وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة العربي التبسي - تبسة

جامعة العربي التبسي –تبسة-

كلية الاداب واللغات

قسماللغة و الأدب العربي

الميدان:لغة و أدب عربي

الشعبة: دراسات نقدية

التخصص: نقد حديث ومعاصر

راهنية التفكيك في الثقافة العربية المعاصرة

البنكي قارئا لدريدا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر "ل م د" في اللغة و الأدب العربي

إعداد الطالبتين:

نسيمة بن سودة

منال منصوري

إشراف الأستاذ:

فتحي منصورية

لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الاصلية	الصفة
01	رشيد رايس	أستاذ	جامعة العربي التبسي – تبسة-	رئيسا
02	فتحي منصورية	أستاذ مساعد – أ-	جامعة العربي التبسي – تبسة-	مشرفا ومقررا
03	عمر زرفاوي	أستاذ	جامعة العربي التبسي – تبسة-	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2020/2019

شكر وعرفان

بحمد الله وفضل منه تم هذا العمل بإشراف الأستاذ فتحي منصورية الذي نتوجه له بالشكر على دعمه لنا وعلى الثقة التي منحنا إياها أثناء البحث وتقديمه لنا أفكاره المتميزة التي أنارت البحث، والشكر موصول الى كل الأساتذة الذين بفضلهم بلغنا هذا المستوى من التعليم العالي.

إهداء

كلما ارتبك الزمن ، وارتجفت قدماه

تحلُّ دعواتها سكينة ولبوسا

إلى* أمي*

إلى عنواني الكبير رفيق الدرب زوجي

بعلي عبد العزيز

كلما أحكم القحط قبضته، يأتي هطولها رواء

إلى الأستاذة *حفيزة بلقلي* .

إلى الأساتدة الذين كانوا لي أبجدية الفكر،

ورفاقي الذين غُرسوا في منبت زمني .

إليهم جميعا أهدي نسائم العرفان

نسيمة بن سودة

إهداء

أهدي ثمرة جهدي هذا الى الوالدين الكريمين حفظهما الله تعالى، الى سندي وعوني في الحياة

*** شكرا أبي*.**

الى الحضن الدافئ ، الى التي لو خيروني بينها وبين ما في الكون لاخترتها هي دون تردد الى أمي أمي أمي .

الى إخوتي الأعزاء *مايا ، نزار، رمزي ورامي* من بهم تكتمل فرحتي ، هم وطني وأنا من دونهم غربة.

الى كل أفراد عائلتي ورفيقات دربي و أخص بالذكر * بن سودة نسيمة، لعور مريم ، بالرايس زهراء، لعور فوزية * شكرا، لكن بكل لغات الندى وأسمى عبارات التقدير والاحترام.

الى أساتذتي الكرام أصحاب التميز والعطاء الذين بفضل الله أولا ووجودهم ثانيا لما وصلنا الى هذه الدرجات العليا بتوفيق من الله عز وجل.

منصوري منال

مقدمـــــة

لقد احتملت الثقافة العربية و غمائيات فكرية كثيرة طيلة قرون، لذلك فإن النقد العربي المعاصر أراد أن يكسر صفائح الفكر الجاهز وأن يسقط أعمدة اللغة المتعالية . فبعد ان أثث المرجع والأصل لأسبقية المعنىوفق المنظور الديكارتي، كانت مابعد الحداثة اللحظة الفارقة التي قو ّضت الحقيقة المثخنة بالحدود والتاريخ والتيبس، وأصمتت صخب الزمن، هذا الزمن الذي كان إعلانا للإرجاء وبزوغا للتعدد الذي ضاقت به الحداثة. التأتي التقني الذي أصبحت المعرفة تدور في فلكه، بات عرضة لضربات جوانية لدريدا، يقتحمها السؤال ويقحمها اللعب داخل لعبة اللغة. فباتت أنطولوجيا الإنسان تستثير مشاريع التنوير في انعطافاته الابستيمولوجية: موت الإله/ موت الإنسان/ موت المؤلف، وهاهو ذا دريدا يعلن عن موت النص.

لقد تلقفت أمواج الحداثة الفكر النقدي العربي المعاصر بمساهمة دباجتها العقيمة في تكلس الحركة الفكرية العربية التي التقت آفاقها ودروب الحداثة الغربية، التي تتحدد بنصها المغلق، حيث عكفت عليه الميتافيزيقا وساهمت في إبعاد كل مبررات الوجود الهيوماني الذي يجعل حركة المدلول تنسحب من الاتجاه المنطقي لها فترتد إلى الدال في لعبة النسيان. صراعات الحداثة وما بعد الحداثة أدت إلى موت الكتاب وا ٍعلاء الكتابة.حيث يعتبر " دريدا" ذلك الغريب الذي أنهكه الترحال من الجزائر إلى فرنسا، ليسكن فوهات السؤال المعرفي الذي طالما تعايش معه وهو في بيت البنيوية، يحترق بأوراقها ويجفف منابع الديكارتية فيما بعدها.

وبما أن الفكر العربي يفقد في حده الأدنى الجرأة في التعامل مع التراث برؤية نقدية عصرية ، فإن حضور النظرة التاريخية حتما أدى الى عقم ولّد حقائق مكررة لا تضمن للممارسة النقدية فاعليتها ، لذلك فإن التفكيك بالنسبة " للبنكي"حر ّك الأوضاع المعلقة التي يمكنها إذا ما تمت زحزحتها أن تساهم في وضع تصورات فلسفية تتماشى والخصوصية الفكرية العربية ، وهنا أمكن للراهنية أن تكون بالنسبة لصاحب "دريدا عربيا" التكنيك المتبع لتجديد الحركية النقدية العربية .

إن الرغبة الجامحة في تفكيك التراث الفكري العربي أدى "بالبنكي" إلى استنباط نماذج من المشهد النقدي العربي المعاصر المستقبل للفكر الإختلافي، فكان مسلحا بالكلمات المفتاحية لإستراتيجية التفكيك بعد عكوفه ووقوفه على مقولات الحداثة، هاهو ذا يفتح نوافذه على انتاجات فكرية عربية رامت التوجه الديريدي حينا وحينا آخر رفضته حد الثورة متلما هو حاصل بالنسبة " لعبد العزيز حمودة" الذي رمى بسهامه على كل ناقد عربي إغترف من مقولات ما بعد الحداثة.

التقى "البنكي" "بدريدا" وفق حركة الأطياف التي تسكن "الأثر" ، لقد قرأ "البنكي" الفكر الغربي وسعى إلى أركيولوجيا في المشهد النقدي العربي المعاصر الذي أفاد من التفكيك حيث الزحزحة تستبيح المراجعة وا ٍعادة التموضع داخل الفكر الإنساني الذي يقف على حافة الصيرورة.

انفتح الفكر النقدي العربي المعاصر على تفكيك "دريدا"الذي شكّل ثيِّمة "للبنكي"، إذ أن انفتاحه عليه هو إعلانه الصارخ لإسقاط الحدود، بقدر ما استبطنه توتر السؤال بقدر ما أرهقه التعدد في بطئه الإختراقي للفكر العربي. يقرأ " البنكي" "ديريدا" من خلال ضيافة فكره، هذه الضيافة هي محل الدراسة وموضوع البحث الموسوم بـ : "راهنية التفكيك في الثقافة العربية المعاصرة – البنكي قارئا لدريدا -"، هو قراءة التواشجات الفكرية التي خاضها "البنكي" بضيافته "لدريدا"، لقد سكن معه طبقات السؤال، وكتب معه نصه بأحرف صامتة، وحاول أن يستكشف البياض بلغة العتمة، إنها انفتاحات الزحزحة ومآل التوترات. ومن الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع فهي عديدة أهمها : أن التفكيك يشكل منعطفا حاسما في النقد المعاصر. الأمر الذي شكل رغبة ذاتية في فهم طبيعته ، والخلفيات الفكرية التي يتكىء عليها والتصورات الفلسفية التي يتحرك في إطارها . والهدف من ذلك هو الوقوف على ملامح التفكيك في الدراسات العربية التي استهدفها البنكي في هذا المؤلف. وباعتبار أهمية الموضوع يأتي العنوان "راهنية التفكيك في الثقافة العربية المعاصرة –البنكي قارئا لدريدا -" في عين إختيارنا لهذه الدراسة،إذ بتحليل بسيط له نجده ينقسم إلى قسمين:القسم الأول يتعلق بسؤال الراهن الذي يقوم بتحريك التراث وفق مقولات التفكيك و ملابسات انتقال هذا المصطلح إلى الثقافة العربية المعاصرة،وقد أُلحق العنوان ب"البنكي قارئا لدريدا" بهدف الإضاءة على فكر البنكي الإختلافي و تأتيه التفكيك في الثقافة العربية المعاصرة .وقد وقع اختيارنا على البنكي كونه من الرواد التفكيكيين العرب الذين أفادوا من اختلاف دريدا تنظيرا و تطبيقا .

يقدم البنكي عبر مدونته "-دريدا عربيا- قراءة في الفكر النقدي العربي المعاصر" تجميعات لاستقبالات عربية لفكر الإختلاف عبر حقبات زمنية، مما جعل البحث يقوم بتسليط الضوء على هذه الإستقبالات ومدى قدرتها الوقوف أمام الحرس القديم للثقافة العربية، وبما أن التفكيك هو الراهن الفكري الذي أوقف المد العقلاني فقد جعلنا ذلك نحاول تحريك المياه الراكدة داخل الموروث الثقافي العربي ومساءلته بأدوات مابعد حداثية ونخص بها استراتيجيات التفكيك.

جاءت المدونة في ثلاثة فصول: الفصل الأول: الفكر النقدي العربي وانتقال النظريات تحدث فيه عن:الفكر النقدي العربي وانتقال النظريات حيث تطرق الى النقد الغربي ولحظاته الأربع : لحظة أريسطو، لحظة كانت ، لحظة ماركس ، ولحظة النظرية ، كما استعرض فيه منجزات النقد العربي في التفكيكية وانعطف على : مداخل نظرية لمقاربة أنماط التحويل وانتقال النظريات ، أما في الفصل الثاني

فقط تحدث فيه عن استراتيجيات التفكيك في الفكر النقدي العربي وجاء في الفصل الثالث الحديث عن متن القراءات في ضوء المرجعيات القارئة " نماذج تحليلية ".

يقتفي "البنكي" آثار "دريدا" ليرتحل مثله اليه عبر طبقات الفكر المعاصر في عربيته المشتهاه ، يحملها معه لغة وفكرا خارج مجال الزمن ، إنه يروم مثله الى آت يأتي في حاضر غائب، حيث من خلال هذه المدونة يمكننا أن نستأنف فعالية السؤال: كيف يمكن أن يكون ديريدا عربيا؟ تتناسل من هذا الإستشكال الكبير عديد الطروحات التي تؤثث للبحث وتؤسس له، " فالبنكي" بمجاورته لفكر "دريدا" ومحاورته له فتح شهية التوتر: ماهو سؤال "الراهن"الذي يمكنه أن يشيدّ معرفة ما؟ ماهي الآفاق التي تلحّ على الإلتقاء على حافة هذا السؤال؟ هل يمكن للفكر النقدي العربي أن يقيم حوارا بين التراث والحداثة؟ عن أي انفتاح نتحدث؟ هل هو انفتاح التماهي اللامشروط على الفكر الغربي؟ كيف يمكن لدريدا أن يكون مختلفا؟ وهل هو متعدد؟ هذه الأسئلة وأخرى حركت صخب الفعالية التي طالما غابت عن المشهد النقدي العربي.

لذلك سنتناول في هذا البحث عديد الخطوات:

أولها مدخل معنون بـ : "النقد العربي المعاصر: أسئلة المرجع والمنهج"، حيث سنتطرق فيه إلى سؤال الراهن الذي هو بالأساس ضيافة "فوكو" لـ "كانط " عبر " الأنوار" ، وكيف لهذا السؤال أن يفتح التراث على أفاق معرفية جديدة تتخذ من الفكر الغربي المعاصر عبر التفكيك جسرا لفهوم أخرى معاصرة تعيد هذا التراث الى الكينونة العربية المؤثرة للتغيير إلا ّ أنها ما فتئت تهادن التكرار في كل محطة تاريخية دون قدرتها على تحريك المنجز الثقافي العر بي وزحزحة ثباته. إن الراهنية هي التقاطات "البنكي" الذي أمد المنجز النقدي العربي الإختلافي بترياق التعامل الجاد تجاه سؤال (التراث والحداثة)، إذ سيتبين لنا كيف أن الإشتغال النقدي العربيكان مغرُ َقا بما ينتجه الفكر الغربي من تصورات وتنظيرات مستنبتة في بيئة ساعدت على ظهورها ونضوجها ، وما إذا كان هذا الإغراق في التقليد للمقولات الغربية قد أعاق الحركة الفكرية العربية وأرسى قواعد أخرى لمركزية فكرية تحوم حول دوائر الغرب . كما أننا سنخوض في ما إذا كان هذا التعامل مع الفكر الحداثي الغربي قد أخذ بعين الإعتبار الخصوصية الثقافية العربية ، أم أن الإنفتاح على الميتافيزيقا كان المصير الأوحد للمنجز الفكري العربي المعاصر ؟ . كما أننا في هذا المدخل (النقد العربي المعاصر: " أسئلة المرجع والمنهج ") سنكتشف ما إذا كانت لدينا مرجعية نقدية أم أننا نفتقد تمثلات كل تلك المرجعية ؟، و هل هناك محاولات جادة لبناء نظرية نقدية عربية خاصة أم أننا سنغوص في سؤال التلفيق والتوفيق في بناء منهج نقدي ؟، وهذه المرجعية إن وجدت بأي منهج تكون؟ هذا فيما يخص المدخل.

