحد في حين أنّ الأحوال متعددة إلى ما لا نهاية، والعقل اللانهائي يستطيع أن يدرك الجوهر اللانهائي في جميع أشكاله ومظاهره، من كتبه (البحث اللاهوتي السياسي، وعلم الأخلاق، وجدل الطبيعة).

*** سعيد، ادوارد (+1935) Edward Said:**

ناقد أمريكي، ولد في فلسطين، اهتم بالدراسات الاستشراقية، ودراسة المواقف الغربية تجاه قضايا العالم العربي لاسيما قضية فلسطين، ثم اتجه مؤخراً إلى الدراسات الثقافية، ودراسات ما بعد الاستعمارية، من كتبه (الاستشراق، 1978)، (الثقافة والإمبريالية، 1993).

*** سوسير، فرديناند (-1913) Ferdinand De Saussure:**

فيلسوف لغوي سويسري، وعالم في علم الاجتماع، وضع نظريات عدة تتعلق بالدراسات الاجتماعية واللسانيات، وبشّر بولادة علم العلامات (Semiotic)، وأوضح بعض الصلات اللغوية بين عوائل اللغات المختلفة كاللغات (الهندو ـ أوربية)، أثّر بشكل واسع على جميع المدارس اللغوية التي نشأت في أوربا وأمريكا، فضلاً عن تأثر الميدان العربي بطروحاته، لم يؤلف كتاباً في حياته، وجُمعت محاضراته بعد وفاته عن طريق طلابه، ووُضِعت تحت عنوان (محاضرات في علم اللغة العام).

*** شتراوس، كلود ليفي (+1908): Claude Levi - Strauss**

عالم إنسانيات اجتماعي انثروبولوجي فرنسي، حلّل أنظمة القرابة الفكرية والاجتماعية للشعوب عن طريق بيان نُظم العلاقات البنيوية، يُعدّ الأب التنظيريّ للبنيوية، من كتبه (أنظمة القرابة، 1967)، (الانثروبولوجيا البنيوية، 1961)، (العقل البربري، 1962)، (النيئ والمطبوخ، 1964)، (من العسل إلى الرماد، 1966)، (المنضدة، 1968)، (الرجل العاري، 1971)، (طريق الأقنعة، 1975)، وكانت لديه آراء متطرفة جداً ضد الإسلام.

*** شوبنهاور، آرثر (-1860) Arthur Schopenhauer:**

فيلسوف مثالي ألماني، وقف ضد المادية والجدلية، ووضع المثالية الميتافيزيقية في معارضة الفهم العلمي للعالم، ونبذ الشيء في ذاته، وذهب إلى أنّ الإرادة العمياء واللاعقلانية هي جوهر العالم، ومثاليته هي شكل من أشكال اللاعقلانية، شكلت آراؤه الأساس الايديولوجي والفلسفي لفلسفة نيتشه، من أهم كتبه (العالم بوصفه إرادة وامتثالاً، 1819).

*** فرويد، سيجموند (1939-) Sigmund Freud:**

طبيب أعصاب نمساوي، ومؤسِس علم التحليل النفسي، من عائلة يهودية، اهتم بدراسة الأحلام والجنس واللاوعي، وأسهم في بيان آليات اشتغالها في تحديد سلوكيات الفرد، وتنظيم خبرته الآنية والاستقبالية، لديه مكتبة نفسية كبيرة من المؤلفات والمقالات منها (ثلاث مقالات في نظرية الجنس، ما وراء علم النفس التحليلي، القلق، نظرية الأحلام، ...).

*** فريزر، جيمس جورج (1941-): James George Frazer**

عالم انسانيات بريطاني، اشتُهِرَ بعد تأليفه لكتاب (الغصن الذهبيّ: دراسة في مقارنة الأديان، 1890)،حيث كانت الفكرة الرئيسة له تتضمن: أنّ هناك مستويات ثلاثة لتطور الفكر البشريّ هي: (طور السحر، وطور الدين، وطور العلم)، من أعماله الأخرى: (الطوطمية والزواج من خارج القبيلة، 1910)، و(الفولكلور في العهد القديم 1918).

*** فوكو، ميشيل (1984-) Micheal Foucault:**

مفكر وناقد اجتماعي فرنسي، حلّل الخطاب الثقافي والمعرفي، وتتبع أصول الظواهر الاجتماعية والثقافية، وتوصل إلى مهيمناتها، من خلال منهجه في الحفريات، فضلاً عن دراسته الوثائق التاريخية وبيان منزلة الخطاب الثقافي في تطوير الظاهرة المعرفية المعاصرة عن طريق منهجه في الأنساب، يُعدّ مؤسِساً للحزب الجنسي للشاذين في فرنسا (G I P) عام (1972)، وانضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي عام (1950)، وساند الثورة الإسلامية في إيران عام (1978)، كان كارهاً للنساء، محباً للغلمان، من كتبه (الكلمات والأشياء، المراقبة والمعاقبة، تاريخ الجنون، مولد العيادة، تاريخ الجنسانية، ...).

*** فوكوياما، فرانسيس (1952+): Francis Fukuyama**

باحث ياباني المولد، أمريكي الجنسية، حصل على البكالوريوس من جامعة كورنيل وعلى الماجستير والدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة هارفرد، عمل أستاذاً للسياسة التابعة لجامعة جورج ماسون، ومستشاراً لمؤسسة (Rand) للأبحاث السياسية في واشنطن، اهتم بالكتابة عن الديمقراطية والاقتصاد السياسي العالمي، وركّز على دور الليبرالية الديمقراطية في قيادة العالم، أعلن عن نظريته في نهاية التاريخ عام (1990)، وقد كانت هذه النظرية امتداداً لإعلان هيجل عن نهاية التاريخ مع الثورة الفرنسية عام (1806)، وإعلان ماركس عن نهاية التاريخ مع المرحلة الشيوعية عام (1884)، من كتبه (نهاية التاريخ وخاتم البشر، 1990).

*** فيش، ستانلي (+1938) Stanley Fish:**

ناقد أدبي أمريكي، تخصص في دراسة نظرية فعل استجابة القارئ طبقاً للمعنى الذي يخلقه النص، بدلاً من المعنى الذي يفرضه القارئ عليه، درّس في جامعات بنسلفانيا، وييل، وهونس هوبكنز، من كتبه (فقدان الجنة، 1967)، (احتراف الحقيقة، 1994)، (التغيير السياسي والدراسة الأدبية، 1995).

*** فينجشتاين، لودفيك (-1951): Ludwig Wittgenstein**

فيلسوف انكليزي أثّر في الفكر الفلسفي في القرن العشرين من خلال نظريته الفلسفية المنطقية، لاسيما ميدان فلسفة اللغة، واهتم بالرياضيات، من كتبه (مبادئ الرياضيات، 1903)، (رسالة منطقية في اللغة، 1942)، (فلسفة اللغة، 1940)، (تحقيقات فلسفية، 1944).

***كانت، إمانوئيل (-1804) Immanuel Kant:**

فيلسوف وعالم ألماني، مؤسس المثالية الكلاسيكية الألمانية، ومؤسس المثالية النقدية المتعالية، عرض نظريته النقدية في المعرفة والأخلاق وعلم الجمال من خلال كتبه (نقد العقل الخالص، 1781)، (نقد العقل العملي، 1788)، (نقد ملكة الحكم، 1790) وقد برهن على استحالة بناء مذهب من الفلسفة التأملية الميتافيزيقية دون دراسة تمهيدية لأشكال المعرفة وحدود قدرات الإنسان المعرفية.

*** كريستيفيا، جوليا (+1941) Julia Kristeva:**

ناقدة أدبية ومحللة نفسية، وروائية بلغارية الأصل، فرنسية الجنسية، كتبت في البنيوية والالسنية، وعلم التحليل النفسي، والسيميائية، والنقد النسوي، عملت مع لوسيان جودمان في البنيوية التركيبية، ثم أصبحت أحد أعضاء جماعة تيل كيل الفرنسية، مُنِحت الدكتوراه من مدرسة التعليم العالي في علوم الاجتماع في باريس عن أطروحتها (شعرية اللغة: الترجمة بوصفها ثورة في اللغة الشعرية، 1974). تُعدّ دراساتها تركيباً منهجياً معرفياً من معطيات لاكان وفوكو وباختين، حصرت دراساتها في الفترة الأخيرة في السيميائيات والنقد النسوي، تُعدّ مؤسسة لمصطلح التناص (Intertextaulty)، من كتبها (شعرية التحليل، 1977)، (السيميائيات، 1969) (سيميائية الأدب والفن، 1980)، (نساء صينيات، 1974)، (علم التحليل النفسي بوصفه حباً وإيماناً، 1985)، (الحزن والمانخوليا، 1987)، (الغرباء، 1988) (ثورة اللغة الشعرية، 1984)، (اللغة المجهولة، 1991)، (أمم بدون قومية، 1993)، (أمراض الروح، 1997)، (خبرة الأدب، 1998)، (أزمة الدراسات الثقافية الأوربية، 2000)، (القداسة والأنوثة، 2001)، (علم التحليل

النفسي، 2001)، (الإحساس وعدمه: ثورة القوة وحدود علم التحليل النفسي، 2001)، (وجهات نظر أدبية: سلسلة في الفكر الاجتماعي والثقافي، 2002).

*** كيركجارد، سورين (1855-) Soren kierkegaard:**

فيلسوف وناقد أدبي ولاهوتي دانماركي، عُدّ مؤسِساً للفلسفة الوجودية المؤمنة، وأشتُهِر بنقده للفلسفة العقلانية، نشأ وفقاً لتربية يسوعية، درّس علم اللاهوت في جامعة كوبنهاكن عام (1838)، لديه دراسات عديدة في الفلسفة الوجودية.

*** كيسنجر، هنري (1923+): Henry Kissinger**

مفكر سياسي يهودي، هاجر إلى أمريكا عام (1938) أثناء طرد النازيين لليهود، عمل هنري في مناصب سياسية دبلوماسية كثيرة منها: مستشار الأمن القومي، الأمين العام للرئاسة الأمريكية، عضو تأسيسي للسياسة الأمريكية بين (1969-1976) تحت رئاسة نيكسون وجيرالد، مُنِح جائزة نوبل للسلام عام (1973)، يُعزَى إليه أسباب اشتغال الكثير من الحروب منها: حرب فيتنام (1965)، وحرب كمبوديا (1969)، وتفكك الاتحاد السوفيتي (1990)، وحرب الخليج (1991)، من كتبه المهمة (فجوة صاروخ، 1960).

*** لاكان، جاك (1981-) Jacques Lacan:**

محلل نفسي فرنسي، اكتسب شهرة واسعة بعد تحليله نصوص فرويد، وإعادة قراءتها عن طريق المنهج البنيوي، من كتبه (ماوراء اللغة النفسية، 1966)، وأكّد أنّ دور اللغة هو كونها مرآة عاكسة للوعي.

*** لايبنز، جوتفديت ويلهام (1716-) Gottfvied Wilhelm Leibniz:**

فيلسوف ورياضي ومستشار سياسي ألماني، كتب عن المجموعات والأعداد والأصوات، وأشتُهِر بنظريته عن المونادات، القائلة بانتظام كلّ شيء في الوجود بوصفه وحدة جزئية تنتظم في سياق وحدات اكبر هي المونادات القائمة في نظام كوني منسق، وقد قدّم هذا الطرح لعلماء اللغة فتحاً كبيراً من خلال دراسة الأنظمة اللغوية بوصفها وحدات جزئية تنتظم في سياق وحدات كلية.

*** لودج، ديفيد (1935+): David Lodge**

ناقد وروائي انكليزي، كان له دور في تفعيل ممارسات ما بعد البنيوية من خلال نقد البنيوية، وبيان توجهاتها غير المتكاملة في دراسة النص، من كتبه (النظرية الأدبية، 1966)، (النقد والقصة، 1971)، (الدائرة النقدية، 1984)،

(مقالات نقدية، 1986)، (بعد باختين: دراسة في النقد والقصص، 1990)، (فن القصة، 1992).

*** لوك، جان (-1804): John Locke**

فيلسوف مادي إنكليزي، حدد أُسس النظرية التجريبية المادية في المعرفة، وأعلن أنّ الخبرة هي المصدر الوحيد لكل الأفكار، فالأفكار تخرج إلى الوجود إما تحت تأثير الموضوعات الخارجية عن الحواس (أفكار الأحاسيس)، وإما عن طريق الانتباه الذي يوجه إلى حالة النفس ونشاطها (طريق الأفكار التأملية)، من كتبه (مقال في الفهم البشري، 1690).

*** ليوتار، جان فرانسواز (-1998): Jean Francois Lyotard**

مفكر فرنسي، أثّر في أحداث مظاهرات باريس الطلابية عام (1968)، وأصبح من رواد ما بعد الحداثة، تركزت طروحاته حول المشروع الثقافي العالمي، نقد سبل الهيمنة الأمريكية على العالم، وتوقع عدم حدوث حرب الخليج ، وعدّها كذبة أمريكية إعلامية كُبرى لتخويف شعوب المنطقة، من كتبه (الوضع ما بعد الحداثي، 1991).

*** مارسيل، جبرائيل (-1973): Gabriel Marcel**

فيلسوف ومسرحي وناقد فرنسي، عُدّ من منظريّ الفلسفة الوجودية المؤمنة، اهتم بالدراسات الإنسانية المتعلقة بالاسرة، والعلاقة مع الخالق، من كتبه (الوجود والحدث: دراسات في الفلسفة الوجودية، 1949)، (مقدمة في الميتافيزيقيا، 1950)، (أسرار الوجود، 1951).

*** ماركس، كارل (1883): Karl Marx**

فيلسوف اقتصادي سياسي اجتماعي ألماني يهودي، مؤسِس الاقتصاد الحديث مع انجلز، عن طريق إعلانهما البيان الشيوعي عام (1848)، من كتبه المهمة (رأس المال ــ بثلاث مجلدات)، تأثّر بفلسفة هيجل بشكل كبير، وعُدّ ماركس بوصفه صاحب رسالة حُدِدَت بتطوير الشخصية الإنسانية عن طريق تحديد علاقاتها مع المجموع، وتنظيم سلوكياتها من خلال اشتراكية المادة، ومشاعية الانتاج، ولذلك اكتسبت العقيدة الماركسية قوة فكرية من خلال محاربتها المظاهر الديكتاتورية والرأسمالية، وكانت لديه مواقف سلبية تجاه الاديان، مُنِح شهادة الدكتوراه من جامعة جينا الانكليزية عام (1841)، وكانت تتناول الخلاف بين الفلسفة الطبيعية عند ديمقريطس وانيبكيوروس، من كتبه (مخطوطات اقتصادية وفلسفية، 1844)، (نقد الفلسفة الهيجلية، 1845).

*** ماركيوز، هربرت (-1979): Herbert Marcuse**

مفكر سياسي ألماني يهودي، تأثر بالفلسفة الماركسية، والتحليلات النفسية لفرويد، انضم إلى صفوف اليسار بعد أحداث ثورة (1968) في ألمانيا الغربية، أسهم في تأسيس مدرسة فرانكفورت، ودرّس في جامعة كولومبيا وهارفارد وبرانديس وسان دياغو، حاول ماركيوز مزاوجة الفكر الماركسي مع الفكر الهيجلي مع التحليلات الفرويدية، من كتبه (الحب والحضارة، 1955)، (الإنسان ذو البعد الواحد، 1964)، (الثورة والثورة المضادة، 1972)، (دراسات في الفلسفة النقدية، 1972).

*** ميللر، هيلس (+1928): Hillis Miller**

ناقد أمريكي، وأحد منظريّ التفكيك، وأحد اتباع مدرسة ييل الأمريكية التفكيكية، درّس في جامعات ييل وجونس هوبكنز وكاليفورنيا، ركّز على جانب الدراسات اللاهوتية، وكانت لغته حافلة بالغموض، من كتبه (القصة والتكرار، 1982)، (اللحظة الإنسانية، 1985)، (أخلاق القراءة، 1987).

*** نورس، كريستوفر (؟): Christopher Norris**

ناقد ومفكر وسياسي أمريكي، كان له دور في إنعاش التنظير التفكيكي المعاصر، شغل مناصب دبلوماسية في الإدارة الأمريكية، ويشغل الآن منصب مستشار وزارة الخارجية الأمريكية برئاسة جورج بوش الابن، من كتبه (نظرية لا نقدية: حرب الخليج ومثقفو ما بعد الحداثة، 1992)، (التفكيكية: النظرية والتطبيق، 1986).

*** نيتشه، فريدريك (-1900): Friedrich Nietzsche**

فيلسوف ألماني، وناقد أخلاقي، ولاهوتي ثوري، أثّرت فلسفته على مجمل الطرح النقدي والثقافي والفكري العالمي الحديث، وكشفت فلسفته سلبيات التدين الغربي، ووقفت ضد التقليد والأخلاق، وانتقدت رجال الدين، والفلاسفة التقليديين، وقدّم نيتشه نظريته عن موت الإله، إذ أصبحت دستوراً لجميع التيارات والمذاهب العالمية المختلفة في شتى الميادين، وإليه تُنسب جذور العلمانية العالمية، واحتقر الفاشية، وكانت لديه مواقف متباينة تجاه اليهود، من كتبه (هكذا تكلم زارادشت، ما وراء الخير والشر، العلم المرح، أُفول الأصنام، أصل الأخلاق، العصر الإغريقي المأساوي، ولادة المأساة، عدو المسيح، ...).

*** هابرماس، يورجن (+1929): Juigen Habermas**

مفكر اجتماعي ألماني، من أسرة يهودية، قاد أفكار مدرسة فرانكفورت للنقد الاجتماعي، وطوّر الدراسات الماركسية، وكانت لديه ملاحظات خاصة حول

نظرية الاتصال الاجتماعي، نقد العقل الاداتي والتقني، وانتقد تحول الإنسان إلى شيء من الأشياء في ظل عصر التكنولوجيا، وقدّم بديلاً عن ذلك تمثل في العقل التواصلي، عُرِفت نظريته بـ (النظرية النقدية)، من كتبه (الحداثة والخطاب السياسي، القول الفلسفي للحداثة، التقنية والعلم والايديولوجيا).

*** هارتمان، جيفري (+1929): Geoffrey Hartman**

ناقد ومنظر أدبي أمريكي، ألماني المولد، عارض الشكلانية، ونقد البنيوية، والكتابة عنده لا تخضع لأي تفسير نهائي، طالب بتوحيد دراسات الأدب مع التاريخ مع الفلسفة، وعارض الفصل بينهم، لأنّهم يُشكلّون ـ حسب توجهاته ـ وحدة معرفية واحدة، من كتبه (الأجزاء السطحية، 1985)، (التنبؤات الصغيرة، 1991)، (الظل الأطول، 1996)، (سؤال التراث، 1997).

*** هوركهايمر، ماكس (-1973): Max Horkheimer**

مفكر وعالم اجتماعي ألماني من أسرة يهودية، أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت الألمانية، من كتبه (جدل التنوير، 1947)، (النظرية النقدية، 1968).

*** هوسرل، ادموند (-1938): Edmund Husserl**

فيلسوف ألماني يهودي، مؤسس الظاهراتية بوصفها طريقة لوصف الظواهر وتحليلها، حاول الجمع بين التجريبية التي تعتمد على الملاحظة، وبين العقلانية التي تعتمد على إدراك السبب والنظرية، انتقد نظريات القياس المعرفية، ودعا إلى الظاهرة بوصفها طريقاً مباشراً للوصول إلى المعرفة.

*** هيجل، ويلهام فريدريك (-1831): Georg Willelm Fridrich Hegel**

فيلسوف ألماني، حاول وصف الميادين التي تسهم في تقدم الفكر الجدلي (الديالكتيكي) الذي أسّس ماركس عليه قاعدة المادية الجدلية، آمن هيجل بالتاريخ وتطور الأفكار، والإنسان الواعي الذي يطوّر جميع أفكاره من خلال عمليات جدلية بوصفها أجزاء مطلقة، وبوصفها هبة ربانية مثالية لمعرفة الإنسان نفسه، اعتنى بالدراسات اللاهوتية، والعالم بنظره هو روح وجسد، كنسية ودولة، عبادة وحياة، قوى وفضلية، فعل دنيوي وفعل آخروي، من كتبه (علم المنطق، 1818)، (علم العقل، 1813).

*** هيدجر، مارتن (-1976): Marten Heldagger**

مفكر ألماني، اشتغل بميادين الظاهراتية والتأويلية واللاهوتية، دَرَسَ على يد هوسرل وتأثر بنيتشه، وعُرِف بوجوديته الملحدة البارزة، أثّر في منهجيات النقد

الحديثة لاسيما في ميدان النقد التفكيكي، من كتبه (ما هي الميتافيزيقا، 1929)، (مقدمة في الميتافيزيقا، 1960)، (مشكلة الميتافيزيقا، 1962)، (الفلسفة في القرن العشرين، 1962)، (فلسفة الفن والجمال، 1964)، (جوهر الأسباب، 1969)، (الطريق إلى اللغة، 1971).

*** وولف، فرجينيا (-1941): Virginia Woolf**

ناقدة وروائية بريطانية، اشتُهِرت برواياتها من مثل (السفر بعيداً، 1915)، (ليل ونهار، 1919)، (السيدة دالواي، 1925)، (الفنار، 1927)، عُرِفت بآرائها التي تدعو إلى تحرير المرأة والمساواة بينها وبين الرجل في الحقوق والواجبات، من كتبها (ناقد الفن، 1940)، (القارئ العادي، 1932)، (موت العبث، 1939).

