جامعة عبد الحميد بن باديس
كلية التخصص: العلوم الاجتماعية والانسانية
قسم العلوم الاجتماعية

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم

في الفلسفـة

التفكيك بين المد اللغوي والحد الإيديولوجي

في الفكر العربي المعاصر

علي حرب أنموذجا

اعداد: الطالبة
بوكراع رفيعة

إشراف: الأستاذ الدكتور
براهيم أحمد

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
حموم لخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	رئيسا
براهيم أحمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا
مخلوف بشير	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	ممتحننا
بن دحمان حاج	أستاذ محاضر أ	جامعة غليزان	ممتحننا
ماني سعادة نادية	أستاذ محاضر أ	جامعة غليزان	ممتحننا
يحياوي عبد القادر	أستاذ محاضر أ	جامعة البليدة 2	ممتحننا

السنة الجامعية 2021/2020.

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح والديّ وأخي مصطفى رحمهم الله.....

إلى زوجي وأبنائي الذين كانوا سندا لي وحرصوا على دعمي.....

إلى كل أهلي الذين انتظروا هذا العمل بكثير من الرجاء والصبر....

شكر وعرفان

الشكر الأول لله العلي القدير الذي بنعمه تتم الصالحات، وبقدرته وفقنا لإتمام هذا البحث.

من دون مبالغة أعترف كل الاعتراف بأن هذا البحث لم يكن ليرى النور لو لم يكن على رأس من أود أن أزجي لهم الشكر الأستاذ الدكتور براهيم أحمد الذي بدد التردد الذي كان يلبسني وضخ روح الحماس في داخلي، لم يتردد للحظة في الإجابة عن انشغالاتي.

لك مني كل الشكر والتقدير.

إلى كل من أشرف على تكويني.

كل معاني التقدير والامتنان أوجهها أيضا إلى الأساتذة أعضاء اللجنة الموقرة على رحابة صدورهم وقبول مناقشة هذا البحث.

إلى جميع اساتذتي وكل من ساهم في انجاز هذا البحث من قريب أو من بعيد أرفع هذا العمل المتواضع عربون شكر وامتنان وتقدير.

مقدمة

أصبح اهتمام الفلسفة في الفكر الغربي المعاصر مرتبطا أكثر بقضايا اللغة، فاللغة هي المدخل الرئيسي للفكر الغربي. منذ نهاية الفلسفة الحديثة وبداية الفلسفة المعاصرة وتحديدا منذ زمن **نيتشه**– الذي جاء ينادي بتلاشي الأفكار المطلقة، ويشكك في الأسس التي تقوم عليها الميتافيزيقا الغربية– بدأت الكثير من تيارات الفكر الغربي تأخذ من اللغة مصدرا لبروزها. ومن بين هذه التيارات **التفكيكية** التي أخذت اللغة مساحة كبرى من اهتماماتها، فأي إبداع فكري أو فلسفي ما هو إلا نصوص وكل كتابة تتعلق بالمنتوج الأدبي أو الفلسفي أو الفني كلها واردة على شكل نصوص.

وفي ظل التحولات التي شهدها النقد في الفكر الغربي المعاصر فقد حظيت اللغة بدور هام في الساحة النقدية، والتفكيك عند جاك دريدا كان استجابة قوية لهذا الانشغال الجديد، فاللغة بالنسبة لهذه التجربة شكلت مرتكزا قويا لنقد الأسس التي تقوم عليها الميتافيزيقا الغربية. لقد أراد دريدا–برؤيته النقدية– أن يغيّر طريقة قراءتنا للنصوص ويستبدلها بقراءة مزدوجة تسعى إلى قراءة النص بطريقة تقليدية بهدف استكشاف ما صرح به من معان من جهة، وقراءة ثانية معاكسة تقوّض المعاني الثابتة وتفجر معان جديدة لم يصرح بها النص، فيبدأ نص جديد في الظهور. هذا بالنسبة للفكر الغربي؛ أما التفكيك في النقد العربي فلم يخرج عن دائرة الاستهلاك، حيث أصبح حقلا معرفيا يعين الناقد العربي على كشف خبايا النص ويزوده بالآليات التي تفتح انغلاقه. وضمن هذه المعطيات يتوجب علينا الوقوف عند مفارقة تشكل المدخل الرئيسي للبحث، يتعلق الأمر بتحوّل الأرضية التي بلورت مقاربة التفكيك والتي بدأت من اللغة في الفكر الغربي وانتهت إلى الإيديولوجيا في الفكر العربي الراهن. هذا الفكر الذي لا زال يصارع الفكر الأصولي من جانب، ويحاول أن يستدرك تسارع الانفجار النقدي في الفلسفة الغربية من جانب آخر.

فبينما كان الفكر الغربي يؤسّس لمنظومة نقدية جديدة تجعل من اللغة الأداة الرئيسية التي ينبني عليها، كان النقد في الفكر العربي المعاصر يعيش وضعا مختلفا، فلم تعد اللغة تحتل ذلك الموقع عندما استقبل بعض المفكرين العرب التفكيك.

إن التجربة التفكيكية الجديدة أصبحت ترتبط بالإيديولوجيا، ولعل عدم توافق مكتسبات الثورة النقدية في الفكر الغربي مع الشروط البيئية والفكرية والخصوصيات الثقافية كفيلة بشكل حاسم فيما آل إليه هذا التوجه النقدي من عدم الفاعلية الإبداعية، لأنها تجارب تحمل في ثناياها الكثير والإشكالات، جامعها المشترك هو الاشتغال على مقاربة التفكيك بوصفها مقاربة جديدة تحتاج إلى الكثير من الجهود حتى يتمكن المفكر العربي من استنباتها في التربة العربية.

والأمثلة التي تبين القضايا التي تواجه النقاد العرب في هذا السياق كثيرة، فقد نجد مثلا ترجمة مفهوم التفكيك بما يتناسب وخصوصية الإطار المعرفي والفكري والتاريخي للفكر العربي استوقفت الكثير من الدراسات في الفكر العربي المعاصر، ثم إن التفكيك تراوح بين القبول والرفض باعتبار هذا الحدث المعرفي وفي حال القبول، يخلص الفكر العربي من التخلف والوضع المؤسف الذي وصل اليه. وباعتبار تطبيقه على النصوص الدينية أمرا محظورا في حال الرفض. في سياق هذا الطابع الفكري، وضع علي حرب* أسسا للقراءة مستوحاة من المناهج التي فجرتها الثورة

*كاتب ومفكر عربي, ولد في بلدة البابلية جنوب لبنان في العام1941 يتمتع بمرونة الأفكار ودقتها ، يسترسل في أعماله بأسلوب رشيق يتوضح في مؤلفاته الغزيرة والوفيرة .تتحرك أعماله أيضا ضمن فلسفة تضاهي مع أهم والقضايا االمطروحة في الساحة النقدية وبخاصة على مستوى الفكر العربي المعاصر والتي يتم تداولها بين جمهور المثقفين، أو تلك التي تفرض نفسها على جمهور القراء العرب، كما أنه شديد التأثر بجاك دريدا وخاصة في مذهبة في التفكيك يتمتع علي حرب بموقع ثقافي وفكري متقدم في العالم العربي، بسبب كتاباته الفكرية والفسفية التي استهلها منذ العام 1985. واستقبلت مؤلفاته بوصفها طريقة جديدة في التفكير، أو أسلوبًا جديدًا في الكتابة الفلسفية، أو رؤية مختلفة إلى الأشياء والعالم.

لعلي حرب مؤلفات في الفكر والفلسفة والتراث العربي، وقد أعيد طبع بعضها عدة مرات، إضافة إلى عشرات المقالات والدراسات نذكر منها:

مداخلات - مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري - حسين مروه - هشام جعيط - عبد السلام بن عبد العالي - سعيد بن سعيد - دار الحداثة – 1985 / التأويل والحقيقة – 1985/ أصل العنف والدولة - ترجمة وتقديم - دار الحداثة- بيروت/ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر- دار الطليعة – 1994/ النص والحقيقة: الممنوع والممتنع: المركز الثقافي العربي، 1995، و2000 - و2011/ أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1996، و2004/ خطاب الهوية، سيرة فكرية. الدار العربية للعلوم ناشورن - 1996 - و2008/ الاستلاب والارتداد الإسلام بين غارودي وأبو زيد – 1997/ حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية – 2000/ أصنام النظرية وأطياف الحرية: نقد بورديو وتشومسكي: المركز الثقافي العربي - 2001 / العالم ومأزقه منطق الصدام ولغة التداول - 2002/ الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر – 2005/ أزمنة الحداثة الفائقة: الإصلاح– الإرهاب – الشراكة: المركز الثقافي العربي – 2005/ تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم: الدار العربية للعلوم –الإرهاب وصناعه المرشد، الطاغية، المثقف – 2015 وغيرها من الأعمال.

النقدية الغربية وبخاصة التفكيكية منها. إن هذه التجربة النقدية تراهن على كشف الخفايا الإيديولوجية للنصوص والتي تعطل الفاعلية الإبداعية وتحيلنا إلى انسداد فكري، وبآلية التفكيك النقدية يمارس المفكر فعل الإقصاء للمخزون الإيديولوجي للنص. فالتفكيك بالنسبة لعلي حرب يعبر عن ممارسة نقدية ومنهجية متكاملة ومشروعا كامل الإنجاز يضمن تقويض المنظومات الإيديولوجية المترسبة في النصوص، خاصة تلك التي تتعلق بالمشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر، واعتبارها تكرس لخليط بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي. غير أن التفكيك في منظوره مشروع كامل الإنجاز يشكل المرجعية النقدية والضمان الوحيد لتفعيل النص وتخليصه من عجزه الإيديولوجي، وهذا ما يشكل مدخلا قويا لموضوع بحثنا، ففي الوقت الذي وظف النقد الغربي التفكيك كإشكالية احتمالية غير منجزة، اتخذ منه علي حرب نسقا منهجيا كاملا، وهذا ما يجعل فكره هو الآخر عرضة لفخاخ الأوهام الإيديولوجية التي لطالما راهن على تبديدها. التفكيك في واقع الأمر مشروع فكري قيد الإنجاز لا يمكن التعامل معه إلا في ظل الفضاء الافتراضي الذي تأسس فيه.

إن علي حرب وبتأثره الشديد بالتفكيك واعتباره الآلية التي بها يخلص الفكر من تخلفه يكون قد صنع أزمة تتمثل في الاشتغال باسم التفكيك ولأجله خاصة وأن المفكر جعل منه البديل النقدي الذي يخلص الفكر السائد من أزماته بشكل عام.

إن النقد التفكيكي عند حرب يقوم بإقصاء الإيديولوجيا من النص ويحل محلها. من هنا يتوضح **الإشكال** الذي بلور هاجس البحث على مداره، يتعلق الأمر بمحاولة الكشف عن أزمة الإجراء النقدي للمفكر اللبناني علي حرب ورصد الخفايا الإيديولوجية في نقده.

وحتى نكون في منتهى الوضوح، فإن الأطروحة التي نتحدث عنها في هذا البحث مفادها أن جانبا من الفكر العربي المعاصر عندما استقبل مسلمات النقد الغربي ومستجداته– بما في ذلك التفكيك –وخصص له مساحات للبحث والدراسة إن قبولا أو رفضا تحوّل به الأمر إلى فكر محدود بحدود الإيديولوجيا، وعلى هذا الأساس سنحاول أن نتلمس تلك الحدود في الفكر العربي المعاصر من خلال تجربة التفكيك عند علي حرب. ونحب أن نشير إلى نقطة مهمة قد تبين بوضوح الأطر التي يتحرك ضمنها هذا البحث، وقد تحقق الهدف المطلوب منه بوضوح وهي أننا لا نعني بأن الفكر العربي المعاصر فكر إيديولوجي في مطلقه، ولا فكر علي حرب أيضا، إن ما نحاول توضيحه هو الوقوف عند الزاوية التي فتحت أبوابها للإيديولوجيا.

إن الجانب الذي نتحدث عنه في بحثنا هذا هو ذلك التوجه من الفكر العربي المعاصر الذي استسلم للإيديولوجيا وجعل تجلياتها تتبدى بوضوح أمام العيان وهذا ما سنوضحه خلال مدار هذا البحث، دون أن يعني ذلك أن الفكر العربي فكر متعثر بعوالق إيديولوجية باستمرار. الفكر العربي فكر فاعل ومبدع وثمة أطروحات كبرى توثق ذلك لا يتسع مجال البحث للوقوف عندها.

بالعودة إلى خصوصية الفكرة التي نحاول أن نبيّنها، فإن التنظير الغربي أخذ على عاتقه مسالة اللغة حيث أصبحت موضوعا قويا وفاعلا، فالبحث في الأفكار من خلال مبادئها ونتائجها لم يعد مجديا إنما التوجه النقدي أصبح مرتبطا بلغة تلك الأنساق؛ أما في الفكر العربي فان إيديولوجيا التلقي هي سيدة الموقف.

في هذا السياق، جاء البحث الموسوم ب "**التفكيك بين المد اللغوي والحد الإيديولوجي**" "**علي حرب أنموذجا**" ليسلط الضوء على أحد مشاكل الفكر النقدي العربي وهو التمادي في التعاطي الإيديولوجي مع النصوص. في الوقت الذي يشهد فيه النقد الغربي تزايدا في إبداع النصوص وانتاج النظريات النقدية التي تبحث في مضمون النص وتستكشف الجديد في النقد.

التفكير الفلسفي عند هذه العيّنة من المثقفين العرب الذين يستهدفهم هذا البحث رهين المرجعيات المطلقة وحبيس المناهج الغربية مما يلغي عن فكرهم صفة الإبداع ويجعله فكر اتباع، وبهدف الوقوف على الواقع الرّاهن للنقد العربي المعاصر تشخيصا وتحليلا لأهم المسائل التي تواجهه وانطلاقا من التركيز على تجربة علي حرب النقدية، كان لزاما الوقوف عند انشغال يسلط الضوء على أبعاد التفكيك في الفكر الغربي لنموذجه جاك دريدا بوصفه شكل علامة بارزة في تاريخ الفكر في أوربا وحتى في أمريكا، وهذه المحطة تسعفنا إلى التقرب من أهم الإشكالات التي تواجه استقبال التفكيك في النقد العربي المعاصر.

أخذ التفكيك في النقد الغربي عموما وجاك دريدا على وجه الخصوص من اللغة مدخلا قويا لنقد الأسس التي تقوم عليها الميتافيزيقا الغربية. الهدف من هذه التجربة النقدية هو نقد التراث وتفكيك الميتافيزيقا الغربية، متخذة واللغة الأداة الأساسية لتحقيق ذلك المسعى. لقد أراد دريدا–برؤيته النقدية– أن يغيّر طريقة قراءتنا للنصوص ويستبدلها بقراءة مزدوجة تسعى القراءة الأولى فيها إلى استكشاف ما صرح به النص من معان من جهة، وقراءة ثانية معاكسة تقوّض المعاني الثابتة إلى معان جديدة لم يصرح بها النص، فيبدأ نص جديد في الظهور.

أما في الضفة المقابلة وبينما أخذ التفكيك ذروته كانت اللغة أرضية خصبة له، تأسست هذه التجربة في النقد العربي ضمن حقل جديد لم يخرج عن دائرة الاستهلاك، ولعل ذلك يشكل مؤشرا مهما للحضور الإيديولوجي، فالمدخل الرئيسي للتفكيك تحوّل هذه المرة من اللغة إلى الإيديولوجيا، يحاول فيها كل منتوج فكري جديد أن يكشف عيوب ما سبقه ليحلّ محله فيتحول السجال الفكري إلى منظومة من المعارف تصفّى بعضها وتقيد الفكر بأغلال الإيديولوجيا.

وقد أدى هذا الوضع إلى ظهور أنماط متعددة من الخطاب في النقد العربي تعكس طرق التعامل والتعاطي مع مستجدات الثورة النقدية وترصد طبيعة العقل العربي وسبل التفكير لديه، وتجربة حرب تعكس هذا المسعى بقوة، والنقاد العرب يعتبرون مشروع علي حرب –وفي بعض جوانبه– محمل بالإيديولوجيا، واعتبروا أيضا أن الانتقادات التي وجهها للمشاريع النقدية الكبرى في الفكر العربي المعاصر لم تكن هي الأخرى بعيدة عن تلك الحمولة الإيديولوجية.

وبهدف الوقوف عند أهم الإشكالات التي تواجه النقد العربي المعاصر والمتمثلة في جانب منها بالتداعيات السلبية التي يخلفها التعاطي الإيديولوجي في النقد العربي المعاصر، جاءت إشكالية البحث الرئيسية كالآتي: إلى أي مدى يرتبط التفكيك بالإيديولوجيا في التجربة النقدية عند علي حرب؟

تتفرع هذه الإشكالية إلى العديد من المشكلات الفرعية نذكرها فيما يلي:

ما الذي يميّز التفكيك في الفكر الغربي عن التفكيك في الفكر العربي المعاصر؟

ما علاقة اللغة بالتفكيك؟

وما علاقة الإيديولوجيا بالتفكيك أيضا؟

ماهي التحديات التي تواجه التفكيك في النقد العربي المعاصر؟

وهل للإيديولوجيا موقع ضمن هذه التحديات؟

فيما تتمثل الأبعاد الإيديولوجية للتجربة النقدية عند علي حرب؟

وما مدى نجاح الرهان النقدي عند علي حرب وما هي آفاقه؟

تماشيا مع هذه الإشكاليات جاءت فرضيات البحث القائلة إن التفكيك في الفكر الغربي أُنتج في دائرة الإبداع لارتباطه بفلسفة اللغة وإن التفكيك في التلقي العربي أُنتج في دائرة الاستهلاك لاعتماده أدوات منهجية غربية جاهزة، ثم إن تناول النصوص من معطيات إيديولوجية ذاتية يولد

فكرا تبريريا عدائيا يرسخ لإعادة إنتاج الوصاية اللاهوتية وبناء عليه فإن التمادي في التناول الإيديولوجي سيكرس لاستفحال الأزمة.

أما عن أهمية الدراسة فيتعلق الأمر بالكشف عن مخاطر الإيديولوجيا خلال التناول النقدي للنصوص، فإذا شكلت اللغة منعطفا للعديد من الحقول المعرفية في الفكر الغربي خاصة وأن الكثير من الصروح الفكرية الْتفت حول مسالة اللغة، فإن الفكر العربي أجّل الانشغال بهذه المسالة أي اللغة واحتضن التفكيك واستقبله في ظل إيمانه بالفكر المطلق وإيمانه باحتكار الحقيقة، وعوض الاهتمام بما يثري الفكر، تحول الاهتمام إلى الخطابات الفكرية الغربية بنظرة القبول والإعجاب أو الإقصاء والرفض وفي كلتا الحالتين كان الاشتغال عليها بمنطق الوثوق واليقين.

يتمثل الهدف الذي نسعى إلى تحقيقه من وراء هذا البحث في إعادة النظر للاحتضان الإيديولوجي لمكتسبات الثورة النقدية في الفكر الغربي لأن ذلك سيعدل من تأطير الفكر العربي المعاصر بالأطر الدينية والتراثية، ثم إن النقد العربي سيفتح إمكانات معرفية مختلفة عندما يكون الاشتغال من مداخل بيانية واجتماعية وتاريخية موضوعية بعيدة عن الفكر الوثوقي.

تستدعي إشكالية الدراسة اعتماد المنهج النقدي والذي وفقه يتم استعراض ظواهر المسألة بالتحليل والمقارنة. وفق هذا المنهج يمكن الوقوف عند التفكيك موضوع البحث، بإرجاعه إلى أصوله الغربية وحاضنته العربية أيضا. ثم استكشاف الأبعاد الإيديولوجية التي تعيق فعاليته، وبهذا تتبدى رؤية جديدة تسعى إلى تشخيص بعض أسباب التراجع في الفكر العربي المعاصر.

أما سبب اختيار موضوع البحث فيرتبط الجانب الموضوعي فيه بتسارع التحولات التي تعيشها المجتمعات العربية حيث فُرضت أدوات وطاقات متجددة وقيم اجتماعية مختلفة استدعت تفاعلا ثقافيا ملحا، وأما الجانب الفكري الذي شكل هاجس البحث فيتعلق باستراتيجية هذا التفاعل الثقافي، فالتفكير الفلسفي عند المثقف العربي المعاصر رهين المرجعيات المطلقة وحبيس المناهج الغربية مما يلغي عن فكره صفة الإبداع ويجعله فكر اتباع. وملاحقة الخفايا الإيديولوجية في فكر علي حرب كان دافعا شخصيا للبحث مفصلا في عمق هذه المقاربة النقدية.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة، فقد ورد بخصوص تحليل الموضوع الكثير من الدراسات تتناوله من جوانب مغايرة ومتفرقة والتي كان لها السبق في البحث عن أسلوب أو بالأحرى معيار قرائي يحيّن الخطاب النقدي المعاصر ويقوي من أصالته أيضا. كما ورد في المقابل الكثير من الدراسات

التي تأخذ من اللغة وفلسفة اللغة منطلقا أساسيا لانشغالاتها كان لها فضل كبير في تشكيل رؤية جديدة لدى الباحثة نذكر من بين هذه الدراسات:

"من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة" ل عبد الكريم الشرفي، عن منشورات الاختلاف، والدار العربية للعلوم ناشرون، في طبعتها الأولى،2007 م، حيث يستوقفنا الباحث عند مسألة القراءة وتأويل الأسس المعتمدة للتقرب من النص الأدبي وبخاصة الوقوف عند مسألة الذاتية والموضوعية خلال انتاج النص وخلال تلقيه. ثم بحث في الكثير من المسائل المتعلقة بالنص وبكينونته وبمؤلفه وبقارئه. لكن المشكلة الأساسية في مسألة القراءة والتأويل ترتبط في شق منها بطبيعة المعنى وطبيعة النص وترتبط في شق آخر بإشكالية الذاتية والموضوعية سواء في تحقيق النص أو في تحقيق معناه وفي تحقيق موضوعه الجمالي.

"المدخل الفلسفي للحداثة، تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، قراءة في نصوص ميشال فوكو"، ل ابن داود عبد النور، الصادر عن الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم،2009، فيجسد لنا فيها المفكر ملمحا فلسفيا لمسيرة العقل الغربي الذي يواجه الكثير من الرهانات المتكررة بسبب ادعاء امتلاك لحظة الصدق إلى أن جاء **نيتشه** ليحطم هذا الاعتقاد ويعلن النهاية الحتمية للميتافيزيقا الغربية المتعالية، وجسد لحظة القطيعة هذه المفكر الفرنسي فوكو من خلال إضفاء الشرعية في اللامفكر فيه وإعطاء الأحقية في الاختلاف وغيرها من المشاهد الفكرية التي جاء بها فوكو والتي يرى الباحث في فكره معيارا للخصوصية لأن العقل في منظوره ليس صناعة نخبوية تهدف إلى إعادة المركزية الغربية وتقصي الثقافة العربية وتمارس عليها إمبريالية اللوغوس الغربي.

" الفلسفة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي"، بشير خليفي عن الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف،2010، يبحث فيها عن جديد الفلسفة والخصوصية التي أصبحت تتمتع بها من خلال اهتمامها بموضوع اللغة وما يترتب عن هذا التناول من إضافات. ركز في دراسته على نموذج من الفلاسفة التحليليين لودفينغ فتغنشتين، الذي أسس منهجا لا يفصح عن البعد الفلسفي لفكرة ما إلا من خلال الوقوف عند اللبس اللغوي الذي تحمله، فاللغة اذن تحتل الصدارة في منظور الفلسفة التحليلية، ودراسة المفكر ركزت على الفهم اللغوي لقضايا الفلسفة.

أما نصوص علي حرب فتعتبر من المدعمات الأساسية التي كان لها تأثيرا قويا في تشكيل الموضوع، لكن الدراسات التحليلية النقدية لنصوصه علي حرب فقد وقعت مباحث متفرقةونذكر في ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

"تجلي الخطاب النقدي، من النظريّة إلى الممارسة"، ل محمد صابر عبيد، عن دار الأمان، منشورات الاختلاف، ومنشورات ضفاف، الطبعة الأولى،2013، حاول المفكر خلال دراسته هذه أن يعاين إشكالية شروط القراءة بوصفها تستدعي قوتين الاستقراء البصري والذهني حتى يمكن معاينة المشكلة المراد فحصها وبهذا يتجلى الفعل القرائي بالمنهجية والتخطيط، فالقراءة المرتبطة بعامل الوعي تحيلنا إلى نتيجة قرائية واضحة فاعلة ومنتجة.

"سؤال الحداثة والتنوير، بين الفكر الغربي والفكر العربي"، خديجة زتيلي وآخرون، عن دار الأمان، منشورات الاختلاف، ومنشورات ضفاف، الطبعة الأولى،2013، يبحث الكتاب عن سبل بها يدرك العقل العربي واقعه، ترتبط هذه السبل وعلى حد تعبير المفكرة بإحداث كوجيتو عربي جديد يؤسس لنهضة جديدة تبدأ شرارتها الأولى بقراءة نقدية للمشاريع النهضوية والاشتغال بالمساءلة والفحص والنقد عن المرجعيات والمناهج والتصورات التي أسست هذه المشاريع.

إن جديد الدراسة يتمثل في الوقوف عند سبب الانفجار النقدي في الفكر الغربي وترسيخ المركزية الغربية، حيث شكلت اللغة إمكانات بارزة في المنظومة المعرفية الغربية وتياراتها الفلسفية وتفكيكية جاك دريدا نموذجا لهذا الانفجار، وضمن هذه الرؤية يتبدى التصور الأول للدراسة وهو المد اللغوي للتفكيك؛ أما التصور الثاني، فيتشكل مع الوقوف عند أسباب التراجع والمتعلقة في أحد معالمه بالتعاطي الأيديولوجي المزمن مع النصوص، وتماشيا مع هذه الخطى، تم احتضان تجربة علي حرب التفكيكية في مساءلة النصوص احتضانا إيديولوجيا، أين تحول النقد نقضا والسجال الفكري حصارا، فيكون الحد الإيديولوجي تشخيصا لهذا التصور الثاني.

وبناء على ما سبق ذكره فإننا نحاول أن نبين وضع التفكيك الغربي ضمن دائرة الإنتاج ووضع التفكيك العربي ضمن دائرة الاستهلاك.

انطلاقا من كل هذه المحددات النظرية التي بسطناها تم توزيع البحث على **أربعة فصول.** خصصنا **الفصل الأول** فيه للبحث في **مفهوم التفكيك وأبرز معالمه،** تناولنا في **المبحث الأول** محددات التفكيك، اللغة والإيديولولوجيا وعرضنا في **المبحث الثاني** أبرز معالم التفكيك للتفكيك. إن التمادي في التعاطي مع التفكيك جعل من صلاحيته تأخذ بدايتها في الفكر العربي وهذا ما

كرس لمنتوج فكري حددت من فاعلياته الإيديولوجيا، هذا في الوقت الذي يشهد فيه النقد الغربي تزايدا في نقد النصوص وإنتاج النظريات النقدية التي تبحث في مضمونها وتستكشف الجديد، فتشكل اللغة أرضية للتفكيك وإمدادا فكريا مبدعا لأن هذه المقاربة أصبحت إشكالية احتمالية تبحث عن بدائل فيستمر الفكر الغربي في العطاء.

أما **الفصل الثاني** للبحث فكانت وقفتنا خلاله عند التفكيك بين التأطير اللغوي في النقد الغربي والتأطير الإيديولوجي في النقد العربي انطلاقا من الفرضية القائلة أن التفكيك ترعرع في الفكر الغربي على أرضية قائمة على السجالات اللغوية، لقد كان المفكرون الغربيون في تلك اللحظة النقدية يؤسسون لثورة انقلابية كان لها وقعها الفعال على الحضارة الغربية والسجال اللغوي يجعل منه فكرا تراكميا ممتدا يكمل فيه اللاحق الفكر السابق تغذية لهذا الهدف.

بسطنا في **المبحث الأول** المسيرة الفكرية التواصلية في الفكر الغربي بوصفها مسيرة غير قائمة على التناقض. أما**المبحث الثاني** فتعرضنا خلاله للتأطير الإيديولوجي للتفكيك، فعندما يتعامل النقاد العرب مع هذه التجربة لا يجدون إلا الامتثال لها ولمكتسبات الثورة النقدية في الفكر الغربي، فارتبط التفكيك عندهم بلحظة الاستقبال والانبهار أو حتى الرفض والتذمر، على أية حال أصبح للتفكيك إطارا جديدا لأنه أخذ يظهر في الفكر العربي المعاصر بحلة الانطباع الإيديولوجي.

كان **الفصل الثالث** محطة خاصة للتفكيك عند علي حرب **بين القواعد النظرية والآليات المنهجية** ، فبالاعتماد على مناهج وأدوات الثورة النقدية، قدّم المفكر مقاربة نقدية من أهم مرتكزاتها التفكيك، معتبرا إياه الأسلوب النقدي المثالي لأنه يقوم على نقد النص أو كما يسميه نقد النقد بوصفه ينتج قراءة إبداعية مفتوحة. وهو يؤسس لهذه التجربة تجده يؤطر للتفكيك تأطيرا ابستمولوجيا على مستوى التنظير لكنه يسقط في فخاخ الإيديولوجيا عندما يتناول في مدونته النقدية المشاريع العربية المعاصرة على وجه الخصوص. يتمثل **المبحث الأول** من هذا الفصل في الوقوف عند القواعد النظرية للتفكيك

ثم يليه **المبحث الثاني** ونحاول أن نبين فيه **الآليات المنهجية للتفكيك** وكيف استثمر "حرب" هذه العدة الخلاقة على مستوى الإجراء النقدي العربي، انطلاقا من فرضية تفيد بوجود تعارض كبير بين منظومة التنظر عنده وبين أسلوب الإجراء، ونريد أن نبين خلال هذه الدراسة وعلى مدار انشغالها المنهجية التي اعتمدها من الناحية الإجرائية ومدى ملاءمتها مع ما كان ينظر له.

كان **الفصل الرابع** محاولة البحث عن تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه وخلال هذه المحطة حاولنا الوقوف عند حدود التجربة النقدية عند علي حرب وآفاقها من خلال تحليل التساؤلات الآتية: هل نجح المفكر في وضع تجربة جديدة للمشروع النقدي الذي يسعى إلى إنجازه ؟ وماهي قيمة هذه التجربة ضمن التجارب النقدية المطروحة في ساحة النقد العربي المعاصر؟ وهل بوسع هذه المحاولة النقدية منفردة أن تحقق البديل النقدي المطلوب؟

لا نزعم بأننا وجدنا حلولا شافية لهذه الإشكالات، ولكن تناولنا الفكرة ضمن مبحثين أيضا كان **المبحث الأول** محاولة الكشف عن تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه عند علي حرب الأبعاد الإيديولوجية التي تحملها المقاربة النقدية لعلي علي حرب.

وكان **المبحث الثاني** نتيجية للمبحث الأول، بل ولكل ما سبق تحليله خلال مسيرة هذا الاجتهاد، تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه في الفكر العربي المعاصر يتعلق البحث هنا وفي النهاية بالوقوف عند التحديات التي يواجهها الفكر عندما يكون مقيدا بقيود الإيديولوجيا.

أنهينا بحثنا **بخاتمة** تبيّن كيف وضعنا أيدينا على بعض من ملامح المخزون الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر انطلاقا من مقارنته بالثورة النقدية في الفكر الغربي واعتمادا على تجربة علي حرب حيث تشكل هذه التجربة مثالا صارخا لما نريد أن نتوصل إليه من خلال هذا البحث، على أن مقاربة الفكر الغربي للفكر العربي المعاصرين لم تكن بهدف المقارنة بقدر ما كانت تهدف التركيز على إشكاليات الفكر العربي.

هكذا حاولنا خلال هذا البحث أن نفعل النقد في ملمح بسيط من تشعبات النقد العربي المعاصر، لعل هذا الاجتهاد يكون مقدمة تنير صروح فكرية برؤى أكثر عمقا وأوسع إبداعا.

الفصل الأول:

التفكيك مفهومه وأبرز معالمه

المبحث الأول: الأطر النظرية والدلالية لمفاهيم: التفكيك، اللغة، الإيديولوجيا

المبحث الثاني: أبرز معالم التفكيك

تمهيد

نأتي في هذا المبحث لنوضح ماهية المعنى المقصود من التفكيك، الإيديولوجيا واللغة، ثم نوضح في المبحث الثاني أبرز معالم التفكيك في الفكر الغربي والتي بدأت صلاحيته في الانتهاء ونضح أيضا أبرز معالم التفكيك في الفكر العربي المعاصر حيث ا بدأت هذه التجربة تطرق أبوابه ، ولا يمكن أن يتوضح ذلك ما لم نبين السياق النظري الذي اكتسبه في حقل التأسيس ثم ندرجه في علاقات تفاعل مع الفكر العربي ، كل ذلك من أجل أن نبيّن المفارقة القائمة بين وضعية التفكيك في الفكر الغربي _ بوصفه إشكالية احتمالية غير منجزة_ ووضعيته في الفكر العربي _ بوصفه البديل النقدي الذي يضمن الإطاحة بمنظومة الفكر السائد، ثم نحاول أن نكشف السياق الذي تم اعتماده في نقل التفكيك إلى المدونة النقدية العربية.

المبحث الأول: الأطر النظرية والدلالية لمفاهيم: التفكيك، اللغة، الإيديولوجيا

لا يمكننا أن نوضح مفهوم التفكيك ودلالته إلا في سياق العلاقة الرابطة بينه وبين مفهومي اللغة والإيديولوجيا، فالفرضية التي تغذي هذا البحث تقضي بأن التفكيك في النقد الغربي عموما، وجاك دريدا على وجه الخصوص أخذ من اللغة مصدرا قويا لنقد الأسس التي تقوم عليها الميتافيزيقا الغربية، كما أخذت الإيديولوجيا مسافة قريبة من تجربة التفكيك أيضا في التلقي العربي، ومن أجل فهم العلاقة الثنائية بين التفكيك واللغة والتفكيك والإيديولوجيا يتوجب علينا قبل ذلك تحديد وبإسهام الأطر النظرية والدلالية لمفاهيم: التفكيك، اللغة والإيديولوجي

المطلب الأول: التفكيك

"يشكل التفكيك لحظة من لحظات المشهد النقدي الفرنسي لصاحبه جاك دريدا والتي أحدثت جدلا واسعا في المشهد النقدي. لقد أثارت نظرية التفكيك ضجة على مستوى المشهد الفلسفي والنقدي لما أفرزته من تباين بين موجات إعجاب وتوجهات نفور وامتعاض، كما يطرح التفكيك مشكلة اللبس والغموض اللتان تكتنفان المفهوم من أسلوب دريدا نفسه في تأويل مفاهيمه وأسلوب الآراء النقدية المتنوعة والمتعارضة، ولعل ذلك ما يبلور لهذا المفهوم ثراء وغنى على مستوى أبعاده الفكرية.

إن فقه المفردة في لسانها العربي تختلف عن فقهها في اللسان اللاتيني الفرنسي ففي اللسان العربي مثلا "يقال فَكَكْتُ الشيء فانْفَكَّ بمنزلة الكتاب المختوم تَفُكُّ خاتمه كما تَفُكُّ الحَنَكيْنِ تفصل بينهما. وفَكَكْتُ الشيء: خَلَّصْته. وكل مشتبكين فصلتهما فقد فككتهما، وكذلك التفكيك: فكَّ الشيء يَفُكُّه فَكّا فانْفكّ فصله وكل شيء أطلقته فقد فككته، وأصل الفك الفصل بين الشيئين وتخليص بعضهما من بعض".[1] "كلمتان أساسيتان يمكن إدراكهما من هذا العرض: الفصل والتخليص، لكن من الملاحظ أن لسان العرب يعرض الدلالة بناء على الفعل "فكّ" لا الفعل "فكّك". فالتفكيك هو مصدر الفعل "فكّ". وما مصدر الفعل "فكّك"؟ هل هو "التفكّك"؟ إذا جاء التفكيك على وزن "التفعيل"، فإن التفكّك هو على وزن "التفعّل".[2] وانطلاقا من هذه التساؤلات يمكننا أن نفهم "التفكيك" ضمن ما يمكن بعث الحيوية فيه.

---

[1] لسان العرب، ابن منظور

[2] - محمد شوقي الزين، الذات والآخر (تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع)، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م، ص 102.

"تحيل المفردة أيضا إلى التزايل والانفراج والتي توحي إلى نوع من الضغط أو الثقل الذي يسبق التزايل والانفراج. هناك نوع من التخلص أو الفصل لتحريك وحدة ثابتة أو منظومة صلبة وهذا التحريك يتخذ شكل النقد أو الإزاحة أو التقصي"[1].

مفاد هذا التعبير أن التفكيك يرتبط عضويا ووظيفيا بالتفكك لأنه يتدبر في الأمور أو الحقائق أو النصوص التي تشتغل بذاتها تبعا للّهوة الكامنة فيها، وتتبدى وظيفته في الكشف عما يعتمل في هذه الأمور من تركيبات أو انحلالات أو طفرات أو تحولات. فالتفكيك يساعد "التفكك" على الوعي بذاته والانتباه إلى حركته بالخروج عن ذاته أو التجسد في التمظهرات النصية أو الفعلية أو الفكرية، والتفكك يدفع "التفكيك" إلى متابعة أثره بالاطلاع على اللغوة القابعة فيه. لنقل بأن التفكيك هو الوجه الآخر للتفكّك وآلته في الوعي بذاته وعضوه الذي يشتغل به"[2]

فالمصطلح Déconstruction مضلل في دلالاته المباشرة لكنه ثري في دلالاته الفكرية، فهو في المستوى الأول، يدل على التهديم والتخريب والتشريح، وهي دلالات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية، لكنه في مستواه الدلالي العميق، يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها. يقول دريدا في حوار مع كرستيان ديكان: إن التفكيك هو حركة بنيانية وضد البنيانية في الآن نفسه، فنحن نفكك بناءً أو حادثا مصطنعا لنبرز بنياته، أضلاعه، أو هيكله ، ولكن نفك في آن معا البنية التي لا تفسر شيئا، فهي ليست مركزا، ولا مبدأ ولا قوة، أو مبدأ الأحداث بالمعنى الكامل، فالتفكيك يذهب أبعد من القرار النقدي من الفكر النقدي، لهذا فهو ليس سلبيا مع أنه فسر كذلك على الرغم من كل الاحتياطات."[3]

التفكيك حسب رأي البعض من المفكرين العرب* ليس تقطيع مادة النص وإرجاعها إلى وحداتها الأولية (سوى على سبيل المجاز) وإنما الغوص في أنسجة النص ليتبدى هذا الأخير في حقيقته

---

(1) محمد شوقي، المرجع السابق، ص102-103.

(2)- عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، البنيوية، السيميائية، التفكيك، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 114.

(3)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* أنظر محمد شوقي الزين، الذات والآخر، مرجع سابق، ص95.

المايكروسكوبية فنجوب أروقته أو نجول في دهاليزه فتظهر مجزأة ومنفصلة على غرار أشياء العالم في لا نهائيته.[1]

عندما نقارب النص تفكيكيا ليس بالمعنى الذي نمزق فيه أنسجته أو نبدد دواله أو نشتت دلالته أو نفجر مادته ومسحوقه (كما يذهب الكاتب العربي أميري فندي المقيم في ألمانيا في طموحه نحو تأسيس "ما بعد التفكيكية" في مشروعه "تفجير النص") وإنما بالمعنى الذي يبدو فيه النص قبل القراءة نوعا ما "ميكروسكوبيا"، فتعسر قراءته وتصعب رؤيته،[2] وعندما نلج في مداخله ونغوص في رواسبه وتشعباته يتبدى على حقيقته كنص مركب من أنسجة مفهومية أو طبقات لغوية أو شبكات فكرية أو جذور قيمية وسياسية تتشعب وتتكاثر بحيث يصعب القبض على أصولها أو الإحاطة بمكامنها أو استنفاد مضامينها.[3]

"وفي ضوء ما تقدم يمكن القول أن " التفكيك" ترجمة صحيحة للكلمة الفرنسية Déconstruction، غير أن احتفاظ دريدا بكلمة Destruction تدمير و تقويض أيضا يسمح بترجمة المصطلح الدال على استراتيجية التفكيك بالتقويضية بل و بالتدميرية."[4] لكن دريدا لا يقصد من وراء المصطلح الهدم والتخريب، وإنما إعادة ترتيب عناصر الخطاب على طريقة أهل النحو."[5]

فلفظة تفكيك (déconstruction) تختلف عن لفظة تقويض أو هدم (destruction)، التي تحمل معنى التصفية كإجراء سلبي.[6] وهنا وضح دريدا الأسباب التي دعته إلى البحث عن بديل لكلمة (destruction) تدمير في (رسالة إلى صديق ياباني)[*] بقوله: "كنت أهدف ضمن أشياء أخرى إلى ترجمة و توظيف كلمة (destruction) تدمير و كلمة تقويض، و هاتان الكلمتان تدلان في هذا السياق على العملية التي تمارَس على البنية أو البناء التقليدي للمفاهيم الأساسية للأنطولوجيا أو الميتافيزيقيا الغربية"، غير أن كلمة (destruction) الفرنسية تنطوي بصورة واضحة على العدمية

---

(1)– عبد الله ابراهيم، المرجع السابق، ص95.

(2)– المرجع نفسه، ص95.

(3)– محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص96.

(4)– المرجع نفسه، ص 96.

(5)– محمد علي الكردي، دريد و التفكيك **أوراق فلسفية**، العدد 13 ، 2005، ص16.

(6)عزالدين الخطابي، علاقة الذات بالأخر بين المنظورين التأويلي والتفكيكي، رؤى تربوية ، فلسطين، العدد32 ،2010، ايلول، ص67.

(*) رسالة كتبها دريدا إلى صديق ياباني يدعى Izutsu بتاريخ 10يوليو 1983، وذلك حول دلالة مصطلح Deconstruction وترجمته .أنظر عبد المنعم عجب الفيا ، في نقد التفكيك، نصوص مختارة في مقدمة نقدية شاملة، ص15.

أو الإختزال السلبي، الأمر الذي يجعلها وثيقة الصلة أكثر بكلمة (demolition) عند نيتشه. ولما كانت كلمة (deconstruction) غير شائعة في الفرنسية كما يقول دريدا، فإنه نظر في معجم "littre" ليتأكد من جودة الكلمة، و لحسن حظه وجد أن الكلمة تناسب غرضه تماما."[1] وضمن هذا السياق يقول في الرسالة المذكورة "وجدت أن المعاني النحوية و اللغوية والبلاغية كلها تشير إلى المعنى الميكانيكي (من مكنة) و هذا من حسن الحظ لأنه يلائم ما كنت أرمي إليه ". ثم يذكر دريدا بعض معاني الكلمة الواردة في المعجم المذكور ومنها:

بعثرة نظام بناء الكلمات في الجملة، وحل و فك أجزاء في كل أو مجموع، مثل فك أجزاء ونقلها، تجريد الشِعر أو النظم من الوزن و نثره."[2] وبهذا يكون دريدا عيّن البديل المناسب للفظة التفكيك. بعد أن وقع اختيار دريدا على كلمة(déconstruction) أحس بأنها غير كافية بمفردها، غير كافية في التعبير عن استراتيجيته التفكيكية، لهذا أبقى على كلمة (destruction) ولم يهجرها. التفكيك يستهدف أساسا مفهوم الأبنية الأنطولوجية أو الميتافيزيقية الأخرى، ونقيض البناء هو التدمير والتقويض". [3]

وقد اعتبر جاك دريدا في نصه المذكور أن التفكيك ليس تحليلاً ولا نقداً، ويتعين على الترجمة أن تأخذ هذا الأمر بعين الإعتبار. فهو ليس تحليلاً لأن تفكيك عناصر بنية ما على الخصوص لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط ولا إلى أصلٍ غير قابلٍ للحل، وهو ليس نقداً، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانطي، وهو ليس منهجاً، ولا يمكن تحويله إلى منهج، خصوصاً إذا شددنا في هذه اللفظة على الدلالة الإجرائية أو التقنية."[4]

ويضيف دريدا مشددا على التأطير المعرفي الصحيح للتفكيك مؤكدا على عدم إمكانية اختزاله في إجراءات منهجية أو مجموعة من القواعد القابلة للنقل، فلا وجود للتفكيك بأداة التعريف بل هناك فقط حركات واستراتيجيات وتأثيرات متنوعة تختلف من سياق إلى آخر ومن وضعية إلى أخرى."[5]

---

(1)– عبد المنعم عجب الفيا، في نقد التفكيك، نصوص مختارة في مقدمة نقدية شاملة، منشورات ضفاف، دار الامان، منشورات الاختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر، 2015، ص15

(2)– عبد المنعم عجب الفيا ، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(3)– المرجع نفسه ، ص15.16.

(4)– عزالدين الخطابي، علاقة الذات بالأخر بين المنظورين التأويلي والتفكيكي، مرجع سابق،ص67.

(5)– المرجع نفسه ، ص 15.

لقد حظيت الفكرة التي تقول أنه يصعب تحديد هذه المفردة يصعب أيضا ترجمتها "لأن كل المفاهيم التحديدية والدلالات المعجمية والممفصلات النحوية والترجمات خاضعة هي الأخرى للتفكيك (déconstruites) أو قابلة لأن تفكك (deconstructibles)." [1]

والجدير بالذكر أن الفكر الغربي يقوم ويستند على أفكار سابقة "فقد استعار دريدا هذه الكلمة من الفيلسوف الألماني مارتن هيجر وهي في الألمانية (destruction) ويقصد بها هيدجر تدمير وتقويض الإرث الفلسفي الميتافيزيقي الغربي. وهيدجر نفسه استعار الكلمة من الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه ويقصد بها تدمير وتحطيم المثل والقيم السائدة"[2].

هذا من حيث دلالة المفهوم واللبس الذي يكتنفه؛ أما الإطار النظري الذي احتضن هذه التجربة فيمكننا القول أن "التفكيك بدأ (Deconstruction) مع جاك دريدا كمشروع إعادة نظر في الفلسفة الغربية، وقدّ تشكل هذا المشروع على أرضية معرفية تأسست تاريخيا من مراجعات الفكر الغربي التي تمت على مدى ما يزيد على قرن من الزمان بدء بما قدمه نيتشه (Nietzsche) -1844 (1900م) من رفض لما أقرّه الفلاسفة قبله حول الحقيقة والماهية والجوهر"[3]. "فمصطلح "التفكيك" يشير إلى طريقة في قراءة النص تقوم على نقض الأسس التي ارتكز عليها في بنيته وزعزعتها، هنا نحب أن نلفت النظر إلى استعمال البعض لكلمة تفكيك في معنى التحليل المنطقي، "يقولون تفكيك الظاهرة وهم يقصدون تحليلها وردها إلى أصلها وعواملها الأولية، وهذا المعنى هو على النقيض تماما لمراد "التفكيك". ولهذا السبب وضح دريدا رفضه لهذا التوجه الدلالي للتفكيك "لأنه يعمل على ترسيخ التفكير العقلاني الذي يسعى التفكيك إلى تقويضه" [4].

لقد حذّر دريدا من اعتبار التفكيك تحليلا أو نقدا لا بمعناه الكانطي الفلسفي (نسبة إلى إيمانويل كانط) ولا بمعناه العام أو الأدبي، لأن "تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط،

---

[1]– عز الدين الخطابي، المرجع السابق، ص 67.

[2]– عبد المنعم عجب الفيا ، المرجع السابق ، ص 14.

[3]– سامي محمد عبابنة، "التفكيكية وقراءة الأدب العربي القديم عبد الفتاح كيليطو نموذجا"، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد42، ملحق 1 2015، ص 1075 .

[4]– عبد المنعم عجب الفيا، مرجع سابق ص 16 .17.

إلى أصل غير قابل إلى حلّ، فهذه القيمة ومعها قيمة التحليل، هما عنصرا فلسفات خاضعة للتفكيك كما أن التفكيك ليس منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج." [1]

ولو أردنا العودة إلى النص "رسالة دريدا إلى صديقه الياباني" "سنجده ينظر في حيثيات استخدامه لمفردة "تفكيك"، وكيف أنّه توجَّه إلى المنظومة المعجمية بحثاً عن دلالة تشفي غليله لمعنى ما كان يروم قصد اصطفاء مفردة التفكيك لكنّه لم يجد فصار المتاح المعرفي أمامه بنماذجه الثلاثة: النموذج اللغوي النحوي، والنموذج السيمانطيقي العلاماتي، والنموذج المكائني غير ملبية لطموحه لأن هذه "النماذج نفسها كان يجب أن تخضع إلى استنطاق تفكيكي بل هذه النماذج هي الأصل في إساءات فهم متعدّدة حول مفردة التفكيك".[2] لذلك يفضل دريدا كلمة استراتيجية "لوصف التفكيك على ما عداها من مفاهيم نحو نظرية ومنهج وفلسفة، فهذه المفاهيم ذات صبغة ميتافيزيقية لوغوسية بالنسبة لدريدا." [3]

"إن التفكيك، حسب دريدا ليس منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج وهو ما أدى إلى سجال في الأوساط الأكاديمية والثقافية (الأوربية والأمريكية) من خلال التساؤل: هل يمكن للتفكيك أن يتحول إلى منهج للقراءة والتأويل؟ وهل هو قابل للاحتواء والتدجين من طرف المؤسسات الأكاديمية؟ ولا يكفي القول أن التفكيك لا يمكن أن يختزل إلى أدوات منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل، مثلما لا يكفي القول إن كل حدث تفكيكي يظل فريدا أو متوقعا بأقرب ما يمكن من شيء أو لغة أو توقيع، بل يجب أن نحدد أيضا أن التفكيك ليس حتى فعلا أو عملية".[4]

بناء على هذا الغموض الذي يكتنف المفهوم ويوسع من فضاء البحث فيه يتعيّن علينا في ضوء ذلك البحث في أهداف هذه الاستراتيجية، فهي تروم "قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها كخطاب ميتافيزيقي (مثل الحقيقة والعقل والهوية والحضور والأصل..الخ) وهي عبارة عن نقد للتمركز العرقي Ethnocentrisme الغربي المدعم من طرف

---

[1]– محمد بكاي وآخرون، **جاك دريدا فيلسوف الهوامش، تأملات في التفكيك والكتابة والسياسة**، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف الطبعة الأولى،2017، ص77 .

[2]– محمد بكاي وآخرون، المرجع السابق، ص 76.

[3]– عبد المنعم عجب الفيا ، مرجع سابق ، ص 16–17.

[4]– جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي ، إفريقيا الشرق 2013، ص 05.

تمركزات أخرى، مثل تمركز العقل Logocentrisme وتمركز الصوت Phonocentrisme وتمركز القضيب Phallocentrisme. وقد اعتبر دريدا بأن تفكيك هذه التمركزات "هو تفكيك للمبدأ الأنطو–ثيولوجي للميتافيزيقا وللسؤال "لماذا؟" ولكل الأسئلة المتعلقة باللحظة الأنطو–موسوعية Onto-encyclopédique." [1]

هكذا، سيشرع دريدا في خلخلة ميتافيزيقا الحضور هاته والكشف عن تناقضاتها الداخلية، متفاديا الوقوع في فخ التقابلات الثنائية (خطأ/صواب، خير/شر، حقيقة/لا حقيقة...الخ) ومقترحا بدائل أخرى، وبذلك، سيتم قلب النظام الهرمي الذي أقامته الميتافيزيقا الغربية والانفتاح على الهوامش والكشف عن الخلفيات الثاوية وراء البديهيات والمسلمات التي اعتمد عليها الفكر الغربي في بناء أنساقه وفي بلورة مؤسساته المختلفة لتفعيل هذه الاستراتيجية قام دريدا بتفكيك مجموعة من المفاهيم التي حاول رصدها وهي:

–العقل والجنون والصواب والصمت في نص "الكوجيطو وتاريخ الجنون".

–القانون والواجب والضمير والشرعية والعنف في نص "عن الإعجاب بنيلسون مانديلا".

–الجامعة والسلطة والسيادة والشغل، في نص "الجامعة بدون شرط".

–الاختلاف الجنسي والدزاين والواحد والاثنين واليد والإظهار في نصيه المتكاملين: "الاختلاف الجنسي والاختلاف الأنطولوجي" و"يد هايدجر." [2]

"إن التفكيك، حسب دريدا ليس منهجا لا يمكن تحويله إلى منهج وهو ما أدى إلى سجال في الأوساط الأكاديمية والثقافية (الأوربية والأمريكية) من خلال التساؤل: هل يمكن للتفكيك أن يتحول إلى منهج للقراءة والتأويل؟ وهل هو قابل للاحتواء والتدجين من طرف المؤسسات الأكاديمية؟ ولا يكفي القول إن التفكيك لا يمكن أن يختزل إلى أدواتية منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل، مثلما لا يكفي القول إن كل "حدث" تفكيكي يظل فريدا أو متوقعا، بأقرب ما يمكن من شيء أو لغة أو توقيع، بل يجب أن نحدد أيضا أن التفكيك ليس حتى فعلا أو عملية." [3]

---

[1]– جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة ، مرجع سابق، ص 06.

[2]– المرجع نفسه، ص 07.

[3]– المرجع نفسه، ص 06.

في سياق توضيح السبب الذي يجعل التفكيك مفهوم ملتبس وغامض هو أن مفهوم تحديدي قابلا للتفكيك بدوره، وهو ما أكد عليه دريدا في رسالته المذكورة قائلا: "إن صعوبة تحديد مفردة وبالتالي ترجمتها، إنما تنبع من كون جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة خاضعة هي الأخرى للتفكيك." [1] ولهذا السبب "تروم هذه الاستراتيجية قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها كخطاب ميتافيزيقي." [2]

كانت تلك إذن محاولة لرصد الخلفية العامة التي طُرحت في إطارها دلالات مفهوم التفكيك كما استعملت في سياق تطور الفكر الغربي؛ أما بالنسبة لعلي حرب فهو مصطلح مثير للالتباس، " أولا بسبب مدلولاته السلبية التي فُهمت بمعنى الهدم والتقويض أو التدمير؛ ثانيا لأنه فهم بمعنى واسع جعله لا يقتصر على أعمال جاك دريدا." [3]

وفي سياق توضيحه وتفسيره لمشكلة اللبس الذي يكتنف مفهوم التفكيك من كل جانب يعلق قائلا أن هذا المفهوم "التبس على خصوم التفكيك الذين خدعتهم الكلمة بقدر ما أخذوا بصريح اللفظ، فظنوا أن التفكيك هو مجرد هدم وتقويض غافلين، بذلك عن كون المفكك إنما ينتج المعنى."[6] وهو أيضا شأن الذين يدعون إلى ممارسة التفكيك" لقد حسبوه تصفية ومحوا لأعمال الغير غافلين عن كون المشتغل بالفكر لا يتعامل مع أنساق منطقية يمكن نقضها أو هدمها بقدر ما يتعامل مع نصوص بوصفها وقائع خطابية." [5]

المطلب الثاني: الإيديولوجيا

لقد بيّنا سابقا أن مفهوم التفكيك لا يكشف عن معناه الدقيق ـ وفق ما تستوجبه الضرورة البحثية ـ ما لم نتوقف أيضا عند دلالات الإيديولوجيا، وفي هذا السياق، فإن الحديث عن التفكيك في نسخته العربية يفترض الحديث أيضا عن مفهوم الإيديولوجيا. وهنا نلاحظ التداخل القائم بينهما، من أجل أن نسلط الضوء على الحضور المكثف للإيديولوجيا في تجربة علي حرب النقدية. فالإيديولوجيا (Idéologie) "كلمة تتألف من مقطعين: (Idio) و(logie)، أي بمعنى ـ وحسب

---

[1]– جاك ديريدا، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، ص62.

[6] علي حرب، الماهية والعلاقة، مصدر سانق، ص63.

[5] _ علي حرب، المصدر السابق، ص63.

مرجعها اللاتيني ـ علم المثل أو المثالية. وأول من استعمل هذا الاصطلاح المفكر الفرنسي ديستان تريسي (1836–1755) في كتابه "عناصر الإيديولوجية" التي وصفها بعلم الأفكار أو العلم الذي يدرس مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس، هذه الأفكار التي تبنى منها النظريات والفرضيات التي تتلاءم مع العمليات العقلية لأعضاء المجتمع." [1]

و"للإيديولوجيا تجليات ورؤى وصيغ تجعل مسألة الإمساك بالمفهوم ضمن رؤية معينة أمر صعب، لأن الغموض الذي يلف المصطلح كان نتيجة التوسع الذي يترافق معه، وتنافس العديد من الأطر الإيديولوجية المتنوعة في مجاله."[2]

لا يمكننا رصد دلالة محددة لمفهوم الإيديولوجيا "هذا المفهوم لا يملك في حد ذاته معنى محددا متفق عليه، "والسبب في ذلك أنها تعود إلى نظم اعتقادية عما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني كما أن بعضهم ينظر إلى المعتقدات نفسها من ناحيتين، الأولى: أنها عقلانية، والثانية: أنها وهمية، مما يوضح بأن المصطلح هو خلافي بالأساس."[3] "فالنظرة الذاتية تركز على الأفراد والمؤسسات الاجتماعية والسياسية في إنتاج الإيديولوجية، بينما تمثل النظرة الموضوعية ما تقوم به الإيديولوجيا من إغناء للبنية الاجتماعية وتبادل التأثير معها."[4]

لذلك يجب علينا توخي الحذر في استعمال مفهوم الإيديولوجيا بوصفه مفهوما مشكلا. لكن ما نلاحظه في واقع المتابعة العربية مختلف عن ذلك تمام الاختلاف، إذ يتم توظيف الإيديولوجيا بشكل فوضوي، حيث يأخذها أغلب النقاد مأخذ العقيدة والفلسفة." [5]

"لا يزال تعريف الإيديولوجيا إذن منذ النصف الأخير من القرن العشرين وإلى غاية يومنا محل جدل واختلاف عارم، بسبب توظيف المصطلح في حقول معرفية عدة، كالأنثروبولوجيا وعلم النفس والنقد الأدبي وعلم الاجتماع. وهذا ما عقّد الاتفاق حول تعريف شامل يحقق مرجعية ثابتة

---

[1] – بكري خليل، **الإيديولوجيا والمعرفة**، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002الطبعة العربية الأولى، الإصدار الأول (عمان . الأردن، ص146

[2] – المرجع نفسه، ص143

[3] – المرجع نفسه ، ص105.

[4] – المرجع نفسه ، ص144.

[5]– علي عبود المحمداوي وآخرون، خطابات ال ((ما بعد)): في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف،(بيروت، الرباط، الجزائر:)، الطبعة الأولى، 2013، ص127.

تكون قادرة على ضبط حدود المصطلح." [1] ولكن ولأجل رواج هذا المفهوم ولبسه تناولته الكثير من الموسوعات ونذكر على سبيل التمثيل الموسوعة البريطانية المصغرة التي تعد الإيديولوجيا هي نظم من المعتقدات أو النظريات التي تكون في العادة مرشدا للعمل ، و قد يشكل ذلك النظام أساسا لمنهج سياسي اجتماعي ." [2] وقد أوضحت الموسوعة الفلسفية العربية ـ التي تعد واحدة من أفضل الموسوعات التي تناولت مادة الإيديولوجيا ـ مصاعب التعريف فثبتت تعدديته و عكفت على عرض تعريفات عديدة و قدمت نقدا للفكر الإيديولوجي و قارنت بين الفلسفة و الإيديولوجيا ،و لخصت التصورات السائدة و المشتركة بين التعريفات المختلفة في أن الإيديولوجيا هي مجموعة المفاهيم التي تكونها جماعة من البشر عن أوضاعها في ظرف تاريخي معين ." [3] نلاحظ من خلال ما سبق أن الوصول إلى تعريف دقيق للإيديولوجيا أمر مستبعد" بل نوع من التعسف قياسا إلى عرض مختلف التعريفات و ما تمثله من مضامين و مقاصد، مع محاولة الأخذ بالحسبان أن الموضوعية الكاملة ليست متيسرة في هذا الشأن و ربما لا تجد كافة الضمانات المعرفية كما يرى بعض المشتغلين بنظرية الإيديولوجيا." [4] لهذا السبب "يشير كوربت 'CORBETإلى أن عبارة " الإيديولوجيا " لا تمتلك في حد ذاتها معنى محددا متفقا عليه. والسبب في ذلك أنها تعود إلى نظم إعتقادية، كما أن بعضهم ينظر إلى المعتقدات نفسها من ناحيتين: الأولى أنها عقلانية، والثانية أنها وهمية. مما يوضح أن المصطلح هو خلافي بالأساس لدرجة ينظر فيه البعض إلى أن المعتقدات الدينية إنما هي نمط إيديولوجي، بينما يقصر الآخر الإيديولوجيا على المعتقدات السياسية. ولعل هذه الرؤى مجتمعة هي التي وسعت استخدام المصطلح للفكاك من أطواق التعريفات، باللجوء إلى فضفاضتة." [5]

أما من حيث التأصيل لهذا المفهوم فإن تحديد تاريخ معين لظهور الإيديولوجيا كان واحد من المسائل الخلافية غير المتفق عليها أيضا من طرف دارسي الفكر الإيديولوجي "ويعود السبب في تبيان وجهات النظر بهذا الخصوص إلى سعة الدائرة التي تشغلها الإيديولوجيا في مراحل تطور

---

[1] – كمال رايس، البعد الفني والإيديولوجي في الرواية الجزائرية المعاصرة، دراسة سوسيو بنائية في روايات وسيني لعرج" مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم، في الأدب العربي (2015–2014)، ص12.

[2] – المرجع نفسه، ص 114.

[3] – المرجع نفسه، ص 111.

[4] – هربرت ماركيوز، العقل والثورة ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ، 1970 ، ص 104.

[5]– المرجع نفسه، ص 105.