أما ثانيها فهو الفصل الأول ،إذ سنحاول التطرق الى ما إذا كان النقد العربي قد وصل إلى لحظة تأزم معرفية، وهذه الأزمة إن وجدت ماهي تمثلاتها؟ سيكون لنا الغوص في هذا الإستشكال الذي سيحيلنا الى بنية الفكر النقدي العربي ، حيث أن المبحث الأول سنتطرق فيه الى الإنفتاح العربي على التصورات الفكرية الغربية ، وبأي منظور سيكون هذا الإنفتاح؟ ، هل بنمظور الخصوصية النقدية العربية التي تحمل فكرة الهوية ؟ أم بنمظور عصرنة التصورات الفكرية ؟. كما أننا في المبحث الثاني سنحاول الإجابة على سؤال الحداثة وما إذا كانت حداثة النقد أم حداثة الفكر؟، وهل تمثلات الفكر الغربي لاقت الأرضية التي تنبتها داخل الثقافة العر بية؟ أم أن الإنغلاق الفكري سيكون المحطة التي يتوقف عندها المنجز الفكري العربي ؟ وهل المحيط الثقافي العربي كان جاهزا لتلقف رسائل التغيير والإنفتاح أم أن المحددات الفكرية التراثية تأبى أن تكون الثقافة العربية هجينة ومنبتا لأدوات لم يؤسسها العقل العربي الخالص . أما في المبحث الثالث من هذا الفصل سيكون لنا فيه استعراض مقولات مابعد الحداثة وما إذا كان هناك صراع على أرض الآخر يخلق انقساما فكريا عربيا في عملية البحث عن الفاعلية الفكرية ؟ كما أننا سنلج في عمق اللحظة الإبستيمولوجية التي من خلالها نبحث عن براديغمات قائمة على رؤية وجودية تثويرية داخل الفكر العربي المعاصر ، وسنفتح كل المضامين الثقافية العربية التي تبحث عن الحقيقة في رفعها لصوت التجاوز . وسنجيب على سؤال التجاوز: هل أن الما بعد حداثة واقع فلسفي يُ حتم على الطبيعة الشمولية للثقافة العربية أن تسمع الصوت الذي يملؤه الحوار الفلسفي في لحظة المأزق الابستيمولوجي ؟.

وثالثها الفصل الثاني فهو فصل تطبيقي من هذا البحث ويعتبر عنوانا كبيرا للإختلاف عند العرب، إذ سنتطرق فيه الى قراءة "البنكي" لـ "دريدا" عبر هوامش الفلسفة وهو مقسم إلى أربعة مباحث : المبحث الأول:در يدا متعددا ، المبحث الثاني : دريدا مشوها، المبحث الثالث : دريدا مختلفا/هامشا لدريدا أما المبحث الرابع فهو يحمل عنوان : البنكي قارئا للبنكي / ظلال دريدا.

المبحث الأول : "دريدا" متعددا سنستعرض فيه وقفة "للبنكي" عبر إسهامات عربية للفكر الإختلافي حيث يبحث فيها عن "دريدا" داخل المنجز النقدي العربي ، وكيف تم تناول "البنكي" التأتي العربي لفكر الإختلاف، وا إصغاء هذا الأخير للمنتج التفكيكي هل هو توجه جديد في هذا التناول يمكنه أن يثير جدلا واسعا بين معارض ورافض وموافق وداعم لهذا التأتي ، كما أننا سنبحث في المنظورات البنكية التي تتخذ مواقفها داخل هذه التوجهات إن قبولا او رفضا باعتماد المحاورات والمجاورات؛ محاورة الفكر النقدي العربي ومجاورة المقولات التفكيكية.أما المبحث الثاني فهو بعنوان "دريدا مشوها" سنحاول فيه أن نستعرض ما إذا كان التحول المصطلحي الغربي سيجد الأرضية العربية التي تستنبته ؟ أم أن

السياقات الثقافية الغربية المختلفة عن البيئة العربية تحمل شروطها الإجتماعية والتاريخية والفكرية ،تجعل من هذا التحول أو الإنتقال يكون في مأزق الصدام بينما من هو داعم للإنفتاح الفكري على الثقافة الغربية وبين من يروم التأتي الكلاسيكي "التراثي" داخل الفكر العربي؟ وهل يمكن خلق ظروف لهذا التحول ؟. أما في المبحث الثالث من هذا الفصل (دريدا مختلفا/هامشا لدريدا) سنتناول فيه رؤية "البنكي" لاختلاف "دريدا"، وكيف أن لهذا الاختلاف أن ينفتح على الآخر؟ وما إذا كان "البنكي" متحرجا من الميتافيزيقا من خلال منظوره للفكر التفكيكي؟. أما في المبحث الرابع : (البنكي قارئا للبنكي/ظلال دريدا) سنحاول التقرب أكثر من البنكي من خلال أطياف دريدا التي تحوم حول هذا المنجز النقدي (دريدا عربيا).

وفق هذه العناوين سنقوم بالحفر في محددات النقد العربي المعاصر والإصغاء إلى اشتغالاته التفكيكية، كما سنلج إلى مناطق الظل التي يلتقي فيها " البنكي" مع "دريدا" حيث الخراب الذي سببته المعقولية الغربية والعربية، كما أننا سنجعل في جدار هذه المعقولية كوّة تأخذنا إلى تنظيرات ما بعد البنيوية التي تخترق وفقها الفكر الإختلافي وعلى رأسه فكر "دريدا".

هذا المسار هو نتيجة عمل ارتضى أن يكون منحة القراءة المضاعفة وفق منهج (نقد النقد) ومحنة أركيولوجية انتضت أن تسكن طبقات الفكر واضطلعت بالزحزحة التفكيكية التي قام بها "دريدا"، والذي اعتبره "البنكي" طيفه الذي سكن "الآخر" فتحقق الإختلاف الذي ارتضاه بحثا ومعرفة.لم يكن البنكي وحده من ولج عالم التفكيك ، إذ لي علي حرب يعد من المفكرين العرب الذين تبنوا هذا الفكر إن تنظيرا أو تطبيقا، ويعد كتابه "هكذا أقرأ ما بعد التفكيك"دراسة هامة اتخذت من الإستراتيجيات الديريدية مسارا في نقده للواقع الفكري والاجتماعي والسياسي العربي. وقد اعتمدنا في هذا العمل على مراجع عدة منها: كتب "لدريدا" (هوامش الفلسفة ، الكتابة والاختلاف ، في علم الكتابة ...)، ومؤلفات "لمحمد شوقي الزين"من بينها: (الإزاحة والاحتمال، إرجاء مغاير...) ، وأخرى "لعبد العزيز حمودة" : (المرايا المحدبة، المرايا المقعرة ، الخروج من التيه)، ومؤلفات أخرى كانت عونا لنا في هذا البحث.

وبعد حركة السؤال واضطراب المعنى، نرسو في خاتمة هذا العمل رسوا يحفل بارتحالات معرفية أخرى لا تهدأ. حيث أننا استعرضنا فيها مجمل النتائج التي انتهت اليها هذه الدراسة من إمكانية النقد العربي التعايش مع الفكر الإختلافي وفق منظورات المعاصرة أم أن التراث كان هو الترياق الذي يمد الفكر العربي بحياة ملؤها التكرار وتعجرف المعنى بأسبقيته الثابتة .

ور غم ما تناهت إليه الدراسة عبر مدونة "البنكي" من الإصغاء إلى التفكيك عبر آخرية (أنا /آخر) في عربيتها كي تكون حسب دولوز (أنا كآخر). لم يخل سبيل البحث من معيقات كثيرة منها: عدم توفر

مجموعة من المراجع وأهمها ما يخص دراسات البنكي عن "التفكيك". كما أنه ومن خلال سعينا إلى ابراز القيمة المعرفية والنقدية لكتاب"دريدا عربيا" كظاهرة نقدية تبرز اهم القضايا الشائكة التي اعتمدتها في تفحص وتمحيص هذا الإستقبال العربي للفكر الإختلافي، إلا أن عدم توفر العديد من المراجع لم يكن العائق الوحيد الذي اعترض هذا البحث إنما لم تسلم أيضا هذه الدراسة من حواجز من مثل تلك التفريعات الكثيرة التي انفتح عليها الفكر العربي التفكيكي ، وصعوبة الإلمام بها لما لهذا البحث من بؤر فكرية عربية وغربية تحرك سؤال التفكيك عبر الزمن إن عموديا أو أفقيا.

وفي النهاية: ولجنا عالم التفكيك والإختلاف وسبرنا غوره وتعلمنا كيف لحرقة السؤال أن تحرك الثابت وتزحزح اللاهوت من عرش التاريخ بفضل الأستاذ: منصورية فتحي. كما لا يفوتنا أن نشكر الأساتذة الدكاترة الأفاضل أعضاء اللجنة الموقرة.

مدخل

النقد العربي المعاصر: أسئلة المرجع والمنهج

يحدث أن نتعامل مع التاريخ عبر محوره الزمني المحدد بالبدايات والنهايات، يحدث أن نتعامل مع الحدث كفعل ممتد يتعلق بالتجربة الإنسانية، يمنح السؤال جوابا يقف على حواف النسق، يحاور الوعي الفلسفي عبر اللغة التي تروم البناء ، ويحدث أن يتيح هذا الحوار استنطاق الأشياء عبر مناحيها الأنطولوجية، إنه حوار "فوكو" و "كانط" عبر سؤال "الأنوار"، حيث "الراهن" أصبح فضاء الضيافة الفلسفية التي ارتضت أن تسكن رحابة الفكر وسعة إنجازه.

ماهو سؤال "الراهن" الذي يمكنه أن يشيد معرفة؟ ماهي الآفاق التي تلح على الإلتقاء على حافة هذا السؤال، إن ممارسة لإفهامية ما أو يقينا في إنتقال عابر لقارات الفلسفة؟ إن التخفف من عبء التاريخ يدفعنا إلى إعتبار أن الأقانيم المختلفة التي حملت الفكر وتحملها الفكر قائمة على وحدة التفسير التي يتأتاها كوسمولوجيا العقل البشري، وللخروج من ورطة هذا الإطلاق الذي أدى إلى حسم تاريخي إن على مستوى الفكر الغربي أم على مستوى الثقافة العربية، لابد من النهوض بقراءة تفضح الممارسة القائمة على الوحدة والإختزال، وا ٍنتاج مجاوز لمعطيات التاريخ التي أنجزتها "الأنوار" والتزمت بها قواعد ميتافيزيقية كرسها "كانط" و انقلب عليها "نيتشة" عراب الفكر العدمي/التفكيكي. إن ثقافة كالثقافة العربية التي تحتفي بمذهب التكوار الفكري باعتباره منجزا غير قابل للمراجعة، يصعب أن ترفع هذا المنظور التقليدي إن ْ نقدا أو نقضا، وتعمل على تأتي القضايا المعرفية من منظور الإختلاف والإنفتاح والتعدد. لذلك لابد من سؤال "الراهن" الذي كان جسرا بين "فوكو" و "كانط" أن يُمد داخل منجز الفكر العربي.

سؤال "الراهن" إقتحمه "البنكي" عبر المعرفة الإختلافية التي تحمَّل عنفها واحتمل التقاطاته لها عبر الأمثلة والإنتاجات الفكرية والأدبية العربية التي حفلت بالتفكيك. سؤال "الراهن" هو الإحتراق الذي يكفل صيرورة العقل العربي الذي ما انفك يكون وفيا لكل ممارسة قبلية.

إن "الراهن" في لسان العرب لابن منظور: " هو من رهن يرهن رهونا [...]والرهن ماوضع عند الإنسان مما ينوب منابا ما أخذ منه [...] والرهان والمراهنة: المخاطرة، وقد راهنه وهم يتراهنون، وأرهنوا بينهم خطرا: بدلوا منه مايرضى به القوم بالغا ما بلغ فيكون لهم سبقا"[1]. وبالتالي "فالرهن" في لسان العرب قد عنى المال والمجازفة والخطر والشر إذ أن اللفظ "رهن" أحال إلى سلسلة من المسكوكات اللغوية التي تعبر بنا. إلى خانات الفلسفة في ممارسة مفهومية "للراهنية" التي تشرع في تحريك قضايا الحقيقة القائمة على المعقولية والتعالي والتأليه.إن هذا "المداهم" الذي أدركه "دولوز" وهو يصوغ مسألة الفلسفة، يتخلص من عبء الزمن كإمكانية لتحقيق تقاطع شبه مستحيل في التاريخ إذ:" لاشيء يتغير في الحدث ونتغير نحن في الحدث"[2]. إنه التحرر من ربقة الأصول التي حققها العقل وامتهنتها الحداثة كي تبقى

[1] - أبو الفضل جمال الدين محمد ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، باب الراء.

[2] - جيل دولوز و فيليكس غتاري: ماهي الفلسفة، تر: مطاع الصفري: المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997، ص: 123.

شجرتها محافظة على انتماءات الفروع لها، دون استنباتات "آخر" نتجاوز به المعقولية إلى اختلاف يترجم اللعب القائم جينالوجيا رشيقة تمتهن الإنتصار على "ديكارت".

"الراهن" هو " السحاب التاريخي الذي لا علاقة له بالأبدي، والصيرورة التي بدونها لن يحدث شيء ما في التاريخ"[1]. إنه الانهيار الكلي للأبدية، لتعوضها صيرورة تنخرط في أشراط السؤال " وتقذف من تحت الإغريق والدول شعبا وأرضا كحال سهم واسطوانته لعالم جديد لا يعرف النهاية وهو دائما في طور إنجاز نفسه"[2]. إنه فعل الصيرورة الذي يمتد في الزمن دون أن يتحدد فيه إن ماضيا أو آتيا. إنها "راهنية" فوكو/ لا راهنية نيتشه هي ذاتها حسب "جيل دولوز" فهي اختراق عنيف للحاضر الذي لا يتحدد "الراهن" به ولا يخرج من عباءته، إنه ينخرط في مهمات الصيرورة التي تعمل ضد العصر " كأننا نعمل من خلاله، وذلك لعصر آت"[3] فالراهن" في الفكر التفكيكي هو المخاطرة والمجازفة المعرفية القائمة على التعامل مع الماضي لا بحكمة العودة و إعادة التاريخ، وا نما بماهو ممارسة للصيرورة التي تحيل إلى القضايا المسكوت عنها، وفضح سواد الفكر الذي يتغنى بالمعقولية كثابت يخطط للمستقبل بأثر رجعي. ولذلك واعتبارا من التشبث بحلول الفكر التي أعلنت عقم جدواها في الثقافة العربية، يتحرك "البنكي" بسرعة "الإختلاف" الديريدي في اسكان استقبالات التفكيك سطح "الآخرية" لإعادة التشابكات المعرفية الجاهزة التي امتهنت التطابق مع إمبرالية الأسماء والأفكار.