*** ياكوبسون، رومان (-1982): Roman Jakobson**

عالم نقدي روسي المولد، أمريكي الجنسية، عالم اللغات السلافية، مؤسس حركة التحليل النقدي في الأوساط اللغوية الأوربية التي سُميت بـ (مدرسة براغ)، تأثر بمعطيات فرويد، واقترح طريقة جديدة في دراسة أنظمة الخطاب عن طريق التركيز على دراسة الفونيمات، درّس في جامعة كولومبيا وهازمان وغيرهما، من كتبه (دراسات في لغة الطفل، 1941)، (التمهيد في الخطاب، 1952)، (أساسيات اللغة، 1956).

معجم المصطلحات الواردة في الأطروحة*

الأبستيمات: Epistemes

وهي وحدات أساسية يتشكل من التقائها أنساق المعرفة، وينطوي هذا المصطلح على مفهوم الشحنة الدلالية التي تتضمنها الوحدات المعرفية التي تظلّ في حالة تغير مستمر مع تقدم المعرفة، وعلى نحو يُولّد أبنية معرفية جديدة، وقد استخدم هذا المصطلح بشكل منهجي ميشيل فوكو (1984) في إطار دراسته لأنظمة الخطاب المعرفي.

الأداتية: Performativity

يشكل هذا المصطلح في حقل اللسانيات والفلسفة وصفاً للعلاقات، أو وصفاً للأشياء والمواقف بوصفها تعني وتشير إلى دلالة معينة، إن الاداتية هي ممارسة لإنجاز الفعل، والجمل، أو المواقف، وهذا المصطلح يختلف عن المذهب المثالي البراجماتي الذي يشير إلى المنفعة القائمة بين الذات والموضوع، أو بين الأفكار والوقائع.

الإدراك: Perception

هو انعكاس شيء ما ينشأ في الوعي نتيجة لتأثير العالم الموضوعي على الحواس، والاحساسات هي عناصر الإدراك الحسي، ويتوقف الإدراك الحسي الصادق للعالم الموضوعي على تطابق بناء صورة الموضوع الخارجي، وبناء الموضوع نفسه.

الأركيولوجيا: Archaeology

منهج نقدي حديث يحمل معنى الحفريات، استخدمه ميشيل فوكو (1984) للبحث عن الشفرات المعرفية الفاعلة، أو الأبنية المعرفية الكامنة وراء الممارسات

---

* منهج الأطروحة في وضع هذا المعجم التركيز على أبرز المصطلحات الواردة في الفصول والمباحث، وأكثرها إشكالية، مع بيان علاقتها بالموضوع الرئيس للبحث، واقتصر البحث على أشهر تلك المصطلحات، وعلى أكثرها تداولاً، واعتمد في تقديم هذه المصطلحات على منابع ثلاثة هي الموسوعة البريطانية (CD-2001)، والموسوعة الأمريكية (CD- 2002)، والموسوعة الفلسفية، إشراف: روزنتال ويوديـن، فضلاً عن اجتهاد البحث في تحديد بعض المصطلحات.

الخطابية والمتحكمة فيها، فضلاً عن وظيفته في الكشف عن جملة القواعد الفاعلة داخل الثقافات.

الأسطرة: Mythologization

مصطلح نقدي يشير إلى إضفاء الطقس الأسطوري على ما هو ليس بأسطورة، أي تحويل مجمل الفعل الدلالي إلى أحداث ذات طابع أسطوري، وهذا المصطلح ذو أهمية كبيرة، وتتجلى أهميته في تحويل الحقل الدلالي إلى حقل مشبع بالعلامات والرموز، ويقود هذا إلى انتظام على صعيد الدوال، وتنوع على صعيد المعاني.

الإصلاح: Tiqqun

مصطلح لاهوتي قبلاني يشير إلى العملية التي تعيد صياغة اكتمال الإله بعد فعل الانكماش الحاصل في طبيعة الإله الخَلقيّة الأولى ــ حسب فلسفة القبلانية ــ، ولهذه العملية شأن في إعادة ثقة الأحبار بطرقهم تجاه التوحد بالإله، والتخلق بصفاته، والقيام بجميع أعماله، والدعوة إلى سيادة الكون انطلاقاً منه.

أفق التوقعات: Horizon of Expectations

مصطلح نقدي أطلقه روبرت ياوس بشكل أساس على تلمس معطيات جماليات التلقي من خلال استكشاف قدرة القارئ على الاستغراق مع الدلالة النصية في عملية التلقي، ويعكس هذا المصطلح إمكانية توقع القارئ لخط سير الدلالة المتحصلة.

الأمركة: Americanization

مصطلح معاصر يوحي بنقل جميع النشاطات الواقعية الأمريكية في أصعدتها المختلفة إلى بقاع الدول الأخرى، وتهدف حركة الأمركة إلى تربية الفرد في العالم على الطريقة الأمريكية في المأكل والمشرب والتفكر والتصرف، وجعله مهيئاً لاستقبال الطروحات الأمريكية، ويأتي ذلك ضمن مشروع العولمة الهادف إلى امتلاك العالم، وإلغاء الخصوصيات، وطمس هويات الشعوب المتنوعة المنتشرة في بقاع المعمورة.

الأنا التجريبية: The Ego Empiricism

هي السلوك الفردي الذي يعتمد على الخبرة الحقيقية في اكتشاف الأشياء والموجودات، ولهذه الأنا دور في صياغة نظرية المعنى، والقبض على دلالة الكلمات من خلال التوصل إلى ماهية المعنى، ولها دور أيضاً في اختبار الأشياء وفحصها في ميدان مناسبتها لحيوية الاعتقادات المخصوصة، وتعارض هذه الأنا الحدس، والتجريد، والخيال، والتنظير، وتؤمن بالانتقال المباشر إلى الحقيقة الواضحة التي يمكن استنتاجها من خلال ميدان التجربة الإنسانية.

الأنا المتعالية: The Ego Transcendental

تتبع هذه الأنا فلسفة كانت (1804) وهي محددة بها، وتتجه نحو وجود عناصر فطرية في الذهن سابقة على التجارب والخبرات، ومن ثم فهي تتعالى على الخبرة الحسية لا على المعرفة، وهي محاولة للكشف عن الحقيقة من خلال عمليات فكرية عقلانية، وليست من خلال عمليات حسية مباشرة.

الأنانية: Egoism

اتجاه فلسفي يشير إلى سعي (الأنا) نحو المنفعة الشخصية، أو المصلحة الذاتية، وقد تشكلت الأنانية مع جميع النظريات الفلسفية، ويتجلى ذلك من خلال سمة التحيز التي كانت ترافق جميع الطروحات الفكرية والفلسفية، ولا تؤمن هذه الفلسفة بالإيثار، أو مصلحة المجموع، بل تؤمن بتحقيق المكاسب الفردية، وإن كانت على حساب المجموع.

الإنتاجية: Productional

هي عملية استهلاك قوة العمل، وخلق وسائل الإنتاج، وخلق أدوات الاستخدام الشخصي الضروري لوجود المجتمع وتطوره، وعملية الإنتاجية هي شرط مستمر وطبيعي للحياة الإنسانية، وهي العناصر الأساسية في كل عملية إنتاج، وهي النشاط الهادف للناس، وموضوع العمل ووسائله.

الانتخاب الطبيعي: Natural Selection

هي عملية انتقال الجينات الوراثية القوية إلى حالة وراثية أخرى عن طريق إعادة إنتاج جنسية طبيعية، انطلاقاً من نظرية داروين (1882) القائمة على مبدأ البقاء للأصلح، فالصفات الوراثية ذات الصلاحية والفاعلية هي التي تستطيع الاستمرار في نقل المنظومة الوراثية إلى الأجيال التالية، وهكذا دواليك.

انتقال الأرواح: Transmigration

عقيدة قبلانية تؤمن بتناسخ الأرواح وانتقالها من جسد إلى آخر، فالجسد لا يُشكل سوى جسد هلامي لا حقيقة له، إنما الحقيقة ترتكز في الروح التي تحمل معها صفات الخالق، والمانحة لأُسس البقاء، وتسلم مقاليد الحكم والسلطة.

الانحياز الجنسي للرجل: Sexism

يشير هذا المصطلح الذي استخدمه النقد النسوي إلى التحيز، واللاأصالة، والتمييز بين الجنسين، وسلطة الجنس النموذجي وهو الرجل على الجنس غير النموذجي وهو المرأة ــ حسب تصورات النقد النسوي ــ وقد اشتق هذا المصطلح

من صفة الجنسي (sexist)، ويُستخدم بشكل واسع في معطيات النقد النسوي في إطار بيان تحيز الرجل، وأنانيته في الحكم، وتسلمه لمقاليد الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

الأنسنة: Humanization

مصطلح نقدي يشير إلى إضفاء الصفات الإنسانية على ما هو ليس بذلك، وهو مخصوص في الإطلاق على ميادين العلوم الاجتماعية والنفسية، ويختلف عن مصطلحيّ التشخيص (Characterzation)، والتجسيد (Hypostisation) اللذين يستخدمان بشكل واسع في الدراسات الأدبية والنقدية، ويقدم مصطلح الانسنة مُناخاً دلالياً يميل إلى السلوكيات الإنسانية في التعامل مع التنظير الاجتماعي والمعرفي والفكري.

أنسنة الإله: The God Humanization

مصطلح نقدي حديث يشير إلى نزع صفة التقديس عن المظهر الميتافيزيقي للأشياء، والتعامل مع الظواهر والأشياء والموجودات بوصفها أشياء فيزيقية لا تنتمي إلى الميتافيزيقيا، ويقود هذا التوجه إلى نتيجة مفادها: نزع صفة الخصوصية بين الخالق والمخلوق، بحيث يمكن أن يمثل الإنسان موقع الإله في الحكم والتشريع، ومن ثم التحكم بمصير الموجودات، وقد انتشر هذا المصطلح بشكل كبير في الأوساط النقدية لما بعد البنيوية، ومُنظِّري ما بعد الحداثة.

أنسنة الحقيقة: The Truth Humanization

هو التعامل مع الحقيقة بوصفها كائناً معيشاً، بمعنى آخر: النظر إلى الحقيقة بكونها نتاجاً نسبيّاً يخضع للخطأ والصواب، وما دام فعل الحقيقة إنسانيّاً فهو معرض للتغير والنسبية والزوال والتحول، والتلاعب بمساره وفقاً لما تقتضيه المرحلة الزمنية والموقف النفعي الذاتي.

انسيابية الجمل: Sentence Thought

مصطلح نقدي حديث أطلقه رومان انكاردن للإشارة إلى تحقق وجود الدلالة من خلال عملية التلقي، وتتأتى هذه الانسابية من خلو النص من مجمل الفجوات (Gaps) التي قد تعيق انسابية المعنى، وتلمس الدلالة، وتقدم انسيابية الجمل حسب انكاردن النصَ بوصفه (فيلماً) متسلسل الأحداث، ومنسّق المشاهد، وعلى القارئ أن يتلمس الرابط الدلالي بين تلك المشاهد ليتوصل إلى القصدية التي ركّز عليها أصحاب نظرية التلقي ومنهم انكاردن.

أنظمة القرابة: Systemes of Double

مصطلح أناسي أطلقه شتراوس عند دراسته للعلاقات الرابطة بين الميراث العقلاني للشعوب، وتوصل إلى وجود رابط لا واعٍ بين تلك الشعوب أطلق عليه (أنظمة القرابة)، ولهذا المصطلح دور مهم في بيان علاقات الشعوب مع بعضها، فضلاً عن أهميته في دراسة تطور اللغة عبر مراحلها الزمنية الموغلة في القدم، ولهذه الأنظمة نوعان من القرابة: القرابة الجزئية في إطار علاقات المصاهرة والزواج ونحو ذلك، والقرابة الكلية في إطار اللغات والشعوب والسلوكيات الجماعية.

الإنعكاسية الذاتية: Self Reflexivity

مصطلح أساسي في مبحث المعرفة المادي، وتنشأ هذه الانعكاسية نتيجة لفعل الموضوعات على الأجهزة العاكسة للإنسان، والمعالجة التركيبية التحليلية لآثار ذلك الفعل، وتطبيق ناتج هذه المعالجات بوصفها بدائل أو ممثلات أو نماذج للموضوعات، وبمساعدة نماذج الأشياء وصفاتها توجه الذات نفسها في البنية، ولهذه الانعكاسية جانبان: مضمون الانعكاس ــ الصورة، وأسلوب الانعكاس ووجوده المادي، أي سبل معالجة تأثيرات الأشياء على الأجهزة العاكسة.

الإنغلاق المؤسساتي: Publishing Closing

مصطلح أمريكي رأسمالي يشير إلى سمة من سمات ما بعد الحداثة والعولمة، والنظام العالمي الجديد الذي يميل إلى تجميع رؤوس الأموال والهيمنة عليها، عن طريق بعض الشركات الكبرى، والمؤسسات الحكومية، كي تمتلك زمام حرية التصرف بتلك الرؤوس كيفما شاءت، وفي أي ميدان تختاره، ولهذا المصطلح مدلولات خطرة تجاه حرية الحكم السياسي في الدول ذات الخصوصية والسيادة، التي تسعى إلى الحفاظ على هويتها، وفردية قرارها السياسي، فضلاً عن مدلول هذا المصطلح في انجراف الدول بمديونية واسعة نتيجة العروض المقدمة من قبل صندوق النقد الدولي.

الإنكماش: Tzimtzum

مصطلح قبلاني يشير إلى مرحلة سابقة على مرحلة الإصلاح (Tiggun)، ومفاده مرور الإله بدور الانكماش بعد عملية الخلق، وتميل هذه المرحلة إلى ضرورة الإيمان ــ عند القبلانيين ــ بأنّ مرحلة اكتمال الخالق لم تتم بعد، فهو في حالة خلق مستمر، وصيرورة دائمة، والغاية من مرحلة الانكماش هي إتاحة الفرصة للمتصوفة اليهود ــ

حسب ما يعتقدون ــ كي يحكموا بأوامر الإله، ويتصفوا ــ من ثـمّ ــ بصـفاته فـي السلطة والالتزام بمقاليد الحكم في العالم والهيمنة عليه.

الأنوثة السرمدية: Eternal Feminism

مصطلح أطلقته سيمون دي بوفـوار (1986)، عـام (1949) للإشـارة إلـى التطرف الحاصل في الانحياز نحو الرجل، وإلغاء جميع السلوكيات التـي جـرى عليه العرف والمجتمع في استخدام المرأة، وإلغاء مفهوم كون المرأة خادمة الرجل، ومربية للأطفـال، ... الخ، وإحلال مفهوم المرأة الجديدة المساوية للرجـل فـي جميع الحقوق والواجبات، محل مفهوم الأنوثة السرمدية التاريخي المتوارث، الـذي يستبدّ بحقوق هذه الأخيرة، ويجعلها أداة بيد الرجل.

الأوعية: Shevirat

مصطلح لاهوتي قبلاني يشير إلى فلسفة الخلق الإلهية، وإلى عمليـة إصـلاح ذلك الخلق من خلال السعي نحو ترميم عملية خلق الإله التي مرت بمجموعة مـن الأوعية، فتهشمت بعملية يطلق عليها: تهشيم الأوعيـة (Broken of shevirat)، مما أدى إلى انكماش الإله، وهذا التوجه هو توجه غنوصي، غرضه التقليـل مـن الصفات الكمالية للإله، للوصول إلى نتيجة مفادها: يحـق للمتصـوف اليهـودي، والحبر الخبير بتسلم مقاليد الإله، لأنّهما أصبحا متساويين في عملية النقص الخلقي وعدم الاكتمال، والشجرة القبلانية المقدسة تفسر ذلك بشكل جليّ.

البراجماتية: Pragmaticism

اتجاه فلسفي مادي يهتم بدراسة استخدام اللغة في سياقات مختلفة، أي تـداولها عملياً، ويُستخدم في الميدان الأدبي عن طريق تفسـير تواصـل الأدب وسـياقاته، ويقتضي منهجها دراسة النص لتحديد الجماليات الفنية التداولية التـي تقـود إلـى تحرير الدلالة، وترتبط التداولية بدراسة دائرة الحدث الكلامي، والعلاقات الدلاليـة الناشئة بينها من (ناصٍ، ونص، ومتلق)، والمذهب الفلسفي للبرجماتية ــ كما أسسه بيرس (1914) ــ يركّز أهميته على الجوانب النفعية ذات المصلحة الفرديـة، ولا يركز على القضايا التجريدية.

البنية التحتية: Deepstructure

مصطلح ماركسي يشير إلى الأبنية الداخلية المُنظِمة للمجتمعات من قبل التوجهـات الأدبية والأخلاقية والدينية والفلسفية، أما البنية التحتية للنص الإبـداعي فتتمثـل فـي الصعيد الماورائي للغة أي في صعيد تلمس المدلولات، وتحصيل الدلالة.

البنية الفوقية: Superstructure

مصطلح ماركسي يشير إلى الكشف عن الصلة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وكل العلاقات الأخرى داخل مجتمع معين، وتتضمن البنية الفوقية الأفكار والمنظمات والمؤسسات للنص الإبداعي فتتمثل بتمظهرات النظام النصي النحوي والتركيبي، ونظم الأنساق، وعلاقات الدوال مع بعضها.

تابو: Taboo

مصطلح أناسي أطلقه شتراوس ويعني (المُحرم)، ويشير إلى العوائق الاجتماعية والعرفية للتحريم في السلوكيات الفردية والجماعية، ويشكل التابو خطراً يهدد البناء التركيبي للمجتمعات، لأنّ تنامي العلاقات الشاذة والمُحرمة يضعف من تماسك المجتمع ويقوده إلى نهايته.

التاريخانية: Historicism

اتجاه نقدي تحليلي في نظريات التاريخ، يهدف إلى تفسير الوقائع والأحداث، وتحليلها في ضوء تصور سردها التاريخي، وحركة التاريخانية الأدبية هي حركة ذات وظيفة حيوية في تحليل الظاهرة الأدبية في عصرها، واستخلاص المواقف النقدية منها.

تأليه الإنسان: Divinisation

مصطلح فلسفي لاهوتي بدأ مع القبلانية، وتطوّر مع نيتشه (1900)، ويشير إلى أهداف عدّة منها: امتلاك الإنسان شرعية الحكم المطلق، وتفويضه لتسلم إمكانية تحقيق قيم الخير والشر حسبما تقتضيه المنفعة الإنسانية في السيادة على الكون، وقد مثّل هذا المصطلح عند نيتشه من خلال نموذج الإنسان الخارق (Superman).

التأنيث: Feminization

مصطلح استخدمه النقد النسوي للإشارة إلى فقدان قيم الرجولة من خلال فقدان الصفات الجنسية المميزة للطبيعة الذكورية، ويعكس هذا المصطلح ــ عند استخدامه من قبل الناقدات المطالبات بحقوق المرأة ــ دونية الذكورة في مقابل فوقية الأنوثة.

التأويل السلبي: Negative Hermenutic

هو إمكانية استخدام تفسير العلاقات النصية من خلال الاعتماد على تلمس فجواتها، ومحاولة تقديم قراءة اختلافية مغايرة للدلالة المتحصّلَة، ويندرج هذا

المصطلح ضمن معطيات مدرسة ييل الأمريكية في إطار إساءة القراءة، وفي إطار خيانة الترجمة ــ حسب تعبير باربارا جونسون الناقدة التفكيكية الأمريكية ــ.

التأويلية: Hermeuticism

أسلوبٌ نقديّ بدأ مع تفسير النصوص المقدسة وبيان منزلتها وأهميتها، وارتبط بعلوم الدلالة واللاهوت، واتسعت مباحثه واتجاهاته لتدخل ميادين المناهج النقدية الحديثة، وقد سلكت التأويلية مسارين في تحديد أسلوبها النقديّ التحليليّ، الأول: التأويلية بوصفها منهجاً نقدياً مع الظاهراتية، والثاني: بوصفها آلية نقدية مع المناهج النقدية الحديثة كالسيميائية، والبنيوية، والأسلوبية، والتفكيكية، فضلاً عن دخولها مجالاتٍ معرفية وثقافية متنوعة في إطار تحديد العلاقة بين النص، والمُفسر، والمُفَسَّر له.

التجريبية: Empiricism

مذهب فلسفي يشير إلى أنّ التجربة الحسية هي المصدر الوحيد لاكتساب المعرفة ويُؤكد أنّ كلّ معرفة تقوم على أساس التجربة، ويتم بلوغها عن طريقها، وتعارض التجريبية المذهب العقلاني الذي يذهب إلى أنّ اكتساب المعرفة لا يتأتى إلاّ عن طريق العقل وحده، وأنّ العقل هو القادر على استنباط الأحكام المنطقية، في حين أنّ التجريبية لا تستنبط الطابع العام والضروري للمعرفة من العقل، وإنما تستمده من التجربة وحدها، ومن روادها توماس هوبز (1679)، وديفيد هيوم (1776).

التجريد: Abstraction

مذهب فلسفي يعارض التجريبية، ويعتمد على الخبرة العقلانية في التنظير للموجودات، واستنباط الأحكام، للوصول إلى إدراك المعرفة، ويتميز التجريد بنوع خاص من الإدراك، عن طريق العزل الذهني لخصائص الشيء، أو عزل العلاقات بين خصائصه عن الأشياء الأخرى، ويطلق التجريد على كل من العملية ونتائجها، ويحددُ طبيعةَ التجريدِ مهامُ النشاط العملي والإدراكي للإنسان فضلاً عن طبيعة الشيء نفسه.

التحفيز: Motivation

مصطلح شكلاني يشير إلى جزيئات الفعل الدلالي المميزة، وعلاقتها بالوظيفة الرئيسة ويعكس العنصر التحفيزي وظيفة رئيسة أو مخصوصة تستطيع إدارة جزيئات العمل الأخرى، ويعمل عنصر التحفيز عمل البؤرة في البنيوية، بوصفها ــ أي البؤرة ــ عنصراً مشعاً للعناصر والأنساق في داخل النص.