الإنسان، بحكم تلازم وترادف الإيديولوجيا مع تاريخ المجتمعات وهي تواجه فضاضتها وتتلمس طريقها لبناء مستقبلها، وتكوين مفاهيمها وصياغة تصوراتها وأشكال وجودها. لذا نجد اتجاه تاريخ الفكر الإيديولوجي إلى أصول المعتقدات البشرية المبكرة، ويؤسس على فكرة النزاع بين الجماعات التي تختلف إيديولوجياتها عن بعضها، تصوره لتاريخ الإيديولوجيا، أيا كان ذلك قائما على الإدراك بها والوعي بأبعادها أم لا. وهذا على سبيل المثال لا الحصر، ما يعتقد به " براون « BROWN » في أن الشقاق بين روما و بيزنطة في حقيقته أنما يندرج في هذا النمط العقيدي الإيديولوجي."[1] فمن حيث جدته، فتعتبر الإيديولوجيا من المصطلحات التي ظهرت منذ عهد قريب. و ترى " جوديت شيكلر "« judithShikler أن الإيديولوجيا لم تكن موضوعا جديا في البحث العلمي حتى فترة الحربين العالميتين. أما " دوبريه" DEBRE فيرى أن دخول الإيديولوجيا في تاريخ مفردات العلوم الاجتماعية و الفلسفة قد جاء متأخرا في فرنسا ويستدل على ذلك بتاريخ الأفكار الذي يتأخر عن الحقيقة التاريخية ، سواء فيما يتعلق بالإيديولوجية أم فيما يتعلق بالتأويل الماركسي للإيديولوجيا، الذي لم ير النور إلا عام 1933 و يفيد " دوبريه" بأن كلا من الموسوعة الكبرى عام 1877 و "ليتريه" 1872 قاموس الأكاديمية الفرنسية الطبعة الثانية (1932) ، و "لاروس القرن العشرين(1933) لم تشر إلى المفهوم الأكاديمي الاصلي، و استخدمت مفهوم خصوم الإيديولوجيا 'شاتوبريان ، و فكتور كوزان) للتعرف بها ، بينما ادخلت الطبعة السادسة من قاموس "لالاند" الفلسفي (1951) التعريف الماركسي لأول مرة في ذيل المقال كحاشية، و لم تظهر الكلمة في الموسوعة البريطانية طبعة 1964، و لا في موسوعة " شامبر" عام 1950.

غير أن مفهوم الإيديولوجيا قد بلغ أوج تداوله في السنوات ما بين (1970-60) في النقاش الفلسفي و الإجتماعي والأنثروبولوجي، كما اكتسب المفهوم شعبية نسبية مع الوعي بالفوارق الإجتماعية والتحولات التي دللت على إمكانية تطبيق الإيديولوجيا مما جعلها معترف بها كونها أداة سياسية. ونال المفهوم قوته مع ازدياد دور الأفكار والمعتقدات في توجيه وقيادة السلوك الاجتماعي فأصبح مفهوما رئيسيا في مجالات علم النفس الاجتماعي." [2]

و يستخلص " سبيلا" من تاريخ مصطلح الإيديولوجيا، أنه مسار مضطر لأنه كان مدار نزاع ابستمولوجي، بل و إيديولوجي حول مشروعيته في التدليل على وقائع معينة، وبذا يقترب إلى ما

---

[1]- هربرت ماركيوز المرجع السابق ، ص 65.

[2]- المرجع نفسه ، ص 106.

ذهب إليه " سيلجر" . ويصنف "سبيلا" تعريفات الإيديولوجيا إلى نشوئية، ووظيفية، وبنيوية، وما هوية، إلا أنه يضعها مجتمعة ضمن ميلين:

الميل الأول: تقليص الظاهرة الإيديولوجية حتى تقتصر على الظواهر السياسية.

الميل الثاني: التوسع فيها فتصبح رديفة للثقافة." [1]

غير أن الخاصية التاريخية للإيديولوجيا، تشوبها في الواقع الملموس للإيديولوجيا النزعة الإطلاقة أحيانا، مما ينحي بها إلى **رفض النقد وطرح ذاتها على درجة من العصمة والكمال**. ومن ثم فإن بعض الإيديولوجيا تضع نفسها خارج التاريخ، فتخطئ طريقها بإسقاط رؤيتها المستقبلية على الحاضر، و إفساد أفاقها بنوع من الرهنية التي تسحب مشروعها إلى الحاضر أو تقوم بنوع من القفز إلى الأمام، بترحيل الحاضر إلى أمال المستقبل فتعيش مع ذاتها أوضاع مستقبلية لم تزل غائبة ليس على صعيد التهيؤ النفسي، و إنما على مستوى معالجات و تقديرات المشكلات القائمة . لذا فإن ذلك السحب المتبادل للمرحلة على المشروع والعكس، هو الجرثومة التي تعدي الإيديولوجيا بالتضليل ووعي الواقع وعيا زائفا من الواجهة المعرفية الخالصة، و ذلك نتيجة المغالاة في التعويل على شفافية الواقع فكريا بالتوهم في النفاذ إلى حقيقته الكلية، مما يعني تجاهلا لغناه و تغافلا لتحولاته وصيرورته الدائمة." [2]

يؤكد كلّ ما قدّمناه على عدم إمكانية تمثل الفكر خارج غواية الإيديولوجيا، والمقصود ها هنا واضح باعتبار أنّه وجب علينا الحذر من الوقوع فيها. ويلي ذلك حقيقة أخرى لا تقل أهمية عن التي ذكرنا، تتعلق بخلو الفكر من العصمة، عصمة الوقوع في الخطأ." [3]ولما كان هذا المفهوم يحمل أبعادا إشكالية مختلفة.

وجب علينا أن نوضح بأن مقولة الإيديولوجيا التي تغذي هذا البحث تنطلق من تمثّلات علي حرب نفسه لهذا التصور وهذا ما سنفصل فيه لاحقا. إن إذن عندما يلتقي الدور الوسيط للإيديولوجيا بظاهرة السيطرة، ينتقل طابع الالتواء والإخفاء للإيديولوجيا، إلى الصف الأول. لكن بقدر ما أن اندماج جماعة لا يعود قط تماما إلى ظاهرة السلطة والسيطرة، فإن جميع ملامح الإيديولوجيا التي أرجعناها إلى دورها الوسيط، لا تمر هي أيضا داخل وظيفة الإخفاء التي كثيرا

---

[1]– هربرت ماركيوز المرجع السابق ، ص 108

[2]– بكري خليل، مرجع سابق، ص 158

[3]– علي عبود المحمداوي وآخرون، مرجع سابق، ص125.

ما تختزل الإيديولوجيا إليها." [1]إن الإيديولوجيا إجرائية وليست ايمانية. إنها تفعل وراء ظهرنا بدلا من أن تتوفر عليها كتيمة أمام أعيننا. وانطلاقا منها نفكر، بدلا من أن نفكر فيها وحولها. ومن هنا تأتي إمكانية الإخفاء والالتواء وفي هذا المستوى يمكن للوظيفة الإخفائية أن تتدرج. إنها تمارس دورها خاصة تجاه حقائق عيشت بالفعل من لدن الجماعة لكنها غير قابلة لأن يتمثلها التخطيط الموجه." [2]

إن الإيديولوجيا في آن نتيجة للتلف ومقاومة له وتتدرج هذه المفارقة ضمن الوظيفة الأولية للإيديولوجيا والتي تتمثل في استدامة فعل مؤسس أولي من خلال صيغة "التمثيل" لأجل ذلك، تكون الإيديولوجيا في الوقت نفسه تأويلا للواقع وحشوا للممكن، وكل تأويل يتم داخل حمل محدود، لكن الإيديولوجيا تقلص الحقل قياسا إلى إمكانات التأويل التي تتوفر عليها الإنطلاقة الأولية للحدث، وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن السياج الإيديولوجي، بل عن العمى الإيديولوجي إلا أنه حتى عندما تنحرف الظاهرة إلى المرضية، فإنها تحافظ عل شيء من وظيفتها الأولية، إذ من المستحيل أن يتم الإستيعاء بدون أن يمر عبر سنن إيديولوجي. هكذا تتضرر الإيديولوجيا بالخطاطة التي لا مناص منها وترتبط بها وبذلك فإنها تترسب بينما الوقائع والأوضاع تتغير. وتقودنا هذه المفارقة إلى عتبة وظيفة الإخفاء." [3]

المطلب الثالث: اللغة

لقد اختلف الباحثون والمهتمون في تحديد مفهوم واحد للغة "على الرغم من إقرار البعض أن هدف مختلف الجهود والدراسات التي اتخذت اللغة موضوعا انصبت في عمقها في البحث عن الأسس والأركان التي تؤدي إلى ضبط مفهوم اللغة آخذين بعين الاعتبار جزم **إدوارد سابير** الذي يرى من خلاله تناسبا عكسيا بين كثرة حديثنا واستعمالنا للغة بمقابل طرح سؤال الماهية. إن الغرض هنا لا يتعلق بتتبع هذا الاختلاف في التعريف والتنويه به، وسبب ذلك عائد إلى

---

[1]– بول ريكور، مرجع سابق، ص 244.

[2]– المرجع نفسه، ص 242.

[3]– المرجع نفسه، ص 243.

الخصوصية التي تتسم بها المفاهيم المرتبطة بالعلوم الإنسانية بقدر ما يتعلق بمحاولة السعي لإيجاد تعريف يحاول أن يقف على اللغة بشكل سليم عاكسا كُنْهَ عناصرها وحقيقة مكوناتها[1].

فالفيلسوف الفرنسي **أندري لالاند** (André Lalande) فيرى في معجمه الفلسفي أن "اللغة بمعناها الواسع هي كل نظام من الرموز والإشارات يصلح أن يكون وسيلة للتواصل".[2]

بينما يعرف **إدوارد سابير** (Edward Sapir) اللغة على أنها "وسيلة للتواصل الإنساني تحديدا تهدف لتوصيل الأفكار والعواطف والرغبات بواسطة نسق من الرموز وتعرفها **جوليا كرستيفا** (Julia Kristeva) بأنها "ذاك المسار التواصلي للخطاب الجامع بين مرسل ومستقبل"، في حين يرى آدام شاف (Adam Schaff) أن "اللغة تعني كل إنتاج متسق لأنواع الرموز والدلالات المؤدية لوظيفة حقيقية في كل خطاب إنساني". إنها أيضا "الخاصية الإنسانية لإحداث التواصل البشري بواسطة نسق من الرموز الصوتية." [3]

وعليه ستكون الإشارة بالغة الأهمية في القول أن الفلسفة كنمط متميز من التفكير توصف بأنها تعبير لغوي يقوم من خلاله الفيلسوف بطرح جملة من القضايا والإشكالات، حيث لا يمكن التفلسف بعيدا عن اللغة، فالإنسان إذا لم يفكر بلغة فهو لا يفكر على الإطلاق. وفق هذا الأساس تشكلت فتنة وإعجاب الإنسان المهتم بتلك المنظومة الصوتية التي ينطق بها، فتجعله يعبر عما يجول بخاطره ويتصل مع بني جنسه." [4]

والواقع أن التأمل في موضوع اللغة ليس وليد الزمن المعاصر بل يعود إلى عصور ماضية، حيث تجسد الاهتمام بالظاهرة اللغوية منذ الحضارة الهندية القديمة بسبب الحاجتين الدينية والتعليمية، هذا ما توضحه جوليا كريستيفا(Julia Kristeva) في رؤيتها لميلاد الاهتمام بالدرس اللغوي في الهند القديمة وارتباطه باستجلاء معاني النصوص الدينية. من خلال شرح النصوص

---

[1]– بشير خليفي، الفلسفة وقضايا اللغة (قراءة في التصور التحليلي)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1431هـ–2010م، ص 30.

[2] Lalande Andre Vocabulaire technique et critique de la philosophie presse universitaire de France16 edition1988 p 554.

[3]- S.M Guilleminin payot Paris 1967..Sapir Edwar Le langage Trd

[4] - Kristeva Julia Le langage cet inconu edition du seuil Paris 1981

المقدسة التي احتواها الكتاب المقدس لدى الهندوس والذي كان ينعت باسم "الفيدا"[1].

وقد كانت اللغة السنسكريتية (Sanskrit language) التي اكتشفها وليم جونز (W. Jones) سنة 1786 ووضحها فوانز بوب (F. Bop) سنة 1816 في كتابه المعنون "التعريف باللغة السنسكريتية" محل عناية بعض المهتمين من أمثال العالم النحوي الهندي بانيني (Panini)، الذي رغب من خلال جهوده في معالجة إشكالات المسألة اللغوية في الهند القديمة عن طريق تحليل اللغة السنسكريتية بغرض تطويرها على مستويات عدة صوتية، صرفية، وكذا من ناحيتي الاشتقاق والتركيب. كما تجدر الإشارة إلى سقراط (Socrates) من خلال اهتمامه بموضوع اللغة كممارسة شفاهية ترتكز على الملفوظ خصوصا، وكذا بدعوته للحرص على الاستعمال اليقظ للغة بوصفها وسيلة للتخاطب اليومي، لهذا كان سقراط نموذجا للفيلسوف الذي يعيش أفكاره بكل عمق، حيث كان يحاور الناس ليتأكد من قناعاتهم بمعاني المفاهيم التي يرددونها. مدفوعا بهاجس محاربة فكر السفساطئيين (Sophists) الذين حسب وصفه قد بلبلوا الفكر باعتمادهم على المسافات الشفاهية والمماحكات اللفظية المؤسسة على ازدواجية المعنى والتحايل على اللغة وجعل الاستيعاب مسألة عسيرة بتحويل الحجة القوية إلى واهية والواهية إلى قوية[2].

ومن أهم الأعمال التي قام بها السفسطائيون تعليم فئة الشباب فن الخطابة بوصفها المعرفة التي تؤدي إلى النجاح الدنيوي بشكل عام والسياسي على وجه الخصوص، وذلك بالإعتماد على اللغة المراوغة التي تتأسس على البلاغة الساحرة الملهبة للجماهير وكذا الفصاحة التي تنوس بين قطبي الاستدلال القوي والإفحام السريع المعتمد على الإبهار والتلاعب بالكلمات." [3]

بالمقابل يعتبر السفسطائيون من الأوائل الذين وجهوا الإنتباه إلى دراسة الكلمات والجمل والأسلوب وكذا النثر الفني والإيقاع، كما ساهموا في تأسيس علم الخطابة. وعموما فقد أثاروا زوبعة ودوامة من الأفكار الجريئة التي بدونها ما كان لعصر سقراط وأفلاطون وأرسطو أي ذكر.

في حين يقر الكثير من فلاسفة اللغة أن الميلاد الحقيقي." [4]

---

[1]– حساني أحمد ، نباحث في اللسانيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 43.

[2]– كيسيديس ثيوكاريس، سقراط، ترجمة طلال السهيل، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 1987، ص107.

[3] – سيتيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة 1984، ص99.

[4]– المرجع نفسه، ص97.

والواضح للاهتمام الفلسفي باللغة يبدو من خلال محاورة كراتيل الشهيرة (Cratyle) والتي دار محور النقاش فيها حول مسألة أصل اللغة وطبيعة الأسماء، تم ذلك في حوار ساخن جرى بين هرموجين (Hermogène) وكراتيل (Cratyle) في حضرة سقراط الذي يتظاهر كعادته بأنه لا يفقه شيئا. لذلك جاء موقف أفلاطون (Platon) وسطا في أننا لا نستعمل الكلمات بشكل إعتباطي بل ضمن أطر تحدد أركانها قواعد اللغة والتعاقد من جهة، وكذا طبيعة الشيء المسمى من جهة أخرى، أي أن أفلاطون–بلسان سقراط–عمد إلى عرض نظرية ثالثة ترتكز." [1]

أما على مستوى الفكر العربي فإن الإسهامات اللغوية لأسلافنا المفكرين في التراث العربي لم ينل البحث فيها ما يستحقه من عناية واهتمام فما زالت مجالات كثيرة في التراث العربي اللغوي بكرا تحتاج إلى نظرة لغوية علمية واعية، وإن وجدت هناك أبحاث لغوية ذات قيمة إلا أنها محمولة على الرصيد المعرفي للتراث العربي، وتجتر عطاء معرفيا لأسلافنا الباحثين، ولم يخرج جهدها إذ ذاك من عملية نقل أو تصنيف دون أن يكون لروح العصر الحديث لمسات على هذا التراث ليبعث فيه التجديد. وفي غمرة الصراع بين دعاة الأصالة وأنصار المعاصرة يضيع البحث اللغوي ويتجرد من كل خلفية علمية حضارية." [2]وهنا يبدأ اشكال البحث في المجال اللساني العربي المعاصر ينحصر ضمن نطاق الأصالة والمعاصرة وفي هذا الاطار تبدأ ملامح الإيديولوجيا ترتسم على هذا الخطاب، فإذا " نظرنا إلى المعول عليه عند دعاة الأصالة، فإنه لا يعدو أن يكون جردا سلبيا رتيبا دون أدنى جهد لخرق تلك الرتابة والولوج داخل التراث المعرفي لبحث بنيته الداخلية لكي يسهم في تحقيق النظرية اللسانية العامة، أما فئة أنصار المعاصرة فإنها أقحمت المعطيات اللسانية الغربية في دراستها للظواهر اللغوية العربية، دون أدنى اعتبار لأصالة وخصوصيات الفكر واللسان العربيين وهذا الخلل المنهجي أحدث قطيعة معرفية بين التراث العربي والاحتياجات العلمية اللغوية للإنسان المعاصر، وكان وراء التخلف في مجال البحث العلمي اللغوي المعاصر عند بعض الدارسين العرب، بينما إذا نظرنا–على سبيل المقارنة– إلى الفكر

---

[1] – وعزيز الطاهر، المناهج الفلسفية، مطابع المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990، ص68.

[2]– منقور عبد الجليل، علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي –دراسة–)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق– 2001، ص 09.

اللغوي الغربي فإننا لا نلمس تلك القطيعة المعرفية بين تراثه العلمي واللساني، ومتطلبات العصر اللغوية ولذلك جاءت أبحاث الدارسين في الغرب، امتدادا لجهود أسلافهم اللغويين وكانت نظرياتهم تتويجا لتراكمات معرفية في تراثهم التاريخي." [1]

ولهذا تمثل قراءة إستراتيجيات ومشاريع النقد الحداثي وما بعد الحداثي تحديا حقيقيا أمام الحداثي العربي الذي قد لا يكون معدا لغويا أو ثقافيا للتعامل معها. مما يعني أن الكتابة الحداثية العربية هنا تضيف غموضا جديدا–في اللغة العربية–إلى الغموض الأول الذي يرجع على طبيعة الحداثة الغربية وما بعدها. وليذهب القارئ العربي بعد ذلك وبسبب ذلك إلى الجحيم! فإذا فشل في فهم النص، فإن القصور من وجهة نظر الحداثيين العرب، قصوره هو وليس قصورهم هم."[2] وحتى لا يكون الحديث عن النقد العربي المعاصر من مظهره السلبي فإن دراسات النقد العربي الحديث والمعاصر عرفت منذ بداية الثمانينيات من القرن العشرين، "عددا من المجالات الجديدة التي أفادها دارسو النقد العربي المعاصرون من اتصالهم باتجاهات محدثة ومعاصرة في دراسة النقد الأوربي، وتبلورت تلك المجالات الجديدة في إطار عدد من الميادين، التي أوشكت أن تتحول–في إطار الثقافة العربية المعاصرة–إلى علوم مستقلة تتخذ من تحليل الكتابات النقدية الميدان الرئيسي لها، ومن أبرز تلك المجالات تحليل الخطابات النقدية، وقراءة النصوص النقدية، والتأويل، والسيميولوجيا، والتفكيك. وتندرج هذه المجالات، على تنوعها، تحت مسمى "نقد النقد" بوصفه نشاطا معرفيا ونقديا يخضع النصوص النقدية لمجموعة من الأطروحات والفرضيات التي تتعامل مع الإنتاج النقدي بوصفه موضوعا للمساءلة والاختبار من زوايا مختلفة أو متصلة مما يؤدي إلى تنوع المداخل والمناهج التي يعوّل عليها دارسو تلك المجالات."[3]

لقد عرفت حركة التأثر بالنظريات النقدية الجديدة عدة محطات ووسائط،" [4] لكن التحولات التي تميزت بها الطروحات العربية تتسم بنوع من الاختلاف إذا ما تم مقارنتها بما كان يحدث في

---

[1]– منقور عبد الجليل، المرجع السابق، صفحة نفسها.

[2]– عبد العزيز حمودة المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية) ، مرجع سابق، ص 107.

[3]– سامي سليمان أحمد ، حفريات نقدية دراسات في نقد النقد العربي المعاصر ، مركز الحضارة العربية ، الطبعة الأولى ، القاهرة 2006 ، ص 07.

[4] – عمر عيلان ، النقد العربي الجديد (مقاربة في نقد النقد) ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1431هـ–2010م ، ص 17.

الغرب، وبالتالي" لم ينشأ البحث في الظواهر الإنسانية بالآليات والوسائل العلمية في العالم العربي مثلما حصل في التاريخ الغربي بفعل عملية تاريخية ذاتية موصولة بصيرورة في النظر إلى هذه الظواهر ضمن سياق تطور الأفكار والعلوم وتطور المجتمعات، قدر ما نشأ في سياق عملية تقليد أفرزتها متغيرات خارجية وافدة." [1] لم يكن البحث إذن في الظواهر الاجتماعية كما في سياق صيرورة الخصوصيات التاريخية والمعرفية عامة كما هو عليه الحال في تاريخ الغرب. "وفي إطار هذا المناخ التاريخي اللامتكافئ واقعيا وموضوعيا تعرف العرب على العلوم ومناهجها ونتائجها، كما تعرفوا على مختلف مظاهر الحياة وأنماط السلوكات، التي انتقلت إليهم بفعل الاستعمار المباشر، ثم بفعل التأثيرات التي ترتبت عنها في تلافيف المجتمع وبنيات الواقع ومختلف جوانب الفكر والثقافة والمعرفة. [2]

[1]– كمال عبد اللطيف ، مرجع سابق ، ص 26.

[2] كمال عبد اللطيف ، المرجع السابق، ص 28

المبحث الثاني: أبرز معالم التفكيك

نحاول خلال هذا المبحث أن نبين أبرز معالم التفكيك انطلاقا من مفارقة تفيد بأن هذه النظرية تعيش لحظتين معرفيتين متعارضتين في آن واحد، فقد بدأت صلاحيته في الانتهاء في الفكر الغربي وهو إشكالية احتمالية غير منجزة، ولكن هذه الصلاحية تأخذ بدايتها في الفكر العربي أين بدأت هذه التجربة تطرق أبواب الفكر العربي ليصبح البديل النقدي الذي يضمن الإطاحة بمنظومة الفكر السائد. يقع على عاتقنا خلال هذا المبحث الوقوف عند وضعية التفكيك في الفكر الغربي والفكر العربي المعاصرين لرصد هذه المفارقة.

المطلب الأول: أبرز معالم التفكيك في الفكر الغربي

نحاول أن نبين خلال هذه المحطة كيف أن التفكيك مثله مثل مختلف ما أبدعه العقل من مسلمات ونظريات إشكالية احتمالية غير منجزة معرضة للتحليل والنقد. "لقد ظل التفكيك يفرض سطوته على المشهد النقدي الأدبي والدوائر الأكاديمية طيلة حقبتي السبعينيات والثمانينات إلى أن بدأ نفوذه في الإنحسار شيئا فشيئا منذ مطالع التسعينيات حتى خبأ بريقه مع مطالع الألفية الثالثة".[1] هذه السيرورة المعرفية سوف تستوقفنا عند بعض الانتقادات الموجهة إلى التفكيك وأبعاده – مثالا وليس حصرا– لأن الهدف المطلوب هو بيان كيف أن التفكيك بوصفه مقاربة نقدية يمكنه أن يكون معرضا للنقد، وليس الهدف هو رصد التوجهات الفكرية التي وضعت التفكيك موضع نقد. التفكيك عبارة عن استراتيجية تعمل على تحرير الإنسان من المقولات المركزية التي تحكمت في الثقافة الغربية لأمد طويل فلسفيا وأنطولوجيا ولسانيا. وهو يناهض الميتافيزيقا الغربية، يريد تخليص الفكر من الهيمنة والاستغلال عن طريق التسلح بمجموعة من الآليات الفكرية والمنهجية، كالتشكيك في المؤسسات الثقافية الغربية، وفضح أوهامها الإيديولوجية، وتعرية خطاباتها القمعية المبنية على السلطة والقوة والعنف، وإدانة خطابها. هذا هو الهدف الذي أُسس التفكيك لأجله " ولكن إذا كان دريدا قد قوض في قراءته النقدية لهذه النصوص المطلقات التقليدية فانه قد ظل هو نفسه رهينا للإطلاقية وبالتالي فهو شريك في الآراء الداعمة لهذه الفرضية التي يقوم بتفكيكها و القائلة بأنه لكي تكون اللغة قابلة للفهم على نحو محدد فإنها تتطلب وجود أساس مطلق. وبما أنه لا يوجد مثل هذا الأساس المطلق فان دريدا يعتقد أنه لا بديل سوى لعب المعاني بلا تحديد. يقول "ان غياب المدلول المتعالي يمدد ويوسع مجال اللعب الدلالي إلى ما لا نهاية". و بهذه

[1]– عبد المنعم عجب الفيا، مرجع سابق، ص 12.

النظرة للغة يقدم دريدا في كتاباته المختلفة تنويعات للفكرة النيتشوية القائلة: بما أن الأفكار المطلقة قد ماتت رغم ضرورتها فإن اللعب الحر صار مباحا." [1]

الواقع، أن قراءات دريدا في نصوص الآخرين وكذلك تركيبات "نصوصه" هي نفسها تصدر عن موقف نقدي للإتجاه الغالب على الفكر الفلسفي الغربي منذ أيام أفلاطون، والذي يطلق عليه عموما اسم "ميتافيزيقيا الحضور".[2] وهذا الإتجاه يفترض استمرار الشيء على ما هو عليه.

لقد اختلفت السجالات النقدية في الفكر الغربي المعاصر حول قيمة التفكيك وتراوحت الآراء بين مواقف مؤيدة له وأخرى معارضة. "فالكثير من الكتاب يرون أن موقف دريدا من دراسة النص وما يؤدي إليه من الكشف عن المفارقات وهدم الميتافيزيقا هي أمور جديرة بكل اهتمام في حد ذاتها، ولكن كثيرين آخرين يرون أن تفكيك النص بهده الطريقة مع إغفال المضمون، على ما يفعل دريدا في كتاباته هو نوع من العبث لأنه يجعل من "علم العلامات" في دراسة النص أشبه شيء بلعبة الشطرنج وغيرها من الألعاب، كلها لها نفس البناء. وهذا هو ما يجعل أستاذا مثل سيلفر لوترانجيه يقول: إن دريدا والبنائيين الجدد أو أنصار ما بعد البنائية هجروا كل فكرة طموح عن إمكان فهم أي شيء، فاستراتيجية التفكيك ليست في آخر الأمر مبرر للاتجاه الذي ينكر وجود علاقة بين الأدب والواقع، ومن هنا كان البنائيون "التقليديون" يرون أن ما بعد البنائية موجة عابرة واتجاه عقيم وغير مثمر ومجموعة من الدعاوى اللاإنسانية الخاوية من المعنى.. إنها نوع من العدمية وفكر يحمل بين ثناياه عوامل هدمه، ولكن هل هذا يعني أنه قد قضي تماما على هذه الحركة بالإفلاس وعلى الفكر الفرنسي المعاصر الذي وقع في شرك التحليلات اللغوية العقيمة؟[3]

يمكننا أن نوضح في موقف معارض أن الانتقادات الموجهة إلى التفكيك أخذت منظارا مختلفا" فالنظرية التفكيكية يمكن أن تكون مفيدة و تنويرية مثل العقل الذي ابتدعها، وبعض الطروحات المعاصرة وخاصة في حقل السرد والتحليل يمكن أن تحمل سمات الإبداع، ومعظمها يأخذ شكل

---

[1]–عبد المنعم عجب الفيا، مرجع سابق ، ص156.

[2]– أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتفكيك، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت ، الطبعة الأولى، 2010، ص 21.

[3] – المرجع نفسه، ص 23.

التناقض الظاهري "القراءة المزدوجة" التي تريد أن تبين كيف أن الروايات تعرض خدعها حتى في استغلال النمط الواقعي." [1]

تعتبر المراوغات اللغوية مدخلا قويا للنظر في المنتوج النقدي الذي أسسه جاك دريدا بما فيه التفكيك "ففي نصه الطريف "احتراق الرفات" يؤسس لغرائبية جديدة تتجاوز المجال اللغوي إلى إعادة بعث التأويل وذلك باستلهام كتابات ليفناس وروني جيرا، فقد يقصد بالرفات موت الميتافيزيقا بطرائقها التقليدية المتآكلة وقد يقصد بها ضرورة إعادة تأويل الكتاب المقدس تأويلا جديدا وإخراج نصوصه وتفكيكها وإخضاعها لمنطق النقد والتعرية ونزع الغلاف اللاهوتي عنها. وهو المقصد الذي قد يجد له مرتكزا ابتدائيا في مشروع سبينوزا النقدي لطبيعة الديانة اليهودية من خلال استخدامه لمنهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، وهنا نتساءل: هل هذا الأنموذج الغرائبي الذي لا يتجاوز هدفه مستوى الحفاظ على الصياغة الشكلية للنصوص على غناه وتنوعه–أنموذجا فلسفيا قائما بذاته له بناؤه الخاص ومنظومة مفاهيمه المتكاملة؟، بمعنى آخر ما جدوى البحث مثلا في أن تكون كلمة اختلاف différance؟ "[2]

هذه الوضعية التي آل اليها التفكيك، أدرجته في مجال دراسات نقدية وهذا يشكل مدخلا جيدا للمقاربات الفكرية الغربية التي تناولته من زاوية نقدية.

إن النقد الذي وجِّه إلى دريدا من طرف عالم الإجتماع بيير بورديو يكتسب أهمية خاصة بمقدار ما يتناول العلاقة بين العلوم الإجتماعية والتفكيكية. إن بورديو يأخذ على دريدا كونه يتقوقع في ميدان الفلسفة المثالية ولا يفكر – على المستوى السوسيولوجي – في الوظائف التي تضطلع بها التفكيكية في المؤسسات." [3] ثم "إن مهمة تفكيك تاريخ المركزية العقلية بإدخال الاختلاف المرجيء عليها تبدو مضاعفة، فهي من ناحية لا يمكن القيام بها إلا عن طريق أفكار مثل الكشف والتمثيل والتصحيح وهذه أفكار ذات تمركز عقلي بامتياز، ومن ناحية ثانية فان هذه

---

[1] – كريستوفر نورس: التفكيكية النظرية والتطبيق، ترجمة: رعد عبد الجليل، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008، ص 216.

[2] – عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، الدار العربية ناشرون، منشورات الاختلاف، ص 71.

[3] – بيار زيما، التفكيكية – دراسة نقدية، تحقيق أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة 1، 1996، ص 153.

المحاولة لن تسفر إلا عن شيء هو في الحقيقة لا شيء، مثل (differeance) الاختلاف والثغرة و الفجوة و الأثر. فكيف لهذه المهمة أن تنجز إذن؟"[1]

"إن تفكيك دريدا للتمركز العقلي يدلل على قناعة دريدا بأن لغة التمركز العقلي تعمل، وأنه يفهم على نحو صحيح ما يعنيه المتحدثون والكتّاب الأخرون، وأن المستمعين والقراء الأكفّاء سيفهمونه فهما صحيحا. إذن فهو في هذه العملية المزدوجة للتفسير يتبنى من أجل التفكيك، كلمات نظام التمركز العقلي ذاتها ولكنه يقول إنه يفعل ذلك مؤقتا فقط، ومن خلال ما يسميه الكتابة تحت الشطب writing under erasure وهو يقصد بهذا الإجراء أنه يقوم بكتابة كلمة مفتاحية ثم شطبها أو تركها مقروءة ولكنها مشطوبة. وهذا إصطلاح بارع استعاره من هيدجر. وهذا الفعل يمكنه من أن يأكل كلماته و أن يحتفظ بها في ذات الوقت." [2]

أما سيرل فأخذ من الحقيقة وعلاقتها بالتفكيك مدخلا آخر للنقد فالتفكيك بالنسبة له " لا يبحث عن الحقيقة وما تعجز عنه أو ترفض الإقرار به هذه الدعوى– وهذا في رأي سيرل دائما – بل أن التفكيكيين مسكونون بالحقيقة أكثر من غيرهم وأن التفكيك بتفكيكه لفكرة الحقيقة التقليدية يطمح إلى تحقيق فهم وشروط أعمق وأنفذ لمعنى البحث عن الحقيقة ويصب لمصلحة هذه المحاولة في البحث عن الحقيقة." [3]

إن مشروع دريدا ليس هو ببساطة الإطاحة بالميتافيزيقيا الغربية و لكنه تقويض بارع لأي فكر يقع خارج نطاق فكره. قد يكون المبدأ هو اللعب الحر أو التشتيت و لكن التطبيق هو سحق لأي نص بواسطة الآلة التقويضية من خلال قراءة تكهّنية تكرارية لا نهاية لها، فدريدا يكرر و يعيد تملك حلم فرويد التكراري التملكي: أي أن يصير هو الأب المؤسس للنص، فهو قد أخبرنا أن لا شيء خارج النص."[4] ثم أن دريدا، في معالجته مفهوم الغراماتولوجيا بوصفها علما للكتابة، أكد أن مثل هذا العلم لا يمكن أن يتحقق، ومن يستمر في الترويج لعلم حتى لو كان علم الكتابة، لا بد أن يظل حبيس النظرة الميتافيزيقية العمياء التي لا ترى خط النحو ونقمته حتى وهي تحذق وتحملق فيه؛ أما التخلص من هذا العماء وتحقيق علم كتابة فله ثمن باهض. وهل يرضى أحد

---

[1] – عبد المنعم عجب الفيا، مرجع سابق، ص87_ 86.

[2]– المرجع نفسه، ص 160

[3] – المرجع نفسه، ص187.

[4] – المرجع نفسه، ص 268.

من فحول العلم العرب به ثمنا؟ فدريدا يقول: هذا الليل يبذأ بتخفيف ظلمته، أو يبدأ بالارتخاء قليلا في اللحظة التي عندها ترخي الخطيئة طغيانها لأنها تبدأ بخصي الاقتصاد التقني والعلمي الذي طالما فظلته." [1]

لم يكن التفكيك في طبعته الغربية بعيدا عن انتقادات إيكو أيضا، فالفكر التفكيكي والبراغماتي بالنسبة له يمنح الحرية الكاملة للمؤول في تأويله النصوص، ويرى أن كل التأويلات ما هي إلا انعكاس لأهداف المؤوِّل ومقاصده، ومن ثم فإن كل التأويلات الممارسة على النص هي تأويلات سيئة ولا يمكن التفضيل بينهما." [2] ويوجه حكما صارما ضد بعض آراء دريدا قائلا أن "من الغلط القول أن التراث كان يقلل من شأن الكتابة ويرفع من شأن الكلام قبل سوسير." [3]

وفي معرض نقده لدريدا دائما يوضح جون إليس أيضا الكثير من الأخطاء وقع فيها في حق دي سوسير "فدريدا يحدد دور دي سوسير بطريقة هي على النقيض تماما مما كان في الواقع هذا الدور." [4] ويقول في هذا المجال "المناقشات التفكيكية تنسب لنفسها ميزة أنها تسعى إلى تغيير وعينا بالقضايا المهمة وتوسيعه، غير أن الحاصل على خلاف ذلك، فوعينا ليس سوى الوعي المشوه." [5]

من بين الاستنادات أيضا والتي تبين كيف أن التفكيك أطروحة موضع نقد وتحليل الآراء التي آخذ بها إيغلتون التفكيكية بوصفها " تلغم هذا الأمل حين تفتت بنقدها الجذري لمفهوم الذات، الذات التاريخية (The subjective agency) القادرة وحدها على النضال، (على المستوى السياسي أكثر مما على المستوى النصي)، ضد المنظومات الإيديولوجية التي تسعى التفكيكية لهدمها[6]."

---

[1] – ميجان الرويلي، جاك دريدا: نُحُوٌ((الكتابة)) سِنان لا ((كُتّاب)) مقالات في ((النحوية)) والتقويض، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف بيروت، الرباط، الجزائر،2015الطبعة 1، ص164-165

[2] – محمود خليف خضير الحياني، ما ورائية التأويل لغربي: الأصول، المناهج، المفاهيم، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر الطبعة 1، 2013، ص 174.

[3] – المرجع نفسه، ص39.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] – المرجع نفسه، ص39.

[6] – ايغلتون ت.، 1975-1985 « The Spectator » the function of Criticism. From to post-Structuralism، لندن-نيويورك، فارسو، 1984، ص 99.

إن استراتيجية التفكيك بالنسبة إلى الكثير من معارضيها، "انتقلت من نقيض إلى نقيض حينما رفضت قصور النموذج البنيوي في تحقيق المعنى، لتتحول إلى المعنى اللانهائي. وفي مفارقة واضحة، فإن التفكيكيين قد انتقلوا في حقيقة الأمر من لا معنى المشروع البنيوي إلى لا معنى استراتيجية التفكيك ويعتمد المحور الجوهري لـ «لا نهائية المعنى» على عدد من المحاور الأخرى الجانبية مثل اللعب الحر للعلامة، والغموض، والانتشار، وموت المؤلف، وغياب المركز المرجعي الثابت، وكلها تلقى نفس المعارضة من جانب الرافضين لفكر التفكيك، وفي أحيان غير قليلة، من جانب بعض التفكيكيين الذين يرفضون تطرف استراتيجيتهم العامة."[1]

إن عملية "التفكيك" التي تمحص أسس الفكر الغربي لا تقوم بذلك على أمل أن تتمكن من إزالة هذه المفارقات أو التناقضات، كما أنها لا تزعم كونها قادرة على التخلص من مستلزمات هذا التراث ووضع نظام على طريقتها الخاصة. بل إنها تقر بكونها مضطرة لاستخدام تلك المفاهيم ذاتها التي ترى أنها لا يمكن الاحتفاظ بها حسب المزاعم المنوطة بها. باختصار هي أيضا (أي عملية التفكيك) عليها أن تحتفظ (ولو مؤقتا) بهذه المزاعم[2].

لقد صار واضحا الآن أن مشروع جاك دريدا يثير جدلا حادا في الأوساط الفكرية العالمية من حيث تصنيفه وبنيته وقيمته، هل هو مشروع فلسفي له مقولاته ومنظومة مفاهيمه المتميزة، أم أنه مجرد جهد لغوي يبحث في اشتقاق الكلمات وعلاماتها وبالتالي قد يدرج ضمن الجهود الألسنية المعاصرة، لكن مع فارق أساسي وهو أن مجهودات الألسنيين في مجال اللغة أكثر صرامة وأكثر انسجاما وعلمية؟ أم أن مشروعه ما هو إلا محاولة جادة لتأسيس فينومينولوجيا أنموذج فريد من الكتابة الغرائبية (الإغرابية) يستنفذ كل أشكالها وصيغها وإغراءاتها التي لا تقاوم؟[3].

من بين المفارقات التي ميزت التفكيك أيضا أنه " ينطلق من موقف فلسفي مبدئي قائم على الشك. وقد ترجم التفكيكيون هذا الشك الفلسفي نقدا إلى رفض التقاليد، رفض القراءات المعتمدة، رفض النظام والسلطة من ناحية المبدأ، إذن الحديث عن تأثر فكر التفكيك ببعض المدارس

---

[1]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، سلسلة عالم المعرفة ، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998)، العدد،232، ص345–346.

[2] – جون نيتشه ، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة ، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، بيروت، تشرين الأول (أكتوبر)، 2008، ص223.

[3]– عمر مهيبل، مرجع سابق، ص 65.

النقدية السابقة قد يمثل تناقضا غير مقبول من البعض، إذ كيف نتحدث عن تأثر مشروع جديد بمذاهب أو مدارس نقدية سابقة يرفضها أصلا؟[1]

لكن رغم هذه الانتقادات الموجهة إلى التفكيك، إلا أن"كتابات جاك دريدا، تعد تركة فكرية ونقدية هائلة. لقد خلّد أنماطا جديدة في التفكير لم تكن معهودة".[2]

إن التفكيكية في أطرها النظرية لم تخرج عن أطر البنيوية في عمومها فقد حاولت مناقضة تقدمهامن أسس منهجية إلا أنها بقيت تتقوقع داخل تلك الأطر، ولم تتجاوزها، وأزمة التفكيكية تبدأ من مقولاتها في عزل المؤلف في مقابل التركيز على سلطة القارئ وما يتمخض عن ذلك من إهمال شبه كلي للنص الأدبي كأفق جمالي ومعرفي. وما ننتهي إليه هو أن التفكيكية التي قامت على أنقاض ما تقدمها من حقول منهجية أخرى (البنيوية والسيميائية والأسلوبية)، وبالرغم من نواياها الحسنة الداعية إلى تجديد الدم في روح البنيوية المرهقة، ألفيناها هي الأخرى لم تتمكن بعد من الفكاك من الأطر الضيقة والإنحياز الأعمى لـ"الشكل الذي وقعت فيه البنيوية[3]."

كما أنها لم تستطع ملامسة المحيط الجمالي، والمعرفي والإنساني للظاهرة الأدبية، والعلة في كل ذلك تكمن في قصور المفهوم الذي كونته عن الظاهرة الأدبية، إنه قصور تمظهر إجرائيا في الإستنجاد بأطر منهجية أخرى، وأما نظريا فقد تمظهر في تصريحات واعترافات النقاد التفكيكيين عربا وأجانب، بقصورها، كل ذلك أدى إلى حرمان التفكيكية من التوق إلى دوائر النقد والتحليل، بل إن إضفاء صفة الموصوف المنهجي عليها غدا بصمة عار في تاريخ النقد برمته[4]."

إن أعمال دريدا برمتها هي استكشاف لطبيعة الكتابة بالمعنى الأوسع باعتبارها اختلافا. ونظرا إلى الدرجة التي تشتمل فيها الكتابة دائما على نقوش تصويرية وفكرية وعناصر صوتية فلن تكون متماثلة مع ذاتها، فالكتابة غير نقية على الدوام، وبذلك تتحدى فكرة الهوية، وبالنهاية تتحدى فكرة الأصل "البسيط". إن الكتابة باعتبارها أثرا (Trace) أو علامة أو وحدة نقشية/مرسومة (Graphème) تصبح الشرط المسبق لكل الأشكال الظاهرية أو الظاهراتية (Phenomenal Forms). هذا هو المعنى المتضمن في عمل دريدا في الغراماتولوجيا وبالتحديد في الفصل

---

[1]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص267.

[2]– محمد بكاي وآخرون، مرجع سابق، ص407.

[3] – بشير تاوريت ، سامية راجح، فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة ، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، 2009م، ص129–130.

[4] – المرجع نفسه، ص 130.

المعنون "نهاية الكتاب وبداية الكتابة". يبين هذا الفصل أن الكتابة، بمعناها الصارم، افتراضية (Virtual)، وليست ظاهراتية، إنها ليست ما يتم إنتاجه، بل ما يجعل الإنتاج ممكنا[1].

كانت هذه إذن بعض الأمثلة التي استشهدنا بها وحاولنا من خلالها أن نبين أن التفكيك إشكالية احتمالية قيد الإنجاز، وعلى أية حال فإن إيقاع العصر المتسارع يجعل من هذه المقاربة موقع مساءلة في الفكر الغربي، فالتنظير الغربي ينظر إلى التفكيك بوصفه يحمل إيجابيات وسلبيات كغيره من النظريات والمناهج النقدية، ومن ثم لا يمكن الحديث عنه كتجربة كاملة لأن الأفكار تتوالد باستمرار، وهذا يجعلنا أمام رؤية تتعالى على التفكيك وتحاول الكشف عن مواطن الخلل فيه بل وتحاول البحث عن بدائل له، ولكن يتوجب علينا أيضا أن نتوقف عند إشعاعات تفكيكية تلوّح في الأفق ومن الضفة الأخرى وتنبهر ببريق هذه التجربة وهذا ما سوف نوضحه خلال الوقفة الموالية.

المطلب الثاني: أبرز معالم التفكيك في الفكر العربي المعاصر

في الوقت الذي وظف النقد الغربي التفكيك كإشكالية احتمالية غير منجزة، اتخذ منه بعض هذه الفئة من المفكرين العرب نسقا منهجيا مقفلا، ضمن هذه المفارقة يتبين لنا الجو المعرفي الذي يشتغل عليه المفكرين العرب، حيث وضعوا أسسا للقراءة مستوحاة من المناهج التي فجرتها الثورة النقدية الغربية في مثال التفكيك. يحاولون من خلالها التكريس لانتفاضة تخلص الفكر من عجزه، لكن المشكل لا يرتبط بالآليات المنهجية الغربية الوافدة التي استخدمها المفكرون في قراءة النص، ولا مشروعية الانفتاح الثقافي، بل الإشتغال بمنطق الإيمان المطلق بالتفكيك الذي بدأ يخبأ بريقه في الفكر الغربي يجعل المفكر العربي يشتغل ضمن حمولة إيديولوجية شكلها نقدي لكن عمقها إيديولوجي خالص وهذا هو الهاجس الذي يبلور هذا المبحث على مداره. والوقوف عند الاستراتيجية النقدية التي اعتمدها بعض من المفكرين العرب في تلقيهم لمكتسبات الثورة النقدية الغربية، وذلك من أجل رصد الخفايا الإيديولوجية في فكرهم ثم فكر بعض من منتقديهم الذين يجعلون من الحوار والسجال الفكريين الهادئين صراعا إيديولوجيا محموما يكرس لتخلف فكري مزمن. نحاول إذن الوقوف عند وضعية التفكيك، ونبحث في حدود تأثيرها على المدونة النقدية في الفكر العربي المعاصر.

[1] – بشير تاوريت ، سامية راجح، المرجع السابق، ص 131.

تتبدى إشعاعات التفكيك في الفكر العربي المعاصر والذي سبق ولمحنا إليه من خلال ذلك التزاحم للإشكاليات التي يشتغل عليها الفكر العربي المعاصر ويفرز هذا الاشتغال رؤى نقدية مختلفة ولكن حسبنا الوقوف عند نمط منها وهو الفكر الذي يأخذ من التفكيك هاجسا له لنلاحظ أن هذا التوجه يعبر عن لحظات نقدية عربية معاصرة تنتظم ضمن محورين يتطرف كل منهما ضمن مسلمة "الدهشة الصادمة تجاه الفكر الغربي[1]."

وتكرس مسارين للتطرف، الأول: يتطرف في رسم صورة عقلانية مطلقة للممارسات والمناهج النقدية ويعدها صيغا إنسانية يستدعي بعضها بعضا، والثاني: يتطرف في رسم لوحة غير متكاملة لفاعلية الطرح النقدي العربي بذاتياته، واكتفائه بالترويج لكل ما هو **قديم** من دون إيجاد سبل تبرز مكمن الفرادة، وإبداع المفاهيم[2].

أما فيما يتعلق بالقسم الثاني فقد طرق التنظير التفكيكي أبواب الجامعات العربية من خلال جهود الترجمة الواسعة، ومن خلال إلقاء رواد التفكيك ونقاده سلسلة من الدروس والمحاضرات في حضرة الجامعات العربية، ودرس العديد من النقاد العرب المعاصرين دخول النقد التفكيكي في ميدان النقد العربي المعاصر، وبينوا نسبة ارتفاع أو انخفاض الحضور النقدي للتفكيك في دراسات النقاد العرب 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: أحدهما يتعلق قبول الطرح التفكيكي، وهو موضوع دراستنا، فيما يتعلق الآخر بنقد الطرح التفكيكي[3] وهو ما سنتناوله في مباحث لاحقة.

إن النظرة الفاحصة لهذه المحاولات تبين مساحة تأثير التفكيكية في ميدان النقد العربي المعاصر، وتعكس أيضا خطورة (تشرب) الفكر الوافد، إذا لم تمارس العين النقدية الفاحصة اختبار هذا الفكر، وبيان صلاحيته لبنية الفكر العربي بشكل عام[4]

---

[1] – صباح السقا، جورج كتورة، وجهتا نظر في كتاب الفسفة في الوطن العربي المعاصر، ضمن بحوث المؤتمر العربي الفلسفي الذي نظمته في 5 7 ك 1 1983، مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت،(ط:1) 1985، 336 صفحة، 238–250، ص240.

[2] – عبد الغفار الحسن محمد أحمد، الله، النقد المهجن، دراسة في فاعلية النقد العربي المعاصر كلية الآداب/جامعة الموصل، ص 100.

[3] – محمد سالم سعد الله، مرجع سابق، ص 100.

[4] – المرجع نفسه، ص 107.

لقد عرفت دراسات النقد العربي الحديث والمعاصر، منذ بداية الثمانينيات من القرن العشرين، عددا من المجالات الجديدة التي أفادها دارسو النقد العربي المعاصرون من اتصالهم باتجاهات محدثة ومعاصرة في دراسة النقد الأوربي، وتبلورت تلك المجالات الجديدة في إطار عدد من الميادين، التي أوشكت أن تتحول–في إطار الثقافة العربية المعاصرة–إلى علوم مستقلة تتخذ من تحليل الكتابات النقدية الميدان الرئيسي لها، ومن أبرز تلك المجالات تحليل الخطابات النقدية، وقراءة النصوص النقدية، والتأويل، والسيميولوجيا، والتفكيك. وتندرج هذه المجالات على تنوعها، تحت مسمى "نقد النقد" بوصفه نشاطا معرفيا ونقديا يخضع النصوص النقدية لمجموعة من الأطروحات والفرضيات التي تتعامل مع الإنتاج النقدي بوصفه موضوعا للمساءلة والإختبار من زوايا مختلفة أو متصلة مما يؤدي إلى تنوع المداخل والمناهج التي يعوّل عليها دارسو تلك المجالات، وإن التقت جميعها–وعلى تباينها–في عدد من المبادئ العامة التي تتصل بالأطراف الأساسية التي تصنع الظاهرة النقدية، وهي النصوص النقدية، والناقد/القارئ، وماهية النقد، وهوية المتلقي الذي يتلقى الكتابة النقدية. ويمكن إيجاز تلك المبادئ في أربعة هي: تقديم منظورات جديدة إلى النصوص النقدية، والاعتداد بدور القارئ/الناقد في قراءة النصوص النقدية وتحليلها، والنظر إلى النشاط النقدي.[1]

"ويمكن الحديث عن أهمية التفكيك بالنسبة النقد العربي المعاصر– مثالا دائما وليس حصرا – من خلال "الانبهار المعرفي بآفاق النقد الغربي الحديث ومعطياته، والتسليم–في الغالب–بجميع النبرات التي تصدر عن هذا النقد. [2]

من هنا، يتجلى لنا التفكيك ببريق مختلف عن ذلك الذي كان يشعه في الفكر الغربي المعاصر وسواء تعلق الأمر برؤى قبول التفكيك أو رفضه، فإن الفكر العربي المعاصر–ضمن التوجه الذي نحن بصدد البحث فيه– يحمل هاجسا مشتركا وهو البحث عن حل جاهز يخرج الفكر العربي المعاصر من ضلاله، وتجربة علي حرب لم تكن بعيدة عن هذا السجال، فهو الذي طبع نسخة للتفكيك تحمل نفس الهاجس الفكري، وهو الحاجة إلى رؤية فلسفة جديدة، تسعى إلى القضاء

[1]– سامي سليمان أحمد، حفريات نقدية دراسات في نقد النقد العربي المعاصر، مركز الحضارة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة 2006، ص 07.

[2]– محمد سالم سعد الله، مرجع سابق، ص 101.

على تقاليد الفكر في تنظيره وتحقق الرهان ولكن قد تحيلنا إلى توجه جديد، يعبر عن نفس الأفكار التي كان يرفضها وهذا ما سنراه لاحقا.

وقبل أن نسترسل في تجربة علي حرب التفكيكية نعود إلى المشهد النقدي الذي بلور هذه التجربة، ففي واحد من محطات هذا المشهد شكل التفكيك هاجسا قويا لدى النقاد العرب حيث كان له وقعا كبيرا في تأسيس تنظيرات جديدة ولكن بتمثلات مختلفة من حيث الرؤية. "لقد كان الاستقبال العربي للتفكيك في مرحلته الأولى عبارة عن إرهاصات عبرت عن بعض النضج في عقد الثمانينيات استلهمت الكثير من الباحثين؛ أما في مرحلة التسعينيات فكانت خصيبة قياسا مع العقدين السابقين، خاصة في تعريف التفكيكية ومقولاتها، فضلا عن الكتابة النقدية المتحررة من صرامة اللغة النقدية، لقد تعرض للتفكيك مدحا وقدحا الكثير من المفكرين العرب المعاصرين كـ«مصطفى ناصف» و«عبد العزيز حمودة» و«كمال أبو ذيب» و«عبد الوهاب المسيري» و«عبد السلام بن عبد العالي» و«محمد شوقي الزين» و«علي حرب» وغيرهم."[1] لقد تنازعت ساحة الفكر العربي منذ سنوات، تيارات و منهجيات متعددة و متداخلة من المادية الجدلية التي وصلت إلى حدودها القصوى مع بعض المفكرين مثل الطيب تيزيني, حسين مروة ,مهدي عامل... الخ، إلى الابستمولوجية النقدية التي دشن أطروحتها المغربي محمد عابد الجابري ومدرسته الآن جد معروفة بالنسبة إلى المقاربات السوسيو نقدية، تلك التي يمكن أن نجعل من برهان غليون، هشام شرابي كألمع كتابها راهنا، واليوم تحل التفكيكية مقدمة المشهد وتصبح موضة المفكرين و النقاد العرب وتطرح نفسها كبديل للتفكير الذي يدعى "العلموية" "العقلانية" و "المشروعات الكبرى التي يؤسس لها الجابري، حنفي، أركون، طه عبد الرحمان.. الخ" أي أنها تحاول أن تأخذ زمام المبادرة وهي تعلن نهاية الحصون القليعة للتيارات الأخرى."[2]

بدأت صلاحية التفكيك في الأوساط الفكرية العربية عندما "عُرّبت عدة دراسات عن دريدا وفلسفته، إما في كتب مستقلة أو فصول في دراسات أو بحوث في مجلات. فقد نقل كل من: إدريس كثير وعز الدين الخطابي كتاب "مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر" لسارة كوفمان وروجي لابورث 1991. وحظى كتاب كريستوفرنورس "التفكيكية:

---

[1]– احمد عبد الحليم عطية ، مرجع سابق، ص30.

[2]– محمد شوقي، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ، لبنان، الجزائر الطبعة الأولى، 2008، ص 83.

النظرية والتطبيق" بترجمتين عربيتين الأولى لصبري محمد حسن 1989، والثانية قدمها رعد عبد الجليل جواد 1992، وترجم أحمد رضا ناصر دراسة جون ومورفي: "بلاغة تحلل الفطرة السليمة: جاك دريدا" في العدد 82 مجلة ديوجين، وترجم يونيل يوسف عزيز كتاب وليم رأي "المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية"، بغداد 1987 كما ترجت عدة فصول عن دريدا والتفكيكية في إطار دراسات عامة، مثل ما كتبه تيري إيجلتون عن "ما بعد البنيوية" الفصل الرابع من "مقدمة في نظرية الأدب" ترجمة أحمد حسان القاهرة 1991 ما كتبه والترج أونج عن "النصيين والتفكيكيين" في كتابه "الشفاهية والكتابية" ترجمة حسن البنا، الكويت 1994. وترجم حسام نايل عن جايتريا سبليفاك وكريستوفر نوريس ثلاث مقالات عن التفكيك بعنوان صور دريدا مراجعة وتقديم ماهر شفيق فريد، القاهرة 2002. وقد ترجم حسن ناظم وعلى حاكم صالح كتاب ج.هيوسلفرمان "نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية" 2002 حيث خصصت ثلاثة فصول عن دريدا وعلاقته بالفلاسفة المعاصرين، الفصل السابع عشر الكتابة عن الكتابة، ميربولونتي ودريدا والعشرين عن زمن الخط دريدا وهيدجر والحادي والعشرين أصل التاريخ فوكو ودريدا. وشاعت في المجلات العربية مصطلحات دريدا حيث حفلت عناوين الدراسات بألفاظ: التفكيك، الائتلاف، والاختلاف، ثورة الهوامش وغيرها وأصبح دريدا أحد أعلام معجم الفلاسفة الذي وضعه بالعربية جورج طرابيشي 1987. نقلت أعمال دريدا، وسرت أفكاره في الكتابات العربية، منذ الثمانينات وربما قبلها، وازداد الاهتمام بها في التسعينات لدى عدد كبير[1].

كانت هذه عبارة عن أمثلة تبين لنا اللحظة العربية من التفكيك في تلك اللحظة كان التفكيك يتمتع خلالها بشبابه بعد أن كان يبدأ في الاقتناع بأنه دخل سن اليأس في الفكر الغربي، إن المقومات الفكرية والحضارية تجعل الفكر العربي فكرا مقلدا يستثمر التفكيك بوصفه عُدة استوحاها من إرث الثورة النقدية الغربية ويعتبره الآلية الناجحة التي تفتح أفقا وفضاء جديدا؛ فالمرجعية التفكيكية هي الضمان الوحيد لتفعيل النقد العربي وتخليصه من عجزه الإيديولوجي. إن منحى التفكيك في الفكر الغربي يندرج ضمن الكثير من التحولات الكبرى التي عرفتها الفلسفة والثورات المنهجية التي

[1] أحمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية، إصدارات أوراق فلسفية، دار الثقافة العربية 2007، ص 124.

لمست الكثير من الدوائر الثقافية؛ أما بالنسبة للفكر العربي المعاصر، فإنه يعايش هذا الوضع بمنطق الإعجاب والاستهلاك أو حتى التسول كما يحلو «لنصر حامد أبو زيد» أن يقول.*

لقد ظن البعض من المفكرين العرب أن النجاح الذي حققه الغربيون على المستوى المادي يجعلهم مؤهلين لتحقيق النجاح عينه على المستوى الإنساني، ولذلك فقد رأى أن يأخذوا بأفكارهم دون غربلة أو تمحيص، فلوثوا لغتهم ونحت مصطلحاته كما نحتوها، واستخدموا الجداول والمربعات والمستطيلات والمنحنيات كما استخدموها. ولئن كان الغربيون يسعون من خلال فلسفتهم المادية إلى التخلص من عباءة روحانية النقد، ومحاولة ارتداء عباءة العلمية التي تجعل كل شيء يخضع للتجريب والتشريح؛ فإن الناقد العربي التابع المقلد المنبهر كان حاله كحال عوام أمته، لا يأخذ إلا بالقشور، ولا يرى الحداثة إلا في شكلها فقط، ولذلك كان سعيه إلى تحديث الخطاب النقدي شكليا فقط، فاستحضر جميع المساحيق التي تجمل بها النص النقدي الغربي، وألبسها النقد العربي حتى يوهم القارئ البسيط أنه استطاع أن يخرج النقد العربي من تداعيات الظلامية والتقليد، إلى نور الحداثة والتجديد".[1]

ومن الدلالات التي تبين تدبدب وضعية التفكيك في الفكر العربي "انبهار النقاد والدارسين العرب بالمصطلح النقدي الغربي ونقلهم له بتجرد واضح من خصائصه التي اكتسبها من البيئة الثقافية التي ولد ونشأ وتشكل فيها، ولعل نقل مثل هذه المصطلحات المتضاربة في مصادرها وجذورها الأولى وإخضاعها إلى مقاييس ومعايير وتقاليد أدبية ومواصفات ثقافية متباينة "من قبل وسطاء ثقافيين ومترجمين تسمح للمصطلح بتغيرات واضحة في الاستعمال والكتابة والقراءة أدى إلى ترويج دلالات للمصطلح بعينه وبشكل واضح وهذا يخرجه من السياق الذي وضع له".[2]

ولعل جري الكثير من النقاد العرب وراء نقل الكلمات مجردة من سياقاتها على اعتبار أنها مجرد مصطلحات وإسقاطها في الدراسات النقدية أفقدها دلالاتها وحولها إلى مجرد مصطلحات غامضة مبتورة من سياقها، عقيمة لا رؤية واضحة لها، مصطلحات لا جذور لها في تراثنا النقدي العربي مصدرها النظريات النقدية الغربية متضاربة الجذور والنشأة، مما لا يجعل نقلها إلى اللغة

*استخدم نصر حامد أبوزيد فكرة التسول عوض فكرة الاستقبال أو الاستهلاك في معرض كتابه ، الخطاب والتأويل، المركز العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2005،ص76.

[1]– مختار ملاس، النقد العربي المعاصر بين العلمية والانبهار مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 25 ديسمبر 2017، ص 142

[2]– منتهى الحرارشة، من مشكلات المصطلح النقدي في الدراسات النقدية العربية الحديثة والمعاصرة، المقال ورد مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد السادس، العدد الثاني، 1430هـ/2009م، ص217.

العربية يأخذ صيغة نهائية موحدة يقف عندها الدارس، فيولد مرادفات متعددة واستخدامات مختلفة للمصطلح الواحد." [1]

أنه بمقدار ما نجد أن الباحثين في حقل الدراسات الإنسانية في الغرب يتشبثون بمبدأ تنسيب نتائجهم وذلك بإخضاعها المتواصل للفحص وإعادة الفحص والمراقبة، نجد أن كثيرا من الباحثين المنشغلين بحقل الدراسات الإنسانية في بلادنا يؤطرون النظريات ويحولون نتائجها إلى نتائج مطلقة بدون مراعاة شروط التعميم اللازمة في كل معرفة علمية[2].

فارتباط عملية التحديث بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية، حوّل التحديث وكأنه عملية تغريب شاملة للحياة العربية والإسلامية. جعل هذه المساوقة، تؤدي إلى تطبيق عشوائي وشامل لمعايير الغرب في الحداثة والتحديث، فأصبحت هذه المعايير هي الفيصل، وهي مؤشر النجاح والفشل فبسبب العلاقة المصطنعة مع الحداثة والمساوقة بين مفاهيمها والنموذج الغربي، تم الإخفاق الجزئي أو الكلي لأغلب مشاريع التحديث في العالم العربي والإسلامي. [3]

وكل ذلك بسبب بتر الإجراءات النقدية وحصرها في عملية التلقين لا الابتكار والاعتماد على ما ترجم منها في دراسة النصوص الإبداعية العربية كسلعة جاهزة للهضم، وبذلك يتم استبعاد إجراءات هامة مثل التميز والتقدير والمفاضلة والتحليل والتفسير، وهي إجراءات من صلب العملية النقدية عبر تاريخها الطويل"[4].

لم يكن المفكرون العرب في غفلة عن وضعية التلقين هذه بدليل أن إشكالية الامتثال للفكر الغربي أخذت مساحة من انشغالات المفكرين العرب ، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد في كتابات المفكر محمد عابد الجابري "أنه يكرس جزءا كبيرا من كتبه لقضايا التبعية الثقافية والاحتراف الثقافي خاصة في كتابه "مسألة الثقافة"؛ أما الدكتور عبد الله أبو الهيف فقد استبعد من دراسته حول الغزو الثقافي والمفاهيم المتصلة به مفهوم المثاقفة وقام برصد مختلف المفاهيم الأخرى التي تدلل على الإتجاه السلبي الذي تسير فيه العلاقات الثقافية القائمة بين الشرق والغرب،

---

[1]– منتهى الحرارشة ،المرجع السابق، ص 223.

[2]– كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، إفريقيا الشرق 1999، ص 34.

[3]– محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، ص 46.

[4]– منتهى الحرارشة، مرجع سابق ، ص 227.