فالفكر العربي المعاصر راهن على الفلسفات الغربية: ديريدا، فوكو،كانط،... للإنخراط في المعرفة الكوسمولوجية، لتعلن عن توبتها من دوغمائية سالبة لفاعليته والإغتراف من معرفة الآخر كملاذ لانفتاح وتعدد ينتظر منه حلا لإشكالات ابستيمولوجية عانت من الحدود ومن قابلية الإنطباق " الراهن لا يتحدد بما نحن عليه وا نما بما نصيره أو نحن بصدد صيرورته، أي صيرورتنا "آخر" [4]."الراهن" هو جسر الإختلاف الذي يكون "البنكي" به قد أدرك أنه حان الوقت في أن يمتد إلى الثقافة العربية وتسكن "الراهنية" كصيرورتها "آخر".

يقوم النقد على الإشتغال على النصوص الأدبية والفكرية والدينية التي تعمل على محاكاة الحركة المجتمعية في جميع مراحل تغيراتها السياسية والثقافية والإقتصادية، ومواجهة النقد لهذه النصوص كثيرا ما تسم بالصرامة الإجرائية التي تحاول من خلالها القبض على حقيقة هذه النصوص، إلا أن المنظومة النقدية الراصدة للأعمال الإبداعية تكون هي الأخرى أمام أسئلة لحتمية ابستيمولوجية تحاول أن تحقق أنطولوجيا المعرفة التي تمر دوما عبر منعطفات فكرية حاسمة في التاريخ البشري، كانت تميز النقد الغربي، ما يجعلها في حالة اضطراب وتغير دائمين، وما النقد العربي ببعيد عن هذه المواجهة، لقد تعامل العقل العربي بمنطق المستعير من الثقافات الأخرى بحماسة وانبهار كبيرين في بدايات القرن العشرين،

---

[1] - جيل دولوز و فيليكس غتاري: ماهي الفلسفة، تر: مطاع الصفري ، مرجع سابق ، ص: 124.

[2] - المرجع نفسه .

[3] - المرجع نفسه .

[4] - المرجع نفسه .

في هذه الفترة التي ميزتها المنجزات التقنية والعلمية، بعد انهيار الكنيسة، إن الحداثة الغربية أسست لمركزية العقل الأوروبي الذي بات يبحث عن مساحات للنفوذ داخل الجغرافيا العربية، الأمر الذي جعل من الشعوب العربية في تماس مباشر من الحضارة الغربية، جعل الكثير من المثقفين العرب يتهافتون على المنجزات الفكرية الغربية ويقدمون "عدة مبررات لهذا النوع من الإغراق في تصيد الإقتباسات والإحالات وخصوصا عندما يقر الناقد العربي و هو ينظر للنقد وللأدب معا بأنه لا يجد في تراثه ما يسعفه على تأمل الظواهر المستجدة في النقد والأدب الحديثين"[1]. وهنا نجد أنفسنا مقيمين في عالم الأسئلة والإستفهامات:

إذا كان النقد الغربي يغير أدواته الإجرائية وخطواته العملية كلما آلت اللحظة التاريخية التي تثار فيها عديد الإشكالات والتي تشكك في مقدرة المعرفة السابقة في حل مشكلات الراهن الفكري، ترى هل تساءل الناقد العربي عن مدى مطابقة الفكر الغربي للفكر العربي؟ وهل يمكن للفكر النقدي العربي أن يقيم حوارا بين التراث والحداثة كونهما مرجعية له يتكئ عليها في بناء نظر ية نقدية عربية؟ أم أن مساحات التراث تضيق بالحداثة حتى تخنقها وتدخلها متاحف التنميط والتكرار، ويرفع راية رفضه لها في كل النزالات الفكرية؟.

لقد تأسست المقولات الغربية على " الكوجيتو الديكارتي" الذي قام على المركزية العقلية " أنا أفكر إذا أنا موجود" حيث أن العقلانية هي أهم ما يميز الحداثة:" فإنه ببدء الفلسفة الحديثة بدأ يطرأ على تصورات الإنسان عظيم المنقلب، بحيث انتقل الإنسان ليحيا في واقع آخر غير الواقع القديم. وتلك ثورة جذرية في تصورنا للعالم. أنجزتها الفلسفة الحديثة وتأدت إلى وضع مقام جديد لقيام الإنسان في العالم ووضع اعتباري مستحدث"[2]لقد طرأ على الفكر الإنساني تقلبات جذرية مما غير تصوراتها وفق اللحظة الراهنة، فكانت الثورة على الفلسفة المدرسية الأرسطية وحلت محلها الفلسفة الديكارتية؛ فالحداثة هي التغيرات الجذرية التي طرأت على كافة المستويات: الإقتصادية التقنية الفلسفية والعلمية: " إن مفهوم الحداثة هو مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني حيث يشمل: الحداثة التقنية والحداثة الإقتصادية والسياسية والإجتماعية والفلسفية.....الخ"[3].

إن الفكر النقدي العربي بعد عصر النهضة بات يسائل التراث ويستشكل تصوراته بل ثار على محددات هذه التصورات مما جعلنا نقيم حوارا ذاتيا يتأسس على الآتي: هل يمكننا الحديث عن حداثة عربية يمكنها أن توازي الميتافيزيقا الغربية في تصوراتها؟ أم أن ضيافة الذات العربية "للكوجيتو الديكارتي" المؤسس للحداثة الغربية، يجعلها تنخرط في مشروع عالمي للفكر الإنسانوي؟.

---

[1] - محمد الدغمومي: نقد النقد و تنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب ، الرباط، ط1، 1999، ص: 308.

[2] - محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2008، ص: 384.

[3] - محمد سبيلا: الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2007، ص: 07.

يرى فتحي التريكي أن مجاوزة التراث الذي أرسته المحطات العربية للفكر في التراث العربي: الديني واللغوي والأدبي هي قدر "الأنا" العربية انطلاقا من الأبعاد التاريخية للخصوصية العربية الثقافية، والإنفتاح على فهم جديد للعالم لابد أن يقفز على النمطية والمطابقة اللتين سمتا التراث الفكري العربي: " إن الحداثة مصيرنا، وأن علينا فتح كياننا على تاريخيتنا لا من حيث أنها تربط حاضرنا بجذوره وبالحضارات التي تعاقبت علينا فقط، بل وأيضا من حيث أنها انفتاح على الإقبال والمصير"[1] وما التاريخ إلا لحظات للقلق المعرفي ومحنة الوجود في "الآن" و"لهُ نا"، يختصر المسافات بين هذا "الآن" و"التراث" فـ " لحظة الحداثة هي لحظة التوتر أي التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع، وما تتطلبه حركته العميقة التغييرية من البنى التي تستجيب لها وتتلاءم معها"[2].

لحظة الحداثة تقيم في الحركة الداخلية للفكر والتي قوامها السؤال الذي تضطرب لديه وعنده كل المقولات السابقة؛ فهي المنجز الذي يخلخل التراث وتُسمعه مطرقاتها التي تجعل من تصوراتها ثورة على الأبوية الكنسية ، وترسم لنفسها وجودا مغايرا أكثر إسهاما في الخلق والإبداع وأكثر تحررا وقدرة في التغيير: " إنها التغاير والخروج من النمطية والرغبة الدائمة في خلق المغاير"[3].

إن الإسهامات العربية التي جعلت من الحداثة أصيلة وليس منجزا غربيا تم استيراده داخل الثقافة العربية، لابد أن تنفض عليها خطابات النقاد غبار التهميش والنسيان وا إقامة حوار بين ماضي وراهن الفكر العربي. " فالحداثة كمفهوم مطلق هي دائما حداثة شعر معين من شعب معين في أوضاع تاريخية معينة"[4] وبالتالي فهي بالنسبة "لأدونيس" تخص كل مجتمع يقوم على الفاعلية الإبداعية فيستل من ماضيه أساس حاضره ويتحرك وفق انتروبولوجيا خاصة لبناء حضارته بمحددات معرفية خاصة وآفاق فكرية: " فالحداثة هي الإختلاف من أجل القدرة على التكيف وفقا للتغيرات الحضارية والإتتلاف من أجل التأصيل والمقاومة والخصوصية"[5].

إن التحديث كحركية داخل الإقتصاد تنمي الإنتاج، وتطور الإنسان وتعيد صياغة المجتمع بما تقتضيه روح التغيير والنماء، وفق قوانين تساهم في تطوير الحياة السياسية والإجتماعية، أقول بات هذا التحديث هو مشجب المثقفين العرب الذي تعلق عليه انتكاساتهم الفكرية وتبعيتهم الثقافية ،

---

[1] - فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، 1992، ص: 06.

[2] - أدونيس، فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، دار العودة، بيروت، ط1، 1980، ص: 321.

[3] - المرجع نفسه ، ص: 326.

[4] - المرجع نفسه.

[5] - المرجع نفسه، ص: 327.

حيث أن :" الكلام على الحداثة تحول في خطابات بعض المثقفين العرب مجرد طقس يمارسه أولئك الدعاة والهواة الذين لا يحسنون سوى تقديس التحديث وعبادة التجديد"[1]. لم يكن أدونيس وحده من رأى أن الحداثة أصيلة وعميقة في الثقافة العربية، بل إن علي حرب له نفس الرؤية؛ فالعقل العربي منذ عصر النهضة وهو ينشد الحداثة ويطالب بها، فأصوات المجددين العرب لم تتوقف على الدعوة باللحاق بركب الحضارة منذ عصر النهضة " واليوم ثمة من يجدد الدعوة نفسها ويتحدث باللغة إياها فيطالب العرب والمسلمين بالدخول إلى الحداثة"[2] هل هذه الدعوة لم تجد آذانا صاغية؟ أم أن محاكاة التراث بلغته في هذا الراهن العربي، جعلتنا كعرب لم نبرح تلك اللحظة التاريخية، فبات الحاضر يسكن الماضي في زمن العولمة والتطور التكنولوجي والإقتصادي " الحداثة هي خلق مستمر ورؤية إشكالية وتجربة لا تكتمل"[3] فهي تتيح كسر النمطية وا زاحة النموذج، وتبحث لها عن حقيقة أو حقائق متعددة بدل الحقيقة الواحدة التي أجازتها المنعطفات الإبستيمولوجية السابقة. " فهي ليست نموذجا يحتذى به بقدر ما هي نموذج يخلق أو يعاد خلقه بإستمرار"[4] فهي ليست مرجعا منتهي التشكيل بل هي سيرورة للعمل يقوم باستمرار ببناء صيغه دون أن يكون قالبا جاهزا للفكر؛ فالانفتاح على الأشياء والأحداث هو شغلها الشاغل دون قولبة أو تنميط.

إن استنطاق راهن الأشياء دون العودة إلى الحركة الجينية المتناسلة للفكر النقدي العربي عبر ماضوية سيجتها أفكار القدامى وتصوراتهم في فهم ذلك الحاضر – الماضي-، واستنبات انقطاع جذري بينه وبين المعاصرة، لهو ضرب من الوهم الذي يسكن الحداثيين ويعتبر تعمية وتضليلا ذلك أن: " الإنسان أكان فردا أم جماعة لا يمكنه الإنفصال عن ماضيه إنفصالا تاما، ثمة عائق أنطولوجي يحول بينه وبين هذا القطع الجذري، هو اللغة، الذاكرة، التراث، فضلا عن الجسد الموشوم بتواريخه الحامل لآثار جروحه".[5] هذه التمفصلات الأنتروبولوجية لا يمكن التخلص منها بأي شكل من الأشكال، بل يمكن إعادة تشكيلها وفق الراهن الفكري والإجتماعي لخلق منظومات وعلاقات وروابط جديدة حتى تكون أكثر مواءمة وفق الأقلمة الجديدة للواقع.

أرقيولوجيا التراث تحيلنا إلى فهمه وفق التصورات الفكرية والتراكمات المعرفية، وا عادة صياغة له ستؤدي حتما إلى انهاء وهم الإنقطاع " الذي هو الأكثر كلفة لأنه الأكثر تضليلا. والحال فإن الذين اعتقدوا أنهم يقومون بتصفية علاقاتهم بماضيهم وجدوا هذا الماضي أمامهم ينتظرهم ويترصدهم لكي ينتقم

---

[1] - علي حرب : الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص: 245.

[2] - المرجع نفسه .

[3] - المرجع نفسه ، ص: 246.

[4] - المرجع نفسه ، ص: 247.

[5] - المرجع نفسه، ص: 250.

منهم"[1]. إن الوعي بوهم أنطولوجيا التراث يفتح باب الفهم الحداثي له يؤسس لنتاج ثقافي معاصر يحمل مقومات الخصوصية وينطلق نحو آفاق حضارية، فمحاولة الفكاك من التراث بحجة خلق الحداثة ليعتبر وهما من أوهام الحداثيين إن الحداثة هي التعامل الجاد مع الإرث الثقافي وا ٍعادة صياغته بإنتاج صلات جديدة تتآلف مع المعطى الفكري الراهن إنطلاقا من اشتغال نقدي جاد على هذا التراث والذي يسمح بإنتاج مشروع حداثي ينبجس من رحم الخصوصية الثقافية.

أما بالنسبة "لعابد الجابري" فإنه يرفض الإعتقاد بأن التكلس الذي أصاب الثقافة العربية هو إعادة إنتاج التراث، وا ٍنما هذا التكلس هو نتيجة " للفهم التراثي للتراث" أي إستدعاء اللغة التراثية لفهم التراث وكأن اللحظة التاريخية لا تبرح زمانها في الإنطلاق والإنتهاء مما جعله يدعو إلى فهم حداثي له: " فالحداثة لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه "المعاصرة" أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"[2]. أي أن خطاب المعاصرة هو الذي تبحث فيه الحداثة عن مصداقيتها وليس في خطاب الأصالة إلا أن حسب "عابد الجابري" الحداثة في الفكر العربي لم ترتق إلى هذا المستوى، فهي تتكئ في خطابها على الأطروحات الغربية التي تعتبر مرجعا لها.