التداعي الحر: Tne Free Association

مصطلح يُستخدم في علم النفس التحليلي، أطلقه فرويد (1939) على صور تفاعل (الأنا) مع (الأنا العليا) مع (الهو) في إطار نظريته عن تفسير الأحلام، وتُعدّ مرحلة التداعي الحر أعلى مراتب التأمل التي يصلها الإنسان، وتقدم هذه المرتبة صورة الإنسان الذي اتزنت فيه العلاقة بين الوعي واللاوعي، بحيث أصبح اللاوعي يتجلى في مساحة الوعي عن طريق التداعي الحر.

التركيز على الرجل: Androcentric

مصطلح يستخدم في النقد النسوي، ويعني الأدب الذي يكتب من وجهة نظر الرجال حسب، ويركز على تجاربه وخبراته وفنونه، وهو نقيض الأدب الذي يركز على المرأة (Gynocentric)، ويختص بخبراتها وتجاربها.

التسامي: Sublimation

مصطلح لاهوتي كنسي، يشير إلى توجه الفرد نحو خالقه للاتحاد به، وحركة هذا المصطلح هي حركة عمودية تنطلق من الأدنى إلى الأعلى، وقد سُحِب هذا المفهوم على الدلالة الأدبية، فالدلالة الأدبية المتسامية هي الدلالة المندمجة، والمترابطة مع بقية الدوال، بحيث تُؤلف جسداً واحداً، يمكن أن يتصف به النص.

التلقي السلبي: Neqative Reception

مصطلح نقدي تفكيكي انبثق من مدرسة ييل الأمريكية، ويشير إلى تنوع الدلالة واختلافها، والتركيز على الجانب الهامشي منها، أو بمعنى آخر تلمس المعنى الهش، أو المعنى المُهمش، وقد اشتهرت تحليلات مدرسة ييل الأمريكية بهذا النوع من التلقي، لاسيما عند الناقدين: بول دي مان (1983)، وجيفري هارتمان.

التناسخ: Reincarnation

عقيدة لاهوتية قبلانية تقتضي انتقال الأرواح بين الأجساد، فلا جسد مخصوص لروح معينة، ويميل هذا المصطلح إلى وصف الأجساد الفيزيقية بأنها أجساد هلامية وهمية، وليست حقيقية، فالحقيقة تكمن في الروح المتحدة مع الخالق، التي يحقّ لها التنقل بين الأجساد عبر مراحل زمنية ممتدة، بمعنى آخر كون الجسد متناهٍ، وكون الروح لا متناهية.

التناقض: Contradiction

مصطلح فلسفي جدلي، يعبر عن المصدر الباطني للحركة، وعن المعنى الحيوي لمبدأ التطور، وإدراك التناقض في الأشياء وظواهر العالم الموضوعي هو ما يميز

الجدل عن الميتافيزيقا، وهناك التناقضات المنطقية التي لا تتفق مع التناقضات الجدلية المنعكسة في الفكر والمفاهيم والنظريات، حيث تُعدّ الأولى ــ أي التناقضات المنطقية ــ هي انطلاقاً من الاختلاف المُؤسَس على مبدأ التناقض في الدلالة للوصول إلى توالدية الدال، وغياب المدلول.

الثنائيات المتضادة: Binary Opposition

مبدأ أساسي من مبادئ التفكيك، يقتضي محاولة تفسير الدال من خلال دال آخر متعارض معه، ويندرج هذا المبدأ ضمن مصطلح الاختلاف ومصطلح الانتشار والتشتت عند النقد التفكيكي.

ثورة كوبرنيكوس: Copernicon Revdution

مصطلح استعاري تلجأ إليه نظريات النقد المعاصرة، للإشارة إلى نقد المركزية، والابتعاد عن تصور الشخصية الإنسانية ــ وتحديداً الشخصية المسيحية ــ بوصفها مركزاً للوجود كما كان يُعتقد في المراحل الزمنية التي سبقت كوبرنيكوس (1543).

الثيمات: Themes

عناصر موضوعية تقع في نص أو مجموعة نصوص، ويسند لها مهمة تصنيف النوعية الدلالية لفئة من فئات المعاني المختلفة.

الجدل السلبي: Negative Dialectics

مصطلح معرفي أطلقه ثيودور أدورنو (-1969)، عام (1966) على السلوكيات الاجتماعية الجدلية القاضية بالتمييز بين الأفراد والمؤسسات، وقد أراد من ذلك ترشيد المجتمع الإنساني، والرد على مظاهر النازية، والفاشية، والأنظمة الاستبدادية الأخرى، وإتاحة الفرصة أمام الحرّية الإنسانية لتتلمس الجماليات الفنية، وقد جاءت تلك الأفكار متوجةً في كتاب أدورنو: (الجدل السلبي، 1966).

الجشطالت: Gestalt

مدرسة من مدارس علم النفس التحليلي في القرن العشرين، انبثقت بوصفها رد فعل على النظريات النفسية التقليدية، أكّدت نظرية الجشطالت أنّ الشيء لا يمكن إدراكه بشكل متكامل إلاّ بعد إدراك جميع أجزائه، وتحليلها، وعزل الشاذ منها، وقد غدت الجشطالتية محاولة تحليلية نفسية لتصنيف سلوكيات الإنسان النفسية لاسيما في الإطار الجنسي، وميدان الإحساس، وقد دخلت ميادين متعددة منها: علم النفس الاجتماعي، وعلم الجمال، وعلم الاقتصاد، والسلوكيات السياسية، وعلم الأخلاق، وطبيعة إدراك الحقيقة.

الجمل المترابطة عمداً: Intentional Sentence Correlatives

مصطلح نقديّ وُلِد في حقل نظرية التلقي، أطلقه رومان انكاردن في أثناء حديثه عن انسيابية الجمل، وإدراك الفجوات النصية، ويشير هذا المصطلح إلى تركيب الجمل من أنظمة منسقة، ومترابطة مع بعضها، تقدم دلالتها بصورة كلية، ويضعف هذا الترابط احتواء الجمل النصية على مجموعة فجوات تُعدّ عيباً ــ حسب انكاردن ــ وتعيق عملية القراءة.

الجنوسة: Genedar

مصطلح نقدي حديث ينتمي إلى ميدان النقد النسوي، ويميل إلى مجموعة مفاهيم مختلفة حسب تناول الناقدات له، فمن معانيه: التركيز على الأنوثة وتقديم نتاجاتها بصورة منعزلة عن إبداعات الرجل وخبراته، ومن معانيه الأخرى إلغاء الفواصل الجنسية بين الرجل والمرأة، والدعوة إلى التحرر الجنسي والأخلاقي والعلمي والتقني ...الخ، ولتعدد مفاهيم هذا المصطلح لم يستقر على مدلول محدد، وهذا يعكس حيويته، وإمكانيته في التطور الدلالي.

الجينالوجيا: Geneology

مصطلح معرفي أطلقه ميشيل فوكو (1984) للإشارة إلى دراسة أشكال التاريخ من أجل رصد التكوينات المعرفية والثقافية للظواهر، ثم تحليل أسباب سيطرة موضوعات معينة في تاريخ محدد، ويبدأ هذا المصطلح الذي يعني (علم الإنساب) من حيث انتهى مصطلح فوكو الأول وهو علم الآثار ــ الحفريات (الاركيولوجيا).

الحتمية: Determinism

عقيدة فلسفية تعالج الأصل العلمي الشامل لجميع الظواهر، والحتمية تُسلّم بوجود طبيعة موضوعية للسببية، وقد تطورت الحتمية على يد رواد الفلسفة المادية أمثال: فرانسيس بيكون (1626)، ورينيه ديكارت (1650)، واسحق نيوتن (1727)، وقد وّحدَ هؤلاء الفلاسفة أشكال السببية وتحكمها بالقوانين، ووحدوا بين السببية والضرورة، وأنكروا الطبيعة الموضوعية للصدفة.

الحركة النسائية التحررية: Redical Feminism

هي حركة اجتماعية أمريكية نشأت عام (1960)، وطالبت بضرورة الإيمان بمساواة الجنسين، فضلاً عن مطالبها بإعادة كتابة التاريخ النقدي والإبداعي، وإنصاف حقوق المرأة فيه، فالتاريخ ــ حسب توجهاتهم ــ أسهم في طمس الكثير من الحقائق المتعلقة بحقوق المرأة، وإبداعاتها ومساهمتها في التطور التاريخي الممتد زمنياً، وأرادت هذه الحركة الدخول إلى الميادين السياسية، والعمل مع

الرجل في صناعة القرار السياسي، ودعت أيضاً إلى منع الحمل ــ لما فيه من مشقة ــ وإباحة الإجهاض، وممارسة نشاطات السحاق (Lesbian) بعيداً عن تسلط الرجال وهيمنتهم.

الخنثوية: Androgyny

مصطلح يعني وحدة الجنسين في الذات، أطلقته فرجينيا وولف (1941)، وأرادت به الجمع بين صفات الذكورة والأنوثة معاً، والغاية منه التغلب على صفات الرجل المهيمنة، وجعل نموذج الإنسان الخنثوي هو النموذج الذي تراهن عليه رائدات النقد النسوي في تحقيق حرية الفعل الجنسي.

الدوغمائية: Degmatcism

نظام من المبادئ المتشددة فكرياً وعقائدياً، تتسم بالتسلط، أُطلقت في البدء على الطائفة الكاثوليكية في بريطانيا بوصفها حقيقة لا جدال فيها، من دون الحوار مع المختلفين عنها، والدوغمائية لا تؤمن بالأعمال التحليلية والتجريبية، وتدعي امتلاك الحقيقة الكاملة، لأنها تحوي تعاليم جوهر الرسالة المسيحية.

الديالكتيك: Dialectics

مصطلح فلسفي يميل إلى عدّ العالم في حالة صيرورة دائمة، وعدّ الوجود في حالة تحول مستمر، وفقاً لقوانين تحكم تطور الطبيعة والمجتمع والفكر، ويشير المصطلح إلى فن الحوار، وتصنيف المفاهيم، وتقسيم الأشياء، وتحليل الجوانب المتصارعة فكرياً ومفاهيمياً، وقد طوّر هذا المصطلح هيجل (1831) حتى عُرِف باسمه، وأصبح الجدل الهيجلي هو المنهج الفلسفي للبحث في الطبيعة والمجتمع، وقد مثّل نقطة انطلاق لفلسفة كارل ماركس (1883) في الحديث عن المادة الجدلية، وجدلية صراع الطبقات.

الراديكالية: Radicalism

مذهب سياسي فكري، ويعني مذهب الأحرار المتطرفين، ويطلق على معانٍ ثلاثة: (مذهب الأحرار، مذهب المتطرفين الأحرار، مذهب المطالبين بتغيرات سياسية جذرية)، والغاية منه إصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتنتمي الراديكالية إلى صفوف اليسار المتطرف، وتُستخدم في النقد الأدبي لاستعارة مفاهيم الاصطلاحات النقدية التحررية الشاملة التي لا تخضع لتقديس المقولات التقليدية، ولا تخضع لتدرج منطقي مخصوص.

السادية: Sadism

مصطلح نفسي يشير إلى ممارسة القسوة ضد الآخر أثناء تأدية أو ممارسة الفعل الجنسي، وتستخدم في النقد الأدبي للإشارة إلى التلذذ بإحداث الألم أثناء تلقي بعض الكتابات الشاذة، وتحليل دلالاتها، وقد انتشرت معطيات هذا المصطلح في مقاربات النقد النسوي للنصوص، ويناظر هذا المصطلح مصطلح المازوخية (Masochism) الذي يشير إلى التلذذ بفعل القسوة الواقع على الذات من قبل الآخر أثناء ممارسة الفعل الجنسي.

سجن الدال: The Prison – House of signifier

مصطلح أطلقه البحث للإشارة إلى لعبة الدال التي استخدمها التفكيك في تحليل النصوص، ويقتضي توالد الدال وبقائه في حقله، من دون ارتباط دلالي بالمدلول، بل إنّ غايته تغييب هذا الأخير، وعدم تقديم حدٍّ نهائيٍّ له، وتجدر الإشارة إلى أنّ اجتراح هذا المصطلح تأتى من مصطلح جيمسون (سجن اللغة) الذي أطلقه عام (1972).

سجن اللغة: The Prison – House of Language

مصطلح نقدي أطلقه جيمسون للإشارة إلى سلوكيات المنهج البنيوي الذي قيّد نظام الدلالة في إجراءات مختبرية عقيمة، ويعكس هذا المصطلح الردود الفكرية المتصاعدة تجاه البنيوية، التي لم تستطع المحافظة على حيوية اللغة، بل جعلتها تدور في دلالة مفرغة، مما قادها إلى تقييد نفسها ضمن ما أطلق عليه جيمسون (سجن اللغة).

السحاق: Lesbian

مصطلح نفسي أطلقته رائدات النقد النسوي، ويشير هذا المصطلح إلى الممارسة الجنسية الأنثوية المثلية، واللجوء إلى هذا الفعل يعني الابتعاد عن هيمنة الرجال، وسيطرتهم في ممارسة الفعل الجنسي تجاه المرأة.

السفيروت: Sefirot

مصطلح لاهوتي قبلاني يعني (تجليات الرب)، ويشكل مجموعة دوائر مقدسة عددها عشر تميل إلى نظام صوفي سري دقيق ذي سمة كونية، وتحوي هذه الدوائر على عشر قوى، تشير جميعها إلى قدرة الخالق، وتدخل هذه الدوائر في تناغم حواري بين إيقاع العالم الخاص بالخالق، وإيقاع العالم الخاص بالمخلوق، ضمن اثنين وعشرين رسالة أبجدية عبرية يتم من خلالها تكوين الذات العارفة بالله، ويندرج هذا المصطلح تحت مصطلح (الشجرة القبلانية المقدسة).

السمطقة: Semioticization

مصطلح نقدي سيميائي، يشير إلى جعل الأشياء التي لا تمثل علامة، مجموعة من العلامات يمكن اختيارها من خلال تحليل العلاقات الرابطة بين دوالها ومدلولاتها، ولهذا المصطلح أهمية كبيرة في النقد الأدبي، إذ يضفي سمة دلالية رمزية على الأشياء والموجودات.

الشجرة المقدسة: The Tree of Bible

مصطلح قبلاني غنوصي، يُعدّ الأساس في كل توجه قبلاني، وتتكون هذه الشجرة من دوائر عشر تصل باثنين وعشرين خطاً، وارتبطت هذه الشجرة بالمظاهر القدسية، حيث نُظِر إليها على أنّها تمثل المركز القدسي لكل الأفعال والسلوكيات، وهي مصدر الحياة في المركز الأفقي للأرض، وفي المركز العمودي للسماء، وهي شجرة المعرفة التي تتبنى المفاهيم، والمصطلحات التوراتية، وتمثل الارتباط الحيوي بين العالم الإلهي، والعالم الإنساني، وتعكس مجمل الأحكام، والنشاطات الموحية بالتعاليم والوصايا، وتختلف هذه الشجرة عن شجرة الدوريت (Dureat) المقدسة عند الإنكليز التي تسمى بشجرة (ويلز)، أو شجرة المعرفة الكلية، وتتكون هذه الشجرة من ستة وعشرين غصناً ــ حسب عدد حروف اللغة الإنكليزية ــ ويمثل كلّ غصن فيها حرفاً، وتعود هذه الشجرة إلى حوالي (1000ق. م)، ولهذه الشجرة تمثلات في الكتابات الدينية والأساطير.

الشك الديكارتي: Descartes Sceptic

منهج فلسفي اشتق من فلسفة ديكارت (1650) وينطلق من مبدأ أنّ الإنسان لكي يحقق غاية كشف العلل والمعلولات وتحسين ماهيته الذاتية، لابد أن يرفض الإيمان بكل شيء، ويبدأ مع التفكر والتدبر للوصول إلى حقائق الأشياء والموجودات، وبذلك استنبط ديكارت قاعدته التي أطلق عليها الكوجيتو (Cogito): (أنا أفكر إذن أنا موجود)، لتكون انطلاقة معرفية للوصول إلى استنباط واقعية العالم الخارجي، عن طريق تقديم الماهية على الوجود.

الشيئية: Refication

مصطلح معرفي يشير إلى تحول الإنسان إلى شيء، بمعنى تحول جميع العلاقات بين الفرد والفرد، وبين الفرد والمجموع إلى علاقات شيئية لا إنسانية، لا تتسم بصفة القداسة أو القيمية، ويرتبط هذا المصطلح بشكل كبير بالهيمنة الإمبريالية (Imperialism) التي تسعى إلى تحويل قيم الإنسان إلى مجرد علاقات يومية، لا تخضع لمعايير إنسانية، إنما تخضع لمعايير المادة ورأس المال ونحو ذلك.

الصوفية النصية: Textal Mysticalty

مصطلح نقدي أطلقه ليونارد جاكسون في كتابه (بؤس البنيوية، 1991)، وأراد من إطلاقه الإشارة إلى أسلوب منهجيات النقد المعاصر المتمثلة بمعطيات ما بعد البنيوية وروافدها المنهجية، التي تحولت إلى ممارسات أشبه بعبادة نقدية مقدسة، لا يمكن المساس بها، فضلاً عن تحولها إلى مجموعة طقوس اختبارية للنصوص، تبين فيها علاقة النص (= الفرد)، بناصه (= الخالق).

الصيرورة (السيموزيس): Semiosis

مصطلح نقدي فلسفي، أُطلِق بشكل منهجي من قبل بيرس (1941) للإشارة إلى عناصر ثلاثة: (العلامة، والموضوع، والمؤول)، ويُستخدم بشكل واسع في السيميائية والتأويلية، وفي ميدان تحليل العلامات، والوصول إلى كُنهها الدلالي.

الطوطمية: Totemism

اعتقاد منهجي بوجود أصل مشترك، وعلاقة رابطة بين مجموعة من الناس، بنوع محدد من الحيوان، أو الأشياء، أو الظواهر، وقد ارتبط ظهور الطوطمية بالاقتصاد البدائي، وفي ظل نقص المعرفة المتأتي من جهل الإنسان في مراحله التطورية الأولى، والمفهوم البدائي للطوطم هو السلف الحيواني وصورته أو رمزه، ويستخدم هذا المصطلح في ميدان النقد الأدبي للإشارة إلى تجريد رمز معين لبيان العلاقات الدلالية للدال المخصوص الذي يرد الطوطم من أجله، وقد انتشرت ممارسات الطوطم النقدية بعد فتوحات شتراوس البنيوية في تحليل الظواهر والسلوكيات لبعض القبائل البدائية.

الظاهراتية: Phenomenology

منهج فلسفي نقدي معرفي، يقوم على أساس دراسة معطيات الوعي بالاعتماد على تحليل الظاهرة، والمفهوم الرئيس له هو مفهوم قصدية الوعي، أي كونه موجهاً نحو الموضوع، بمعنى التأكيد على المبدأ المثالي الذاتي، فليس هناك موضوع بدون ذات، وقد انبثق هذا المنهج من فلسفة هوسرل (1938)، وتنظر هذه الفلسفة إلى العالم بوصفه ظاهرة متداخلة مع الوعي الإنساني وليس مستقلة عنه، وتبغي الوصول إلى الواقع الدلالي المتجسد في داخل الوعي الفردي عن طريق تفسير الظواهر الملحقة به، ويحدد هوسرل الوعي بوصفه أداة منهجية شاملة لإعادة بناء كل العلوم، أو هو فلسفة متعالية تكشف عن الأبنية الأساس للمعرفة الإنسانية التي تُبنى من خلال علاقة الذات مع الموضوع، ومن خلال علاقة وعي

بشيء ما مع الظاهرة المصاحبة له، ويمكن القول أنّ الفلسفة الظاهراتية تُعدّ فلسفة اكتساب المعرفة بالعلم، دون الاعتماد على المُدركات الحسية.

الظاهرة (فينومين): Phenomenon

موضوعٌ للخبرة يُدرك بوساطة الوعي، ويمكن من خلال دراسته التوصل إلى الفرق بين جوهر الشيء ومظهره، وتختلف الظاهرة عن الشيء في ذاته (النومين Nomenon) في كون الأخير يبقى وراء حدود الخبرة، ولا يمكن للوعي الإنساني أن يدركه، أو أن يبلغه.

العدمية: Nihilism

اتجاه فلسفي يُنكر الأخلاق، والقيم الإنسانية، ويعدّها وهماً وخيالاً، ولا ينتمي إلى الحقيقة، أو إلى العالم المعيش، فضلاً عن دعوة هذا المذهب إلى تحرر الفرد من سطوة الميتافيزيقا، ومنح نفسه سلطة مطلقة في الإيمان بما يراه مناسباً لمصلحته ومنفعته، وقد تطورت العدمية وبلغت ذروتها على يد الفيلسوف الألماني نيتشه (1900)، الذي حارب الأخلاق، ونقد الأديان، وحكم على الإله الخالق بالموت.

عديم الجنس: Sexless

مصطلح نقدي حديث يدعو إلى إضفاء صفة خصوصية النقد على حساب خصوصية الجنس، بمعنى آخر إلغاء تمثلات الرجولة أو الأنوثة في المقاربات التنظيرية والتطبيقية النقدية، لأنّ ذلك هو الأسلم للعملية النقدية، وهو الأقدر على كشف الدلالات بعيداً عن التحيز للمرأة أو للرجل، إنّما النظر إلى النتاجات على أنّها إبداعات إنسانية حسب.

العقل الأداتي: Instrumental Reason

مصطلح معرفي حديث يُصوّر جنوح الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية نحو تبني التقنية في كافة الأصعدة، وأطلق هذا المصطلح يورجن هابرماس للإشارة إلى غياب البعد الإنساني في التعامل العالمي الجديد، وإحلال التكنولوجيا محل القيم والأخلاق.

العقل التواصلي: Communcatival Reason

مصطلح نقدي استخدمه هابرماس ليكون بديلاً عن مصطلح العقل الأداتي، ويحقق مصطلح العقل التواصلي إيجاد العلاقات المتزنة بين الفرد ونظيره من جهة، وبين الفرد والتقنية من جهة أخرى، ويحقق مكاسب عدة انطلاقاً من تحاور العلوم والمعارف وتواصلها.