ومن أبرز المفاهيم التي يقدمها أبو الهيف في دراسته تلك بالإضافة إلى مفهوم الغزو الثقافي مفهوم الاستقطاب والتبعية والتغريب والتنميط."[1]

أما المفكر إدوارد سعيد وهو من محللي الخطاب الاستعماري فيؤكد على دور الناقد في استعداده لمساءلة الخطاب النقدي ذاته مع "انفتاحه على الأقليات المهمشة من أجل إحضارها إلى المتن الثقافي مع كسر الحدود القومية والعرقية من أجل تحقيق خطاب عالمي إنساني ومن أجل تحرير الناقد من هيمنة الإنتماءات العمياء عليه، حيث يؤكد إدوارد سعيد على نظرية الهيمنة والمركزية الغربية بسبب قوة المسيطر". [2]

وتقودنا هذه الدراسة دائما إلى البحث في السجال العربي حول الوافد الغربي في مثال التفكيك، إذ لا نجد مبررات للإبداع العربي انطلاقا من " الإنفتاح المطلق لسلطة المفهوم الغربي للمنهج والإجراء التطبيقي، الأمر الذي بلور أزمة الناقد العربي". [3] يمكن لهذه الأزمة أن يندرج جانب منها في عدم قدرة هذا الناقد العربي على التمثل الكامل لفلسفة الناقد الغربي المعرفية وبالتالي عدم القدرة على تبني المفاهيم والمناهج النقدية الغربية في ثقافتنا العربية". [4] وكل ذلك بسبب بتر الإجراءات النقدية وحصرها في عملية التلقين لا الابتكار، والاعتماد على ما ترجم منها في دراسة النصوص الإبداعية العربية كسلعة جاهزة للهضم، وبذلك يتم استبعاد إجراءات هامة مثل: "التميز والتقدير والمفاضلة والتحليل والتفسير، وهي إجراءات من صلب العملية النقدية عبر تاريخها الطويل."[5]

وبعيدا عن محوري التبني والنقد للطروحات التفكيكية، هناك من النقاد العرب من وجد في التفكيك أهمية مخصوصة للثقافة العربية، بوصفه النتاج الطبيعي للثقافة الغربية القادر على كشف أقنعتها، وبيان ممارساتها العميقة والعدوانية، وفضح كل سياساتها القاضية بالاحتواء، والتهميش لبقية الثقافات والشعوب فضلا عن عدّ التفكيك الحاجة النقدية الملحة للنقد العربي بوصفه "الآخر-

---

[1]- م.م. رواء نعاس محمد، المثاقفة والمثاقفة النقدية (في الفكر النقي العربي)، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العددان (4-3) المجلد (07) 2008، ص 173.

[2]- المرجع نفسه، ص 173.

[3]- م.م. رواء نعاس محمد، المرجع السابق، ص 174.

[4]- المرجع نفسه، ص 175.

[5]- منتهى الحرارشة، مرجع سابق ، ص 227.

المختلف"، ويبيّن أيضا حاجة الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية بوصفها "الآخر–المحاور" وليس "الآخر–الأدنى" القابع وراء تبعيته ودونيته."[1]

وهناك من النقاد العرب من اكتفى بيان أوجه التقاطع والتقارب بين التفكيك وغيره من الميادين النقدية والممارسات المعرفية القريبة منه، "انطلاقا من قاعدة أن الحديث عن المناهج المعرفية في هذا الإطار هو حديث عن بنية العقل الغربي ووظائفه، بنيته في "التفكير والتعبير والتدبير"، ووظائفه في (النقد والمساءلة والمجاورة) بنيته في حاضره، ولحظته الراهنة ووظيفته في فحص أصوله وجذوره." [2]

وقد أكد التوجه العربي السابق مسيرة التفكيك "بوصفه فلسفة استراتيجية ومنهجا بارعا في تحليل النصوص، وطريقا ذا دهاء في فحص النصوص والموضوعات وهذه الفلسفة ترى النص مشكلا أو "متصفا" بهوية متشظية وأصداء متوالية لصوت نصوص متعددة متشابكة في نص إبداعي وحيد". [3]

إن ذلك الاتجاه نحو الغرب حتى عند الذين جمعوا بين طرفي ثنائية الانبهار بالغرب واحتقار منتجات العقل العربي لم يصل إلى درجة النقل الكامل والمباشر والصريح لفكر الغرب أو الارتماء الكامل في أحضانه، لكن ما حدث كان عمليات تأثر بمنجزات العقل الغربي ودعوة إلى التزاوج بين ثقافتين."[4] "وهكذا نجد أن طريقة تعامل الكثيرين من المثقفين العرب مع العلوم الجديدة القادمة من الغرب خلال العقدين الأخيرين كان لها نتائج سلبية خطيرة من بينها أننا أضعنا حوالي عشرين عاما في مناخ غامض وملتبس لا يؤدي إلا إلى البلبلة وسوء الفهم. وقد نتج عن ذلك كم هائل من الكتب الغربية المستعجمة أو المبتسرة التي تزيد الظلام إظلاما بدلا من أن تنير شمعة أو توضح فكرة". [5]

ولعل الرغبة في الإبهار كانت هي المعول لدى المحدثين، فكثير من المصطلحات تلمس فيها صفة الإبهار أكثر من الصفات الأخرى التي هي أدعى أن تكون من صفات المصطلح كالوضوح

---

[1]– محمد سالم سعد الله، مرجع سابق، ص 113.

[2]– المرجع نفسه، ص 113.

[3]– المرجع نفسه، ص 114.

[4]– عبد العزيز حمودة ، المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية)، مطابع الوطن – الكويت، العدد 272،جمادى الأولى 1422– أغسطس 2001، ص 100.

[5]–المرجع نفسه، ص 101.

والدقة والفصاحة. ولقد أدت الرغبة في الإبهار بالمصطلح إلى أن تتحول المنظومة المصطلحية المعاصرة إلى جملة من المصطلحات الغريبة الناشزة." [1] واستنادا إلى هذه الحقيقة فقد رأى هؤلاء الحداثيون أن يستغلوا هذه الوسيلة الساحرة في مجال النقد الأدبي أيضا "لاسيما وأنها تمتلك تلك القدرة العجيبة التي تستطيع أن تجعل المتلقي يعيش حالة من الإنبهار والعجز، فيحسب أن ما تقوله هذه اللغة هو الجديد الذي لم يسبق إليه أحد، غير مدرك ما تخفيه وراءها من ضعف وهزال.[2]

إن المثقفين العرب يتعاملون مع النظريات الأدبية والنقدية الغربية بوصفها نظريات علمية بحثه ولذلك يسلمون تسليما مطلقا بكل مقالاتها ولا يقفون منها موقفا نقديا فاحصا وهذا يؤدي إلى نوع من الإرهاب الفكري فينظر إلى كل من يقف منها موقفا نقديا بأنه إنما يقف ضد التقدم والتطور الفكري. و يؤدي ذلك أيضا إلى شيوع أسلوب الموضة في التعامل مع هذه النظريات".[3]

"إن النظريات النقدية ليست نظريات علمية بحتة تسير في خط صاعد وإنما هي آراء وردود أفعال تقوم على تناقضات بعضها البعض وتعكس الحالة المناخية الحضارية والأدبية للبيئات التي تنشأ فيها. فمثلا إذا كان التفكيك ردة فعل على البنيوية فإن البنيوية هي ردة فعل على الوجودية والوجودية كانت ردة فعل على الكلاسيكية العقلانية و النظريات الشمولية و هكذا." [4]

ومن بين المفارقات التي تثير الغرابة " أنه في الوقت الذي أدركت بعض القوميات خطورة الحداثة الغربية، كما حدث في الهند وفي بعض دول أمريكا اللاتينية، فإننا في العالم العربي مطالبون بتقبل الحداثة الغربية، والأفكار التي تشعبت عنها، باعتبارها المنقذ الجديد من الضلال والمخلص من ظلمات العصور الوسطى." [5]

إن التبرير المنطقي لدى الحداثيين العرب، سواء أعلنوا ذلك أو لم يعلنوه، أنهم تحولوا إلى فكر الحداثة الغربية بسبب غيبة نظرية علمية متكاملة للنقد العربي، وفي سعيهم لتحديث العقل العربي انتهجوا عملية النقد الحداثي." [6]

---

(1)– مختار ملاس، مرجع سابق، ص 141

(2)–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) – عبد المنعم عجب الفيا، مرجع سابق، ص12 13.

(4)– المرجع نفسه، ص12، 13.

(5)– عبد العزيز حمودة ، المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية)، مرجع سابق، ص 103..

(6)– المرجع نفسه، ص 185.

إن الناقد العربي قد راح في هذا العصر، يقتفى خطى الغربيين، فيأخذ عنهم قضهم وقضيضهم، متوهما أنه بذلك إنما يسعى إلى تحقيق علمية النقد التي ما فتئ يتشدق بها هؤلاء الغربيون، غافلا أو متغافلا عن حقيقة جلية مفادها أن العبثية التي توجه فكرهم وطروحاتهم هي التي تجعلهم لا يسعون إلى الوصول إلى أهداف وغايات، وإنما يدورون في حلقات مفرغة، فكل حلقة تشدها حلقة، إلى ما لا نهاية من الحلقات. وهكذا فالعلمية التي يدعونها هي الوهم الذي يوهمون به أنفسهم وغيرهم، وقد اتخذوا لذلك أقنعة هي تلك اللغة المراوغة الغريبة الغامضة والجداول والمصطلحات البراقة." [1]

ويتبين جليا هذا التعثر عندما نتتبع الإشكالية النقدية من اتجاهين: "أحدهما يدعي الأصالة لكنه منغلق وعاجز، والثاني: يزعم التفتح ولكنه واقع في براثن التبعية والاستلاب. والانغلاق والانفتاح أو الرفض والقبول المطلق دليل تيه منهجي ومثاقفة بلا وعي، لا الرفض بحد ذاته قادرا على إضعاف حضور تلك المناهج في سياقات حضارية غير سياقاتها ولا مجرد القبول يمكن أن يمنح تلك المناهج صفة الحياد الذي يمكنها من الانسجام الكامل داخل أطر ثقافية غير أطرها الأصلية." [2]

لكن هذه التبعية الفكرية كانت موضع نقد من طرف الكثير من المفكرين، فالفكر العربي عاجز لا يقو على مواجهة المد الحضاري الغربي ما يجعله يلجأ إلى الحلول الجاهزة برغبة منه أو دون رغبة "لا توجد هناك حلول جاهزة وأن الحلول الجاهزة التي نتداولها حتى الآن ليست حلولا لأنها بالضبط جاهزة منقولة عن تجارب الغرب أو عن تجارب العرب والمسلمين الماضيين." [3]

وانطلاقا من هذا الوضع يدفعنا الفضول إلى طرح سؤال يتعلق بأسس تكييف المناهج النقدية الغربية في المدونة النقدية العربية؟ خاصة وأن "التعامل عربيا مع النظرية النقدية الغربية ومناهجها يحصل دائما عن طريق تكييف وإعادة إنتاج وتوجيه مناسب للحاضنة الجديدة، وربما أنّ الفرق بين الحاضنة الغربية المنتجة والحاضنة العربية المستهلكة على المستويات كافة كبير جدا، فلا بد من إجراء سلسلة تكييفات وتوجيهات وإعادة إنتاج، تعمل على التقليل قدر المستطاع من الفجوة

---

[1]– منتهى الحرارشة، مرجع سابق ، ص 229.

[2]– م.م. رواء نعاس محمد، مرجع سابق، ص 176.

[3]– برهان غليون، العرب وتحولات العالم (من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد)، حوار أجراه رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2003، ص 274.

الحاصلة بين الحاضنتين، والسعي إلى إجراء نوع من التلاؤم بين الشكل الأصلي المأخوذ من الحاضنة الغربية والشكل المحوَّل والمكيَّف في حقل الحاضنة العربية، من أجل خلق فضاء يمكن تقبّل النظرية فيه على النحو الذي يكون بوسع الإجراء النقدي العربي القيام بممارساته النقدية التطبيقية في ظلّه وتحت رعايته." [1]

قد يكون ذلك الفضاء مناسبا للظروف التي تتوالد فيها الأفكار والبيئة التي تترعرع فيها "ولعل عدم وجود منهج علمي وشروط واضحة لصياغة المصطلح مثل: وضوح المعنى وتحديد الفكرة المباشرة أو الصلة بين لغة المصطلح والنص يعود لفقدان النظرية النقدية العربية المنظمة، أدى إلى تراكم المصطلحات الجاهزة المنقولة وانتشارها." [2]وهذه الإجراءات اتجاه المصطلح لن تتم إلا بوجود وعي بأهميته ومكانته داخل الخطاب النقدي والحرص على تجذيره وتأصيله وضبطه من حيث المفهوم قبل الخوض في الممارسة والتطبيق، بل الوعي التام بأنه نواة المنهج ولبه." [3] وممارسة تطبيقية موفقة قد تحدّ من الخلط والفوضى المصطلحية التي تعجّ بها الساحة النقدية العربية الحديثة نتيجة غياب تنسيق جماعي موحد في هذا المجال." [4]

بدايات النهضة الشاملة تكمن أساسا في تغيير العقلية والثقافة، التي استندت إلى تداعيات الأخذ والاقتباس الفوضوي من الآخر الحضاري، بدون ضوابط، وبدون فعالية نهضوية داخلية، تهضم المقتبس وتحاول استيعاب عناصره. إن غياب مشروع النهضة عن الداخل العربي والإسلامي، سيؤدي إلى انبهار بالمنجز [5] الحضاري الخارجي، وهو انبهار يشل التفكير الخلاق، ويأسر النفس والعقل، ويحولهما إلى لاهث أعمى وراء ذلك المنجز الحضاري. أما حضورها، فيؤدي إلى توقد ذهني، ويقظة فكرية تتجه إلى التجربة الحضارية الإنسانية، لامتصاص نقاط القوة منها. [6] لا يمكننا أن نستفيد استفادة حقيقية من مكتسبات الشعوب والحضارات الأخرى، من موقع الدونية والتبعية ومركب النقص، فالمدخل الوحيد للاستفادة من مكتسبات الآخرين

---

[1]– محمد صابر عبيد، تجلّي الخطاب النقدي، من النظرية إلى الممارسة، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر 2013، لطبعة 1، ص132–133.

[2]– منتهى الحرارشة، مرجع سابق ص 227.

[3]– المرجع نفسه، ص 229.

[4]– المرجع نفسه، صفحة نفسها.

[5]– محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، ص 50.

[6]– المرجع نفسه، ص 51.

الحضارية هو مدخل التفاعل والتعاطي الإيجابي، المنطلق من ذات تعتز بذاتها وحضاراتها، وتسعى نحو الإضافة الفعلية لتنمية واقعها الحضاري بما يخدم طموحاتها الحضارية الكبرى." [1]

وجميع هذه الأمور لا تتحقق من دون التفاعل، فالتفاعل هو قدرنا ومصيرنا، وإذا لم نخطط للتفاعل ونبلور استراتيجيات عملية للتعاطي، فإننا سنقع في مهاوي الاستلاب والذيلية والتبعية، لذلك فإن خيارنا الاستراتيجي والمستقبلي تجاه الحضارة الحديثة هو التفاعل." [2]

هكذا تحيلنا هذه المتابعة الفكرية إلى" أن عملية الاقتباس العلمي والمعرفي من الآخرين جزء من عملية التواصل الإنساني، إلا أننا نرفض أن نجعل الآخر الغالب هو الأصل الذي يجب أن يقاس عليه، لأن لكل مجتمع ظروفه الخاصة وطريقته في النمو والتقدم والإبداع. إضافة إلى أن طريقة الاقتباس المذكورة لا تبني نظاما معرفيا. ولا تقود إلى تشكيل وعي شمولي حول ثقافة المجتمع العربي ولا حول ثقافة الغرب، وبالتالي فهي لا يمكن أن تقود إلى نقد أي من النظامين أو دراستهما دراسة مقارنة[3].

"من هنا وتأسيسا على حقيقة التطورات السريعة التي تجري في العالم في كل اتجاه، تتأكد ضرورة التقيد بالقوانين الموضوعية في دراسة التطورات والظواهر الاجتماعية والإنسانية الأخرى. لأن توفر هذه القوانين هو الذي يمكننا من قراءة هذه التطورات والتحولات بشكل سليم ودقيق."[4]

وفن المراجعة يقتضي:

1-توفير أسس الفحص والمقدمات العقلية والنظرية، لعملية المراجعة إذ لا يعقل أن تتم المراجعة انطلاقا من ردود أفعال أو مماحكات سياسية، بل من الضروري أن تتوفر كل الأدوات النظرية والمفهومية، والعدة التقنية التاريخية والمعاصرة لفحص الظاهرة فحصا موضوعيا ومتزنا.

2-التقيد بالمنهج الموضوعي دون جلد الذات أو تحميل الآخر المجهول أسباب الإخفاق وعوامل الهزيمة.

وبهذا نتشبث بما يسمى بـ(القوانين الموضوعية) للظواهر الاجتماعية والإنسانية. ومن هنا فإن فن المراجعة يقتضي أيضا دراسة الظاهرة والكشف عن قوانين عملها وحركتها وعن طبيعة العلاقة

---

[1]- محمد محفوظ، المرجع السابق، ص 80.

[2]- المرجع نفسه، ص 81.

[3]-، المرجع نفسه، ص 94-95.

[4]- المرجع نفسه، ص 156.

التي تربط بين عناصرها المختلفة. وعن طريق هذه الدراسة نصل إلى النتائج الأخيرة بعيدا عن المسبقات الفكرية أو الاجتماعية، ونتعرف على الأسباب الموضوعية لنمو الظاهرة أو ضمورها."[1]

لقد وضحنا سابقا أن الوصفات الجاهزة تعجّل من تعثر الفكر وتعجّل أيضا من تراجعه، "فالهدف من البحث العلمي ليس تقديم حلول جاهزة وليس لديه أي حلول، إنما هدفه دفع الناس إلى التفكير في واقعهم وأخذ مصيرهم بيدهم، وكل ما يسعى إلى تقديمه لهم هو أدوات نظرية اشتغل عليها وتحليلات مختلفة للأوضاع الاجتماعية والتاريخية يمكن أن تستخدم كأداة عندما يقررون تحمل عبء التفكير."[2]"والبحث عن حلول عقلانية للمشاكل الكبرى العالمية والعربية، مصاغة على ضوء منهج عقلاني براغماتي يربط النظر بالممارسة ولا يفصل التجربة التاريخية الخاصة عن التجربة العالمية."[3] وبناء على التداعيات التي يخلفها التفكير المستهلك يتوجب علينا أن نطرح السؤال الآتي "هل يستطيع المبضع الجاهز في مجال الظواهر الإنسانية بناء معرفة علمية؟[4]

يمكننا أن نوضح اللحظة النقدية في الفكر العربي المعاصر في جملة وهي أن "خطوات الاستيعاب تبدأ بتجنب ما نسميه المواقف الحدية ذات الطابع الإيديولوجي الخالص، حيث يقف أصحاب هذه المواقف على هوامش حقول البحث وبجانب معطياته المستخلصة من بناء الظواهر وصياغة القواعد والقوانين ويمارسون الرفض أو القبول."[5] وعلينا باستخدام آلية في الاحتراس المنهجي تمنحنا جدارة النقل الذي لا يكتفي بنسخ النماذج المعرفية دون مراعاة خلفياتها النظرية وشروطها التاريخية، بل النقل الواعي بالحيثيات التي ذكرنا.[6]

إن هذا الوعي يجنبنا عثرة السقوط في التقليد الذي يحرص على شكليات المعرفة العلمية، وينسى تنوع المجتمعات والقيم والتواريخ. [7]

---

[1]– محمد محفوظ، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2]– برهان غليون، مرجع سابق، ص 276.

[3]– المرجع نفسه، ص 278.

[4]– كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، إفريقيا الشرق 1999، ص 27

[5]– المرجع نفسه، ص 33.

[6]– المرجع نفسه، ص 37.

[7]– المرجع سابق، ص 37.

وعندما نعمل على مواجهة نماذج الغرب المعرفية مسلحين بوعي نقدي تاريخي، ومستوعبين لمبدأ محدودية هذه النماذج بحكم محدودية مرجعيتها وأطرها الاجتماعية، يكون بإمكاننا أن نساهم في تطويرها وتوسيعها وذلك باستحضار معطيات تخصنا فلا يعود الأمر في النهاية تقليدا بل يتحول إلى مشاركة في إعادة الإنتاج. [1]

إن عملية التأصيل هنا تصبح عملية تتجه لإنجاز ما يمكن أن نطلق عليه توطين مناهج العلوم الإنسانية في الثقافة العربية وذلك بالصورة التي تساهم في إعادة بناء هذه المناهج بل تأسيسها وفق الخصوصيات المحلية.[2] ثم إن "انخراط فعلي قادر على مراكمة المعارف والنظريات التي تمكننا من إعادة إنتاج المفاهيم والقوانين بالصورة التي تجعلها مطابقة لأحوالنا، وهو الأمر الذي يترتب عنه المساهمة في ابتكار المجالات المعرفية الإنسانية الجديدة التي أفرزتها متغيرات العالم في القرن العشرين، حيث نعيش اليوم في واقعنا إشكالات معقدة تستدعي توظيف الآليات المعرفية الإنسانية للتمكن من التغلب على آثارها السلبية في حاضرنا ومستقبلنا."[3]

من بين التعثرات النقدية التي يتواجه معها الخطاب العربي والتي تجعل منه خطابا فتيا "الاستمرار في ذلك النوع المتعالي من الخطاب النقدي الذي قد يفقد النقد العربي الأرضية التي ينبت عليها. "[4]

وحتى يستعيد الفكر العربي المعاصر عافيته يتوجب أن تكون هناك أطر فكرية، وخلقية مراعية من جانب الفكر العربي المفكر والناقد، فلابد من التخلي على "المعنى الأحادي الدغماتي المنتج للحقيقة والذي ما زال حاضرا في الثقافة العربية ، ويزداد الأمر سوءا حين يزعم بعضهم امتلاك هذه الحقيقة والتخندق في إطارها الإيديولوجي الخانق، فيسعى إلى رفض التصورات الأخرى التي قد تتباين معها أو تحاول إزاحتها، مما أحال الساحة إلى سجالات عقيمة لا تسعى إلى اقرار قضية، بقدر ما تسعى إلى إزاحة الآخر، والتموقع مكانه حتى يمكن القول أن خطاب الحداثة العربي ظل خطابا شكليا يتبنى االمقولات الحداثية من دون أن يحولها إلى رصيد إجرائي حقيقي

---

[1]–كمال عبد اللطيف، المرجع السابق ، ص 39.

[2]– المرجع نفسه ، ص39–40.

[3]– المرجع نفسه، ص 48.

[4]– عبد الغفار الحسن محمد أحمد، النقد العربي المعاصر ومنهج النقاد في التفكير والإنتاج النقدي، أستاذ مساعد قسم اللغة العربية، جامعة وادي النيل كلية المعلمين، مجلة جامعة شندي، العدد العاشر (يناير 2011م)، ص 16.

فاعل." [1] ومن بين الملابسات التي تذلل هشاشة النقد العربي اعتماده على "الوصف الانطباعي والأحكام الذوقية التعسفية[2]." الخطاب المعياري الذي يقوم بتمجيد الذات، تمجيدا معياريا، ينظر إلى الذات بأنها خير ما أخرج للناس، يحتفي بذاته احتفاء معياريا، وهنا ينشأ حاجز لا يمكن معه النظر إلى طبيعة الذات التي هي في حلة وهن لا يضاهى[3]."

الذات عقب الصدمة محت تاريخها وتعلقت بتاريخ الآخر، إذ تمثل لها على أنه طوق النجاة، والمثال الذي يجب أن يحتذى هو أن الذات وتاريخها انمحتا وتحولتا إلى ذات الآخر وتاريخه، وتعلقت بهما عشقا كما يتعلق الوجود عشقا في الأول الأفلوطيني، إنه ضرب من الانقياد الذي لا يحلل ولا ينقد بل يمتثل، ولذلك يذهب الاتجاه الممتثل لهذا الحال إلى استيراد التاريخ والمفهوم والآليات، ومن ثم الغفلة عن حق النقد التاريخي والآداتي[4]." استيراد التفكيك مثلا والامتثال له واعتباره البديل النقدي الذي يضمن الإطاحة بمنظومة الفكر السائد.

ولذلك يتميز الخطاب الفكري العربي – انطلاقا من الجانب الذي نبحث فيه –منذ النهضة "بالهشاشة والانفصال عن واقعه، فهو لا يملك الوسيلة لاندماج يخدم هذا الواقع إنما راح يعلله وهو مشحون بأبنية مفروضة عليه، مما أنتج تفسيرا وتعليلا مزيفين ومشوهين، وهو الأمر الذي جعله يحصل مستوى من الامتثال لوعي متعال انحاز عن الواقع ولم يغير فيه قيد أنملة[5]."

لقد حاولنا أن نلامس مآزق الفكر العربي المعاصر انطلاقا من تلقيه للتفكيك –على وجه الخصوص –باعتباره وصفة جاهزة مستوردة من الفكر الغربي إذا تكلمنا –عموما– وفي نفس السياق عن موقع مقولات ما بعد الحداثة في الفكر العربي وكيف تعامل معها بعض المثقفين العرب، نلحظ وجود تيار أعاد إنتاج هذه المقولات بشكل ميكانيكي شبيه بما كنا قد وجدناه سابقا مع تيارات الوجودية والعدمية السابقة. وهناك تيار آخر أخذ منحى رفضيا وإيديولوجيا. وهنا يتوجب

---

[1]– حامد مردان السامر، تلقي النص في الخطاب النقدي العربي المعاصر، منشورات ضفاف، دار الفكر للنشر والتوزيع، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2015. ص 265.

[2]– رينيه ويليك، مفاهيم نقدية، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب– الكويت، فبراير 1987، ص 390.

[3]– خديجة زتيلي و آخرون، سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، يروت: لبنان : دار الأمان ؛ منشورات ضفاف،2013 ،الطبعة الأولى، 1434هـ–2013م، ص 177.

[4]– خديجة زتيلي وآخرون، المرجع السابق، ص 177.

[5]– خديجة زتيلي وآخرون، المرجع السابق ، ص 180.

علينا أن نطرح السؤال الآتي: ما هي طرق التعامل الأمثل في توظيف السياق التاريخي في الفكر العربي المعاصر؟ يعتقد **برهان غليون** مثلا "أن كلا الموقفين خاطئ، لأن كلاهما ينطلق من موقف إيديولوجي (مع أو ضد) وكلاهما تقليد أعمى أو رفض للجديد.[1] إن الأسس التي يعتمدها التفكير مشروطة بشروط موضوعية."[2]

إن رهانات التفلسف في مجرى الحياة اليوم مرتبط بتوسع دائرة معارفنا وتحررنا من أغلال الظن والقناعات غير المؤسسة، والفلسفة تعلمنا فن إدارة الحوار وحق الاختلاف والانفصال عن أية أساليب تسوي النزاعات بالعنف، فهي ترسم مسالك الأمن الأنطولوجي بما هو سياسة لملائمة وجود الإنسان في العالم.[3]

الفلسفة العبثية الغربية قد سعت إلى إفراغ كل شيء من معناه، داعية إلى الغموض والإبهام، وكانت اللغة النقدية التي من خصائصها الوضوح والإبانة هدفا لهؤلاء، فلوّثوا مياهها. وهكذا عجز البنيويون كما يقول **عبد العزيز حمودة** عن الوصول إلى اكتشاف المعنى داخل النص، وذلك لأنهم قد سعوا إلى مقاربته بوساطة هذه "اللغة النقدية المراوغة التي تلفت النظر إلى نفسها متذرعة بعملية النقد أدبية اللغة النقدية. وهكذا أضافوا إلى فوضى الدلالة بسبب اللعب الحر للعلامة والانتشار وغياب المركز المرجعي، بل اختفاء التفسيرات الموثوقة والتأثير لغة نقدية تتعمد لفت النظر إلى نفسها بعيدا عن النص. وفي نهاية المطاف وصل التفكيكيون إلى نفس ما انتهى إليه البنيويون، وهو حجب النص."[4]

المعرفة اليوم تبدو "معرفة مفاهيم أكثر مما هي معرفة أشياء، وتبدو المفاهيم منتظمة في سلاسل تتصل أحيانا وتنفصل أحيانا أخرى، وتبدو منتجة لبعضها بعضا وكأنها في غفلة تامة مما يوجد حولها وكأنها في استقلال تام عن كل سلطة دون سلطتها"[5]. وهذا ما نجده جليا عند النقاد العرب الذين بهرتهم المصطلحات البنيوية التي راحوا يوظفونها بسخاء دون مراعاة لسياقاتها

---

[1]– برهان غليون، مرجع سابق، ص 98.

[2]– المرجع نفسه، ص 236.

[3]– عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، 1431هـ–2010م، ص 101.

[4]– مختار ملاس، مرجع سابق، ص 141

[5]– حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1428هـ–2007م، ص 133.

المعرفية وأسسها الفكرية، فتحولت بعض النصوص–في بداية الثمانينات خاصة–إلى شبكة من المفاهيم غير الوظيفية مما زاد من حدة الإحباط عند القارئ العربي وشعوره بالتخلف وبالمقابل زاد إعجابه بالثقافة الغربية وتقديره لها[1]."

لقد تركت التغيرات الهيكلية للفكر البشري آثارها في المشهد النقدي العربي ووجد بعض الكتاب أنفسهم في مأزق، فلا هم استطاعوا مجاراة هذه التغيرات والتكيف معها، ولا هم حافظوا على أصالتهم، فأنتجوا فكرا هجينا. إن الذين واجهوا عنف المناهج الحديثة دون التمكن من أدواتها وإجراءاتها قد أنتجوا تطبيقات مشوهة أو عمدوا إلى المزاوجة بين مناهج متناقضة وهذا لجهلهم يعود بأصولها الفلسفية ومرتكزاتها النظرية، أما الذين واجهوا عنف النظريات فقد لجأوا إلى استنساخ المقولات النقدية دون وعي وفي الحالتين انتهوا إلى مأزق كارثي كان ضحيته الأولى القارئ العربي والفكر عموما.[42]

لقد كشف عبد العزيز حمودة في أكثر من موضع من كتابه المرايا المحدبة استياءه الشديد من هذه اللغة الغريبة المراوغة التي ولع بها بعض الحداثيون العرب ولوعا، فإذا هم يبذلون كل جهودهم في سبيل اتقان أساليبها، ذلك أنها قد "أصبحت لازمة من أهم لوازم نقد الحداثة، وما بعد الحداثة."[43]

كانت هذه الإشكاليات التي أفرزها النقد العربي المعاصر انطلاقا من لحظة الافتتان بالمنجز النقدي الغربي، ولكن ومن أجل أن نبين أن هذا الوضع ينطبق على بعض المفكرين العرب على سبيل المثال وليس الحصر، يتوجب علينا أن نوضح أن هذه اللحظة النقدية كانت موضع تذمر من مفكرين عرب آخرين ولعل هذا ما جعل "**حسين الواد** يقول: إن البحاثة العرب يتأثرون بالمناهج الجديدة من موقع متخلف يسمح بالتلقي ولا يسمح بالمناقشة، فيكتفون بالمكاسب مهما كان مصدرها ولا يقوون بعد على مواجهة جحيم الخروج عليها أو على مجابهة الخوف من إمكان التورط في الخطأ." [4]

---

[1]– حسين خمري ، مرجع سابق، ص 133.

[2]–، المرجع نفسه، ص 11.

[3]– مختار ملاس، مرجع سابق، ص 141

[4]– حسين خمري، مرجع سابق، ص 366.

ويدرس الدكتور محمد سبيلا طبيعة التفاعل الجدلي بين الفكر العربي المعاصر والفكر الغربي، ويؤكد على ضرورة تعميق الوعي بجوهر الشروط التي يتم بموجبها التفاعل، ويشير إلى عدد منها." [1] والضرورة البحثة لا تسمح بالوقوف عندها بالشكل المفصل لأنها لا تخدم الهدف الذي نسعى إلى تحقيقه.

[1]– رواء محمود حسين، إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة (دراسة وصفية)، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010م، ص 127.

خلاصة:

بناء على ما سبق يمكننا أن نستنتج أن الفكر النقدي العربي الراهن انفتح على الكثير من المناهج الغربية الوافدة لمعالجة قضاياه، والتفكيك بوصفه أحد هذه المناهج، شهد رواجا كبيرا في التلقي العربي، أفاد منه الكثير من المفكرين العرب، استخدموه منهجا للتعامل مع النصوص؛ لكن تبنيه بوصفه الاستراتيجية التي تضمن الإطاحة بمنظومة الفكر الثابت هو الذي صنع الأزمة وبالتالي لم يكن التفكيك ليشتغل بمعزل عن الإيديولوجيا. هذه هي الوضعية التي آل اليها التفكيك في الوقت الذي اعتُبر مشروعا فكريا قيد الإنجاز_تعددت حول نقده وتقييمه الكثير من المقاربات المعرفية والمنهجية في اللسانيات الغربية المعاصرة، واختلفت بحسب المرجعيات الفلسفية والابستمولوجية، معتبرة إياه إشكالية احتمالية أفرزتها النظريات اللسانية الغربية، وبالتالي فإن التعامل مع التفكيك مختلف من حقل معرفي إلى آخر.

الفصل الثاني:

التفكيك بين التأطير اللغوي في النقد الغربي والتأطير الإيديولوجي في النقد العربي

المبحث الأول: المدّ اللغوي للتفكيك في الفكر الغربي

المبحث الثاني: التأطير الإيديولوجي للتفكيك في الفكر العربي

تمهيد:

يُعنى هذا الموضوع بتحليل الأرضية التي أنجبت التفكيك في الفكر الغربي المعاصر والمتمثلة في اعتماد التفكيك نموذجا للدرس اللغوي في الفكر الغربي ، فالمنعطف اللغوي جعل منه فكرا مبدعا ولعل ما يشكل تفوقه و يعزز عضويته داخل المنظومة المعرفية الإنسانية هو السيرورة الفكرية الممتدة داخل هذه المنظومة، فرغم تعدد المقاربات المعرفية والمنهجية في اللسانيات الغربية المعاصرة واختلافها بحسب المرجعيات الفلسفية والإبستمولوجية، إلا أن القيمة الفلسفية للنظريات اللسانية الغربية تتجلى في مسيرة فكرية تواصلية ممتدة غير قائمة على التناقض، وبينما كان المفكرون الغربيون يؤسسون لثورة نقدية انقلابية كان لها وقعها الفعال على الحضارة الغربية، لم يجد بعض النقاد العرب إلا التعامل معها بما يتناسب وخصوصيات الفكر العربي وهنا يجد الناقد نفسه أمام تحديات تتعلق بضرورة تكييف وإعادة النظر في هذه المكتسبات، لعل بهذا الأسلوب تستقيم المنظومة النقدية في الفكر العربي المعاصر، ولكن وفي كلتا الحالتين يكون الاشتغال على الفكر الوافد بنوع من الخلل في التوازن بين الثقافتين مما يضفي على العمل النقدي في الفكر العربي المعاصر الكثير من التحديات والعوالق الإيديولوجية.

المبحث الأول: المدّ اللغوي للتفكيك في الفكر الغربي

المطلب الأول: اللغة كأساس للطابع الإبداعي في الفكر الغربي المعاصر

لقد اتخذت الكتابات الفلسفية في الفكر الغربي نسقا فلسفيا مشتركا يسعى إلى تحقيق غاية موحدة وهي إرساء صرح فلسفي منتج ومتجدد باستمرار "بدء من سقراط، مرورا بأفلاطون وأرسطو، وصولا إلى كانط وديكارت." [1] أما القرن العشرين فقد شهد تحولا كبيرا في مجال الدراسات الفلسفية والمواضيع التي انشغلت بها ، حيث بدأ الطابع اللغوي يطغى على انشغالات المعرفة، وفي سياق هذا التحول المعرفي الإستراتيجي الكبير أصبحت اللغة إحدى مداراتها الكبرى وشغلا هاما لمفكريها "بدء من جون دوي وبرغسن وبرتراند رسل، مرورا بهوسرل وهيدغر وسارتر، وصولا إلى دريدا وهابرماز، فقد انهمكوا، بصورة عامة في تحليل نظم ذلك الصرح الكبير الذي بناه أسلافهم، والنظر في المنهجيات التي أرسوها." [2] "لقد كانت اللغة شغلا أساسيا لهم أطّر كل منظوماتهم الفكرية حيث" احتلت أسمى الأمكنة، إذ أصبحت جزءا من مرتكزات الفكر، ونموذجا للقياس والتطبيق، ومثالا للبحث في مستويات الظاهرة الفكرية، وكل هذا جعلها تتبوأ مكانة كبيرة." [3] وضمن فضاء البحث في مجال اللغة أصبحت "مفاهيم جوالة، أو مرتحلة تؤسس بدورها لكل فلسفة تروم فتحا معرفيا معينا أو الاختباء خلف عدة اصطلاحية مخصوصة لضمان الوجود أو الحضور، ويظهر للتمثيل على هذه الحقيقة الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو M-Foucault الذي استعار من كانطKant مصطلح شرط الإمكان بدلالة تختلف عما وضعت له في الأصل، لكنها استعارة منتجة وخلاقة." [4]

كان لهذا الانفجار النقدي وقعه على الفكر الغربي عندما طبع الاشتغال النقدي القائم على اللغة في الفكر الغربي المعاصر مجموعة من المدارس الفكرية انطلاقا من" الوضعية المنطقية ثم البنيوية ثم السيميائية ثم التفكيكية والتأويلية والتداولية، وهي كلها أوجه مختلفة للمشكلة ذاتها: علاقة الفلسفة بواقعها هي علاقتها باللغة التي تشتغل عليها، لأن من أراد تغيير الواقع، فعليه

---

[1] - عبد الله ابراهيم–سعيد غانمي–عواد علي، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة) ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ، 1996 ، ص 07

[2] - المرجع نفسه، ص 07.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – عبد الرزاق بلعقروز ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل ، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1430هـ–2009م، ص 25.

تغيير اللغة التي تؤثر في الواقع." [1]دون أن يعني ذلك أن هذه المدارس انطلقت ضمن هذا التوجه منطلقا أوليا بل كانت لها جذور يمكن أن تتفرع إلى عدة اتجاهات "كالنقد الماركسي، والنقد النفسي، و النقد اللغوي الأسلوبي، و الشكلية العضوية الجديدة، و النقد الأسطوري." [2]

وفق هذه الرؤية فإن هذه المدارس تقوم بمحاولات جادة تجعل من نقد التفكير التقليدي الذي كان يطبع الفكر الغربي من ذي قبل، خاصية أساسية وهدفا مشتركا تسعى تلك التوجهات الفكرية ضمن رؤى ومناهج مختلفة من جهة ومتوحّدة من جهة أخرى، الأمر الذي يطبع الفكر الغربي بطابع الجدل المنهجي "النقد هو خاصية مدارس التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر الجوهرية، الرافضة أو الناقدة لطرق التفكير التقليدي والمحافظة، أو المبررة للواقع الإنساني وانحرافاته الراهنة".[3]

يمكن الإشارة أيضا أن البحث الألسني لم يكن ليظهر بريقه إلا مع دي سوسير الذي اهتم بتحليل عناصر اللغة " يعتبر سوسير إذن أول من قال بأن اللغة هي نظام من العلامات، فهو رائد المنهج الوصفي البنيوي الذي يقوم على تحليل عناصر اللغة بالإستعانة بالعناصر الأخرى التي تشتمل عليها تلك اللغة." [4]ويمكننا الإشارة إلى أن الأسس النظرية التي أرسى دعائمها دي سوسير كانت مبعثا لمدارس نقدية مختلفة ويكفي أن نشير إلى بعضها لأهميتها.

نشأت المدرسة الشكلانية (Formalisme) من جهود تجمعين أدبيين هما حلقة موسكو اللغوية، وحلقة بطرسبورغ، وكان العامل الذي وحد هاتين الحلقتين هو الإهتمام المشترك بدراسة اللغة[5]."وقد ركز الشكلانيون اهتمامهم ضمن مجالين بارزين هما، دراسة الصفة التي تجعل من الأثر عملا أدبيا، وهي ما أطلق عليها **جاكوبسون** "الأدبية" ومفهوم الشكل، إذ تصدرت بجرأة، لمبدأ ثنائية الشكل والمضمون في الأثر الأدبي، وهو ما كانت النظريات النقدية القديمة تذهب

---

[1] – محمد شوقي الزين ، الذات والآخر (تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع) ، مرجع سابق ص 282.

[2] – رينيه ويليك، مرجع سابق ، ص 391.

[3] – أحسن بشاني ، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية ، دراسة تحليلية نقدية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة ، 2005–2006 ، ص 39.

[4] – نسيمة نابي، الأسس اللغوية للمدارس النقدية الغربية، مناهج البحث اللغوي عند العروي في ضوء النظريات اللسانية، مذكرة لنيل درجة الماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، كلية العلوم الإنسانية، قسم اللغة والأدب العربي 2011/2010، ص 68

[5] – عبد الله إبراهيم–سعيد غانمي–عواد علي ، مرجع سابق، ص 10.

إليه، وأكدوا أن النص الأدبي، يختلف عن غيره ببروز شكله، وأخيرا الكتابات الإبداعية، كما توّج ذلك عند شلوفسكي وتينيانوف"." [1]

ويعترف أحد أقطاب البنيوية، وهو تزفتان تودروف– الذي قام بترجمة نصوص الشكلانيين الروس إلى الفرنسية – بذلك مؤكدا: أننا ندين للشكلانية بنظرية أدب محضرة، كان من المفروض أن تلتئم." [2]

يمكننا أن نرصد أبعاد الفكر التواصلي أيضا عندما نقف عند جذور البنيوية حيث "استلمت هذه الأخيرة الإرث الشكلاني وطورته في اتجاه نحت لغة واصفة دقيقة. إن الكثير من التصورات البنيوية تجد مرجعيتها في الجهاز المفهومي للشكلانيين، فالسرديات البنيوية تأسست أساسا على أعمال "إيخنباوم" و"شلوفسكي" في التمييز بين المبنى الحكائي والمتن الحكائي، ودراسة ظواهر التحفيز وغيرها." [3]

يستمر الجدل الفلسفي ضمن هذا الفضاء الذي يأخذ من السجال منبعا تستمد منه المقاربات النقدية الجديدة من التي سبقتها، وكمثال على هذا المدّ التواصلي دائما يمكننا نكشف عن الأسس التي ارتكزت عليها "ما بعد البنيوية كحركة نقد وتفكيك للبنيوية من داخلها، وبقدر ما شكلت ما بعد البنيوية عملية تطوير لتصورات متضمنة في البنيوية، فإنها كانت أيضا معارضة ساخرة لبعض أسسها الفلسفية والإبستمولوجية." [4] وكنتيجة لهذه المقاربات النقدية نلاحظ كيف شكلت الدراسات الألسنية صرحا جيدا للعلوم الإنسانية منذ اعتمادها النموذج اللغوي "بوصفها ثورة اتخذت سمة الموضوعية، فقد كان الباحث والناقد يجدّ في إيجاد تطابق بين وقائع المادة قيد البحث والنموذج اللغوي، وكان يصف موضوعه بدقة معتمدا الإحصاءات والترسيمات التي تعينه على إثبات أوجه الشبه."[5]

---

[1] – عبد الله إبراهيم–سعيد غانمي–عواد علي ، مرجع سابق ، ص 10.

[2] – المرجع نفسه ص 09.

[3] – محمد بوعزة ، استراتيجية التأويل (من النصية إلى التفكيكية) ، ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1432هـ–2011م ، ص 23.

[4] – محمد بوعزة ، مرجع سابق، ص 27.

[5]– عبد الله ابراهيم–سعيد غانمي–عواد علي ،مرجع سابق، ص 20.

وعلى ضوء هذه الاجتهادات المختلفة نلاحظ أيضا أن الكثير من نقاد الفكر الغربي خلال القرن العشرين اتخذوا من النقد اللغوي صرحا مشتركا بينهم وهذا النوع من النقد يأخذ مقولة مالارميه الشهيرة "عن كون الشعر لا يكتب بالأفكار بل بالكلمات." [1]

على أية حال إن موضوع اللغة أصبح مبحثا أساسيا للفلسفة وعبر استخدامها "يحقق الإنسان ترابط تفكيره وانسجام ذاته، كما يكشف عن عالمه الداخلي لنفسه وللآخرين." [2] يمكن اعتبارها – المقصود هنا اللغة– أيضا من المسلمات الأساسية التي فجرت الثورة النقدية " فالفلسفة في القرن العشرين اتجهت نحو اللغة، بل أصبحت فلسفة لغوية، ولا يعني هذا أن المنعطف اللغوي أو اللساني اتخذ صيغة واحدة–البنيوية مثلا–، بل كانت له صيغ متعددة."[3]

إن النجاح الذي حققته الثورة النقدية في مجال اللغة جعل منها ـ أي اللغة ـ أساسا مهما في الفكر الغربي "وصار متعذرا البحث في أصول المنهجيات الفكرية، دون وصف الأصول اللغوية لها، وكشف الجذور المتواشجة بين طروحاتها والأسس اللغوية التي تستند إليها." [4] تجدر الإشارة دائما إلى أن هذه المعطيات لا تفيد بأن البحث في الشروط اللغوية لموضوع ما يضفي عليه المؤهلات التي تجعل منه فكرا مبدعا باستمرار ، إنما كانت اللغة موضوعا مشتركا للتباحث فيه حيث كانت محل اهتمام المفكرين ، وكل يدرسها من زاوية تخصصه، فتناولها اللغويون مثلا من أجل دراسة قواعدها النحوية وتناولها المؤرخون من ناحية التغيرات التي طرأت عليها، وهكذا وهذا "شجع على صعود نجم الدراسات اللغوية منذ السنوات المبكرة من القرن العشرين من ناحية، ثم حلم النقد لتحقيق علمية تضمن التعامل الموضوعي مع النصوص الأدبية تأسيسا على النموذج اللغوي." [5]

---

[1] – رينيه ويليك مرجع سابق، ص 394.

[2] – بشير خليفي ، الفلسفة وقضايا اللغة قراءة في التصور التحليلي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1431هـ–2010م ، ص 62.

[3] – مصطفى الحسن ، الدين والنص والحقيقة ، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2012، ص 165– 166.

[4] – عبد الله ابراهيم–سعيد غانمي–عواد علي، مرجع سابق، ص 08.

[5] – عبد العزيز حمودة المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية) ، مرجع سابق ، ص 490.

1-ملامح التطورات التاريخية للنقد اللغوي

كانت هذه عبارة عن دراسة حاولنا من خلالها استكشاف المنعطف اللغوي في الفكر الغربي أين تحولت الفلسفة إلى فلسف لغة بامتياز، ولكن قبل أن نواصل البحث في الطابع الإبداعي المتدفق الذي خلفته الثورة المنهجية في الفكر الغربي بعد أن أخذت منعطفا جديدا للفلسفة، يتوجب علينا الوقوف للحظات عند محطة نوضح من خلالها الملامح التاريخية التي تكشف عن الأصول الفكرية التي أرشدت المنهج الجديدة في تبني اللغة موضوعا لها من دون الدخول في التفاصيل التاريخية لهذا الموضوع، فنحن لا نسعى إلى البحث في تفاصيل التطورات التاريخية التي شهدها الدرس اللساني في الفكر الغربي لأن المشكل المطروح ضمن هذه الدراسة لا يستدعي ذلك بحدة، إنما يتوجب علينا الإشارة فقط إلى ملامح هذا التطور من الناحية التاريخية وذلك حتى تتوضح الرؤية.

وفي هذا السياق يمكن القول أن" هناك من يرى أن نيتشه هو أول من ابتدأ هذا التحول نحو اللغة ويمكننا القول إن فلسفة اللغة ظهرت بمستويين، الأول: مستوى فلسفة اللغة المعلنة والصريحة، كما تدل على ذلك كتابات غادامير مثلا، والثاني: فلسفة اللغة المضمرة أو الضمنية، وهي التي نجدها قبل القرن العشرين." [1] لكن الاهتمام باللغة ليس وليد الفلسفة المعاصرة، إذ نجد الكثير من الفلاسفة اهتموا بمسائل اللغة وذلك منذ القدم." [2] لا توجد نصوص واضحة تشير إلى اهتمام الفلاسفة اليونانيين قبل سقراط بالدراسات اللغوية، وكل ما يوجد إنما هو ملاحظات متفرقة. أما من جاء بعده مثل أفلاطون وأرسطو ومعاصريهم من الفلاسفة السفسطائيين، فثمة نصوص واضحة وصريحة تدل على شدة اهتمامهم، وقد عبرت السفسطائية عن هذه النزعة الإنسانية باهتمامها باللغة والبلاغة والخطابة، فالخطابة في رأي غورغياس هي الفن الحقيقي والأسلوب الصحيح في التفكير، وهي المعرفة الحقيقية." [3] ثم " إن المرحلة التي سبقت ظهور اللسانيات تتمثل في الفيلولوجيا أو فقه اللغة، لذلك اعتمدت جميع التيارات على ما أنتجته الفيلولوجيا من دراسات ونتائج."[4]

---

[1] – مصطفى الحسن، مرجع سابق ، ص 165– 166.

[2] – جمال حمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة (برتراند راسل نموذجا)، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1432هـ–2011م ، ص 15.

[3] – د.مصطفى الحسن ، مرجع سابق ، ص 166.

[4] – المرجع نفسه، ص 69.

وفي حدود القرن التاسع عشر الميلادي، تشعبت الدراسات اللغوية، فلزم ذلك تخصص البحث في جانب معين من اللغة، فظهرت النظريات اللسانية وتعددت المناهج، فبرزت الفونولوجيا التي اهتمت بدراسة وظائف الأصوات إلى جانب علم الفونتيك الذي يهتم بدراسة الأصوات المجردة، كما برزت الأتيمولوجيا التي اعتنت بدراسة الاشتقاقات في اللغة، ثم علم الأبنية والتراكيب الذي يختص بدراسة الجانب النحوي وربطه بالجانب الدلالي في بناء الجملة." [1]

وفي الجانب الآخر من العالم، كان المفكرون العرب قد خصصوا للبحوث اللغوية حيزا واسعا في إنتاجهم الموسوعي الذي يضم إلى جانب العلوم النظرية كالمنطق والفلسفة علوما لغوية قد مست كل جوانب الفكر عندهم، سواء تعلق الأمر بالعلوم الشرعية كالفقه والحديث، أو علوم العربية، كالنحو والصرف والبلاغة." [2]

كانت تلك بعض النماذج لفلاسفة اهتموا بمسائل اللغة، وهي تكشف لنا أن الفلاسفة منذ القدم اهتموا باللغة ولكن هذه النشغالات كانت محدودة من جهة أنها "لم تكن دراسة منهجية منظمة، كتلك التي نجدها عند فلاسفة اللغة في القرن العشرين، فضلا عن أن تلك الانشغالات كانت تهتم باللغة كوسيلة للتعبير عن الآراء الفلسفية وليس كموضوع وحيد للتفلسف كما هو الحال عند فلاسفة التحليل المعاصر مثلا، ومنه فإن الأبحاث اللغوية عند السابقين من الفلاسفة لم تكن سوى تعبير عن رغبة في توضيح معاني اللغة كوسيلة لإيصال الخطاب الفلسفي، ولذا فإذا جاز لنا اعتبارها بدايات لفلسفة اللغة، فإنها-في حقيقة الأمر-بدايات محدودة في موضوعها ومنهجها.[3]

وهذا ما سنوضحه في الفكرة الموالية، فالاهتمام باللغة جعل الفكر الغربي فكرا مبدعا بدليل أن "الفلسفة التحليلية (AnalysisPhilosophy) اتجاه يتأسس على منهج التحليل المستمد خصوصا من التطور الذي طرأ على العلوم الرياضية والطبيعية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، الهادف إلى جعل الدراسة الفلسفية للقضايا المستعصية أمرا ممكنا، وذلك بتفكيك الكل إلى الجزء

---

[1] – منقور عبد الجليل ، علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي –دراسة–) ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق–2001 ، ص 16.

[2] – المرجع نفسه، ص 16.

[3] جمال حمود ، مرجع سابق، ص 17.

والمعقد إلى البسيط عن طريق الانطلاق من النتائج إلى الأسس ومن الانعكاسات إلى الأسباب وكذا من المظهر إلى الواقعة الحقيقية."[1]

2-الفلسفة التحليلية وقضايا اللغة

إن الفلاسفة التحليليين يترجمون المشكلات الفلسفية إلى حدود وقضايا لغوية فهم "يناقشون مسألة الإلزام الخلقي على أساس عبارات الأمر ويصفون مسألة الكون في حدود العبارات التي تدل على وجوده" فترجمة المسائل الفلسفية إلى حدود وقضايا لغوية تعد في نظرية فلاسفة التحليل على شاكلة راسل، مور وفتغنشتاين دفع بعض الباحثين إلى تعريف الفلسفة التحليلية بأنها مدرسة فلسفية معاصرة تتخذ من دراسة اللغة موضوعا لها." [2]

والملاحظ أن الفلاسفة التحليليين يختلفون في طبيعة اللغة الواجب دراستها، حيث نجد من يرى بأن التحليل الفلسفي يصبو إلى تأليف "لغة اصطناعية" تتأسس على الرمز لأجل التعبير الدقيق وتفاديا للأخطاء الناجمة عن استعمال "اللغة العادية"، ومن الداعين إلى محاولة إقامة اللغة المثالية: فريجه، راسل، فتغنشتاين (المبكر) وكارناب. ويرى الفريق الآخر أن اللغة العادية أنسب وسيلة لمعالجة الإشكالات الفلسفية خصوصا وأنها أساس التواصل اليومي، حيث يستخدمها الإنسان لنقل أفكاره للآخرين." [3]

وهي ليست مجرد سبيل من الأصوات غير المنتظمة، بل نجدها تخضع لقواعد صوتية وصرفية ونحوية تبين لنا الكيفية التي تتشكل بها لغة الحياة اليومية." [4]

"وبالمقابل يرى بعض النقاد أن الفلاسفة التحليليين بالغوا كثيرا في التركيز على اللغة وعد هذا الأمر من عيوب حركة التحليل يمكن ملاحظة ذلك من خلال "قصة الطالب الصيني الذي جاء ليتتلمذ على يد مور، وبعد أن أنهى دراسته قال: "لقد عرفت القليل عما كنت أعده فلسفة ولكن بلا شك عرفت الكثير من قواعد اللغة الإنجليزية". [5]

قبل أن نعرض للاتجاهات المختلفة التي تشكل حركة التحليل المعاصر والتي نتجت عن اختلاف مواقفها إزاء اللغة الميتافيزيقيا والتحليل يجب أولا أن نعرض لما هو مشترك بين هذه

---

[1]- بشير خليفي ، مرجع سابق، ص58-59.

[2]- المرجع نفسه ، ص 60.

[3]- المرجع نفسه ، ص 61.

[4]- المرجع نفسه ، ص 62.

[5]- المرجع نفسه ، ص 62.

الإتجاهات والذي على أساسه تتدرج كل هذه الإتجاهات تحت لواء حركة التحليل المعاصر، وما هو مشترك بين فلاسفة التحليل يمكن حصره في النقاط التالية: يشترك فلاسفة التحليل في اهتمامهم بالمشكلات الجزئية أو الصغيرة في الفلسفة، ويرتبط مفهوم الفلسفة العلمية عند هؤلاء بمعالجة المشكلات الجزئية ارتباطا وثيقا وهذا على غرار العلوم الطبيعية. فلم تعد الفلسفة تهدف إلى بناء أنساق فلسفية شامخة، وعلى حد رأي–زكي نجيب محمود– فقد مضى عصر الشوامخ."[1]

تتوحد آراؤهم أيضا في اهتمامهم الشديد باللغة، إذ ينظر هؤلاء الفلاسفة إلى أن اللغة هي الطريقة المفضلة من بين كل الطرائق مع العالم ومنه يكون تحليل اللغة عند هؤلاء ممارسة فلسفية حقيقية، حيث تكون مهمة الفلسفة هي البحث في العلاقة بين الأشياء التي تحدث في العالم وبينما يحدث في أذهاننا عندما نستخدم اللغة، ومن هنا جاءت أهمية التحليل وضرورته بهدف الكشف عن طبيعة اللغة وعن صلتها بالواقع.[2]

وهذا ما نجده في قول راسل: "أما عن نفسي فإنني أعتقد أننا بدراستنا لبنية اللغة نستطيع إلى حد ما أن نصل إلى معرفة وافرة فيما يتصل ببناء العالم وتصبح الفلسفة التي تتخذ اللغة موضوعا وحيدا لها، ليست مذهبا بل نشاطا أو فعالية لتوضيح غموض اللغة ونتيجة التفلسف –فيما يرى "شليك"– ليس أن نجمع مخزونا متراكما من القضايا، بل أن نجعل القضايا الأخرى واضحة. ويربط فرنك رامزي جدوى الفلسفة بالاهتمام باللغة حيث يرى أن ما يجعل الفلسفة ذات جدوى هو أن تسخر في سبيل توضيح أفكارنا.[3]

كانت هذه أهم السمات المشتركة التي تميز فلسفة التحليل، وهي سمات هامة طبعت حركة التحليل المعاصر بطابع خاص جعلها تتميز عن بقية الحركات والإتجاهات الفلسفية الأخرى. ولكن هناك نقاط اختلاف في هذه الحركة لا تقل أهمية عن تلك السمات المشتركة والتي أدت

---

[1]– جمال حمود ، مرجع سابق ص 29.

[2]– المرجع نفسه، ص 31.

[3] – المرجع نفسه، ص 31.

إلى ظهور اتجاهات متباينة داخل حركة التحليل. "فالتحليل في الذرية المنطقية[=] مثلا، مرتبط بنظرة ميتافيزيقية إلى العالم حيث يرى كل من "راسل" و"فتغنشتاين" أن العالم ينحل إلى وقائع بسيطة ومن ثم فإن التحليل عندهما يهدف إلى تحليل اللغة إلى قضايا بسيطة حيث صورتها المنطقية تكون دليلا جيدا. [1] لفهم الصور المنطقية للوقائع المقابلة لها، ولهذا اتخذ التحليل طابعا دريا Reductionnist، أي أنه يعمل على رد القضايا المركبة والوقائع المركبة إلى مكوناتها البسيطة التي هي القضايا البسيطة والوقائع البسيطة، بحيث يهدف إلى بيان ما هو مشترك بين القضية البسيطة والواقعة البسيطة المقابلة لها ألا وهو الصورة المنطقية بالنسبة الوضعية المنطقية[=] فأن المحور الرئيسي الذي تدور حوله هو "محاربتها للميتافيزيقا عن طريق التحليل المنطقي للغة مستخدمة في ذلك ما تسميه بمبدأ التحقيق "Principle of Verification"، والذي مفاده أن معنى القضية يتجدد بواسطة طريقة تحقيقها، ويتم تحقيق معنى القضية بواسطة الملاحقة التجريبية".[2]

وبعيدا عن البحث في كيفية علاج الفكر الغربي لموضوع الميتافيزيقا يمكننا القول أن مطلب الجدل المنهجي التي ترعرع ضمن سجال لغوي كرس لامتداد في التواصل النقدي "ففلسفة التحليل

[=] الذرية المنطقية " :"Logicalatomismاسم كان من وضع "راسل" وهو صاحب هذه النظرية ، وهي تسمية تدلنا–بعض الشيء–عن طابعها ، ويرى "بيرس" " "DavidPearsأن هذه النظرية لها علاقة بفلسفة "هيوم" " "Humeالذي كان بدوره فيلسوفا ذريا ، ولكن بينما كان "هيوم" يعتقد أن على الفلاسفة ممارسة تحليل نفساني " "PsychologicalAnalysisللأفكار ، فإن "راسل" كان يعتقد أن التحليل يجب أن ينصب على القضايا ولهذا( ).. يصف فلسفته الذرية بأنها منطقية. ويوضح "راسل" ما يقصده بهذه الفلسفة بقوله أنها تقوم على فكرتين أساسيتين هما: دفاعها عن فكرة الكثرة والتعددية " "Pluralismفي مقابل الفلسفات الواحدية " "Monismمثل تلك التي نجدها عند هيجل وبرادلي.

[1] جمال حمود ، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة (برتراند راسل نموذجا) ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1432هـ–2011م ، ص 33.

[=] " "LogicalPositivism تعد أشهر اتجاهات الفلسفة التحليلية جميعا ، وترجع في بدايتها الأولى إلى ما سمي بحلقة فينا Vienna Circle ، وهي حلقة ضمت مجموعة من الفلاسفة والرياضيين انضوت تحت لواء "موريس شليك" الذي كان أستاذا في جامعة فينا وقد كان أعضاؤها المؤسسون هم: "فايسمان" ""waisman ، وكارناب ، ونويرات ""Neurath ، وفايجل ""Feigel ، وكرافت " "Kraft كفلاسفة ،وهانزهان ""Hahan ، وكارل مانجر ""Menger ، وكورت جودل " "Godelويرجع تاريخ تأسيس هذه الحلقة إلى العام 1922م.

[2] جمال حمود ، مرجع سابق، ص 34.

العلاجي "TherapeuticAnalysis": وهي اتجاه في فلسفة التحليل عبّر عنه **فتغنشتاين** بعد أن تراجع عن آرائه الذرية المنطقية حيث تبنى هذا الاتجاه في كتابه "مباحث فلسفية" "Philosophical Investigations" الذي نشر في العام 1930م. وبعد أن كان يعتقد أن الغموض ينتج بسبب عدم وجود قوانين منطقية صارمة في اللغة العادية وهذا في كتابه "الرسالة"، أصبح يرى أن المشكلات الفلسفية تنتج عن سوء فهم لقواعد الاستعمال الصحيح في اللغة العادية، ومن ثم فإن الكلمات لم تعد عنده "رسوما" للوقائع ولكنها أصبحت وسائل للاتصال مع الآخرين." [1]

وأيا يكن فإن اللغة هي المحور الأساسي التي تنبني عليه تلك السجالات "ورغم أن هذا الاتجاه ينسب عادة إلى فتغنشتاين، إلا أن جورج مور كان أول من ذهب إلى أن المشكلات الفلسفية ترجع إلى أن الفلاسفة يستخدمون مصطلحات بمعاني لا يفهمها الإحساس العام، ولهذا فأن التحليل الصحيح يجب أن يقوم على توضيح التصورات كما تستخدم في اللغة العادية. ويتفق فتغنشتاين مع جورج مور في كون المشكلات الفلسفية تنتج عن استخدام الفلاسفة للكلمات بمعاني خاصة بعيدة كل البعد عن الاستخدام المألوف، فخلقوا بذلك لأنفسهم مشكلات مثل الشك في وجود العالم وفي وجود بشر غيرنا لهم عقول ومشاعر وحالات نفسية وعمليات عقلية ونحو ذلك."[1]

يبدو أن اللغة تواصل مفعولها بوصفها – وضمن ما تستوجبه الفرضية التي نسعى إلى البحث فيها –موضوعا مهما ومنتجا ضمن مسار الفكر الغربي والتي تضمن له الاستمرارية ضمن فضاء نقدي خلاّق يجعل هذا الفكر يجتهد في البحث عن الاستعمال الصحيح للغة " فالتحليل العلاجي عند فتغنشتاين مثلا، أدى إلى الوصف الصحيح للإستعمال الحقيقي للكلمة أو العبارة الذي أدى استعمالها الخاطئ (غير المألوف) إلى الغموض الفلسفي، أو بعبارة أخرى يهدف إلى علاج الفلاسفة بالعمل على عودتهم إلى اللغة العادية والإستخدام المألوف للكلمات، وقد وجد التحليل

[1] جمال حمود ، المرجع السابق ص 36.