إن الحداثة الأوروبية " تمثل اليوم حداثة عالمية، فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة الغربية لكونها لا تنتظم في تاريخها"[3]؛ فحضورها خارج الثقافة العربية و خارج سياقاتها التاريخية والإجتماعية والحضارية لا يجعل الديناميكية الفكرية في داخل الجغرافيا العربية تتحرك ذاتيا، بل سيجعلها تقف موقف المسيج لما هو داخلها والممانع ضد إمتدادات الحداثة الغربية ،" إذن فطريق الحداثة يجب أن ينطلق من الإنتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل، لذلك كانت الحداثة بهذا الإعتبار تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج والرؤية"[4] بهدف إيجاد علاقات وروابط في التراث برؤية ومنظور حداثيين تضفي عليه الطابع العام والمطلق.

تعد الحداثة الغربية بالنسبة "لعابد الجابري" مرحلة تاريخية أعقبت عصر الأنوار، أي أنها طور فكري بلغ فيه العقل البشري مبلغ العقلانية بعد التخلص من الأبوية البتريركية. فالحديث عن الحداثة

---

[1] - علي حرب : الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق ، ص: 250.

[2] - محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة، دراسات و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص ص: 15، 16.

[3] - المرجع نفسه، ص: 16.

[4] - المرجع نفسه.

الغربيـة هـو الحـديث عـن مرحلـة تجـاوزت مرحلتـي "الأنـوار" و"النهضـة" أي هـي مرحلـة إحيـاء للتـراث، والوضـع الـراهن للحداثـة العربيـة هـو النهضـة والأنـوار وتجاوزهمـا معـا، والقاعـدة الأساسـية التـي يجـب أن تنتظم وفقها (الحداثة) هي: "الحرية السياسية والعقلانية – العلمية -".

هنين العاملين وحدهما كفيلين بمحاورة التراث وتحريره من الأطر الأيديولوجية التي كبلته ردحا من الزمن، ونقوم بذلك بتأسيس حداثة عربية فاعلة في المشروع الإنساني العالمي، وفق تشاركية قائمة على المثاقفة والتبادل الفكري والمعرفي والندية الثقافية بين مختلف المجموعات الإنسانية." لقد خرجت العقلانية الغربية عن طورها في كثير من المجالات، فسخرت العلم والتكنولوجيا الذين يفرض الموقف العقلاني أن يكونا في خدمة حرية الإنسان وحقوق الشعوب، سخرتهما في إنتاج وسائل التدمير الجماعي والفردي والمضي في تنويعها وتطوير آدائها"[1]. إن هذا الحد من اللاعقلانية الذي بلغته الحداثة الغربية أدى إلى تمرد الذات ضدها وسقوطها في شرك الإلحاد والتطرف الديني.إذ أن الراهن العربي الذي لم يستطع التحرر من هذه اللاعقلانية المتخلفة، فبات لزاما عليه إذا ما ارتضى الإنخراط في المشروع العالمي للحداثة أن يعيد صياغة ماضيه بأدوات العقلانية لصناعة نهضة عربية بخصوصياتها الثقافية.

إذا كانت الحداثة هي تجديد الأطر الفكرية والمنهجية القائمة على الإشتغال على التراث؛ ماذا يعني التراث؟ وماهو المقصود بالتجديد؟ وهل يعتبر تجديد التراث إشكالية لابد من الوقوف عندها للإنخراط داخل الحداثة العالمية أم أننا نكتفي بإعادة إحياء التراث بالتراث دون الولوج في العقلانية التي هي أهم ما يميز الحداثة؟.

"التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد المستويات"[2]. ونحن نتعامل مع التراث نسعى إلى فتح نافذة على الماضي، نستشكل الأفكار، بغية فهم التجربة الإنسانية، للإنطلاق نحو آفاق المعرفة، بسر غور هذا الماضي والحفر فيه بمعاول المعاصرة المرتبطة بالعقلانية والعلمية، والقائمة على المساءلة، حتى يمنح الذات مساحة للتأمل تمكنها من خلق هامش وجودي تتجاوز من خلاله الأطوار التاريخية، وتستنطق الكنه اللغوي الذي يربط الحاضر بالماضي.

يعد التراث عند "أدونيس" هو ذلك الثابت في الثقافة العربية وقد عرفه كالآتي: " بأنه الفكر الذي ينهض على النص ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو فهما وتقويما ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد

[1] - محمد عابد الجابري:التر اث و الحداثة، دراسات و مناقشات ، محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة، دراسات و مناقشات ،مرجع سابق، ص: 18.

[2] - حسن حنفي: التراث و التجديد، موقفنا من التراث، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ط 4، ص: 13.

الصحيح لهذا النص بوصفه استنادا إلى ذلك سلطة معرفية"[1]. إنها فكرة الثبات التي لازمت الثقافة العربية، التي لم تحركها جمرة السؤال، بل أن مزاجها المعرفي استوطن البقاء داخل أحادية الفكر الذي لم يتخلص في كل المحطات التاريخية من الدوغمائية الدينية التي انسحبت إلى كل من الأدب والشعر والفكر، إن ثقافة السلطة أقامت داخل المعرفة الدينية دون أن تحرقها جذوة العقل أو تمر عبر محدداته التي تتماوج كلما استثارها قلق المعرفة.

بعد عرض أدونيس لشروط وِّل- العارف- عند الطبري في كتابه " الثابت والمتحول" فإنه رأى مما لا يدعو للشك: " أن بنية المعرفة في الاسلام بحسب الطبري، هي بنية نيوية نقلية وليس بنية بحث وتساؤل عقليين ونرى تبعا لذلك أن المعرفة خارج النقل إنما هي إبتداع وضلال"[2].إن الفتح المعرفي يبقى حاملا لحقيقة واحدة، يسكن التطابقات وقائم على التواصل/الإتصال بعيد عن الفكر التحرري الفكري نظرا للخاصية المرجعية المتمثلة في الثابت الديني " الذي يتخذ من نفسه معيارا للمعرفة العامة، بحيث أن ما يخالفه في أي ميدان معرفي يوصف "بفساد المعنى" كما يعبر إبن تيمية[3]".بات الثابت النصي هو المعرفة القطعية التي تدعي الكمال بالنص والنقل؛ فالثابت هو معنى الكمال، يروم استقامة السؤال دون أن يؤسس لمرحلة أخرى للعقل يتشكل فيها القلق المعرفي الذي لا يهدأ ولا يستسلم للسكون، يبحث ذاتا أخرى تمتلك فاعلية محاوراته حينا والثورة عليه أحيانا أخرى.

إن الحداثة هي الحفر في الماضي وفي الموروث الثقافي ومساءلته، هي إعادة النبش في النقل وطرحه أمام فهم جديد؛ فهم يعيد مراجعة التجانس والتطابق الذين وسمت بهما الثقافة العربية، وخلق روابط جديدة بيننا وبين تراثنا المعرفي لتأسيس أرضية للمعاصرة قائمة على الفهم الجديد لهذا التراث.

"إن الخطوة الأولى للفكر العربي لجديد هي مساءلة الأصول ذاتها، ومن ثمة مساءلة القراءات التي قام بها الأوائل في نقد جذري وشامل لمنهجها و لطبيعة معرفتها.تلك هي المسألة المعرفية " الآن"[4] .

حيث أن إشكالية الأصالة/ المعاصرة، كثيرا ما تطرح في الفكر العربي المعاصر لما للإشكالية من منظومة علاقات متواشجة داخل فكر معين: " فالإشكالية هي النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها، فهي توتر و نزوع نحو النظرية".[5]فالإنغماس في المعاصرة كنموذج لحل مشكلاتو السياسة و الإقتصاد والثقافة هو أحد الإختيارات المطروحة لتبني العصرنة كصيغة ثقافية و معرفية للراهن الفكري، كما يحدد

---

[1] - أدونيس: الثابت و المتحول، دار الساقي، مصر، ط1، 1994، ص: 13.

[2] - المرجع نفسه ، ص: 16.

[3] - المرجع نفسه ، ص: 18.

[4] - المرجع نفسه، ص: 28.

[5] - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1989، ص: 15.

الفكر الماضوي هو العمود الأساس لتشييد نموذج عربي حداثي انطلاقا من اقراءة القديمة للتراث حيث يمكن أن يقدم حلولا لمشكلات العصر، و من جهة ثالثة يمكن التأليف و التوفيق بينهما في صيغة واحدة " تتوافر لها الأصالة و المعاصرة" [1] . إلا أننا كعرب لا نملك الإختيار بين هذه النماذج بحكم أن الثقافة العربية المعاصرة للثقافات الإستعمارية التي تمتلك محدداتها الخاصة بالحاضنة الفكرية لها، و عملية اختزال لهذا المستعمر كان عملية ممنهجة قائمة على تصورات تطمس الهوية العربية و تجعلها سجينة التطابق الاستعماري القائم على مماثلة المناهج و الرؤى و النظريات.

" إن ضروب من التماثل و التطابق مع ثقافة الآخر التي فرضت حضورها و هيمنتها في المعطى الثقافي العربي الحديث مباشرة، و تجاوزت ذلك، إلى حد أصبحت فيه على صلة وثيقة بالنصوص التي تنتج ذلك المعطى "[2] . هذا التطابق و التماهي مع الآخر مرده الإستجابة السلبية للثقافة العربي للمعطى الغربي بهذا الإنغماس الواعي أو اللاواعي بمحددات المعرفة الغربية دون الأخذ في الإعتبار بشروط التراث و العلاقات التي يجب تأسيسها وفقه لخلق ذلك الإختلاف الذي يخلص الفكر العربي من التبعية و يخلق معه منطق حوار فكري قائم على أساس الندية الثقافية، إلا أن : الإمبريالية تعني الممارسة، النظرية و وجهات النظر التي يملكها مركز حواضري مسيطر بحكم بقعة من الأرض قصية "[3]، فأصبحت الإمبريالية ثقافة استعمارية أنتجتها الحداثة الغربية القائمة على العقل والذات العليا المتمركزة في الفكر الأحادي الذي يختزل الغيرية في مضمونه ويفرض منطقه على "الآخر" "الأدنى" والمهمش الذي لا يملك إلا حقيقة واحدة هي حقيقة المركز.

"ليست الإمبريالية وليس الإستعمار مجرد فعل بسيط من أفعال التراكم و الإكتساب فكل منهما مدعم ومعزز وبل ربما كان أيضا مفروضا من قبل تشكيلات عقائدية مهيبة تشمل مفاهيم فحواها أن بعض البقاع والشعوب تتطلب وتتضرع أن تخضع للسيطرة، إضافة إلى أشكال من المعرفة متواشجة مع السيطرة" [4]. إن الميتافيزيقا الغربية أظهرت أن منظريها خلقوا واقعا آخر للشعوب العربية التي أنهكتها الإنقسامات والحروب الأهلية والإستبداد السلطوي، أقول أنهم خلقوا لهذه الأوطان واقعا قائما على التبعية للإمبريالية الإستعمارية لهذه الشعوب، إذ إن العقلية المستعمرة كان لها قابلية لهذا الوافد الجديد فكريا

[1] - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: 16.

[2] - عبد الله ابراهيم: المركزية الغربية، إشكالية التكون و التمركز حول التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997، ص: 05.

[3] - إدوارد سعيد: الثقافة الإمبريالية، دار الآداب للنشر و التوزيع، بيروت، ط4، 2014، ص: 80.

[4] - المرجع نفسه .

وا ٍقتصاديا وسياسيا وا ٍجتماعيا؛ هذه الذات آلت إنقطاعاتها مع الماضي إلى هذا التطابق الذي أنهك الهوية و غمس " الآنا" في "الآخر" المتعالي الذي جعل من نفسه مركزا للمعاصرة والحداثة "المشوهة".

فالمعرفة بالتراث تميزها حسب "عابد الجابري" صورتان: صورة تقليدية تتجلى في مراكز البحث التي تهتم بالتراث الإسلامي واللغوي والأدبي. وهي قائمة على منهج "فهم التراث بالتراث"، وصورة عصرية تتمثل في "الإستشراق" التي يمكن ربطها بالإمبريالية الغربية أو الظاهرة الإستعمارية والتي كنا تطرقنا إليها سابقا " التي يمكن الذهاب بها بعيدا إلى الرواسب الدفينة التي تعود في أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام خلال القرون الوسطى التي تؤسس كثيرا من المطاعن التي وجهها بعض المستشرقين إلى الفكر الإسلامي"[1].إذ أن الفكر الغربي تشاركت في بنائه مناهج ثلاث: التاريخي، الفينومينولوجي والذاتوي وهذه المناهج كانت محمومة بالنظرة التي تجعل من التراث الإسلامي تابعا للفلسفة اليونانية، ورغم اختلاف هذه المناهج فهي تدور في فلك المركزية الغربية: " فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي [...] وصاحب التحليل الفينومينولوجي[...] وصاحب المنتج الذاتوي، فإنه يبقى موجها داخل إطاره المرجعي الأصلي إطار المركزية الأوروبية".[2]

مما سبق فالتراث هو ذلك الموروث الحضاري الذي أنتجته فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر هوة معرفية وفكرية تشكلت في الحضارة الغربية، وهنا أمكن للقطائع المعرفية أن تحضر خلال الإنتقال الفكري من محطة إلى أخرى، ميزها الركود المعرفي العربي الذي أنشأ واقعا لم تمارس فيه الثورة على الثورة –ثورة- " معرفية عربية على الثورة العقلية الغربية (الإستعمارية)".