العقل الخارق: Super – Reason

مصطلح معرفي حديث يشير إلى تبني الاتجاه المعرفي العالمي الجديد لإمكانيات العقل الواسعة في تقديمه الحلول لكل المشكلات، والتركيز على ما يقدمه العقل حسب في إطار السيادة على العالم والهيمنة عليه، بعيداً عن الإيمان بما هو غير منظور، ولا شك أنّ هذا المصطلح مشتق من فلسفة نيتشه (1900) عن الإنسان الخارق (Superman).

العقل المحض / الخالص: Pure Reason

مصطلح فلسفي ونقدي أطلقه كانت (1804)، للإشارة إلى الفلسفة النقدية التي أنتجها العقل في المعرفة والأخلاق وعلم الجمال، وفي نقد النظرية الملائمة للطبيعة، وقد برهن كانت من خلال العقل المحض على استحالة بناء مذهب ما في الفلسفة التأملية (الميتافيزيقية) دون دراسة تمهيدية لأشكال المعرفة وحدود قدرات الإنسان المعرفية.

العلاقة العلّية: Causal Ralation

مصطلح فلسفي يدلّ على الروابط الضرورية بين الظواهر التي تحكم الواحدة منها (وتسمى: السبب أو العلّة)، الظاهرة الأخرى (التي تسمى: بالمسبِب أو المعلول)، والغاية من هذا المصطلح الكشف عن الأسباب الكامنة وراء الظواهر.

الغنوصية: Gnosticts

مذهب لاهوتي يؤمن بالمزج بين اللاهوت المسيحي، والأديان الشرقية والأفلاطونية، ويؤمن الغنوصيون بصلة روحية لا يمكن استبدالها بالعالم المادي بوصفه مصدراً للشر، وتتبدى تلك الصلة بالفيض الصوفي، وإتباع التعاليم الدينية، وتُستخدم الغنوصية في الميدان النقدي الأدبي للإشارة إلى الإيغال في تفسير النصوص، والتطرف في كشف دلالاتها.

الفاراماكوس: Pharmakeus

لفظة نقدية تفكيكية ذات أصل يوناني، تحمل معاني عدة منها (الساحر، المسحور، المشعوذ، المسموم، المسمِم، السفسطائي، الطبيب، المريض، 000)، وقد استشهد بها دريدا للإشارة إلى نظرية اللعب التي تحيل الدال إلى دال آخر، وتعمل على تغييب المدلول.

الفاراماكون: Pharmakon

لفظة نقدية تفكيكية ذات أصل يوناني، تحمل سلسلة من الدلالات ذات صفة لُعبية نسقيـــة، ومن تلك الدلالات (الداء، الدواء، العلاج، السم، الترياق، الشفاء، السبب، العلة، 000)، وقد استشهد بها دريدا على توالد الدال، ولا نهائية الدلالة.

فلسفة الأنا: Philosophy of the Ego

اتجاه فلسفي يهتم بدراسة سلوكيات الأنا من خلال دراسة علاقات الآليات النفسية بين (الأنا)، و(الأنا العليا)، و(الهو)، ويتم فهم الأنا ــ وفقاً لهذا الاتجاه ــ بوصفها نسقاً عقلانياً يحدد وظائف الفرد وسلوكياته، ويُنظر إليها بوصفها الصفة الاجتماعية لتمظهرات الذات، فيما يقود إلى فهم هذه الأخيرة، ومعرفة توجهاتها، ويُعدّ جاك لاكان (1981) أبرز من تحدث عن ذلك.

فلسفة التعالي: Transcendental

اتجاه فلسفي يهتم بدراسة الأفكار التي تُطبق على أي وجود، وتعني ما هو فوق المقولات، وتعبر المتعاليات عن الخصائص الكلية للوجود، وتتحدد فلسفة التعالي بالتعبير عن (*الوحدة*)، أي علاقة الوجود بنفسه أو ذاتية الوجود، و(*الحق*) أي مقارنة الوجود بالروح اللانهائية، أو غائية الوجود المحددة بالإرادة الإلهية.

الفلسفة غير النسقية:

مصطلح اجترحه البحث للإشارة إلى تنظيم المقولات الفلسفية التي تنتظم ــ حسب رؤيته ــ في سياقين: الفلسفة النسقية وهي المقولة التي تصدق على الاتجاهات الفلسفية المنبثقة من فجر الفلسفة الأولى مع اليونانيين، وحتى طروحات سارتر (1980) في الفلسفة الوجودية، ومعنى كونها نسقية انتظامها في سلسلة مقولات متجددة، ومنشئة لمجموعة من الاتجاهات والمدارس الفلسفية التي تختلف عن بعضها، أما الفلسفة غير النسقية فهي الطروحات التي تُبنى على المقولات السابقة، ويتحدد عملها في إعادة قراءة النصوص الفلسفية المتقدمة زمنياً، واستنباط بعض الأفكار والمعطيات المعرفية والثقافية منها، وتمثل مرحلة ما بعد المقولات السارترية ممتدة إلى الوقت الحاضر مساحة هذه الفلسفة، ويُطلق في المرحلة الأولى مصطلح (الفيلسوف) على صائغ المقولات الفلسفية، أما في المرحلة الثانية فيُطلق مصطلح (المُفكِر)، أو المُنظِّر أو المثقف.

الفلسفة النسقية:

(ينظر: الفلسفة غير النسقية).

الفوضوية: Anarchism

اتجاه اجتماعي سياسي بورجوازي معادٍ لكل سلطة، بما في ذلك دكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا proletaria)، ويضع هذا الاتجاه مصالح المُلكية الخاصة في مقابل تقدم المجتمع القائم على الإنتاج، وللفوضوية أسسها الفلسفية في الفردية والذاتية والإرادية، وتفتقر إلى تفهم أسباب الاستغلال والصراع الطبقي.

القارئ المُضمَّن: The Implied Reader

مصطلح نقدي أطلقه وولف جانج آيزر، للإشارة إلى بيان إمكانية النص في خلق قارئة بنفسه، ويرقى هذا القارئ إلى القيام ببعض التعديلات الداخلية في النص لكي يتم استيعاب الدلالات التي يقدمها النص في عملية القراءة.

القراءة المغلقة (المُسيئة): The Closing Read

مصطلح نقدي استخدمه رواد مدرسة ييل الأمريكية، ويميل إلى التلاعب بالدلالة المتحصلة من النص، والتركيز على الجانب المعتم والشاذ منها، ويقابل مصطلح (القراءة الجيدة The Good Read) التي تستخدم التأويل في تفسير الدلالات، ويقابل هاتين القراءتين عند الناقد هارولد بلوم قراءتان أخريان هما (القراءة القوية Writing) و(القراءة الضعيفة Reading) على الترتيب.

القصص الصغرى والقصص الكبرى: Small Naratives and Graud Naratives

ينتمي هذان المصطلحان إلى فلسفة ما بعد الحداثة، ويميلان إلى الرؤى الجزئية والكلية، أو النماذج الجزئية والكلية التي تمدّ المعرفة الإنسانية، وتقف منظومة ما بعد الحداثة ضد السرديات الكبرى أو (القصص الكبرى) لأنّها تمثل مجمل النظريات المعرفية الكلية، بحيث تُقدم طرحاً مساوياً للعالم وللكون، متمركزة على اللوجوس في تصوراتها، وتفكيك القصص الكبرى هو تفكيك لكل التصورات المطلقة، والقيم العليا، والأخلاقيات التي تتمتع بها السلوكيات الإنسانية، أما السرديات الصغرى أو (القصص الصغرى) فهي توجهات علمانية، تنكر أي ثبات، أو أي مطلقات تقف وراء التصورات والمفاهيم، وتقترب القصص الصغرى من فلسفة عزل الإله، والدعوة إلى الإنسان الخارق، وتتصور الإلحاد بشكل متواصل، وتُنكر وجود العالم الميتافيزيقي، وقد استخدم المصطلحين بشكل واسع الناقد ما بعد الحداثي: جان فرانسواز ليوتار (1998).

القصدية: Intentionalty

مصطلح نقدي انبثق من الفلسفة الظاهراتية، يميل إلى الذات المبدعة بوصفها صاحبة النتاج الإبداعي، وبوصفها مركزاً وسبباً لتولّد المعنى، وتوّجِه القصدية

القارئ إلى إمكانيات تحصيل الدلالة، وتعارض توجهات طروحات ما بعد البنيوية في إلغاء وجود قصدية للناص، في مقابل تواجد حشد دلالي في داخل البنية النصية.

الكانتية: Kantianism

اتجاه فلسفي مثالي ظهر في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحت شعار (العودة إلى فلسفة كانت)، ويسعى هذا الاتجاه إلى إعادة قراءة العناصر المثالية والميتافيزيقية في فلسفة كانت (1804)، والسعي لتطويرها.

الكبت: Repression

سلوكيات نفسية تُمارس من قبل الذات أو الآخر، على صعيد الفرد أو المجموع، وتتم في نطاق اللاوعي، وتمثل عائقاً أمام الحرية الفردية، وتمنع ظهور الرغبات والغرائز والأفكار، وقد تولّد آثاراً سلبية تنعكس على سلوكيات الوعي.

الكوجيتو الديكارتي: Cogito

(ينظر: الشك الديكارتي).

الكونية: Cosmopolitanism

مصطلح معرفي ينتمي إلى طروحات العولمة والعالمية، ويشير إلى نبذ الخصوصيات الوطنية، والثقافة القومية، والتراث، باسم وحدة الجنس البشري، وتعكس الكونية ــ بوصفها أيديولوجية جديدة ــ رغبات الخطاب الاستعماري في تحقيق الهيمنة على الخطابات العالمية، والسيادة على العالم، وتصدير النموذج الأمريكي بوصفه النموذج المُوحد الصالح لجميع الشعوب في إطار عملية أمركة العالم.

الكينونة: Desien

يحيل هذا المصطلح أصلَ المعنى إلى الوجود أو الموجود، واستخدمه هيدجر (1976) للإشارة إلى الموجود العيني المتعيّن للفرد، الذي يكون له علاقة بالوجود بشكل دائم، وكينونة الوجود الإنساني يُنظر إليها من خلال ذلك الموجود المتعين، وتُرجِم هذا المصطلح بـ (الآنية) وهي تحقق الوجود العيني من حيث رتبة الذاتية، ويستعمل عادة في مقابل الماهية، وتُرجِم أيضاً بـ (الموجود هناك) أي الكائن المُلحق به في العالم، الموجود فيه بالقرب من الأشياء والموجودات.

اللامتناهي: Infinit

مصطلح فلسفي يشير إلى المعنى المتزايد بشكل مستمر، الذي لا يصل إلى نهاية محددة، ويميل أيضاً إلى مفهوم عدم قابلية الشيء أو المادة للفناء كمياً في كُنهها، والتنوع اللامتناهي لصفاتها وعلاقاتها المتبادلة وأشكال وجودها وتطورها، فضلاً عن

أحالته إلى وجود مستويات كيفية لا تُحصى للتنظيم البنائي للأشياء وللدلالات، ويشير هذا المصطلح في الاستخدام النقدي التحليلي ــ لا سيما في المختبر التفكيكي ــ إلى صفة عدم تناهي الدلالة المتحصّلة من نظرية اللعب، والقصد عدم الوقوف أمام دلالات أُحادية، أو محددة، إنّما الغاية الاستمرار والصيرورة.

اللاوعي: Unconsciousness

مصطلح فلسفي يحفظ للفرد أرشيفه الخاص، وينظم له معرفته من خلال استحضار الأرشيف الخاص بكل مرحلة زمنية معينة، ويتسم اللاوعي بمطلقية الزمان والمكان، ويظهر في ثلاث صور (الأحلام، الخيال، التداعي الحر)، ولهذه التمظهرات خصوصيات فردية وجماعية، فالأحلام والخيال والتداعي الحر (Free Association) ذات خصوصية فردية في إطار الذات، وجماعية في إطار الأساطير، فالأولى هي مظهر فردي للاوعي، والثانية هي مظهر جماعي له، فهي ميراث الشعوب وأرشيفهم المحدّد لهويتهم، ويُعدّ يونك (1961) من علماء النفس البارزين الذين تحدثوا عن ذلك، وسعوا لتفعيل ممارسات اللاوعي من أجل إعادة التوازن إلى العلاقة القائمة بين الوعي واللاوعي التي هي الأساس في اتزان سلوك الفرد وتصرفاته.

الليبدو: Libido

مصطلح فلسفي أطلقه فرويد (1939) للإشارة إلى فعل الرغبة والاشتهاء والشبق، ويتم إطلاق هذا المصطلح على الطاقة الجنسية الحيوية الكامنة في الذات، التي تكون بحاجة إلى مثير أو منبه لإبرازها.

اللوجوس: Logos

لفظة يونانية تعني ــ من جملة ما تعني ــ (العقل، القول، الخطاب، الكلام، الأصل، الشيء، القانون الكلي، أساس العالم، الأبدي، المطلق، الجوهري،...) ولا يمكن إطلاق اللوجوس على العقل ــ بشكل حصريّ ــ لأنّ المدلول الأول لا يتفق والتخصيص الموجود في المعنى الثاني، ويمكن القول أنّ اللوجوس هو جماع الأفكار الأفلاطونية، وهو قوة اصطلاحية حيوية تعمل بوصفها وسيطاً بين الإله والعالم المخلوق، ويجمع هذا المصطلح حسب (ريتشارد هارلاند) المبدأ العقلاني الداخلي للنصوص اللغوية، والمبدأ العقلاني الداخلي للبشر، والمبدأ العقلاني الداخلي للمكون الطبيعي، وينكر دريدا ذلك كلّه، ويميل مفهوم اللوجوس عنده إلى محض توجه عقلاني مُمَركز لا يستند إلى أرضية معرفية صُلبة.

المازوخية: Masochism

(ينظر: السادية).

المبدأ الكانتي الانوي: Egotism

(ينظر: الأنا المتعالية).

المُحوِّلات: Shifters

مصطلح يميل إلى العلاقات التي لا تحمل دلالة بذاتها، إنّما تكتسب دلالتها من الإشارة إلى الأجزاء المُكونة للبناء الدلاليّ، كالإشارة إلى ضمائر التكلم والخطاب التي تشير إلى وجود طرفين مشتركين في عملية الحدث الكلامي، وعامل التحويل في علم اللغة هو الذي يحول دلالة اللفظ، أو يحددها طبقاً للسياق الذي تقع فيه.

مبدأ العلة: Principle Reason

مبدأ عام في المنطق، اطلقه هيدجر (1976) للتدليل على صدق طروحاته الفلسفية من خلال التوصل إلى النتائج أو اشتقاقها، ويمكن التدليل على صحة العلل بالتجارب أو مشتقاتها من صدق قضايا أخرى، وهذا المبدأ يُميّزُ ملمحاً جوهرياً للتفكير السليم منطقياً، ألا وهو البرهان.

المدلول المتعالي: Transcendental Signified

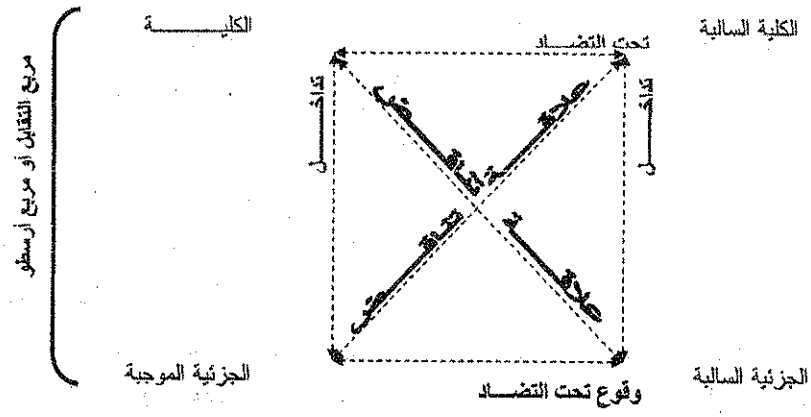
مصطلح نقدي يتجه ــ حسب دريدا ــ إلى وضع أسس تنظيم النقد التفكيكي المُوجَه ضد سلطة المعنى، ويعتقد دريدا أنّ أية محاولة لإيقاف التوالد المستمر للدوال يتطلب وجود مدلولٍ متعالٍ قائم بصورة ما في الوعي دون أية وساطة لغوية، ولذلك أثرّ على النصّ الأدبي، لأنّ هذا الأخير يخضع إلى التأثير الشمولي للاختلاف اللغوي، وهو ما لا يمكن تثبيته أو تنظيمه عن طريق أية نقطة مرجعية خارج نظام اللغة كالمؤلف، أو القارئ المتواضع، ولاشك أنّ هذا المصطلح منبثق من فلسفة التعالي الكانتية التي تميل إلى الفكر المجرد، أي بوجود عناصر فطرية في الذهن سابقة على الخبرات الحسية، ومن ثم فهي تتعالى على الخبرة الحسية لا على المعرفة، وقد حوّر دريدا ذلك المفهوم، وادخله في تغيرات كبيرة في ظلال معاني كلمة (المتعالي)، بحيث أصبحت هناك مصطلحات تفكيكية تتسم بصفة التعالي، لأنّها تتعالى على المعطيات النقدية التقليدية، ومن تلك المصطلحات (الدلالة المتعالية، النموذج المتعالي، تعالي الكتابة على الكلام، ...).

مذهب اللذة: Hedonism

نظرية في الأخلاق تعرض الخير على أنّه ما يؤدي إلى لذة أو إلى خلاصٍ من الألم، والشر على أنّه ما يسبب الألم، وبلغت هذه النظرية ذروتها على يد أبيقور (-270ق.م)، ولا شك أنّ تصور اللذة وفقاً لهذا التفسير المطلق يمثل تصوراً ساذجاً لحل المشكلات الأخلاقية.

المربع السيميائي: Semiotic Square

مصطلح نقدي حديث استخدمه كريماس في التحليل السردي للتوصل إلى إمكانيات تحصيل الدلالة عن طريق تحليل تناقضاتها وتضاداتها، ويرجع أساس هذا المصطلح الفلسفي إلى مربع التقابل (أو مربع أرسطو Square of Opposition)، الذي اقترحه يوليوس باركيوس مترجم كتب أرسطو في القرن السادس عشر الميلادي، وقد قدّم هذا المربع حصراً للعلاقات في أربعة أنماط رئيسة متعلقة بالمقدمات المنطقية في المنطق الارسطي وهي (الكلية الموجبة، والكلية السالبة، والجزئية الموجبة، والجزئية السالبة) ويتضح مربع التقابل أو (مربع أرسطو) من خلال الرسم الآتي:



المرجعية: Referencal

مصطلح نقدي يشير إلى العلاقة بين العلامة وما تشير إليه، والوظيفة المرجعية للغة هي الوظيفة التي تميل إلى طابع اللغة من سياقات معرفية وفكرية متنوعة، وتقف مناهج البنيوية وما بعد البنيوية ضد المرجعية والإحالة الخارجية للنص، بدعوى كفاية النص نفسه مع البنيوية، وكفاية النص ناقده (أو قارئه) مع ما بعد البنيوية.

مرحلة المرآة: Mirror- stage

مصطلح نفسي نقدي أطلقه لاكان (1981) لأول مرة للإشارة إلى أنّ مفاهيمنا في الأصل ما هي إلا تمظهرات وانعكاسات خيالية، نحاول الدفاع عنها، أمام العالم الفيزيقي المنظور، وتُعدّ هذه المرحلة رداً على المرحلة الاوديبية عند فرويد (1938) وتبدأ مع مرحلة الطفولة، وتثير إحساساً بالإشباع والاكتفاء الذاتي من المعرفة.

الممارسة (البراكسيس): Praxis

مصطلح يشير إلى الفعل أو العمل وممارستهما، وهو ذو صلة بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع، وبين الفكر والعمل، ويحث هذا المصطلح على القيام بالوظائف

الفيزيقية بوصفها حضوراً، بعيداً عن اللجوء إلى الميتافيزيقيا بوصفها غياباً، وقد تعاملت الطروحات النقدية الحديثة مع هذا المصطلح انطلاقاً من فلسفة الممارسة التي تحيل بشكل مستمر إلى تمثلات النشاط الإبداعي، والنتاجات الأدبية والنقدية والمعرفية.

موت الإله: The Death of God

فلسفة إلحادية تدعو إلى الحكم على الإله بالفناء والزوال، وإعطاء سلطاته التشريعية والتنفيذية إلى الإنسان الخارق الذي أصبح مؤهلاً ــ حسب هذه الفلسفة ــ لنيل سلطة الحكم الإلهي المطلق في العالم الفيزيقي المنظور، وقد تبلورت هذه الفلسفة وانتشرت انطلاقاً من فلسفة نيتشه (1900) الداعية إلى تبني العدمية في كلّ شيء، والى نبذ الميتافيزيقا، والثورة على الحقيقة الفلسفية المطلقة (الغيب)، وقد كان لفلسفة موت الإله، أو فلسفة عزل الإله، وقع وتأثير سلبي على البيئة الغربية بشكل عام، وتتجلى تلك التأثيرات بظهور العلمانية بوصفها السبيل الوحيد ــ كما يدعي أصحابها ــ لسيادة العالم انطلاقاً من منهجها بفصل الدين عن الدولة، وعزل مملكة الأرض عن مملكة السماء.

موت المؤلف: The Death of Author

مصطلح نقدي حديث انبثق مع البنيوية، وتطور مع ما بعد البنيوية، وينطلق من أساس فلسفي يرجع إلى فلسفة موت الإله، ويقتضي عزل النص عن ناصه، والتركيز على المنتوج الإبداعي لا على المنتج، والاهتمام بالإبداعات الإنسانية، وإهمال الإنسان نفسه، ولهذا المصطلح تمثلات أخرى في السعي نحو تفكيك منظومة الإنسان من خلال هيمنة البنية عليه.