[1] المرجع نفسه ، ص 36.

العلاجي صدى إيجابيا عند بعض أساتذة جامعة "كمبردج[1]." ويستمر المد التواصلي جليا عندما" تأثر بتعاليم "فتغنشتاين" كل من "جون ويزدم" "J. Wisdom" و"كيجان بول" "K. Paul" و"مالكولم" "Malcolm" وغيرهم."[2]

وما نلاحظه من خلال هذا العرض السريع لدور اللغة في فلسفة التحليل المعاصر، هو اهتمامها الشديد باللغة ليس كوسيلة لتمرير الخطاب ولكن كغاية قصوى للفلسفة، ومن هنا تؤدي اللغة دورها الفعال في الفلسفة كأداة موجهة نحو بيان مجال التفلسف العلمي وحدوده.

غير أن فلاسفة التحليل لم يكونوا متفقين في مفهومهم للغة وفي موقفهم من اللغة العادية، كما أنهم لم يكونوا متفقين في مفهومهم للتحليل، ولا من حيث طبيعة نتائجه، كما أنهم يختلفون من حيث المنطلقات الفكرية أو الفلسفة التي ينطلقون منها. لهذه الأسباب ولغيرها لم تكن فلسفة التحليل المعاصر مدرسة ذات تصور واحد للفلسفة وللتحليل، ولكنها كانت اتجاهات متباينة متعارضة فيما بينها." [3]

لقد اتخذ المنعطف اللغوي صيغا عديدة، وثمة خلاف واسع في تصنيف وتوصيف الإتجاهات والفلاسفة، ومن العسير جدا حصر كل الآراء في اللسانيات.[4] ثم " إن خارطة الفكر في القرن العشرين على مستوى اللغة والفلسفة واسعة شاملة لا يمكن الإلمام بها، لأنها متداخلة بصورة لم يسبق لها مثيل، ولما كان هذا المدخل يهدف إلى إلقاء ضوء سريع على الأرضية التي بزغ عنها التفكيك فإن جهودا عظيمة أخرى لا يعني عدم فعاليتها في إغناء التفكيك، جهود فكرية وفلسفية ولغوية ونقدية عظيمة لا يمكن الإحاطة بها هنا بسهولة لكن يمكن الإشارة إلى أصحابها بأسمائهم مثل جاكبسون وباختين ولوكاش ومدرسة فرانكفورت والبنيوية التكوينية عند غولدمان، وماشيري، وبروب، وغريماس، وغادمر، وهابرماز، وايزر، وفجنشتاين، وريفاتير، وكولر إلى جانب سارتر وميرلو بونتي وعشرات آخرين. [5]

---

[1]– جمال حمود ، المرجع السابق ص 37.

[2]– المرجع نفسه، ص 38.

[3]–المرجع نفسه ، ص 39.

[4]– مصطفى الحسن ، مرجع سابق ، ص 167.

[5]– عبد الله ابراهيم–سعيد غانمي–عواد علي مرجع سابق، ص 37.

ولأن الغرب أدرك جيدا قيمة المنعطف اللغوي في إثراء الفكر النقدي، فإن جهود المفكرين إلْتفت حول هذا الموضوع وتباحثت فيه من جوانب مختلف فتبلور مجالا جديدا للتفكير أقل ما يقال عنه أنه فكر يحمل مواصفات الإبداع.

لقد جعل المد التواصلي التفكيك مبدعا في غرائبيته، حيث أرسلت التفكيكية هيمنة جديدة للمناقشات الدائرة منذ زمن طويل بين الأدب والفلسفة، "ولم تكن دعاوى التحليل من قبل البلاغيين المبدئيين كما طرحها دي مان، ولم يكن النقد قد امتلك مثل هذه الشجاعة والعقلانية والنمطية كما طرحت كمنهج عقلاني في التفكيكية." [1]

إن أهمية دريدا لا تكمن في أهمية استدلالاته العقلية أو مقولاته النظرية، ولا تكمن أيضا في نسق كتابته، ولكنها تكمن في غرائبية هذه الكتابة، وصعوبتها، وتعقدها بحيث تصير هذه الغرائبية هدفا في حد ذاته له تقنياته واساليبه الملتوية.

كيف تحدد هذه الغرائبية عند جاك دريدا؟ بداية لنتأمل هذه العناوين: أركيولوجيا الطيش L'archéologie du Frivole (1973) ونواقيس Glas 1974 ومهمازات: أصول أساليب نيتشه Eperons: les styles de Nietzche 1978 والحقيقة عن طريق الرسم La vérité en peinture 1978 وإذن الآخر L'oreille de l'autre 1982 وانذهال المرسم Forcené le Subjectile ودراسة لرسومات أنطونين أرتو ولوحاته Etudes pour les dessins et portraits d'Antonin Artaud. وأخيرا إحتراق الرفات Feu la cendre (1987)، بالإضافة إلى نصوص غرائبية أخرى باللغات الإنجليزية، والألمانية والإسبانية، هذا الهاجس الغرائبي لا نستخلصه من شكل النصوص فقط ولكن نستخلصه من صميم المضمون بالدرجة الأولى. [2]

وضمن هذا الفضاء الغرائبي يمكن القول بأن دريدا استطاع أن يحرض التفكير السائد ويغير من وجهته فتجد هذا التفكير مغمورا بتلك النصوص وتجده يسير وفق ما تستوجبه الفاعلية النقدية الخلاقة.

وهنا "تكمن أهمية دريدا في أنه نقل هذه الغرائبية من مجال النقل والرواية أي من المستوى الشفهي وما يتخلله من تراكمات كلامية فضفاضة إلى مستوى تدويني مكتوب، ومن مستوى المسكوت عنه إلى مستوى المنطوق وذلك قصد إرساء فينومينولوجيا تجعل من هذه الكتابة

---

[1]– كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية و التطبيق، ترجمة: رعد عبد الجليل، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008، ص219

[2]– عمر مهيبل ، مرجع سابق، ص 67.

الغرائبية أساسا لها بحيث يتحوّل منهج التفكيك إلى مجرد آلية بسيطة لتقطيع النصوص تقطيعا شكليا والتأثير عليها ووضع هوامش لها وتزيينها بمصطلحات غريبة من شتى اللغات وكأننا بإزاء لوحات سلفادور دالي السوريالية. [1]

تبدأ هذه الغرائبية أيضا في استفزاز الفكر لأنها بدأت تأخذ موقعا ومعادلة لا يستهان بها ضمن منظومة التفكير الغربي خاصة عندما تجد دريدا يندفع من دون هوادة في تحريض الفكر عندما يضع استراتيجية نقدية تفصل بين الكتابة والكلام "ففي كتابه الغراماتولوجيا أو علم الكتابة De la grammatologie حاول دريدا أن يبلور نظرية جديدة في الكتابة تختلف في بنائها وميكانيزمات عملها عن سابقاتها في هذا المجال، إذ ينطلق من مسلمة أولى بسيطة وهامة وهي أن الكتابة هي الأصل، وهي أسبق من الكلام لأن الإنسانية ذاتها عرفت أشكالا متعددة من الكتابات البدائية (الأولية) قبل أن تبلغ مرحلة الأقوال المنطوقة، وأن هذا المفهوم (أي مفهوم الكتابة) يتجاوز مفهوم اللغة ويتضمنه وأن الكتابة علم قائم بذاته بل الشروط والمحددات التي تبيّن علمية الكتابة." [2] ولكن التفصيل في طرحها يجعل موضوعنا يأخذ مسارا آخر لا يتناسب مع الهدف المنشود.

تظهر استراتيجية هذه الغرائبية أيضا عندما تجد دريدا يندهش من النقطة التالية: "كيف نصل إلى وضع حدود دلالية فاصلة بين كلمة تكتب بطريقتين وتنطق نطقا واحدا أو على الأقل غير واضح النبرات وهي كلمة الاختلاف différence ففي اللغة الفرنسية نجد أن الحرف a في كلمة différance لا يلفظ بشكل بين وعليه فإنها تنطق كالأولى أي différence وهي الكتابة الغالبة في اللغة الفرنسية، لكن هذا الاختلاف القائم بين الكلمتين لا يلاحظ في مستوى النطق بل يلاحظ في مستوى الكتابة فقط. فأصل الاختلاف هنا متعدد تتنازعه خصائص مكانية وزمانية، وصوتية وبالتالي هو اختلاف بين دال الكلمة ومدلولها، أي متى تكون كلمة différence تدل على حقيقة الاختلاف ومتى تدل على "الاختلاف المؤجل" وهل الاختلاف لغويا هو الفارق. بمعنى آخر متى يمكن التيقن من أن différance بحرف a هي différence بحرف e بغير الكتابة، من هنا تأخذ مسألة الحضور والغياب كامل مصداقيتها، فالدال الحاضر قد تتعدد مدلولاته، وقد لا تحضر أصلا، وقد تكون متعارضة لذا فإن الاختلاف بهذا المعنى ليس كلمة أو مفهوما ولكنه نظام أو بنية من الاختلافات.[3]

---

[1]–عمر مهيبل ، المرجع السابق، ص 68.

[2]– المرجع نفسه، ص 66.

[3]–المرجع نفسه، ص 70.

إن الدلالة الثنائية لكلمة différence التي يصر دريدا على كتابتها بحرف a تظل لا تأثير لها ما دام هدفه هو تقويض الثنائيات التي انبنت عليها الفلسفات النظرية، فكلمة اختلاف بدالها ومدلولها بتعبير سوسير تمثل ملحمة متداخلة، فهي حضور وهي غياب في الوقت ذاته، إنهما ينتظمان ضمن أفق الاختلاف فيصير هذا الاختلاف هدفا في حد ذاته وتعبيرا عن الكلام الداخلي لأن الكلام المنطوق يتشكل بالاختلاف المستمر بين الكلمة المنطوقة التي تتجزأ في الأصل إلى دال صوتي ومدلول مفهومي، وبين سلسلة المفردات التي تنتظم فيها. [1] مكتوبة بحرف a أو بحرف e وما هي الإضافة أو المكسب الذي قد يحصله مبحث الفلسفة من جراء ذلك؟ أليس من الحري اعتبار هذه المحاولة مجرد فنتازيا لغوية واستعراض لمعارف معمقة في فقه اللغة الفرنسية وقواعدها في زمن قل فيه عدد العارفين بهذه اللغة وبأسرارها. [2]

يواصل التفكيك حذوه نحو اللغة، ويعمق وجهته اللسانية عندما "يموقع نفسه، خارج النسق المفهومي للمركزية العقلية للتفكير الغربي التي عملت على حراسة بنيات العقل واللغة والكتابة، بالمراكز الحصينة للحقيقة والأصل والحضور. وتحيل هذه المفاهيم إلى نقطة حضور، إلى أصل ثابت، هو المركز، وتكمن مهمة هذا المركز في وظيفتين:

أولا: إرساء بؤرة تسمح للمعرفة أن تنتظم حول حقيقة أكيدة، تقدم نفسها كمطلق وثانيا: الحد من المعاني المتاحة، وهو ما يقيد الطريقة التي من خلالها نفهم نصا ما أو حقلا معرفيا، لذلك فإن أي توليد أو لعب حر للمعاني يتم كبحه. [3]

وإذا أردنا أن نعرج أيضا وفي سياق البحث عن المد التواصلي للتفكيك يتوجب علينا الوقوف أيضا عند اللحظة التي تعالت فيها الكثير من الدعوات التي جعلت من التفكيك منطلقا تعتمده لقراءات جديدة، خاصة أنه توجهٌ تحمل الغرابة فيه الانقلاب والتمرد على الفلسفة ذات الطابع الميتافيزيقي" ولعل من أهم سمات هذا التحول الفلسفي المنهجي التفكيكي هو الإنتقاد والمعارضة والتمرد والإنقلاب والتغيير والتحول والهدم والنقض والإنقضاض والشرخ والشك والدحض والتشريح ومشاكسة النصوص الذائعة الصيت لكبار الأدباء كما كان يفعل جي هيللس ميلر والقراءة الخاطئة

---

[1]– عمر مهيبل ، المرجع السابق، ص 70.

[2]– المرجع نفسه، ص 72.

[3]– محمد بوعزة ، استراتيجية التأويل (من النصية إلى التفكيكية) ، ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1432هـ–2011م ، ص 64.

وسوء الفهم إلى غير ذلك من الأوصاف السلبية للكتابة والكلام"[1]. حيث حظي التفكيك بالكثير من الإهتمام والدرس " فقد تلقف المفكرون الفرنسيون: جاك لاكان وجيل دولوز وميشال فوكو وفيليكس غاتاري وغيرهم هذه الطروحات باتجاهات فلسفية مماثلة تحاول "إزاحة الهويات عن المركز إزاحة جذرية. [2]

وفي سياق الحديث التطورات النقدية في مجال اللغة يمكننا الحديث دائما عن التفكيك الذي يشكل مجالا خصبا لغيرة من المدارس. "فقد حاول الناقد الإنجليزي كريستوفر بطلر كشف مشكلة تفسير النصوص الأدبية وشرح المناهج المختلفة الحديثة من بنيوية وتفكيكية "ويعرف بطلر بأن تفصيله للمنهج التفكيكي يرجع إلى أن هذا المنهج يقوم على مبدأ يتفق وموقفه الفكري الليبيرالي إلى الراديكالي وهو مبدأ المناظرة والمناقشة الحرة غير المقيدة".

وكذلك تأثر نقاد الأدب في أميركا لاسيما في حقبة الحرب الفيتنامية الأمريكية بهذه الفلسفة التقويضية التي "وجدت لها مأوى فيما أصبح يعرف اليوم باسم مدرسة بيل في جامعة بيل"، ومن هؤلاء النقاد: كرستوفرنوريس وجي هيليسميللر وجيفري هارتمان وهارولد بلوم وجوناثان كلر وتيريايغلتن وستيفن سبندر وبول د يمان وكولن كامبل وبورديووايليسوادورنو وغيرهم.

فأما كرستوفر نوريس، فقد أوضح في دراسته الموسومة (جاك دريدا اللغة نفسها) "فكر منظر المنهج التفكيكي، دريدا الذي يرفض منح الفلسفة موقفها المميز ذاك، مقدما عليها النقد الأدبي مواجها بذلك الأوهام التي سقطت فيها الفلسفات العقلية الميتافيزيقية الغربية".

وفي معرض تطبيقه لأفكار دريدا " مال الناقد بول د يمان إلى طروحات دريدا وأصدر كتابين مهمين هما (العمى والبصيرة) 1971 و(رموز القراءة) 1979 على الرغم من كون د يمان قد دار في فلك دريدا إلا أنه اشتق منظومة مصطلحات خاصة به".

وحاول بيير ف. زيما أن يميز بين تفكيكية دريدا والتفكيكية التي طورها تلامذته الأمريكيون ورفض أن تكون نظرية جاك دريدا مديحا منهجيا للغموض وأكد زيما "أننا لأجل فهم دريدا

---

[1]– كتاب فعاليات المؤتمر الدولي الثالث حول جاك دريدا: بين النقد الأدبي والفلسفة ، 18–19 نوفمبر 2014 ، جامعة مستغانم ، الجزائر ، نوفمبر 2014 ، ص 138.

[2]– المرجع نفسه.

والنقادالأدبيين الأمريكيين الذين ينسبون أنفسهم إليه، من الضروري إذا التصدي لبعض المشكلات الأساسية للمثالية الألمانية التي تفيد كنقاط استدلال للتفكيكية وذهب كولن كامبل في دراسته (دريدا وتفكيك النص) إلى تفسير معنى تفكيك النص "بأن المعنى واضح تماما حيث يشير إلى تجزئة الشيء بعناية والكشف عما يراه مفكك النص باعتباره الحقيقة المركزية والسر المأساوي الصغير للفلسفة الغربية ألا وهو النزعة الدائرية للغة. [1]

إن جاك دريدا هو الوحيد من بين المفكرين البنائيين الذي تعرض بالنقد والتحليل وأحيانا بالتجريح لكتابات زملائه. فلم يسلم من نقده الأربعة الكبار الآخرون: جاك لاكان وميشيل فوكو ورولان بارت، بل وزعيمهم وكبيرهم جميعا كلود ليفي ستراوس، فهو يمثل بذلك اتجاها جديدا ومهما داخل المدرسة البنائية أصبح يطلق عليه اسم "ما بعد البنائية"، كما أصبح هو نفسه يمثل "الولد الشقي" في الفكر الفرنسي المعاصر.[2]

إن ما يشتغل عليه دريدا هو ليس فقط حل الإشكال المستعصي القائم بين الكلام والكتابة في الخطاب الفلسفي فحسب، بل مطالبته الأصلية بضرورة قلب التمركز المنطقي والعقلي في الفلسفة، فهذا يجعلها خطابات تنضح بالدلالات وتغطس في بحر التجدد، دون التعثر ببؤر التمركز التي تفرض سطوتها وفق المنظور التقليدي. وإنه بمحو المركزية تتحول النظم الفلسفية ومراكزها إلى خطابات فكرية تعني الجميع في كل مكان وزمان. [3]

ترتسم هذه الديناميكية التواصلية –ووفق ما ترتسمه فرضية البحث دائما–في الفكر الغربي دائما في سياق هذه التجربة التفكيكية عندما "لفت دريدا إليه الأنظار عام 1962 حيث نشر ترجمة لدراسة الفيلسوف الألماني هوسرل (عن أصل الهندسة) وقدم لهذه الدراسة القصيرة مقدمة طويلة تتعدى المائة والخمسين صفحة، وحاز الكتاب على جائزة كافاييه." [5]

وكان هوسرل قد تعرض في دراسته لمشكلة العلاقة بين الموضوعية المقالية للهندسة (من حيث إن قوانين الهندسة لا تعتمد على أي أحداث أو وقائع تاريخية أو تجريبية)، ووجودها التاريخي التجريبي (من حيث إن أفرادا معينين بالذات هم الذين يضعون القواعد والبراهين

---

[1]– كتاب فعاليات المؤتمر الدولي الثالث حول جاك دريدا: بين النقد الأدبي والفلسفة ، 18–19 نوفمبر 2014 ، جامعة مستغانم ، الجزائر ، نوفمبر 2014 ، ص 139.

[2]– أحمد عبد الحليم عطية ، جاك دريدا والتفكيك، مرجع سابق، ص 16

[3]– عبد الله ابراهيم–سعيد غانمي–عواد علي، مرجع سابق، ص 126.

[5] – أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سابق، ص 17

الهندسية)، وذهب هوسرل إلى أن اللغة وبخاصة الكتابة بكل ما تتميز به من "لا شخصانية" هي التي تحقق تحوّل الهندسة من فكرة في ذهن عالم الهندسة إلى موضوع مثالي. والمهم هو أن تحليل دريدا لفينومينولوجية هوسرل كان نقطة البدء لنقده للفلسفة الغربية. وهو نقد عمل على إبرازه وتطويره في ثلاثة من كتبه المهمة التي ظهرت كلها في عام واحد وهو عام 1967 وساعدت في توطيد قواعد شهرته. [1]فكتابات دريدا تطورت انطلاقا من ترابطها وتزايد أفكارها عن الأعمال السابقة

وتكفي نظرة واحدة إلى مقالاته التي جمعها في كتابه "عن الغراماتولوجيا" مثلا لنتبين مدى اتساع أفقه واحاطاته، فهو ينتقل من أفلاطون إلى روسو إلى فرويد إلى سوسير إلى الأديب الفرنسي جان جينيه إلى هيغل إلى مالارميه إلى هوسرل وكانط وهكذا. وهو في هذا كله يدرس النسق الفكري الذي يكمن وراء النص عن طريق تحليل النص ذاته أو "تفكيكه".[2]

لنلاحظ أن هذه الأعمال أرست دعائم التفكيك. وبهذا تكون هذه التجربة نتيجة تراكم معرفي متواصل.

إن دريدا طبق هذه الاستراتيجية على كتابات عدد كبير جدا من الفلاسفة والأدباء والمفكرين لكي يتعرف إلى طبيعة الاتصال اللفظي عن طريق الكتابة والكلام. وكان في ذلك كله يقوم بدور القارئ المفسر للنصوص. ولكن استراتيجية التفكيك التي يتبعها تجعل هذه التفسيرات والتحليلات تبدو أقرب إلى المغامرات الذهنية لأنها تقدم نماذج لنوع جديد من ممارسة التفسير والتأويل، فدريدا ينظر إلى النص كما لو كان يتألف من "الخيوط" المختلفة التي تتداخل بعضها مع بعض، ليس مثلما تتداخل خيوط قطعة من القماش أثناء عملية النسج، ولكن مثلما تلتف الخيوط بعضها ببعض أثناء عملية الجدل لصنع حبل أو جديلة. ففي عملية الجدل تتبادل الخيوط مواضعها باستمرار لكي تتخذ في آخر الأمر شكل الحبل. [2]

هذه الروح الواسمة لحركة التحديث الغربي في مرحلتها الجنينية الأولى هي التي طبعت الحداثة بصفتي **الإنمائية والتراكمية**، ونقلت المجتمع الغربي من طور حضاري إلى طور حضاري آخر يعلو تقدما. لقد كانت حداثة داخلية ولم تكن خارجية، حداثة وجودها منبثق من ذاتها وليس فيضا

---

[1]– أحمد عبد الحليم ، المرجع السابق، ص 18.

[2] – المرجع نفسه، ص19.

[2]– المرجع نفسه، ص 22.

عن غيرها، وهذا ما حقق للمنظومة المعرفية الغربية التمكين الحضاري، والانجذاب الخارجي نحوها وامتلاءها بنوع من الروحية الاستعلائية[1].ولو عاينا هذا التمكين لوجدناه سليل تراكمات معرفية

إن المنظرين الغربيين عملوا على حاضنات فلسفية مؤسسة متصالحة مع النماذج والسياقات الثقافية الأخرى في مجتمعاتهم الثقافية، ومتفاهمة معها، ومستجيبة لمنطلقاتها وقوانينها وقواعدها، على النحو الذي تصف فيه ولادة النظرية بأنها ولادة طبيعية لا تعاني من مشكلات في الوجود والتأثير والمصير.[2]

لقد استطاع الانفجار النقدي الحداثي خلال العقود الثلاثة الأخيرة خاصة والذي صاحبه انفجار معرفي في علوم الاتصال والأنثروبولوجيا الأبستمولوجيا والمعرفة، أن يقلب الكثير من المناهج والمفاهيم التي سادت خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وأن يعيد صياغة الرؤيا النقدية على ضوء جديد بفضل الكشوفات التي حققتها الدراسات الألسنية والسيميولوجية والأسلوبية في مجال النقد الأدبي والتي تمثلت في اتجاهات مجددة كالبنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية والهيرمنيوتيكية واتجاه نقد القراءة والتلقي، والنقد السوسيولوجي الجديد والنقد النسوي وما إلى ذلك[3].

لقد تغيرت المسوغات النظرية والأهداف المعرفية، وأصبح الرهان الفلسفي هو البحث في الاختلاف والتغاير، وليس في المشابهة والانسجام. لذلك فإن كل مشروع لكشف هذه البنية المجردة الواحدة، لا قيمة له، لأن كل نص هو شبكة من الاختلافات والإحالات والمرجعيات المتعددة.[4]

تطور المعرفة في الفكر نتيجة التراكمات التي بلورها تاريخ الأفكار الفلسفية والاقتصادية و الاجتماعية والسياسية، وكذا تطور المعارف العلمية في مجالي الطبيعة والرياضيات، ثم في

---

[1]– عبد الرزاق بلعقروز ، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة) ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الطبعة الأولى ، 1431هـ–2010م ، ص 49.

[2]– محمد صابر عبيد ، تجلي الخطاب النقدي من النظرية إلى الممارسة ، منشورات ضفاف ، دار الأمان الرباط ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1434هـ–2013م ، ص 130.

[3]– فاضل ثامر، اللغة الثانية(في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح) ، في الخطاب النقدي العربي الحديث ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1994. ، ص 82

[4]– محمد بوعزة ، مرجع سابق ، ص 30.

مجالات الطب والفلك والتاريخ،[1] وهو الأمر الذي ترك بصماته جلية في باب بناء المناهج والآليات المطابقة لكيفيات مواجهة الظواهر الإنسانية. [2]وذلك من أجل تشريحها وفحصها، ثم بناء موضوعاتها بالأدوات التي تسعف بالتملك العلمي للمعطيات، واستخلاص النتائج والقوانين المترتبة عن كل ذلك. لهذا يعنى البحث في الظواهر الإنسانية في تاريخ المعرفة الغربية بالظواهر وبالأدوات والمناهج الاختبارية، كما يعنى في مباحث أخرى بالأسئلة الفلسفية الكبرى التي تثيرها أوضاع تطور العلوم الإنسانية، سواء في مستوى المناهج أو في مستوى الآليات المستعملة[3].

في الأخير نلاحظ أن القراءات التي أفرزها الفكر الغربي تعمل ضمن المنعرج اللغوي. إنها قراءات تدشن للحظات نقدية توسع من دائرة السجال اللغوي التراكمي، فتكرس من ثم إلى فلسفة لغة جديدة.

---

[1]– كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي ، إفريقيا الشرق 1999 ، ص 24.

[2]–كمال عبد اللطيف، المرجع السابق ، ص 24.

[3]–المرجع نفسه ، ص 25.

المبحث الثاني: التأطير الإيديولوجي للتفكيك في الفكر العربي

بينما كان المفكرون الغربيون يؤسسون لثورة نقدية انقلابية كان لها وقعها الفعال على الحضارة الغربية، لم يجد بعض النقاد العرب إلا استقبال هذه لمكتسبات والاشتغال عليها، لعل بهذا الأسلوب تستقيم المنظومة النقدية في الفكر العربي المعاصر. لم يكن لهذا النقد ليظهر إلا وهو يستثمر مكتسبات النقد الغربي لأن اللغة شكلت منعطفا للعديد من الحقول المعرفية في الفكر الغربي، خاصة وأن الكثير من الصروح الفكرية الْتفت حول مسالة اللغة؛ أما الفكر العربي–وانطلاقا من المساحة التي نشتغل عليها دائما– فأجل الانشغال بهذه المسالة واحتضن التفكيك واستقبله في ظل إيمانه بالفكر المطلق واحتكار الحقيقة، واحتضنه بمنطق الوثوق واليقين أو الإقصاء والرفض، وهنا يتبدى المخزون الإيديولوجي واضحا خلال التناول النقدي للنصوص.

المطلب الأول: إشكالية تعامل الفكر العربي المعاصر مع مكتسبات الثورة النقدية في الفكر الغربي

في ظل هذا الفضاء النقدي المتميز بالتفاعل بمكتسبات الثورة النقدية الغربية اعترض الفكر العربي المعاصر الكثير من الأزمات خلال تفاعله مع الفكر الغربي ومن بين هذه الأزمات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر

أزمة الحداثة التي أنتجت فكر ما بعد الحداثة في الغرب الصناعي التقني أنتجت في الشرق الهامشي والمتأخر ما يمكن تسميته فكر ما تحت الحداثة، أي نقد الحداثة من معايير الماضي وقيمه لا من معايير المستقبل وقيمه." [1] ويمكن استخلاص أزمة هذه الوقائع الخطابية ضمن أزمة حقيقية "فالحقيقة التي لا يتردد عدد من المثقفين العرب في الجهر بها "إن ارتماءنا في أحضان الحداثة ثم ما بعد الحداثة الغربيتين قد أخر ظهور نظرية نقدية عربية. وهذا ما أسفر عن عدم القدرة على بلورة نقد عربي جديد هو اعتماده على مكتسبات النقد الغربي وتغييب خصوصيات الفكر العربي. [2]

---

[1] برهان غليون ، العرب وتحولات العالم (من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد) ، حوار أجراه رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 2003 ، ص 263.

[2]– عبد العزيز حمودة ،المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية) ، مرجع سابق ، ص 186.

كما أثارت الثورة اللسانية والنقدية التي شهدها هذا القرن والتي مثلت الستينات أبرز منعطفاتها وبؤرها المتفجرة مشكلات كبيرة في مجال وضع المصطلح اللساني والنقدي وترجمته وتعريبه أمام الباحثين واللسانيين والمترجمين والنقاد العرب. فقد ظهرت إلى الوجود العشرات من المصطلحات الجديدة التي لم تكن مألوفة أو معروفة من قبل بالنسبة للمعجم اللساني والنقدي العربي[1]. " وقد واجهت اللسانيين والمترجمين والنقاد والمجامع اللغوية وهيئات التعريب في الوطن العربي مشكلات كبيرة ومستعصية وهي تعالج هذه الإشكالية.[2]وهكذا تكون عملية التفاعل بين الثقافة العربية والغربية عن طريق توسيع نطاق استلهام مكتسباتها – أي الغربية – ولاسيما حركة الترجمة التي "أسهمت في دراسة النصوص والكتب النقدية والمتعلقة بالنقد الجديد والاتجاه الشكلاني والبنيوي عموما في إغناء المكتبة العربية، ووضعت أمام الباحثين والدارسين مجموعة هامة من الأفكار والنظريات والمنهجيات النقدية، حيث كان لها تأثيرها الواضح على توجهات النقد العربي المعاصر عموما والنقد الروائي تحديدا. وقد اتبعت حركة الترجمة نفس المسار الذي سلكته سيرورة التعريف بالإتجاهات الفكرية والنقدية المعاصرة عموما، والشكلانية وحركة النقد الفرنسي الجديد على وجه الخصوص."[3] وبناء عليه يبدو واضحا أمام العيان أزمة الترجمة لأنها تشكل" أحد المعوّقات التي تواجه الفكر العربي المعاصر إذ يعدها البعض ترجمة يغلب عليها طابع السطحية والتسرع، وابتعادها عن التحقيق والمقارنة والفهم والاستيعاب الكامل للنص الأصلي، بالإضافة إلى غموض الترجمات والتباس معانيها، وظهور طابع اللصوصية والقرصنة الفكرية في عدد منها[4].

ومن الأمثلة التي يمكننا أن نستند عليها حتى تتوضح أزمة الترجمة أكثر نلاحظ أن دريدا جعل مثلا "من الكتابة موضوعا لعلم جديد يتناول "معالجة الحروف الأبجدية، التقطيع، القراءة والكتابة (**Lexique sémiotique**)، ابتغاء خلخلة كل ما يلحق مفهوم وقواعد العلمية باللاهوت الأنطولوجي وبالمركزية العقلية والصوتية" وذلك ضمن كتابه ("مواقع" ص 36) أطلق على هذا العلم مصطلح (**Grammatologie**) وجعل منه عنوانا لكتابه، وقد اختلفت ترجماته إلى العربية بين (**النحوية**)، لدى عبد الله الغذامي و(الخطيئة والتكفير)، وميجان الرويلي وسعد البازعي (دليل

---

[1]– فاضل ثامر، مرجع سابق، ص195.

[2]– المرجع نفسه ، ص 196.

[3]– عمر عيلان ، مرجع سابق ، ص 23.

[4]– رواء محمود حسين ، إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة (دراسة وصفية) ، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، 2010م ، ص 128.

الناقد الأدبي) و (علم النحو)، لدى خميسي بوغرارة) و(علمانية النحو)، و(علم النحو)، لدى عبد الملك مرتاض و(النحو–لوجيا)، لدى سعيد علوش." [1]

وفي سياق أزمة الترجمة وإشكالية ترحيل المفاهيم نشير إلى أن جاك دريدا كان يصطنع مصطلح **(Archi-écriture)** للتعبير عن "الكتابة الأصلية أو الأولية التي تشكل شرط الكلام والكتابة بالمعنى الضيق"(3) وقد تضارب المترجمون في نقل هذا المصطلح إلى العربية من خلال

–الكتابة الجامعة (فريد الزاهي، حوارات، ص 13).

–الكتابة البدائية (عبد المقصود عبد الكريم، نظرية الأدب المعاصر، ص80).

–الكتابة الأصلية (كاظم جهاد، الكتابة والاختلاف، ص 34).

–الكتابة الأصلية أو الأولية (محمد عصفور، البنيوية وما بعدها، ص 226).

–الكتابة البدائية (عبد الله إبراهيم، معرفة الآخر، ص 121).

–الكتابة العليا (أسامة الحاج، التفكيكية، ص 59) "[2]

"ويمكن رصد العديد من المصطلحات النقدية التي استعملت بتسميات عديدة للمفهوم الواحد في الدراسات النقدية العربية الحديثة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر. [3] "التفكيكية، التقويضية، التشريحية، التفكيك، التشريح، التقويض وكلها ترجمات للمصطلح الغربي (Déconstruction).[4]

هذه عبارة عن أمثلة حاولنا من خلالها أن نبين الجو الذي يشتغل فيه النقاد العرب، كما يمكننا أن نكشف عن القيم الإيديولوجية التي تحد من الفعالية النقدية ضمن فلك هذا الخطاب أيضا عندما نتوقف عند أزمة المصطلح الفلسفي "لإن الضرورة تقتضي وضع مصطلحات جديدة توازي مفاهيم الفلسفة الغربية وتحدد طبيعة المشكلات التي تواجه وضع هذه المصطلحات مثل فردية الجهود وعدم توحيد المقاييس بالإضافة إلى التضارب والتعدد وعدم الدقة."[5]

لقد شكلت الكتابات النظرية مرحلة لاحقة جسدت بداية التمثل الإيجابي للمناهج النقدية المعاصرة حيث إن الانتقال للتأليف يتم حتما بعد نضج القيم والمنهجيات النقدية لدى النقاد،

---

[1]– يوسف وغليسي، علم الكتابة (Grammatologie) في الفكر التفكيكي العربي المعاصر، قراءة اصطلاحية، الآداب العالمية، ص11.

[2]– يوسف وغليسي، المرجع السابق، الصفحة نفسها. 11.

[3]– منتهى الحرارشة، مرجع سابق ، ص 205.

[4] – المرجع نفسه، ص 206.

[5]– رواء محمود حسين، مرجع سابق ، ص 128.

وتعكس من ناحية أخرى استيعابا للأسس النظرية والمنطلقات الفلسفية للرؤى النقدية. وقد عرف النقد العربي مراحل مخاض ومد وجزر، في تفاعله مع الإنتاج النظري النقدي الأوربي والغربي عموما. "[1] وقد توجت هذه العملية بظهور كتابات كثيرة ومتنوعة، لا يتسع مجال البحث لعرضها أو لذكرها لتنوعها الشديد واختلاف منطلقاتها ومرجعياتها وقيمتها المعرفية، وصدق تمثلها واستيعابها للمرتكزات المنهجية.

المطلب الثاني: أزمة الإيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر

في سياق تحليل الإشكال الذي يبلور هاجس هذا المبحث على مداره، اعترضت تحليلنا مفارقتين، إحداهما تتعلق بإشكالية التعامل مع مكتسبات الثورة النقدية في الفكر الغربي على العموم، وكيفية ترحيلها ثم استخدامها على وجه بوصفها مفاهيم جاهزة يقف المفكر العربي موقف الانبهار من بريقها للرد على خطابات غيره، وهذا ما سبق ذكره في الفقرة السابقة من هذا المبحث. فيما سنعرض في الفقرة الثانية منه وجه المفارقة الثاني فالفكر العربي المعاصر–وعلينا أن نذكر دائما أن البحث يتوقف عند الجانب الذي يكرس للتراجع– يكشف في مضمونه أنه مثقل بحمولة إيديولوجية يحاول فيها كل منتوج فكري جديد أن يكشف عيوب ما سبقه ليحلّ محله فيشكل تحديا لكل الاجتهادات النقدية بل ونفيا لكل الدراسات التي سبقت. فيتحوّل السجال الفكري الهادئ إلى صراع مشحون.

إذا حاولنا فتح السجال الإيديولوجي فإننا سنجد أن منطق الإقصاء الذي يسود الخطاب المستجد عن النهضة يناقض ما يدعيه هذا الخطاب باستمرار من أنه "مشروع الأمة". وأن "الجميع مدعو للمشاركة فيه". فالجميع هذا مشروط بالخضوع للمواصفات القياسية المعدة مسبقا وهكذا يستثنى من الجميعِ إلا نحن ومن طابقنا وعندها لا يكون المشروع للأمة بقدر ما يكون ادعاء جديدا تتبناه الإيديولوجيا لتعلن من خلاله انفتاحها على الجميع ولكنها في واقع الأمر وحقيقة تخفي نزوعا نحو رفض الآخر إلا أن يكون شبيها، وبذلك تكون الإيديولوجيا هي من تحدد من نحاور ومع من نلتقي! وما عدا ذلك تبقى جميع الشعارات مرفوعة للجميع، ليصدقها الجميع، ولكن لا ليأخذ

[1]– عمر عيلان ، مرجع سابق ، ص 44.

بها الجميع. [1] كمالا يتوقف نقدنا لخطاب النهضة هنا، وإنما يتجاوز ذلك إلى نقد المنطق أو الأساس الذي ينطلق منه، ألا وهو استدعاء عصر النهضة في أوائل القرن التاسع عشر ليكون حاكما على عصرنا، أو حتى اعتباره نموذجا علينا احتذاؤه والسير وفقه". [2]

بعد الوقوف عند التداعيات السلبية التي يخلفها التعاطي الإيديولوجي المستمر في النقد العربي المعاصر والاحتضان الانطباعي للنصوص، يتبين لنا أن المشكل الذي يرتبط بهذا النمط من التفكير لا يتعلق فقط بكيفية التفاعل مع الثقافات الأخرى، إنما يتعلق أيضا بالتعامل مع هويتنا الثقافية، لذلك فهذا النمط من المفكرين ليس مفكرا بقدر ما هو إيديولوجي عقائدي، إذ ليس هدفه بناء إطار نظري متماسك منطقيا من أجل استنطاق الواقع، وإنما يتمثل فهمه في تسخير أفكار ونماذج لا تربطها روابط منطقية محددة لتحقيق أغراض إيديولوجية لا معرفية مختلفة، "وتكفي هذه الإيديولوجيا نفسها مؤونة الرد على الجابري مثلا بأن تصفه بأنه مفكر برجوازي فالجابري يطرح تصورا ظاهره مادي لكن باطنه مثالي وهي أحبولة إيديولوجية رئيسية في فكره وغالبا ما يلجأ إليها في ستر عورات أطروحته. وبغض النظر عن هذا النقد الذي لا يرى فكر الجابري إلا على صورة عورات يحاول دائما سترها وتغطيتها، تسارع الإيديولوجيا إلى التنبيه بوجوب نقد الجابري ولكن من أرضية طبقية إيديولوجية أخرى[3]"فحتى البعد التقدمي في خطابه–أي الجابري–لا يظهر على حقيقته إلا من منظور حركة التحرر الوطني، فلا تقتصر ضرورة النقد في هذه الحال على تعرية خطاب إيديولوجي مؤثر وتفسيره، وإنما تتخطى ذلك إلى تفجير إمكانياته التقدمية المستترة ومعاينة بسيطة لهذا النمط من النقد يوحي بوجود حمولة تستهدف المفكر أكثر مما تستهدف نصوصه"[4].

---

[1]– رضوان جودت زيادة، أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيرو، الطبعة الأولى، تموز (يوليو) 2004 ، ص 156.

[2]– المرجع نفسه، ص 157.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[4]– المرجع نفسه،173.

ولو عرجنا على القراءة الإنسانية للدين مثلا للاحظنا أنها تنطوي على الاعتبارات الفلسفية، والقيمية، والحقوقية، لأن القراءة الانسانية للدين تعرّف الدين بالسلوك المعنوي للإنسان في الحياة.[1] لكن بعض المواصفات التي تطبع قراءة بعض المثقفين للدين فيتجلى في الإرهاب الفلسفي الذي يمارسه متفلسفة عرب في محاولة تحسين المضمون السلفي وفق تدابير مفهومية تمنح لهذا المضمون المؤسس للإرهاب النظري والعملي شكلا فلسفيا. عملية تدليس فلسفي لكنها مهيمنة بأدوات الإيديولوجيا ونفوذها. وفي الفلسفة يكفي أن تخضع الفيلسوف لتصنيف اللامعقول ليكون ذلك شكلا من الإرهاب".[2] "وما ينبغي لنا أن نفعله هنا هو سرد وحكاية وتحليل حوادث ومواقف طالت الفلاسفة ومشاريعهم الهادفة للعقلانية وما صب عليها من ويل التكفير والعنف والإرهاب. [3]

وهذه التسويغات هي التي مكنت متبجحيها من أن يكيلوا الاتهامات والفتاوى القمعية ضد الفلاسفة، لأن أدوات الدين بالنسبة لهذا الصنف من المغرضين، طيّعة ولينة حسب إمكان تحالفهم مع رجال الدين المتطرفين، الذين أرقتهم الفلسفة المقضّة لمضاجعهم وسطوتهم. فكان ما كان من حياة رهيبة ومزعجة ومقلقة رافقت الفلاسفة في محياهم وموتهم. ولا يخفى وجود عنصر فرعي أكثر غيلة، وهو الطائفة والانتماء الديني الفرعي (المذهبي)، الذي لعب دورا تحريضيا وتسقيطيا في فضاء الفلسفة الإسلامية والمسيحية كذلك.[4]

السلطة لا يروقها خطاب الفيلسوف، الناشد للكمال، دوما، فذلك يعني أنه حامل لمعول النقد والمراجعة، مهما كانت مواقع الخلل والفساد، وذلك شكل الفلاسفة مصدرا لقلق الساسة والحكام، فما كان من الأخيرين إلا أن يكونوا وجها آخر لإرهاب الفلاسفة، وتهديدهم، وكبح جماحهم، ولاسيما وأن العنف المسوغ باسم الدولة كان مرهونا بأيدي مريدي وطلاب الديمومة، والحفاظ على

---

[1]– محمد مجتهد شبستري ، تأملات في القراءة الإنسانية للدين ،دار التنوير للطباعة والنشر، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الأولى ،2014.ص 71.

[2]– علي عبود المحمداوي، الفلسفة والإرهاب أو في سلم السؤال وعنف الجواب، سرد في الجريمة المنظمة ضد العقل، ت: إدريس هاني، مسائل فلسفية، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى، لبنان، 1437هـ–2016م، ص 14.

[3]– المرجع نفسه ، ص 18.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ما هو كائن، بما يتضمن خلود عروشهم". [1] "إن العقلنة وكشف الخبايا والسؤال الدائم ممارسات تؤرق شأن السلطة بأصنافها، فتلجأ إلى التعنيف لحامل الرأي النقدي والمعارض، والترهيب عبر استعمال أنكى العقوبات وأبشعها وتحقيق هدف الرعب لمن يجرؤ على التعقل والتفلسف، وقد يسبق أو يواكب أو يلي هذه الأعمال توصيف الفيلسوف بالكافر والخارج عن الملة والزنديق والمشرك والجاحد لأتفه الأسباب وأدناها استحقاقا في سبيل جعل التفلسف فعلا تابويا لا يتاح له الانسياب مع طبيعة الإنسان، وبما أن كل من الإرهاب والعنف والتكفير هي عمليات تقتل هذه الانسيابية فلطالما لحظنا أن ممارستها بحق الإنسان المفكر، بمعول العقل، كانت لأنه مجرم، ومخالف للواحدية التي تسعى لها، ويستحق هذه العمليات ويجب القصاص منه، ومن هنا بدأت محنة الفلسفة منذ بواكير التفلسف، بل منذ بواكير التفكير الساذج".[2]

لا شك أن الإيديولوجيا السائدة هي العامل الأكثر حساسية والأكثر فعالية أيضا داخل المؤسسة الاجتماعية، لأن الطبقة السائدة تستطيع بفضلها أن تنتج وتقولب "رأيا أدبيا" عاما، تتحكم بواسطته في إنتاج الظاهرة الأدبية وتلقيها وفهمها. [3]

تعمل الطبقة السائدة إذن بواسطة أجهزتها ومؤسساتها المختلفة، على فرض إيديولوجيتها الخاصة من أجل السيطرة على البنيات التحتية والفوقية للمجتمع لضمان استقرارها وبقائها على قمة الهرم. [4] وتحاول هذه الطبقة السائدة دائما فرضها بواسطة إيديولوجيتها تتميز بكونها "غير علمية.. وتنحو دائما إلى اختزال النصوص الأدبية"[5].لأن النظام الإيديولوجي السائد لا يكتفي فقط بتأويل النصوص أو تفسيرها بحيث تخدم مصالحه الخاصة، بل ويعمل أيضا على إقصاء كل الأسئلة الأخرى التي يمكن توجيهها إلى النص والتي يمكن أن تكون الإجابة عنها مقلقة بالنسبة إليه إذ تزعزعه في استقراره وتهدده في سيطرته. [6]

---

[1]– علي عبود المحمداوي، المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

[2]– المرجع نفسه، ص 36.

[3]– عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1428هـ–2007م ، ص 242.

[4]– عبد الكريم شرفي ، المرجع السابق، ص 258.

[5]– المرجع نفسه، ص 260.

[6]– المرجع نفسه، ص 260.

وإذا كانت هذه القراءات المضادة تقع خارج خطاب الطبقة السائدة وتقوم في مواجهة الإيديولوجيا التي تفرضها، فإنها تنتج في المقابل في حضن الطبقات المناهضة للطبقة السائدة، وإذا كانت تلقائية في الأول فإنها "تنحو إلى أن تصبح نسقية إلى درجة خلق مسلمات شفرات أخرى تصبح هي الأخرى آلية". وبعبارة أخرى فإنها تستند هي الأخرى إلى الإيديولوجيا التي تدافع عنها الطبقات المناهضة. وهكذا فإن كلا القراءتين، القراءات والقراءات المضادة، يغديها الصراع الإيديولوجي، فكلاهما يقوم في وجه إيديولوجيا معينة ويدافع عن إيديولوجيا معينة. ولذلك فإنه من الضروري "دراسة مسألة توالد كيفيات التلقي هذه، والشروط التي أثارتها أو سمحت بها حسب العصور، ونوع العلاقة التي تقيمها.[1]

وبقدر طلب الإنسان للمعرفة ومشروعية التساؤل، بقدر امتلاء تاريخ البشرية "بالتعصب والضيق الفكري، والطغيان المذهبي، والعقائدي، فإنه كان يمكن أن يكون أسوء لولا فلاسفة دافعوا بسلوكهم وتعاليمهم بشجاعة عن حرية الفكر والتسامح، وعملت آراؤهم على توسيع الأفق الإنساني، والتقليل من التعصب. وإن ضحايا الطغيان المذهبي وضيق الأفق كانوا في الغالبية من الفلاسفة والمفكرين. ويقينا إنه لو كان التاريخ سمع أصواتهم لكان طريق البشرية حتى اليوم أقل دماء وأسرع نضجا، وأوسع معرفة، وأكثر تحسينا للإنسان وظروفه [2].

إن بداية الفكر هي بداية فرك الواقع، والواقع القار لا يقبل أية خلخلة، على الرغم من بنيته الخرافية تارة، والهوجاء واللاإنسانية تارة أخرى. وقد مثل الفكر تلك الخلخلة، فلازمته ممارسات الوصف بالمروق على السائد، وذلك هو التكفير. ومن ثم جلبت له ويلات التعنيف والترهيب. فكان حقا على المتتبع جيدا لمصاديق هذا الرأي تاريخيا أن يعتمد عليه. [3]

وهذه النتائج تقودنا حتما إلى كشف غياب الرأي الناقد أو التفلسف الحقيقي، والبحث عن التسويغات العقلانية للحياة وتصورات الكون. وبالتالي فإن القمع والترهيب لم يكن ردة فعل على سلوك فكري

---

[1]– عبد الكريم شرفي، المرجع السابق ، ص 261.

[2]– علي عبود المحمداوي ، مرجع سابق، ص 36.

[3]– المرجع نفسه، ص 37.

معين، بل كان مترسخا في البنية السياسية والدينية إلى حد توفر التابو (التحريم) لكل ما هو مخالف للسائد في أصل الآلية التفكيرية للمجتمع. [1]

وفي كل مرة فإن الطبقة السائدة هي التي تفرض إيديولوجيتها بشأن أدبية الأدب وتعم على تشكيل وتأكيد فكرة معينة حول الأجناس والأشكال الأدبية وحول المعايير الجمالية للغة، وكل ذلك ليس مشروعا في حد ذاته وليس حياديا، بل هو "مبني" بكل الوسائل والطرق لخدمة سيطرة الطبقة السائدة.

ليس لأحد الحق في نكران ما قدمه الاسلام من نموذج متطور في قرونه الأولى، غير أن المشكلة القائمة هي مشكلة الواقع الحالي، فتأريخ المسلمين المعاصر والحديث لا يصلح للاحتجاج بوجود الحرية الفكرية، وذلك لسيادة أنواع من القيود المختلفة على حرية التفكير، فمصدرها الفهم الديني، والأعراف الاجتماعية، وبالخصوص القيود السلطوية التي فرضتها مؤسسات الحكم. [2]

وبهذه الكيفية فإن الطبقة السائدة لا تتحكم في شروط الكتابة فقط، بل وفي شروط القراءة أيضا، لأن الفكرة التي نحملها حول "نص أدبي "معين في عصر معين، وحول علاقته واختلافه بالنسبة للكتابات الأخرى المعاصرة، تؤثر إلى حد كبير على الطريقة التي نفهمه بها. وكما رأينا فإن هذه الفكرة ليست سوى الإيديولوجيا التي تفرضها الطبقة السائدة[3].

ولكن الخطاب العربي المعاصر يتقدم بمعنى ما وتقدمه نسبي طبعا والتقدم نسبي أيضا وممكن أيضا كلما كانت الثقافة نقدية. وهو على أية حال مشروع خطاب يشتمل على ما هو أصولي وإصلاحي وعلى ما هو سلفي وتوفيقي وعلى ما هو شبه حديث ومستعار وعلى ما هو حديث ومستورد وعلى ما هو متصالح وضدي يعلن تناقضه مع ذاته ومع الأخر ويعيد النظر فيهما يخفق وينجح في بحثه عن ذاته من داخل أصوله ومن داخل حداثة تهجم عليه. ويفتتح أكثر من أفق للاختلاف والمغايرة بحثا عن هويته عبر علاقة قلقة ومرتبكة بين الذات والآخر.

---

[1]– علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 41.

[2]– إبراهيم العبادي، قضايا إسلامية معاصرة ، جداليات الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الهادي للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، 1421هـ–2001م ، ص 194–195.

[3]– كريستوفر نورس، مرجع سابق ،ص 258–259.

إن هذا النوع من الخطاب العربي المعاصر يتدرب على النقد حقا! وما زال أكثر من اتجاه فيه يستكشف عوامل فشله .[1] قد تكون إيديولوجية وفلسفة وسياسة وإبداعا، كما أن أكثر من اتجاه ينبه إلى أنه بديل، أو إلى أنه هو أول الطريق، وفي كل مرحلة عاصفة أو شبه عاصفة كان ثمة اتجاه يريد أن يكون هو أول أو الأول، ويرغب في أن يؤسس لمشروع فكر عربي معاصر وثقافة معاصرة، وكانت اختياراته تتداخل مع اختيارات أخرى بموادها ومراجعها وشعاراتها، تبعا لعلاقة كل منها بذاكرة مرجعية بعيدة أو قريبة، وتبعا لأحوال قوى وشبه قوى واقعية. [2]

لم يتمكن الحداثيون العرب من بلورة مفاهيم وأطر فكرية وثقافية، لتطلعهم الفكري والسياسي بعيدا عن النموذج الغربي وانحصرت جل طروحاتهم ومشاريعهم في تمثل التجربة الغربية واعتبر بعضهم (بشكل أو بآخر) أن التغريب شرط ضروري ولابد منه للتحديث. بل دعا أحدهم (فارس نمر) إلى الاحتلال الأجنبي كطريق منقذ من الاستبداد الفردي السلطاني وكشرط لإقامة النظام الديمقراطي الجديد[3]

إذا كان النقد الغربي قد سعى إلى تجديد رؤاه النقدية إلى العمل الأدبي من خلال منظومته الفكرية والفلسفية وهو ما يحسب له ويرفع من شأنه فإن النقد العربي في هذا العصر إنما يعيش ويقْتات من فضلات موائد الغرب فهو إلى ذلك لم يأخذ من الحداثة إلا اسمها ولم يعرف من التجديد إلا قشوره حتى كدنا أن نتفق مع قول أحدهم ألا وجود "لنقد عربي، بل لمثقفين عرب يمارسون النقد الأدبي". فمنذ الأطروحات الأولى لما نسميه بالحداثة النقدية العربية كانت عقول الغربيين هي التي تفكر، وألسنتهم هي التي تملي، وأيديهم هي التي تخط، ولئن استطاعت الأصالة اللغوية والتشبع بالتراث لدى نقاد الحداثة العربية الأوائل أن تحميهم من السقوط في أحابيل الثقافة الغربية، حيث مع الانبهار الشديد بهذه الثقافة البراقة ظلوا محتفظين ببعض خصوصيتهم العربية،

---

[1]– مصطفى خضر، النقد والخطاب، محاولة قراءة في مراجعة نقديّة عربيّة معاصرة، اتحاد الكتاب العرب – دمشق – 2001، ص13.

[2]– المرجع نفسه ، ص 14.

[3]– محمد محفوظ، الإسلام ، الغرب وحوار المستقبل ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 1998 ، ص 45.

فإن غيرهم قد جرفهم السيل، وسحرهم البريق، فإذا بهم–وهم على ذلك النحو يغرقون في الوحل، فيترهل فكرهم، وتتهاوى قصورهم التي مد في بنائها أجدادهم. [1]

لقد تاه النقد العربي المعاصر في حداثته، داخلا في حالة من الاغتراب اللغوي والفني، بحيث إنك لا تجد كتابا يتطرق إلى النقد الحداثي، فيلامس نظرية أو مدرسة أو منهجا إلا وتجد صاحبه وهو يتحدث عن أساتذته الغربيين وكأنهم رسل أو أنبياء لا ينبغي أن يناقش كلامهم، فترد آرائهم وطروحاتهم أيا كان مصدرها ووزنها فإنها قانون ودستور يجب أن تثبت أركانه، وترسى مراكبه. ولذلك كان الفخر كله أن تكون المصادر التي تنهل منها هي تلك التي لا تكون بهذا اللسان العربي المبين، فإن كانت باللغة الفرنسية أو الإنجليزية فذلك أفضل، ولا ضير إن كانت باللغة الصينية والاسبانية أو غيرهما، ذلك أن الحرف العربي أصبح علامة على التخلف والرجعية عند هؤلاء. [2] هذه الانطباعات يشوبها الكثير من الانطباعات والتحيّزات الفكرية.

لقد أصبحت الإحالة إلى أحد الغربيين أيا كان اسمه أو وزنه العلمي حجة لصاحبه، أما وأن هذا الاسم من كبارهم كرولان بارت وجوليا كريستيفا وريفاتير وكلود ليفي ستراوس وغيرهم فذلك برهان وسلطان مبين، تتماهى في حضرته كل الحجج العربية أيا كان شأنها وفي أي زمان كانت قديما أو حديثا. فلم تعد أسماء مثل الجاحظ وابن طباطبا وقدامة والقرطاجني ترعب كما كان الأمر عند المتأخرين وبعض رواد الحداثة. [3] فحين نقول فكرا غربيا نقول إبداعا نقديا، وبناء على هذا التوجه فإن الفكر العربي المعاصر يبدو مصرا على التفكير في إطار إيديولوجي جديد يقوم على أساس "المشروع النهضوي". فهل الإيديولوجيا المستجدة تلك تقوم على أسس ورؤية واضحة في التفكير، أم أنها تتأسس على التباس مفاهيمي جديد يضاف إلى قائمة المفاهيم الملتبسة في الفكر العربي المعاصر؟ [4]

---

[1]– مختار ملاس، النقد العربي المعاصر بين العلمية والانبهار، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 25 ديسمبر 2017، ص 134.

[2]– المرجع نفسه، ص 134

[3]– المرجع نفسه، ص .134

[4]– رضوان جودت زيادة، مرجع سابق ، ص 129.

إذا أردنا أن نؤسس فكرا عربيا معاصرا في مجال البحث اللغوي، فإننا ملزمون ضرورة بالقيام بعملية جرد للفكر اللغوي لتراثنا العربي، وتمحيصه وتحديد مجالاته وفرز عطاءاته الإيجابية وسقطاته على مستوى الأسس المعرفية في الموضوع والمنهج، وهذا لا يتم إلا بعودة تقويمية حضارية إلى الفكر العربي بشكل عام، والفكر اللغوي بشكل خاص، وتتم هذه العودة عبر تتبع المسار التطوري للدرس اللغوي عند العرب الأقدمين والبحث عن الأسس المعرفية والفلسفية التي انبنى عليها التراث الفكري العربي، وذلك بربطه بالعلوم الإنسانية المختلفة. [1]

إن التجربة في العقدين الأخيرين دلّت على أن القمع السلطوي يجابه بعنف مضاد، وأن الحدية الفكرية المغرقة في المنهج الغربي، باتت تواجه بحدية سلفية مغرقة بالماضي، وهذه الظاهرة ترتب عليها نزيف دموي مذهل وتقهقر فكري وثقافي وهروب للثروات والطاقات، وهدر لفرص التنمية لأن السلطة كانت تستفيد وتستثمر كل ذلك للإبقاء على منطق الاستبداد والقهر كحالة ثابتة في التعامل السياسي والأمني. [2]

على ضوء هذا التحليل، اتسعت دائرة تأويل مختلف أنواع الخطابات، واتخذت مسارات ثلاثة، أحدها يقوم على مصادرة مقصدية المخاطب (المرسل) التي تتجلى في رغباته ومعتقداته بشكل أولي، فيما يقوم الثاني على مصادرة مقصدية المخاطب (المرسل إليه)، بناء على ما يعرفه عن مقاصد المخاطب (المرسل). أما الثالث، فيستهدف مصادرة مقصدية الخطاب ذاته، بمعزل عن المقصديتين المذكورتين أعلاه، بوصف الخطاب تجسيدا لتجربة الحياة في ذات المخاطب (المرسل) أو في ذات المخاطب (المرسل إليه) بوساطة أداة موضوعية هي اللغة، وليس تعبيرا عن ذات كل منهما، في حالة الاستعمال اللغوي أو التعبير الأدبي. [3]

---

[1]– منقور عبد الجليل ، مرجع سابق، ص 09.

[2]– إبراهيم العبادي ، مرجع سابق، ص189

[3]– هامل بن عيسى ، التداولية وتحليل الخطاب السيميائي في النقد الأدبي المعاصر ، مجلة الباحث، جامعة الأغواط–الجزائر Volume 4, Numéro 11, Pages 117-140 66.

خلاصة

بناء على ما سبق يمكننا القول إن الفكر العربي المعاصر يعيش مستجدات النقد المعاصر من لحظة الإعجاب والانبهار بمستجدات النقد الغربي، والترويج لهذه المكتسبات واعتبارها الحل الذي يرشدنا إلى فاعلية نقدية مثمرة، مما حول علاقة التأثر إلى علاقة التبعية والاندماج. يمكننا الإشارة أيضا أن لحظة الامتعاض من النقد الغربي أخذ مساحة أخرى من النقد العربي المعاصر، وهذا الموضوع والمتعلق بنسبة حضور الفكر الغربي ضمن انشغال الفكر العربي، ولكن الذي يهمنا في هذا الموضوع هو نسبة تأثر الفكر العربي بالفكر الغربي إن إيجابا أو سلبا بقدر ما يهمنا أن النقد العربي المعاصر يتحرك ضمن ازدواجية ارتباطه بالإيديولوجيا خاصة وأن النقاد العرب لم يتمكنوا بعد من تمثل نقدي يتوافق مع ما مستجدات العصر المحلية والعالمية.

الفصل الثالث:

التفكيك في فكر علي حرب بين القواعد النظرية والآليات المنهجية

المبحث الأول: القواعد النظرية للتفكيك

المبحث الثاني: الآليات المنهجية للتفكيك

تمهيد

نحاول خلال هذا الفصل أن تسلط الضوء على الإستراتيجية النقدية التي يعتمدها علي حرب في قراءة النصوص، فالحديث عن هذه المقاربة في عمق رؤيته، هو حديث عن علاقة النقد عنده بمكتسبات الفكر الغربي الراهن وخاصة منه التفكيك. إن هذه التجربة تراهن على كشف المنزلقات الإيديولوجية التي تحملها النصوص، وبآلية التفكيك يمارس المفكر فعل الإقصاء للمخزون الإيديولوجي للنص. فالتفكيك بالنسبة لعلي حرب يعبر عن ممارسة نقدية ومنهجية متكاملة ومشروع كامل الإنجاز، يضمن الغوص في طبقات النص على العموم، والنص النقدي العربي الراهن على وجه الخصوص، ويقوم بتقصي وتقوّيض الترسبات الإيديولوجية العالقة فيه، واعتبارها تكرس لخليط بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي وبالتالي يخلصنا من ذلك الانسداد الفكري. ولكن وهو يؤسس لهذه التجربة تجده يستجيب بامتياز للمنظومة النقدية التي أفرزها الفكر الغربي المعاصر بعنوان التفكيك وهنا يضع المفكر نفسه في موضع إشكالي لأن التمادي في التعاطي مع التفكيك كرس لمنتوج فكري حددت من فاعلياته ال إيديولوجيا، وحسبنا هنا الوقوف أولا عند الإستراتيجية النقدية التي تجعل من أهم مرتكزاتها التفكيك؛ والوقوف ثانيا عند أزمة الإجراء النقدي للمفكر اللبناني **علي حرب** الذي انشغل باستنساخ الجانب التطبيقي للتفكيك، وأدخله على النصوص، في ظل غياب الاشتغال على الأصول التنظيرية و الإيديولوجية فيقع في تعارض بين أسس التنظير وحقل الإجراء ، فالتفكيك في منظوره مشروع كامل الإنجاز، الممارسة المنفتحة على النصوص هي المخرج من الازمة التي يراهن عليها بالتفكيك ، وهنا تكمن المفارقة، ففي الوقت الذي وظف النقد الغربي التفكيك كإشكالية احتمالية غير منجزة ، اتخذ منه علي حرب نسقا منهجيا مقفلا، فيقع في فخاخ الأوهام الإيديولوجية التي لطالما راهن على تبديدها.