سؤال التراث والحداثة إذا يمر عبر غربال النقد الذي يتخذ من حمولته المعرفية واتجاهاته الفكرية أداة للمراجعة اعتمادا على لحظة تأزم للأشياء والأفكار والنصوص، يقوم بخلخلة البنى الفكرية، وا ٍستشكال القواعد القبلية التي وضعت الحجر الأساس للمطابقة والمشاكلة بعيدا عن الفاعلية الفكرية التي تحرك الأسئلة في كل الإتجاهات وترفع من مستوى يقظة العقل الذي كلسته المطابقة، والثبات، والتكرار، والمشابهة، عبر مسارات التاريخ الذي تتحول فيه المضامين الإجتماعية والسياسية والفكرية في كل محطة للتغيير: "لقد بنى كانط كل منظومته الفلسفية على مفهوم النقد واعتبر هذا المفهوم محكمة يجب إخضاع كل شيء لتشريحاتها وقوانينها".[3]

---

[1] - عابد الجابري: التراث و الحداثة، داراسات و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص: 26.

[2] - المرجع نفسه، ص ص: 28، 29.

[3] - محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر مصادرة الغربية و تجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،2014، ص: 28.

"النحن" واو العطف التي يجذبها المبتدى "التراث" بغير وعي وتتجاوزها اللحظة التاريخية، لتسكن "السكون" دون أن تبدي مقاومة من أجل الحياة، ويسحقها المنتهى "الحداثة" التي جعلت من "النحن" هوامش العالم دون أن نسكن خرائطه، وفق فكرة "الآنا الأعلى" التي ضمنت خروج "نا" عن الحراك الفكري والعملي. ويبقى "السؤال" جمرة العقل تحرق المبتدى والمنتهى وتجعل واو العطف "النحن" مساحة تهندسها حقائق واختلافات بدل الحقيقة الواحدة المسيَّجة بالسلب والإنهاء.

تعدالمثاقفة ظاهرة إنسانية وا ٍجتماعية تنجم عن تلاقي وتلاقح الثقافات التي توحي بمعاني التفاعل والتمازج، فهي حتمية ولا سيما في ظروفنا العربية كتبني النقاد والباحثين للمناهج والمفاهيم والنظريات الغربية، فعملية نقل هذه المنظومة ومحاولة استنباتها ضمن ثقافة الآخر المغاير لا تراعي الخصوصية التي اكتسبتها من البنية الثقافية الأصلية. فانتقال النظريات يؤدي إلى نوع من الخلخلة والإختلافات الجذرية نتيجة للمزالق التي تتعرض إليها. إن المناهج والمفاهيم تنشأ في بيئة ثقافية لها خصوصياتها المعرفية و الثقافية " والخصوصية التي تتحدث عنها في سياق هذه الملاحظات، خصوصية المناهج والنظريات والمفاهيم النقدية الأدبية التي أنتجتها الحضارة الغربية، ظاهرة تنبع من تلك الخصوصية الضيقة"[1]. إذ تفقد هويتها وخصوصياتها عند مغادرتها موضع نشأتها فتتعرض للتشويه والتغيير.

إن هجرة المصطلحات وسفر النظريات لابد لها من المرور بمحطة الأسئلة المعرفية حول: الهوية، الخصوصية، الأصالة، علاقات القوة والمعرفة...إلخ حتى لا تفقد هويتها ومقوماتها الثقافية، فعملية نقل المناهج والمصطلحات إلى الثقافة العربية لا تخضع لأي اجتهاد أو فحص وتمحيص. وهذا ما يجعلنا نتساءل: كيف يمكننا نقل المناهج من سياق حضاري معين وتبيئته ضمن سياق حضاري آخر؟.

فالمناهج التي نقلت إلى الساحة العربية أفرغت من محمولاتها الفلسفية والأيديولوجية " فالعرب المحدثين لم يضعوا أسس أي علوم على الإطلاق، فإذا قالوا في الغرب علم النفس التنموي" قلنا نحن أيضا "علم النفس التنموي"وا ٍذا قالوا "علم النفس التفكيكي" قلنا نحن أيضا " علم النفس التفكيكي" أي أننا نردد ما يقولون، ونتبنى ما يستحدثون من علوم".[2]فالمسيري يدعو إلى إقامة أسس علم منهجي له آلياته ومرجعيته ومناهجه وكيفية التعامل مع إشكالية التحيز للمناهج الغربية وضرورة بناء نماذج معرفية وفق تجربة حضارية خالصة، فإقبال النقاد والمفكرين العرب وتبنيهم لمجموعة النماذج الغربية المتناقضة في حد ذاتها كفلسفة التفكيك يؤدي إلى إحتدام الصراع بين النقاد نتيجة لغياب الرؤية المعرفية العميقة وانبهارهم بالحداثة الغربية.

وقد خلص الباحث السعودي سعد عبد الرحمن البازعي في دراسته التي قدمت إلى ندوة "إشكالية التحيز" إلى نتيجة مفادها أن " القول بإمكانية فصل المنهج عن سياقه دون إحداث أية تغييرات، أو بعد إدخال تعديلات طفيفة [...] هو نوع من الوهم الذي سر عان ما يكتشف تحت محك التحليل التاريخي

---

[1] - سعد البازعي: استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2004، ص: 46.

[2] - عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، كتاب الهلال، فبراير، 2001، ص: 43.

للخلفية الثقافية الفلسفية التي تحملها تلك المناهج"[1]. وفي الوقت ذاته فإذا كان الناقد لا ينمي أفكاره في مختلف مجالات الإبداع بناء على الخلفيات المعرفية السابقة "فإن الناقد ذاته لا يغني أعماله ولا يطورها، مكتفيا بزيارة أجناس كتابية مختلفة"[2]. فقد ظلت الإبداعات العربية عبارة عن دراسات ومساهمات في الحداثة الأدبية، ككتاب الغربال لميخائيل نعيمة، فمنذ عصر النهضة عرف النقد العربي تداخلا وتفاعلا مع النظريات الغربية على اعتبار أن النقد العربي انبثق من رحم النقد الغربي.فبدءا من أو اخر القرن التاسع عشر وبدايةِ القرن العشرين، ألف العرب أنفسهم أمام مرآوية الآخر ومحاولة معرفته وا إقامة حوار فكري حضاري معه؛ إما من خلال قراءة المادة المعرفية في منابعها الأصلية وتطبيق آلياتها وأسسها على الإبداعات العربية، أو من خلال الترجمات "فما من نظرية أو إستراتيجية نقدية تظهر في ربوع الأحضان الغربية إلا ويتسارع العرب إلى تمثلها بشتى الطرق، إما بترجمتها وا إما بتمثلها إجراء وممارسة".[3]فكل ذلك يساهم في إنتاج وبلورة معرفة نقدية تواكب التطور العلمي الإبستمولوجي وفق ثلاثة براديجمات (paradigme) تختزل مسار النقد العربي هي:

1- الدراسة التاريخية للأدب (المرحلة اللانسونية)
2- دراسة المضامين وأبعادها الأيديولوجية (الواقعية)
3- التركيز على الأشكال ونظريات التأويل (البنيوية وما بعدها)[4].

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: هل تمثلت المناهج النقدية في الثقافة العربية أشكال التطور التي تمثلها الثقافة الغربية؟.لقد ساير البراديجم الأول التنظيرات الغربية فإمتدت هذه المرحلة من بدايات القرن العشرين إلى أواسطه، إذ تأثر النقاد العرب بالنقد العلمي الذي ظهر في فرنسا خلال القرن التاسع عشر، أمثال طه حسين وذلك في كتابه (في الأدب الجاهلي) متأثرا بإتجاهات كل من هيبوليت تين و برونتيرولانسون فتميزت هذه الفترة بالإهتمام بالسياقات والظروف الخارجية والنفسية المؤثرة في الأعمال الأدبية، إذ هيمنت مصطلحات النظرية الغربية كالعصر، البيئة والظروف... على الإبداع النقدي ومع أواخر الأربعينات وبداية الخمسينيات ظهر براديجم جديد مغاير للرؤية النقدية التاريخية في دراسة الأدب يتجاوز المؤثرات الخارجية والإهتمام بالنص باعتباره يشكل وحدة جمالية لما يحمله من قيم أيديولوجية وفكرية تتبع من الواقع الإجتماعيفقد تجلت المرجعية المعرفية بالإستناد إلى أعمال ماركس وا إنجلز ولينين ولوكاتش، إضافة إلى هيمنة أعمال لوسيانغولدمان من خلال البنيوية التكوينية. لقد إعتمد النقد العربي في هذه الفترة على تصوير الواقع كما هو وا إقصاء ذاتية الأديب وخيالاته والإهتمام بتأثير المجتمع على الإنسان وا إبراز جمالية الأعمال الأدبية لما تحمله من حمولات فكرية معرفية وأيديولوجية.

---

[1] - أحمد مرزاق، المرجعية و المنهج، دراسة نظرية تطبيقية، المجلة العربية، 1435هـ، الرياض، ص :43.

[2] - سعيد يقطين و فيصل دراج، آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2003، ص: 120.

[3] - جاك دريدا: ما الآن ؟ ماذا عن غد ؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص: 55.

[4] - المرجع نفسه ، ص: 21.

ونتيجةتلجاوز وا إقصاء الشكل وتركيز الإهتمام بالمضامين الأيديولوجية جاء براديجم جديد كرد فعل على تلك التوجهات النقدية السابقة؛ يرتكز على مقولة أساسية وهي (النص ولا شيء خارج النص) فلاشيء يوجد خارج النص على حد تعبير دريدا. وذلك بالإهتمام به كعنصر جوهري ودراسته في ذاته بغض النظر عن المؤثرات الخارجية والأبعاد الأيديولوجية. فارتهنت الممارسة النقدية العربية في هذه المرحلة إلى مرجعية جديدة وبشكل خاص إلى مقولات كل من رولان بارت، تودوروف و غريماس... في قراءة وتفسير الإنتاجات الأدبية والنقدية.

وفي الآونة الأخيرة حدثت قطيعة مع الماضي وتحول التركيز وانفصل عن الواقعية وغيرها من المناهج القرائية الأخرى إلى مرحلة ما بعد حداثية، أعيد فيها الإعتبار للقارئ الذي همش ردحا من الزمن، فأصبح النص متعدد المعاني بشكل مطلق بتعدد القراء " فهو مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورفضها والشفرات المتداخلة. فالمعاني التي يتوصل إليها القراء لا يربطها مركز واحد وليست مستقرة إلى أن يتبدد المعنىويصبح البحث عنه نوعا من العبث النقدي ويؤدي هذا إلى حالة من السيولة وا إلى اختفاء الحقيقة وتعدد المعاني"[1]. فكلما تعددت المعاني استحال القبض على الأصل والوصول إلى حقيقة مطلقة، فقد امتدت هذه التيارات إلى الفكر النقدي العربي وأصبحت الدراسات والأبحاث تتمركز حول الأدب النسائي والدراسات الثقافية وغيرهما من النظريات المعرفية الغربية " ففي كل منعطف جديد يجد الفكر الأدبي العربي نفسه في حاجة إلى خلفية معرفية غربية جديدة، تمكنه من العدة النظرية المناسبة"[2] وذلك لا يعني أن الفكر العربي خاضع لتبعية معرفية غربية، فهناك من يجعله مقابل للفكر الغربي وفقا لأسباب منطقية مرتبطة بالمجتمع والأوضاع الفكرية الخاصة لأن " مايطلق عليه الثقافة الغربية لا يمثل وحدة جغرافية ولا تاريخية ولا لغويةاوحدة وا إنما يخضع لعصور ومراحل عديدة وينتمي إلى لغات وثقافات متخالفة".[3] فالمعرفة ليست حكرا على طبقة أو بيئة ثقافية مخصوصة فهي ناتجة عن تلاقح فكري بين الحضارات والشعوب في مختلف الأمم. وفي الثقافة الواحدة.

وقد أشار محمد شوقي الزين: إلى أن ديكارت "إقتبس شكل المنهجي عن الغزالي، أو أن سبينوزا هو إمتداد لابن عربي في نظرية وحدة الوجود مع العلم أن وحدة الوجود هي سابقة عليهما معا [...] أو نقرأ أن كانط بمشروعه " نقد العقل الخالص" و" نقد العقل العملي" هو استنساخ لفكرة الغزالي في " معيار العلم" و"ميزان العمل" مع أن فكرة النظري والعملي هي سابقة عليهما معا"[4]. فارتحال المفاهيم والنظريات يكتسب دائما قيما جديدة ومغايرة بحسب السياقات واختلاف المضامين والرؤى. كفكرة " السبب أو العلة"

---

[1] - عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي: الحداثة و ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص: 107.

[2] - سعيد يقطين و فيصل دراج، آفاق نقد عربي معاصر ، مرجع سابق، ص: 28.

[3] - صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر و المعلومات، القاهرة، ط1، 2002، ص: 22.

[4] - محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في العري و عند العرب، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص: 282.

تختلف الطرق الفكرية في دراستها من أرسطو إلى الثقافة الإسلامية (عن الفرابي وا بن سينا) أو في الثقافة المسيحية مع السكولائية عند توما الأكويني أو في الفكر العلمي المعاصر مع اينشتاين "لأن المقولة نفسها تنخرط في نظام (فلسفي، كلامي، لاهوتي، علمي) يمنحها أشكالا مغايرة حسب مواطن التطبيق أو حيثيات الاستعمال"[1]. فهذه الدلالات والمضامين تخضع لمجموعة من الغايات تختلف حسب الأيديولوجيات والمسارات الإبستمولوجية والفلسفية التي يتبناها المفكرون والفلاسفة، وهذا ما يجعل السؤال المعرفي يتمركز حول مرجعية النقد العربي المعاصر، من أين استقى مرجعيته وهل هو بصدد غياب مرجعية أم فقدانها؟ أم تمثل المرجعية الغربية؟ وبأي منهج؟ وهل هو مادة معرفية عربية خالصة أم مادة معرفية غربية؟.