الموضوع (الموتيف): Motif

مصطلح نقدي يشير إلى الموضوع الرئيس المجسَّد، على عكس الثيمة (Theme) التي تحيل إلى الفكرة المجردة، وتشكل الموتيفات (Motives) وحدات جزئية في البناء الدلالي الكلّي للنصوص، ويمكن القول أنّ الموتيفات تُستخدم بوصفها أيقونات في ميدان التحليل النفسي، أما الثيمات فتُستخدم بوصفها رموزاً كتابية تُوظف في التحليل الأدبي والنقدي.

ميتافيزيقيا الحضور: Metaphysics of Presence

مصطلح نقدي أطلقه دريدا عام (1966) في مقالته (البنية، العلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية)، ويعني به الإيمان بقدرة اللغة على الإحالة على مجموعة من المراكز منها (الجوهر، الوجود، المادة، الطاقة، الموضوع، التعالي، القدرة) أو الإحالة على النقاط المرجعية خارج النظام اللغوي، وتُعدّ هذه المراكز عينات

خارجة عن النظام اللغوي، ونقاطاً مرجعية، ومراكز للسلطة لا تخضع لتأثير الاختلاف الدريدري الذي يعدّه المصدر الأوحد للمعنى.

الميثيم (الميثوس): Mythem

أصغر وحدة دلالية تسهم غي بناء الأسطورة (Myth)، ويعارض الميثوس اللوجوس من حيث كون الأول بناءاً ميتافيزيقيا يعتمد على اللاوعي، أما الثاني فيعتمد على بناء فيزيقي يرتكز على الوعي، وتشكل الميثيمات (Mythemes) وحدات سردية صغرى في البناء الحكائي أو القصصي في النصوص الإبداعية.

الميكانيزم: Mechanizm

وحدة صغرى تسهم في بناء الخطاب، وتشكل الميكانزمات وحدات نقدية صغيرة تُسهم في تقديم الدلالة.

النزعة الإنسانية: Humanism

اتجاه فلسفي مبني على احترام كرامة الإنسان والاهتمام به وبرفاهيته، والسعي نحو تطوره الفكري الشامل، وخلق الظروف الملائمة للحياة الاجتماعية المُثلى، ويعلن هذا الاتجاه حرية الأفراد، ويعارض القهر والقمع والتسلط والإكراه، وكل الأفعال التي تخدش إنسانية الإنسان، ويعارض أيضاً النزعة اللاإنسانية (Anti-humanism) التي أصدرت حكمها بإقصاء الإنسان وأبعاده عن ساحة التمثل الثقافي النصي، متمحورة في الاتجاهات النقدية الحديثة التي ركزت على النص، وأهملت إنسانيته، بل وحكمت على هذه الأخيرة بالفناء.

النسبية: Relativism

نزعة فلسفية قائمة على تصور المعرفة الإنسانية بأنها معرفة جزئية لا كلية، نسبية لا مطلقة، والقائلون بهذه النزعة لا يعترفون بالمعرفة الموضوعية، إذ تتعارض النسبية مع الموضوعية، وتعدّ هذه النزعة مساراً فكرياً منتشراً في المذاهب المثالية والذاتية والمادية، والمبادئ المعرفية الفيزيقية، فضلاً عن رؤية النسبية للمستويات الأخلاقية على أنّها اعتقادات مجردة لا تخضع لحقيقة معينة، وهي ليست ملزمة بالتماثل مع السلوكيات الفردية، وتقود النسبية إلى مبدأ نفي إمكانية وضع معايير أخلاقية دقيقة يمكن إلزام الأفراد أو المجتمع بها.

النظرية الأحادية: Monism

مذهب فلسفي يؤمن بأنّ الأساس وراء كل الوجود هو مصدر واحد، وهناك مذهب أحادي مادي، ومذهب أحادي مثالي، فالماديون يعدّون المادة هي أساس

العالم، بينما يعدّ المثاليون الروح أو الفكرة هي الأساس، وتُعدّ فلسفة هيجل (1831) من أكثر الاتجاهات المثالية لمذهب الأحادية اتساقاً، أما الأحادية العلمية والمادية المتماسكة فتتمثل في المادية الجدلية التي تبدأ من القول: أنّ العالم بطبيعته مادي، وأنّ كلّ الظواهر في العالم ليست سوى أشكال متنوعة للمادة المتحركة، وتمتد المادية في الفلسفة الماركسية إلى الظواهر الاجتماعية أيضاً، والنقيض للنظرية الأحادية هو النظرية الثنائية (Dualism).

النظرية الثنائية: Dualism

مذهب فلسفي يؤمن بعدّ الجوهرين المادي والروحي مبدأين متساويين، وذلك على عكس النظرية الأحادية (Monism)، واللجوء إلى النظرية الثنائية هو محاولة التوفيق بين المادية والمثالية، ويفضي الفصل الثنائي بين الوعي والمادة في النهاية إلى المثالية، وهذه النظرية من الملامح المهمة لفلسفة ديكارت (1650)، وفلسفة كانت (1804).

نظرية اللعب: Theory of play

نظرية تبحث في أوجه النشاط الكوني في إطار الحركة لا السكون، وفي إطار تكرارية الأقوال والسلوكيات المختلفة، وقد تمثلت المناهج النقدية الحديثة معطيات هذه النظرية محولةً مفهوم اللعب إلى ممارسة أدبية نقدية لاسيما في الميدان النقدي التحليلي للتفكيك، الذي استثمر نظرية اللعب في تفعيل الدوال، وتغييب المدلولات، بحيث أصبح الدال يحيل إلى دال آخر في سلسلة دلالية لا نهائية.

نهاية التاريخ: The End of History

مفهوم أطلقه الباحث الأمريكي (فوكوياما) على مسار التطور التاريخي للسياسة العالمية، ورأى أنّ تلك السياسة ستقود إلى تبني الديمقراطية الليبرالية بوصفها النهج السياسي الذي يصلح لقيادة العالم وتسيير شؤونه، ولا شك أنّ هذه الدعوة تقود إلى ترسيخ مفهوم الهيمنة الأمريكية،وتثبيت سطوتها على العالم.

هسهسة اللغة: Bruissement of Language

مصطلح أطلقه رولان بارت (1980) على سلوكيات تلقي النص، والشعور بلذته، والهسهسة صوت يسبق ممارسة العملية الجنسية، وقد استثمره بارت في تصوير إمكانيات اللغة من تقديم المتعة إلى القارئ ثم الوصول به إلى مرحلة التلذذ.

هوية الأضداد: Identity of Opposites

مصطلح يُطلق على تمثل الأضداد على نحو يقود إلى التوافق بينها، مما يفضي على عملية الجدل صفات الحركة والصيرورة الآنية، والعينية المنظورة.

الوجود المتعيّن: Dasein

(ينظر: الكينونة).

وحدة الوجود (الفكر الحلولي): Pantheism

اتجاه لاهوتي فلسفي يذهب إلى أنّ الإله هو مبدأ لا شخصي، وهو ليس بخارج عن الطبيعة بل هو متوحد معها، ويشير هذا الاتجاه إلى رؤية الله في كل الموجودات، ويرفض العنصر الخارق المستند إلى سلوكيات الطبيعة، وأصبح هذا الاتجاه يعبر عن وجود العالم في الله، ووجود الله في العالم.

الوضعية: Positivism

تيار من المثالية الذاتية، يذهب إلى نكران أنّ الفلسفة هي نظرة شاملة للعالم، ويرفض المشكلات التقليدية للفلسفة من مثل علاقة الوعي بالوجود، ومشكلة الحقيقة، والخلود، والمطلق، ونحو ذلك بوصفها مشكلات ميتافيزيقية، وغير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة، وتحاول الوضعية إيجاد منهج فلسفي للبحث، يقف أمام التناقضات الكائنة بين المادية والمثالية، وتدعو أيضاً إلى الوصف الخالص للواقع وليس تفسيره حسب.

الوضعية المنطقية: Logical Positivism

اتجاه فلسفي منبثق من الوضعية، يقول باستحالة قيام فلسفة علمية أصيلة من دون التحليل المنطقي للعلم، ووظيفته التخلص من الميتافيزيقا، والتحقق في البناء المنطقي للمعرفة العلمية بهدف تحديد القضايا الأساس، أو تحديد المعنى الذي يمكن تحقيقه تجريبياً عن طريق التأكيدات العلمية.

الوعي: Consciousness

أعلى أشكال انعكاس الواقع الموضوعي، وهو كامن في الإنسان وحده، والوعي هو المجمل الكليّ للعمليات العقلية التي تشترك إيجاباً في فهم الإنسان للعالم الموضوعي، ولوجوده الشخصي، ويرجع أصله إلى العمل، والى النشاط الإنتاجي الاجتماعي، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بظهور اللغة وفلسفتها، وهي قديمة قِدم الوعي، ولها تأثير كبير في ظهوره وتشكيل التفكير المنطقي المجرد، والوعي هو التفكير المنطقي المتسلسل المنتظم، وما عدا ذلك فهو تمثلات أو علامات لضعف الوعي أو عدم مقدرته على استيعاب الموجودات، وتقديم المفاهيم.

ثبت بيلوغرافي عام لأهم مراجع ما بعد البنيوية باللغة الإنكليزية.

• A Derrida Reader Between the blindes, P. Kamuf, Columbia University press, Columbia, 1991.

•After Derrida, N. Ronle, Routledge, London, U.K, 1995.

Against postmodernism, A. Callinicos, state Martin press, U.S.A, 1989.

•Barthes. Derrida and the Language of theology, G. Ward, Cambridge University press, Nueva-York, 1995.

•Community without Unity: Apolitics of Derridan Extravagance, W. Corlette, Durham, Duke University press, U.S.A, 1989.

•Confrontation: Derrida. Heidgger. Nietzsche, E. Behler and S. Taueneck, Standford University press, Standafort, 1991.

•Criticism and Critical theory, J. Hawthorn, Routledge, London, U.K, 1984.

•Critique of Everyday Life, H. Lefobvre, Tran: John Moore, New- York, Verso, U.S.A, 1991.

•Deconstruction. Postmodernism and philosophy in Derrida: A critical Reader, C. Norris, Oxford, London, U.K, 1982.

•Deconstruction and philosophy, J. Sallis, University of Chicago press, U.S.A, 1987.

•Deconstruction and pragmatism, Ch. Mouff, Routledge, Nueva- York, U.S.A, 1996.

•Deconstruction and the possibility of justice, D. Cornell, Routledge, New-York, U.S.A, 1992.

•Deconstruction and theology, T. Altizer, Crossroad, New-York, U.S.A, 1982.

•Deconstruction in a Nutshell, D. Caputo, Fordham University press, New-York, U.S.A, 1997.

•Deconstruction of Literature: Criticism after Auschwitz, D. Hirsch, Hanover, University press of New-England, U.K, 1991.

•Deconstruction Reframed, F. Merrell, purdue University press, Lafaytte, Indiana, 1985.

•Deconstruction practice and Legal theory, J. Balkin, Yale University, U.S.A, 1997.

•Derrida, ch. Norris, Harvard University press, London, U.K, 1988.

•Derrida: a critical Reader, D. Wood, Blackwell, Oxford, London U.K, 1992.

•Derrida and Autobiography, R. Smith, Cambridge University press, Cambridge, U.K, 1995.

•Derrida and Biblical studies, R. Detweiler, Chicago University press, Chicago, U.S.A, 1982.

•Derrida and Deconstruction: Continental philosophy, H. Silverman, Routledge, New-York, U.S.A, 1989.

•Derrida and Difference, D. wood and R. Bemasconi, University of warwick, parousia press, U.S.A, 1985.

•Derrida and Feiminism: Recasting the Question of woman, E. Feder. M. Rowlinson, and E. Zakin, Routledge, New-York. London, 1997.

•Derrida and Indian philosophy, H. Coward, Albany, SUNY press, New-York, U.S.A, 1990.

•Derrida and phenomenology, W. Mckenne and W. Evans, Boston, Kluwer, Academic publishers, U.S.A, 1995.

•Derrida and the Economy of Difference, I. Harvey, Bloomington, Indiana University press, U.S.A, 1986.

•Derrida and the Negative theology, H. Coward and T. Foshay, Albany, State University press, New-York, U.S.A, 1992.

•Derrida and the political, R. Beardsworth, Routledge and Kegan Paul, New-York. London, 1996.

•Derrida and Wittgenstein, N. Garver and L. Seung-chong, Philadelphia Tempel University press, U.S.A, 1994.

•Derrida for Beginners, J. Powell and V. Howell, Routledge, New-York, 1997.

•Derrida-Heidgger, T. Clark and M. Blanchot, Cambridge University press, Cambridge, U.K, 1992.

•Derrida on the Mind, R. Maglida, Indiana, purdue University press, U.S.A, 1984.

•Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida, E. Behler, Ferinard Sch, New - York, U.S.A, 1988.

•Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter, D. Michelfelder, and R. palmer, SUNY press, U.S.A, 1989.

•Displacement, Derrida and after, M. Krapnick, Bloomington, Indiana, U.S.A, 1983.

•Double Reading: postmodernism after Deconstruction, J. Nealon, Ithaca, Cornell University press, U.S.A, 1993.

•Feminism and Deconstruction, D. Elam, Routledge, New-York. London, 1994.

•Feiminist Interpretations of Jacquse Derrida, N. Holland, Pennsylvania University press, U.S.A, 1997.

•Foucault and Derrida: The other side of the Reason, R. Boyne, Londers, Unwin Hyman, 1990.

•Fragment of Redemption: Jewish thought in Benjamin. Scholem. and levinas, S. Handelman, Bloomington, Indiana University press, U.S.A, 1988.

•From the New Criticism to Deconstruction, A. Berman, Urbaha, U.S.A, 1988.

•Futures of philosophy: The Marginal thinking of Jacques Derrida, G. Percesepe, Nueva-York, peter Lang, U.S.A, 1988.

•Heidgger and Derrida: Reflections on time and Language, H. Rapaport, Lincoln, University Nebraska press, U.S.A, 1989.

•Heidgger's Crisis: philosophy and politics Nazi Germany, H. Sluga, Cambridge University press, Cambridge, U.K, 1993.

•Hermeneutics and Deconstruction, H. Silverman and D. Ihda, Albany, State University of New-York press, U.S.A, 1982.

•Imagination and chance, The Difference between the thought of Ricour and Derrida, L. Lawler, Albany, SUNY press, U.S.A, 1992.

•Innovations of Difference: On Jacques Derrida, R. Gasche, Harvard University press, Cambridge, U.K, 1994.

•Interrupting Derrida, G. Bennington, Routledge and Kegun Paul, London, U.K, 2000.

•Institutions of philosophy, D. Esch and T. Keenan, Harvard University press, Cambridge, U.K, 2001.

•Jacques Derrida, G. Bennington, Paris, Seuil, 1991.

•Legislations: the politics of Deconstruction, G. Bennington, London. New-York, Verso, 1994.

•Martin Heidgger: A political Life, H. OH, Tran: Allan Blunden, Routledge, New-York, U.S.A, 1993.

•Marxism and Deconstruction: A critical Articulation, M. Ryan, Baltimore, The Johns Hopkins University press, U.S.A, 1982.

•Matrix and Line: Derrida and the possibilities of postmodern social theory, B. Martin, Albany, SUNY press, U.S.A, 1992.

•Negotiations: Writings, D. Esch and T. Keenan, University of Minnesota press, Minneapolis, U.S.A, 2001.

•Of Derrida. Heidggar and spirit, D, Wood, Evanston, Northwestern University press, U.S.A, 1993.

•Paraesthetics: Foucault. Lyotard. Derrida, D. Carrol, Londres, Marthuen, 1987.

•philosophy beside Itself: On Deconstruction and Modernism, S. Melville, University of Minnesots, Minneapolis, U.S.A, 1986.

•Plato. Derrida and Writing, J. Nees, Southern Illiois University press, 1988.

•Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida, M. Sprinker, London, Verso, U.K, 1993.

•Postmodernism: Areader, Edited by: T. Docherty, Columbia University press, New-York, U.S.A, 1993.

•Postmodernism and its Critics, J. Megowan, Ithaca, Cornall University press, U.S.A, 1991.

•Postmodernism and its Discontents: Theories, practices, A. Kaplan, New-York, Verso, U.S.A, 1989.

•Postmodernism and politics, J. Arac, University of Minnesota press, Minneapolis, U.S.A, 1986.

•Postmodernism for Beginner, R. A pignanesi and C. Garratt, Cambridge University, Cambridge, U.K, 1995.

•Postmodernism Gaming: Heidgger. Duchamp. Derrida. T. Kuchler, New-York, Peter Lang, U.S.A, 1994.

•Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism, F. Gameson, London, Verso, U.K, 1991.

•Poststructuralism and Postmodernism, M. Sarap, Athens, University of Goergia press, U.S.A, 1989.

•Presence and Absence in Joyce, Heidgger. Derrida. Freud, R. Battaaglia, Birmingham, SUNY press, U.S.A, 1985.

•Profets of Extremity: Nietzsche. Heidgger. Foucault. Derrida, A. Megill, University of California press, U.S.A, 1985.

•Rhetoric and From: Deconstruction of Yale, R. Davis and R. Schleifer, University of Oklahoma press, U.S.A, 1985.

•Saussure. Derrida and the Metaphysics of Subjectivity, R. Strozier, Berlin, De-Gryter, 1988.

•Saving the Text: Literuture, Derrida, philosophy, G. Hartman, Baltimore, The Gohn Hopkins University press, U.S.A, 1981.

•Semiological Reductionism: Acritique of the Deconstructionists Movement in postmodern thought, M. Dilon, Albany, SUNY press, U.S.A, 1995.

•Strataegies of Deconstruction: Derrida and the Myth of the Voice, L. Erans, University of Minnesota press, Minneapolis, U.S.A, 1991.

•System and writing in the philosophy of Jacgues Derrida, ch. Johnson, Cambridge University press, Cambridge, U.K, 1993.

•The Critic as Host: Deconstruction and Criticism, H. Miller, New-York, Continuum, U.S.A, 1979.

•The Death and Returnee of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes. Foucault and Derrida, S. Burk, Edimburg University press, U.K, 1993.

•The Deconstruction of Time, D. wood, Atlantics High lands, Humanities press, U.S.A, 1991.

•The Ethics of Deconstruction: Derrida and Lerinas, S. Critchley, Black well, Cambridge, U.K, 1992.

•The Fate of Art: a Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno, M. Bernstein, Pennsylvania state University press, U.S.A, 1992.

•The Illusions of postmoderuism, T. Eagleton, Black well, Oxford, London, U.K, 1996.

•The pleasures of the Experimental Text, C. Butler, London, U.K, 1984.

•The politics of from and the Domestication of Deconstruction, P. Schlag, Cordozo, U.S.A, 1990.

•The prayers and tears of Jacques Derrida, Religion without Religion, D. Caputo, Blooming, Indiana University press, U.S.A, 1997.

•Thought of Jacques Derrida, D. Krell, University park and pennsylvania state University press, U.S.A, 2000.

•The Seductions of psychanalysis: Freud. Lacan and Derrida, J. Forrester, Cambridge University press, Cambridge, U.K, 1990.

•The Slayer of Moses: the Emergence of Rabbinic Interpretation in modern Literary theory, S. Handelman, Bloomington, Indiana University press, U.S.A, 1988.

•The Textual Sublime: Deconstrution and its Differences, H. Silverman and G. Aylesworth, Albany, SUNY press, U.S.A, 1990.

•The theory of Absence: Subjectivity. Signification. and Desire, P. Fuery, Westport, Greenwood press, U.S.A, 1995.

•The Trespass of the sign: Deconstruction, Theology and philosophy, K. Hart, Cambridge University press, Cambridge, U.K, 1989.

•The Understanding of Difference in Heidgger and Derrida, D. Donkel, Lang, New-York, 1992.

•The Yale Critics: Deconstruction in America, J. Arac and W. Godzich, Minneapolis, University of Minnesota press, U.S.A, 1983.

•Theology and Difference: The Wund of Reason, W. Lowe, Bloomington, Indiana University press, U.S.A, 1993.

•Time and Exteriorly: Aristotle. Heidgger. Derrida, J. protevi, Lewisburg, Bucknell University press, U.S.A, 1995.

•Tradition. Betrayal. And the politics of Deconstruction, J. Balkin, Cardozo, U.S.A, 1990.

•What is postmodernism?, C. Jencks, Acdemy Edition, Martin press, London, U.K, 1980.

•Working through Derrida, G. Madison, Evanston, North-Western University press, U.S.A, 1993.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية والمترجمة:

- **اتجاهات البحث اللساني**، ميلكا افيتش، ت: سعد عبد العزيز مصلوح ووفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 1996م.
- **الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة**، مارسيلو داسكال، ت: حميد لحمداني ومحمد العمري وعبد الرحيم صنكول ومحمد الولي ومبارك حنون، سلسلة البحث السيميائي (1)، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1987م.
- **إرادة المعرفة، تاريخ الجنسانية (1)**، ميشيل فوكو، ت: جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، سلسلة الأعمال الكاملة لميشيل فوكو، مشروع مطاع صفدي للينابيع (5)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
- **أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة في المنهج**، بول فين، ت: إبراهيم فتحي، دار الفكر، ط1، القاهرة، 1991م.
- **الأساطير المؤسِسة للسياسة الإسرائيلية**، روجيه جارودي، ت: دار الغد العربي، دار الغد العربي، ط1، سلسلة كتاب الغد (1)، القاهرة، 1996م.
- **أسباب عملية. إعادة النظر بالفلسفة**، بيار بورديو، ت: دار الأزمنة الحديثة، دار الأزمنة الحديثة، ط1، بيروت، 1998م.
- **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ادوارد سعيد، ت: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، بيروت، 1981م.
- **الإستشراق والإستشراق معكوساً**، صادق جلال العظم، دار الحداثة، ط1، بيروت، 1981م.
- **الأسطورة اليوم**، رولان بارت، ت: حسن الغرفي، سلسلة الموسوعة الصغيرة (345)، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1990م.
- **الأسطورة والمعنى**، كلود ليفي شتراوس، ت: شاكر عبد الحميد، مراجعة: عزيز حمزة، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1986م.