المبحث الأول: القواعد النظرية للتفكيك

عندما نقوم بقراءة الفكر العربي عند علي حرب نجد أنه كان متأثرا بالتجربة النقدية القائمة على التفكيك لصاحبها جاك دريدا، وقد عالج بنقده هذا قضايا متعددة سواء كانت مستمدة من التراث أو الفكر العربي المعاصر أو حتى الفكر الغربي كل ذلك تحت مسمى مقاربة نقدية جديدة قائمة على التفكيك، فهو يستلهم المفاهيم الغربية ويوظفها في دراساته النقديةمن حيث الرؤية أو الأداة أو المنهج فيؤسس لنا جملة من القواعد النظرية للتفكيك يمكننا الاطلاع عليها من خلال ما يلي:

المطلب الأول: الانفتاح على التفكيك وتأسيس بديل نقدي جديد

لقد انفتح النقد عند علي حرب على تجارب جديدة وأضاف لها الكثير رؤيةً ودراسة ومقارنة، فكرس لفكر عربي اختلافي جديد ينتفض ضد كل توجه فكري يزعم امتلاك الحقيقة وبالتالي ـ والمقصود الفكر العربي ـ ينتج فكرا إيديولوجيا.

يرى علي حرب أن المشاريع النقدية الكبرى في الفكر العربي المعاصر عاجزة على مواجهة المد الحضاري، لأنها لا تمتلك مقومات وإمكانات الرؤية المنهجية الخلاقة، وذلك لقلّة أسلحة المقاومة الثقافية والفكرية، "فيصبح العقل العربي مقلداً لا منتجاً يشهد على إفلاسه سواء كان عقلا دينيا أو حداثيا."[1] يؤمن هذا العقل ـ في تنظير علي حرب ـ بفلسفة الهوية والوحدة والرؤى الكلية ويؤمن أيضا بقدرته على إنتاج أفكار شمولية مطلقة عن الوجود والانسان وحتى تفكيره، ويبشر بمشاريع فكرية تخلص الفكر من الجمود الذي لحق به. كان لهذا النمط الفكري انعكاسات قوية فكر حرب كما كرس أيضا لولادة فكر اختلافي ينتفض ضد الاستخدام اللاعقلاني للفكر كفلسفة الأنساق المغلقة ويشكل ردود أفعال عكسية مناوئة للوضع الفكري الراهن.

فالموقف الذي أسسه حرب – والذي يعبر عن محاولات واجتهادات جادة –جاء في حقيقة أمره لإيجاد نظرية نقدية عربية جديدة " ترفع رايات الاختلاف وتستخدم استراتيجية التفكيك في قراءة النص من أجل قراءة منتجة فاعلة وحية. يعتمد علي حرب في قراءاته للنصوص على منهج واستراتيجية وفلسفة ويعلن لنا من اعتمد عليهم من المفكرين السابقين عليه من عرب وأوروبيين انتهجوا نفس الخطاب في الغرب " ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا فضلا عن الباحثين العرب"[1]. وسوف نبيّن فيما يلي كيف آمن علي حرب بالتفكيك وكيف جعل منه البديل النقدي

---

[1]– علي حرب، الانسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2010، ص16.

[1]- أحمد عبدالحليم عطية، مرجع سابق، ص 96.

القدي الأنسب الذي يبدد الخطابات التي كان سببا في إفلاس الفكر في تقدير علي حرب لأنها لا زالت ترفع رايات الإيديولوجيا عندما تعتقد أنها تؤسس لتنظيرات نهائية ومطلقة فتكرس وبصفة مستمرة للجمود والتراجع ل هذا السبب يتعيّن على المفكر علي حرب يؤسس لأسلوب نقدي جديد يهدف من خلاله "تفكيك المعتقد الإنساني من محرماته وثوابته ونماذجه، وينتهي عند تشكيل مشروعية نقدية جديدة." [1]كما يحدد المفكر مجموعة من الآليات التي تصنع رؤيته النقدية موظفا النقد في سياق التفكيك والحديث عن التفكيك هو حديث عن النقد التفكيكي ففي معرض تعريفه للتفكيك يقول أنه " اشتغال على المعنى بفك بنياته وفضح سلطته للكشف عما يمارسه الكلام من الحجب والخداع."[2]وفي السياق ذاته يواصل تفسيره للتفكيك بقوله "من مفاعيل النقد التفكيكي أن يبني ما يظن أنه بديهي[3]." ويستنتج بالتالي بأن "التفكيك بهذا المعنى هو قراءة في محنة المعنى."[4] وبالتالي فإن النقد لا يمارس إلا بمهارة التفكيك ذلك "أن ما هو سائد من المقولات والمذاهب لا بد أن يخضع للمساءلة والفحص أو النقد والتفكيك

بهذا إذن نلاحظ بأن النقد الذي يرتضيه علي حرب لا يمكنه أن يكون إلا نقدا تفكيكيا لا غير، وأن الحديث عن الفكر النقدي التفكيكي يحيلنا إلى الوقوف عند مثال من القراءات النقدية التفكيكية التي كان علي حرب يساءل بها المشاريع الفكرية

إن مهمته–كما يخبرنا بها– هي أن يقوم" بمسائلة هذا الخطاب المحكم بمنطق الهوية عن البداهات التي ينبني عليها ويسكت عنها، ويعني بها تلك المطلقات: كالواحد والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التي ينبغي تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه والهوية–كما يخبرنا في مقدمة كتابه "مداخلات"– هي هذا الثابت الذي لا يتوقف عن أن يتغير ويتجدد. "[5]

ويرد على الذين يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية، ولا يلائم أوضاعنا الإجتماعية والحضارية فيقول "إن خطاب الهوية فقد حجيته وصدقيته ومآله أنه ينبغي أن نخضع هذا الخطاب لفحص نقدي نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية...والتفكيك يعني

---

[1]- علي حرب، الانسان الأدنى، مصدر سابق، ص15.

[2]- علي حرب، هكذا اقرا ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، ص 26.

[3]- علي حرب، هكذا اقرا ما بعد التفكيك، المصدر نفسه، ص 26.

[4]- المصدر نفسه، ص 26.

[5]– أحمد عبدالحليم عطية، مرجع سابق، ص 94

هنا نبش المنسي والمكبوت، والالتفات إلى الهامش والمستبعد والمسكوت عنه، بغية الكشف عما ينطوي عليه الكلام من الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والنفي، نفي الواقع وحجب الكائن." [1]

والتفكيك هو في المحصلة، تفكيك طرق التفكير وآلياته وفحص أدوات المعرفة وأسسها. ومن هنا ضرورة نقد بنية الوعي ومكونات العقل ونظام الفكر. ويحتل أركون منزلة خاصة في كتابات علي حرب الذي يفرد له أكثر من دراسة، فهو من مؤسسي نقد النص الذي يشير إليهم علي حرب ويتابعهم، ويعلن اتفاقا معه في القول بحرية البحث والفكر، وتحديدا لحرية الباحث المسلم .[2]

وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركون التفكيكية بالقول إنها تؤدي إلى تفكيك الهوية، وضياع المعنى، فإن "**علي حرب**" يرى أن الإقرار بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد، وليس العكس كما نظن ونعتقد، فهو لا ينظر إلى الاختلاف بوصفه ضلالا أو انحرافا بل بوصفه طريقا آخر أو مذهبا آخر أو اجتهادا آخر. [3] إن التفكيك يهدف إلى الكشف، فمهمة النقد أن يقوم بتفكيك الخطابات وفك عرى النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور. فليس نقد الحقيقة نفيا لها بقدر ما هو تعرية آليات وكشف أقنعة، إنه تفكيك متعاليات تفعل فعلها في طمس الكائن والحدث عن طريق التفكيك نقرأ ما لم يقرأ، نسعى للمغاير ونهدف إلى المختلف، القراءة في حقيقتها نشاط فكري لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف. إنها تتباين بطبيعتها عما تريد بيانه. وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه ومنتجة باختلافها ولاختلافها بالذات. وهو يبين لنا ذلك بالإشارة إلى دريدا، الذي يسعى بمنهجه إلى تفكيك المعنى، فالنص ليس سوى اختلافه، إذ هو بهذا الاعتبار لا يقرأ إلى على نحو مختلف ولا يولد إلا تحوله ونسخه.[4]

وفي "نقد الحقيقة"، الجزء الثاني من "النص والحقيقة" يقدم لنا دراسة طويلة في "الاختلاف " ساعيا للانفتاح على المختلف.[5]

---

[1]– أحمد عبدالحليم عطية، مرجع سابق ص 97

[2]– المرجع نفسه، ص 97

[3]– المرجع نفسه، ص 98

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومحاولة التفكير فيه والسعي إلى قول حقيقته، موضحا إشكالية الاختلاف الذي يعني أولا: إن المختلف لا يكتب بلغة الذاتي لأن عقل المختلف أو قوله شرط الخروج من الذات وعليها، أي قبول الآخر والاعتراف به، ويعني ثانيا: أن لا وجود لاختلاف مطلق وبالتالي لا وجود لماهية مطلقة [1]. ويؤكد لنا أن الاختلاف هو الأصل فالاختلاف طبيعي والائتلاف ثقافي ولو حاولنا قراءة أركيولوجيا للاختلاف فيما يرى لتبيّن لنا أن الاختلاف هو الأصل والمبتدئ وهو يحاول إلقاء الضوء على ذلك بالبحث عن أصل الاختلاف في الاجتماع الإسلامي وتحليل مفهومه في النص والخطاب وينتهي بالحديث عن واقع الاختلاف الذي تشهده المجتمعات العربية الإسلامية اليوم وعن "حق هذا الاختلاف والآثار المترتبة عنه بقوله " لعل الاعتراف بحق الآخر في أن يكون مختلفا هو الطريق إلى الوحدة والائتلاف. [2]

ويعرض المفكر الاختلاف في الإسلام فيقف أمام الاختلاف السياسي "فالاختلاف من أبرز، بل من أخطر المسائل التي واجهت وتواجه العقل العربي الإسلامي". ويشير علي حرب إلى "اختلاف التفاسير والقراءات" وإلى الاختلاف في الفقه والكلام ثم في الفلسفة والنصوص، ففي الفقه والكلام لن نجد المختلف، فالأمر مرفوض منفي من دائرة الأعيان، ويمكن أن نعثر على المختلف في الخطاب من منظور قرآني، فالقرآن تطرق إلى الاختلاف وقال فيه وبه أيضا [3] . فقد تحدثت الآيات في أكثر من موضع وإشارات إلى دلالة الاختلاف في الأشياء والكائنات[4].

وعن "حق الاختلاف " يرد على الاعتراض الذي قد يوجه إلى مثل هذه القراءة بأن ذلك يعد تفكيكا للهوية. فنحن لن نرأب الصدع الذي يشق الوعي والذاكرة بالقفز فوق الاختلاف. يقول في دراسته "اللاهوت والناسوت" علينا أن ننظر إلى اختلاف المختلف لا بوصفه تنوعا وثراء وممارسة للتعدد ذات محتوى ديمقراطي. لا مجال إذا، للحديث عن شيء من الأشياء إلا بفتح العين على الاختلاف والفرق وعلى العرض والأثر [5].

إن علي حرب إذن من أنصار التفكيك كما يتهمه بعض الباحثين، ويرد على محاوره في خاتمة كتابه، بأن التفكيك ليس تهمة إلا عند حراس العقائد المدافعين عن إمبريالية المعنى وديكتاتورية

---

[1]– أحمد عبدالحليم عطية، مرجع سابق، ص 99.

[2]– المرجع نفسه، ص 99.

[3]- المرجع نفسه ، ص 99.

[4]- المرجع نفسه، ص 100.

[5]- المرجع نفسه، ص 100.

الحقيقة. فهو يذهب فيما حاول مذهب أهل الاختلاف الذين "خرجوا على منطق الهوية والماهية مثل فوكو ودولوز ودريدا فنحن نحيا الآن في عصر ما بعد الحداثة، الذي يسيطر عليه النقد بمعناه التفكيكي لذا ينبغي للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر وبأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة، والاعتراف بحق الغير وبأن له حقيقته وقسطا من الوجود يتطلب ذهنا مفتوحا وعقلا نيّرا كما يتطلب شجاعة وزهدا ووعيا مضادا بالذات[1]. ويؤكد علي حرب أن منهجه في النقد والقراءة يتخذ من التفكيك وسيلة "لتعرية ما يكمن وراء الأفكار والأقوال أو الأمثال أو الممارسات اللامشروعة، والاستراتيجيات السلطوية الاستبدادية مثلا.[2] إن المبدأ المحرك لنشاط التفكيك عند علي حرب يكمن في استراتيجية الفضح والكشف، بمعنى أن الدور الذي يقوم به التفكيك هو خلخلة بنية النص، وكشف ألاعيبه، وفضح مناطق التخفي فيه، وانطلاقا من ذلك يرفض علي حرب المصطلحات والممارسات الفكرية المنتشرة في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، من مثل" الغزو الثقافي، ونموذج الحداثة، والتفسير الشامل والانقطاع الجذري، والمشروعية الأصولية، وهاجس التحديد ووساوس التراث..الخ، ويصف تلك المسميات بـ "إمبريالية الأسماء"، وقد دعا إلى تحليلها وتفكيك مفاهيمها، لأنها تنطوي على أوهام، وزيف وتلاعب في صيغ الكلام. "وتختلف ركائز هذا المشروع وأولوياته باختلاف ال إيديولوجيا التي ينطلق منها الباحث أو الداعي إليه، وهو اختلاف لا يعبر عن غنى بقدر ما يكشف عن خلل بنيوي في طبيعة التفكير في المشروع.[3]

ويرى علي حرب بأن نقد الذات والحديث بلغة المفهوم والفهم والتفاهم بعيدا عن منطق الاستلاب والانتقاء من شأنه أن يحدث القفزة النوعية ويخرج الفكر الحديث من المآزق والصدمات: "فالأجدى هو أن نقرأ الحدث لا بلغة الرجم واللعن ولا بلغة التعظيم والتسبيح، بل بلغة الفهم والتشخيص ومن أجل التعقل والتدبير بحيث لا نرد على الحدث بنفيه ولا بالمصادقة عليه، بل بفهمه والمساهمة في صوغه أي بتحويله إلى فكر خصب أو إلى حقل معرفي أو إلى مجال تواصلي أو إلى سوق تبادلي"[4]. والرهان حسب علي حرب هو تحقيق "الإنسان التواصلي" قوامه الوساطة والتبادل والتداول، وهي قيم تتجلى اليوم في الوسائل المعلوماتية والوسائط الإعلامية والمبادلات

---

[1]- أحمد عبدالحليم عطية، مرجع سابق ، ص 102.

[2]- محمد سالم سعد الله، النقد المهجن، مرجع سابق، ص 109.

[3]- رضوان جودت زيادة، مرجع سابق، ص 142.

[4]- محمد شوقي الزين، الذات والآخر (تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع)، مرجع سابق، 168.

التجارية الحرة العابرة للأوطان والقارات تختفي معها الحدود القطرية والهيْمنات المحلية."[1]. لذلك "يقدم الباحث دعوة للمثقفين العقلانيين التنويريين، فحواها ضرورة المراجعة لخططهم وتكتيكاتهم عن طريق توجيه النقد الذاتي التنويري نحو النخبة المفكرة أصلا، فضلا عن السلطات الحاكمة والتيارات الأصولية[2]."

ومن منطلق أن القناعات السائدة تشكل تراجعا فكريا، فإن علي حرب يؤمن بالإنسان الأدنى على خلاف الانسان الأعلى "لإن الفاعل البشري الجديد الذي يريده ليس ذلك الذي بشر به نيتشه، لأنه شكل من أشكال التأله الذي ظل يحاربه[3]."وبهذا فنيتشه من منظور "علي حرب " لم يكن بمعزل عن التأله الذي ظل يحاربه، ولم يتجاوز إبستيمي عصره، الذي مارس حضوره في نصوصه وتأويلاته[4].

وبهذا يتبدى لنا المعنى المختلف الذي طوره علي حرب حول الإنسان، "إنه الإنسان الأدنى الذي يتأسس على نقد المركزية البشرية وكسر منطق الواحدية والمركزية والاصطفائية التفاضلية، كما تتجسد في إرادات التأله والقبض والمطابقة والمصادرة والاحتكار، فهذه المواصفات باتت تفتقر إلى المشروعية والمصداقية[5]."وبهذا المنطق يمكن "فحص القناعات السائدة والأفكار المتداولة من حيث أصلها وقيمتها، وإمكانها التأويلي في إغناء الحياة وإتقان لغة التداول والحوار والشراكة، وتساءل الأنظمة المقفلة والهويات المكتملة."[6] يحدث ذلك التداول في تقديره عن طريق الاعتراف بالآخرين وعندما ينتهج الانسان هذه السياسة الفكرية ويبتعد عن فكرة اقصاء الآخر من الدوائر المعرفية وليس يكون حقق مساحة للتجديد ا، وهذا ما يقع في صلب العقل التداولي. " إن الإنسان الجديد هو الإنسان التداولي الذي أضحى "علي حرب " يبشر به، ويبصر فيه المسلك

---

[1]- محمد شوقي الزين، الذات والآخر (تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع)، مرجع سابق ص 168.

[2]- محمد اسماعيل، قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمينيطيقا التاريخية، الطبعة الأولى، 1998، مصر العربية للنشر والتوزيع، ص 89.

[3]- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، (تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)، مرجع سابق، ص 204.

[4]- المرجع نفسه، ص 207.

[5]- المرجع نفسه، ص 205.

[6] المرجع نفسه، ص 101.

الممكن نحو إتقان لغة التحاور والمشاركة، موصوفا بعقلانية جديدة مفرداتها هي: التعدد والتنوع التواصل والتبادل التوسط والشراكة والاختلاط والهجنة التركيب والتجاوز و الخلق والتحول".[1]

بناء على ما تقدم نلاحظ أن علي حرب يقدم أطروحة العقل التداولي مخرجا من الأزمة التي تعاني منها المجتمعات العربية، فيتناول مفاهيم: الهوية والحقيقة والعلاقة بالآخر ودور المثقف وغير ذلك. ويرى أن الواقع العربي يفرض علينا أن نغير مفاهيمنا لكل مفردات وجودنا." [2]علينا الاعتراف المتبادل ببعضنا بعضا، لأن الاعتراف ببعضنا ليس مجرد تهويم بل لأن أرض الواقع هي كذلك." [3]

إن الاعتراف بما هو خارج القطاع الثقافي وخارج ميادين المعرفة مسألة مهمة، لأن الشخص الذي خارج الصفوة والقطاع السياسي والثقافي يملك فكره وعقله وقد يكون مبدعا في مجاله. هذا المبدع صلته بالوعي والحقيقة والفكر أكثر من صلة أي مفكر أو فيلسوف يردد الشعارات حول العقلانية والاستنارة ولم يجدد شيئا فيها، وبما أن الآخر يعرف فلابد من كسر ثنائية الجمهور والنخبة وكسر ثنائية المعرفة الأكاديمية والمعرفة العامية، فالمعرفة الأكاديمية يمكن أن تتغذى من معرفة الناس[4].

أما بالنسبة إلى علاقتنا بالغرب فيراها علي حرب، بأنها علاقة اعتماد متبادل، فالغرب أتى إلى هنا بجيوشه وأفكاره، ونحن العرب فتحنا العالم بالنص واللغة من جهة والسيف من جهة أخرى. لم نفتحه سلما فالغرب ينظر لنا منذ قرنين باعتبارنا مواقع وأسواق وموارد، هو يعتمد علينا. ونحن نعتمد عليه، كمعارف وأدوات حيث التداخل أصبح لا فكاك منه. فالذي يعتقد أنه يملك الخير المحض لا ينتج إلا الشر المحض، والذي يعتقد أنه يملك الخير الأقصى بلغة الفلاسفة لا ينتج إلى الشر الأقصى[5].

لقد استثمر "علي حرب" هذه العدة الخلاقة في نقد المشاريع الفكرية والفلسفية العربية الكبرى من نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري ونقد العقل الاسلامي لمحمد اركون ومشروع التراث والتجديد

---

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (، تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)، مرجع سابق 206.

[2]- محمد خالد الشياب، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الأردن، 2007، ص 171.

[3]- المرجع نفسه، ص 171.

[4]- محمد خالد الشياب، المرجع السابق، ص 171.

[5]- المرجع نفسه، ص 173.

لحسن حنفي وفقه الفلسفة لطه عبد الرحمان إذ استطاع هذا الرجل برؤيته النقدية من البيان أن النص الفلسفي هو نص خصب وثري بدلالته وأسمائه ومقولاته وبياضاته ففيه من الحجب واللامفكر فيه أكثر مما فيه من الإفصاح والبيان وفيه ايضا من الالاعيب السيميولوجية والآفاق التأويلية أكثر مما فيه من أحادية المعنى والفصل القول و التطابق المفهوم مع هويته[1]

لقد طبق علي حرب تفكيكه في نقد النص، نقد الحقيقة، الواقع، المثقفين والفلاسفة وذلك ما تطالعنا به كتبه فمثلاً في نقد النص: يعلن علي حرب عن الانتقال من نقد العقل إلى نقد النص، إنّها محاولة علي حرب لاكتشاف نظرية للنص أو تأسيس لعلم للنص، وهو ما سماه معرفًا إياه بـ "نقد النقد"، وفي معرض تفسيره لسبب هذا الانتقال من نقد العقل إلى نقد النص يقول "إنّ نقد العقل خصوصًا كما يمارس عندنا، قد بلغ مأزقه، وهو يحتاج إلى معالجات مختلفة، وهو ما يوفره نقد النص الذي يوفر إمكانات جديدة للسبر والاستقصاء".[2]

المطلب الثاني: الآليات المنهجية للتفكيك

تتحدد الآليات المنهجية للتفكيك عندما نتناول سعي علي حرب في تشخيص هذه أزمة التي تسبب التراجع للفكر عامة وللفكر العربي المعاصر على وجه الخصوص ويسعى جاهدا إلى البحث في مسبباتها القريبة منها والبعيدة، فتنوعت المداخل التي تكشف عن هذه الأزمة، ضمن مقارباته النقدية وهو بذلك يسعى إلى الكشف عن الخلل الثقافي والفكري الذي لحق بالفكر، وانطلاقا من قراءته التفكيكية لمضامين الأزمة، يرجع سببها إلى العامل الذاتي النابع عن عقلية المثقف وتركيبته الذهنية والمعرفية، فيصبح هذا المثقف طرفا فاعلا في معادلة الأزمة. وبغية توضيح ملمحا لتمثّلات علي حرب لأزمة المثقف العربي، بل وتصوره العام لأزمة الفكر العربي المعاصر، سنعالج هذا الموضوع انطلاقا من توضيح المقاربات الفكرية والمنهجية التي بلورت الأزمة وتحليل أبعادها ـ في تقدير علي حرب ـ من جهة؛ أما من جهة أخرى فسنوضح المنهجية الجديدة في مقاربته والتي ترفع رهانا يضمن حسن إدارة الفكر ويمكنه من الوصول إلى فكر منتج ومتوالد باستمرار. لابد من الإشارة إلى أن المدخل لهذه القضية يكون بالوقوف عند بعض ملامح الأزمة كما يتصورها المفكر انطلاقا من انشغال ثنائي الأبعاد، البعد الأول يسلط الضوء على

---

[1]- يوسف بن عدي، اسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ص 179.

[2]- علي حرب والتفكيكية العربية المعاصرة: من تفكيك النص والواقع إلى السياسة ، مايو 2016 بقلم سفيان بقاش قسم :الفلسفة والعلوم الإنسانية

طبيعة الأزمة وكيف يطرح بدائل وحلول لها فيما نبين في البعد الثاني مدى قدرة هذه الرهانات النقدية على إحداث تناغم منهجي بين مستوى الإجراء وحقل التأسيس؟

1- الأزمة المنطقية: من المنطق الصوري إلى المنطق التحويلي

ينادي علي حرب بمنطق الاختلاف والتحول والمغايرة ويدرج طريقته في النقد والتفكيك تحت مسمى «المنطق التحويلي» وهو منطق جديد تتجلى مظاهر التحوّل فيه في كونه يتعامل مع التحول كمفهوم جديد[1]."

يتخذ المفكر من هذا المنطق معيارا يتجاوز من خلاله المنطق الصوري لأن هذا الأخير في تقديره يهتم بالقواعد الفكرية ، وحتى نتمكن من القضاء على أزمة المنطق بالفكر وتنفجر علاقة جديدة مع الحقيقة، ولا يمكن لهذا التغير أن يحدث إلا بالمنطق التحويلي الذي يقترحه مفكرنا كبديل قوي يجبّ وراءه المنطق الصوري لأنه "الأثر التحويلي المتعدد الوجوه للنشاط الخلاق، وهذا التغيير على مستوى المفهوم يحدث تغييراً على مستوى الصيغة الوجودية بما هي علاقة مركبة وملتبسة، بالهوية واللغة والقصد، بالغير والعالم، بالواقع والحقيقة، ويصير المفهوم تبعاً لهذا لا يعكس حقيقة أو يتطابق مع مبادئ عقلية، بل ينخرط في الانتقال والتحوّل أو الإتصال والإنفصال." [2]يأتي العقل التداولي جنبا إلى جنب مع المنطق التحويلي وبه يقدم علي حرب أيضا " هذه الأطروحة- أي العقل التداولي – مخرجا من الأزمة التي تعاني منها المجتمعات العربية، فيتناول مفاه ويعتمد بالتالي على الكثير من المفاهيم التي سبق لنا ذكرها

في معرض تحليله لعوائق التي خلفها المنطق الصوري يشدد على اعتماد المنطق الذي يراهن على نجاحه اعتمادا على مجموعة من التحديات التي كشفت عن عجزه وقصوره وبالتالي ضرورة تجاوزه نذكر منها ذلك " الانقلاب الذي شنه – على المنطق الصوري – بشكل خاص المفكرون المعاصرون كجيل دولوز وفوكو دريدا ورورتي وجياني فاتيمو وغيرهم." [3] ثم إن الانقلاب على المنطق الصوري قديمة وحديثه يبدأ مع نيتشه الذي هو أول من حاول تفكيك مؤسسة الحقيقة[4]."كما شكك هيدغير أيضا بأهمية المنطق الصوري وجدواه في كتابه " الماورائيات".[5]

---

(1)- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، مصدر سابق ص7.

(2)- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الإنفتاح، مرجع سابق، ص203.

(3)- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، مصدر سابق ، ص17.

(4)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5)- المصدر نفسه، ص 18.

يطالب حرب أيضا بقراءة نقدية تحويلية على نحو يتيح ابتكار لغات مفهومية وصيغ عقلانية مختلفة. [1]"والمنطق التحويلي بالتالي هو نقد للمنطق الصوري[2]." وبناء على هذه الإنتقادات نلاحظ أن لمنطق الصوري خلف الكثير من الإنعكاسات السلبية على الفكر ولهذه الإنعكاسات مظاهر كثيرة لسنا معنيين بذكرها، بل ما يهمنا هو موقف علي حرب من هذا المنطق فهو بالنسبة له " يعيش مأزقا لا يمكن الفكاك منه إلا بالمنطق التحويلي بتفكيك المعايير والآليات التي يشتغل بها المنطق الصوري[3]."

ولكن لم يكن المنطق الصوري هو الوحيد الذي ينطوي على أزمات بل أنواع المنطق التي وقعت في هذا المأزق كثيرة والاجتهادات التي حاولت أن تنقد المنطق وتضع يدها على مشاكله – في تقدير علي حرب – بكل أنواعه ما هي إلا إجتهادات لا جدوى منها بل هي "بلبلة لدي المناطقة قديمهم وحديثهم[4]. " فالمفكرون العرب يعيشون مظاهر التخلف والتردي والانحطاط والتيه والضلال والأمثلة التي تبيّن هذا التوجه كثيرة "فبحسب المنطق التحويلي لا نقرأ كوجيتو ديكارت بمنطق يصح أو لا يصح[5]." كما "لا نقرأ الفلاسفةولا المناطقة بمنطق المطابقةوالصدق، أي لا نقرأهم بمنطقهم الذي يؤول إلى نفي إنجازاتهم." [6] "إن المنطق يميل بأحكامه الجازمة واستدلالاته الصورية إلى قفل الكلام، في حين أن القول الفلسفي يقوم على فتح النوافذ أمام الفكر."[7] وفي هذا السياق يؤكد علي حرب أهمية هذه الصورة المنطقية التي نجدها في المنطق التحويلي ويبين في السياق ذاته التداعيات التي يخلفها المنطق الصوري وراءه إذ يعتبر مصدر لتحديد الفكر ونموه وازدهاره، ومن بين مختلف أنواع المنطق الواجب نقدها وتفكيكها نجد المنطق الصوري الأرسطي الذي ينطوي على الكثير من المشاكل.

وفي موقفه عن عدم فعالية تلك الأحكام الجازمة يعلن علي حرب أن الكثير من المشاكل والأزمات المنطقية تعود إلى منطق الوثوق وتصدنا بالتالي عن متابعة التفكير المفتوح، وفي سياق معارضته للانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن وهو يؤسس خطابا جديد اعتمادا على نحته لمصطلح "

---

[1]- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي المصدر السابق، ص 28.

[2]– المصدر نفسه، ص 28.

[3]– المصدر نفسه، ص 41.

[4]– المصدر نفسه، ص30.

[5]– المصدر نفسه، ص 53.

[6]– المصدر نفسه، ص 42.

[7]– المصدر نفسه، ص 38.

التكوثر العقلي" يرى علي حرب " أن هذا الاجتهاد لا يتعدي الإشتغال على ماهية التكوثر القائمة على المطابقة وترسيخ منطق المفهوم " فطه عبد الرحمن يبقى في تفسيره لمفهوم المنطق على قديمه إذ هو يعرف المفهوم من خلال اللزوم والاستدلال مع الاجتهاد في التأصيل والتأسيس[1]."
يفترض طه عبد الرحمن أن مفهوم التكوثر يمتاز على مفهوم الكثرة وهذا محظ اعتباط، لأن مفردة التكوثر تقال على الأشياء الطبيعية كما يمكن أن تقال على الفاعلية البشرية[2] وهنا يتوجب علينا أن تشير بأن علي حرب ينطلق في نقده لمفهوم التكوثر انطلاقا من تأثره بفكرة منطق الكثرة لجيل دولوز."[3]

وعلى الرغم من غزارة التوجهات النقدية التي تدور في فلك هذه نقد أنواع المنطق إلا أن مفكرنا يؤاخذ على الخطابات السائدة في هذا المجال بوصفها مجرد اجتهادات ذات طابع إيديولوجي خالص يدرجها المفكر ضمن البلبلة الفكرية كما سبق وأشرنا ففي سياق البحث عن بدائل للمنطق الصوري ينعت علي حرب عبد الله العروي من سلالة المؤسسين لتوجهات منطقية جديدة ضمن مسمى "منطق الفعل ليكون بديلا لمنطق الإسم، لكن نقده -والمقصود به عبد الله العروي – لم يسفر عن إمكانية جديدة للتفكير بل بقي يمارس على مستوى الإسم أي بقي مجرد شعار." [4]ما يعلنه عبد الله العروي أو ما يصرح به هو ابتكار منطق جديد يجبّ المنطق القديم ولكن ما فعله هو استحضار معايير ونماذج أصبح المنطق يتجدد بنقدها أو بتفكيكها وإعادة تركيبها." [5]

وباء على ما سبق نلاحظ أن كل هذه الأنساق الفكرية التي جاءت من أجل أن تعالج هذه القضية والمتعلقة بتأسيس قيم منطقية جديدة بتوجهاتها المختلفة نجد علي حرب يصنفها ضمن مجموعة من التيارات النقدية العربية التي تسبح في فلك التراجع الفكري المطبوع دائما بالطابع الإيديولوجي، ولكن وقبل أن نختم الحديث عن أزمة المنطق كما يقدرها مفكرنا يتوجب علينا أن نشير أيضا بأن موقفه من النقد لم يكن موجها للنقاد العرب المعاصرين إنما المفكرون القدماء الذين تعرضوا لهذه القضية كان له أيضا رأي في تدخلاتهم الفكرية وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى ابن تيمية حيث يقول عنه علي حرب "بخلاف ما يُظن فأنا إذ انتقده كمتكلم يشتغل **بعقلية التكفير** للمختلف،

---

[1]- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المصدر السابق، ص20.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المصدر نفسه، ص 20.

[4]– المصدر نفسه، ص 22.

[5]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فإنني تحدثت عنه كناقدٍ رائد لمنطق أرسطو، في مسألة "الكليات"، إذ هو لامس بنقده منطق الحّدس لدى فلاسفة العصر[1]."

ويتأسس على ما عرضناه أنه باعتماد المنطق التحويلي نتمكن من تجاوز مؤشرات التخلف؛ أما السمات والخصائص المنطقية التي يتوجب الإحتذاء بها أيضا هي تلك التوجهات التي جاء بها رواد الثورة النقدية في الفكر الغربي المعاصر "فالمنطق البديل هو التحليلات الحفوية لميشال فوكو، وجيل دولوز بمنطق بتوجهين منطق المعنى ومنطق الحس، والطريقة التفكيكية لجاك دريدا، والذرائعية لريتشارد رورتي، وقراءة جياني فاتيمو التأويلية لهيدغير والتي أسفرت عن وضع منطق التأويل[2]."

2-. أزمة الفكر من التعصب والاختلاف

إن مفهوم أزمة الفكر تأخذ مسارا مختلفا عن أزمة المنطق، فالخطاب العربي المعاصر حسب توجه علي حرب يعطي النصوص لباس الشرعية موظفا الآلية الاقصائية مرة، والآلية التبريرية مرة أخرى، زاعما امتلاك الحقيقة وهذا ما يقربه من القراءة المغلقة، وهنا يسقط في فخاخ الإيديولوجيا. فالمشكلة لا تكمن في الخطاب بقدر ما تكمن في منتج هذا الخطاب، الأمر الذي يستدعي الوقوف عند بدائل تفتح أمامنا مدخلا موضوعيا للنصوص يتحرر من عقال الأحكام المسبقة. "لا يمكن للثقافة أن تتجدد ما لم يقف العقل على مسافة من نفسه وما لم يتحصل له على وعي مغاير بذاته فيرتد على تراثه وتاريخه من خلال ذهنيته بكل شروطها وأبعادها ويرجع إلى نفسه بعد صيرورة ومغايرة[3]." هذه إذن رؤية علي حرب للوضعية التي آل إليها الفكر العربي، فعندما أبدت المشاريع الفكرية تماديا كبيرا في التعاطي الإيديولوجي مع النصوص، لأنها تقدم بيقين مطلق حلا نهائيا للمشاكل المطروحة، يشهد النقد الغربي تزايدا في إبداع النصوص وإنتاج النظريات النقدية التي تبحث في مضمون النص وتستكشف الجديد في النقد.

هذا الوضع المعرفي هو الذي جعل **علي حرب** ينظر إلى هذا النمط من التفكير مدخلا مهما للمساءلة والنظر والنقد. إن هذه المشاريع أضحى حضورها بارزاً وتشكلت لها بصمة ومنهجاً وفضاء ورؤية، لكنها مشاريع " تفتقر إلى المشروعية والمصداقية، بقدر ما ترجمت الشعائر

---

[1]- علي حرب، الإرهاب وصُناعه، المرشد/الطاغية/ المثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى1436هـ، 2015م ص47.

[2]- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، نفسه ص 17-18.

[3]- علي حرب، التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة الغربية، دار التنوير، ط1، 1985 ص15.

الدينية والمشاريع الفلسفية على تعارضها مزيداً من التميز والاضطهاد والتسلط والإنسداد أو العنف والإرهاب فضلا عن الآفات والكوارث المتعلقة بالفقر والأوبئة والتلوث[1]. الأجدى التخلي عن مبدأ التعامل مع الأفكار كما لو كانت ثوابت مطلقة أو اقانيم مقدسة أكانت دينية أو قومية أو علمانية فالأفكار المطلقة المتعالية على مجرى الأحداث المهملة لوزن الوقائع والتجارب قد جرت الخراب والدمار على ما جرى التعامل معها مثل مقولات الوطن والعروبة والإسلام." [2] وهو يؤمن إيمانا كليا بمنهج التفكيك وفلسفة الاختلاف بوصفها منطلق ناجح يكرس لمنطق فكري تحويلي مغاير يزيح التعصب الفكري ويحل محله فكر وسطي فالنقد الذي ينادي به يحيلنا الى" سقوط الوصاية الفاشلة من قبل النخب المثقفة من جهة مشاريعهم التي أخفقت وانهارت[3] والسبب في هذا الفشل يعود إلى "أن القراءة والتشخيص وفق نموذج واحد إشتراكي أو رأسمالي أو ديني أو دنيوي...الخ و قد أثبت فشله، مما يعني أن المعالجة تنفتح أولا على تعداد المدارس والمذاهب من دون نفي للتجارب السابقة والنماذج الناجحة ولكن من غير التعامل معها كمعايير نهائية[4]."

إن القراءات المطروحة على الساحة النقدية قائمة على مجموعة من المقولات الجاهزة التي تحيلنا إلى تراجع فكري ملح؛ أما الأسلوب القرائي الجديد فهو فعل كشفي ونشاط متجدد ينظر إلى النص بوصفه "ثروة بيانية جمالية أو رأس مال ثقافي ومعرفي أو فضاء للتأويل الحر المفتوح ذلك أن التأويل ينطلق من قراءة الأصول المتعلقة بروائع الفكر الانساني والعربي بوصفها إمكانا للفهم وجهل للدرس ومجالا للكشف. إن النقد الذي يراهن علي حرب على مصداقيته" لا يتعلق بمناهضة هذا الإتجاه الفكري أو ذلك إلى ما يمارسه الفكر نفسه من عمليات التنظير والتأصيل والقولية وهي عمليات تحوّل الفكر من كونه أداة فهم أو قوة كشف إلى مجرد بنيات عقائدية وتركيبات إيديولوجية تمارس آلياتها في الخداع والتزييف والتعمية[5].

الإيمان بأهمية الحلول النهائية حقيقة تحاول المشاريع النقدية وفي مختلف تجليات ترسيخها، كلها إذن مشاريع تطرح برامج لا تحيد عن التقاليد الفكرية المطروحة على الساحة النقدية لكن الواقع"

---

[1]- علي حرب، الإنسان الأدنى، مصدر سابق، ص10.

[2]- علي حرب الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، مصدر سابق ص84.

[3]–علي حرب، المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى،1431هـ–2010م، ص26.

[4]- المصدر نفسه، ص75.

[5]- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية سجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1994، ص90.

أنه لا توجد حلول قصوى ولا نظريات مثلى أو نماذج كاملة، وإنما قواعد نسبية ومعالجات ميدانية أو حلول راهنة هي دوما قيد المراجعة لإعادة الصياغة والبناء، على سبيل الجمع والتركيب، أو التراكم والتدريج، أو الترقيع والتلقيح، أو التطعيم والتهجين. هذا هو الرهان: التغيير يتوقف نجاحه على كسر أحادية السبب الأول والتحرر من هيمنة." [1]

إلى أي حد يمكن للفكر أن يكون مصدرا للإرهاب؟ ومن دون إطالة يبدي لنا علي حرب انشغالا يتعلق بالتداعيات التي يخلفها التعصب الفكري وراءه وللإجابة عن التساؤل المطروح والذي كان شغلا شاغلا بالنسبة لعلي حرب فإنه يقول "نحن إزاء آفة أو ظاهرة متفشية هي نتيجة البيئة الثقافية الدينية الرائجة بمرجعياتها ورموزها وتعاليمها أو بخطاباتها وأحكامها وفتاواها. صحيح أن الإرهاب كعمل عسكري إنما يخطط له في السر وتحت الأرض. ولكنه يشكل الوجه الآخر لثقافة تسهم في إنتاجه سمتها أنها متحجرة، أحادية، عدوانية، استبدادية، كما تجري ممارستها تحت سمعنا وبصرنا، وكما تعمم نماذجها في الجوامع والمدارس أو عبر الشاشات والقنوات." [2]

يمكننا في هذا السياق دائما أن نقدم صورة عن التعصب الفكري الذي يكون دائما مطبوعا بطابع الإيديولوجيا، ومن ضمن هذه المواقف التقليدية الراسخة التي آن الأوان مواجهة الأفكار التي تروّج لهذا الفكر الأصولي، " فالموقف الأصولي يتجلى في ادعاء امتلاك الحقيقة، وفي احتكار النطق باسم الإسلام، وفي تكفير كل رأي مخالف. وهذا الموقف يبنى على أساس عقائدي مزدوج، وجهه الأول هو الإيمان بصدق الأصل وأحقيته وأحاديثه وثباته وصفائه، وبوصفه يجسد الحقيقة المطلقة والمتعالية التي لا تقبل الجدال ولا يعتريها التغير أو التعدد والتنوع."[3]وفي إطار تحليل المفكر لطبيعة التفكير الأصولي ترتسم صورة التعصب بل والتخلف؛ أما الوجه الثاني فهو إيمان الأصولي بإمكانية التماهي مع الأصل مماهاة تامة، وبما أن الأصل، بحسب النظرة الأصولية، هو أحادي المعنى لا يحتمل سوى تفسير واحد، فكل فريق أصولي يعتبر أن تفسيره هو التفسير الصحيح، وأنه وحده من دون سواه على الصراط المستقيم، باستبعاد سواه من فلك الحقيقة والإيمان. بل إن الأصولية بوصفها تتأسس على الإعتقاد بحقيقة مطلقة وممارسة التفكير بصورة أحادية مغلقة، لا تقتصر على الديانات، وإنما نجدها في المذاهب والفلسفات." [4]

---

[1]- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح–الإرهاب–الشراكة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، ص 74.

[2]- المصدر نفسه، ص 88.

[3]- المصدر نفسه، ص 93.

[4]- المصدر نفسه، ص 93.

وهكذا فالتفكير الأصولي الذي يناهضه المفكر بشدة هو ذلك التفكير الذي ينطلق من مرجع ما ويتعلق فيصبح النموذج الذي يحتذي به ويكون بهذا التفكير استسلم لمخاطر الإيديولوجيا ولذلك، يرى علي حرب أنه "ليس هناك أوصياء على الحقيقة كما مارسها الفلاسفة بوصفهم الوكلاء والأمناء والشهداء، وبوصفهم ينتجون المعارف ."[1]من هنا يجب تناول الحقيقة على مستويين. مستوى معرفي ومستوى وجودي. ويجب على المستوى المعرفي: أن نعرف الوقائع (أعرف وأخبر) وهو ما يسميه معرفة المحقق الذي يستقصي ليعرف ما حصل ويخبر عنه أو يسجله، والمستوى الثاني هو خلق الوقائع والحقائق، وهو ما يتصل بالوجودية. إننا كما يقول علي حرب :" نتحدث عن الحقيقة بالمستوى الأول، أي المعرفة، والتنوير ولذلك سمي الفلاسفة أصل التنوير والعقول الباسقة التي تنور وهي مهمة الواقع."[2]

3-أزمة تجنيس الأفكار من عقلية التصنيف إلى عقلية الشراكة

في معرض معالجته لعقلية التجنيس يستعرض المفكر واقع هذه الأزمة في الفكر العربي باعتبارها تشكل عائقا يشل تجديد المسلمات التي تؤدي بالفكر إلى الانفتاح "فالتقسيمات الإيديولوجية والقومية، كما نجد ذلك في علوم الأنا والغير «حسن حنفي» أو تصنيف العقول بين عربي «الجابري» وإسلامي «أركون» وغربي «صفدي» وكون العلوم والمعارف حقولاً للدرس والتحليل وأدوات للفهم والتنقيب تخلو من هواجس الهوية والإنتساب، فلا أولى لقوم أو لغة أو ثقافة على أخرى التعاطي معها واستثمارها وتوظيفها. وهذا يتيح للتعامل في حقول المعرفة إلى تصريف خصوصيته إلى عالمية فعالة تمنحه القدرة على تجديد عدّته وفكره أو تحديث مناهجه وآلياته. وهذا شأن المفاهيم والمناهج التي اتخذت بعداً عالمياً ولم تنحصر في خصوصيات ضيقة[3].

لقد شكل هذا الموضوع مساحة لا يستهان بها من الانشغال النقدي عند علي حرب، فقد حاول من خلال قضية التجنيس هذه الكشف عن أسباب التراجع والعقم الفكري، "قد يكون العامل عن حقول المعرفة منخرطاً في ثقافة أو جنسية أو هوية. ولكن الحقل الذي يشغل فيه والمناهج التي يوظفها هي «إستراتيجيات» أو «مواقع محايدة» يشغلها كل من يسكنه هوى المعرفة أو يتموقع فيها كل عقل مثمر أو فكر أصيل تعمّد إلى تحديد مساحتها أو الاستفادة من نشاطها. فالرهان ليس هو توطين المعارف أو تجنيس الأفكار وإنما الاشتغال على المواد المعرفية والتعامل مع

---

[1]- محمد خالد الشياب، مرجع سابق، ص 171.

[2]- المرجع نفسه، ص 172.

[3]- محمد شوقي الزين"، الذات والآخر، مرجع سابق ص160

الأفكار ككائنات مفهومية لا تنفك عن الترحال عبر جغرافيا العقل، تتغذى من الحقول التي تعبرها بقدر ما تمنحها رؤى وآليات جديدة للتحديث والتجديد[1]."

إن الإصلاح يقتضي عقلية الشراكة ولغة التوسط وسياسة الاعتراف وتعدد الأبعاد ومنطق التحول كما هو شان التداولية* بطابعها التركيبي المرن المفتوح على تعدد الاختصاصات والمقاربات. لعل الأمر يبدو جليا ولعل هذا ما كان يشير إليه بالتحديد حين قال" لم تعد المشكلة تنحصر بتوجيه تهم التفكير والإساءة من جانب أهل الفتوى إلى هذا المفكر أو ذلك الفنان فيعد فشل المشاريع القومية واليسارية والإسلامية التي استجمعت مساوئ بعضها البعض فإن الرهان هو الإنخراط في فتح أفق جديد لتنظيم العلاقات بين المجموعات البشرية."[2] والسؤال الذي يمكننا طرحه على علي حرب في هذا السياق هو: ما مدي قدرة هذه القيم التجديدية والمسلمات الاختلاف ية على رفع الرهان؟ وهل بإمكان هذه التحديات أن تنجح في فتح أفق حقيقي يكرس لمرونة فكرية جدية؟

4- أزمة الوصاية الفكرية: من الإرتداد إلى الشراكة

تعد الوصاية الفكرية واحدة من المسائل التي أنهكت المفكر أيضا وأخذت من انشغالاته وتحدياته القسط الوفير، وفي معرض دراسته لمختلف الأنساق الفكرية التي تعالج قضاياها وبمختلف توجهاتها تجد علي حرب يدرج المقولات التي تتبناها ضمن ما يسميه الوصاية الفكرية ومختلف التيارات الفكرية التي تمارس عقلية التبشير إنما تبشر بإخفاقها بشكل مستعجل "لقد أخفق النقاد العرب على اختلاف منطلقاتهم، في ابتكار صيغ تبدد المفاهيم المتداولة في الساحة العربية من قبيل التقدم والحرية والعقلانية والحداثة، والسبب في ذلك يعود إلى أنهم تعاملوا مع الأفكار الحديثة بعقلية التبشير والترويج والتقليد، "فإننا ما زلنا بالرغم من كل إخفاقاتنا وانهيار مشاريعنا نمارس الوصايا على قضايا الأمة، لكي تترجم مزيدا من الخسائر والمصائب أو الفضائح، بمعسكراتنا العقائدية وعقلانياتنا القاصرة وعقولنا المفخخة. [3]"

"تلك هي ثمرة التقديس للأفكار، أكانت حديثة أم قديمة "أن تتحول إلى وثان لكي تطمس الحقائق وتستبد بأصحابها، بقدر ما تشل طاقة العقل على الفهم والتشخيص أو على التقدير والتدبير.

---

[1]- محمد شوقي الزين"، الذات والآخر مرجع سابق ص160.

- تهتم بدراسة علاقة العلامات بمفسريها، وكان أول استعمال لمصطلح **التداولي** مع تشارلز موريس ، سنة1938، حيث دل على فرع من فروع ثلاث احتواها علم العلامات وهي علم التراكيب ، علم الدلالات، والتداولية.

[2]- علي حرب، المصالح والمصائر، مصدر سابق، ص 122.

[3]- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح–الإرهاب–الشراكة، مصدر سابق، ص 144.

فأصل الاستبداد أن تستبد بالمرء هوية أو عقيدة أو مقولة، أو أن يستعمره اسم أو أصل أو نموذج، ولو تعلق الأمر بالحرية والتقدم والعقل[1]." ومن المعلوم أن المثقفين طالما مارسوا الوصاية على قضايا الأمة وشؤون الحقيقة وعلى القيم العامة، عبر مشاريعهم النهضوية المختلفة وكانت الثمرة هي المراوحة والتعثر أو الإخفاق والتراجع[2]."

ولذلك، يرى علي حرب أنه "ليس هناك أوصياء على الحقيقة كما مارسها الفلاسفة بوصفهم الوكلاء والأمناء والشهداء، وبوصفهم ينتجون المعارف." [3] من هنا يجب تناول لحقيقة على مستويين: مستوى معرفي ومستوى وجودي، ويجب على المستوى المعرفي أن نعرف الوقائع (أعرف وأخبر) وهو ما يسميه معرفة المحقق الذي يستقصي ليعرف ما حصل ويخبر عنه أو يسجله، والمستوى الثاني هو خلق الوقائع والحقائق. [4]" لا تخرج إذن مشكلة الوصاية الفكرية عن زخم المشكلات التي تنبأ بتعثر التفكير العربي برمته كما تعجل بتراجعه في الوقت الذي يشهد فيه العالم حركة فكرية متجددة وضمن وتيرة متسارعة.

وبعد أن يؤسس المثقف مشروعا فكريا وبعد أن يحدد معالم ذلك المشروع والشعارات التي تؤسسه والمتعلقة بإيقاعات العصر تجد هذا المثقف يعظم ويمجد التعاليم التي يحملها ذلك المشروع، ولكن عندما نتفحص مضامين المقولات التي يرفعها فسرعان ما تكتشف أنها تنقلب على ما كان ينادي به، هذا الواقع الفكري يدرجه علي حرب تحت مسمى الارتداد ونجد ذلك في معرض قوله "نحن نرتد دوما على شعاراتنا فننادي بالوحدة مثلا ولكننا لا نحسن سوى أن نتصارع ونتنافى حول المحصاصة الشعرية العائدة لهذا البلد العربي أو ذاك. كذلك نحن لا نتوقف عن مهاجمة الإمبريالية دفاعا عن الحرية والعدالة وحقوق الإنسان، لكي نمارس إمبرياليتنا بالسعي إلى نشر أسمائنا وصورنا ونصوصنا أحيانا بصورة مشروعة وفي أكثر الأحيان بصورة جشعة أو وحشية[5]."

ففي موقف المفكرين من مقولات الحداثة كالحرية والتنوير مثلا، تتحدد إحدى معالم الإرتداد. فعندما يندفع هؤلاء إلى رفع شعارات الحرية يقومون بذلك تحت وطأة قيم تحد من هذه الحرية من كل جانب "نحن ندعي بأننا دعاة تحرير وتنوير، فيما نحن مصابون بالعمى الإيديولوجي وممارسة

---

[1]- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح–الإرهاب–الشراكة، المصدر السابق، ص 133.

[2]- المصدر نفسه، ص 148.

[3]- محمد خالد الشياب، مرجع سابق، ص 171.

[4]- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح–الإرهاب–الشراكة، المصدر السابق، ص 172.

[5]- المصدر نفسه، ص 135.

التعصب الفاشي، الديني أو القومي. تشهد على ذلك كتاباتنا التي نعلن فيها مقاومة الآخر في الخارج حرصا على وحدة الصف في الداخل، ولكن مبنى هذه الكتابات والمسكوت عنه فيها، من فرط وضوحه، إنما هو إرادة الاستئصال لمن نعتبره الشقيق أو الشريك في الداخل." [1] عندما نرفع شعارات من قبيل التجديد نجد أنفسنا نعمق تقاليد فكرية نرفضها "وهكذا نحن ندعو إلى الإرتقاء بالوعي لكي نحصد مزيدا من التخلف والتردي من فرط تعمياتنا الإيديولوجية ومنازعنا النخبوية النرجسية." [2]

إن الذي يعتقد أنه يملك الخير المحض لا ينتج إلا الشر المحض، والذي يعتقد أنه يملك الخير الأقصى بلغة الفلاسفة لا ينتج إلى الشر الأقصى[3]. وبناء على هذه الإرتدادات وغيرها –لأن المجال لا يتسع لذكر أكثر من ذلك – يدرج المفكر الثقافة العربية " بالمراوحة والتعثر أو بالعجز والتراجع، أكثر مما تحقق الإنجازات أو تصنع المعجزات. فالمجتمعات العربية هي اليوم ميتة سياسيا، بقدر ما هي كسولة ثقافيا، ومتحجرة فكريا[4].

كانت هذه دراسة موجزة تابعنا من خلالها العمل النقدي الذي حاول المفكر بموجبه أن يضيف الجديد للفكر العربي وينتفض ضد كل ما يكرس لتراجعه، ويتوجب علينا خلال المبحث الموالي أن نعيّن حدود هذا الرهان.

---

[1]- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح–الإرهاب–الشراكة، المصدر السابق، ص 137.

[2]- المصدر نفسه، ص 143.

[3]- محمد خالد الشياب، مرجع سابق، ص 173.

[4]- علي حرب، المصدر السابق، ص 155

المبحث الثاني: تحديات التفكيك والأبعاد الإيديولوجية للمشروع النقدي لعلي حرب

لقد وضحنا في المبحث السابق الخطوط الأساسية للتفكيك بتجلياته الانقلابية على الوعي العربي ووقعه على المنتوج المعرفي بكل أبعاده الثقافية انطلاقا من أبعاده النظرية، وكل ما يكرس لفكر له مدّه ووقعه على الفكر الإنساني، ونحاول أن نبين في هذا المبحث التحديات التي تواجه المفكر خلال تأسيسه لمشروعه النقدي. ويمكننا الكشف عن الأبعاد الإيديولوجية التي شكلت تحديا قويا أمام هذا المشروع انطلاقا من فرضية تفيد بوجود تعارض كبير بين منظومة التنظر عنده وبين أسلوب الإجراء ونريد أن نبين خلال هذه الدراسة وعلى مدار انشغالها المنهجية التي اعتمدها من الناحية الإجرائية ومدى ملاءمتها مع ما كان ينظر له، تلك هي المحددات العامة التي سنعتمدها في تحديدنا للأبعاد الإيديولوجية المتخفية وراء فكره، ثم سنحاول الوقوف عند مدى نجاحها في تحقيق مكاسب نقدية مهمة من وراء ذلك.

ولكن قبل تعيين هذه المفارقة يتوجب علينا الإشارة إلى أنه "ثمة مستويان أساسان لإنجاز العملية النقدية لا غنى لأحدهما عن الآخر، المستوى الأول هو" المستوى النظري الذي يضمن للعملية أساسا متينا تقوم عليه الرؤية وينطلق منه المنهج، والمستوى الثاني هو المستوى الإجرائي حيث تؤوَّل فيه النظرية برؤيتها ونهجها إلى ممارسة حية تقارب النصوص والظواهر، على النحو الذي تنتهي فيه العملية النقدية إلى نص نقدي يرتفع إلى مصاف النصوص التي يعاينها ويرصد جماليتها[1]."

تتكشف بعض ملامح المحزون الإيديولوجي في فكر علي حرب، متى لاحظنا أنه ينتهج نمطين من النقد: الأول تنظيري، يستجيب بامتياز لقواعد التنظير النقدي في الفكر الغربي وخاصة التفكيك منه؛ أما الثاني فيتعلق بالمساءلة التفكيكية التي مارسها علي حرب في حقل الإجراء النقدي على المفكرين العرب خاصة ذوي المشاريع النقدية، بمنطق لا يجعل هذه المساءلة تختلف كثيرا عن الفكر الإيديولوجي بكلِّ قيمه ومبادئه وأشكاله، والذي لطالما كان شديد المعارضة له. هذا رغم أن فكره يبدي في شكله الروح العصرية المتجددة، وإذا تتبَّعنا قراءاته النقديةنجده يرسخ الاعتقادات التي كان يعارضها وبالتالي يقع في جملة من الإشكاليات.

[1]- محمد صابر عبيد، مرجع سابق، ص 121.

وعلى أيَّة حال ستتوضح الترسبات الإيديولوجية من خلال الوقوف عند المفارقة الموجودة بين لحظتي التنظير والتطبيق، وفي سبيل توضيح ذلك تقتضي منا الضرورة المنهجية الوقوف عند الخلفية الإبستمولوجية التي يعتمدها علي حرب خلال محطته التنظيرية:

المطلب الأول: الخلفيات الإبستمولوجية للتنظير النقدي عند علي حرب

وهو ينظّر لمشروعه الانقلابي، يلعب علي حرب دون شك دورا مهما في ذلك، فهو منذ كتابه "مداخلات" "استطاع أن يلفت له الانتباه بقدرته على محاولة تفكيك أغلب المنظورات الفكرية العربية برؤيته النقدية التي لا تدخل في المجال التقليدي (من هو على صواب ومن هو على خطأ)، أي أنه لم يحاول أن يدخل إلى الكتابة الفكرية من موقع القارئ المشارك بل من موقع المحلل المختلف، الذي يهمه تصيّد فراغات النص، المسكوت عنه في كل الخطابات العربية[1].

وفي هذا السياق يبيّن لنا علي حرب هذه الصورة التي نجدها في كل كتاباته حيث يسعى إلى الكشف عما تخفيه النصوص من ترسبات أيديولوجية، ومن أجل تحقيق ذلك التغيير "نجد المفكر نجح في فتح جبهة مختلفة أو لنقل تيارا نقديا جديدا (كان قد ألمح عليه من قبل المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي، لكن في سياقات أخرى) لتصبح بسرعة كتاباته هي الأدلة التي يحتج بها ضد المنظورات العقائدية الجامدة في عدم قدرتها على التحول والنقد الذاتي والتشكيك"[2]. لعلي حرب أهميته دون شك في زحزحة بعض الثوابت وإدخال الشك إلى البنى المغلقة وتهديم الدوغمائيات وتحرير الخطاب من أسيجة الأوهام ورفض المناهج المدرسية التي تميع "الأنا الباحثة" في "النحن" تحت ستار الموضوعية. [3] "لقد أحدث ارتجاجا داخل الثقافة العربية المعاصرة عندما يتعرض بالنقد الحاد لمكتسبات هذه الثقافة أو حتى المنظومات الفكرية الأخرى والتي لا تساير مسلماتها ما كان ينظر له. "كانت كتاباته ولا تزال تتميز بالبراعة اللغوية والجودة التقنية والمهارة الفلسفية، وذلك بشهادة بعض المفكرين العرب* جاء مشروعه نقد النص كخاتمة المشاريع النقدية، أي "مشروع نقد المشاريع" ليعلن أن الفكر أوسع من أن يسجن في مقولات صلبة وفارغة أو يحبس

---

[1]- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية (مقاربات في الحداثة والمثقف)، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى 1429هـ-2008م، ص 84.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

*إشارة الى تأثر شوقي الزين بكتابات علي حرب، ينظر محمد شوقي الزين، الذات والآخر (تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع)، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م، 279.

في تقسيمات جغرافية أو تاريخية (فكر غربي، عربي، إسلامي..). فتح علي حرب الباب بمصراعيه على الفكر التداولي ".[1]فالبديل النقدي الذي يراهن عليه المفكر يجسده في هذا العقل الوسيط الذي يقبل الآخر ويتفاعل مع أفكاره ، وحتى لا يأخذ بحثنا وجهة مختلفة على الهدف الذي نسعى إلى تحقيقه تجدر الإشارة فقط الى أن فكرة العقل التداول سبق البحث فيها في محطة سبقت ويتعيّن علينا هنا أن نبين الأبعاد الذي خلفها هذا الاجتهاد النقدي للمفكر على الصعيد العملي، فالنبرة العامة في النقد الذي يرتضيه المفكر تستجيب بامتياز لفكر انقلابي يحاول فيه علي حرب أن ينزل الفلسفة من علیائها الأنطولوجي ويقحمها في المجتمع ليستوعبها العموم، وذلك عبر استراتيجية ذكية تعطي الأولية لتكرار المفاهيم والأفكار ولكن بأداء مختلف وتبعا لأطروحة جديدة، وتعطي الصدارة للغة عربية مفهومة يستوعبها الإنسان العادي." [2] "يحاول علي حرب أن ينتصر للفكر الاختلافي والعقل التداولي، بل بعقل التداول لديه تمكن من فضح الثنائية التي يتداولها النقد في الفكر العربي المعاصر." [3] "العقل التداولي هو تأويلي بقدر ما هو تواصلي، إنه يستثمر منهج التأويل من حيث تعامله مع المعاني والحقائق، على ما يستفاد من علم اللغة ونقد النص ومن علم التداول بوجه خاص، العقل التداولي يشتغل بحسب المنطق التحويلي بقدر ما يستخدم النقد التفكيكي من حيث التعامل مع الأصول والثوابت. [4]"

يمكننا أن نوضح خلال هذه الوقفة الهدف الذي يتوخاه المفكر من التفكيك خاصة وأن ردود الأفعال النقدية في الساحة العربية كانت موضع نقد من طرف المفكر، ولذلك يمكن أن ننظر إلى التفكيك بوصفه الشكل الذي كان يمارس طويلا كنقد. فنقد أي نظام نظري ليس فحصا للعيوب والنواقص، بمعنى "أنه ليس حزمة من الانتقادات توجه بغرض أن يبدو بذلك النظام على نحو أفضل. إنه تحليل يركز على الأسس التي تجعل ذلك النظام ممكنا ويقرأ ما يبدو أنه طبيعي وواضح ودال على نفسه و كوني بغية إثبات أن لهذه الأشياء تاريخها و أسبابها التي تجعلها تبدو كما هي و لها كذلك أثارها التي ترتبت عليها و أن نقطة الانطلاق لم تعطى هكذا كأمر حيادي و إنما هي مكون ثقافي لا يرى دائما حقيقة نفسه. [5]"

---

[1]- محمد شوقي الزين، مرجع سابق، 279.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، 280.

[4]- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح–الإرهاب–الشراكة، مصدر سابق، ص 188.

[5]- عبد المنعم عجب الفيا، مرجع سابق، ص93.