هنا يقف العربي موقف مساءلة مزدوجة حول التراث والأصول " فعملية الرجوع إلى "الأصول" و"إحياء" التراث، التي تتم في إطار نقدي ومن أجل التزاوج في حال النهضة، قد تشابكت واندمجت مع عملية الرجوع إلى الماضي والتمسك بالتراث للإحتماء بهما أمام التحديات الخارجية، فأصبح الماضي هنا مطلوبا ليس فقط من أجل الإرتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضا وبالدرجة الأولى، من أجل تدعيم الحاضر، من أجل تأكيد الوجود وا ثبات الذات"[2]. فقد حظيت مسألة التراث في الفكر العربي المعاصر اهتماما كبيرا في مواجهة تحديات الهيمنة الغربية من أجل الحفاظ على الهوية والخصوصية الثقافية العربية، وهنا يكون موقف النهضة العربية موقفا مزدوجا تجاه الماضي والمستقبل معا (الأصالة والمعاصرة)، فالباحث العربي يتموضع بين ثنائيات الإبداع والإتباع، القدم والحداثة، أو ما يصطلح عليه أدونيس بالثابت والمتحول.

إن العرب يتخذون من التراث كسلاح أيديولوجي ضد التحديات الغربية والتهديدات الخارجية إلا أنهم بإستنادهم إلى التاريخ الثقافي العربي فهم يعيدون الإنتاج الفكري بشكل رديئ، فهو مجرد اجترار وتكرار، فالنقاد أضحوا أسرى تلك الرؤى والتفكير الماضوي على عكس الأوروبيين الذين يحدثون قطيعة مع التراث لكنهم يرجعون إليه من أجل " إعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الحاضر وهمومه، بصورة تجعل الواحد منهما يغني الآخر ويوضحه ويلهم الفكر الخلاق ويؤسسه"[3]. فالفكر الأوروبي في سيرورة دائمة متمحورا حول التراث من أجل تجديده وا عادة بناء الأسس وفقا لمعايير عقلية تحكم الإبداع والتاريخ بهدف " إقامة استمرارية تشكل إطارا مرجعيا ثابتا وواضحا ترتب فيه الأفكار والمذاهب ترتيبا منطقيا وتاريخيا في آن واحد"[4]. إن البيئة الثقافية العربية الراهنة في جميع مجالاتها الإبداعية، الفكرية، الأدبية والنقدية تفتقر إلى المرجعيات والثربة الصالحة التي تستنبت فيها الأفكار والخلفيات المعرفية المستوردة من الآخر، ويؤكد محمد عابد الجابري " إذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الإستيلاب إزاء الغرب فلأننا نأخذ

---

[1] - محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمة العجاف، فلسفة الثقافة في العري و عند العرب ، مرجع سابق ، ص: 282.

[2] - محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ، ص: 26.

[3] - المرجع نفسه، ص: 27.

[4] - المرجع نفسه، ص: 35.

منه النتائج والثمرات ونعرض عن المبادئ والأسس: نستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت"[1] فلابد من تهيئة الأرضية الثقافية بالإعتماد على الروح النقدية والعقلية لتكريس المناهج والمفاهيم من أجل بناء منظومة مفاهيمية ممنهجة ومسايرة للبحث العلمي في ثقافتنا المعاصرة. "إقامة ثقافة حوارية تستثمر الأصول وتعيد إنتاجها فتنعش الفكر وتشق له دروبا أخرى وتفتح له آفاقا مغايرة"[2]. فأهم ما يواجه النظرية الأدبية العربية إشكالية البحث عن المنهج في قراءة الخطاب الأدبي باعتباره مجموعة من الأسس والتقنيات التي يعتمد عليها في البحث والتقصي عن المعرفة والحقيقة بغرض الإبتعاد عن الذوق والإنطباعية التي عرفها نقاد العرب القدامى باستثناء الآمدي والجرجاني، حيث اعتمدا نقدا منهجيا في القرن الرابع في أعمارهم الإبداعية " فالمنهج رؤية أو فلسفة متكاملة، أي رؤية للأدب والنقد والإنسان والعالم[3]". فقد سعى النقاد العرب إلى محاولة تأسيس منهج علمي في دراسة الأعمال الأدبية وتقويمها بالإستفادة من المناهج النقدية الغربية لتشكيل رؤية فكرية متزنة بين الذات والآخر الذي فرض وجوده من خلال الحركات الإستعمارية بتوسيع ونشر ثقافته واستنباتها في الدول المستعمرة، وهذا ما يفسره انتقال النقاد من منهج نقدي إلى آخر دون وعي ومعرفة بالأصول، فالناقد الواحد نجده ينتقل بين مجموعة من المناهج المتناقضة من حيث المفاهيم والأدوات والمعايير، فكل هذه المحاولات النقدية تؤكد على أهمية المنهج كمقارنة فكرية أبستمولوجية في الأعمال الإبداعية.

قد ظل النقد العربي رهين لمسار النقد الغربي الذي يفرض عليه براديجمات جديدة في كل مرحلة من مراحل تطوره.إذ يتمثل الفرق الجوهري في هذا التأثر كون أن المعرفة النظرية الغربية هي وليدة إنتاج غربي محض في حين أن العمل النقدي العربي يتم من خلال التلقي الذي يهدف إلى تحقيق تفاعل فكري معرفي يساهم في تطوير الوعي العربي ومعرفته بالنصوص وكيفية قراءتها، بغية الإنتقال من الإنقطاع إلى التحول في مسايرة النظريات الغربية بطريقة تجعلنا قادرين على الإستفادة والإبداع معا للمساهمة في إنماء المعرفة الإنسانية، إلا أن ما حدث داخل المشهد الفكري العربي هو " اتساع دائرة المشاركة فعلا، ولكن على مستوى الإستهلاك وإعادة الإنتاج أكثر منه على مستوى الإنتاج الخلاق أو المستوعب للإختلاف الثقافي[4]". فقد شاعت المناهج الغربية في النقد العربي بغية استنباط الخصائص الأدبية من خلال القراءة النقدية التي ترتكز على الرؤية والمنهج والتي تصدر عن الناقد في تفجير الدلالات المضمرة داخل النصوص الإبداعية، وهذا ما يؤكد على أن: " الثقافة العربية لم تعرف منهجا نقديا، اكتسب شرعيته "المنهجية" إلا وكان قد تأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموجهات والإجراءات التي اتصفت بها " الثقافة الغربية". في حقل البحث الأدبي ونقده"[5]. فالباحثون العرب يستعيرون المناهج بمعزل عن خلفياتها

---

[1] - محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص: 44.

[2] - عبد السلام بنعبد العالي: ضد الراهن، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2005، ص: 32.

[3] - شكري عزيز ماضي: من إشكاليات النقد العربي الجديد، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1997، ص: 185.

[4] - سعد البازعي: استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، مرجع سابق، ص: 25.

[5] - عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية و المرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم، ط1، 2010، ص: 59.

ومرجعياتها الفلسفية، من خلال استيراد أدوات التحليل والتفسير حتى في إعادة قراءة التراث العربي، هذا ما يجعل من الإتجاهات النقدية رهينة لتيارات النقد الغربي في صورته الأبستمولوجية والأيديولوجية وهذا ما يجعل الثقافة العربية في مواجهة تحديات المنظومة الفكرية الغربية من أجل اجتراح إجراءات مفاهيمية ومناهج نقدية تتكافأ فيها مع نظيره الغربي في تطوير المعرفة الإنسانية.

لقد اتسعت جهود الإهتمام بقضايا الفكر الغربي، هذا الزخم المعرفي الذي حرك المفكرين والنقاد العرب إزاء ما تقدم من خلال الترجمات أو القراءات إذ "تتيح قراءات المثقفين والنقاد العرب لأفكار الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا وا إستراتيجيات المقاربة التفكيكية للنصوص أن يجري التأمل في الآليات المختلفة التي يواجه بها الفكر النقدي العربي، في لحظته الراهنة متغيرات التاريخ الكوني المتسارع"[1]. فإستراتيجية القراءة تمثلجسر تواصل وا إنتقال الآخر إلى الذات، كما أن للترجمة دور كبير في نقل المعارف والعلوم من بيئة معرفية إلى أخرى وهنا يجد الناقد العر بي نفسه أمام إشكالية ترجمة المصطلحات وهذا ما جعل الناقد يوسف أوغليسي يفرد لذلك كتابا بعنوان إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد. نظرا لأهمية المصطلح في مختلف المجالات المعرفية فالمصطلحات مفاتيح للعلوم، إذ أن لكل مجال معرفي حقل مصطلحي خاص به كالبنيوية والتفكيكية مثلا. وانتقال هذه الترسانة المصطلحية من بيئتها الأصلية إلى بيئة أخرى يفقدها خصوصيتها كما ذكرنا سالفا، ونتيجة لغياب الوعي المعرفي وتعارض الرؤى اختلفت المقابلات العربية للمنظومة الإصطلاحية الغربية فمثلا نجد مصطلح (structure) قد انتقل إلى الكتابات العربية بطرق مختلفة وترجم عند محمد علي الخولي (بالتركيب، البنية)، وعند عبد السلام المسدي بـ (الهيكل)؛ أما مبارك مبارك فقد ترجمها (بالتركيب، نظم، بناء). إضافة إلى تعدد مقابلات structuralisme في الساحة النقدية العربية، فقد شاعت ترجمة البنيوية بكسر الباء عند أغلب النقاد أمثال كمال أبو ديب، يمنى العيد، عبد العزيز حمودة ... وهناك من ترجمها بـ: (البناوية) فقد استعملها الراجي التهامي الهاشمي، كما نجد صلاح فضل يترجمها (بالبنائية)، فقد تعددت الترجمات بين (البنية، البنائية، الهيكل، الهيكلانية، البناء، البنائية...) في الخطاب النقدي العربي.

إن استقبال النقاد العرب للأنظمة المفاهيمية والمصطلحية هو " تلق فردي مشتت تعوزه روح الإنسجام والتناسق، قائم على جهل الجهود الفردية بعضها ببعض"[2] وذلك نفس الشأن بالنسبة لمصطلح التفكيك (déconstruction) الذي تراوحت واختلفت ترجماته بين النقاد؛ فنجد عبد الله الغذامي استعمل التشريحية كمقابل للمصطلح الأجنبي، عبد المالك مرتاض استخدم التقويض كبديل للتشريحية. وما يلاحظ أن مصطلح التفكيك اندرج تحت مقابلات متعددة في الخطاب النقدي بين (التقويض، التشريحية،

[1] - محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 2005، ص: 33.

[2] - يوسف أوغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص: 130.

الإنزلاقية)، إضافة إلى محاولة المترجمون في تبيئة مصطلح (differance) ونقله إلى اللغة العربية باعتباره من الكلمات المفتاحية للفلسفة التفكيكية. فقد لخصها البنكي في الجدول التالي:

جدول يبين الترجمات العربية المختلفة للكلمة المفتاحية Differance عند دريدا[1]:

الترجمة	المترجم	المصدر	الملاحظات
الإرجاء	جابر عصفور	حضور الكتابة، جريدة الحياة،21 نوفمبر 1993، ع 11239	Differance ترد في المقال مرة 5"إرجاء" ومرة أخرى 5 "إختلاف"
الإختلاف	جابر عصفور	مقدمة ترجمة جابر عصفور (البنية، العلامة، اللعب "مجلة فصول، مج11،ع4،شتاء93.	
المغايرة	فريد الزاهي	دريدا: مواقع، حوارات، دار توبقال، 1992	الزاهي يجعل الإختلاف Differance والمغايرة بـ (a)
المباينة	عبد السلام بنعبد العالي	أسس الفكر الفلسفي المعاصر،توبقال 1991، ص78	الإختلاف Differance
الإختلاف	إدريس كثير عز الدين الخطابي	سارة كوفمان، روجي لابورت، مدخل إلى الفلسفة جاك دريدا، 1991	المترجمان يجعلان الإختلاف بـ(ا) و(a)والإختلاف للأخرى
الإختلاف المرجأ	هدى شكري عياد	مجلة فصول، أبريل-يونيو 1986	الإختلاف Differance

فإختلاف الترجمات راجع إلى طبيعة التفكيك الزئبقية المتحولة، إذ يري البنكي أن: " الثواء النظري الذي ينبعث منه " المفهوم" الديريدي، لا يقع بضمن المحددات النظرية المتداولة والشائعة التي تنطلق من إمكان المطابقة بين الدال والمدلول. ومن هنا فإن أي تسمية تعطى لهذه المفاهيم (أعني أي حصر لها في إسم أو مصطلح) ترتهن بقصور لا يمكن تفاديه".[2] ففلسفة التفكيك في حقيقته هو ضد المفاهيم؛ أي ضد كل ماهو ميتافيزيقي ثابت؛ لذلك يبرر البنكي سبب اختلاف الترجمات لأن المفاهيم الديريدية كلها مبنية على التعارضات والتناقضات. كما يشير إلى الخطأ الذي وقع فيه رعد عبد الجليل جواد في ترجمته للنص الإنجليزي لنوريس، الذي يرد على النحو التالي:

« Culler's main claim for the structuralist approach is that it offers a kind of regulative matrix for perceptions that might otherwise semm merely dependent on the critic's personal flair or virtuosity »,[3]

إذ يجعل المواد مقابل لكلمة Matrix في حين أن المصفوفة هي الأكثر ملاءمة والأقرب إلى المعنى من المواد، كما يشير إلى ترجمة صبري محمد حسن لهذه الكلمة بـ: "القالي" التي تقترب من المعنى القاموسي

[1] - محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربية، مصدر سابق ، ص: 176.

[2] - المصدر نفسه ، ص ص: 172 -173.

[3] - نوريس، نقلا عن محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا، ص: 167.

Norris, Christopher ; deconstruction theory and practice methuem ,London ,newyork,reprinted 1988,p6

لكلمة Matrix. إذ يترجم النص الإنجليزي كمايلي:" وتقوم دعوى كولر في أساسها على إن نظرية البنائية تقدم قالبا تنظيميا للإدراكات التي قد تبدو بغير هذا القالب مجرد إدراكات تعتمد على حاسة التمييز الشخصية عند الناقد نفسه".[1] فمن خلال استعماله لعبارة (بغير هذا القالب) يقر بأن البنيوية لا تخضع لأي نزعات ذاتية انطباعية، فهذه الترجمة أقرب إلى تقريب المعنى من ترجمة رعد عبد الجليل "بالمواد". والمصفوفة تخضع لنظام ذاتي تتغير تبعا لتغير العناصر والتراكيب الداخلية. فهذا ما يجعل ترجمة القالب أقرب إلىMatrix من مواد. وهنا تكون الثقافة العربية بحاجة إلى مراجعة ذاتها لتكوين نسيج معرفي تتضح فيه المصطلحات والإجراءات المفاهيمية والمنهجية في الساحة النقدية.