- **إشكالية التحيز: بداية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، سلسلة المنهجية الإسلامية (29)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، ماليزيا. نيويورك، 1997م.
- **أصل الأخلاق وفصلها**، فرديريك نيتشه، ت: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، السلسلة الفلسفية، ط1، بيروت 1981م.
- **أصل الأنواع**، تشارلز داروين، ت: اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، د.ت.
- **أطياف ماركس**، جاك دريدا، ت: منذر عياشي، سلسلة قضايا العصر وصراع الحضارات (2)، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1995م.
- **أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم**، هنري توماس، ت: متري أمين، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، مؤسسة فرانكلين – نيويورك، 1964م.
- **آفاق التناصية: المفهوم والمنظور**، ت: محمد خير البقاعي، سلسلة دراسات أدبية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1998م.
- **أُفُول الأصنام**، فريدريك نيتشه، ت: حسان بورقية ومحمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، ط1، بيروت، 1996م.
- **أقنعة النص: قراءات نقدية في الأدب**، سعيد الغانمي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1991م.
- **إمانوئيل كانت**، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط1، الكويت، 1977م.
- **إنتاج الدلالة الأدبية**، صلاح فضل، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1987م.
- **إنتاج المجتمع**، ألآن تورين، ت: إلياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976م.
- **الانثروبولوجيا البنيوية**، كلود ليفي شتراوس، ت: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977م.
- **أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**، دايفيد لوبروتون، ت: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1993م.
- **الإنسان ذو البعد الواحد**، هربرت ماركيوز، ت: جورج طرابيشي، دار الآداب، ط3، بيروت، 1973م.
- **الإنسان ورموزه**، كارل جوستاف يونك وجماعة من العلماء، ت: سمير علي، سلسلة الكتب المترجمة (130)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1984م.
- **إنساني مفرط في انسانيته**، فريدريك نيتشه، كتاب العقول الحرة، الجزء الاول، ت: محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، 1998م.

- **أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا: مقالات مترجمة ودراسات**، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، ط1، القاهرة، 1986م.
- **الإهتمام بالذات، تاريخ الجنسانية (3)**، ميشيل فوكو، ت: جورج أبو صالح، مراجعة: مطاع صفدي، الأعمال الكاملة لميشيل فوكو: مشروع مطاع صفدي للينابيع (8)، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت.
- **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، بيروت، 1998م.
- **أيديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة والنجاسة**، فؤاد اسحق الخوري، دار الساقي، ط1، بيروت، 1997م.
- **أيديولوجيا السلطة وسلطة الأيديولوجيا**، جوران ثربورن، ت: إلياس مرقص، دار الوحدة، ط1، بيروت، 1982م.
- **بُؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية. دراسة فكرية**، ليونارد جاكسون، ت: ثائر ديب، سلسلة دراسات فكرية (68)، منشورات وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 2001م.
- **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، ماركس هوركهايمر، ت: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، ط1، بيروت، 1981م.
- **البُعد الجمالي: نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية**، هربرت ماركيوز، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1982م.
- **بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي**، حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. بيروت، 1993م.
- **البنيوية**، جان بياجيه، ت: عارف منيمنة وبشير أوبري، منشورات عويدات، ط1، بيروت، 1971م.
- **البنيوية التكوينية والنقد الأدبي**، مجموعة مؤلفين، ت: مجموعة باحثين، مراجعة: محمد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، بيروت، 1986م.
- **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، روجيه جارودي، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط3، بيروت، 1985م.
- **البنيوية في الأدب**، روبرت شولز، ت: حنّا عبود، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1984م.
- **البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا**، جون ستروك، ت: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (206)، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، الكويت، 1996م.

- **بين الفلسفة والنقد**، شكري محمد عياد، منشورات أصدقاء الكتاب، القاهرة، 1990م.
- **تأصيل النص، المنهج البنيوي لدى لوسيان جودمان**، محمد نديم خشفة، سلسلة دراسات في المنهج، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1997م.
- **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، رينيه ديكارت، ت: كمال الحاج، منشورات عويدات، سلسلة زدني علماً، بيروت. باريس، د.ت.
- **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، امبرتوايكو، ت: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 2000م.
- **تجلي الجميل ومقالات أخرى**، هانز جورج جادامير، تحرير: روبرت برناسكوني، ت: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (23)، القاهرة، 1997م.
- **تحطيم العقل**، جورج لوكاتش، الجزء الثاني: شوبنهاور. كبير كجارد. نيتشه، ت: الياس مرقص، دار الحقيقة، ط1، بيروت، 1981م.
- **تشريح النص: مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة**، عبد الله الغذامي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1987م.
- **التفكيك: الأصول والمقولات**، عبد الله إبراهيم، منشورات عيون المقالات، ط1، الدار البيضاء، 1990م.
- **التفكيكية: دراسة نقدية**، بيير زيما، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1996م.
- **التفكيكية: النظرية والتطبيق**، كريستوفر نورس، ت: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار، ط2، اللاذقية، 1996م.
- **التقنية والعلم والأيديولوجيا**، يورجن هابرماس، ت: إلياس حاجوج، وزارة الثقافة، سلسلة العلوم رقم (39)، دمشق، ط1، 1999م.
- **التلقي والسياقات الثقافية: بحث في تأويل الظاهرة الأدبية**، عبد الله إبراهيم، دار الكتاب الجديد، ودار أويا، ط1، بيروت. طرابلس، 2000م.
- **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**، عبد الله إبراهيم، سلسلة المطابقة والاختلاف (2)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 1999م.
- **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**، برهان غليون وسمير أمين، دار الفكر، ط1، دمشق، 1999م.
- **الثقافة والإمبريالية**، إدوارد سعيد، ت: كمال أبو ديب، دار الآداب، ط1، بيروت، 1997م.

- **ثلاث مقالات في نظرية الجنس**، سيجموند فرويد، ت: سامي محمود علي، مراجعة: مصطفى زيور، سلسلة المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1969م.
- **الثورة والثورة المضادة: نحو حساسية ثورية جديدة**، هربرت ماركيوز، ت: جورج طرابيشي، دار الآداب، ط1، بيروت، 1973م.
- **جدل النقد وعلم الجمال**، مجاهد عبد المنعم مجاهد، سلسلة الأعمال الكاملة (1)، دار الثقافة، القاهرة، 1997م.
- **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر**، كمال أبو ديب، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1979م.
- **جدلية علم الاجتماع بين الرمز والإشارة**، إينو رمزي، ت: قيس النوري، مراجعة: نوري جعفر، سلسلة المئة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1988م.
- **الجذور الفلسفية للبنائية**، فؤاد زكريا، دار قرطبة، ط2، الدار البيضاء، 1986م.
- **الجسد: نصوص مُترجمة**، هشام الحاجي، دار نقوش عربية، تونس، د.ت.
- **جمهورية أفلاطون**، أفلاطون، ت: نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، دار المعارف، ط3، القاهرة، 1969م.
- **جينالوجيا المعرفة**، ميشيل فوكو، ت: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1988م.
- **الحداثة**، هنري لوفيفر، ت: كاظم جهاد، دار ابن رشد، ط1، بيروت، 1983م.
- **حداثة التخلف: تجربة الحداثة**، مارشال بيرمان، ت: فاضل جتكر، مؤسسة عيبال، ط1، نيقوسيا ــ قبرص، 1993م.
- **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة. نموذج هابرماس**، محمد نور الدين أفاية، دار افريقيا الشرق، ط2، بيروت، 1998م.
- **الحداثة وخطابها السياسي**، يورجن هابرماس، ت: جورج تامر، مراجعة: جورج كتورة، دار النهار، ط1، بيروت، 2002م.
- **الحداثة و ما بعد الحداثة**، تحرير: بيتر بروكر، ت: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي، ط1، أبو ظبي، 1995م.
- **الحداثة وما بعد الحداثة: أعمال المؤتمر العلميّ الخامس لكلية الآداب والفنون في جامعة فيلاديفيا للفترة من 7/5 كانون الأول ــ 1999م**، تحرير ومراجعة: صالح أبو اصبع، ومحمد عبيدالله، وعزالدين المناصرة، وغسان عبد الخالق، منشورات جامعة فيلاديفيا، عَمّان ــ الأردن، 2000م.

- **حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية**، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 2000م.
- **الحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة**، محمد محفوظ، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 2000م.
- **حفريات المعرفة**، ميشيل فوكو، ت: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء. بيروت، 1987م.
- **الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية: هيدجر. سارتر. ميرلو بونتي. دوفرين. انكاردن**، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1992م.
- **الخطاب والقارئ: نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة**، حامد أبو أحمد، كتاب الرياض (30)، ط1، جدة، 1996م.
- **الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية (Deconstruction): قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر: مقدمة نظرية ودراسة تطبيقية**، عبد الله الغذامي، مكتبة النادي العربي الثقافي (27)، ط1، جدة، 1985م.
- **الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة**، هيلين جيلبرت وجوان تومكينز، ت: سامح فكري، مراجعة: سامي خشبة، وزارة الثقافة، مهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي، ط1، القاهرة، 1998م.
- **الدرجة الصفر للكتابة**، رولان بارت، ت: محمد برادة، دار الطليعة ــ بيروت، والشركة المغربية ــ الرباط، ط2، 1982م.
- **درس السيميولوجيا**، رولان بارت، ت: عبد السلام بنعبد العالي، تقديم: عبد الفتاح كيليطو، سلسلة المعرفة الأدبية، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1986م.
- **دروس في السيميائيات**، حنون مبارك، سلسلة توصيل المعرفة، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1987م.
- **دروس ميشيل فوكو (1970 – 1982)**، ميشيل فوكو، ت: محمد ميلاد، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1992م.
- **دفاع عن المثقفين**، جون بول سارتر، ت: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1973م.
- **دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفيتية والفاشية**، جورج برنادشو، ت: عمر مكاوي، مراجعة: علي أدهم، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1960م.

* **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً**، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء. بيروت، 2000م.
* **الدليل والنسقية: التواصل (المعرفة والسلطة)**، عبد الرحيم العماري، دار وليلي، ط1، مراكش ـ المغرب، 1997م.
* **دينامية النص: تنظير وإنجاز**، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 1987م.
* **رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي**، كارل ماركس، المجلد الأول: عملية إنتاج رأس المال، الكتاب الثاني: (الجزء الثاني: تحول النقد إلى رأسمال، والجزء الثالث: إنتاج فائض القيمة المطلق)، ت: فالح عبد الجبار وغانم حمدون وآخرون، دار ابن خلدون، ط1، بيروت، 1982م.
* **رحلة إلى جمهورية النظرية: مقاربات نقدية لقراءة وجه أمريكا الثقافي**، عبد الله الغذامي، مركز الإنماء الحضاري، ط2، حلب، 1998م.
* **رسالة في اللاهوت والسياسة**، باروخ سبينوزا، ت: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1971م.
* **رومان ياكوبسون أو البنيوية الظاهراتية**، المارهو لنشتاين، ت: عبد الجليل الازدي، مطبعة تانسيفت، ط1، الدار البيضاء، 1999م.
* **السيمياء والتأويل**، روبرت شولز، ت: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1994م.
* **سيميائية النص الأدبي**، أنور المرتجي، سلسلة البحث السيميائي (4)، دار أفريقيا الشرق، الدرا البيضاء، 1987م.
* **السيميائية والنص الأدبي**: أعمال ملتقى معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة عنابة باجي مختار، 15 – 17 لعام 1995، منشورات جامعة عنابة باجي وختار، الجزائر، 1996م.
* **الشكلانية الروسية**، فيكتور ايرليخ، ت: الولي محمد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 2000م.
* **صدام الحضارات.. إعادة صنع النظام العالمي**، صموئيل هنتجتون، ت: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوه، ط1، 1998م.
* **صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه**، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، والجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط1، بيروت، 1999م.
* **صيدلية أفلاطون**، جاك دريدا، ت: كاظم جهاد، سلسلة لزوميات المقال، دار الجنوب، تونس، 1998م.

- **طريق الفيلسوف**، جان فان، ت: احمد حمدي محمود، مراجعة: أبو علاء عفيفي، سلسلة الألف كتاب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1967م.
- **العرب والعولمة:** بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير: أسامة أمين الخولي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 2000م.
- **عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، أديث كيرزويل**، ت: جابر عصفور، سلسلة آفاق (10/9)، دار آفاق عربية، بغداد، 1985م.
- **العقل الأمريكي يفكر: من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات**، شوقي جلال، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة، 2000م.
- **العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية**، هربرت ماركيوز، ت: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1979م.
- **علم اجتماع الأزمة: تحليل نقدي للنظرية الإجتماعية في مرحلتي الحادثة وما بعد الحداثة**، أحمد مجدي حجازي، دار قباء، القاهرة، 1998م.
- **علم الإشارة: السيمولوجيا**، بيير جيرو، ت: منذر عياشي، تقديم: مازن الوعر، دار طلاس، 1992م.
- **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت. أدورنو نموذجاً: (1903 – 1969)**، رمضان بسطاويسي محمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1998م.
- **علم اللغة العام**، فرديناند دي سوسير، ت: يوئيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك المطلبي، سلسلة كتب آفاق عربية (3)، دار آفاق عربية، بغداد، 1985م.
- **علم ما وراء النفس**، سيجموند فرويد، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1979م.
- **علم النص**، جوليا كريستيفيا، ت: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1991م.
- **العلمانية تحت المجهر**، عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، سلسلة: حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر ط1، بيروت ــ دمشق، 2000م.
- **العلوم الإنسانية والفلسفة**، لوسيان جودمان، ت: يوسف الانطاكي، مراجعة: محمد برادة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1996م.
- **العمى والبصيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر**، بول دي مان، ت: سعيد الغانمي، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1995م.

- **العولمة والأقلمة: اتجاهان جديدان في السياسة العالمية**، ريتشارد هيجوت، سلسلة محاضرات الإمارات (25)، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط1، أبو ظبي، 1998م.
- **العولمة والعولمة المضادة**، عبد السلام المسدي، كتاب سطور (6)، شركة مطابع لويس، ط1، القاهرة، 1999م.
- **فايدروس**، أفلاطون، ت: أميرة حلمي مطر، دار الثقافة، القاهرة، 1980م.
- **فتح أمريكا: مسألة الآخر**، تزفيتان تودوروف، ت: بشير السباعي، دار سينا، ط1، القاهرة، 1992م.
- **فرديناند دي سوسير: أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات**، جوناثان كيلر، ت: عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، 2000م.
- **الفكر البريّ**، كلود ليفي شتراوس، ت: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984م.
- **الفكر الفرنسي المعاصر**، إدوار موروسير، ت: عادل العوا، منشورات عويدات، سلسلة زدني علماً (9)، ط1، بيروت. باريس، 1987م.
- **الفلسفة الألمانية الحديثة**، روديجر بوبنر، ت: فؤاد كامل، مراجعة: عبد الأمير الأعسم، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1986م.
- **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، يورجن هابرماس، ت: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 1995م.
- **الفلسفة الشريدة: دراسات في الفلسفة المعاصرة**، فتحي التريكي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت.
- **الفلسفة العربية المعاصرة: مواقف ودراسات**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية، مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2000م.
- **فلسفة العلو (الترانستدنس)**، وولف جانج شتروفه، ت: عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب، القاهرة، 1975م.
- **فلسفة نيتشه**، أويغن فنك، ت: إلياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974م.
- **فوكو قارئاً لديكارت: دروس الجامعة التونسية**، محسن صخري، سلسلة بحوث فلسفية، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1997م.
- **فوكو للمبتدئين**، كريس هوروكس وزوزان جفتيك، ت: غاندي المهتار، إصدارات المجمع الثقافي ـ أبو ظبي، وموسوعة الانتشار العربي ـ بيروت، 1999م.

• **في أصول الخطاب النقدي الجديد**، تزفتيان تودوروف ورولان بارت وامبرتوايكو ومارك انجينو، ت: أحمد المديني، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2، بغداد، 1989م.

• **في البنيوية التركيبية: دراسة في منهج لوسيان جودمان**، جمال شحيد، دار ابن رشد، ط1، بيروت، 1982م.

• **في الفكر الغربي المعاصر**، حسن حنفي، سلسلة قضايا معاصرة (2)، دار التنوير، ط1، بيروت، 1982م.

• **في الميتا لغوي والنص والقراءة**، مصطفى الكيلاني، دار أمية، ط1، تونس، 1994م.

• **الفينومينولوجيا عند هوسرل: دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر**، سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991م.

• **قراءات في الأدب والنقد**، شجاع مسلم العاني، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م.

• **قراءة رأس المال**، لويس التوسير وجاك رانسيير وبيير ماشيري. الجزء الأول، ت: تيسير شيخ الأرض، سلسلة أصول الفكر الاشتراكي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972م.

• **قضايا وشهادات (الحداثة: الوطني، الاختلاف، حداثة الأخر)**، مجموعة باحثين، مؤسسة عيبال ــ قبرص، 1991م.

• **قضية البنيوية: دراسة ونماذج**، عبد السلام المسدي، دار أمية، ط1، تونس، 1991م.

• **القلق**، سيجموند فرويد، ت: محمد عثمان نجاتي، مكتبة العلاج النفساني (3)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1957م.

• **قواعد الفن**، بيير بورديو، ت: إبراهيم فتحي، دار الفكر، ط1، القاهرة، 1998م.

• **القول الفلسفي للحداثة**، يورجن هابرماس، ت: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 1995م.

• **كانت أو الفلسفة النقدية**، زكريا إبراهيم، سلسلة عبقريات فلسفية، مكتبة مصر، ط2، القاهرة، 1972م.

• **الكتابة الثانية وفاتحة المتعة**، منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 1998م.

• **الكتابة والاختلاف**، جاك دريدا، ت: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1988م.

- **الكلمات والأشياء**، ميشيل فوكو، ت: مطاع صفدي وسالم يفوت وبدر الدين عرودكي وجورج أبي صالح وكمال اسطيفان وجورج زيناتي، مراجعة: مطاع صفدي، مشروع مطاع صفدي للينابيع (4)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989 – 1990م.
- **لذة النص**، رولان بارت، ت: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1992م.
- **لغز عشتار: الألوهية المُؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، فراس السواح، دار سرمد، ط2، قبرص، 1986م.
- **اللغة الثانية: في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث**، فاضل ثامر، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 1994م.
- **اللغة علماً: مقالات في علم اللغة الحديث**، اختيار وترجمة: سعيد الغانمي، سلسلة الموسوعة الصغيرة (213)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م.
- **اللغة الغائبة: نحو لغة غير جنسوية**، زليخة أبو ريشة، مركز دراسات المرأة، ط1، عمّان، 1986م.
- **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقيا؟ هيلدران وماهية الشعر**، مارتن هيدجر، ت: فؤاد كامل ومحمود رجب، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، سلسلة النصوص الفلسفية (2)، دار الثقافة، ط1، القاهرة، 1974م.
- **ما فوق مبدأ اللذة**، سيجموند فرويد، ت: اسحق رمزي، سلسلة المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1966م.
- **ما هو النقد**، تحرير: بول هير نادي، ت: سلافة حجاوي، مراجعة: عبد الوهاب الوكيل، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1989م.
- **ما هي السيميولوجيا**، برنار توسان، ت: محمد نظيف، دار أفريقيا الشرق، ط2، بيروت، 2000م.
- **ما هي الفلسفة**، جيل دولوز وفليكس جوتاري، ت: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي للينابيع (9)،ط1، مركز الإنماء القومي – بيروت، و المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، بيروت، 1997م.
- **ما وراء الخير والشر: مختارات**، فريدريك نيتشه، ت: محمد عضمية، د.م، د.ت.
- **المأدبة. فلسفة الحب**، أفلاطون، ت: وليم الميري، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، 1970م.

- **المادية التاريخية: دراسة في نظرية المجتمع الماركسية**، كيللة كوفالسون، ت: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، د.ت.
- **المادية الجدلية والتحليل النفسي**، فيلهلم رايش، ت: بو علي ياسين، دار الحداثة، بيروت، 1980م.
- **الماركسية وفلسفة اللغة**، ميخائيل باختين، ت: محمد البكري ويمنى العيد، سلسلة معالم، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1986م.
- **مبادئ الفلسفة**، رينيه ديكارت، ت: عثمان أمين، سلسلة النصوص الفلسفية (6)، دار الثقافة، القاهرة، 1974م.
- **مبادئ في علم الأدلة**، رولان بارت، ت: محمد البكري، دار قرطبة، الدار البيضاء، 1986م.
- **مبدأ العلة**، مارتن هيدجر، ت: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1991م.
- **المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر**، محمد الشيخ، تقديم: سالم يفوت، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1991م.
- **المجتمع الاستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه**، جان بودريار، ت: خليل أحمد خليل، دار الفكر، ط1، بيروت، 1995م.
- **مجهول البيان**، محمد مفتاح، سلسلة المعرفة الأدبية، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1990م.
- **محاضرات في السيميولوجيا**، محمد السرغيني، سلسلة الدراسات النقدية (6)، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، 1987م.
- **محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ**، فرديريك هيجل، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة المكتبة الهيجلية، دار التنوير، ط2، بيروت، 1981م.
- **محاولة في أصل اللغات**، جان جاك روسو، ت: محمد محجوب، تقديم: عبد السلام المسدي، مشروع النشر المشترك، دار الشؤون الثقافية العامة ــ بغداد، والدار التونسية ــ تونس، 1986م.
- **مدارس اللسانيات: التسابق والتطور**، جفري سامسون، ت: محمد زياد كبّة، جامعة الملك سعود، الرياض، 1997م.
- **مدخل إلى علم اللغة**، لوريتو تود، ت: مصطفى التوني، سلسلة الألف كتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994م.
- **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر**، سارة كوفمان وروجي لابورت، ت: إدريس كثير وعزالدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 1991م.