لم يعد إذن الحل في تفكيك الأزمة وتكريس التغيير بانتهاج عقلية وحدانية يدعي أصحابها احتكار المشروعية المعرفية والخلفية إنما الشراكة ولغة التوسط وسياسة الاعتراف وتعدد الأبعاد ومنطق التحول كما هو شان العقلانية التداولية بطابعها التركيبي والمرن أو المفتوح على تعدد الاختصاصات والمقاربات أو المستويات والمجالات."[1]

وبانتهاج هذا المخطط الفكري الجديد نجد علي حرب يبين لنا عدة مغالطات وقع فيها دعاة الحداثة، فقد رفضوا سلطة المقدس وجعلوا منها مقدساً إلى درجة أن بعض هواتها يتعاملون معها كما لو كانت ديانة، "التنويريون العرب مثلا يتعاملون مع الحداثة التي تشكلت كموقف نقدي من العقائد والمذاهب بعقل تقليدي بوصفها ديانة جديدة مما يعني أنهم أقل حداثة واستنارة بكثير مما يحسون، فوقعوا أسرى الحداثة بقدر ما تعاملوا معها بمنطق قدسي إيماني ثبوتي أقنومي."[2]

بلغة نقدية منفتحة يقدم لنا علي حرب قراءته التفكيكية على أنها "نقد قائم على الطابع الحجاجي والسجالي دون أن يعني ذلك أن طرفا في السجال مصيب والآخر مخطئ، إنما الحقيقة تختلف صورها وتتباين وجوهها. [3]" معارضا بذلك "نقد المذاهب والمدارس التي تقع في إطار النقد الإيديولوجي الذي يختزل أصحابه النص الفلسفي أو العمل الفكري إلى مجموعة أطروحات قابلة للإقرار والتصديق أو للنفي والتكذيب. يصبح نقد المذاهب عبارة عن مناقشة القول وفحصه، إما لقبوله بوصفه **صحيحا** والتماهي معه على سبيل التبجيل والإشادة، أو لرفضه بوصفه خطأ واستبعاده على سبيل الوصم والإدانة[4]."وهذا ما يدينه علي حرب في تنظيره لما يجب أن يكون عليه النقد.

ينص النقد في تنظير علي حرب أيضا على استبعاد الهويات الفكرية ودفعها خارج المستوى المعرفي، والمطلوب هو" تجاوز التقسيمات العرقية أو الدينية أو الجغرافية إلى عقل عربي أو إسلامي أو غربي، وسوى ذلك من التصنيفات التي تشل طاقة الفكر وتحشره في الزاوية الخانقة[5]." فتحيلنا تنظيراته النقدية إلى تمسكه بالطابع اللغوي في النقد، والنقد الذي يرتضيه المفكر – وضمن

---

[1]- علي حرب، الانسان الادنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، مصدر سابق، ص41.

[2]- حرب، تواطؤ الاضداد، الآلهة الجُدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى ،2008، ص64.

[3]- علي حرب، مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال محمد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد العالي، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى،1984 ، ص6.

[4]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص (في الخطاب الحداثي العربي المعاصر)، منشورات ضفاف–منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1433هـ–2012م، ص 360.

[5]- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح–الإرهاب–الشراكة، مرجع سابق، ص 186.

ما ينظر له– هو نقد لغوي بامتياز لأنه يسعى ضمن رؤيته النقدية إلى البيان "أن النص الفلسفي هو نص خصب وثري بدلالته وأسمائه ومقولاته وبياضاته ففيه من الحجب واللامفكر فيه أكثر مما فيه من الإفصاح والبيان وفيه ايضا من الألاعيب السيميولوجية والآفاق التأويلية أكثر مما فيه من أحادية المعنى والفصل القول والتطابق المفهوم مع هويته. [1]"

يعيب علي حرب أيضا ـ وضمن تنظيراته النقدية دائماـ على الخطاب الديني "كونه يناصب الآخر العداء وينعته بشتى نعوت الانتقاص والاحتقار والضلال، ثم يبقى تابعا أمامه يأكل على فتات مائدته، وهذا ما يتجلى في قوله: "لقد كان عليه أن ينتظر الآخر الأوربي غالبا–الضال المنحرف على مستوى العقيدة والسلوك– لكي ينتج له المعرفة فيساعده بذلك على اكتشاف إعجاز النصوص الدينية علميا[2]."

والعلة في ذلك أن العقائديات والوثوقيات تسيطر على الوجوديات والمعرفيات، بحيث طغت على نشاط الذهن الهواجس الذاتية والاعتبارات الإيديولوجية والادعاءات المثالية والتماهيات الخرافية والتصنيفات الضدية، وبالتالي فهو يدعو إلى ضرورة تحجيم المؤسسات الدينية في العالم العربي وقصر دورها على "الأمور العقدية والمعرفية والخلقية" دعوى "مثالية" في نظرنا، فكيف السبيل لتحقيق ذلك؟ [3]

لقد أفرط المفكرون العرب في التعامل مع المنظومات الفكرية بمنطق إيديولوجي تبشيري، سلبا أو إيجابا، مما شكل وقعا كبيرا على الانتفاضة النقدية لكي تجعل من تنظير علي حرب النقدي يناهض النقد السائد الذي " يتماهى مع هذا الفيلسوف بوصفه نموذج الحداثة والعقلانية، وهذا مثلا إشارة إلى تعامل محمد عابد الجابري مع ابن رشد بوصفه النموذج الذي يمكن لنا احتذاؤه اليوم، وإلى تعامل أبو يعرب المرزوقي مع ابن خلدون بصفته يقدم لنا الحلول لمشكلاتنا الراهنة، ونصنف المعارض له في خانة النقل والتقليد. أو نتعامل مع هذه الآثار بالعكس، لكي نعتبر هذا العالم ممثل الأصالة التراثية ونصنف المختلف عنه في المعسكر المضاد، كما تعامل الكثيرون مع ابن رشد والغزالي وابن خلدون، أو كما يقرؤون الكتاب الديني والخطاب الفلسفي. والنتيجة هي اختزال الآثار والأعمال بقراءتها قراءات فقيرة هشة. ذلك أن النصوص الهامة، أكانت قديمة أم

---

[1]- يوسف بن عدي، مرجع سابق، ص 179.

[2]- مرزوق العمري، مرجع سابق، ص 374.

[3]- محمد اسماعيل، قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمينيطيقا التاريخية، الطبعة الأولى، 1998، مصر العربية للنشر والتوزيع، ص 42.

حديثة، هي بحسب "نقد النص" وقائع خطابية لا يجدي نفيها كما يستحيل التطابق معها، وإنما هي تتعدى أصحابها من حيث كثافتها الرمزية والتباساتها المفهومية أو من حيث طياتها الفكرية ومفاعيلها الدلالية. ولذا فهي تحتاج إلى أن تقرأ قراءة حية وخصبة تجدد المعرفة بها، بابتكار الجديد من الأسئلة والمحاور والمناهج أو الحقول والموضوعات والأطروحات[1].

وفي سياق الإيمان بمسلمات الثورة النقدية يحث علي حرب المثقفين العرب أن يسهموا في النقد الجديد والمنفتح، وهو نقد يبشر دائما بفعاليته، لأنه وباعتماده" يحاول الناقد ممارسة حريته في التفكير والنقد، بعيداً عن أي وصاية من أية سلطة أو جهة أتت، أكانت دينية أم فلسفية أم سياسية. و هذا شأنه لا يركن إلى ما يُقال ويطرح، لأن هناك في كل ما نفكر فيه ونقوله جانباً يبقى في دائرة العتمة ويخرج عن نطاق السيطرة." [2]

يتعين علينا أن نشير أيضا إلى أن علي حرب يدين الاضطراب الذي تعاني منه الممارسات النقدية وتطبعها بالطابع الوثوقي المطلق لأن " أكثر الناس فشلا في تجسيد المبادئ هم دعاتها وحماتها فكيف يسع من يمارس الوصاية على الناس أو يعتقد بأنه أفضل منهم أو أولى بهم من أنفسهم أن ينجح في تحريرهم أو في الدفاع عن الحرية[3]. علينا الاعتراف المتبادل ببعضنا بعضا، لأن الاعتراف ببعضنا ليس مجرد تهويم بل لأن أرض الواقع هي كذلك[4].

كانت هذه بعض الملامح الأساسية للطابع التنظيري في الفكر النقدي عند علي حرب، كما يتوجب علينا الاعتراف بأن فكره في غاية الإتقان والانسجام وهذا بشهادة الكثير من المفكرين.* لكن وفي المقابل فقد " عاب عليه البعض تكرار أفكاره من كتاب إلى آخر. ودافع البعض بأن التكرار له قيمة تربوية ومعرفية هائلة. فلا يتعلق الأمر بتكرار الأفكار ذاتها، ولكن تكرارها تبعا لسياقات جديدة ومباحث مغايرة، مما يمنحها الحصانة الإبستمولوجية والقوة النظرية، لا ننسى أن التفكير

---

[1]- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح–الإرهاب–الشراكة، مصدر سابق، ص 229

[2]- علي حرب، الإرهاب وصُناعه، المرشد/الطاغية/ المثقف، مصدر سابق، ص48.

[3]- علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2001، ص125.

[4]- محمد خالد الشياب، مرجع سابق، ص 171.

*ينظر محمد شوقي الزين، الذات والآخر (تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع)، منشورات ضفاف، الطبيعة الأولى، 1433هـ–2012م، 279.

الفقهي واللاهوتي تشيّد أيضا على تكرار المقولات والبداهات ليستوعبها الضمير ولكن وراء دافع سلطوي وتوجيه إيديولوجي." [1]

إن المفكر يقرأ النصوص ويتعامل معها باعتبارها نصوص تنتمي إلى الفكر الغربي أو العربي. لقد وعدنا " بالتخلي في القراءة على منطق المطابقة والثبات والوحدانية واستبدالها بمنطق الخلق والاختلاف والتحول والتبادل."[2] كما ينبه علي حرب إلى ضرورة تجاوز النقد الذي يدعي قدرته على القبض على الحقيقة كما تفعل ذلك العديد من أشكال النقد المطروحة في الساحة الفكرية ، فالحيوية الفكرية التي تضمن منتوجا مثمرا من التفكير هي تلك التي تصنع توجها من القراءات المختلفة والحضور الفكري المنفتح والمتميز والمنفرد وبهذا يرفض المفكر أن ينصب نفسه كمفكر" يعلم الغير أو يفكر عنه أو يقول له الحقيقة، يل يفكر لكي يمارس فاعليته وحضوره أو فرادته عبر ممارسته لحريته في التفكير"[3]وكل من يتابع كتابات المفكر التنظيرية يلاحظ أنه يعدنا بوضع منهج قرائي فذ منفتح ومتفرد بل ومختلف يكاد يتجاوز التقاليد القرائية التي كانت تنتهجها المشاريع الفكرية، أسلوب القرائي يقرر فيه أنه " لا يدعي بأنه يقبض على الحقيقة ولا يطرح نفسه كمعلم للفكر." [4]

كانت هذه مجموعة من الاستنادات التي حاولنا أن نبين من خلالها ملامح من التنظيرات النقدية؛ من يدقق الرؤية فيها ويمعن النظر يتضح له أن البعد الإبستمولوجي لهذه الرؤية يوحي أن علي حرب يؤسس لمقاربة نقدية متميزة فهو دون شك يحاول "أن يقوم بزحزحة بعض الثوابت وإدخال الشك إلى البنى المغلقة وتهديم الدوغمائيات وتحرير الخطاب من أسيجة الأوهام." [5] إلا أن هذه الأحكام إنما يمكن إصدارها عند الوقوف على هذه التجربة على مستوى التنظير؛ أما عندما يتحول إلى مستوى الإجراء فإن ممارسة النقد على المشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر يأخذ مسارا آخر إن نقده يتحول إلى "هيمنة جديدة ترفض التبشير لكنها تبشرنا بنهاية المثقف، ترفض الداعية لكنها تدعونا إلى الانتهاء من صورة المثقف، أي دعوتنا أن نكون على صورة

---

[1]- محمد شوقي الزين، الذات والآخر (تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع)، مرجع سابق، 279.

[2]- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص23.

[3]- علي حرب، الفكر والحدث، مصدر سابق، ص21.

[4]- المصر نفسه، ص40.

[5]- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، مرجع سابق، ص84.

علي حرب نفسه."[1] وهنا تتبدى معالم الرؤية الثانية والتي سنوجز بعض منها، لأن التفصيل في الموضوع يستوجب مساحة أشمل والمقام المعرفي الذي نحن بصدده لا يتسع لذلك، ولنا أن نتساءل أن المفكر عندما نزل إلى مستوى الإجراء النقدي تمكن من التعامل مع المنظومات الفكرية – التي حاول أن يقرأها قراءة تفكيكية – بوصفها نصوص تشكل عالما من الإمكانات الخصبة تحيلنا إلى جمالية التفكير من دون أن ينشغل بهويتها؟ أم أن الإجراء النقدي يفرض على المفكر أن يقرأ النصوص بالمنطق الذي كان يعارضه؟ يبدو أن منطق النقد لا يقوى في حقل الإجراء إلا على اعتماد القوانين التي كان يناهضها؟

المطلب الثاني: الخلفيات الإيديولوجية للتنظير النقدي عند علي حرب

سنُلقي الضوء في هذا المطلب على الجانب الإيديولوجي من فكر علي حرب، نعيش معه تحت وقع التحديات الإيديولوجية التي تراوغ فكره. إن علي حرب يكتب فينظر ويطبق ما نظر له في كتاباته ويفصل في أغلب الأحوال بين الفعلين، يظهر ذلك عندما تأخذ هذه المتابعة وجهة المفكر الإجرائية حيث نجد أن الكتابات التنظيرية تبقى أسيرة ما تنتقده، وتشكل مدخلا قويا للكثير من المؤاخذات انطلاقا من اعتبارات منهجية، وسيكون علينا، قصد رصد الحضور الإيديولوجي في ثنايا كتاباته أن نستحضر الاختلاف القائم بين ما ينظر له وما يطبقه من تنظيرات على مستوى الإجراء فيتبين لنا دائما هذه المفارقة القائمة في تأليفه الفلسفي.

سوف يكتشف القارئ لكتابات علي حرب تلك الصورة الاختلافية التي يقدمها عن مسار النقد الفلسفي والذي يطرحه انطلاقاً من إيمانه بفلسفة الاختلاف تلك الفلسفة التي تحاول أن تجبّ ما قبلها في حين يساءل المشاريع النقدية في ضوء التجنيس للفكر وينصّب نفسه مفكرا يختزن من الوعي ما يضمن لكل من ينتهج خطاه الابتعاد عن الزيف والخداع الذي يميز النقد الرائج في الفكر العربي المعاصر على وجه الخصوص.

عندما ينتقل الباحث من لحظة التنظير إلى لحظة الإجراء يحتاج إلى عدّة عمل مناسبة للاشتغال في منطقة الإجراء ، ويجب أن تكون عدّة العمل المناسبة مشفوعة بأدوات صحيحة وسليمة ومناسبة جيدا وقابلة للتطور، فضلا على أن تكون بطبيعتها ملائمة للنظرية ومستجيبة للعصر، وأن تكون في معطياتها الثقافية مفتوحة وحرة وغير متعصبة، وفي الوقت نفسه قادرة على التفاعل والإنتاج

[1]- محمد شوقي الزين، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

المستمر والارتفاع إلى مستوى وعي النظرية[1]. لهذا السبب يرى "عبد المالك مرتاض مثلا أن حقيقة النقد المعاصر تتمثل في ذلك التناغم المنسجم الذي يزاوج بين النظرية والتطبيق حتى يمكنه الارتقاء إلى درجة الإبداع، فإن لم يرق إلى هذه المنزلة، فهو مجرد شرح مدرسي عقيم"، ولكي يصل إلى هذه الصفة، يجب عليه "يكون [النقد التطبيقي] عملية يتجسد فيها تطبيق التنظير. فالمسميات كما نلاحظ، كل منها ضروري بالقياس إلى الآخر."[2]

في مفارقة أخرى نلاحظ أن تحرير الفكر من الترسبات الإيديولوجية هو الهدف الذي يسعى علي حرب إلى تحقيقه في كل تنظيراته النقدية ولكن يتوجب علينا التساؤل عن حدود هذه الثورة على مستوى الإجراء؟ ونحن بصدد عرض هذه المفارقة نلاحظ على سبيل المثال أن كتابه "الاستلاب والارتداد"– يعبر عن مقومات هذا الافتراض إذ أن عنوانه–في حد ذاته–ما هو إلا "محصلة دراسة لموقف جارودي ونصر أبو زيد من الإسلام، وخلاصة حكمه على موقفهما. فبرغم اختلاف منحى ومنهج ومقصد كل منهما، يقفان معا–في نظر المؤلف في خندق واحد من حيث حصاد محصلة أفكار كل منهما، التي حكم عليها المؤلف بأنها "استلاب وارتداد." [3]

لكن هذا الحكم أي الاستلاب والارتداد لا يخدم الفكر المنفتح الذي كان ينظر، وهو مأخذ كان محل تحفظ من طرف البعض بل دون أن نتجاهل وصفه بالحكم الجائر إلى حد كبير يستهل المؤلف بحثه بمقدمة ضافية عن اختلاف رؤى الدارسين بالنسبة لموضوع بعينه وذلك على الرغم من وضوح هذا الموضوع وصياغته اللغوية المحددة. ويرجع هذا الاختلاف لأسباب إيديولوجية وإكراهات ومحاذير منظورة وغير منظورة[4].

ثم إن النقد العربي المعاصر لم يخرج عن دائرة الاستهلاك، حيث أصبح حقلا معرفيا يعين الناقد العربي على الكشف عن خبايا النص ويزوده بالآليات التي تفتح انغلاقه، فيصبح نقدا يستهوي فيه المثقف العربي تبني الأحكام الجاهزة فيجعل من الفكر العربي الراهن فكرا مثقلا بنوازع إيديولوجية، يحاول فيها كل منتوج فكري جديد أن يكشف عيوب ما سبقه ليحلّ محله، ولعل هذا النوع من السجال هو الذي يحوّل الإبداع إلى تراجع لأن اجتهادات المفكرين العرب تحمل من

---

[1]- محمد صابر عبيد، مرجع سابق، ص134.

[2]- حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1428هـ–2007م، ص 364.

[3]- محمد اسماعيل، مرجع سابق، ص 37.

[4]- المرجع نفسه، ص 37.

القيم المنهجية والمعرفية ما يجعلها تندرج ضمن المنظومات النقدية الأخرى بامتياز لكن الاعتراضات والصراعات القائمة بين هذه المشاريع هي التي تكرس لذلك التراجع.

وسط هذا الجو المعرفي، وضع نصر حامد ابو زيد أسسا للقراءة مستوحاة من المناهج التي فجرتها الثورة النقدية الغربية من تأويل وتفكيك. تكشف هذه القراءة عن خفايا الخطاب الديني وتبين الفرق بين النص القرآني والخطاب الديني، لكن المشكل لا يرتبط بالآليات المنهجية الغربية الوافدة التي استخدمها المفكر في قراءة النص، ولا بالانفتاح الثقافي، بل الاشتغال على النص وفق حمولة إيديولوجية من جانب، ثم محاصرة فكر أبو زيد بمقاربات فكرية عربية شكلها نقدي لكن عمقها إيديولوجي خالص من جانب آخر، وهذا ما يدينه بشدة المفكر علي حرب ، وفيما يلي سنوضح الإجراء النقدي الذي يقفه من التوجه الذي اعتمده نصر حامد أبو زيد في تلقيه لمكتسبات الثورة النقدية الغربية، وذلك من أجل رصد الخفايا الإيديولوجية في فكره– أي علي حرب– ثم فكر بعض من منتقديه الذين يجعلون من الحوار والسجال الفكريين الهادئين صراعا إيديولوجيا عنيفا يكرس لتخلف فكري مزمن.

يقدم علي حرب في كتابه الاستلاب ولارتداد ص89 "دعوة للمثقفين العقلانيين التنويريين، فحواها ضرورة المراجعة لخططهم وتكتيكاتهم عن طريق توجيه النقد الذاتي التنويري نحو النخبة المفكرة أصلا، فضلا عن السلطات الحاكمة والتيارات الأصولية. لكن وهو يسترسل في فقرات الكتاب وفي الصفحة مثلا 94 تجده يقع في حكم إيديولوجي مؤداه أن تلك التيارات الأخيرة سوف تتعرى وتسقط تلقائيا وتتخلى عن أسلحتها المعهودة في اتهام الخصوم "بالجهل والكذب والافتراء على الإسلام." [1]

يعرض علي حرب إذن – وتحت مسمى الإجراء النقدي الذي تحاول هذه الفرضية توضيحه– "لمحنة نصر أبو زيد" ويستهل دراسته بحكم فحواه أنه ينتمي إلى تيار "التنوير اللاهوتي ولا يخفى البون الشاسع بين التيارين، وهو أمر لم يفطن عليه المؤلف فانعكس ذلك على تقويمه المختل نسبيا لفكر نصر أبو زيد حيث ركز على محنته التي تكمن أولا في عدم ترقيته إلى درجة أستاذ من جانب الأكاديميين وثانيا في حكم القضاء المصري عليه "بالردة" والتفريق بينه وبين زوجه."[2]

[1]- محمد اسماعيل، مرجع سابق، ص37.

[2]- المرجع نفسه الصفحة نفسها.

لقد بدأ نصر حامد أبو زيد من نقطة نقديَّة منهجيَّة في دراسة التراث، فقد نقد مناهج من سبقه من مفكّرين من أصحاب هذه المشاريع وغيرهم وحاول أن يرسخ في أذهان الناس الفكر التقدمي، المواكب للحضارة وتطورات العصر."[1] أما علي حرب فينطلق بدوره من منطلق منهجي ليس خاليا من الأبعاد الإيديولوجية ويظهر ذلك خلال ممارسة النقد على فكر أبو زيد فهو يرى أن حقيقة هذا الفكر لا تختلف كثيرا عن الفكر الأصولي بكلِّ قيمه ومبادئه وأشكاله، بل حقيقة فكره وجذوره ترجع إلى ما كانت عليه إيديولوجيَّة الفكر الأصولي، رغم أن فكره يبدي في شكله الروح العصريَّة المتجددة ، "ينطلق أبو زيد بفكر تقدمي يحاول به مناهضة الفكر الرجعي لكن كان اشتغاله قائما على الوقوف عند المستوى الإيديولوجي للتحليل واكتفى بنقد النظرة الدينية فهو يتعامل مع مقولاته كما يتعامل الأصولي مع أصوله الثابتة. [2]" إن تفكير حامد أبو زيد لا يختلف في تقدير علي حرب عن الاعتقادات التي يتبناها الأصوليون، ولهذا نجده وقع في شباك ال إيديولوجيا التي كشفها علي حرب من خلال الوقوف عند النقاط التالية:

التعامل مع التراث بوعي علمي خالص يقتضي من أبي زيد ـ بوصفه مثقف وباحث داع إلى التنوير ـ "التوفر على نقد الفكر الديني بإخضاعه إلى الأساليب والمناهج العلمية بالدرس والتحليل"[3]. فالفكر العلماني في مثال زيد لم يكن ليبقي الدين كعنصر فاعل في مشروع النهضة لكن الوازع الإيديولوجي المرسخ في فكر زيد يقتضي منه تأويل الفكر الديني، وهنا يعمل أبو زيد بترسخ الفكر الديني وليس القضاء عليه.

نصر حامد أبو زيد يحمل فكرا ذو طابع تقدمي علماني فهو الذي يدعو إلى التنوير وعلمنة التراث ونقد علوم القرآن، ولكنها حسب علي حرب مجرد مقولات يحملها في ذهنه بوصفها مفاهيم ثابتة إن أبو زيد بالنسبة لحرب " تقدمي في ملفوظاته ولكنه أصولي من حيث منطقه وبنية تفكيره"[4]. وبهذا يعتبر أبو زيد محتكرا لقيم الحقيقة حسب حرب دائما لأنه يتعامل مع المفاهيم والأفكار بوصفها حكراً لفكره. لهذا يرى علي حرب أن آراء أبي زيد تشكل نموذج المفكرين والإيديولوجيين والمثقفين الذين يمارسون أسلوبا في الخطاب يدّعون به امتلاك الحقيقة.

---

[1]- كريم الصياد، منهج الحفر الأيديولوجي عند نصر حامد أبي زيد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، 27 نوفمبر 2017، www.mouminoun.com ، ص03.

[2]- علي حرب ، نقد النص، مصدر سابق، ص218

[3]- المصدر نفسه، ص201.

[4]- المصدر نفسه، ص218.

بناء على ما توضح نلاحظ أن الاستناد إلى مفاهيم بوصفها مطلقة وثابتة يشكل بعدا إيديولوجيا مهما في فكر أبي زيد "فالنقد الذي يعتبر كشفا وتعرية وفضحا يؤول إلى خروج المرء من عجزه باختراق حاجز نفساني معيق أو كسر قالب معرفي ضيق آو تفكيك جهاز مفهومي قاصر أو تغيير شرط وجودي قاهر بهذا المعنى يقضي النقد إلى امتلاك إمكانيات جديدة للوجود والحياة تتغير معها علاقات القوة مع المرء ونفسه، وبينه وبين الغير والعالم."[1]

تضعنا التجربة النقدية لعلي حرب أيضا أمام توتر آخر أفرزه المنجز النقدي لنصر حامد أبو زيد، يتعلق الأمر هذه المرة بالمسكوت عنه في مقولة الحرية وتحديدا في ممارسة حرية الكتابة، لأن أبو زيد نفسه كان أول ضحاياها لقد تعامل مع "مقولة الحرية بشكل يصادر الحريات"[2] فالاشتغال على مقولة الحرية يكرس إيديولوجيا تتعلق بسلطة المؤسسة الفكرية والدينية على فكر المثقف.

إن هذه الأجواء الفكرية المضطربة التي كان يشتغل في ظلها أبو زيد كانت تكرس لتضييق حرية التفكير، إلا أن أبو زيد "كان يدرك بأن الاشتغال الذي يقوم به، فيه الكثير من الجرأة، فيكون مزج نين مهامه الأكاديمية وهمومه السياسية و الاجتماعية."[3] هذه الأرضية الفكرية المشبعة بالنوازع الإيديولوجية تجعل من الفكر الذي ينبت في تربتها يصنع فكرا مغلقا بعيدا عن كل أبداع لهذا السبب يلخص علي حرب مشروع أبو زيد في قوله "لا جديد يحمله فكر زيد عندما يقول بأن للوحي محتواه الواقعي."[4] كما أنه "لم يبدع أي جديد في نقده لعلوم القرآن"،[5] والقراءة العلمية للتراث ليست سوى قراءة إيديولوجية رجعية لهثم إن "أبو زيد يقرأ التراث قراءة ميّتة"[6] هذا وينكشف ملمحا آخر للمحزون الإيديولوجي في فكر أبو زيد والذي رسخته المؤسسة الدينية " في البحث عن الاسلام الحقيقي وما يفعله تقية أو خوفا من الهجمة الأصولية الشرسة التي شنت ضده."[7]

---

[1]- علي حرب، الاستلاب والارتداد، الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، مصدر سابق، ص38.

[2]- علي حرب ، نقد النص، مصدر سابق، ص200.

[3]- علي حرب، الاستلاب والارتداد، الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، مصدر سابق ، ص98

[4]- علي حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص212.

[5]- المصدر نفسه، 207.

[6]- المصدر نفسه ص213.

[7]- علي حرب، الاستلاب والارتداد، مصدر سابق ص109

الكثير من السجلات وليس كلها الدائرة حول الأزمة في العالم العربي وفي خارجه إنما تقفز على المشكل إذ هي تتم بنفس العقلية التي صنعت الأزمة أو على الأقل تستخدم أدوات فكرية لا تساعد على تركيب الحلول المفضية إلى الخروج من المأزق."[1]

يعتقد نصر حامد أبو زيد أن المثقف هو المنتج للوعي حيث يقول : " المثقف هو الإنسان المنخرط بطريقة أو بأخرى في عملية إنتاج الوعي"[2] ولكن المثقف في المجتمع العربي يصطدم بسلطة سياسية تحد من أدائه و تسيجه ضمن الحجز المعروفة فيصبح مجرد ناطق رسمي لها، و هو الالتباس الذي يعلق– المقصود أبو زيد – عليه قائلا : " يجب ألا ننسى الآن نمط المثقف الذي يمنح السلطة السياسية –واعيا أو غير واع طائعا أو مجبرا –مشروعية السيادة العليا التي تتوق إلى ترسيخها. [3] لهذا السبب فإن من يشتغل على الفكر لا يتسنى له أن يتعامل مع أفكاره بالشكل الذي يكرس لغات مفهوميَّة وأدواته معرفيَّة غنما تغلب ت على تفكيرهم الاعتبارات القوميَّة أو الدينيَّة كما تغلبت عليه أيضا الشعارات النضالية والإصلاحات السياسية والمهام التحررية على حساب البحث عن السبل الحقيقية التي تخرج الفكر من تراجعه

فتأثير المؤسسة الدينية في فكر أبي زيد "تحتكر المشروعية العليا وتمارس السلطة والعمل التاريخي باسم الغائب المقدس"[4] وانطلاقا من هذا الوضع فان نصر حامد أبو زيد عندما يدعو لتأويل علمي للدين فإنه يلعب لعبة تنقلب ضده فتأويل الدين واستخدامه لا يخدم إلا أهله.[5]

القراءة المضادة إذن، يغديها الصراع الإيديولوجي، فكلاهما يقوم في وجه إيديولوجيا معينة ويدافع عن إيديولوجيا معينة[6]. لذلك عندما يؤول العلماني ـ في مثال أبي زيد ـ الفكر الديني إنما يقوم بترسيخه وليس القضاء عليه. بدليل ان أبا زيد خلال دراسته للنص القرآني "يحاول الاحتفاظ بنوع من الصلة الواهية مع المنطق الديني."[7]أن قول أبو زيد المتعلق بالنص القرآني

---

[1]- علي حرب، المصالح والمصائر، صناعة الحياة المشتركة، مصدر سابق، ص102.

[2]- نصر حامد أبو زياد، الخطاب والتأويل ، ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية،2005،ص 16.

[3]- اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، الرباط، الطبعة الأولى، 2011، ص117 استوحاه من نصر حامد أبو زياد ، الخطاب و التأويل ، ص 16.

[4]- علي حرب، الاستلاب و الارتداد الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، مصدر سابق، ص100.

[5]- المصدر نفسه ص100.

[6]- عبد الكريم شرفي، مرجع سابق، ص261.

[7]- علي حرب، المصدر السابق، ص96.

"بوصفه نصا ثقافيا لا يتعارض مع الايمان بألوهية المصدر، قول ينطوي على الكثير من التضليل."[1]لان التعامل مع الدين لا يكون كمرجعية مقدسة بل بوصفه مادة قابلة للدرس.

بناء على ما سبق نلاحظ بأن الوازع الإيديولوجي في فكر أبي زيد يتجلى في أسلوب التضليل لأن "اللعبة التي يمارسها هي التنافس على خدمة الاسلام وبهذا يلقب علي حرب أبا زيدا بالفقيه المجتهد."[2]

بهذا إذن ترتكز الرؤية النقدية لعلي حرب على تجاوز فكرة عبادة النصوص التراثية وتقديسها، بوصفها تقدم حلولا نهائية، وبهذا الأسلوب الفكري يحاول المفكر أن يبدد هذا الانغلاق الفكري ويستبدله بقراءة جديدة تحمل في ظاهرها مسلمات الفكر الاختلافي لكن باطنها يوحي بوجود قراءة خاطئة يتوجب القضاء عليها وأخرى صحيحة يتوجب الاستجابة لها. وانطلاقا من هذه الانتقادات التي وجهها علي حرب لفكر نصر حامد أبو زيد، نلاحظ أن علي حرب، وخلال ممارسته النقدية لأبي زيد نجده حريصا على الابتعاد على الشراكة ولغة التوسط وسياسة الاعتراف وتعدد الأبعاد ومنطق التحول وغيرها من مسلمات الفكر، ليجعل طرفا في السجال مصيب والآخر مخطئ، هكذا يكون علي حرب حسم مسألة النقد وميز بين صحيحه وفاسده وذلك في الوقت الذي كان يردد فيه وفي مختلف كتاباته، "أكثر الناس فشلا في تجسيد المبادئ هم دعاتها وحماتها فكيف يسع من يمارس الوصاية على الناس أو يعتقد بأنه أفضل منهم أو أولى بهم من أنفسهم أن ينجح في تحريرهم أو في الدفاع عن الحرية." [3]

وفي لحظة نقدية مشابهة نجد علي حرب يقرر أن الجابري يتعامل مع العقل لا من موقع سجالي ولا من موقع نقدي والاختلاف يكمن في كيفية التعامل مع التراث يقول علي حرب أن "ما أنتجه القدماء من معارف وعلوم وأفكار وفلسفات ليس مجرد تراث نفتخر به ولا هو مجرد مراحل تاريخية تم تجاوزها إنما هو احتياطي ثقافي لا ينصب ومخزون فكري يتيح إمكان البحث والتفكير."[4] وانطلاقا من التقسيم الثلاثي الذي قدمه الجابري للعقل العربي أقام بين تجليات هذا العقل مقارنة تفاضلية وقد انتصر إبستومولوجيا للعقل البياني والبرهاني على العقل العرفاني

---

[1]- علي حرب، الاستلاب و الارتداد الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

[2]- المصدر نفسه، ص109.

[3]- علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، مصائر المشروع الثقافي العربي، مصدر سابق، ص125.

[4]- علي حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص 93- 94.

وانتصر إيديولوجيا للعقل السنّي على العقل الشيعي، كما انتصر جغرافيا لعقل المغرب على عقل المشرق."[1]

إن الإقصاء الذي أحدثه الجابري قارة معرفية بكاملها متمثلة في الفكر الصوفي، العقل العرفاني وإقصاء «ابن سينا» و«ابن عربي» من دائرة العمل الفلسفي فكر الاختزال بتعبير علي حرب الذي يمارسه الجابري هو الأمر الذي كان محل اعتراض علي حرب فهو يأخذ عليه انه يعسكر داخل العقلانية اليونانية وضمنها يكتفي بأرسطو دون سواه وفي مقابل ذلك ينحاز إلى «ابن رشد» ويميزه عن «ابن سينا» فقد حاول ان يقصي من دائرة المنطق و العقل شيخ المناطقة «ابن سينا» وعملاقا من عمالقة الفكر كـ«ابن عربي» [2] إن علي حرب يرفض هذه المفاضلة والسر في ذلك هو أهمية القراءة الأنطولوجية[3]

إن إستراتيجية الإقصاء التي يمارسها الجابري إنما تغطي ضعف العرب وفشلهم الذي يعزونه إلى الأخر فمصيبة العقل العربي أو الإسلامي قد أتت من خارجة."[4]

لا يمكن للنقد أن يقوم على تصفية الحسابات وإلا فإنه يمارس تفكيكا للخطاب ويبتعد عن نقد النص."[5]ثم ان اللحظة النقدية التي يدعو إليها قائمة على " القراءة الفعالة والمثمرة وفي واقع خطاب النص اننا ننتقد في جميع الحالات النصوص ولا نولي فعالية مثل هذه الممارسة نحو أصحاب النصوص." [6]وبالتالي فإن علي حرب لا يفضل المواجهة الكلامية والسجالية لأنه يدرك أن مثل هذه المواجهة لا تنتج علما ولا معرفة بقدر ما تنتج حربا وتفرقة." [7]ولكن وفي مقابل هذه القواعد النقدية التي يدعو اليها نجده في معرض نقده **لسعد ونوس** مثلا وهذا الأخير يقرأ إبن خلدون يمارس وبتعبير علي حرب "قراءة كاريكاتورية تمسخ غنى النص الخلدوني فهو في مسرحيته فوّض العقلية الإيديولوجية التي تمارس المسخ والجلد."[8]إن علي حرب يستنكر على سعد ونوس

---

[1]- علي حرب، نقد النص، المصدر السابق ، ص 93- 94.

[2]- المصدر نفسه ، ص94.

[3]- المصدر نفسه ص92.

[4]- المصدر نفسه ص 119.

[5]- عبد القادر بودومة، علي حرب ومغامرات النقد، من النقد الى نقد النقد مقاربة نقدية، مجلة مقدمات، دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، العدد الثاني، مارس 2017، ص31.

[6]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[7]- المرجع نفسه، ص 32.

[8]- علي حرب، هكذا اقرا ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص60- 61.

أنه وضع ابن خلدون موضع الإتهام والمحاكمة وأجاز لنفسه أن يضع من ينتقده موضع الإتهام والمحاكمة. وكل من يتبنى تفكير ونوس أو حتى كل من يقف من ابن خلدون موقف الجلاد يعتبر خطابه في تقدير علي حرب خطاب" ذو طابع عدائي مهرجاني[1]."

وفي معرض نقد علي حرب للمرزوقي يعتبر أعماله من قبيل " الغباء والجهل" [2]" ويقول "إن الطالب العاقل الذي يطلع على رأي المرزوقي حول إبن خلدون يجده في منتهى السخف وقلة العقل." [3]إن المرزوقي في تقدير علي حرب "يخطأ التسديد[4]." يؤاخذ علي حرب أيضا المرزوقي كونه وقع في مطب تجنيس العلوم وفق ثنائيات عقيمة ويصف " أعمال المرزوقي بالتشبيحات النظرية ويصف أعمال ونوس بالتهويمات النضالية لأن الأول قرأ أبن خلدون قراءة التعظيم والاشادة فيما قرأه الثاني قراءة الاتهام والإدانة." بهذا الأسلوب النقدي نجد علي حرب يستثمر العدة النقدية الذي كان ينتهجها بعض من كان يتعارض معهم بشدة ويمارس نقدا قائما على الإدانة والمحاسبة، يقوم بذلك رغم رهانات نقده القائمة على المطالبة على سياسة التعايش ولا أحد في رأيه يلغي سواه إنما تتعلق المسألة بإعادة التوظيف وما يحيلنا أيضا إلى استبعاد المثقف في نقد علي حرب كلما حاول مثقف ما أن يطغى بموقفه فإنما سيكرس للجهل والفقر وحتى التضليل والتنميط فالنقد بهذا المعنى "لا يعود موجها إلى المثقف قصد المحاسبة والإدانة بقدر ما يصبح محاولة لفتح إمكانات جديدة." [5]

نلاحظ بناء على هذه الانتقادات التي يوجهها حرب إلى المثقف المفكر حرب انشغل بالبحث عن الأدوات التي تخلص المثقف العربي من عجزه الإيديولوجي فقد اعتبر لأن القراءات النقدية المتداولة في الفكر العربي المعاصر لا تخرج عن دائرة العجز والتراجع الايديولوجي.

على أية حال كلها قراءات يستنكرها علي حرب ويحل محلها ، فهو يسمع خلال قراءاته للمفكريْن المذكوريْن بأن تكون قراءة قائمة على إدانة ما ينتهجه هؤلاء وغيره إنه يرفض " أن يدعو المرزوقي إلى إنقاذ البشرية باسم الاستحلاف" [6] لكنه يسمح لنفسه بإنقاذ الفكر باسم التفكيك.

---

[1]- علي حرب، هكذا اقرا ما بعد التفكيك، المصدر نفسه، ص 61.

[2]- المصدر نفسه ص65.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- علي حرب، أوهام النُخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2004، ص21

[6]- علي حرب، هكذا اقرا ما بعد التفكيك، مصدر سابق ص 64

وبصيغة نقدية تحمل نفس التعارض بين الأسلوب النقدي التنظيري والتطبيقي يجعل علي حرب – في معرض نقده لطه عبد الرحمن – واضح إذن أن علي حرب يقرر بأن امتلاك العدة المنطقية لا يكفي لممارسة العمل الفلسفي، لأن شرط الدخول إلى حقل الفلسفة امتلاك المرء القدرة على التحرر من أي رأي أو قناعة أو معتقد." [1]وما أهم علي حرب في مشروع طه عبد الرحمن مسألة الترجمة بما هي بوابة الدخول إلى عالم الفلسفة، بخاصة ترجمته للكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" Je pense donc je suit بالصيغة "أنظر تجد" علي حرب يبصر في هذا الشكل من الاجتراح التأصيلي ملمحا على إرادة استئصال الآخر وممارسة الأستذة عليه، ومشروعه الموسوم بفقه الفلسفة تعثّر في العتبة وولادته عقيمة، فضلا على كونه يتغذى على عملة رمزية قديمة، لذا فهو لم ينجح في افتتاح أفق فلسفي، بل إن نموذجه يقمع إرادة التفلسف ويحول دون ممارسة الإبداع الفلسفي. [2]"

"وبهذا الحكم يمكننا القول أن علي حرب لم يكن بعيدا عن الانسان الأعلى الذي كان يعارضه؛ وأما الإنسان التداولي الذي كان يبشر به، ويبصر فيه المسلك الممكن نحو إتقان لغة التحاور والمشاركة فيبقى مطلب يسير مفعوله على مستوى التنظير ويبدو ذلك واضحا عندما يلخص مشروع طه عبد الرحمن بقوله أن هذا الأخير" لا يقف على أرض الفلسفة، إنما يقف على أرض الفقه"[3] ومهما يكن من أمر، فإن علي حرب أحدث ارتجاجا على مستوى الثوابت الراسخة في الذهن، " هذا لا ينفى قوة ممارسته النقدية الفعالة والخلاقة. هدا التوجه الوجودي الذي استثمره في تشخيص الواقع العربي الاسلامي وملامسة المآزق الحائلة دون تقدمه ونهضته بل إن عقل التداول لديه قد أتاح قوة في فضح الثنائية الخادعة والمزيفة التي تتداول في العالم العربي والاسلامي برمته أي ثنائية الداخل والخارج. في الوقت الذي صارت فيه الأزمة هي أزمة عالمية ووجودية "تمس عناوين الوجود بقدر ما تطال كل المجتمعات والثقافات" .[4]

---

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)، مرجع سابق، ص157.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - يوسف بن عدي، مرجع سابق، ص179.

" لقد استثمر علي حرب هذه العدة الخلاقة في نقد المشاريع الفكرية والفلسفية العربية الكبرى من نقد العقل العربي للجابري ونقد العقل الإسلامي لمحمد أركون ومشروع التراث والتجديد لحسن حنفي وفقه الفلسفة لطه عبد الرحمن." [1]

إن هذا النوع من النقد كان معرض دراسة وتحليل في الفكر النقدي الغربي حيث "ميز المنظرون الغربيون بين النقد ومجرد الانتقاد، فالانتقاد ينطوي على فرض المعايير فرضا على الواقع فرضا من الخارج، والمنتقد يعترض على أشياء خاصة ما يتعلق به، ومثل هذه المقاربة تضفي ميزة على المنتقد لكنها لا تبرره. إذ تزعم أن موقع المنتقد هو موقع ذو شرعية وشأن أما النقد فيفترض مسبقا وجود معايير تكون حاضرة في الوضع أو الحالة ذاتها، معايير تحكم من خلالها الحالة على ذاتها وتتساءل إذا ما كانت تلبي سبب وجودها وتفي به. [2]"

وانطلاقا من المعطيات، الموصوفة أعلاه، ثمة أهمية كبرى لصياغة استراتيجية عربية للحوار والشراكة مع الثقافات الأخرى، مما يستدعي القيام بدور نقدي مزدوج:

- الاستيعاب النقدي لفكر الآخر، بمعنى المتابعة الدقيقة للحوار الفكري العميق الذي يدور في مراكز التفكير العالمية، وفي العواصم الثقافية الكبرى.

ـ النقد الذاتي للانا العربية، بما يعنيه ذلك من ضرورة أن نمارس النقد الذاتي لممارساتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في عقود مرحلة استقلالاتنا الوطنية على الأقل. [3]

إن غياب الفكر الفلسفي الأصيل عن الفكر العربي أدى إلى غياب الفكر النقدي، فبقي الناقد ذلك (المروِّج) المزاجي في الانطباع والرأي لأنه ليس ثمة ضابط أو نظام فلسفي أو قواعد وموازين أساسية وثابتة عليها يقاس رديء الأدب والفكر من جيده." [4] ما وقع فيه علي حرب وقع فيه الكثير من المثقفين العرب الذين "انحصرت مهمّتهم في تطبيق أدوات جاهزة دون أن يكون لهم الحق أو القدرة في المساءلة أو النقد خارج الأطر المفروضة من قبل التفكير الغربي. بما هو

---

[1]- يوسف بن عدي، مرجع سابق ، ص177

[2]- آلان هاو، النظرية النقدية مدرسة فرانك فورت ترجمة ثائر ديب، ط 1، العدد 1584، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص29.

[3]- عبدالله تركماني، " أسس الحداثة ومعوقاتها في العالم العربي المعاصر" (في الأصل ورقة قدمت – بالنيابة – في إطار الندوة التي أشرفت عليها" مؤسسة الشجرة للذاكرة الفلسطينية " في المركز الثقافي العربي بمخيم اليرموك – دمشق في الفترة ما بين 6 و 9 ديسمبر/كانون الأول 2004 ضمن محور " معوقات الحداثة العربية والقضية الفلسطينية." 02-12-2004)، ص19.

[4]- ساسين عساف، دارسات تطبيقية في الفكر النقدي الأدبي محورها الرؤية والرؤيا، د.ط، دار الفكر اللبناني، بيروت 1991، ص09.

إيديولوجيا. إنّ المسؤول عن هذا الواقع ليس الغرب، بل المثقف العربي في حدّ ذاته باعتباره قابلا لحالة الخضوع وللتبعية التامة التي يعيشها وفكره للتفكير الغربي المنتج في حين هو يكتفي فقط بالاستهلاك[1]."

وفي الختام لا بد أن نشير كذلك إلى أن التفكير في واقع الأزمات المتكثّرة في عالمنا العربي والممتدّة إلى كل كيانه العليل يعد ضرورة مستعجلة، لعلّنا نعثر من خلالها على إمكانيات جدّية وفعّالة، قادرة على أن تُلملم شتات هذه الذات العربية الجريحة والمُتهاوية على مقصلة القوى الإمبريالية والكُلّيانية المُستفلحة والمُستبدة من هنا ومن هناك. وبقدر ما نستأنس لأهمية استئناف جهود تفكير حرّ ومتحرر من كل سلطة و أية هيمنة، وبالتالي عودة نقدية فعلية تنكب على تشخيص أزمات هذا العصر الجديد، وآلام هذه الحضارة الراهنة، وكذلك ما يستجد داخل رقعة الوطن العربي، بقدر ما يبقى الرهان قائما حول إيجاد أفق أفضل للتواصل[2].

هذا هو المنطق الذي يعتمده علي حرب، أنه يرسخ تجربة نقدية تقوم على مفارقة صارخة بين التنظير والتطبيق، لهذا فهو يحمل نبرة في شكلها الكثير من الموضوعية والحياد والتواضع الفكري، فهو " المفكر الذي يستفز تفكيرك ويستثيره ويدفعك إلى التفلسف معه من حيث لا تدري، كتاباته حبلى بالمفاهيم والإشكالات، تتميز بحلاوة الأسلوب وعذوبته، ما يحثك على قراءته بلا ملل أو كلل. [3]" بقيت هذه النبرة ترافقه طيلة سيرورة مدونته النقدية، وهي نبرة لا تختلف بكثير عن تلك التي اعتمدها نقاد الفكر الغربي التفكيكي، والتي كانت معرض اعتراض جون إيليس، حيث كان موقفه من التفكيك على النبرة أكثر من تركيزه على مقولاتهم التي يرى أنها لا تقدم جديدا للفكر النقدي. إن موقف التفكيكيين مستفِز يعتمد على صياغتهم الميلودرامية المبالغ فيها لأفكار ليس فيها جديد. وهم حينما يفعلون ذلك يحتمون بالمراوغة والعجرفة التي تدفعهم إلى اتهام كل مَن يختلف معهم، بالجهل والرجعية. والغريب أنهم برغم النبرة العالية المستفزة لا يقدمون جديدا[4]."

وأخيرا يتوجب علينا أن نشير بأن مفهوم النقد اليوم أخذ بعدا جديدا تخلص فيه تماما من تبعيته الاشتغالية الصرف للنصوص والظواهر الإبداعية التي يعمل عليها، بعد أن حقق انتقالاته الإبداعية الخاصة من مكوثه القار داخل حدود منطقة النظرية النقدية، وما يتمخض عنها من

---

[1]- علي عبود المحمداوي وآخرون، مرجع سابق، ص126.

[2]- المرجع نفسه، ص220.

[3]- اسماعيل مهنانة وآخرون، الفلسفة العربي المعاصرة، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت ط 1، ص743.

[4]- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص346.

قراءات إجرائية على معالم الظواهر وأمداء النصوص وأجوائها، إلى فضاء التجربة النقدية المفتوح والشاسع والخصب والمتعدد والمتنوع[1]."

لا شك في أن المنهج ضرورة مركزية قصوى للعمل النقدي لا مناص من اعتماده والإرتكاز على قاعدته النظرية المتينة، فهو ضابط جوهري قائد وموجه للحراك الكتابي النقدي الأصيل، ينقذه من مغبة الإذعان للفعالية الانطباعية المجردة التي تحركها العاطفة البسيطة الأولية بإزاء النصوص المقروءة والظواهر المقاربة."[2] إذن تبقى هوية الكتابة النقدية مرتهنة بالمنهج ومستندة إلى قيمه النظرية الدالة في مسار القراءة وتجلياتها، لكن المنهج وحده غير كاف لتحقيق أنموذج هذه الهوية وتفعيل خطابها في الميدان النقدي الإجرائي، فالمنهج بمفرده ليس سوى آليات عمل تحتوي على عدة بحاجة إلى يد تستخدمها وتحولها إلى سلوك كتابي في منطقة الإجراء، وليست تلك اليد سوى الشخصية المميزة للناقد المستخدم الفعلي للمنهج، الذي يتمكن من نقل آليات المنهج وعدته المعرفية من منطقة النظرية إلى ساحة التطبيق، على النحو الذي يؤلف وينتج في نهاية الأمر ما نصطلح عليه بـ(الخطاب النقدي)، حيث هو حاصل مجموع آليات المنهج زائدا شخصية الناقد المستخدم لهذه الآليات في عملية الممارسة النقدية[3].

تحاول القراءة الحرة أن تستوعب كل الإمكانات والطاقات والقدرات النقدية للناقد/القارئ في حيّز القراءة النقدية ومجالاتها وطبقاتها، وتوفر شرح منهجها وطريقتها وسبيل ولوجها طبقات وطيات وجيوب النص، وتعبر عنه من طبيعة حساسية القراءة نفسها وما تنجزه من فعالية كتابية تسهم إسهاما جماليا نوعيا في تقديم صورة النص النقدية من جهة، وتسهم من جهة أخرى في عرض أنموذج كتابي نقدي يعمل لحسابه ويشتغل على وفق منظور أسلوبي مستقل في نطاق إنجاز النص النقدي."[4]

إن النجاح الكتابي في تقديم وعرض وإنجاز حيوية الفعل النقدي الحر إنما يؤكد حقيقة أن النص النقدي الجديد هو نص إبداعي خلاّق يضاهي ويقارب وينافس النصوص الإبداعية التي

---

[1]- محمد صابر عبيد، مرجع سابق، ، ص 115.

[2]- المرجع نفسه، ص 116.

[3]- المرجع نفسه، ص 117.

[4]- المرجع نفسه، ص 120.

يعمل عليها، على النحو الذي ينقل التعريف النقدي والمفهوم النقدي والمصطلح النقدي والنظرية النقدية إلى مرحلة جديدة[1].

وفق هذا الأساس يمكن القول أن "العمق الفلسفي يستدعي أن يتم التعامل مع المفاهيم بكثير من الحذر، إذ المسألة لا تختزل في مجرد "لعب بالكلمات" واستبدال لشبكة مفاهيمية بأخرى مغايرة، لأن المفاهيم تحيل إلى محطات حضارية يمر بها الفكر الإنساني عبر سيرورته الإبداعية، كما أن عدم الإقرار بضبط نهائي للمفاهيم يمكن أن يشكل محمدة في الفلسفة، خصوصا وأن منطلقات الإبداع الفلسفي تتمحور حول الشك والمرونة، ويشكل التفكير الفلسفي بذلك صرحا قابلا للبناء وإعادته دون انقطاع بالتكريس أو التعديل والتجديد." [2]

وقد يصبح المنهج في بعض الأحيان من هذه الوجهة وسيلة لتبرير بعض التصورات بل وإخفاء بعض العناصر الدوغمائية والإيديولوجية. نقول هذا لننبه إلى وجوب تفادي الادعاء المنهاجوي والذي مفاده أن الكثير من الكتاب يتخذون هذا الادعاء كأداة إقناعية وحجاجية." [3] كل ذلك من أجل إخفاء المسكوت عنه في الخطاب وهو محاولة الإقناع بدعاوي غير علمية وإن كانت ملفوفة بغطاء منهجي ظاهر. يجب إذن أن نأخذ المنهج في نسبيته عندما نتجاوز ما هو معروف عند علماء المنهج وما هو معمول به في الميدان التجريبي والإنساني." [4]

لا يمكن هنا أن نتحدث عن منهج كوني كالذي حلم به ديكارت أوليبنيتز أو سبينوزا أو هيجل أو ماركس، فالأمر أعقد من هذا بل إننا سنكون أمام تحديات فلسفية وفكرية وثقافية تتعلق بخطوات المنهج وطبيعته ومصادره وحدوده وكلها إشكاليات لن تحل بفكرة مطلقة ولا تصور دوغمائي ولا ادعاء بالعلم في علم المناهج. إنها في نفس الوقت إشكالات إبستمولوجية وفلسفية، ولماذا لا نقول أيضا بأن لها بعدا إيديولوجيا." [5]

وكي لا يبقى النقد أو النقد المضاد في مستوى الكلام يفترض الجميع أن الواقع هو الواقع أولا، وأن النية الطيبة أو الرغبة المشروعة قد تزينان لنا واقعا ما وتاريخا ما ومستقبلا ما، ولكنهما لا

---

[1]- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2]- بشير خليفي، الفلسفة وقضايا اللغة (قراءة في التصور التحليلي)، مرجع سابق، 25م.

[3]- عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون–محمد الجابري–هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2014م، ص 204.

[4]- المرجع نفسه، 205.

[5]- المرجع نفسه، 206.

تصنعان واقعا مختلفا وتاريخا مختلفا ومستقبلا مختلفا. وقد كانت الأصول حاضرة دائما، وستحضر أيضا، على نحو غير عادل، بالقدر الذي تفرض فيه نموذجات حداثة وشبه حداثة، صنعت من خارجنا، ودون مشاركتنا. [1]

لا يمكننا أن ننهي هذه الفقرة من دون أن نوضح أن "الغربيين مختلفون في أنهم أقرب إلى المصادر النظرية، ويعيشون حساسية الفلسفة والفكر والثقافة داخل مزاجها المشترك وفضائها المشترك وحياتها المشتركة، على النحو الذي يتأكد فيه أهمية النسق الثقافي في بناء المنهج وتشكيل الرؤية وتأسيس النظرية[2].

[1]- مصطفى خضر، النقد والخطاب، محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة–دراسة–، ص 22

[2]- محمد صابر عبيد، تجلي الخطاب النقدي من النظرية الى الممارسة، منشورات ضفاف، ، دار الامان، منشورات الاختلاف، ط 1، 2013، ص125.

خلاصة

لقد حاول علي حرب أن يؤسس لاستلهام التنظير وفهمه وفرض شخصياته وهوياته في إبراز أهمية النقد التفكيكي في الفكر العربي لكن " المنهج في أنموذجه الغربي المستورد والمترجم لا يصمد في حقل الإجراء النقدي العربي بصورته المنقولة يتجلى ذلك بوضوح كبير ضمن تجربة علي حرب حين تكشف قراءتنا له عن تعاكس عجيب بين مستوى التنظير حيث يعتمد التفكيك كأحد القواعد المنهجية التي تقربه من النصوص النقدية وتتعرض بالنقد للتقاليد القرائية المتجذرة في الفكر العربي مند عهود طويلة؛ أما حين يقوم بنقد هذه المشاريع نلاحظ أنه يحاول أن ينتهج الأسلوب القرائي الذي كان ينادي بتجاوزه، معتمدا في نقده المدونة النقدية القائمة على وثوقية الفكر الذي كان يرفضه، هذه هي المادة التي تغذي هذا المبحث وتحاول أن تكشف عن الأبعاد الإيديولوجية التي تخزنها هذه التجربة النقدية.

الفصل الرابع:

تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه

المبحث الأول: تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه عند علي حرب

المبحث الثاني: تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه في الفكر العربي المعاصر

تمهيد:

لقد استثمر علي حرب التفكيك بوصفه عُدة استوحاها من إرث الثورة النقدية الغربية واعتبره الآلية الناجحة التي تفتح أفقا وفضاء جديدا للفكر العربي الراهن؛ فالمرجعية التفكيكية هي الضمان الوحيد لتفعيل العقل العربي وتخليصه من عجزه الإيديولوجي، هذا في الوقت الذي كان فيه موقع مساءلة، فالتنظير الغربي يؤول التفكيك بوصفه يحمل إيجابيات وسلبيات كغيره من النظريات، والمناهج النقدية، ومن ثم لا يمكن الحديث عنه كتجربة كاملة لأن الأفكار تتوالد باستمرار. وهذا يجعلنا إزاء منظورين للتفكيك: الأول يتعالى على هذه التجربة ويبحث عن بدائلها؛ أما الثاني فيرى في الدرس التفكيكي الضمان للمخرج من الأزمة. الأمر الذي جعل التفكيك في النقد العربي يسير وفق منعطف جديد عندما أخذ ينتقل من وضعية النقد ـ بوصفه مشروع فكري إحتمالي في الفكر الغربي ـ إلى وضعية والإعجاب ـ بوصفه نسقا منهجيا مقفلا ـ وهذا ما يشكل منطلق الفكرة التي نريد ابرازها في هذه المساحة من خلال محاولاتنا تحليل التساؤلات التالية:

هل نجح المفكر في وضع تجربة جديدة للمشروع النقدي الذي يسعى إلى إنجازه ؟ وماهي قيمة هذه التجربة ضمن التجارب النقدية المطروحة في ساحة النقد العربي المعاصر؟ وهل بوسع هذه المحاولة النقدية منفردة أن تحقق البديل النقدي المطلوب؟

المبحث الأول: تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه عند علي حرب

ضرورة الاشتغال على تجربة نقدية مستعارة ومخصبة في فضاء معرفي جديد، يجعل التفكيك في المدونة النقدية لعلي حرب يتواجه مع الكثير من التحديات مما فيوجه جانبا من مدونته النقدية نحو منعطف إيديولوجي. لقد حاول حرب أن يكيّف التفكيك في رؤيته النقدية الجديدة والتي لا يمكن إنكار أهميتها ولا غزارة منتوجها في إضفاء دفعة قوية على المستوى التنظيري للنقد وبشكل خاص نقده للمشاريع النقدية العربية الكبرى.

المطلب الأول: تحديات التفكيك وواقع النقد

تبدو أطروحات حرب للوهلة الأولى محاولة لاستنطاق المسكوت عنه في النص، ووضع كل الحدود للثوابت التي بقيت عالقة بالفكر، كما تبدو أفكاره مناوئة لفكر نقدي مثقل بالإيديولوجيا، والاستنادات التي تدلل هذه الرؤية كثيرة: نذكر من بينها قوله "إن التخلي عن مبدأ التعامل مع الأفكار كما لو كانت ثوابت مطلقة أو أقانيم مقدسة أكانت دينية أو قومية أو علمانية، فالأفكار المطلقة المتعالية على مجرى الأحداث والمهملة لوزن الوقائع والتجارب قد جرّت الخراب والدمار على ما جرى التعامل معها مثل مقولات الوطن والعروبة والإسلام. [1]" ثم إن تقديس النصوص، والتراث والإيمان بالقوالب الجاهزة للاستهلاك هو مبعث الأزمة، إن تقديس وعبادة الأصول والتعلق بها، واستبعاد الآخر هو الذي شل التفكير العربي فتعثّر في إنجاز مشروعه النقدي الذي طال غيابه، فالخط الأصولي هو الجامع لأكثر الآفات: المنزع القدسي وعبادة الأسماء والمعتقد الاصطفائي الهوام النرجسي، العقل الذغمائي."[2]وهنا نلاحظ بأن الهاجس الأول والأخير، لهذه التجربة في شكلها هو الاطاحة بمنظومة الفكر الثابت.

تبدو أيضا أفكاره مناوئة لفكر نقدي يأخذ على عاتقه مشروعا لتغيير المنظومة الفكرية والمعرفية السائدة في الفكر العربي المعاصر وحتى الفكر الغربي وبعض من يمثّل هذا الفكر هم أصحاب المشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر، حيث يدرج حرب هؤلاء ضمن فئة المثقفين الذين الذي يدعون امتلاك الحقيقة، ويروَجون لأنساق فكرية مغلقة، تقدم تفسيرات نهائية للعالم، "فالمثقف يجابه المستجدات بلغة المحافظة والتقليد أو بلغة التهويم والتهويل أو بمنطق الثبات والتحجر[3].

---

[1]- علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص84 .

[2]- علي حرب، المصالح والمصائر، صناعة الحياة المشتركة ، مصدر سابق، ص21.

[3]- علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة، الاصلاح، الارهاب، الشراكة، مصدر سابق، ص173.

وبالتالي فالمقاربة النقدية لعلي حرب تبدو مثالية وحيادية، لأنها تقيم حالة صراعية بين التفكيك والإيديولوجيا في الشكل، لكن المضمون يوحي بأن التجربة النقدية التي ينادي بها حرب هي الأخرى لا تخرج عن لواء الإيديولوجيا؛ بل يمكن القول إن هذا النوع من النقد يستجيب لنوازع الإيديولوجيا بامتياز. ولفهم هذه الرؤية النقدية فهما أوضح، يتعيّن علينا الوقوف عند الأبعاد المزدوجة التي يظل حرب وفيا لها، والتي يمكننا ملامستها من خلال التنظير لمنطق الشراكة ولغة التوسط وسياسة الاعتراف وتعدد الأبعاد ومنطق التحول كما هو شان العقلانية التداولية بطابعها التركيبي والمرن أو المفتوح على تعدد الاختصاصات والمقاربات أو المستويات والمجالات."[1] لكن يبدو أن العقل التداولي المطلوب عقل مقفل على التفكيك، والعقلية الإيديولوجية التي راهن بالتفكيك على فضحها يجد نفسه واقعا في شباكها، عندما يصرح في نقد النص بقوله " أنا تفكيكي في تعاملي مع خطاب العقل ومطلقاته."[2] فالتفكيك عنده يكمن في استراتيجية الكشف والفضح أي خلخلة بنية النص وكشف ألاعيبه وفضح مناطق التخفي فيه ومن هذا المنطلق يرفض علي حرب "المصطلحات والممارسات الفكرية المنتشرة في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، كالمشروعية الأصولية، والغزو الفكري، والتفسير الشامل، ووساوس التراث، فكلها مفاهيم تنطوي على أوهام وتلاعب في صنع الكلام."[3] إن التفكيك عند علي حرب يتخذ " طابعا للنصوص والمؤسسات والتشكيلات ولكل ما من شأنه أن يحجب الكائن وراء مقولاته ويطمس الحدث تحت كلياته[4].