[1] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا ، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي ، مصدر سابق ، ص: 168..

الفصل الأول: أصول أزمة النقد: بنية الفكر

المبحث الأول: الخصوصية النقدية؛ بأي منظور؟

الميحث الثاني : حداثة النقد أم حداثة الفكر؟

المبحث الثالث : مقولات مابعد الحداثة؛ الصراع على أرض الآخر

إن الحداثة الغربية ارست قواعدها على أرضية العقلنة والعلمية اللتين لهما بعدهما الفكري الذي استنبتها ، وهذا البعد الفكري هو سياجها المشكل من الخصوصية الاجتماعية والثقافية والفكرية للمجتمعات الغربية ، والعقل العربي بوصفه المؤسسة التي لها محدداتها الدينية والعقائدية تبدي ممانعة شرسة لهذا الوافد الجديد القائم على أنقاض الكنيسة وفكرها. إلا أن ارتباطا هيومانيا له امتداداته داخل المجتمعات العربية يدفع نحو حوار فاعل للفكر الفلسفي ، ويخرج الثراث العربي من قوعته المطلقة والتي حددت للعقل العربي مساراته ومذاهبه و انطولوجيته تكريسا للحقيقة الدينية . إلا أن مثل هذا الحوار سيفتح للذات العربية تفريعات فكرية تأخذ بالمتغيرات المعرفية والفلسفية التي تنعطف وفقها الذات نحو البحث عن عوالمها المحملة بالأسئلة الحداثية .

إن رؤية الذات العربية لمصطلح الحداثة يجعل من الأحادية الفكرية حالة تستهدفها المنظورات الغربية وفق استقبالات عربية لها ، لذلك فإن الترويج لهذه التصورات يفسح المجال لطرح مغاير للمنظور العربي القائم على الثابت الديني والفكري واللغوي .

المبحث الأول: الخصوصية النقدية؛ بأي منظور؟:

إن تحديات الانفتاح الفكري العربي على الحداثة الغربية يطرح استشكالات عديدة منها: عن أي انفتاح نتحدث؟ هل هو انفتاح التماهي اللامشروط على الفكر الغربي ؟ أم هو انفتاح مؤسس على شروط المثاقفة ، والتي تبنى على منظومة فكرية تحافظ على الخصوصية الثقافية في عصر اللاحدود للمعرفة ؟.

تعد الشمولية أحد أهم المرتكزات الفكرية للحداثة وبالتالي فهي بسط للتماهي الذي يحقق الإطلاقية والنمذجية والأحادية، من هنا تطرح على الفكر العربي مسألة الهوية الثقافية القائمة على مقومات سوسيولوجية وسياسية وابستيمية، تحقق من خلالها التوازن الفكري والحوار الثقافي البناء مع "الآخر" الغربي والذي يسمح بتحقيق وعي عربي ينسجم والتحولات المعرفية الراهنة . إن أي قيمة جوهرية تمثل مجموعة بشرية ما، لا تغدو أن تكون "خصوصية" هذه المجموعة، والتي تتأسس عليها مقررات أي مجتمع، وتجعل من خلالها مميزات وخصائص تميز هذا المجتمع عن آخر.

والخصوصية النقدية هي تلك الأفكار والرؤى والإجراءات التي تنبجس من خلال مجموعة القيم والمبادئ والأسس التي تجعلها انعكاسا لثقافة وفكر شعب ما، و" الخصوصية في دلالتها الأساسية امتداد لمفهوم الهوية، هذا المفهوم الذي يظل [...] فاعلا في الفكر الفلسفي والاجتماعي والنقدي بأشكاله كافة. تؤكد الممارسات الاجتماعية واللغوية ويحمل شواهد التاريخ من جوانبه كلها "[1].

وبالتالي فارتباط الخصوصية بالهوية هو إشارة إلى شبكة من العلائق المعرفية الماضوية التي تشكلت من خلال السمات المميزة لأمة ما : عقائدية، فكرية، إبداعية، وما اختلاف المفاهيم حول هذا المصطلح السوسيولوجي إلا تكريسا لتلك العلائق إذ أن : " الهوية هي ارتباط المحمول بالموضوع في جوهرة وهو حرف "هو" واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود ابن رشد . قال الفارابي :"هوية الشيء" وعينيته وتشخصه ووجوده المنفرد له. عند الجرجاني هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق . والهوية صفة موضوعية من موضوعات الفكر وتسمى الهوية الكيفية Identité qualitative.أو الهوية النوعية Identité specifique .أما فلسفة الهوية فهي تطلق على مذهب "شيلينغ" القائل بوحدة الطبيعة والفكر ووحدة المثل الأعلى والواقع كل فلسفة لا تفرق بين المادة والروح "[2] . فالهوية هي تعبير عن الجوهر والوجود والحقيقة المطلقة وهي وحدة الذات والموضوع للكائن البشري، وغياب الهوية هو غياب للحقيقة ودخول في أتون "اللا"، وطمس للماهية، وانخراط لا متناهي في الغموض، لذلك فهي استقرار على اليقين، وامتثال أساسي لمقومات البقاء في عالم تهزه حقائق التعالي لتسكن مركزه، وبالتالي فهي تعبير عن هاجس وجودي ينخرط في ديناميكية لامتناهية

[1] - سعد البازعي، استقبال الآخر، مرجع سابق، ص:46.

[2] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، لبنان ، 1986، باب الهاء.

للابستيمولوجيا. ويعد المفكر "حسن حنفي " من المدافعين الأشراس على التراث والمتمسكين بالهوية العربية وقد عرفها بأنها :" تنبع من حضارات الشرق القديم بعد أن أدت الحضارة الغربية مهمتها في الحداثة بنموذجها في التحديث في القرون السبعة الأخيرة، والعودة للآداب القديمة في القرن الرابع عشر للتخلص من اللاهوت الكنسي".[1]إذ أن مشوع التحديث الذي قادته أوروبا الغربية ابتداءً من نقد العقل الاوروبي اللاهوتي والذي كان "ديكارت"و"كانط" من أوائل الفلاسفة الذين تبلورت نظرياتهم كنمط للحداثة، للثورة على المتافيزيقا الغربية و"الهوية مفهوم يطلق على نسق المعايير التي يعرف وينسحب ذلك على هوية الجماعة والمجتمع والثقافة "[2]. حيث ترتبط الهوية بنسق أنتروبولوجي، أنطولوجي يميز أمة ما، يكون الثابت في كل المتغيرات التاريخية والإبستيمولوجية، ومسألة التمايز هذه تعتبر هي البنية الرمزية المعتبرة عن النمذجة و الأحادية الهووية .

إن مصطلحي (الخصوصية /الهوية) تكشفان عن ثنائية "الأنا"و"الأخر" إذ أن الوعي بالذات "الأنا" يتحدد بوجود "الآخر" كهوية منفصلة إن لم تكن مغايرة تغاير تضاد مع ذلك "الآخر" حيث أن : "الهوية تطرح نفسها بحكم التغيير والتحول وهذا يعني إشكالية البحث عن الهوية ليس إلا أطروحة للتحول الحضاري من أجل تأكييد الذات كونها مفتاح الدخول إلى عوامل الفرد وتحديد انتمائه ".[3]هذه العوالم "الغيرية"،"الآخر" المحملة بالأسئلة والقلق المعرفي، دائما ما يعتري "الذات" /"الأنا" توجسا منها، هذا التوجس له مبرراته التاريخية والثقافية والفكرية ذلك أن هذا "الآخر" يعمل على صهر الثقافات المهمشة والدنيا، والثقافة العربية إحداها، في هذه الأحدية القطبية التي هي المركزية الغربية . و"الآخر هو النظير والمختلف في الوقت نفسه، بسماته البشرية أو الثقافية المشتركة ومختلف بتميزه الفردي أو باختلافه العرقي ".[4] تعد محاولات"الآخر" بنشر قيم الحداثة التي تصطدم بالخصوصية الفكرية والثقافية للمجتمعات العربية متعددة، ذلك أن الفكر الامبريالي والسلطوي الغربي نبته أصيل عن هويات أخرى، لها سياقاتها السوسيوسياسية والانتروبولوجية والدينية التي تشكل من خلالها هذا "الآخر" الذي سكن غواية الأحادية والإطلاقية التي أنتجت الديكارتيه المتعالية "أنا أفكر إذا أنا موجود " فنصرح بأحادية الهوية، وتبعية الهوامش وارتحالها الدائم لها ."إن مفهوم الآخر يغني كل ماهو (غيري) أي ما هو خارج نطاق الذات والحداثيون في ترويجهم للحداثة ومن بعدهم يرون أن الحداثة وما بعدها تمثل النظرة الأرقى "للآخر " أي أنهما دعتا إلى النظرة الإنسانية بين أفراد المجتمع ".[5]ويعد "الآخر" إذن هو المقابل للذات التي بحكم الحداثة تنصهر فيه، ويعد عمله المرآوي العاكس يفرض الأحادية الفكرية ومنها النقدية القائمة على أسس الفلسفية للحداثة ويأتي مصطلح"الغيرية" من الكلمة اللاتينية Alteritas وتعني الحالة التي يكون عليها

[1] - حسن حنفي: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2012، ص:74.

[2] - أليكس ميكشللي: الهوية، تر، علي وطفة، دار النشر الفرنسية، سوريا، ط1، 1993، ص:7

[3] - سمير خليل، دليل ، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص:316.

[4] - إدغار موران، النهج انسانية البشرية والهوية البشرية، تر: هناء صبيحي، كلمة، الإمارات ع م، ط1، 2009، ص:93.

[5] - سمير خليل. دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي ، مرجع سابق، ص ،09 .

الآخرون والمختلفAlterigo الأنا الأخرى و يشيع مصطلح Alterite اكثر في الفرنسية وله مقابل identité الهوية "الأنا" .[1]وتعتبر الخصوصية الفكرية والنقدية أهم معارك المفكرين العرب في مواجهة الفكر الغربي والمد الحداثي، والذي يعتبر الانخراط فيه دون تشريح أو نقد تفكيكا للموروث الانطولوجي الذي تعتبر "الهوية" أهم تمثلاته، هذا الموروث المعرفي والفكري هو ما يميز هذه البقعة الجغرافية عن غيرها من المجتمعات .

إن المراجعة الواعية لمقولات الحداثة الغربية هي ملحمة فهم الماضي بحثا للتغير بعيدا عن دوامة التيه الغربية فـ "التراث مخزون نفسي حتى مايزال يفعل في الوجدان ويوجه السلوك، بحيث لا نملك إلا أن نشهر إنتماءنا إليه من خلال نسبته لنا بضمير المتكلم الجمع في "تراثنا" إشارة إلى فعله فينا وخضوعنا له".[2]وتعد انطولوجيا التطابق والوحدة من أهم خصائص السيكولوجية العربية،فالنزوع نحو الماضي هو مسعى العربي في مقاربة اللاهوتية لكل ماهو حديث ومعاصر، إذ أن اللحظة التاريخية التي يحرقها السؤال وتدعو للمجازفة و والمجاوزة، يكلسها العبور الهادئ للمعرفة النصية دون أن تنصت للبواعث المستحدثة للاهتزازات المعرفية هنا وهناك، ولم ترد الدخول إلى ملعب الإحتمالات، ربما مرد ذلك أن:

" العودة للتراث في حياتنا المعاصرة هي جزء من عملية الدفاع عن الذات وهي عملية مشروعة وتشترك فيها جميع الشعوب وتبقى بعد ذلك كيفية التعامل مع التراث في هذه العودة اليه وحدود توظيفه".[3] إن إدراك الذات يكون عبر التراث لما لهذا الوسط من قدرة على إحكام السيطرة على الإنعطافات المعرفية تمكن"الأنا" من الإنوجاد في دائرة الفكر العالمي، هذه الإنعطافات التي تكون فيها اللحظة التاريخية على موعد يتم فيه تضايف "الآخر" فهما وانفهاما. "إن مفهوم العروبة و"العرب" كما يستعملان في الخطاب العربي الحديث والمعاصر ليجدان إطارهما المرجعي في الحقل المعرفي الذي يقدمه التراث والذي يشكل الإسلام فيه الحقيقة الوحيدة".[4]وبالتالي فالخطاب العربي المعاصر لم ينفلت من الكينونة السكونية المتمثل في "الفهم التراثي للتراث" والعبارة " لعابد الجابري"، أي أنه لم يشرع مجالاته على فهوم متعددة لحقائق متعددة بل بات موحد التضاريس صعودا ونزولا دون أن تكون له قابلية للتقلب والفاعلية .

ويعتبر "طه عبد الرحمن"من حراس التراث والمفكرين العرب المعاصرين الذين أولوا جهودهم استدعائه إلى حاضنة الحاضر في زمنيته وكونيته، إيمانا منهم بان التراث هو تعبير على الخصوصية الفكرية إذ:"أن التراث كان ولم يزل روحا لا حياة لفكر دونها إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استيلابا".[5] فاستحضار التراث لا يكف عن التخصيب الفكري المؤسس لأن إعادة الإنتاج المعرفي

---

[1] - سمير خليل: مصطلحات الدراسات الثقافية والنقدية، مرجع سابق، ص:10.

[2] - جورج طرابيشي، المثقفون العرب عصاب جماعي، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1991، ص:150.

[3] - محمد عابد الجابري، مسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999، ص:252.

[4] - محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، الإسلام، الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2012، ص:35.

[5] - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، ص:9.