- **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، أنطوان خوري، سلسلة الفكر المعاصر (4)، دار التنوير، ط1، بيروت، 1984م.
- **مدخل لدراسة النص والسلطة**، عمر أورخان، دار أفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، 1991م.
- **مدخل للسانيات سوسير**، حنون مبارك، سلسلة توصيل المعرفة، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1987م.
- **المذاهب الكبرى في التاريخ: من كونفوشيوس إلى توينبي**، البان ويد جيدي، ت: ذوقان قرقوط، دار القلم، ط2، بيروت، 1979م.
- **المرأة المُدّجنَة**، جيرمين عزيز، ت: هنرييت عبودي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1981م.
- **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ميشيل فوكو، ت: علي مقلد، مراجعة: مطاع صفدي، مشروع مطاع صفدي للينابيع (5)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
- **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة (232)، الكويت، 1998م.
- **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة (272)، الكويت، 2001م.
- **المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**، عبد الله إبراهيم، سلسلة المطابقة والاختلاف (1)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 1997م.
- **مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب**، محمد عابد الجابري، سلسلة الثقافة القومية (27)، قضايا الفكر العربي (3)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1997م.
- **المسرح بين الفن والفكر**، نهاد صليحة، مشروع النشر المشترك، دار الشؤون الثقافية العامة ــ بغداد، والهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة، 1985م.
- **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 2000م.
- **مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية**، زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية (8)، مكتبة مصر ــ الفجالة، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1976.
- **المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنكليزي ــ عربي**، محمد عناني، سلسلة أدبيات، مكتبة لبنان ناشرون، والشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط1، بيروت، 1996م.

- **معالم التحليل النفسي**، سيجموند فرويد، ت: محمد عثمان نجاتي، مكتبة التحليل النفسي، دار الشروق، ط5، بيروت، القاهرة، 1983م.
- **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني ــ بيروت، ودار الكتاب المصري ــ القاهرة، 1979م.
- **المعجم الفلسفي: عربي ــ إنجليزي ــ فرنسي**، مراد وهبة ويوسف كرم ويوسف شلاله، دار الثقافة الجديدة، ط2، القاهرة، 1971م.
- **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، عرض وتقديم وترجمة: سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني ــ بيروت، سوشبريس ــ الدار البيضاء، ط1، 1985م.
- **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، جيل دولوز، ت: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 1987م.
- **المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية**، وليم راي، ت: يؤئيل يوسف عزيز، وزارة الثقافة والإعلام، دار المأمون، ط1، بغداد، 1987م.
- **مفهوم القمع عند فرويد وماركيوز**، محمد الجوّة، ت: فتحي الرقيق، دار الفارابي ــ بيروت، ودار العربية ــ تونس، ط1، 1994م.
- **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ت: محمد الشيخ وياسر الطائي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1996م.
- **المقاربة التداولية**، فرانسوز أرمينكو، ت: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1986م.
- **مقالات في الأناسة**، كلود ليفي شتراوس، إختيار وترجمة: حسن قبيسي، سلسلة الفكر المعاصر (3)، دار التنوير، ط1، بيروت، 1983م.
- **مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية**، لويس مير، ت: شاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، د.ت.
- **مقدمة في نظريات الخطاب**، ديان مكدونيل، ت: عزالدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، 2001م.
- **مقدمة في النظرية الأدبية**، تيري إيكلتون، ت: إبراهيم جاسم العلي، مراجعة: عاصم إسماعيل إلياس، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1992م.
- **مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون: قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين**، مصطفى النشار، دار قباء، القاهرة، 1997م.
- **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**، علي حرب، سلسلة النص والحقيقة (3)، المركز الثقافي العربي،ط2، الدار البيضاء. بيروت، 2000م.
- **من الحداثة إلى ما بعد الحداثة في الفن**، عفيف البهنيسي، دار الكتاب العربي، ط1، دمشق، 1997م.

* **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، سالم يفوت، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1999م.
* **مُناخ العصر: رؤية نقدية**، سمير أمين، دار سينا، ومؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 1999م.
* **مواقع: حوارات مع جاك دريدا**، هنري رونس وجوليا كريستيفيا وجي سكاربيتا وجان لوي هودبين، ت: فريد الزاهي، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، 1992م.
* **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر وليفي شتراوس وميشيل فوكو**، عبد الرزاق الدوّاي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1992م.
* **موسوعة الأدب والنقد، الجزء الأول: الأدب والنقد والتاريخ الأدبي**، مجموعة كُتّاب، ت: عبد الحميد شيحة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999م.
* **الموسوعة الفلسفية**، عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، ط1، بيروت، القاهرة، د.ت.
* **الموسوعة الفلسفية: لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيت**، إشراف: م. روزنتال و ب. يودين، ت: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، وجورج طرابيشي، دار الطليعة، ط3، 1981م.
* **الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني: المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات**، تحرير: معن زيادة، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1988م.
* **الموسوعة الفلسفية المختصَرة**، ت: فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، منشورات مكتبة النهضة ــ بغداد، ودار القلم ــ بيروت، 1983م.
* **موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، ت: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت. باريس، 1996م.
* **الموسوعة المُيسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط2، الرياض، 1989م.
* **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيريّ جديد**، عبد الوهاب محمد المسيري، دار الشروق، ط1، القاهرة. بيروت، 1999م.
* **المونودولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، لايبنز، ت: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1978م.
* **ميتافيزيقيا الإرادة: أرخياء المعنى في الذات والسلطان**، كمال البكاري، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 2000م.
* **ميشيل فوكو: تكنولوجيا الخطاب. تكنولوجيا السلطة. تكنولوجيا السيطرة على الجسد**، محمد علي الكبسي، دار سيراس، تونس، 1993م.

- **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: (محمد عابد الجابري ومحمد أركون وفتحي التريكي ومطاع صفدي)**، الزواوي بغورة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001م.
- **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، أوبير دريفوس وبول رابينوف، ت: جورج أبو صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت.
- **نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري**، تزفيتان تودوروف، ت: رُبى حمود، سلسلة دراسات (50)، دار المدى، ط1، دمشق. بيروت، 1998م.
- **نحو السلام الدائم: محاولة فلسفية**، إمانوئيل كانت، ت: نبيل الخوري، تقديم: أنطوان هينين، دار صادر، ط1، بيروت، 1985م.
- **نداء الحقيقة**، مارتن هيدجر، ت: عبد الفتاح مكاوي، سلسلة النصوص الفلسفية (6)، دار الثقافة، القاهرة، 1977م.
- **النشاط الجنسي وصراع الطبقات: إعادة الاعتبار إلى التسامي الجنسي**، رايموت رايش، ت: محمد عيتاني، دار الآداب، ط1، بيروت، 1971م.
- **النظر. السمع. القراءة. مكانة الفن والأدب في المعرفة العقلية**، كلود ليفي شتراوس، ت: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1994م.
- **نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة**، جان لاكروا، ت: يحيى هويدي وأنور عبد العزيز، دار المعرفة ــ القاهرة، ومؤسسة فرانكلين ــ نيويورك، 1975م.
- **النظرية الأدبية المعاصرة**، رامان سلدن، ت: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1996م.
- **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، صلاح فضل، دار الشؤون الثقافية العامة، ط3، بغداد، 1987م.
- **نظرية التأويل**، مصطفى ناصف، مكتبة النادي الأدبي الثقافي (111)، ط1، جدّة، 2000م.
- **نظرية التلقي: مقدمة نقدية**، روبرت هولب، ت: عز الدين إسماعيل، مكتبة النادي الأدبي الثقافي (97)، ط1، جدة، 1994م.
- **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، صلاح قنصوة، دار التنوير، ط2، بيروت، 1984م.
- **نظرية لا نقدية: ما بعد الحداثة. المثقفون وحرب الخليج**، كريستوفر نورس، ت: عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، ط1، بيروت، 1999م.
- **نظرية المنهج الشكلي: نصوص الشكلانيين الروس**، مجموعة مؤلفين، ت: إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، والشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط1، بيروت، 1982م.

- **نظرية النقد الأدبي الحديث**، يوسف نور عوض، دار الأمين، ط1، القاهرة، 1994م.
- **النفوذ اليهودي في الإدارة الأمريكية**، أحمد منصور، دار القلم ــ دمشق، الدار البيضاء، الشامية ــ بيروت، ط1، 1997م.
- **النقد الاجتماعي: نحو علم اجتماع للنص الأدبي**، بيير زيما، ت: عايدة لطفي، مراجعة: أمينة رشيد وسيد البحراوي، دار الفكر، ط1، القاهرة، 1991م.
- **النقد الأدبي في القرن العشرين**، جان إيف تادييه، ت: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1993م.
- **نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية**، تحرير: جين تومبكنز، ت: حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة: محمد جواد الموسوي، المشروع القومي للترجمة (73)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999م.
- **النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوربا: نصوص. جماليات. تطلعات**، فؤاد أبو منصور، دار الجيل، ط1، بيروت، 1985م.
- **نقد الحداثة. ولادة الذات (الجزء الثاني)**، ألآن تورين، ت: صياح الجهيم، وزارة الثقافة، سلسلة دراسات فكرية (39)، دمشق، 1998م.
- **نقد الحقيقية**، علي حرب، سلسلة النص والحقيقة (2)، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء. بيروت، 1995م.
- **نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة**، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
- **النقد المزدوج**، عبد الكبير الخطيبي، دار العودة، بيروت، 1980م.
- **نقد وحقيقة**، رولان بارت، ت: منذر عياشي، الأعمال الكاملة (3)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، د.ت.
- النقد والنظرية النقدية،
- **نهاية التاريخ: دراسة في بنية الفكر الصهيوني**، عبد الوهاب المسيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1، بيروت، 1979م.
- **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، فرانسيس فوكوياما، ت: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، القاهرة، 1992م.
- **نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، جياني فاتيمو، ت: فاطمة الجيوشي، سلسلة دراسات فكرية (37)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998م.
- **نيتشه والفلسفة**، جيل دولوز، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1993م.

- **هسهسة اللغة**، رولان بارت، ت: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1999م.
- **هل تحتاج أمريكا إلى سياسة خارجية؟: نحو دبلوماسية للقرن الحادي والعشرين**، هنري كيسينجر، ت: عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 2002م.
- **هيدجر والسؤال عن الزمان**، فرانسواز داستور، ت: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،ط1، بيروت، 1993م.
- **وجود النص ــ ونص الوجود**، مصطفى الكيلاني، الدار التونسية للنشر، ط1، تونس، 1992م.
- **الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور**، تحرير: ديفيد وورد، ت: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء. بيروت، 1999م.
- **الوجودية**، جون ماكوري، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (58)، الكويت، 1982م.
- **الولايات المتحدة طليعة الانحطاط (كيف نجابه القرن الحادي والعشرين)**، روجيه جارودي، ت: صيّاح الجهيم وميشيل خوري، دار عطية، ط1، بيروت، 1998م.
- **اليهود واليهودية في نظر شعوب العالم: رؤية إعلامية**، كارنييف، ت: محمد علي حوات، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة، 2001م.

ثانياً: البحوث المنشورة في الدوريات العربية:

- **الإبداع بين نيتشه وهيدجر**، مارتن هيدجر، ت: جورج كتورة، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: الذاتي / الإبداعي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 7 لسنة 1989م.
- **أثر الفكر الدارويني في البحث اللغوي العربي الحديث**، عبد الله خليل، مجلة البصائر، جامعة البنات الأردنية الأهلية، عمّان، المجلد 1، العدد 3 لسنة 1997م.
- **إختلاق الإله اليهودي (1-2)**، عبد الهادي عبد الرحمن، مجلة العصور الجديدة، دار العصور الجديدة، القاهرة، العدد 4 لسنة 1999م.
- **أخيراً عُثِر على القارئ**، اليزابيث رالو، ت: ثامر الغزي، مجلة نوافذ، النادي الأدبي الثقافي، جدة، العدد 8 لسنة 1999م.
- **أسئلة الكتابة والقراءة والنقد بين الفكرة واستبداد المعلومة**، مصطفى الكيلاني، مجلة آفاق عربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 9 ــ 10 لسنة 2001م.

- **استعمال لاكان للمعطيات اللسانية**، أنيكا لومير، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، ملف: جاك لاكان، الدار البيضاء، العدد 8 لسنة 1988م.
- **أُسطورة العنف والقتل من أوربا إلى أمريكا**، آرثر هيرمان، ت: طلعت الشايب، مجلة العصور الجديدة، دار العصور الجديدة، القاهرة، العدد 13 لسنة 2000م.
- **إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هيرمينوطيقية وبوصفها إشكالية سيمانطيقية**، بول ريكور، ت: فريال جبوري غزول، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، ملف: الهيرمينوطيقا والتأويل، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد 8 لسنة 1988م.
- **إشكالية موت المؤلف**، محمود خضر خربطلي، مجلة الآداب، جامعة قسطنطينية، معهد الآداب واللغة العربية، العدد 4 لسنة 1997م.
- **الإشهار والتمثلات الثقافية: الذكورة والأنوثة نموذجاً**، أحمد راضي، مجلة علامات، ملف: الصورة الإشهارية. البناء والدلالة، مكناس ــ المغرب، العدد 7 لسنة 1997م.
- **انتقام المؤلف**، كولن مكابي، ت: رعد محمد مهدي، مجلة آفاق عربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 5 لسنة 1994م.
- **البحث عن الإشارات**، جوناثان كيلر، ت: محمد درويش، مجلة الرواد، بغداد، العدد 1 لسنة 1998م.
- **البحث عن ما بعد الحداثة**، أحمد أبو زيد، مجلة العربيّ، الكويت، العدد 506 لسنة 2001م.
- **بعض التيارات فيما بعد البنيوية أو شجرة الأنساب النيتشوية**، مادان ساروب، ت: خميس بو غرارة، مجلة نُزوى، أمانة عُمَان، العدد 20 لسنة 1999م.
- **البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا**، بول ريكور، ت: مصطفى النّحال، مجلة فكر ونقد، الرباط ــ المغرب، العدد 16 لسنة 1999م.
- **البنيوية: الطيّة والثالوث**، داني روبير دوفور، ت: محمد الرفرافي، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: نصوص ما بعد البنيوية، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 9 لسنة 1990م.
- **بنيوية ياكوبسون: دلالة أُوغسطين ونسبية آنشتاين**، أمينة غصن، مجلة الفكر العربي المعاصر، ملف: نظرية الدلالة، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 18–19 لسنة 1982م.
- **بيرس أو سوسير**، جيرار لودال، ت: عبد الرحمن بو علي، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: التناص / التأويل، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 3 لسنة 1988م.

- **التأويل واللغة والعلوم الإنسانية**، هانس جورج كادامير، ت: محمد شوقي الزين، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، المجلد 16، العدد 4 لسنة 1998م.
- **التفكيك**، جوناثان كيلر، ت: سعيد الغانمي، مجلة آفاق عربية، ملف: التفكيك. نقد المركزية الغربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 5 لسنة 1992م.
- **تفكيك التفكيك: قراءة أولى**، سامي مهدي، مجلة الموقف الثقافي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 6 لسنة 1996م.
- **التفكيك في أمريكا: قراءة اللامقروئية عند بول دي مان**، هيليس ميللر، ت: سهيل نجم، مجلة الطليعة الأدبية، ملف: دريدا والتفكيك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 5-6 لسنة 1990م.
- **التفكيك في أمريكا: هارولد بلوم والقراءة الفوقية**، دينيس دونويو، ت: محمد درويش، مجلة الطليعة الأدبية، ملف: دريدا والتفكيك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 5-6 لسنة 1990م.
- **التفكيك: المركز واللعب**، ندوة شارك فيها: جاك دريدا وجان هيبوليت ورتشارد ماكزي وتشارلز مورازية ولوسيان جودمان وديان كوت وسيرجي دوبرونسكي، ت: فريق الطليعة الأدبية، مجلة الطليعة الأدبية، ملف: دريدا والتفكيك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 5-6 لسنة 1990م.
- **التفكيك: نقد المركزية الغربية**، سعيد الغانمي، مجلة آفاق عربية، ملف: التفكيك. نقد المركزية الغربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 5 لسنة 1992م.
- **التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر العربي المعاصر**، أحمد عبد الحليم عطية، مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 1-2 لسنة 1997م.
- **التفكيكية والنقاد الحداثيون العرب**، علي الشرع، مجلة دراسات (العلوم الإنسانية)، الجامعة الأردنية، عمّان، المجلد 16، العدد 3 لسنة 1989م.
- **التفكيكية والنقد الأدبي**، أحمد عبد الحليم عطية، مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 3-4 لسنة 1998م.
- **تلقي رولان بارت في الفكر العربي والنقدي واللساني والترجمي: كتابه(لذة النص) نموذجاً**، محمد خير البقاعي، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 27، العدد 14 لسنة 1998م.
- **جاك دريدا ومغامرة الاختلاف**، محمد حافظ دياب، مجلة نزوى، أمانة عُمَان، العدد 23 لسنة 2000م.
- **جذور التفكيك**، جيفري ثرلي، ت: صبار سعدون السعدون، مجلة الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 2 لسنة 1998م.

* **الجسد أيضاً وأيضاً**، مقابلة مع رولان بارت، تيري داميش، ت: أنطوان أبو زيد، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: الذاتي / الإبداعي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 7 لسنة 1989م.
* **جمالية التلقي والتواصل الأدبي: مدرسة كونستانس الالمانية**، هانز روبرت ياوس، ت: سعيد علوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت ، العدد 38 لسنة 1986م.
* **الحداثة في فلسفة**، فرانسوا شاتليه، ت: علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: ماذا يعني العقل اليوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 6 لسنة 1986م.
* **الحديث. الحداثة. ما بعد الحداثة. ماذا في الـ (ما بعد) من قبل ومن بعد؟**، صبحي حديدي، مجلة الكرمل، ملف: ما بعد الحداثة، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله ــ فلسطين، العدد 51 لسنة 1997م.
* **حوار مع جاك دريدا**، كريستيان ديكان، ت: فريق مركز الإنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ملف: نظرية الدلالة، بيروت، العدد 18- 19 لسنة 1982م.
* **خصائص التأويل المعاصر**، ميشيل فوكو، ت: عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، الرباط ــ المغرب، العدد 16 لسنة 1999م.
* **الخيالي. الرمزي. الواقعي**، كاترين كليمان، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، ملف: جاك لاكان، الدار البيضاء، العدد 8 لسنة 1988م.
* **دور المعرفة الخلفية في (الإبداع) والتحليل**، محمد مفتاح، مجلة دراسات سال، ملف: قضايا نظرية، فاس ــ المغرب، العدد 6 لسنة 1992م.
* **راهن فلسفة المعنى من المطلق إلى التفكيك والنسبية**، مصطفى الكيلاني، مجلة ثقافات، كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد 1 لسنة 2002م.
* **الرهانات السياسية لما بعد الحداثة: فردريك جيمسون والنظرية النقدية**، محمد عبد الرحمن حسن، مجلة البحرين الثقافية، جامعة البحرين، العدد 22 لسنة 1999م.
* **رولان بارت وتوقيع الجسد**، حليمة الشيخ، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكُتّاب العرب، دمشق، العدد 358 لسنة 2001م.
* **سياسات النظرية: المواقف الأيديولوجية في جدل ما بعد الحداثة**، فردريك جيمسون، ت: فخري صالح، ملف: ما بعد الحداثة، مجلة الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله ــ فلسطين، العدد 51 لسنة 1997م.
* **الشعر والتحدي: إشكالية المنهج**، صبري حافظ، مجلة الفكر العربي المعاصر، ملف: الشعري والمرموز الأسطوري، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 38 لسنة 1986م.

- **عبد الله إبراهيم: الماضي تجربة تاريخية ينبغي ألاّ نضخ فيها رغباتنا**، حوار: علي الديري، مجلة الرافد، الشارقة، العدد 50 لسنة 2001م.
- **العلم الجذل**، فريدريك نيتشه، ت: سعاد حرب، مراجعة جورج كتورة، مجلة اتجاه، بيروت، العدد 18 لسنة 2001م.
- **عن الحياة والأعمال**، رولان بارت، ت: مصطفى المسناوي، مجلة بيت الحكمة، ملف: رولان بارت سيميائياً، الدار البيضاء، العدد 7 لسنة 1988م.
- **عودة أخرى للميثولوجيا البيضاء: دريدا ونقاده في العقل والبلاغة**، برنارد هاريسون، ت: رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكُتّاب العرب، دمشق، العدد 106ـ107 لسنة 2001م.
- **العولمة وانعكاساتها على الثقافة العربية: العولمة بوصفها مسألة خلافية**، جورج طرابيشي، مجلة البحرين الثقافية، ملف: العولمة، جامعة البحرين، العدد 26 لسنة 2000م.
- **الفكر الفلسفي اليهودي المعاصر: قراءة تحليلية أولى**، عبد الستار الراوي، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، العدد 2 لسنة 2000م.
- **فلسفة اللغة**، بول ريكور، ت: علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: الميتا ـ لغوي، مركز الإنماء القومي، العدد 8 لسنة 1989م.
- **فوكو والسياسية**، كريستيان دولاكومبانيو، ت: مركز الإنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 70ـ71 لسنة 1989م.
- **في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة**، عز الدين عبد المولى، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا. نيويورك، العدد 4 لسنة 1996م.
- **الفينومينولوجيا وفن التأويل**، محمد شوقي الزين، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، العدد 16 لسنة 1999م.
- **لاكان واللغة**، فيليب شملا، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، ملف: جاك لاكان، الدار البيضاء، العدد 8 لسنة 1988م.
- **اللغة والأدب**، بول دي مان، ت: سعيد الغانمي، مجلة نوافذ، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، العدد 8 لسنة 1999م.
- **ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية العربية**، عزمي عبد الرحمن، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المجلد 11، العدد 118 لسنة 1988م.
- **ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة**، فيصل درّاج، مجلة الكرمل، ملف: ما بعد الحداثة، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله ـ فلسطين، العدد 51 لسنة 1997م.