ثم إن الحديث عن التفكيك يقودنا إلى الحديث عن النقد بوصفه أحد الأدوات المنهجية الأساسية التي يعتمدها حرب في الممارسة الفلسفية، طالما أن التفكيك له وظيفة نقدية، فالتفكيك على ما يقول حرب هو وجه من أوجه النقد أو بالأحرى هو ممارسة النقد في أعنف وأقوى مستوياته."[5] وبهذا يمكن القول أن المقاربة النقدية عند علي حرب تبدو للوهلة الأولى أنها ناجحة في خرق وزعزعة الثوابت التي لطالما بقي الفكر العربي متشبثا بها، كما تبدو لنا أيضا أنها قادرة على خلق معطيات من شأنها تغيير قواعد الفكر الراهن، غير أن الواقع التطبيقي لهذه التجربة يبين لنا أن

---

[1]- علي حرب، الانسان ا لأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، مصدر سابق، ص41.

[2]- علي حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص09.

[3]- عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتفكيك، مرجع سابق، ص40.

[4]- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى ،1993، ص147.

[5]- مهنانة وآخرون، مرجع سابق، ص757.

الرهان لم يحقق هدفا كاملا، لأن هذا التوجه انحرف عن رصد ما كان يطالب بتجاوزه، بل وبتعبير أدق عمّق ما كان يطالب تبديده.

فالانغلاق الفكري الذي راهن المفكر على تبديده تم استبداله بانغلاق من طراز جديد وهو الإيمان بالتفكيك كمنهج، به تكتمل منظومة نقد النقد التي تشكلت ضمن معادلة نقد المشاريع النقدية القائمة على منطق الثبات والاحادية والعقليات التي "تمارس طقوس التقديس." [1]

النقد التفكيكي في طبعة حرب " أعنف وأبعد من النقد الكانطي الذي اقتصر على مساءلة العقل دون المساس ببعض مقولاته التي اعتبرها شروطا قبلية للمعرفة(الزمان والمكان)، وهو أيضا (أي التفكيك) أقوى وأوسع من النقد الماركسي الذي كانت له وظيفة إيديولوجية بالأساس، وهي تحرير الإنسان من الإغتراب الذي أوقعته في الرأسمالية؛ أما النقد في هذه الحالة، أي في صورته التفكيكية، فيمتد ليشمل المفاهيم والأشياء جميعا بما في ذلك تلك التي ينظر إليها عادة كبديهيات مثل العقل والهوية والانسان والعالم...والتفكيك في رؤية حرب يكشف زيف ما نعتقد بأنه حقيقة."[2] إلا أن هذا يحيلنا إلى حقيقة جديدة مرتبطة بالوضعية المتعالية للتفكيك.

إن القداسة والعصمة وأحادية التفكير وممارسة الوصاية الفكرية وعبادة النصوص والأصول كلها مشكلات تتطلب مراسا نقديا بعنوان التفكيك وبهذا فالمراجعة النقدية التفكيكية والاحتذاء بالنموذج النقدي الغربي هو ما يشكل اللحظة القوية ضمن الانشغال النقدي لعلي حرب. ان حرب يبشر بنموذجية الدرس القائم على التفكيك، " بوصفه يكشف الجوانب اللامعقولة في خطاباتنا العقلانية ويفضح الطريقة السحرية أو الماورائية التي نستعمل بواسطتها الكلمات والمصطلحات."[3] لكن يعتبر هذا المسلك محاولة لتخصيب تجربة قد تحمل تربتها من الخصوصيات الاجتماعية والثقافية ما يستوجب التريّث والتخفيف من لهجة التشديد على النهج التفكيكي بوصفه النموذج الأوحد الذي يحقق ذلك التفاعل الذي يقتضيه العيش المشترك.

حاول حرب أن يزحزح المنظومات الفكرية المغلقة ليحل محلها بهذه الرؤية تنتقل أزمة الفكر من جلباب المشاريع الفكرية بكل نماذجها العقائدية والسياسية والفكرية إلى جلباب التفكيك المقدس."[4]

---

[1]- علي حرب، تواطؤ الاضداد، الآلهة الجُدد وخراب العالم، مصدر سابق، ص 117.

[2]- مهنانة وآخرون، مرجع سابق، 758.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- علي حرب، المصدر السابق ، ص 171.

لأن التفكيك هو الذي تحول إلى ثابت مطلق واقنوم مقدس عندما شدد بكل هذا الجزم عليه بوصفه الفعالية النقدية الاساسية التي تخلص العقل من ثباته .التفكيك في طبعة علي حرب يكشف عن أدلوجته بوصفه الانموذج المطلوب الاحتذاء به.

التفكيك في نقد علي حرب بدأ ابستمولوجيا ولكن وفي ظل الافتتان والانبهار انتهى به إيديولوجيا، ما رسخ الأزمة. الرؤية الجديدة للطرح التفكيكي تطلب مراجعة نقدية شاملة لأن فكرة تخصيب التفكيك لم تكن متناسبة مع حجم الرهان، ففكرة التفكيك المخصب صنعت لنفسها بعدا إيديولوجيا عنما أضفت عليه بعدا متعاليا، هذه الرؤية تجعل من التفكيك نهجا معرفيا مساويا لنفسه، انه تفكيك ملفوف بقناع إيديولوجي يخفي أكثر مما يبدي. في الوقت الذي يحاول فيه حرب ان يبدد الانغلاق المطلق على النصوص التراثية يقع في انفتاح مطلق على مفاهيم الفكر الغربي بعنوان التفكيك وبهذا يجدد علي حرب ولاءه لمقدس جديد.

ان حرب يؤاخذ المثقف الذي ينصب نفسه كصاحب دور تاريخي لكنه في المقابل يحل محله "القراءة الخصبة في تقدير حرب هي التي تكشف الخفايا الإيديولوجية وراء كل خطاب، فما حدث من انفجارات معرفية وانهيارات إيديولوجية أو سياسية يدعو إلى تفكيك الصورة التي رسمها المثقف لنفسه كصاحب دور تاريخي تنويري تحريري[1]. فهو "يرفض احتكار المشروعية وفرض الوصاية"[2] يرفض أن يلعب الواحد دور النبي المنذر ولا الداعية المبشر"[3]. يقوم حرب بمراجعة نقدية لما يحمله المثقف من تصورات وقناعات ، يقوم بفحصها ويفكك نمط التفكير الذي انتجها ويبدد المفاهيم التي يتبناها وذلك لا يحصل إلا" بالتخلي عن مبدأ التعامل مع العالم والعصر، بعقلية أصولية، أو مفاهيم قديمة أو بلغة شبه منقرضة، الأجدى أن لا ننفي الوقائع، بل نعيد التفكير في الديمقراطية والمجتمع والدولة فضلا عن الثقافة والهوية في ضوء وقائع العالم ومجرياته[4] لكنه لم يبتعد كثيراً في طرحه هذا عمّن سبقه من المثقفين، إنه يعتمد أسلوب النخبة في طرحه النقدي رغم سعيه الشديد للقضاء على هذا الأسلوب أن حرب يتغدى دائما مما يرفضه وهذا بتعبيره هو. ثم ان فكره يفيض بالكثير من الدروس التي كانت دائما معرض رفضه.

---

[1]- علي حرب، تواطؤ الاضداد، الآلهة الجُدد وخراب العالم، المصدر السابق ، ص188.

[2]- المصدر نفسه ، ص18

[3]- علي حرب، الانسان ا لأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، مصدر سابق، ص 43.

[4]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق، ص71.

ـ لقد امتد منجزه النقدي إلى مختلف المشاريع النقدية التي انشغلت بنقد العقل بكل أبعادها (المقصود المشاريع) المعرفية والمنهجية. والمتأمّل في فكره يكشف عن نبرة جارفة تفترض باستمرار حالة من التطابق النموذجي بين رؤيته النقدية والحقيقة. لقد تعامل مع تجربته النقدية بمنطق التماهي مرة والإعجاب مرة أخرى؛ مع العلم أنه المنطق الذي كان يرفضه باستمرار في معرض نقده للنقد. وهكذا نجد علي حرب إزاء طريقتين في التعامل مع النقد: من جهة، يعتمد على إعادة النظر في الفعل القرائي الشائع الذي يمارسه أصحاب المشاريع النقدية حين ينتهجون قراءة تسهم في قتل النص الأصلي لأنها قراءة تدّعي امتلاك الحقيقة وهنا تصبح معبأة بالمخزون الإيديولوجي– وهذا في رأيه – ومن جهة أخرى يسعى إلى استبدال هذه القراءة بأخرى أكثر منهجية في رأيه تخلو من تقديس النصوص وادعاء امتلاك الحقيقة وتحفل بأدوات البحث العلمي، من هنا فان المفكر يحاول "استعمال سياسة جديدة ، تتعامل مع الأفكار، لا كأصول ونماذج ثابتة ومقدسة بل بوصفها شبكات تحويلية نتغير بها ونغيرها"[1] وهنا لنا أن نتساءل أليس في انتهاج الفعل القرائي الجديد إدعاء في امتلاك الحقيقة؟

ـ في الوقت الذي تسعى فيه مقاربة علي حرب النقدية إلى استنطاق النصوص عما تنطق به، وعما تسكت عنه؛ نجد هذه التجربة إيديولوجية تكرر وتنتج نفسها باستمرار. إنها تصدر عن حكم مسبق وجاهز بنهاية صلاحية معظم الأدوات التي اعتمدتها المشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر، وبضرورة إقصائها. فهو يؤثر التفكيك كأداة للتعامل مع الفكر، فيجد نفسه مضطرا لإقصاء غيرها من الأدوات، وهو يفعل ذلك استجابة للمنظومة الفكرية العربية التي يناهضها. هذه المنظومة التي تعتمد –في تقديره – على" قراءات مارست التحكم والاعتباط أو الحجب والإقصاء."[2] ويستبدلها "بقراءة فعّالة تشتغل على النص شرحا وتأويلا أو حفرا وتنقيبا أو تحليلا وتفكيكا."[3] يدرجها ضمن مسمى نقد النص " الذي يقدم إمكانات جديدة للسبر **والإقصاء،** والإقصاء هنا يتعلق بنصوص نقدية يتركز الاهتمام فيها على نقد العقل العربي أو الغربي أو العقل عموما."[4] هذا في الوقت الذي يفصح فيه أيضا ان "فعل الإقصاء يصدر عن نزعة

---

[1]- علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط 1، 2000، ص57.

[2]- علي حرب، الارهاب وصُناعه، المرشد/ الطاغية / المثقف مصدر سابق، ص42.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- علي حرب، نقد النص ، مصدر سابق، ص08.

اصطفائية."[1]ويحث الفكر أن يبتعد عن "ثنائية التقديس والإقصاء يسمح لنقده أن يقصي هذه النزعة.

لقد خص علي حرب في نصه الاستلاب والارتداد معرضا مفصلا لنقد وتفكيك الممارسات الغيبية واللاهوتية التي تقبع وراء النصوص وذلك في نموذجيه روجي غارودي ونصر حامد أبو زيد قائلا هذا النقد الذي أتناول فيه روجي غارودي ونصر حامد أبو زيد لا يتعلق بأعمالهما الفكرية والعلمية وبقدر ما يتعلق البحث عن الخطاب الإيديولوجي عند كل منهما." [2] ومن المفارقات التي تدلل الطرح الإيديولوجي في تفكيك حرب قوتها العدائية ضد التحيزات والمطالبة بالمحايدة من جانب "فالأفكار هي وقائع فكرية تستقل عن قائلها."[3] كما أن النقد بالنسبة له "لا يعود موجها ضد المثقف بقصد المحاسبة والإدانة، بقدر ما يصبح محاولة لفتح إمكانات جديدة يخرج بها المثقف على غير ما كان عليه." [4]إنه "لا معنى للإدانة عند من يفكر[5]" لأن "المفكر ليس قاضيا أو شرطيا." [6]بل كل من يفكر بمنطق الإلغاء، يغرق من جديد في ثنائية ماورائية خانقة تشل طاقة الفكر بقدر ما تضعه بين فكي الكماشة، الصح والخطأ، الحق والباطل، المطابقة والهرطقة." [7]

هذا هو موقف حرب من التحيزات على مستوى التنظيروالواقع إن البراعة والتنوع اللذان يميزان أسلوبه لا تجد لها حدوا على مستوى إننا نجد حقا أن هذا المفكر يرسخ لتقاليد ثقافية مختلفة ، أن فلسفته الاختلافية تحمل من المفردات والاصطلاحات ما كرس لتنظير فلسفي يتماشى وإيقاعات العصر ولكن في الوقت نفسه، نجد أنَّ الفوارق بين ما ينظر له وما يطبق قد انعكست الاختلاف الذي كان يراهن عليه باستمرار فالاصطلاحات المستعمله أخذت وقعا آخروهكذا، فإن الثراء والتنوع في الفكر ، يمكن أن يجعلا من الابداع أمراً صعباً ، مثلما يمكن أن يؤدي فالاستنادات التي تدلل هذا الحياد .تناغم التنظير مع التطبيق إلى الفكر الاختلافي الموعود

---

[1]- علي حرب، نقد النص، المصدر السابق، ص42.

[2]- علي حرب، الاستلاب والارتداد، الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد، مصدر سابق، ص22.

[3]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق، ص23

[4]- المصدر نفسه، ص21

[5]- المصدر نفسه، ص33

[6]- المصدر نفسه ، ص33.

[7]- علي حرب، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص13.

على المستوى الإجرائي تتحدث بمنطق مغاير. فهو ينعت أعمال بعض المثقفين "بالسذاجة والخبث." [1]

لقد تعرضت الرموز والمصطلحات إلى تغيير كبير ضمن هذه التجربة عندما أخذت هذه الأخيرة وجهة التطبيق، فعندما تحولت المفاهيم إلى دائرة الاستخدام تصبح استجابة قوية لمنطق مختلف، وبالتالي هناك فارق بين لغة التنظير ولغة الإجراء، تتضح ملامح هذه المفارقة مثلا عندما يتوجه بالنقد إلى روجي غارودي حيث ويدرج خطاب ضمن اللغو الإيديولوجي والهشاشة المفهومية " ومن السذاجة (بالنسبة لحرب) أن يخرج أبو زيد بثوب المجتهد."[2] ويصف واحدة من أفكاره بقوله "إنها عبارة في غير محلها" [3] وغيرها من المفاهيم والأحكام التي كرس توجهه النقدي للقضاء عليها وترسيخها في آن واحد." إن القراءة التفكيكية في التأصيل الغربي لا تسعى لإبراز العيوب والضعف في النص، كما لا تسعى لإبراز غباء الكاتب ولكنها تسعى إلى إبراز الضرورة التي تجعل ما يراه الكاتب باستمرار ذو علاقة بالذي لا يراه ولذلك يمكن ان ننظر إلى التفكيك بوصفه الشكل الذي كان يمارس طويلا كنقد. فنقد أي نظام نظري ليس فحصا للعيوب والنواقص بمعنى أنه ليس حزمة من الانتقادات توجه بغرض أن يبدو بذلك النظام على نحو أفضل. انه تحليل يركز على الأسس التي تجعل ذلك النظام ممكنا ويقرأ ما يبدو أنه طبيعي وواضح و دال على نفسه و كوني بغية إثبات أن لهذه الأشياء تاريخها أسبابها والتي تجعلها تبدو كما هي و لها كذلك أثارها التي ترتبت عليها و أن نقطة الإنطلاق لم تعطى هكذا كأمر حيادي وإنما هي مكون ثقافي لا يرى دائما حقيقة نفسه[4].

أصبح علي حرب يتخذ الموقف نفسه ويستعير الأوهام ذاتها التي طالما نقدها في كتابيه [أوهام النخبة أو نقد المثقف] و [أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر] أثناء مناقشته "العولمة .ففي كتابه [حديث النهايات فتوحات العولمة ومستقبل العالم] الصادر عن المركز العربي الثقافي . فصل (ظاهرة العولمة ومستقبل العالم)، قال علي حرب :"إن أصحاب العقل الإيديولوجي المغلق لا يرون بفكرهم الأحادي سوى الوجوه السلبية والجوانب المغتنمة من الظواهر الحضارية، إنهم لا يرون في العولمة

---

[1]- حرب، الاستلاب والارتداد، الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد، مصدر سابق، ص51

[2]- المصدر نفسه ، ص 110 .

[3]- حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص207.

[4]- عبد المنعم عجب الفيًا، مرجع سابق، ص93.

سوى شكل جديد من أشكال التمركز الغربي أو الغزو الثقافي أو الاستقلال الاقتصادي أو التسلط الوحشي. و لا شك أنهم سيفشلون في مناهضتها كما فشلوا في محاربة الإمبريالية والاستعمار والرجعية بإعادة إنتاج التبعية والتخلف والفوضى والتفاوت والاستبداد ."[1]ولنا أن نتساءل كيف يدفع هذا المفكر القدير بقضية يجري حولها الاختلاف، كظاهرة "العولمة" بهذه التحديدات القاطعة، والأحكام الصارمة على كل المخالفين والمعترضين عليها" إنهم سيفشلون في مناهضتها كما فشلوا في محاربة الإمبريالية والاستعمار والرجعية "...اتخذ هذا الموقف القاطع الصارم ووجه التهم القاسية والعبارات العاطفية لتجميل صورة "العولمة" ذلك أن الإجماع على إيجابياتها ، مسألة نسبية، ولعل سقوط الإيديولوجيات الشمولية في هذا القرن لأكبر دليل على فشل الحتميات القهرية التي صيغت زوراً وبهتاناً بالعبارات العلمية والهالة التقديسية وكأنها مُنزّلة من السماء، وتجاهلت الطبيعة النفسية والوجدانية للبشر التي لا تتفق وثقافتهم وميولهم واتجاهاتهم ومشاعرهم، و"العولمة" أيضاً تسير في نفس الاتجاه."[2]

لقد تحول التفكيك في منطق حرب إلى ثابت مطلق وأقنوم مقدس عندما شدد بكل هذا الجزم عليه بوصفه الفعالية النقدية الأساسية التي تخلص العقل من ثباته. التفكيك في طبعة علي حرب يكشف عن أدلوجته بوصفه الانموذج المطلوب الاحتذاء به. وبالتالي ينطلق نقده من "الفرضية الإبيستيملوجية التي تجعل الناقد يزن العمل بمعيار الصواب والخطأ الذي في حوزته، وتمكنه من أن ينتصب قاضيا يدافع عن الحقيقة " كل الحقيقة" وينزل بضرباته العنيفة على كل من سولت له نفسه الزيغ عن الصواب لسبب أو لآخر. فهو يسلم بأن المؤلف هو المسؤول الأول عما يكتبه، إنه يحاسبه كما لو كان فاعلا عاملا ومؤلفا، وهو يرجع الكتابة إلى مجرد فعل فردي يتحدد بنوايا صاحبه وقدراته النفسية وحنكته ومهارته وتمكنه من المعرفة وقدرته على الاطلاع وتطويعه للكتابة وصدقه الأخلاقي ونزاهته العلمية واتقانه للتأليف. [3] " ان خطاب غارودي مثلا بالنسبة لعلي حرب، خطاب إيديولوجي يتردد على نقيضين الدفاع والتهجم، التبجيل والاتهام، تحول من منظر إلى مبشر شعاره الإسلام هو الأمل والحل. [4] وهنا لنا أن نتساءل أيضا عن الإمكانات التي

---

[1]- عبد الله بن علي العليان، علي حرب وخطاب التفكيك المعولم ، مجلة الرؤية ، الأحد, 22 يناير/كانون ثان 2012 02:09.

[2]- المرجع نفسه.

[3]- عبد السلام بن عبد العالي، "تفكيك النقد"، منبر الدكتور محمد عابد الجابري، العدد الثالث، **https://www.aljabriabed.net/1_10_table.htm** نشر في 04/11/ 2015 ،في: http://hekmah.org

[4]- علي حرب، الاستلاب والارتداد، الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد، مصدر سابق ص 50

يفتحها هذا النوع من النقد عندما يكون معبأ بمفاهيم الإدانة والمحاسبة والالغاء؟ ثم ماهي هذه الإستراتيجية النقدية التي ترفض الإدانة والمحاسبة لغيرها وتسمح بها لنفسها؟

يشتغل حرب على ترسانة من المفاهيم تغلف مدونته النقدية التنظيرية، بوصفها تدين النقض والنفي واليقين والدغمائية والتضليل والتمويه، وتبحث عن الاستكشاف والتحرر من سلطة النص وفتح النص على عدة قراءات من أجل أن" يتحول الفعل القرائي إلى فعل جمالي ومعرفي."[1] لكن ما الجدوى من هذه المفاهيم التي بمجرد أن تنزل إلى حقل الإجراء تتحول إلى تهويل وتهليل وأفكار إيديولوجية مهيمنة؟

عندما تصبح مقولات حرب النقدية موضع مساءلة، وتتعرض طروحاته للمناقشة، يستجيب لها بنوع من الانسجام إذا كانت متوافقة مع منطقه ورؤيته؛ أما في حال المعارضة فيستقبلها بمنطق الرفض والتذمر، فهو يرى أنّ النقاد الذين " لم يروا في تجربته النقدية –وبالتحديد في معرض نقدهم لكتاب أوهام النخبة– أي جديد، بل ثمة الغلط والوهم بأنهم تعاملوا مع أفكاره بهواجس نضالية وعقلية جدلية أو استبدت بهم إرادة الاقصاء والاستبعاد، بسبب منطق التنافس والتزاحم على الساحة الثقافية." [2]

لا ينبغي للنقد بالنسبة لحرب أن ينطلق من فكرة مسبقة جاهزة يسعى إلى تطبيقها ليحاكم الواقع الحي والنابض فإذا بالوقائع ترتد ضده وهذا حال مثقفون ومفكرون حيث انفجرت الوقائع ضدهم خلفت فضائح ما يدعون[3]. وهذا هو حال علي حرب وهو يعتنق نموذج التفكيك ويطالب بالتخلي عن كل النماذج التي تمارس سلطتها على الفكر فالمثقف في تنظيره "لا ينبغي أن يشتغل على التعلق بالفكرة كما لو أنها مقدسة"[4]

ينبعث موقف حرب في مجمله عن مسلمات ونوازع إيديولوجية علي حرب إذن، نموذج من المفكرين العرب الذين أفادوا من التفكيك واستخدموه منهجا للتعامل مع الأزمات الملحّة، ولكن قد يكون وظف التفكيك في تربة جديدة وبأسلوب مغاير، والمفارقة تكمن في ان المفكر جعل من

---

[1]- علي حرب، نقد النص ، مصدر سابق ، ص22.

[2]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق ، ص 22.

[3]- علي حرب، الاستلاب والارتداد، الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد، مصدر سابق، ص 30.

[4]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق ، ص11.

التفكيك قانونا نقديا متكاملا، "تجديد العدة الفكرية والمعرفية والخلقية والسياسية " لا يكون الا بتبني النقد التفكيكي." [1]

وبهذا تتضح العلاقة اللاواعية التي تربط علي حرب بمنهجه النقدي وتضفي عليه الوازع الإيديولوجي.

لقد عبر باريون Baryon عن هذا النوع من النوازع الإيديولوجية بوصفه تلك الآراء التي تدعي لنفسها احتكار الحقيقة فتدمغ بالخطأ ما عداها من الآراء وتحاربها، وهكذا يتنازع الإيديولوجيون فيما بينهم ويحاربون بعضهم حتى يرى الواحد منهم من يخالفه الرأي خصمه وعدوه." [2] أما ريمون رويه Raymond Ruyer فعبر عن هذا النمط من التفكير والمدرج في سياق الإيديولوجيا بأنه منظومة تأويل يتكئ أصحابها عليها بصورة اعتقادية، كيما يطلقوا أحكامهم على المجتمع وعلى الحياة الانسانية إنما تستجيب لشهوة الفهم ولكنه فهم يتبع شهوة الإعتقاد، إنها منظومة إدراك تشبه أسطورة أو عقيدة دينية." [3]بهذا المنطق تنبعث إيديولوجيا التفكير النقدي بوصفها المسلمة النقدية التي تقدم حلولا نهائية للفكر " لأن الفكر المدفوع بالرغبة في تثبيت نفسه كحضور نهائي مطلق ليس إلا نوعا من الإيديولوجيا التي سيكون لها بالتأكيد "ما بعد". لذلك يجب علينا دائما أن نتشبث بالفكرة القائلة إنّ وراء كلّ إيديولوجيا دائما ما بعد".[4]

من هنا أصبح من الواجب على المشتغلين في هذا الحقل توسيع التجربة النقدية وتخصيبها على النحو الذي يناسب وظيفتها الجديدة التي تتجاوز حدود العملية الأدبية حيث يتطلب منها تقديم تفسير وتحليل وتأويل للنصوص فقط وتنفتح على وظائف ثقافية بالغة الأهمية والخطورة والتأثير. وإثراء مفهوم القراءة وإغنائه بالطريقة التي تصبح فيها القراءة النقدية قراءة مركبة كثيفة ذات طبقات وظلال وجيوب ومساحات تأثير غير مرئية [5].

بهذا المعنى تتبدى لنا بوضوح الخفايا الإيديولوجية التي تنطوي عليها هذه المقاربة التفكيكية وانطلاقا مما سبق تناوله. نلاحظ أن فالتفكيك المؤدلج يعلن عن نفسه خاصة عندما يتساءل حرب نفسه

---

[1]- حرب، تواطؤ الأضداد . الآلهة الجدد وخراب العالم ، مصدر سابق، ص 135.

[2]- بكري خليل، مرجع سابق، ص116.

[3]- المرجع نفسه، ص117.

[4]- المحمداوي وآخرون، مرجع سابق ص121.

[5]- محمد صابر عبيد، مرجع سابق ، ص97

قائلا" هل وقعت فيما حاولت تجنبه، أعني الدفاع عن أفكاري والاشتغال بحراستها؟[1] لكن ما يمكن الإشارة إليه أن المنزع الإيديولوجي الذي أوقع حرب في وهم الحقيقة لم يكن بعيد التأثير على دريدا أيضا، الذي قوض في قراءته النقدية لهذه النصوص المطلقات التقليدية، ولكنه قد ظل هو نفسه رهين الإطلاقية و بالتالي فهو شريك في الآراء الداعمة لهذه الفرضية التي يقوم بتفكيكها."[2] أسس حرب أرضية نقدية حاول من خلالها القضاء على ما هو إيديولوجي في الفكر، لكن تصوره هذا أوقعه في " وهم من أكثر الأوهام رواجا خارج النقد الإيديولوجي. وحتى نخفف من حدّة الزيف الإيديولوجي، يجب علينا تصعيد فعل النقد إلى ذروته ومنتهاه. إذ كلّ ما نملكه تجاه الإيديولوجيا، هو تصعيد الوعي بها، باعتبار أنّ الوعي وحده هو القادر على تخليص الإنسان من بطشها".[3] لهذا " يعترض بعض المفكرين والباحثين المعاصرين على الطريقة النقدية للإيديولوجيا من زاوية تقويم محتوى الحقيقة فلا ينبغي إعلاء شأن الإيديولوجيا أو تبخيسها...لأن تلك الأساليب النقدية لا تعد محاولات مقبولة لإصلاح الإيديولوجيا."[4]

المطلب الثاني: تحديات التفكيك وأفق النقد

إن المدونة النقدية لعلي حرب تفيض بالكثير من المفاهيم التي تترك مفعولا قويا على نمط التفكير فتصبح اللغة نفسها مؤشرا قويا لحضور الإيديولوجيا ففي تقدير الصادق النيهوم "إن الكلمة تصبح في الإيديولوجيا بديلا عن معناها وتدخل في باب التيه الذي هو الإيديولوجيا، فالكلمة هي الفعل نفسه، مما يجعل الأفكار تعيش في اللغة وليس في الواقع، وضمن مغالطة تقديم أفكار مضيئة في واقع مظلم. فالإيديولوجيا تستطيع أن تتكلم بينما جميع الناس سكوت، فثمة لغة بديلة عن لغة الواقع." [5]

---

[1]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق ، ص24.

[2]- عبد المنعم عجب الفيًا، مرجع سابق، ص156.

[3]- المحمداوي وآخرون، مرجع سابق، ص121

[4]- بكري خليل، مرجع سابق،ص352

[5]- المرجع نفسه، ص356.

أما رولان بارت " فلا شيء أكثر إيديولوجية من اللسانيات بالنسبة له فاللغة تصبح في خدمة السلطة لأنها جزم وتقدير أو فيها خضوع وسلطان"[1] وأما بيير ماشرييه فيرى بأن لغة الإيديولوجيا ثاوية في النص الأدبي في كل لحظة. "[2]

إن اهتمام علي حرب بنقد الفكر عربيا كان أو غربيا من جهة، وتأثره بالثورة النقدية في الفكر الغربي بعنوان النقد التفكيكي جهة أخرى، قاداه إلى وضع فلسفة قائمة على الاختلاف بلغة نقدية جديدة تتعاطى مع الفكر بأسلوب منفتح. إن تميز علي حرب في مجال النقد، يجعل الكثيرين يتأثروا بكتاباته، خاصة وهو يحاول أن يتصدى ظاهرة كثيرا ما تعطل حيوية التفكير وتشل تطور المجتمع الإنساني، بل وتشوه عقول النخب المثقفة بشكل عام، فهو يشتغل على أعمال فكرية عربية وغربية ولا تهم في منظوره "جنسية الفلسفة التي ينتقدها."[3] بل ما يهمه من القراءات النقدية التي يشتغل عليها هو أن يمارس قراءة مفيدة وثرية تنجح في الكشف عن الإشكال الذي تنطوي عليه الطروحات الفكرية دون الانشغال بهوية هذه الطروحات.

لأن ما يبرر عدم الانشغال بتقسيم الفكر وتجنيسه هو تنظيره النقدي القائم على الإيمان بقدرة النقد الجديد على كشف المحجوب من النصوص من دون الإنشغال بهويتها، ولكن "الثقافة الأقوى والأكثر قدرة على الإنتشار، أي الثقافة التي تفرض نفسها على غيرها بقوة الفكر والسيف على ما هو شأن الثقافة الغربية الحديثة التي تفرض نفسها وتمارس عالميتها[4]" الأحرى أن نقرأ ما يحدث، وأن نعترف بحقيقة الإنجاز الغربي لكي نحسن صنع حقيقتنا"[5] " لقد مارس المثقفون مهنتهم بامتياز؛ أما في العالم العربي الحديث لم يؤت له أن يلعب الدور الذي لعبه المثقفون الغربيون منذ فولتير وروسو إلى سارتر وفوكو، أي لم يشكل سلطة رمزية معترفا بدورها وأهميتها."[6]

إن جانبا كبيرا من الفكر العربي لا يزال عاجزا والإعتراف بمشروعيته أمر مستبعد، وعن تحقيق ما كان يهدف إلى تحقيقه دائما فهو لا يزال يعاني صدمة التراجع في عصر التحولات

---

[1]- بكري خليل، المرجع السابق ، ص363.

[2]- المرجع نفسه ، ص367.

[3]- علي حرب، الفكر والحدث، مصدر سابق، ص37.

[4]- المصدر نفسه، ص37.

[5]- المصدر نفسه، ص 48

[6]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق ص42.

الكبرى التي يعيشها بدون أن يساهم فيها مباشرة، إن الواقع يشهد على فشل بعض المشاريع العربية طالما بقيت هذه المشاريع وفية لمقومات ومفاهيم منتهية الصلاحية من قبيل الوحدة والتقدم والحرية وغيرها.

على أية حال هذا هو تقدير حرب للوضعية التي آل إليها الفكر سواء ذلك الفكر الذي يحمل جنسية غربية أو الآخر الذي يحمل جنسية غربية فهو يناهض الوقوف عند جنسية الفلسفة التي يشتغل عليها في حقل التنظير أما على مستوى الاجراء " فأن المثقفين العرب في تقديره فشلوا في مسايرة مجريات الأحداث، لذا فإن المداخل التي تؤاخذ المفكر ضمن هذه الفكرة مركبة ومتشابكة بل ومتداخلة.

لقد أغرق علي حرب في تعظيم التفكيك ويكفي أن نقرأ أي فقرة من كتاباته لندرك حجم تأثره بهذه الفلسفة واستبعاده لكل من لا يؤمن بها، لمجرد أنه ينتمي لتوجه نقدي آخر. لقد آمن **بقدرة هذا البديل النقدي** الذي يرهن على نجاحه بوصفه الأسلوب النقدي الذي يعتبر منتوجا مثمرا في أوساط الفكر، هذا وتأثر حرب بفلسفة الاختلاف سواء عند فوكو أو جاك دريدا والذي كتب عن هذه الفلسفة متأثرا بمبادئها التي ترفض دور المثقف بوصفه الناطق الرسمي عن غيره وقائلًا" سارتر بعد أن فاجأه الحدث، يعترف بأنه لم يعد من المعقول أن يفكر المثقف عن الآخرين؛ أما فوكو فأنه ينعي المثقف الكوني مالك الحقيقة وممثل الكل معتبرا أنه ولى الزمن الذي كان يقول فيه المثقف الحقيقة للناس لأنه لم يعد يعرفها أكثر منهم."[1]

يجعل أيضا من القراءة التي يتبناها " قراءة نقدية مثمرة تخضع النص للسبر والرصد أو التشريح والتفكيك."[2] كما يعتبرها أيضا " قراءة منتجة وفعالة ترى الواقع على خلاف ما هو عليه لتقرأ ما فيه وما خلفه أو فوقه أو تحته."[3] وما أسفر عن فشل العقلانيات النقدية وتعثرها هي تلك التي تؤمن " بوجود عقل محض أو عقلانية فوق النقد، فلا يملك هؤلاء سوى ممارسة خرافية لا معقولة مع العقل."[4] إن ما ينير درب التفكير النقدي عند علي حرب هو اعتناق فلسفة الاختلاف، يقرأ المفكر بمنطقها النصوص قراءة منفتحة ومتجددة تتعإلى عن سياسة التفكير الرائجة في

---

[1]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق، ص40.

[2]- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص58.

[3]- المصدر نفسه ص 34.

[4]- علي حرب، الفكر والحدث، مصدر سابق، ص45.

الأوساط الفكرية والتي تتعاطى مع المسلمات والثوابت التي تعيق الفكر باسم الوفاء للأصول، ومن أجل إعادة النظر لهذه الثوابت يتوجب "التخلي عن اللغة النبوية في التعاطي مع المهام والأدوار."[1] وعلى هذا الأساس يكون حرب أجاز لنفسه ما حرمه على غيره، فلماذا الإصرار على اعتناق هذا النمط من التفكير النقدي؟

لقد بذل حرب أكثر من عقدين في الحث بل والرهان على سياسة التفكير الجديدة والمنفتحة في تقديره والناجحة في أن تخلص الفكر من أهام قدرته على الكشف عن الحقيقة أو التماهي معها أو التحدث باسمها فالتحدث عن الحقيقة وباسمها يشل الفكر، ولكن هذا الموضوع يثير قلقا وتعجبا من انتهاج المفكر نفس السياسة الفكرية التي تتعاطى مع مفاهيم الاختلاف والتفكيك بوصفها النهج النقدي الذي يضمن انفتاحا فكريا مثمرا وبهذا يكون حرب متفقًا تمامًا مع المبدأ العام الذي يجتمع عليه رواد الثورة النقدية في الفكر الغربي، وبالتالي يكون وفيا لمقومات الثورة النقدية التي تبشر بمفاهيم جديدة يتعاطى معها بوصفها تضمن الإطاحة بمنظومة التفكير السائد، في الوقت الذي كان يندد فيه باعتناق المفاهيم بهذا المنطق، فالتحولات الكبرى التي لحقت العالم "كشفت عن عورات المفاهيم كالحرية والعدالة والتنمية وغيرها، وكل هذه المفردات وسواها من القيم العامة تحتاج إلى التغيير والتبديل"[2] .

اعتناق المفكر للتفكيك يؤدى به إلى العودة إلى التفكير التقليدي أو إلى استعادة الأفكار الأصلية المترسخة، فيعمق الرابطة بينه وبين ما كان يتعارض معه، وكلما ازداد الحث على انتهاج التفكيك منهجا بديلا للمناهج المطروحة على الساحة النقدية تجدرت الأبعاد الإيديولوجية المتخفية وراء هذه الدعوة ورفع شعاراتها الانقلابية و مواجهة المنظومة النقدية، لقد أصبح المفكر يصف

خصمه أو بتعبير أدق خصوم التفكيك بالنقد الإيديولوجي فنقد النص، وكما أمارسه، على الأقل بدءا من كتابي "النص والحقيقة"، فإنه يختلف اختلافا أساسيا عن النقد الإيديولوجي القائم على نقض الأحكام والأطروحات أو على الدفاع عن المرجعيات والمسلمات."[3]

تعد قضية الدفاع عن الأنموذج مشروعة ومنطقية وصحيحة على نحو ما، إلى الحد الذي لا يتجاوز فكرة تصفية المناهج المجاورة وتسفيهها وتدميرها، وكلما كان الدفاع قائما على أساس

---

[1]- علي حرب، لفكر والحدث، المصدر السابق، ص15.

[2]- المصدر نفسه، ص 20.

[3]- علي حرب، نقد النص، المصدر السابق، ص138.

إمكانية التعايش والتعددية وديمقراطية التفكير والتبني والتطبيق، فإن القضية على هذا الأساس تبدو منطقية ومناسبة تماما لدبلوماسية العصر ومتغيراته الحضارية[1].

ومن المؤكد أن الإنبهار والتقليد الأعمى للنموذج الغربي في البناء الحضاري يجر في النهاية إلى الإقتداء والتمثل والسقوط فيه ولو بعد حين[2] طبعا لا تجدي الاستكانة إلى ما هو جاهز ومطبوخ في أتون التجارب الأخرى، لكن لا يمكننا أيضا أن نبدع من عديمه دون وجود رصيد فكري وعملة معرفية قابلة للتصريف والتداول[3] .

وعليه لا يمكننا اعتبار المناهج والأفكار التي نوظفها كأقانيم ثابتة تقتضي الإسقاط، أو نماذج جاهزة تستدعي التطبيق أو أصوات عليا تتطلب التلقين والببغائية، وإنما كأنسجة مفهومية تستلزم الحياكة والحكاية، بمعنى النقد والقراءة ولا تنفك عن التجدد والتبدل حسب تلوينات الوقائع وتهجينات الأفكار. أما أن نزعم إبداع وقائع الفكر وخوارق الرؤية من العدم دون رؤية الذات في مرآة الآخر والاستفادة من تجاربه بالتميز عن خصوصياته هو ضرب من الإدعاء وحجب للحقائق.[4] والاقتباس المعرفي والثقافي لا يعني استعارة المشروع الحضاري للأمة من الأمم الأخرى، وإنما يعني الانفتاح الرشيد والتواصل الإنساني القويم، المتجه إلى استنفاذ كل طاقات الذات وإمكاناتها، في سبيل هضم منجزات العصر، وإدراك متطلباته، والحصول على تقنياته على قاعدة العلم والمعرفة بها، لا على قاعدة الإنبهار النفسي بها، لأن الإنبهار النفسي هو الذي يلغي كل عوامل التفاعل الخلاق مع التقنية والمنجز العلمي الحديث."[5]

لكن اعتبارات حيوية التفكير، المبدعة والمنتجة تستوجب منا التساؤل عن مدة صلاحية المفاهيم البديلة من قبيل اللعب والمتعة والعلامة والحدث آليات الهدم والإختراق والحفر والتفكيك، وغيرها؟ ألا يمكن لتحولات عالمية أخرى قد تلحق بالعالم أن تكشف عن عورات هذه المفاهيم البديلة وتعتبرها قيم لثورة نقدية منتهية الصلاحية كغيرها؟

---

[1]- محمد صابر عبيد، مرجع سابق، ص 274.

[2]- محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، ص 83

[3]- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية (مقاربات في الحداثة والمثقف)، مرجع سابق، ص 91.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، مرجع سابق، ص 95.

يرفض حرب القرارات العقائدية والاحكام الجاهزة وهذا هو الأسلوب القرائي الذي يناهضه المفكر، فالمفكرون العرب مثلا في تقديره "يؤلهون مقولاتهم" [3]ويخلفون عجزا فكريا صارخا فلا أحد له الحق في أن يمثل الحقيقة ولا أحد له الحق في أن "يدعي أنه ممثل العقل أو الناطق الرسمي باسم الحقيقة أو الوصي عن الحريات والحقوق."[1] فالقراءة بمنطق المطابقة واختزال النصوص ضمن نظام معرفي معين يحيلنا لا محال إلى عقلانية مغلقة، " لكن مع كل ذلك فأن يتحول إلى صنم هو الآخر ما أن يقول شيئا حتى نردده بسرعة، فإن الأمر يحتاج دون شك إلى نقد هذه "الهيمنة" الجديدة التي ترفض التبشير لكنها تبشرنا بنهاية المثقف، ترفض الداعية لكنها تدعونا إلى الانتهاء من صورة معينة للمثقف، أي دعوتنا إلى أن نكون على صورة علي حرب نفسه."[2] عندما يتغذى النقد من كل ما كان مستبعدا ومقصيا من مفاهيم انكشفت عوراتها وفقدت صلاحيتها يصبح تمثلا نقديا يندرج ضمن غيره من الاجتهادات التي ترددت الرهانات حول تجاوزها، يصبح نقدا يبشر بتصدع المنظومات النقدية المهيمنة وبالتالي وينصب نفسه مكانها لقد ردد في أكثر من مناسبة بأنه " ليس قاضيا أو شرطيا انما هو قارئ يهمه ما يستعصي على الفهم ." [3] يقول إن " المفكر ليس قاضيا أو شرطيا إنما هو قارئ يقرأ الحدث ويشخص الأزمة."[4]

ثم يبرر من جهة أخرى التحامل النقدي الذي ينتهجه في حقل الإجراء بقوله" أنا إذ أنتقد مشاريعهم بقسوة لا أنفي ما أنجزه على صعيد الفكر إنما أسعى إلى تبيان وجوه الاشكال." [3] ولنا أن نتساءل عن توضح الرؤية النقدية التي لا تنفي المنجز الفكري حين تحكم عليه "بالغرق في السبات الإيديولوجي أو وفقدان المصداقية وتمزيق المشروعية." [4] وهل تتوضح وجه الاشكال عندما يشبه في نقده كل من لا ينتهج الجهد التنويري الذي ينادي به في النقاش ب" طواحين الهواء." [5]

---

[3]ا علي حرب، لفكر والحدث، مصدر سابق، ص 27.

[1]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق ص15.

[2]- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية (مقاربات في الحداثة والمثقف)،مرجع سابق، ص 84.

[3]- علي حرب، لفكر والحدث، مصدر سابق، ص 30.

[4]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق ص 33.

[3]- علي حرب، الفكر والحدث، مصدر سابق، ص38.

[4]- أوهام النخبة ص 45

[5]- المصدر نفسه، ص 44.

انطلاقا من القرار الذي اتخذه المفكر إذن فإن للشرطي أو القاضي أن يعتمد الأحكام الصارمة ولكن المفكر في مجال النقد لا يملك هذه المشروعية إلا أن علي حرب وبأسلوبه الإنقلابي الذي أصبح متكررا يملك المشروعية التي تؤهله بأن يحكم على منظومة فكرية بالإفلاس لأن المثقفين العرب في تقديره "عجزوا عن تجديد الفكر والمفهوم."[1]

إن حرب وهو يقرأ المنظومات النقدية الرائجة في الفكر العربي المعاصر يرى أنها لم تستثمر مجهوداتها النقدية بالشكل المطلوب، لأنها تبتعد عن كا فكر مبدع عندما تطبق القراءة الحرفية ثم يعود ويوضح وجه الإشكال في الفقرة نفسها حين يتراجع عن هذا الحكم بقوله" لا أنفي ما حققه المفكرون العرب المعاصرون كالجابري، وأركون حنفي بل أعترف من فرط قراءاتي لأعمالهم وإفادتي منها أصبحت هذه الأعمال في طيات خطاباتتي."[2]

"المثقفون في الغرب مارسوا مهنتهم بامتياز أما العالم العربي فالوضعية مختلفة ذلك أن المفكر الحديث لم يؤت له أن يلعب الدور الذي لعبه المثقفون الغربيون منذ فولتير وروسو إلى سارتر وفوكو، يقول في نفس الصفحة "ولا مبالغة في القول أن المثقفين العرب، دعاة الحرية والوحدة وكانوا قليلي الجدوى في مجريات الأحداث والأفكار، فتاريخ تعاملهم مع قضاياهم ومع الواقع يشهد على فشلهم وهامشيتهم."[3] معظم المثقفين العرب لا يزالون غارقين في سباتهم الإيديولوجي لا يحسنون سوى نقد الوقائع" فمقولاتهم متحجرة وأطرهم ضيقة وحرياتهم متراجعة بسبب العنف الرمزي الذي يمارسونه بكل ديكتاتورية، إن مآل التفكير عند المثقفين العرب الإفلاس والعجب لأنهم نخب يمارسون أدوار القادة المرشدون.

النقد نوعان نقد يشتغل عليه المفكرون العرب ومآله الفشل وتراجع الإبداع الفكري بدليل وجود تجمعات ثقافية تنشط في تأديب الكتاب ومعاقبة الأدباء."[4] ونقد حقيقي يقوم على " تفكيك البنى الفكرية الراسخة التي تجعل المثقف العربي يستنكر الإعتداء على نجيب محفوظ أو أدونيس من اتحاد الكتاب [5] لكن يبدو أن هذا المثقف يستنكر أيضا الأحكام النقدية التي يمارسها حرب فبغض النظر عن انتاجه للنقد الذي لطالما كان يناهضه بوصفه لا يقبض على الحقيقة ولا يعلن

---

[1]- علي حرب، لفكر والحدث، مصدر سابق، ص 33.

[2]- المصدر نفسه، ص 39.

[3]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق، ص 420.

[4]- المصدر نفسه، ص 43.

[5]- المصدر نفسه، ص 43، 44.

الفكر وهو يمارس ذلك بامتياز ها هو الآن يرفض منطق الإدانة والمحاسبة ويحذر المثقفين العرب على القيام بذلك، ولكن عندما يتعرض بالنقد إلى المثقفين العرب مثلان فأن المفاهيم التي كان يحث على استبعادها تشكل في مقابل إجراءات الاقصاء التي يحدثها حرب على المشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر خاصة، نلاحظ أن فلاسفة التنظير الغربي في محطته التفكيكية وعلى رأسهم **دريدا**، يشكلون حضورا قويا في فكر حرب، لقد اتبع استراتيجية دريدا التفكيكية بوصفها الإستراتيجية الوحيدة التي تخلص الفكر من معاناته ، فالإيمان الراسخ بالتفكيك يجعله يستجيب للقراءة التفكيكية بنفس النهج الذي اتبعه دريدا بقوله "بهذه الطريقة أقرأ بدوري ما أقراه من النصوص إني أتجاوز ما يريد المؤلف قوله أو طرحه للكشف عما لا يقوله ويفكر فيه عندما ينطق ويفكر. " [4]

لكن من باب النقد الذاتي ألا يمكننا القول بأن الحكم على المثقف بأنه لاعب في حلبة الصراع والمناورة وهدفه هو فقط توزيع الأدوار وتشكيل التحالفات أي هي لعبة أشبه ما تكون بالممارسات المافيوية. ألا يعتبر هذا الحكم مبالغ فيه ويخلو من موازين محكمة ومعايير عادلة؟ هل نعوم تشومسكي في نقده للهيمنة المتنامية للقوى العظمى أو جاك دريدا في دفاعه عن حقوق الإنسان والأقليات أو الراحل بيير بورديو في منافحته عن حقوق العمال والمواطن، هل يعتبر هؤلاء مجرد فاعلين اجتماعيين همهم اللعبة والاستحواذ أو السلطة الرمزية وإشباع النرجسية الذاتية بوصفهم حكماء أو علماء أمام موضوع السلطة والتأثير وهو العمال أو الطلبة أو من يتلقى عموما دروسا ومواعظ في حقوق الإنسان ورفض الهيمنة؟ هل نحن مجبرون على تأويل نضالات المثقف وسجالاته من خلفية الخديعة والمناورة أي أننا نحكم سلفا بفساد مقاصده ونواياه، أي القدح في ممارساته ومشاريعه؟ [1]

إن نقد المثقف في سبيل التطلع إلى المثقف النقدي أو الناقد لا يعني الاستخفاف بدوره أو عزله أو تطويقه وإنما يعني أن النقد كوظيفة وكأخلاقية تجعل منه فاعلا ثقافيا وإجتماعيا منفتحا على احتمالات التعثر أو التماهي أو الإغراء، فلابد من عدة نقدية يفلت بها من دواعي الانحباس أو ادعاءات القداسة والاصطفاء. بهذه الوظيفة النقدية يتعامل المثقف مع شأنه الثقافي بوصفه

[4]- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية (مقاربات في الحداثة والمثقف)، مرجع سابق، ص 97.
[1]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أداة للنقل وحقلا للاشتغال فيما وراء التصورات النخبوية التي تستبد بوظيفته فيخرج عن جلدته ويفارق تناهيه."[1]

من هنا يأتي الصراع الدائر بين الحداثة وما بعد الحداثة على المشهد المعرفي العربي، فيجد علي حرب أننا ننخرط في الصراع بين حداثة وما بعدها وحداثة وما قبلها، فنحول هذا الصراع إلى متاريس وسجال إيديولوجية ومعسكرا بحيث لا يعود منتجا ونتناسى الأهم وهو أن الصراع ما بين حداثة وما بعدها في الغرب هو صراع بين أناس مبدعين منتجين، فالحداثة في أساسها نقدية، وبخاصة أن أهم علامة للحداثة هو الفيلسوف "**كانط**" ومشروعه أصلا مشروع نقدي، نقد العقل النظري، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. فالفريقان في الغرب مبدعون ومنتجون، أما نحن فننخرط في الصراع لكي نحول المدارس والمذاهب والأفكار إلى متاريس إيديولوجية."[2]

إن تجريح الذات وجلدها على مختلف الصعد والمستويات، ما هو في حقيقة الأمر إلا إخفاء لابتعاد المثقف أو المفكر أو الأديب والنخبة بشكل عام من مواطن الإبداع الفكري.[3]

عندما صدر كتاب أوهام النخبة شكل ثورة حقيقية وأثار جدلاً واسعاً بين الدارسين العرب لكن وهم يقرؤن هذه الأعمال ويقيمون أعمال حرب ينقسمون إلى قسمين يتراوحان بين السلب والإيجاب بعضهم ينطلق من موقف نقدي معارض لحرب، فعلى سبيل الذكر لا الحصر وصف هؤلاء القراء المعارضون لنقد حرب للمثقف بالحرب الشعواء التي شنها المفكر على المثقف واعتبروا أفكاره مجرد غلط ووهم" [4] وبعيدا عن التساؤل عن سبب ربط النقد بفلسفة الإقصاء والإستنكار–فهو موضوع لا يتناسب مع ما تستهدفه هذه الدراسة– انما ما يهمن في الموضوع هو التذمر الذي يعتمده المفكر حين يواجه هذا النوع من النقاش ينظر إلى معارضيه بوصفهم " فئة استبدت بها إرادة الاقصاء والاستبعاد بسبب منطق التنافس على الساحة الثقافية "[5] أوهام النخبة ص 22أما من يستقبل كتابات علي حرب على نحو إيجابي بمدح أعماله وتزكيتها والثناء عليها لأنها فئة تأثرت انطلاقا من قراءتها لأوهام النخبة فيدرج قراءاتهم ضمن" العمل الفكري الجاد الذي يخرج

---

[1]- المصدر نفسه، ص 101.

[2]- محمد خالد الشياب، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الأردن، 2007، ص 174.

[3]- محمد محفوظ، الإسلام، مرجع سابق، ص 155.

[4]- علي حرب، أوهام النخبة، أو نقد المثقف، مصدر سابق، ص 22.

[5]- المصدر نفسه، ص 22.

القارئ بعد قراءته على غير ما كان عليه قبل أن يقرأه". [1] يتوجب على من يقرأ أعمال حرب أن يتبناها حتى يتمكن من انتاج نص مضاعف لكن عندما يتوجه إلى أعمال غيره من المثقفين ضمن إرشادات علي حرب فإن القراءة تعيد الخلق سلبا أو إيجابا" فقرا أو ازدهارا "[2] لكنها عندما تقرأ حرب يتوجب أن تعيد الخلق إيجابا، وبناء على ما سبق نلاحظ أن التنظيرات النقدية المناهضة للفكر الاختلافي لا تملك الشرعية الفكرية في الفكر العربي، وليس لها أن تتصف بمواصفات الفكر الناجح، وإنما هي إحدى الأنماط الفكرية التي كانت ولا زالت تهيمن عليها أرادة الإقصاء.

لا شك من أن القراءة التي ينادي بتبنيها قد أفضت بالضرورة إلى الدخول في منحى فكري مختلف لكن هذا الدخول أدى إلى نشوء تعارض بين نمطين من التفكير ثقافة علي حرب التفكيكية في مقابل ثقافة أخرى تعبر عن مشاريع إيديولوجية عاجزة عن التعاطي مع الفكر بشكل منفتح. فكان من نتائج تلك المواجهة الفكرية ضرورة التخلي عن المسلمات القديمة وابتكار لغة نقدية جديدة يتخلى فيها الخطاب عن النزعة العقلانية التي تنصب نفسها بوصفها تمثل الحقيقة، فيحيلنا الوضع إلى مجابهة التفكير الجديد المنفتح الذي يستهدف استبدال التفكير القديم المفلس. وفي هذا الإطار نعتقد بأن هذه المواجهة تكرس إلى ثنائية الصواب والخطأ، التي عمّق حرب من معناها فيما هو ينظر على اعتبارها من المفاهيم التي فقدت مصداقيتها ضمن منظومة الفكر المنفتح الذي يبشر بشرعيته ونفاذ شرعية غيره. لقد أصبحت حيوية التفكير المختلف عند حرب مرهونة بتناقضاته القائمة بين حقلي التنظير والإجراء، فهو ينادي في محاولات عدة بتجاوز المنظومات الفكرية المعبأة بالأبعاد الإيديولوجية انطلاقا من انتهاج سياسة فكرية جديدة تنظر باستلهام مفاهيم من الفكر الغربي المعاصر ليتمكن من مسايرة إيقاع العصر، إلا أن الإجراء النقدي لا يزال وفيا للمفاهيم التي يندد بها مكرسا بذلك امتدادا للعقلانية السائدة، إن هذا النمط من التفكير في اعتقادنا لا يزال يعاني الكثير من المشاكل خاصة وأن حرب يعتقد بأنه يعايش لحظتين فكريتين متعارضتين، لكن جوهر المشكل يجعلنا نتساءل عن الفارق الحقيقي القائم بين اللحظتين؟ وما هي الإضافات الحقيقية التي أغنى بها علي حرب الفكر العربي المعاصر في حقل الإجراء؟

---

[1]- المصدر نفسه، ص 24.

[2]- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص30.

المبحث الثاني: تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه في الفكر العربي المعاصر

لقد أخذ التنظير الغربي على عاتقه **مسالة اللغة** حيث شكلت هذه الأخيرة موضوعا قويا وفاعلا، فالبحث في الأفكار من خلال مبادئها ونتائجها لم يعد مجديا إنما التوجه النقدي أصبح مرتبطا بلغة تلك الأنساق؛ أما في الفكر العربي فإن إيديولوجيا التلقي هي سيدة الموقف، ففي الوقت الذي شكلت اللغة منعطفا للعديد من الحقول المعرفية في الفكر الغربي خاصة وأن الكثير من الصروح الفكرية إلْتفت حول مسالة اللغة، تتعلق هذه الصروح بالمنطق والرياضيات والفلسفة وغيرها. فان الفكر العربي أجل الإنشغال بهذه المسالة أي اللغة واحتضن التفكيك واستقبله في ظل إيمانه بالفكر المطلق وإيمانه باحتكار الحقيقة، وعوض الإهتمام بالنصوص والبحث عن منفذ فيها من شأنه أن يثري الفكر، تحول الإهتمام إلى الفكرة بنظرة القبول والإعجاب أو الإقصاء والرفض والاشتغال عليها بمنطق الوثوق واليقين،-رفضا أو قبولا – وهنا تتبدى واضحة مخاطر الإيديولوجيا خلال التناول النقدي للنصوص، نحن إذن وكعرب "لسنا منتجين للمناهج الغربية التي نتبناها ونؤمن بها وإنما نستوردها، أو لنقل بدقة أكبر إنها تفرض علينا. لأننا مولعون بالتجديد ومعنى ذلك أننا لسنا منتجي المناهج النقدية.[1] إننا نقف في مواجهتها دون أن نستطيع امتلاكها– سيكولوجيا–بعمق فهي المثل الأعلى الذي لا يحق لنا أن نعدل أو نعمّق أو نغير فيه أو حتى نختار منه ما يناسبنا."[2]

هذا الوضع المتردي لا يعني الحكم النهائي على الثقافة العربية "لم تكن الثقافة العربية إذن مفلسة ولم يكن العقل العربي قط متخلفا. كل ما حدث أننا في انبهارنا بإنجازات العقل الغربي وضعنا إنجازات الفكر العربي أمام مرايا مقعرة صغرت من حجمها وقللت من شأنها."[3]

لقد أصبح من الضروري جدا للناقد العربي أن يعيد النظر في منطلقاته النقدية التي اعتاد عليها وأن يسعى لإعادة تشكيل رؤياه النقدية في ضوء جديد، مع إدراك أن مثل هذه المراجعة قد تعرض الناقد العربي إلى نوع من التخلخل والاضطراب وهو يسعى لإعادة صياغة برنامجه النقدي الجديد. وهذا ما حدث فعلا خلال العقدين الماضيين: فلقد اختلف النقاد العرب في اختياراتهم وبرامجهم وتطبيقاتهم. فهناك من بالغ في الاستسلام السلبي في تلقي وإعادة إنتاج كل ما يصدره

[1]- حاتم الصكري، ترويض النص، مرجع سابق، ص189.

[2]- المرجع نفسه، ص 59.

[3]- المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية)، مرجع سابق، ص 491.

لنا المركز الميتروبولي الغربي، معرضا وعيه إلى مخاطر المثاقفة السلبية، ومتخليا عن هويته وخصوصيته الثقافية الوطنية والقومية. وهنالك من حاول أن يبلور مشروعا نقديا حداثيا يزاوج فيه بين الكشوفات والمعطيات النقدية الحديثة في ميدان النظرية الأدبية والنقدية، وبشكل خاص في مجال الدراسات الألسنية والسيميولوجية وبين حاجاتنا الثقافية الخاصة."[1]

أما البازعي مثلا فقد ذكر أن مناهج النقد الأدبي في الغرب متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت فيها، وأن الناقد العربي أمامه طريقان:

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

الثاني: إحداث تغيير جوهري في هذا المنهج أو ذاك، والنتيجة اختلاف المنهج المعدل عن المنهج الأصل."[2]

لكن يبدو أن بعض النقاد العرب تشبثوا بالاختيار الأول مما جعلهم "يتمادون في التعاطي الإيديولوجي مع النصوص، في الوقت الذي يشهد فيه النقد الغربي تزايدا في ابداع النصوص وانتاج النظريات النقدية التي تبحث في مضمون النص وتستكشف الجديد في النقد يجعل من الفكر العربي يعاني الكثير من المشاكل التي تنبؤ بتخلف كبير ولهذا السبب يتوجب الوقوف عند بعض من الشروط اللازمة لتحقيق نقلة نوعية نحو التفكير المنتج حددها بعض المفكرين في " المرجعية الفكرية والفلسفية الواضحة، التي يحتكم إليها الجميع، ونحن كأمة عربية مسلمة ينبغي ألا تغيب عنا الرؤية المركزية السليمة التي ترتكز على العقيدة الإسلامية والطبائع المركوزة في الإنسان العربي، وننساق وراء منهجيات غربية هي مخلصة لفلسفة من أنتجوها، وقد لا تصلح لمجتمعنا العربي من غير فحص ومحاكمة لها بتمريرها على الثوابت الإسلامية والعربية." [3]

التغيير مطلوب وإعادة النظر للإحتضان الإيديولوجي للنصوص سيعدل من تأطير الفكر العربي المعاصر بالأطر الدينية والتراثية، ثم ان النقد العربي سيفتح امكانات معرفية مختلفة عندما يكون الاشتغال على النصوص من مداخل بيانية وإجتماعية وتاريخية موضوعية بعيدة عن الفكر الوثوقي وسيمنحنا " الحرية الفكرية التي لا تحجر على أحد وتسمح بالرد والأخذ على كل أحد ومن كل أحد، في إطار التزام فلسفي وعقدي بالثوابت الأصيلة لأمتنا، حتى يحدث التفاعل

---

[1]- فاضل ثامر، اللغة الثانية(في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح)، مرجع سابق، ص 243.

[2]- محمد سالم سعد، مرجع سابق، ص 102.

[3]- عبد الغفار الحسن محمد أحمد، ، مرجع سابق، ص14.

المستمر الذي ينتج أفكارا جديدة ليست هي غربية ولا شرقية وإنما تم ابتكارها وتكوينها (هنا) في الوطن العربي. وحتى ينتهي عصر المعارك الأدبية المحمومة والصراع النقدي غير المجدي وغير المنتج، والذي كان من أهم أسبابه عدم الإلتزام من جانب، وسيطرة دعاة الأفكار الغربية على وسائل النشر، واحتكار المنتج النقدي والثقافي لعقود من جانب آخر. [1]"

المداخل الوثوقية القائمة على الإيمان المطلق بمكتسبات الفكر الغربي هي واحدة من المداخل التي شكلت انسدادا قويا في الفكر العربي من جهة، فالإيمان بالمنتوج الغربي بوصفه منتوجا علميا متكاملا لا يقبل النقد وتبنيه كوصفة جاهزة للاستهلاك ؛أما من جهة أخرى رفضها المطلق لهذه المناهج هو الذي كرس لفكر متعصب "والتعصب هو الآفة الأدهى التي أقعدت النقد العربي والفكر العربي، وما زال النقد يدور في ثنائية القديم والحديث بسبب تعصب كل فريق، وإن كان التعصب من أشد الأدوات فتكا، فإنه أيضا أهم مظاهر العقم الفكري، كما أن التعصب بكل أشكاله يعد عيبا سواء أكان تعصبا دينيا ومذهبيا أم تعصبا طائفيا أم جهويا. [2]"

للتعصب مظهر آخر أيضا" فالإنسان في إعطائه صفة القداسة لآرائه، ونسبتها إلى الألوهية تقزيم لنفسه وحد من قدرته وسوء فهم لدوافعه النفسية، لأن الطبيعة الإنسانية هي التجدد وليس الجمود، الإبداع وليس الإنقطاع، هنا يجد نيتشه لزاما عليه أن يحمل على هذا الشكل من الألوهية.[3]

غير أن للأمر وجها آخر، وهو من أين تكتسب هذه السلطة "الحامية والحاكمة" شرعيتها؟ لقد بين لنا التاريخ التأويلي، كما هو الحال بالنسبة للسياسي، أن كثيرا من السلط مزورة ومغتصبة بالنار والحديد. ومن هنا يحق لنا أن نتساءل، ما هي السلطة الشرعية المشهود لها بالأحقية والعدالة لنفوضها قاضية في أمور التأويل؟

إن كثيرا من الاتجاهات التأويلية يمكنها أن تحول نفسها إلى سلطة تتقرر من خلالها حياة أو موت المشاريع التأويلية التي سبقتها أو تتزامن معها أو تأتي بعدها، فهي تفرض نهجا محددا وأدوات قرائية تناسب طرحا معينا، ومن خلاله تلغي بقية الإتجاهات أو تنتقدها وتفرض عليها حصارا جديدا. ولكن سرعان ما يكشف لنا الزمن هشاشة تصوراتها ومحدودية دائرة نفوذها،

---

[1]- عبد الغفار الحسن محمد أحمد، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2]- المرجع نفسه، ص14.