* **ما الميتافيزيقا**، مارتن هيدجر، ت: آمال أبو سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: مارتن هيدجر. نصوص نسيان الكينونة، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 4 لسنة 1988م.
* **ما هي الفلسفة**، مارتن هيدجر، ت: مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: مارتن هيدجر. نصوص نسيان الكينونة، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 4 لسنة 1988م.
* **ما وراء الهرمينوطيقا: الحقيقة والنقد**، ديفيد هوي، ت: خالدة حامد، مجلة الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 4 لسنة 2001م.
* **مثلث فلسفة: الوجود. الحقيقة. الذات**، علي حرب، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 13ـ14 لسنة 1991م.
* **مدخل إلى النقد الأنثوي**، ويلفرد غويدين وآخرون، ت: نجم عبد الله كاظم، مجلة نوافذ، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، العدد 9 لسنة 1999م.
* **المدينة واللاعب: دور ووالتر بنيامين في تأسيس علم الاجتماع التصويري**، باتريك تاكسيل، ت: حمدي الزيات، مجلة ديوجين (مصباح الفكر)، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة ـ اليونسكو، القاهرة، العدد 78 لسنة 1988م.
* **المرأة والذاكرة**، مقابلة مع هدى الصدّة، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، ملف: الجُنوسة والمعرفة، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد 19 لسنة 1999م.
* **المرأة والكتابة الروائية**، فرجينيا وولف، ت: وليد الحمامصي، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، ملف: الجُنوسة والمعرفة، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد 19 لسنة 1999م.
* **المرجعية اللسانية وتأثير الخطاب النقدي**، أحمد يوسف، مجلة النص الجديد، تصدر عن كُتّاب النص الجديد في المملكة العربية السعودية، جدّة، العدد 9ـ10 لسنة 2000م.
* **مرحلة المرآة وتشكل الأنا**، جان ميشال بالميي، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، ملف: جاك لاكان، الدار البيضاء، العدد 8 لسنة 1988م.
* **المسيح الأمريكي اليهودي**، رضا هلال (الجزء الأول)، مجلة العصور الجديدة، دار العصور الجديدة، القاهرة، العدد 3 لسنة 1999م.
* **المسيح الأمريكي اليهودي**، رضا هلال (الجزء الثاني)، مجلة العصور الجديدة، دار العصور الجديدة، القاهرة، العدد 4 لسنة 1999م.
* **مُشكلة الاخلاق في بنيوية كلود ليفي شتراوس**، مارك هيني، ت: مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: نصوص ما بعد البنيوية، بيروت، العدد 9 لسنة 1990م.

- **معنى العني في قصدية هوسرل**، أنطوان خوري، مجلة الفكر العربيّ المعاصر، ملف: نظرية الدلالة وتطبيقاتها، بيروت، العدد 18 ــ 19 لسنة 1982م.
- **مفاتيح لقراءة جاك دريدا**، ناصر حلاوي، مجلة الطليعة الأدبية، ملف: دريدا والتفكيك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 5-6 لسنة 1990م.
- **مفهوم الإله**، إيريك فروم، ت: سيد عبد الخالق، مجلة العصور الجديدة، دار العصور الجديدة، القاهرة، العدد 3 لسنة 1999م.
- **مفهوم الزمن**، مارتن هيدجر، ت: مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: مارتن هيدجر، نصوص نسيان الكينونة، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 4 لسنة 1988م.
- **مقابلة مع جاك دريدا: هل هناك لغة فلسفية**، ت: هاشم صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: ماذا يعني العقل اليوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 6 لسنة 1989م.
- **مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربيّ: عرض ومناقشة**، عبد الله حسن رزوق، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا. نيويورك، العدد 14 لسنة 1998م.
- **المناهج الفلسفية الغربية المعاصرة (النقد، التأويل، الحفريات، التفكيك)**، محمد شوقي الزين، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، دمشق، العدد 438 لسنة 2000م.
- **منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي**، أبو ميز إيريك وينكر، ت: محمد الطاهر الميساوي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا. نيويورك، العدد 4 لسنة 1996م.
- **ميثولوجيات**، رولان بارت، ت: مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، ملف: رولان بارت سيميائياً، الدار البيضاء، العدد 7 لسنة 1988م.
- **ميشيل فوكو والانشغال بالذات**، فرانسوا إيوالد، ت: مي عبد الكريم محمود، مجلة الموقف الثقافي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 6 لسنة 1996م.
- **نحو مفهوم لـ(ما بعد الحداثة)**، إيهاب حسن، ت: صبحي حديدي، مجلة الكرمل، ملف: ما بعد الحداثة، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله ــ فلسطين، العدد 51 لسنة 1997م.
- **نسق الموضة**، رولان بارت، ت: فريق المنار، مجلة المنار، القاهرة، العدد 56 لسنة 1989م.
- **النص والتأويل**، بول ريكور، ت: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: التناص / التأويل، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 3 لسنة 1988م.

- **النظريات المُوجهة نحو القارئ**، رامان سلدن وبيتر بروكس، ت: محمد نور النعيمي، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 106ـ107 لسنة 2001م.
- **النقد الجمالي في النقد الألسني: قراءة لجماليات الإبداع وجماليات التلقي كما يطرحها كتاب (الخطيئة والتكفير لعبد الله الغذامي)**، معجب الزهراني، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد 4 لسنة 1997م.
- **نيتشه: التأويل. القراءة. الكتابة**، مصطفى كمال، مجلة الكرمل، مؤسسة بيسان الثقافية، نيقوسيا ـ قبرص، العدد 19ـ20 لسنة 1986م.
- **نيتشه: فيلسوف العلمانية الأكبر**، عبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق فلسفية، جماعة أوراق الفلسفية، جامعة القاهرة، العدد 1 لسنة 2000م.
- **هيدجر قارئاً نيتشه**، سعاد حرب، مجلة العرب والفكر العالمي، ملف: مارتن هيدجر، ملف: نصوص نسيان الكينونة، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 4 لسنة 1988م.
- **وضعية التأويل: الفن الجزئي والتأويل الكلي**، وولف جانج آيزر، ت: حفو نزهة وبو حسن أحمد، مجلة دراسات سال، ملف: قضايا نظرية، فاس ـ المغرب، العدد 6 لسنة 1992م.
- **وكأنّ نهاية العمل كانت في أصل العالم**، جاك دريدا، ت: أنور مغيث ومنى طلبة، مجلة الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله ـ فلسطين، العدد 65 لسنة 2000م.
- **وهم اللغة العالمية**، إمبرتوايكو، ت: ياسر شعبان، مجلة العصور الجديدة، دار العصور الجديدة، القاهرة، العدد 4 لسنة 1999م.
- **اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية**، عبد الوهاب المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا. نيويورك، العدد 10 لسنة 1997م.
- Degendering Knowledge/ Bridging the Sexual Difference?, Maijan Al-Ruwaili, Alif: Journal of Comparative poetics (Interpretation and Hermeneutics), The American University in Cairo, NO. 8, 1988.
- Hermeneutics and poetics in the post-structuralist Era, Jonathan Culler, Alif: Journal of Comparative poetics (Interpretation and Hermeneutics), The American University in Cairo, NO. 8, 1988.
- Truth and method in Gadamer`s Hermenutic philosophy, Erguden, Alif: Journal of Comparative poetics (Interpretation and Hermeneutics), The American University in Cairo, NO. 8, 1988.

ثالثاً: الكتب الأجنبية:

- Adictionary of modern Critical terms (revised and enlarged edition) Roger Fouler, Routledge and kegan panl, London. New-york, 1987.
- Adictionary of symbolism, J. E. Cirlot, Tran: Jack Sage, Routledge and kegan panl, London. New-york, 1987.
- Affter the New Criticism, Frank Lentricchia, the University of chicago press, U.S.A, (W. H).
- A perfusion of signs, Thomas A. Sebeok, Indiana University press, Bloomington &London,1977.

A theory of Literary production, Pierre Macherey, Tran: Geoffry Wall, Routledge and Kegan Paul, London, Henley and Boston, 1978.

Continental philosophy: Cultural semiosis: Tracing the signifier, Hugh Silverman, Routledge and Kegan Paul, London, 1998.

Critical Discourse: A survey of Literary theorists, Robert De Beaugrande, Ablex Publishing corporation, Norwood, New- Jersey, U.S.A, 1988.

- Critical practice, Catherine Belsey, British Library, London, New-York, 1980.
- Debating texts: A reader in twentieth-century Literary theory and Method, Edited by: Rick Rylance, Open University press, Milton Keyens, (W.H).

Deconstruction in context: Literature and philosophy, Edited by: Mark C. Taylor, University of Chicago, Chicago. London, 1986.

- Desire in Language: A semiotic Approach to Literature and Art, Julia Kristeva, Tran: Leon S. Roudiez, Thomas Gora, & Alice Jardine, Basil Blackwell, Oxford-Britain, 1980.
- Directions for Criticism: structuralism and its Alternatives, Murray Krieger & L. Dembo, the University of Wisconsin press, U.S.A, 1977.
- Disciplining Culture: Culture and the problem of the Disciplines, John Carlos Rowe, Duke University, New-York, U.S.A, 2000.
- Encyclopedic Dictionary of the sciences of Language, Oswald Ducrot & Tzvetan Todorov, Tran: Catherine porter, The Jones Hopkins University press, Baltimore & London, second printing, 1980.

- Feminist Practice and post-structuralist theory, Chris Weedon, Basil Blackwell, U.K, Third printing, 1989.
- Feminist Readings, Feminists Reading, Sara Mills, Lynne pearce, Sue Spaull & Elaine Millard, Harvester Wheatsheaf, New-York. London, 1989.
- Figures of Literary Discourse, Gerard Genette, Tran: Alan Sheridan, Int: Marie Rose Logan, Columbia University press, New-York, 1982.
- Formalism and Marxism: New Accents, Tony Bennett, Methuen and Company LTD, 1979.
- Framing the Sign: Criticism and its Institutions, Jonathan Culler, Basil Blackwell, Oxford, U.K, 1988.
- Games Authors play, Peter Hutchinson, Methuen, London. New-York, 1983.
- Language. Counter. Memory. Practice, Michel Foucauilt, selected Essays and Interviews, Tran: Donald F. Bouchard & Sherry Simon, Cornel University press, Ithaca. New-York, 1977.
- Literary Theory: An Introduction, Terry Eagleton, Basil Blackwell Oxford, U.K, 1983.
- Literature Against itself: Literary Ideas in modern society, Gerald Graff, The University of Chicago press, Chicago. London, 1979.
- Marx: A philosophy of human Reality, Michel Henry, Tran: Kathleen Mclaughlin, Indiana University press, Bloomington, U.S.A, 1983.
- Modern Literary Theory: Areder, Philip Rice & Patricia Waugh, Company Arnold's Edward, London. New-York, 1989.
- On Deconstruction: theory and criticism after structuralism, Jonathan Culler, Cornell University press, Ithaca, New-York, 1982.
- On Dialectical Materialism, K. Marx & F. Engels, Moscow, Progress Publishers, 1977.
- On Meaning: Selected Writings in Semiotic theory, Algirdos Julien Greimas, Tran: Paul J. Perren & Frank H. Gollins, University of Minnesota press, 1987.

- Philosophy Foundations of Education, Howard A. Ozmon & Samuel M. Craver, Bell & Howell company, second printing, Cloumbus. Toronto. London. Sydney, 1981.
- Postmodernist Culture: An Introduction to theories of the contemporary, Steven Connor, Basil Blackwell, Oxford, U.K. New-York,U.S.A, 1989.
- S/Z, An essay, Ronald Bathes, Tran: Richard Miller, Int: Richard Howard, Hill and Wang, New-York, U.S.A, 1974.
- Selected Essays, Thomas Stearns Eliot, FABER, London, U.K, 1976.
- Semiotics Unfolding: Proceedings of the second congress of the International Association for semiotic studies, Vienna, July-1979, Edited by: Tasso Borbe, Mouton Publishers, Berlin. New-York. Amesterdam, 1983.
- Sexual Politics, Kate Millett, Avou Books, New-York, U.S.A, 1971.
- Structuralist poetics: structuralism, Linguistics, and the study of Literature, Jonathan Culler, Ithaca: Cornell University press, and London, Routledge and Kegan Paul, 1975.
- Superstructuralism: The philosophy of structuralism and post-structuralism, Richard Harland, Methuen, London. New-York, 1986.
- Text production, Michael Riffaterre, Tran: Terese Lyons, Columbia University press, New-York, U.S.A, 1983.
- Textual Strategies: Perspectives in post-structuralist, Edited by: Josue V. Haravi, Cornell University press, Ithaca, Third printing, New-York, U.S.A, 1984.
- The Critical Circle: Literature. History & philosophical Hermenutics, David Couzens Hoy, University of California press, Berkeley, Los-Angeles, London, 1978.
- The Golden Bouch: Astudy in Magic and Religion, George Frazer, Macmillan,London, Melbourne, Torouto, & Martin's press, New-York,Third printing, 1966.
- The Hermeneutics Reader: Texts of the German tradition from the Enlightenment, to the present, Edited by: Kurt Mueller Vollmer, Basil Blackwell, London, U.K, 1985.

- The Kristeva Reader, Julia Kristeva, Tran: Toril Moi, Basil Blackwell, Oxford, U.K, 1986.
- The Political Unconscious: Narrtive as asocially symbolic act, Fredric Jameson, Cambridge University press, Cambridge, U.K, 1981.
- The Prison-House of Language: A critical Account of structurlism and Russion formalism, Fredric Jameson, Princeton University press, London, U.K, 1972.
- Theories of the symbol, Tzvetan Todorov, Tran: Catherine Porter, Cornell University press, Ithaca, New-York, U.S.A, 1982.
- Thus spoke Zarathustra: A Booke for Everyone and no one, Ferdrirek Nietzsche, Tran: R. J. Hollingdale, penguim classics, 1967.
- Untying the text: Post-structuralist Reader, Edited by: Robert Young, Routeldge and Kegan Paul, Boston, London, U.K, 1981.
- Wallace Stevens: The poems of our Climate, Harold Bloom, Cornell University press, Ithaca & London, U.K, 1980.
- What is Feminism?, Juliet Mitchell & Ann Oakley, Basil Blackwell, Oxford, third published, U.K, 1989.
- Working with Structuralism: Essays and Reviews on Nineteenth and twentieth century Literature, David Lodge, Routledge & Kegan Paul, Boston, London, 1981.

رابعاً: الموسوعات العالمية على الأقراص الليزرية: (C-D)

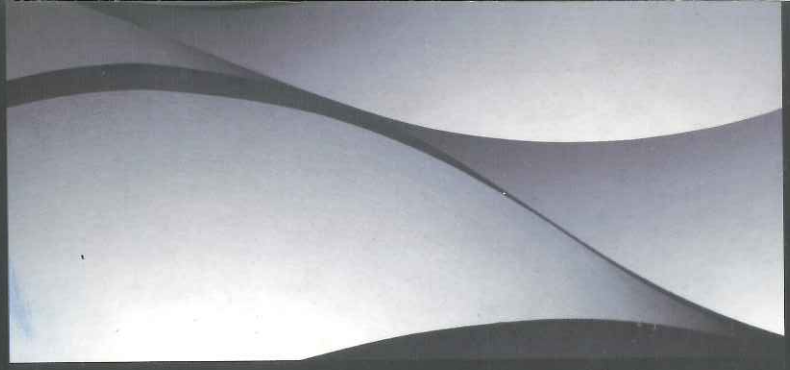
- Encyclopedia Britannica, 2001, International, U.K, Deluxe Edition, CD-ROM. (www.Britannica.com).
- Encyclopedia Microsoft Encarta, 2002, U.S.A, Deluxe Edition, CD-ROM. (www.microsot.com/mswish) .
- Eyewitness Encyclopedia of science, 2000 ، U.K, Deluxe Edition, CD-ROM. (www.DK.onlineStore.com) .

خامساً: البحوث على شبكة المعلومات الدولية: (Internet)

Center for Advanced Research in phenomenology, 2001. (www.phenomenologycenter.org).

Deconstruction: Some Assumptions, John Lye, Brock University: (contemporary Literary theory), 1977.
(www.brocku.ca/english/coueses/4F70/deconstruction.htm/).
Deconstruction's Legal Career, Jack M. Balkin, Duck University, 1988.
(www.yale.edu/lawweb/jbalkin/articles/deconstruction.htm/).
Feminism. Ideology and Deconstruction: A pragmatist view, Richard Rorty, (special issue: Feminism and pragmatism).
(www.Feminismcriticism.com).
Ghostly Demarcations: Asymposium on Jacques Derrida's "specters of Marx", Micheal Sprinker, New-York, 1999.
(www.mii.kurume~u.ac.jp/~leuers/AllDerridalinks.htm).
Godwin's Cabalistic Encyclopedia: A complete Guide to cabalistic Magick (Liewellyn's Sourcebook), David Godwin, 1994. (www.amazon.com).
Guide to Literary Terms, Deconstruction, Jack Lynch, 2000.
(www.english.upenn.edu).
In the post: The work of art in the age of digital simulation, Brian Baker, Wales Institute of Higher Education, 2000.
(www.mii.kurume~u.ac.jp/~leuers/AllDerridalinks.htm).
Jacques Derride, standford presidential Lectures and symposia in the Humanities and Arts, John Rawlings, Stanford University, 1999.
(www.prelecture.stanford.edu/lectures/derrida/).
Jacques Derrida, "Structure, sign and play in the Discourse of the Human Science", A reading guide, Mary Klages, 1977.
(www.colorado.edu).
Kabbalah Beginner's Guide, Micheal Laitman, 2000.
(www.kabbalah~web.org/engkab/bguide.htm).
Lifting the veil, practical kabbalah with kundalini Yoga, Robbi Gurnam, 1999.
(www.amazon.com).
Narrative in History, Hans kellner: Post-Structuralism and Since. of cumulative change. The progress of philosophy lies in the increasing, Survey and Defense of Structurism.
(www.historyandtheory.org/histjrnl/Archives/Index26-30.htm).

Periodizing Postmodernsim, Timothy Gray, College of Staten Island, 2000.
(www.geocities.com).
Poststructuralism,RogerJones.
(www.eng.fju.edu.tw/Literary-Criticism/poststructuralism.)
Poststructuralism and Deconstruction, Catherine Benn, & Rachel Thomoson.
(www.educ.queeusu.ca/~qbell/update/tint/postmodernism/post.htm/)
Prophets of Extremity: Nietzsche. Heidgger. foucault. Derrida, Allan Megill.
(www.historyandtheory.org/histjrnl/Archives/Index26-30.htm).
Psychoanalysis. Feminism, Gorden and Rudnytsky, in: Asuny series in psychoanalysis and culture, Editor: Henry Sussman, State University of New-York press, 2000.
(www.sunypress.edu)
Sefer Yetzirah: The Book of Creation, Aryen Kaplan, 1997.
(www.amazon.com).
Structuralism and Poststructuralism, Mary Klages.
(www.educ.queeusu.ca/~qbell/update/tint/postmodernism/post.htm/)
The Ghost of Critiqe and Deconstruction, Peggy Kamuf, University of Sussex, 1998.
(www.Derrideonline.com).
The Politics of Jacquse Derride, Mark Lilla, New-York, NYRB, 1998.
(www.Derrideonline.com).
The way: Using the wisdom of Kabbalah for Spiritual Transformation and Fulfillment, Michael Berge, 2001. (www.amazon.com).
What is Kabbalah ؟ The Kabbalah Center, Joseph Vital, 2000.
(www.amazon.com).
Zoher: The Book of splendor: Basic Reading from the Kabbalah, Gershom Scholem, 1995.
(www.amazon.com).



بكل ما يقتضيه البحث العلمي من الدقة والصرامة والعمق، يبدأ هذا الكتاب بالنظر في إشكالية المصطلح، ثم يدرس (ما بعد البنيوية) كمنهج فلسفي. ويتوزع ذلك على دراسة فلسفة البنية، وإشكالية النزعة الإنسانية، وما بين منطلقات نيتشه وظاهراتية هيدجر، وكذلك ما بين لسانيات سوسير وسيميائية بارت.

وبوصف (ما بعد البنيوية) منهجاً نقدياً أيضاً، يفرد المؤلف لهذا المنهج فصلاً يتوزع على تفكيكية دريدا من لعبة الدال إلى تغييب المدلول، وعلى مركزية النقد والتعدد الأيديولوجي.

وأخيراً، يمضي البحث إلى ما عرفه (ما بعد البنيوية) كمنهج فلسفي وكمنهج نقدي من التأثر والتأثير، ويتوزع ذلك على ما بين القبلانية وفلسفة عزل الإله، وعلى منهجية فوكو من سلطة المعرفة إلى إشكالية الحقيقة.

دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا - اللاذقية - ص. ب 1018 هاتف 422339

د. محمد سالم سعد الله

الأسس الفلسفية
لنقد ما بعد البنيوية

تصميم الغلاف: ناظم حمدان