[3]- محمد بازي، التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدر العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1431هـ-2010م، ص 144.

فتتلاشى وتضمحل لتظهر سلطة أخرى، كما حصل لكثير من المناهج النقدية التي رسمت للنقاد والمؤولين حدود تعاقداتهم القرائية مع النصوص، وفق طروحاتها ومنظوراتها ومفاهيمها، مزودة إياهم بالأدوات ومنتظرة نتائج عملهم، مترصدة الخروقات ومنتقدة الانحرافات، ومقارنة المنجز مع تصوراتها (بنيوية كانت، أو نفسية، أو اجتماعية، أو سيمائية، أو أمر طبيعي أن تتبدى الميول المذهبية أو الفكرية أو المنهجية أو المعرفية للمؤول في ثنايا خطابه، وتبرز معالمها، وهو يحاول بناء معنى نص من النصوص."[1] إن عدم الإهتمام بالأفكار قدر الإهتمام بقداسة الفكر الصادر عن الرموز واعتماد فكرها اعتمادا جازما وتغييب الرؤية الفردية القادرة على محاكمة الآراء والأفكار والقضايا، ودفع النقاش إلى الطابع الإشكالي جعل العمل الثقافي يتحول إلى شروح وتعليقات وليس إلى عملية حيوية تتناول جوانب الحياة ومشاكلها ضمن رؤية منفتحة قادرة على تأكيد القدرة على التطبيق وصياغة الحياة في عالم معقد، ولعل أصدق مثال على ذلك هو بقاء الثقافة عندنا أسيرة الكتابات التأسيسية برغم مرور عشرات السنين على صدورها، وليس مرد ذلك إلى انعدام القابليات والمواهب وإنما لعدم الإهتمام وغلبة حالة الإستسلام والنشوة، وصرف الجهد على دحض الفكر الآخر وليس لإنتاج فكر مواز."[2]

من هنا فإن معظم المشكلات الفكرية ومناهج فحصها والأدوات المستعملة في فكرنا الفلسفي هي مستعارة منقولة، باستثناء مشكلة التراث والحداثة. حتى أنه يستحيل الحديث عن فكر فلسفي عربي متميز[3]، وبهذا يمكننا القول أن التفكير الفلسفي العربي المعاصر، بشكل عام لم يعرف إلا مجرد الاستهلاك الإيديولوجي لمفاهيم الحداثة. فإذا كانت الفلسفة "ابنة زمنها" كما قال هيغل، فإن ما يميز فلسفة عن أخرى هو نمط سؤالها وقدرتها على إبداع المفاهيم، أو على الأقل على استعمال المبدع لها."[4]اكتفى بتفسيرها والتذييل عليها، ولم يذهب إلى نمط تساؤلي يبتعد فيه عن تكرار الشبيه وإعادة إنتاج المألوف." [5]

---

[1]- محمد بازي، المرجع السابق، ص 214.

[2]- إبراهيم العبادي، قضايا إسلامية معاصرة، جداليات الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م، 212.

[3]- محمد خالد الشياب، مرجع سابق، ص 208.

[4]- المرجع نفسه، 2007، ص 209.

[5]- المرجع نفسه، ص 2010.

لقد اكتفى نمط من الخطاب الفلسفي العربي بالترديد اللفظي لمفاهيم الحداثة، دون القدرة على إدماجها في واقعه على نحو منتج، ذلك لأن المفهوم–أي مفهوم– لا ينشأ في عزلة يمكن معها استنباته ضمن أي سياق، بل يندرج ضمن شبكة من المفاهيم المتداخلة–المشروطة بإطار تاريخي ومعرفي محدد– يفقد تماما فعاليته خارجها، ومن هنا فإنه يستحيل انتزاع مفهوم، أو جملة من سياقاتها التاريخية والمعرفية، والسعي إلى إدماجها ضمن سياقات أخرى مغايرة تاريخيا ومعرفيا. لأن ذلك لا يمكن أن يؤول إلا إلى مجرد التكرار الساذج، ذلك أن ثمة شروطا لفعالية الإدماج المفاهيمي يؤدي عدم توافرها إلى مجرد الترديد الفارغ للمفاهيم، الأمر الذي يكشف عن كون فعالية المفاهيم تبقى فعالية مشروطة لا مطلقة."[1]

من هنا فالخطاب العربي المعاصر هو في معظمه خطاب الإيديولوجيا بامتياز، إذ ليس ثمة في فضائه إلا جملة المشكلات الإيديولوجية المتباينة، تتصارع فيما بينها حول واقع لم تتشكل فيه، بل تبلورت خارجه وجاءت تفرض نفسها عليه. ولذلك فإن معظم المحاولات الراهنة لنقد الخطاب تسعى إلى الحفر فيما وراء هذه التشكلات الإيديولوجية لعلها تبلغ الإبستمولوجيا المضمرة تحتها، ليتسنى زحزحتها على نحو يسمح بتأسيس خطاب بديل."[2]

هذا ما أطلق عليه الدكتور عبد العزيز حمودة التيه النقدي، ودفعه إلى الدعوة لإنتاج نظرية عربية بديلة تكون لها ثوابت فلسفية تحتكم إليها، من أهمها عنده: إعادة السلطة للنص في فهم المعنى، ومراعاة الإعتبارات الثقافية والفكرية للمجتمع العربي، وعدم الخلط بين مفهوم الحداثة كمذهب فكري غربي، والتحديث بمعنى العصرية، فلا أحد ضد العصرية بمفهومها الزمني، ولا أحد يدعو لشد الرحال إلى الماضي، بل يرفض فهم الحداثة التي تعني عنده التمهيد للتبعية الثقافية، وترسيخها في البيئة العربية."[3]

إتقان المنهج الغربي. أي المنهج الغربي الحديث، فمن خلال إتقانه وقبل ذلك إتقان المنهج الإسلامي، وتجاوز حاجز اللغة، من خلال ذلك يتسنى استعمال هذه المناهج في مجال النص الديني الإسلامي وليست هي التي تستخدم المؤمنين بها، وهذا الذي كان يقوله أصحاب المنهج اللساني عن اللغة بأنها توظفهم بقدر ما يوظفونها، لأن الإنسان حينما يفكر، يفكر بلغة، وإتقان

---

[1]- محمد خالد الشياب، المرجع السابق، ص 2010.

[2]- المرجع نفسه، ص 2010.

[3]- عبد الغفار الحسن محمد أحمد، مرجع سابق، ص18.

المنهج الغربي يتيح لمستعمليه من حملة الخطاب الحداثي في الوقت المعاصر معرفة عدة أمور."[1]نذكر منها ما يلي:

-مدى التآلف والتنافر بينه وبين النص والمنهج الإسلاميين. وبناء على ذلك يتم التعرف على أوجه الإتفاق وأوجه الإختلاف فيتم التقريب بين أوجه الاتفاق، ويوحد بينهما، أما ما خالف المنهج الإسلامي فيتم طرحه، وهكذا يمكن التمهيد لإنزال هذه المناهج على النص الإسلامي، وهذه خطوة لا يمكن إنجازها إلا بمعرفة المنهج الغربي حق المعرفة.

-مدى الحاجة إليه. وهو أمر منوط بالأول فإذا كان المنهج الغربي في تنافر دائم مع النص الإسلامي فلا تكن هناك حاجة إليه، وإذا كانت هناك محطات تآلف." [2]

فتلك هي المحطات التي تتحدد فيها الحاجة إلى هذه المناهج، وهذا أمر مرهون بإتقان هذا المنهج الغربي."[3]

أما إذا كان استعماله والدعوة إلى ضرورة توظيفه على أساس الإعجاب به فقط أو على أساس خلفية إيديولوجية فقط، ففي هذه الحال يتعذر استخدامه. أما إذا تم إتقانه وعرفت مواطن الصحة فيه ومواطن الخطأ فالإسلام لا يخشى الحق والصواب حتى وإن ظهر على يد مخالفيه، وقد رد الدكتور طه عبد الرحمن بعض الآثار والنتائج التي توصلت إليها القراءة المعاصرة للنص الديني معتبرا دعاتها مقلدين فقال: "وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور سير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون خاصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها ويفتون بإلغائه أو بحصره؟"

فعن طريق رفع حاجز اللغة يتم تفادي إيديولوجية الترجمة، وعن طريق إتقان المنهج الإسلامي تعرف مدى الحاجة إلى غيره، وعن طريق إتقان المنهج الغربي نعرف مدى إمكانية استعماله في قراءة النص الديني الإسلامي."[4]

---

[1]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص (في الخطاب الحداثي العربي المعاصر)، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م، ص 452.

[2]- المرجع نفسه، ص 452.

[3]- المرجع نفسه، ص 453.

[4]- المرجع نفسه، ص 453.

أن قوة الفكر ليست نابعة من الوصفات السريعة التي يقدمها ولكن من الآفاق التي يفتحها والحوافز التي ينتجها لبعث التفكير عند الجميع وحث الآخرين على المشاركة فيه التواصل مع الآخرين وافتراض قدرتهم على التفكير والمشاركة والتفاعل."[1]

من بين تحديات النقد العربي الراهن أيضا، مسألة التقابل بين التنظير والتطبيق في النقد العربي المعاصر، فلقد "بقي ثلة من النقاد العرب متشبثين طيلة فترة اشتغالهم داخل منزل النظرية، ولم تتجل هذه الطروحات في التطبيق على النحو الذي يخدم النص العربي وينقله إلى مستويات قرائية جديدة، إلا في حدود ضيقة جدا تفلت فيها بعضهم من ضيق النظر النقدي، وتبدى فيه المقترح النظري خادما للنص وليس العكس."[2]

إن نظرة عميقة إلى المنجز النقدي العربي في هذا المجال، يكشف لنا جملة من الأمور قد لا يحسب معظمها في صالح هؤلاء وما أنجزوه، إذ ليس كل من اشتغل في حقل النظريات الحديثة من المفكرين الغربيين كانوا نقادا–بالتدقيق الأكاديمي الرصين لمفهوم ناقد –ربما باستثناءات قليلة، فبعضهم كان مؤرخا مثل ميشيل فوكو أو أنثربولوجيا مثل شتراوس أو لغويا مثل جوليا كرستيفا أو عالم نفس مثل لاكان وغير ذلك."[3]

وقد لا تصلح مقولاتهم وطروحاتهم لمقاربة النصوص الإبداعية تماما، لذا فإن الكثير من النصوص المنقودة بآليات هذه المناهج على وفق المقترحات–آنفة الذكر–تعرضت لاختراقات كبيرة وقسوة شديدة في اضطهاد النص، وإرغامه على الاستجابة لما لا تصلح الاستجابة له.

إن المنهج سواء في التفكير أو في العمل ليس بالأمر البسيط والثانوي، ولذلك فعندما نتحدث عن المنهج فإننا نتحدث عن أمر لا غنى عنه في توجيه الحياة الإنسانية. بل إن أغلب مكتسبات الإنسانية هي في أساسها مكتسبات منهجية، فلم ينجز الإنسان شيئا على أساس وضوح في الطريق يوصل إلى الأهداف، بل إن الفشل في السير غالبا ما يكون فشلا في المنهج أو نتيجة لغياب المنهج."[4]

---

[1]- برهان غليون، العرب وتحولات العالم (من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد)، حوار أجراه رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2003، ص 275.

[2]- محمد صابر عبيد، مرجع سابق، ص 229.

[3]- المرجع نفسه، ص 229.

[4]- عبد الرحمن اليعقوبي، مرجع سابق، ص 203–204.

إن ما قلناه ذو صلة بما نبحث فيه وهو البحث عن منهج فكري كفيل بإعادتنا إلى سكة التحديث والحداثة والقدرة على المنافسة في ميدان الإبداع الحضاري. وهكذا: فإننا بمجرد ما نبدأ في نقاش قضية المنهج ندخل في التساؤل ذي الطبيعة الفلسفية وهو: ما هو المنهج وأي منهج نريد؟ الإشكال إذن ليس في تأكيدنا على حاجتنا إلى منهج كفيل بإعادة توجيهنا إلى الوجهة الصحيحة وتغيير رؤيتنا لسبب تخلفنا وتباطؤ سيرنا نحو الحداثة والتحديث، إن الكل متفق هنا على أن الأمر يتعلق بإشكال منهجي، لكننا عندما نريد أن ننقل المنهج من مستواه الفكري النظري ونجعله آلية للعمل تبدأ الاختلافات."[1]

يؤكد محمد جلاء إدريس مثلا عدم اللجوء إلى هذا التوجه بعبارة هي أكثر وضوحا بقوله: "ينبغي ألا يسيطر التطرف على معالجتنا للقضايا المهمة في عالمنا، فلا نقع في إفراط أو تفريط، ولا في تهويل أو تهوين. نحن بحاجة إلى عقول تربت ونمت على الموضوعية، تدرس الماضي، وتفسر الحاضر، وتخطط للمستقبل. ولسنا بحاجة إلى من يهاجم فكرا أو يدافع عن فكر آخر."[2]

إن المحافل الفكرية العربية في حاجة مسيسة إلى أن تستقي المفاهيم من مظانها الفكرية، تعادلها حاجته إلى وعي بمقومات الخصوصية، التي ينتج عن غيابها تناقض تدريجي بالاعتزاز بالذات، كما عليه أن يصحح اعتقاد أن ما يجده في المصطلح الوافد يكفيه مؤونته وما يطلبه من تطوير لمواقفه، لأنه بذلك يقطع الصلة بينه وبين تراثه وفكره الحالي[3]، ثم إنه من الخطأ الجسيم أن يعتقد بأن حاجات عصره الحاضر تحتم عليه ألا يفتش عما أنجزه الأسلاف في صميم الفكر لغة ومعنى، وبخاصة إذا كانوا قد أدركوا بحسهم العلمي أن قياس تقدم العلوم مرهون بمدى نجاحها في بناء أنساقها الاصطلاحية المتعالقة مع أنساقها المفهومية، واطمأنوا إلى أنها تمثل نتاجا جماعيا أشبه ما يكون بالصبغيات"[4].

يتساءل صفدي في موضع آخر إن كان ثمة مفر حقا من أن يأتي العقل العربي نفسه عبر ما يأتي به العقل الغربي نفسه كذلك. ولكنه يعتبر قصة العقل الغربي مع ذاته ليست أمثولة

---

[1]- عبد الرحمن اليعقوبي، المرجع السابق، ص 205.

[2]- علي بن إبراهيم النملة، نقد العقل المعاصر (صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها)، الطبعة الأولى، 1429هـ-2008م ، ص46

[3]- لحسن دحو، كاريزما المصطلح النقدي العربي: تأملات في الوعي النقدي وصياغة المفهوم، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، المجلد 7،العدد الأول، 207-218، جامعة محمد خيضر، بسكرة الجزائر ، ص 210.

[4]- المرجع نفسه ص 214.

للآخرين أو نموذجا للتقليد أو بضاعة للاستيراد والتبادل، وإن اعتبرها قابلة لأن تكتب بغير حروفيتها الأصلية، كما أن نقد العقل الغربي هو نقد للعقل العربي، لأننا نقرأ فيه ما كان ينبغي لنا أن نكتبه وهوامش شروحه."[1] وهو مرجع لا يتعارض مع تفاعل هادف، مباشر وغير مباشر، مع ما ينتجه الغرب، وتقابل النخبة، وشبه النخبة الأصولية نخبة وشبه نخبة حديثة وشبه حديثة مرجعها نصوص حداثة غربية لم تنفذ آثارها إلى وجْدانات كتلة اجتماعية، تنظر إلى الحداثة، وبخاصة فيما يتصل بإنتاجاتها المادية، كمحض فرجة ! وبين نخبة وشبه نخبة تنتمي إلى أصول هي جزء من الأصول ونخبة شبه نخبة تنتمي إلى حداثة هي بعض الحداثة نتكلم على صراع، يتقدم أو يتراجع، يتسارع أو يؤجل، ينفجر أو يهمش، تبعا لآليات سلطة تستبعد التعدد والحوار، والإصغاء للذات والآخر، وتنمية الذات كجزء من تنمية الآخر، وتنمية النقد الذاتي، بقدر تنمية النقد، بدلا من أن يبقى النقد مجرد شعار. [2]

إن نقد الحداثة الذي يتقنع على هيئة مشروع حداثة عربية مفترضة ما يزال أسير حداثة الآخر يحتشد بألفاظ وأسماء وأشكال ورهانات وادعاءات، وكأن حداثة هي شبه حداثة تفرز نقدا هو شبه نقد، لم يتدرب على امتلاك حداثته! وإذا تدرب على امتلاكها فليستدعي بعض أنموذجات تراثية من الأصول يرى فيها صورة سابقة لحداثة الآخر. وكأنه يخرج الحداثة من تاريخها، أو يستعير بعض مفهومات حداثة غربية يرتبط به فتتحول الحداثة في الغرب وتفتتح دائما احتمالات وإمكانيات لتجاوز ذاتها بنقدها، وتنجز من داخلها أفقا يدعى الآن ما بعد الحداثة، كجزء من نقد الحداثة لذاتها، وكجزء من تحرر الحداثة وتحريرها." [3]

وكيف يتحول مستهلك الحداثة إلى منتج؟

وما دام نقد إيديولوجيا الحداثة ليس ردة على الحداثة، بل محاولة لوضعها في منظور نقدي، فإن المستهلك والمنتج يمكن أن يباشرا هذا النقد، ويمكن للمستهلك أن يكون مشاركا فاعلا في هذا النقد، مهما اختلفت أشكال التحديث التي عرفتها، وتعرفها مؤسساته.[4]

---

[1]- مصطفى خضر، مرجع سابق، ص 20.

[2]- المرجع نفسه، ص 73.

[3]- المرجع نفسه، ص 73.

[4]- المرجع نفسه، ص 81.

وستكون المراجعة النقدية دليل حوار ومشاركة وتواصل بدلا من أن تكون عامل قطيعة وتناقض وتضاد !فما جدوى أن تلتقي هذه المراجعة أو تلك بهجاء نهضة أو السخرية من حداثة أو التحذير من أصولية ما؟

وأي بديل يقترحه إعلان ما عن سقوط نهضة أو فشل ثورة أو أفول مشروع وتآكل طبقة أو شبه الطبقة؟

وإذا كانت الرهانات السابقة كلها أو بعضها قد فشلت، فأي رهان تستطيع المراجعة النقدية أن تشتغل عليه سوى رهان الوعي الحر الذي تمتلكه إرادة حرة أيضا هي إرادة أمة لم تمتلك بعد لحظتها الذاتية ومشروعها التاريخي !

وكيف تتجاوز تدريباتنا واختباراتنا النقدية حوار اليأس إلى حوار الأمل؟ [1]

مع تحفظنا على هذا الحكم الجائر إلى حد كبير[2].

وعلى ضوء هذه المعطيات يمكننا الآن أن نفم مقولة فرانس فرنييه الأخيرة: القراءة "هي الأخرى مكان للصراع الدائم"[3].

أما هذه الطريقة الجديدة في التفكير والتعبير معا فهي كما نص آرنولد في مقاله عن "وظيفة النقد في العصر الحالي"، الموضوعية (يستخدم آرنولد كلمة Disinterestedneas وهي تعني عدم الانحياز أو انعدام وجود مصلحة ما في الفكر النقدي) فهو يطلب من الناقد ألا ينظر إلى تحقيق مصلحة ما، حزبية كانت أم شخصية، في العمل الذي يتولى نقده وأن يرى "الشيء" كما هو على حقيقته" والنقد بالنسبة لآرنولد "نشاط حر للذهن في كل الموضوعات التي يطرقها"، يتفق وهذه النظرة، كما يتفق والمهمة المنوطة بالنقد عند آرنولد ."[4] مهمة معرفة أفضل المعارف والأفكار في العالم، وإشاعتها في تيار من الأفكار الجديدة الصادقة. ومعرفة أفضل الأفكار والمعارف لا يمكن أن تتم في ظل التحيز لآراء معينة شخصية أو حزبية، وإنما يجب أن يحافظ النقد على استقلاله فلا يأخذ في اعتباره الكثير من المسائل ويمكننا أن نذكر منها مثلا:

---

[1]- مصطفى خضر، المرجع السابق، ص 120.

[2]- محمد اسماعيل، مرجع سابق ص 37.

[3]- عبد الكريم شرفي، مرجع سابق، ص 263.

[4]- سمير سرحان، النقد الموضوعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1990، ص 22.

"جميع المسائل ذات النتائج العملية والتطبيق العملي" هذه هي الطريقة الوحيدة التي يستطيع النقد بها أن يؤدى مهمته وإلا سادت المجتمع الفوضى الفكرية، تلك الفوضى التي يهاجمها آرنولد بضراوة، ويحاول أن يرسى أسسا جديدة للتفكير النقدي القائم على الموضوعية. وهو يهاجم النقد في عصره لأنه يعبر عن وجهة نظر بعض الأشخاص أو الأحزاب الذين يريدون خدمة أهداف ومصالح عملية"[1]

فالمطلوب إذن من المشروع النهضوي الجديد استكمال المشاريع النهضوية السابقة و"البناء على تراكمها فهي غير قابلة للاستئناف"، وهي "في حاجة إلى إعادة بناء". ويكفي أن نمتلك "إرادة النهوض" ونوفر لها آلياتها التي تقوم على ثلاثية: **التواصل–التراكم–التكامل** حتى تتحقق النهضة."[2].

وهكذا تبدو المسؤولية التاريخية المنوطة بنا اليوم أبعد من أن تكون محض التزام فكري، إنها مسؤولية وتحد تاريخي وحضاري يعلن قدرتنا على قراءة واقعنا باستقلالية تامة، وبنفس الوقت قدرتنا على اجتراح الحلول والمخارج انطلاقا من لحظة توصيفنا الحاضرة والمستقلة لذاتنا بغض النظر عما تنبأ به أسلافنا أو ما أبدعه مفكرونا النهضويون. "[3]

"لقد فرض علينا بحكم تأخرنا التاريخي أن نتعامل مع الفكر الغربي في مدارسه المختلفة وأزمنته المختلفة بصورة تجعلنا نتعلم منه، ونعيد إنتاجه. [4]

فنحن مطالبون بإنجاز عمليات حوار فعالة وخلاقة مع الآثار التي راكمتها هذه الحضارة الغربية في العقود الأخيرة، وشكلت ثورة في مجال النظر إلى الظواهر والمعطيات الإنسانية[5] . بعيدة عن " الاحتذاء والتقليد والإيمان بمقولات الأقدمين وكأنها مسلمات غير قابلة للجدل، أو التطور في الرؤية. وهذه الطريقة من التفكير النقدي لن تجدي نفعا لأمتنا الناهضة، والتي نتمنى أن تتكامل أسباب نهضتها. [6]

---

[1]- المرجع نفسه، ص 23.

[2]- رضوان جودت زيادة، مرجع سابق، ص 147.

[3]- المرجع نفسه . ص 163

[4]- كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، إفريقيا الشرق 1999، ص 50.

[5]- المرجع نفسه . ص 35

[6]- عبد الغفار الحسن محمد أحمد مرجع سابق، ص 14.

ولكن رفض الاحتذاء لا يعني الانصراف عن التراث، أو استبداله بمنتوج فكري مغاير، وإنما يعني أن تكون لنا وقفات معمقة مع نظريتهم النقدية ومحاورتها، وقياس درجة نضجها والآفاق الممكنة لاستكمالها. فهؤلاء القدماء وإن لم ينجزوا نظرية متكاملة في النقد، إلا أنهم بالطبع قد توصلوا إلى أصول نظرية سديدة يمكن استكمالها." [1]

كما يمكننا الإفادة من التراث الإنساني العالمي إفادة تقوم على التفاعل المستمر بين الأمم. مع الاحتفاظ للعقل الغربي بحقه في التفكير الحر الذي يحقق له ذاتية وخصوصيته، بل يجذب الآخر نحوه.

-عدم التعصب: فالتعصب كان هو الآفة الأدهى التي أقعدت النقد العربي والفكر العربي، وما زال النقد يدور في ثنائية القديم والحديث بسبب تعصب كل فريق، وإن كان التعصب من أشد الأدواء فتكا، فإنه أيضا أهم مظاهر العقم الفكر." [2]

وما دام الأمر يتعلق بالمناهج والرؤى المعرفية، فحسبنا هنا القول: إنها مناهج ورؤى تفتقر في معظمها إلى التصور الجدلي لتفاعل الثقافات بشكل عام، وإلى جدل الخاص والعام في تطور الفكر الفلسفي الإنساني[3].

هذا النوع من المعرفة يفتقد إلى الصفة التراكمية، "بمعنى أن كل مذهب جديد يظهر في الفلسفة لم يكن يبدأ من حيث انتهت المذاهب السابقة، ولم يكن مكملا لها، بل كان ينتقد ما سبقه ويتخذ لنفسه نقطة بداية جديدة"، وهذا "ما يجعل المشتغلين بالفلسفة يجدون في تياراتها القديمة أهمية لا تقل عن أهمية التيارات الحديثة" [4].

ولعل الجميع مطالب بالمساهمة في بلورة ما يساعد على تعقل وفهم هذه الظواهر، وهنا يكون انخراطنا في الإنتاج والتأسيس مواكبا للمساهمات التي يمكن أن تحصل في فضاءات معرفية

---

[1]- عبد الغفار الحسن محمد أحمد، المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

[2]- المرجع نفسه، ص 18.

[3]- أحسن بشاني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، دراسة تحليلية نقدية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، 2005-2006، ص 22.

[4]- المرجع نفسه، ص 22.

أخرى، فلا تقتصر عملية النقد الابستمولوجي التأصيلي على **توسيع المفاهيم والنماذج القائمة**، بل يمكن أن تسمح إمكانية المغامرة البحثية بتأسيس نماذج جديدة." [1]

فنحن مطالبون بمواصلة عملنا وبحثنا في إطار الفكر الغربي دون كلل ولا ملل، من أجل أن نساهم في ترسيخ درس العلوم الإنسانية في فكرنا، ونعمل في الآن نفسه على تأصيلها وتوسيع دوائر تعميماتها بحس نقدي وبجدلية تعي أهمية الشرط التاريخي في تحقيق كل ذلك."[2]

وتبين لنا هذه المعطيات أن القراءة نشاط تاريخي اجتماعي يتعلق بالعصر وبنوع المجتمع، أو بالأحرى بالإيديولوجيا السائدة التي تتحكم في قواعدها وشفراتها حسب العصر والمجتمع[3]. يتمثل في " طبيعة المنجز النقدي الذي تمكّن من توكيد حضور ما له في المشهد النقدي الراهن، وأهمية هذا الحضور في توجيه معطى نقدي خاص يعمل ضمن أفق ذاتي على تكريس خصائص وميزات ورؤى وقيم معينة، يمكن أن يستند إليها الناقد في تحقيق خصوصيته وتفرّده وصوته النقدي المتميز [4]. ترتبط هذه الرؤى" بشبكة من مرجعيات تكوين وعي النظرية تتقدّمها المرجعيات (الفلسفية/الثقافية/الأدبية)، التي تتلاقح فيما بينها تلاقحا جدليا أصيلا، تعمل كل مرجعية منها على تشييد منطقة تخصها من عمارة النظرية، وقد تستعين بمرجعيات أخرى مساندة ومصاحبة للوصول إلى الصيغة المثالية التي لا يمكن للنظرية أن تحيل الحياة المرجوة من دونها[5]. وعندما تتوفر هذه الشروط يفرز ذلك المعطى النقدي "شخصية نقدية متميزة وعارفة وفاعلة ومبدعة ومغامرة وجريئة ومبادرة تفعله وتثريه وتخصبه؛ أما إذا طبقت آليات المنهج تطبيقا حرفيا آليا (أعمى)، فإن كل النقاد الذين يعملون تحت مظلتها–باختلاف مشاربهم وألوانهم وأرواحهم وأمزجتهم وحساسيتهم ورؤياهم–ينتهون إلى خطاب نقدي واحد تغيب فيه الشخصية النقدية، ويتحول الخطاب إلى عمل إجرائي حرفي يفتقد الروح الإبداعية النوعية التي يجب أن يتحلى بها، وينتهي إلى كتابة باردة تسيء إلى العمل الإبداعي وتربك تلقيه، وتبعد المسافة بين القارئ والعمل الإبداعي والنقدي معا"[6]

---

[1]- كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، مرجع سابق، ص 43–44.

[2]- المرجع نفسه ، ص 50.

[3]- كريستوفر نورس، مرجع سابق ص 256.

[4]- المرجع نفسه، ص 76–97.

[5]- المرجع نفسه، ص 134–135.

[6]- محمد صابر عبيد، مرجع سابق ، ص118.

لابد لكل نظرية من منظومة مفاهيمية متطورة تتأسس وفق طبيعة هذه النظرية وخصائصها ومرجعياتها وأنساقها ونظم عملها، بحيث تكون منظومة المفاهيم شبكة واسعة من أدوات العمل في الميدان توجه سلسلة العمليات الإجرائية، وتدعمها[1] وتغذيها وتمونها بكل ما تحتاجه من سبل للمضي قدما في تحليل الخطاب المعرفي وإنتاج المعرفة.

هذه المنظومة المفاهيمية لابد لها كي تنهض بعملها الإجرائي داخل الميدان على أكمل وجه من أن تستعين بـ(المصطلح)، الذي يمثل المفتاح المعرفي الأساس العامل والفاعل في صلب الميدان، إذ تحتاج كل نظرية إلى جهاز مصطلحي مناسب وقوي وفاعل ومتطور يعمل على الاستجابة لمنطق النظرية ورؤيتها ومنهجها، ويتمكن من التعبير عن جوهر النظرية في المساحة الإجرائية التي لا معنى للنظرية من دونها، فالنظرية تؤسس فلسفيا من أجل أن تتجلى طاقتها الرؤيوية والمنهجية في الميدان الإجرائي على نحو واضح وعميق ومنتج، ومن يحقق هذه المهمة في أرض العمل هي منظومة المفاهيم والجهاز المصطلحي المرتبط بها."[2]

تتمثل العلاقة بين المستوى النظري والمستوى الإجرائي بمحاولة إدراك قيمة كل مستوى داخل حاضنة الرؤية والمنهج أولا، واستجابة لمعطيات المفهوم والمصطلح والتعريف ثانيا، فالمستوى النظري هو مستوى الدفاع الفلسفي (المنقطع) الذي يتعالى على المحيط ويتمركز حول ذاته النظرية الطاغية، في حين يعبر المستوى الإجرائي عن اشتغال إجرائي في حقل العمل الميداني."[3]

وبذلك يتحقق مشروع النظرية اللسانية العربية المعاصرة، ويظهر منهجها في مجال العطاء الفكري الإنساني، وبالتالي تكون شرعية النشأة على المستوى المعرفي. هذا المشروع اللساني العربي لا يستقيم له أمر إلا إذا أخذنا بما حققته النظريات اللسانية الغربية. واستوعبنا مادتها استيعابا واعيا، وحاولنا تكييف هذه النظريات مع خصوصيات اللسان العربي في المجالات المختلفة، وأجرينا إسقاطات منهجية على التراث اللغوي العربي بعد تقويمه وتمحيصه من أجل بعثه بعثا جديدا وإعادة صياغته صياغة تدفع لمواكبة التطور الحضاري للمجتمع البشري، مع ضرورة الأخذ بالمناخ الفكري الذي ساد ونشأ وترعرع ضمن الفكر اللغوي العربي، "لأن فهم المنهج

---

[1]- محمد صابر عبيد، المرجع السابق، ص 129.

[2]- المرجع نفسه، ص 130.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العربي في أي علم من العلوم العربية التراثية ينبغي أن يلتمس من داخل الحياة العقلية العربية ومن خلال المناخ العقلي العام الذي نشأ وتطور وتأصل في ظل القرآن[1].

وعلى هذا فإن الحضارة الراهنة ليست هي الآخر من حيث أنها حضارة؛ إن الآخر بالنسبة إلينا هو الاستعمار والإمبريالية والصهيونية والرأسمالية الاحتكارية والعنصرية والنازية والاستغلال والعدوان، ومحاولات الاحتواء والسيطرة. أما من حيث كونها حضارة أي علم وعقلانية وإبداع تكنولوجي ومناهج بحث وفلسفة وأدب وفن وثقافة وهموم مشتركة وتطلع إلى الأمن والعدل والتقدم والسلام، فليست هي الآخر، بل هي بعد من أبعاد الأنا، هي الأنا الواقع والأنا الممكن، بل الأنا الضروري."[2]

فالتفاعل هو مشروع مفتوح على المستقبل، نطوره وننميه بالمعارف والممارسات والخبرات المتراكمة عبر الأجيال. وبهذا يصبح التفاعل نقطة استلهام للحقائق الحضارية، لا للقشور والمظاهر الاستهلاكية البراقة. أما كيف نحقق التفاعل في وسط المجتمعات الإسلامية. مع العصر ومكاسبه ومنجزاته.. فذلك باختصار يكون عن طريق ثورة ثقافية تحرر العقل المسلم من التقليد المذموم وجموده وتبعيته للوافد[3].

لذا من الضروري التفكير بجد، في توفر منهجية معينة، لتنظيم علاقة الثقافات مع بعضهم البعض، حتى يكون تفاعل الثقافات مع بعضها تفاعل بناء وتطوير، لا مماحكة تقتل منابع الإبداع."[4]

إن موقف رفض السيطرة الثقافية، والكشف عن آليات التبعية، وتشديد الصراع ضدها، هو المنبع الرئيسي لإرادة الاستقلال والمشاركة الحضارية الفعالة.

لكل ثقافة أطرها الفكرية ومؤهلاتها الخلقة، واستجلاب رؤى نقدية من الفكر الغربي دون مراعاة هذه الشروط قد يجافي بل ويتعارض أحيانا مع النقد العربي، ولذلك فإن "ضرورة الوعي عند النقل من الغرب، بخصوصية الاصطلاح النقدي الغربي، وانطوائه على بنية فلسفية ملتبسة بزمان ظهوره ومكانه في بيئته الغربية"[5] .

---

[1]- منقور عبد الجليل، مرجع سابق، ص 10.

[2]- محمد محفوظ، مرجع سابق، ص 88.

[3]- المرجع نفسه، ص 90

[4]- المرجع نفسه، ص 92

[5]- عبد الغفار الحسن محمد أحمد، مرجع سابق، ص 17

هذا الصراع المزدوج ضد السيطرة الخارجية وضد الذات وضعفها في الوقت نفسه هو الذي يضمن عدم تحويل المقاومة إلى تجميد للذات."[1]

وهكذا فإن قيمة النصوص ودلالاتها تتأسس على نظام معين للقيم، واستراتيجيات ثقافية معينة، وإيديولوجيا معينة، توجه القراء وتحدد لهم مراجعهم الخاصة وتمنحهم افتراضاتهم المسبقة، وباختصار فإنها تكون "منتجة في ثقافة معينة."[2]

لابد من التوضيح هنا مرة أخرى أننا لا نشكك في القيمة العلمية للنظريات المتبلورة في حقول العلوم الإنسانية المختلفة، ولكننا نقوم بتعيين شروط إنتاجها، هذه الشروط التي تمنحها الطابع الإجرائي الملائم لبنيتها النظرية، والمطابق للمجال الذي تم ابتكارها في إطاره[3]

الإفادة من التراث الإنساني العالمي إفادة تقوم على التفاعل المستمر بين الأمم. مع الاحتفاظ للعقل الغربي بحقه في التفكير الحر الذي يحقق له ذاتية وخصوصيته، بل يجذب الآخر نحوه[4].

وفي الختام لا بد أن نشير كذلك إلى أن التفكير في واقع الأزمات المتكثّرة في عالمنا العربي والممتدّة إلى كل كيانه العليل يعد ضرورة مستعجلة، لعلّنا نعثر من خلالها على إمكانيات جدّية وفعّالة، قادرة على أن تُلمْلم شتات هذه الذات العربية الجريحة والمُتهاوية على مقصلة القوى الامبريالية والكُلّيانية المُستفلحة والمُستبدة من هنا ومن هناك. وبقدر ما نستأنس لأهمية استئناف جهود تفكير حرّ ومتحرر من كل سلطة و أية هيمنة، وبالتالي عودة نقدية فعلية تنكب على تشخيص أزمات هذا العصر الجديد، وآلام هذه الحضارة الراهنة، وكذلك ما يستجد داخل رقعة الوطن العربي، بقدر ما يبقى الرهان قائما حول إيجاد أفق أفضل للتواصل."[5]

---

[1]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م، ص 57.

[2]- عبد الكريم شرفي، مرجع سابق، ص 242.

[3]- كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 37.

[4]- عبد الغفار الحسن محمد أحمد، مرجع سابق، ص...

[5]- علي عبود المحمداوي وآخرون، مرجع سابق، ص220.

خلاصة:

لقد بدأنا هذا المبحث بتساؤلات عن حدود وقيمة هذا المشروع النقدي في العصر الراهن، وحاولنا خلال تحليلنا الكشف عن مختلف الأبعاد الإيديولوجية التي تحملها هذه التجربة – مثلها مثل غيرها من التجارب النقدية في الفكر العربي المعاصر – وبالتالي فأن الإجابات المفترضة عن هذه التساؤلات تفرض نفسها تلقائيا. علي حرب إذن واحد مثله مثل غيره من المفكرين يؤسس لرؤية نقدية انطلاقا من مرجعيات فكرية ومنهجية يؤمن بها، لكن وانطلاقا من قناعته النقدية يمكننا القول بأن تجربة نقدية واحدة لا يمكنها أن تنفتح على مختلف الأبعاد الاديولوجية التي تحملها المشاريع النقدية الكبرى في العصر الراهن إنما يمكن القول انها تجربة لا تخرج عن غيرها من التجارب النقدية الأخرى.

يبدو لنا أن علي حرب حاول بجد أن يبدد التفكير الإيديولوجي القائم على قناعة القمع والاستبداد، كما أبدى تمرده على هذا النمط من التفكير ورفض كل رؤية تدعي الموضوعية والشمولية للواقع الطبيعي أو الإنساني أو الفكري؛ لطالما كان حرب ينادي بحرية التفكير كندّ للفكر الشمولي والرؤى الكلية التسلطية التي تدّعي تملّكها للحقيقة إلا أننا نلاحظ في المقابل وجود تماثل كبير بين ما كان ينظر له وبين فلسفة الاختلاف في الفكر الغربي بل قد يتعدى الموضوع مجرد التماثل إلى التناسخ بدليل أنه نصّب سيادة فلسفة الاختلاف محل فلسفة الهوية والوحدة.

خاتمة

لقد حاولنا خلال هذا البحث على مداره أن نكشف عن بعض ملامح المخزون الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر من خلال تجربة علي حرب النقدية، دون أن يعني ذلك أن الهدف الذي نسعى إلى تحقيقه هو الوقوف عند رؤية محددة من هذه التجربة النقدية تنظر إلى الانسان والمجتمع والنصوص بالاعتماد على سياسة فكرية قائمة على أسس إيديولوجية، بل المفكر وضع استراتيجية نقدية قائمة على التفكيك، حاول من خلالها أن يحرر العقل من المقولات المركزية التي طالما تحكمت في تفكيره لأمد طويل، إن كان من الناحية الفلسفية أو الأنطولوجية أو حتى اللسانية. لقد أسس نقده هذا بهدف مناهضة التفكير المتعصب، تهدف هذه التجربة أيضا وضع الآليات الفكرية والمنهجية، التي تجعل الإيمان بالحقيقة أمر يعطل الفكر ويبشر بتخلفه، الهدف من رهاناته هو فضح أوهام الإيديولوجيا وإدانة خطاباتها القمعية المبنية على السلطة والقوة والعنف.

إن التفكيك الذي يراهن علي حرب على حيويته ينطلق من مناهضة العقلانية الدوغمائية، ويتصدى للبنى الفكرية العتيقة ويحاول تفكيكها بوصفها توجهات عاجزة عن قراءة ما يحدث، ومن ثم فهي في تقديره تعيق التفكير، وتشل الإبداع. والبديل النقدي الذي يرتضيه يقوم على قراءة مختلفة، تتجدد بتجدد القراء، وبهذا تجد هذا المفكر ينظر إلى القراءة بوصفها فعلا فكريا ولغويا في آن واحد

يسير رهان علي حرب قدُما نحو هدف محدد وهو إحداث تغيير جذري على مستوى التفكير وبشكل حصري عند المفكر العربي المعاصر، بهدف بناء إنسان عربي بإمكانه أن يجابه تحديات القرن الحادي والعشرين، وبمفاهيم الشراكة والتداول والتفكيك يجد هذا المشروع غايته ويحققه رهانه.

وبهذا يتبدى لنا المعنى المختلف الذي طوره علي حرب حول النقد القائم على التفكيك، إنه يقوم على نقد المركزية البشرية وكسر التفكير القائم على العقلية الاصطفائية التفاضلية.

إن التفكيك في النقد العربي المعاصر –وانطلاقا من تجربة علي حرب – يسير وفق منعطف جديد عندما أخذ ينتقل من وضعية النقد ـ بوصفه مشروع فكري احتمالي في الفكر الغربي ـ

إلى وضعية الامتثال والإعجاب ـ بوصفه نسقا منهجيا مقفلا. وبناء على هذا الافتراض حاولنا أن نضع أيدينا على بعض ملامح المخزون الايديولوجي ضمن هذه التجربة.

إن فهم المنجز النقدي العربي في فكر علي حرب يهدف إلى رصد الخفايا الإيديولوجية لهذا التوجه النقدي، واستراتيجية التفكيك المؤدلج تقوم على سياسة نقدية عنوانها التفكيك، توضحت رؤيتها بشكل قوي عندما طرحها علي حرب بوصفها تقدم الخلاص من المشكلات التي يعانيها الفكر العربي المعاصر كما تحقق تقدم المجتمع العربي فكريا وحضاريا.

التفكيك المخصب إذن هو الحل الأمثل الذي يضمن إعادة بناء نظام فكري جديد يكشف كل ما تمارسه أنماط التفكير النقدية الأخرى من هيمنة، وبه فقط تتم المراجعة الشاملة لعلاقة المثقف بفكره وبالحقيقة بعد أن كانت المنظومات الفكرية والإيديولوجية تدعي امتلاك الحقيقة والقبض عليها. بهذا اذن ينظر علي حرب إلى التفكيك بوصفه منظومة معرفية كاملة الإنجاز، يسائل بها الفكر والواقع من أجل خلق واقع فكري يشارك فيه المجتمع بكل قطاعاته وفاعليه. فعل ذلك حتى يرقى بالفكر إلى أعلى مستوياته، وهنا يضع المفكر ـ بهذا النقد ـ نفسه في موضع إشكالي مزدوج. وهو يستعير التفكيك بوصفه الآلية النقدية التي تخلص النص من عجزه، وفي الوقت نفسه يضيف إليه إشكالا جديدا يتجلى في وقوع نقده أسيرا لحكم صارم بسبب اعتبار الرهان الذي يرفعه هو الحل الأنسب والنهائي الذي يعيد للفكر العربي المعاصر عافيته.

المنطق الذي اعتمدته هذه الاستراتيجية النقدية يحيلنا إلى سؤال يتعلق بأفق هذا النمط من التفكير وبمدى قدرته على مناهضته بل والقضاء على الإيديولوجيا التي تواجهه باستمرار؟

نحن بحاجة ملحة إلى منظومة نقدية جديدة تناهض ذلك التعامل مع مكتسبات الثورة النقدية الغربية ومناهجها بأسلوب التكييف والإعجاب والانبهار إنما الأسلوب النقدي القائم على التفاعل اللغوي في السجالات الفكرية، تكرس إعادة بناء تصور أنواع من الفهم، وانفتاح فكري خلاق.

بناء على ما سبق تحليله نستنتج بأن التفكيك في الفكر العربي المعاصر لا يمتلك طابعا إيديولوجيا، بل اعتباره **المرجعية النقدية والضمان الوحيد لتفعيل النص العربي وتخليصه من عجزه الأيديولوجي** هو الذي أضفى عليه ذلك الطابع الإيديولوجي.

إن العلاقة القائمة بين الفكر العربي والفكر الغربي المعاصرين هي علاقة اعتماد متبادل، قائمة على النقد الفكري اللغوي ولعل البحث عن منهج علمي يحيلنا إلى التعامل مع مكتسبات الثورة النقدية إلى نظرية نقدية عربية المنظمة تقوم على تراكم المعارف.

وبنظرة متفحصة إلى الفكر النقدي العربي المعاصر نلاحظ أنه لا يخلو من جهود منهجية منظمة قادرة على تأسيس محاولات جادة لوضع أسس لنظرية نقدية عربية تهدف تأهيل الفكر العربي المعاصر وإعادة النظر في مقوماته.

التنسيق بين جهود مختلفة وفي مجالات نقدية متنوعة وباختلاف مؤهلات المفكرين العرب ومرجعياتهم بما ينسجم وخصوصية النقد العربي، كل ذلك من أجل تدارك بعض المضاعفات السلبية التي طالما كانت سببا لتسرب الإيديولوجيا. وبهذا المنطق يمكن تأسيس فكر نقدي قادر على التأثير والنفاذ بعيدا عن الأحكام الصارمة القائمة على رفض الآخر أو الاعجاب به، ويمكننا القول في الأخير أن النقد القائم على التنافر والتضارب والبعيد عن الانسجام والتكامل بين المفكرين لا يخدم العملية الإبداعية النقدية ولا يؤدي إلى تطورها.

قائمة المصادر والمراجع

1. قائمة المصادر والمراجع

أ. قائمة المصادر

1. علي حرب والتفكيكية العربية المعاصرة: من تفكيك النص والواقع إلى السياسة ، مايو 2016 بقلم سفيان بقاش قسم :الفلسفة والعلوم الإنسانية
2. علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998.
3. علي حرب، أوهام النُخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2004.
4. علي حرب، ازمنة الحداثة الفائقة، الاصلاح–الارهاب– الشراكة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005.
5. علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية سجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1994.
6. علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2001.
7. علي حرب، الإرهاب وصُناعه، المرشد/الطاغية/ المثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى1436هـ، 2015م.
8. علي حرب، الانسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2010.
9. علي حرب، التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة الغربية، دار التنوير، ط1، 1985.
10. علي حرب، المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى،1431هـ–2010م.
11. علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط 1، 2000.
12. علي حرب، مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال محمد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد العالي، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى،1984.

13. علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1993.
14. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة،2005 .
15. علي حرب، هكذا اقرا ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان.
16. علي حرب، الاستلاب والارتداد المبحث الرابع، الإسلام بين روجي غاروي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، 1979، الدار البيضاء المغرب.

ب. قائمة المراجع

17. إبراهيم العبادي، قضايا إسلامية معاصرة ، جداليات الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، 1421هـ-2001م .
18. إبراهيم العبادي، قضايا إسلامية معاصرة، جداليات الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م.
19. أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتفكيك، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
20. أحمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية، إصدارات أوراق فلسفية، دار الثقافة العربية 2007.
21. اسماعيل مهنانة وآخرون، الفلسفة العربي المعاصرة، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت ط 1،
22. آلان هاو، النظرية النقدية مدرسة فرانك فورت ترجمة ثائر ديب، ط 1، العدد 1584، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
23. أنظر ايليس ج.م، against deconstruction، برنستون، يونيفرسيتي برس، 1989.
24. ايغلتون ت.، 1975-1985 « The Spectator » the function of Criticism. From to post-Structuralism، لندن-نيويورك، فارسو، 1984.
25. برهان غليون، العرب وتحولات العالم (من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد)، حوار أجراه رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2003.

26. برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م.
27. بشير تاوريت، سامية راجح، فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة ، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، 2009م.
28. بشير خليفي، الفلسفة وقضايا اللغة (قراءة في التصور التحليلي)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1431هـ-2010م.
29. بكري خليل، الأيديولوجيا والمعرفة، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002الطبعة العربية الأولى، الإصدار الأول (عمان . الأردن).
30. بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة-حسان بورقية، دون طبعة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1986.
31. بيار زيما، التفكيكية - دراسة نقدية، تحقيق أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة 1، 1996.
32. جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي ، إفريقيا الشرق 2013.
33. جمال حمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة (برتراند راسل نموذجا) ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1432هـ-2011م .
34. جون إليس، ضد التفكيك، إشراف فيصل يونس، ترجمة حسام نايل، العدد 2064، الطبعة الأولى،2012.
35. جون نيتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة ، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، بيروت، تشرين الأول (أكتوبر)، 2008.
36. هامل بن عيسى ، التداولية وتحليل الخطاب السيميائي في النقد الأدبي المعاصر ، مجلة الباحث، Volume 4, Numéro 11, جامعة الأغواط-الجزائر 66.
37. حاتم الصكري، ترويض النص، الهيئة العامة المصرية للكتاب،ط1، 1998.
38. حامد مردان السامر، تلقي النص في الخطاب النقدي العربي المعاصر، منشورات ضفاف، دار الفكر للنشر والتوزيع، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2015.

39. حرب، تواطؤ الاضداد، الآلهة الجُدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى ،2008.
40. حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1428هـ-2007م.
41. خديجة زتيلي و آخرون، سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، يروت: لبنان : دار الأمان ؛ منشورات ضفاف،2013 ،الطبعة الأولى، 1434هـ-2013م.
42. رسالة كتبها دريدا إلى صديق ياباني يدعى بروفيسير Izutsu بتاريخ 10يوليو 1983، وذلك حول دلالة مصطلح Deconstruction وترجمته .أنظر عبد المنعم عجب الفيا ، في نقد التفكيك، نصوص مختارة في مقدمة نقدية شاملة.
43. رضوان جودت زيادة، أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيرو، الطبعة الأولى، تموز (يوليو) 2004 .
44. رواء محمود حسين ، إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة (دراسة وصفية) ، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، 2010م.
45. رينيه ويليك، مفاهيم نقدية، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، فبراير 1987.
46. ساسين عساف، دارسات تطبيقية في الفكر النقدي الأدبي محورها الرؤية والرؤيا، د.ط، دار الفكر اللبناني، بيروت 1991.
47. سامي سليمان أحمد ، حفريات نقدية دراسات في نقد النقد العربي المعاصر ، مركز الحضارة العربية ، الطبعة الأولى ، القاهرة 2006 .
48. سامي محمد عبابنة، "التفكيكية وقراءة الأدب العربي القديم عبد الفتاح كيليطو نموذجا"، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد42، ملحق 1 2015.
49. سمير سرحان، النقد الموضوعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1990.
50. صباح السقا، جورج كتورة، وجهتا نظر في كتاب الفسفة في الوطن العربي المعاصر، ضمن بحوث المؤتمر العربي الفلسفي الذي نظمته في 5 7 ك 1 1983، مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت،(ط:1) 1985.

51. عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون–محمد الجابري–هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2014م.
52. عبد الرزاق بلعقروز ، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح (تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة) ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الطبعة الأولى، 1431هـ–2010م.
53. عبد الرزاق بلعقروز ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل ، الدار العربية للعلوم ناشرون،
54. عبد السلام بن عبد العالي، "تفكيك النقد"، منبر الدكتور محمد عابد الجابري، العدد الثالث، **https://www.aljabriabed.net/1_10_table.htm** نشر في 2015 /11/04.
55. عبد العزيز حمودة ، المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية)، مطابع الوطن – الكويت، العدد 272،جمادى الأولى 1422–أغسطس 2001.
56. عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك** ، سلسلة عالم المعرفة ، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998)، العدد،232.
57. عبد الغفار الحسن محمد أحمد، الله، النقد المهجن، دراسة في فاعلية النقد العربي المعاصر كلية الآداب/جامعة الموصل .
58. عبد الغفار الحسن محمد أحمد، النقد العربي المعاصر ومنهج النقاد في التفكير والإنتاج النقدي، أستاذ مساعد قسم اللغة العربية، جامعة وادي النيل كلية المعلمين، مجلة جامعة شندي، العدد العاشر (يناير 2011م).
59. عبد القادر بودومة، علي حرب ومغامرات النقد، من النقد الى نقد النقد مقاربة نقدية، مجلة مقدمات، دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، العدد الثاني، مارس 2017.
60. عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1428هـ–2007م.
61. عبد الله ابراهيم–سعيد غانمي–عواد علي، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة) ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ، 1996 .

62. عبد الله بن علي العليان، علي حرب وخطاب التفكيك المعولم ، مجلة الرؤية ، الأحد, 22 يناير/كانون ثان 2012 02:09.
63. عبد المنعم عجب الفيا، في نقد التفكيك، نصوص مختارة في مقدمة نقدية شاملة، منشورات ضفاف، دار الامان، منشورات الاختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر، 2015.
64. عبدالله تركماني، " أسس الحداثة ومعوقاتها في العالم العربي المعاصر" (في الأصل ورقة قدمت – بالنيابة – في إطار الندوة التي أشرفت عليها" مؤسسة الشجرة للذاكرة الفلسطينية " في المركز الثقافي العربي بمخيم اليرموك – دمشق في الفترة ما بين 6 و 9ديسمبر/كانون الأول 2004ضمن محور " معوقات الحداثة العربية والقضية الفلسطينية." 02-12-2004).
65. عزالدين الخطابي، علاقة الذات بالأخر بين المنظورين التأويلي والتفكيكي، رؤى تربوية، فلسطين، العدد32 ،2010، ايلول.
66. علي بن إبراهيم النملة، نقد العقل المعاصر (صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها)، الطبعة الأولى، 1429هـ-2008م .
67. علي عبود المحمداوي وآخرون، **خطابات ال ((ما بعد)): في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية**، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف،(بيروت، الرباط، الجزائر:)، الطبعة الأولى، 2013.
68. علي عبود المحمداوي، الفلسفة والإرهاب أو في سلم السؤال وعنف الجواب، سرد في الجريمة المنظمة ضد العقل، ت: إدريس هاني، مسائل فلسفية، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى، لبنان، 1437هـ-2016م.
69. عمر عيلان ، النقد العربي الجديد (مقاربة في نقد النقد) ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى ، 1431هـ-2010م .
70. عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، الدار العربية ناشرون، منشورات الاختلاف.
1. فاضل ثامر، اللغة الثانية(في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح) ، في الخطاب النقدي العربي الحديث ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1994.
71. كتاب فعاليات المؤتمر الدولي الثالث حولجاك دريدا: بين النقد الأدبي والفلسفة، 18-19 نوفمبر 2014 ، جامعة مستغانم، الجزائر ، نوفمبر 2014 .

72. كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية و التطبيق، ترجمة: رعد عبد الجليل، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008.
73. كريم الصياد، منهج الحفر الأيديولوجي عند نصر حامد أبي زيد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، 27 نوفمبر 2017، www.mouminoun.com ،.
74. كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، إفريقيا الشرق 1999.
75. كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ ، حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي ، إفريقيا الشرق 1999 .
76. لحسن دحو، كاريزما المصطلح النقدي العربي: تأملات في الوعي النقدي وصياغة المفهوم، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، المجلد 7،العدد الأول، 207-218، جامعة محمد خيضر، بسكرة الجزائر .
77. م.م. رواء نعاس محمد، المثاقفة والمثاقفة النقدية (في الفكر النقي العربي)، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العددان (4-3) المجلد (07) 2008.
78. محمد اسماعيل، قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمينيطيقا التاريخية، الطبعة الأولى، 1998، مصر العربية للنشر والتوزيع.
79. محمد بازي، التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدر العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1431هـ-2010م.
80. محمد بكاي وآخرون، **جاك دريدا فيلسوف الهوامش، تأملات في التفكيك والكتابة والسياسة**، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف الطبعة الأولى،2017.
81. محمد بوعزة، استراتيجية التأويل (من النصية إلى التفكيكية)، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى ، 1432هـ-2011م .
82. محمد خالد الشياب، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الأردن، 2007.
83. محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية (مقاربات في الحداثة والمثقف)، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى 1429هـ-2008م.

84. محمد شوقي الزين، الذات والآخر (تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع)، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م.
85. محمد شوقي، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر الطبعة الأولى، 2008.
86. محمد صابر عبيد، تجلي الخطاب النقدي من النظرية إلى الممارسة، منشورات ضفاف، دار الأمان الرباط ، منشورات الاختلاف ، الطبعة الأولى، 1434هـ-2013م.
87. محمد علي الكردي، دريد والتفكيك **أوراق فلسفية**، العدد 13 ، 2005، ص16.
88. محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين ،دار التنوير للطباعة والنشر، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ،الطبعة الأولى ،2014.
89. محمد محفوظ، الإسلام ، الغرب وحوار المستقبل ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998.
90. محمود خليف خضير الحياني، **ما ورائية التأويل لغربي: الأصول، المناهج، المفاهيم**، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، الرباط، الجزائر الطبعة 1، 2013.
91. مختار ملاس، النقد العربي المعاصر بين العلمية والانبهار مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 25 ديسمبر 2017.
92. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص (في الخطاب الحداثي العربي المعاصر)، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م.
93. مصطفى الحسن ، الدين والنص والحقيقة ، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2012.
94. مصطفى خضر، النقد والخطاب، محاولة قراءة في مراجعة نقديّة عربيّة معاصرة، اتحاد الكتاب العرب – دمشق – 2001.
95. منتهى الحرارشة، من مشكلات المصطلح النقدي في الدراسات النقدية العربية الحديثة والمعاصرة، المقال ورد مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد السادس، العدد الثاني، 1430هـ/2009م.

96. منقور عبد الجليل، علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي –دراسة–) ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق–2001 .

97. ميجان الرويلي، **جاك دريدا: نُحُوُّ((الكتابة)) سِنان لا ((كُتّاب)) مقالات في ((النحوية)) والتقويض،** منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف بيروت، الرباط، الجزائر،2015 الطبعة 1.

98. نصر حامد أبو زياد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية،2005 .

99. هامل بن عيسى، التداولية وتحليل الخطاب السيميائي في النقد الأدبي المعاصر، مجلة الباحث،

100. هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970 .

101. اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، الرباط، الطبعة الأولى، 2011، ص117 استوحاه من نصر حامد أبو زياد ، الخطاب و التأويل.

102. ينظر محمد شوقي الزين، الذات والآخر (تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع)، منشورات ضفاف، الطيعة الأولى، 1433هـ–2012م.

103. يوسف بن عدي، اسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.

104. يوسف وغليسي، علم الكتابة (Grammatologie) في الفكر التفكيكي العربي المعاصر، قراءة اصطلاحية، الآداب العالمية.

ج. المراجع باللغة الفرنسية:

105. Kristeva Julia Le langage cet inconu edition du seuil Paris 1981

106. Lalande Andre Vocabulaire technique et critique de la philosophie presse universitaire de France16 edition1988.

107. S.M Guilleminin payot Paris 1967..Sapir Edwar Le langage Trd

د. الرسائل الدكتوراه:

108. أحسن بشاني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، دراسة تحليلية نقدية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، 2005-2006.

109. كمال رايس، البعد الفني والإيديولوجي في الرواية الجزائرية المعاصرة، دراسة سوسيو بنائية في روايات وسيني لعرج" **مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم، في الأدب العربي** (2014-2015).

فهرس الموضوعات

مقدمة عامة	أ
الفصل الأول: التفكيك مفهومه وأبرز معالمه	
تمهيد	11
المبحث الأول: الأطر النظرية والدلالية لمفاهيم: التفكيك، اللغة، الإيديولوجيا	12
المطلب الأول: التفكيك	12
المطلب الثاني: الإيديولوجيا	19
المطلب الثالث: اللغة	24
المبحث الثاني: أبرز معالم التفكيك	30
المطلب الأول: أبرز معالم التفكيك في الفكر الغربي	30
المطلب الثاني: أبرز معالم التفكيك في الفكر العربي المعاصر	37
خلاصة	56
الفصل الثاني: التفكيك بين التأطير اللغوي في النقد الغربي والتأطير الإيديولوجي في النقد العربي	
تمهيد	58
المبحث الأول: المدّ اللغوي للتفكيك في الفكر الغربي	59
المطلب الأول: اللغة كأساس للطابع الإبداعي في الفكر الغربي المعاصر	59
ملامح التطورات التاريخية للنقد اللغوي	63
الفلسفة التحليلية وقضايا اللغة	65
المبحث الثاني: التأطير الإيديولوجي للتفكيك في الفكر العربي	78
المطلب الأول: إشكالية تعامل الفكر العربي المعاصر مع مكتسبات الثورة النقدية في الفكر الغربي	78
المطلب الثاني: أزمة الإيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر	81
خلاصة	90
الفصل الثالث: التفكيك في فكر علي حرب بين القواعد النظرية والآليات المنهجية	
تمهيد	92
المبحث الأول: القواعد النظرية للتفكيك	93
المطلب الأول: الانفتاح على التفكيك وتأسيس بديل نقدي جديد	93

المطلب الثاني: الآليات المنهجية للتفكيك	100
الأزمة المنطقية: من المنطق الصوري إلى المنطق التحويلي	101
أزمة الفكر من التعصب والاختلاف	104
أزمة تجنيس الأفكار من عقلية التصنيف إلى عقلية الشراكة	107
أزمة الوصاية الفكرية: من الإرتداد إلى الشراكة	108
المبحث الثاني: الآليات المنهجية للتفكيك	111
المطلب الأول: الخلفيات الإبستمولوجية للتنظير النقدي عند علي حرب	112
المطلب الثاني: الخلفيات الإيديولوجية للتنظير النقدي عند علي حرب	118
خلاصة	133
الفصل الرابع: تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه	
تمهيد	135
المبحث الأول: تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه عند علي حرب	136
المطلب الأول: تحديات التفكيك وواقع النقد	136
المطلب الثاني: تحديات التفكيك وأفق النقد	146
المبحث الثاني: تحديات التفكيك بين واقع النقد وأفقه في الفكر العربي المعاصر	156
خلاصة	172
خاتمة	173
قائمة المصادر والمراجع	177
فهرس الموضوعات	187