مرهون بالمراجعة والنقد والتأسيس لإبداع وابتكار فكريين، وفي عملية تواصل هووية، تحرك بإستمرار عالم الأسئلة دون أن تنقلب على التحيزات القديمة، وا ٍنما تسائلها بحذق في حضرة "الممكن" و"المتغير".

إن مسألة التراث في عصر الحداثة تصطدم بمقولات كثيرا ما تناقضها وتعارضها مما يودي بالفكر العربي إلى عملية سلب كبرى يتماهى فيها مع المعرفة الغربية، وقد صادف "طه عبد الرحمن" هذا النكوص_العربي عبر المنتجات الفكرية العربية: " لكم كان ذهولنا عظيما ونحن نرى الأعمال إثر الأعمال داعية إما إلى قطع الصلة بهذا الإرث المنفرد، وا ٍما إلى الإجتزاء بأقل بقية منه، حتى لم يعد أهون على البعض من أن يشنع بالتراث ويقدح في أهله".[1] إذا بات استقبال فلسفة الحداثة عند الغرب هو الباعث لكينونة متخمة بالحضارة وهذا التحول الكوبرنيكي في"الأنا"العربية يجعلها في تماهٍ تام ولامشروط مع "الآخرالذي يصهر الذات في غيريّ تها وتصبح المعرفة لا تعبر عن الإختلاف والمختلف، وقد اكتشف "طه عبد الرحمن" هذا الانخراط التام في الفكر الغربي لدى بعض العرب حيث قال: "ماكنا نظن أن أوهى الأسباب تحمل على أعتى الأحكام فقد نظرنا في ما تذرعوا به من الحقائق العلمية، وحصنا ما ادّ عوا استعماله من الوسائل المنهجية فما وجدنا في أكثرها ما تناسب مقتضياته مقتضات الممارسة التراثية".[2]إن تمثل وعينا بالتراث وفق آليات معرفية ناتجة عن الخصوصية الفكرية عند العرب المعاصرين يمكنهم من اجتراح وسائل منهجية تودي بهم إلى الوصول إلى حقائق علميةتحدث نقلة في الحراك المعرفي الانساني إلا أنه :"كثيرا من هؤلاء أنزلوا أنفسهم من التراث المنزلة التي لا يستحقونها فتكلموا بما لا يعرفون وتطاولوا على البث فيها لا يفقهون".[3] إذ أن العديد من هؤلاء استقدموا أدوات بحث غربية ليكون المجال المعرفي يحمل طبيعة واحدة دون أن يكون هناك تغيرا في المسار، في وهم بالحضور في أقصى تجلياته.

إن مكامن التداعي والتميز داخل "الأنا" وفكرة العودة إلى الذات في كل مرة، قد أملتها التجربة الإنسانية التي كانت فاتحة للتساؤل أمام لحظة تأزم معرفية تجعلها تبحث عن الاجابات بإصغائها إلى الموروث الفكري . إذ أنه : "كما انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب عبر آلاف السنين فقد تعود الروح من الغرب إلى الشرق من جديد في المستقبل القريب أو البعيد ".[4] إن ملحمة الإنخراط في الحاضر الحداثي المتعدد الأبعاد والمتجاوز الأنساق الأنتروبولوجية والبنيات الثقافية، أبعد البحث داخل إطار الخصوصية، وانطلق التجاوز وصولا إلى الغيريات المتعددة، سؤال التراث جعل من "طه حسين" أحد المشاريع الحداثية الكبرى داخل الفكر النقدي العربي وتعد مقولته في كاتبه "مستقبل الثقافة في مصر: " أن نصبح أوروبيين في كل شيء " دعوة منه للانخراط في غيريات متعددة، فلا خصوصية جوانية تعبر عن تماهي مشروط في مشروع الحداثة، وبهذا الإنصات الأبكم التراث، والصارخ للحداثة بإمكانه زحزحة

---

[1] - محمد عابد الجابري، مسألة الثقافية في الوطن العربي ، مرجع سابق ، ص:9.

[2] - طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص:9.

[3] - المرجع نفسه ، ص:10.

[4] - حسن حنفي، حصار الزمن: إشكالات الحاضر، مركز الكتاب للنشر، مصر، ط1، 2004، ص:518.

مركزية التراث ويسهم أيضا في تشكيل أنطولوجي جديد للذات العربية . وفي نقده"لطه حسين" يسجل "علي حرب" أنه: " إذ يوجد بين الغائية والكيفية في الدعوة للتقدم يتأول قوله على أنه محض "تأورب" ملغيا بذلك هامش للحرية مؤسسا لجبرية هوائية ".[1] هذه الدعوة للتجانس الهواوي التام لدى "طه حسين" من شأنه أن يفلت مسار الذات العربية ويجعلها "ذاتا" أخراوية بعيدا عن صفاء الهوية العربية وما تحمله من موجهات تراثية غذت الكثير من محدداتها التاريخية والانطولوجية إذ أن "مطلب التماهي الكلي واللامشروط ينزع إلى محض استبدال آلي للهوية بأخرى مغايرة او نقيضة".[2] يعد التشكيل الذاتي الذي منطلقه التساؤل المفضي إلى مقاربة عقلية وموضوعية للتراث كما هو للحداثة؛ يؤخر فرصة تاريخية للموروث الفكري باستدعائه إلى الحاضر بمعاول حداثية تجعلنا ننصت إلى أنفسنا بعيدا عن الإقصاء الفكراني الذي ينبت حركة التعالي في تربة معرفية مشوهة .

إن أكثر النماذج الموروثة في الفكر و الأدب واللغة والفقه والأصول، والتي ولدت انقلابا اجتماعيا ومعرفيا عند العرب، تدعونا إلى استثمار التراث لإحداث فهم"راهن" له دون مراوغة داخل دوامة السؤال، والمشروع الفكري الذي هندسه "محمد عابد الجابري" في "نقد العقل العربي" يعد مجاوزة للطابع الكلاسيكي للفهم، ومنطلق الفهم لديه إعادة قراءة التراث من منظور عصري بعيدا عن الإيديولوجيا التي كانت ولا زالت تتحكم ممارساتها السلطوية في الفكر، وهذا المشروع الدؤوب من شأنه أن يعيد للتراث تراتبيته في تقمص وجود ملتئم الجرح بعد المراجعات النقدية وفق عديد المطارحات الفكرية، واعتبر "الجابري" "أن التيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر نشغل أكثر من غيره بالتراث وا ٍحيائه واستثماره في إطار قراءة إيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود على الماضي على أنه قائم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل".[3]لم تكن القراءة السلفية للتراث من أجل أفاق مستقبلية هي النموذج الوحيد للقراءة، بل إن القراءة الإستشراقية حسب "الجابري" جعلت من التراث الفكري العربي تابعا للحضارة الغربية، حيث أنها"تريد أن تفهم مدى فهم العرب لتراث من قبلهم، الحضارة اليونانية، الحضارة الحديثة[...] ويصبح الآتي من المستقبل العربي مشروطا".[4]إذا هذه القراءات هي قراءات إسقاطية تفتقر إلى العلمية والموضوعية التي تحدد خصوصية العلوم والآليات التي تحرك العمق التراثي بشكل تاريخي يحافظ له على أنطولوجيته، ومنه فقد خلص الجابري إلى أن هذه القراءات تمارس العمى المفهومي بدل البصيرة الابتكارية وفق حوار نقدي عقلي والمتناهي في الموضوعية.

إذن في حضرة التراث والخصوصية التي يقف عليها فاردا علومه ومعارفه ومناهجه وممارسته النقدية، نسجل موقفين متعارضين في الإشتغال على التراث:

---

[1] - علي حرب، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000، ص:41

[2] - المرجع نفسه .

[3] - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 1993، ص:12.

[4] - المرجع نفسه .

1- يأتي "الجابري" من بعيد من مغرب جاور الزحف الحداثي بل مارسه حتى بدا له أن إنجازات الأسلاف هي لبنة من التراث الانساني العام وبالتالي تسكن التاريخ "فالحداثة هي في جوهرها ثورة على التراث القديم، تراث الماضي والحاضر من أجل خلق تراث جديد ".[1] هي جمرة السؤال إذا لحظة احتراق، لحظة الحياة التي ابتعدنا عنها وندفع بنا إلى المؤخرة: علما، معرفة، منهجا فكرا، سياسة ...

2- ومن المشرق القريب من الشرق، من البدايات يقف "حسن حنفي" مدافعا عن التراث ومحدثا عن عصرنته فبالنسبة له"الحداثة تعني قدرة التراث على أن يجتهد طبقا لظروف عصره".[2]

هو حديث النهايات(الحداثة /عابد الجابري) والبدايات (حداثة حسن حنفي) إذا وقف بينهما التراث موقف المساءلة النقدية، لا أفضلية لحديث على آخر، فالمجاورة تقف على تخومه تحليلا ومناقشة ونقدا وثورة، وخصوصية لا ازدواية فيها حتى وا إن كان النقد بين الحديثين متبادل جيئة ورواحا.

[1] - حسن حنفي، محمد عابد جابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990، ط1، ص:74.

[2] - المرجع نفسه ، ص:76.

المبحث الثاني: حداثة النقد أم حداثة الفكر؟

لقد مثل الفكر الغربي المرجعية الأساسية التي انبنى عليها الفكر العربي الحديث ، إذ لقيت النصوص الغربية رواجا كبيرا في ثقافة العربية من طرف الباحثين و المفكرين ، نظرا لاتساع حركة الترجمة و الطباعة و النشر في العالم العربي خاصة فيما يتعلق بالتفكيك الديريدي و قراءته في الفكر النقد العربي ، وهو موضوع دراستنا . فقد اتخذت النظرية المعرفية الغربية من النقد وسيلة إجرائية للمساءلة و المراجعة الفكرية خاصة في ما يتعلق بالفكر الآهوتي الكنسي الذي يقيد تفكير الإنسان الأوربي . ومن ذلك كان لمسألة النقد حضور فعال عند كل من "كانط"، "ليبنتر"،"هيوم"،"جون لوك"،"وفلاسفة التنوير" نظرا لعلاقة النقد بالفكر و الفلسفة. فهذا ما يجعلنا نتساءل عن ماهي مختلف التحولات الدلالية والإبيستمولوجية التي يتخذها "النقد" في المنظومة الفكرية الغربية ؟.

وضمن هذا المجال أشار "البنكي " إلى اللحظات المفصلية لتحولات النقد وذلك وفق أربع لحظات وهي :

1_ النقد من المعيار إلى الذات(لحظة أرسطو):

لقد تراوح النقد في هذه المرحلة بين المعيارية و الذاتية، إلا أن هناك إسهامات مختلفة تسعى إلى توسيع مفهومه وربطه بمجالات معرفية أخرى، فقد ربطه"لورد كيمس" بعلم النفس، كما سعى " ماثيو آرنولد" إلى توسيع الحقل الدلالي للنقد من أداة لقراءة الأعمال الإبداعية وكشف جماليتها إلى وسيلة فعالة في نقد كل ما يتعلق بالجاني الانسيابي"وفي كل الأحوال فقد كانت التحولات الأشد حسما في الخروج بمصطلح النقد"عن مجالات الدرس الأدبي فحسب. هي التحولات التي جاءت من ألمانيا".[1] فقد أحدثت كانط ثورة كوبرنيكية من أجل بناء منظومته الفلسفية القائمة على مفهوم النقد الذي يحتكم إلى العقل، فكانط يعد من أوائل الفلاسفة الألمان الذين وضعوا أسس الاتجاه النقدي في الفلسفة و يتضح ذلك في المرحلة التالية:

2_ النقد من الأداة إلى النظام:(لحظة كانط):

لقد تعمق "كانط" في علاقة النقد الأدبي بالنقد الفلسفي متجاوزا صيغة أرسطو المعيارية "فالنقلة الحاسمة التي أحدثها "كانط " كمنت في تحويل النقد من أداة في نظام نظر العقل إلى نظام ينظر في عقل نفسه ويعين شروط إمكان معرفته القبلية، هل هي ممكنة؟ وكيف تكون ممكنة؟ و ما هي حدود إمكانها"[2]. فقد افرد لذلك كتابه "نقد الحكم"لتبين من خلاله علاقات التأثير بين النقد الأدبي و النقد الفلسفي.

إذ اتسع مجال النقد من تقييم الأعمال الأدبية و الحكم عليها بالجدة و الرداءة. إلى المجال الفلسفي الفكري، ومن آلية في نظام نظرا العقل إلى أداة تعيد النظر في العقل و نقده .

---

[1] - محمد احمد البنكي: دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي ، مصدر سابق، ص:25.

[2] - المصدر نفسه ، ص:26.

3_ النقد من الفكر إلى الواقع (اللحظة الماركسية):

لقد انخرط النقد في هذه المرحلة ضمن مجال معرفي أوسع ليشمل مختلف التجارب الإنسانية في إطارها العام. وفق سيرورتها التاريخية، لأن النقد الفلسفي يتجاوز الصيغ الأدبية الخاصة إلى ما هو عام و اشمل

4_النقد من اللغة إلى الثقافة (لحظة النظرية):

في ظل التحولات المعرفية التي شهدها القرن العشرين، وانبثاق ما يعرف "بالنظرية"، تجاوز النقد صيغته المعيارية الآرسطية، واللحظة الكانطية و الماركسية. فقد ألغيت الحدود بين الفروع المعرفية و الفكرية و بين أنواع النقد، إذ اتسع مجاله إلى ما يعرف بالنقد الثقافي. والملاحظ أن النقد مر عبر محطات تاريخية اكتسب فيها ملامح تحديثية، إذ تحول من الخاص إلى العام. وانفتح على حقول فكرية فلسفية تتجاوز كل ماهو معياري ذاتي وفي خضم هذه التغييرات المعرفية يقف المفكر العربي متسائلا عن إمكانية الابتكار و التجديد في الأفق المعرفي؟ وكيف له أن يتعامل مع معطيات ثقافة الآخر و اكتشاف تلك الحداثة الفكرية؟.

إن المشروع الحداثي العربي في أبعاده الفكرية و الفلسفية و الثقافية يتسم بصفة الشمولية مما يعكس رغبة المفكرين في إقامة مشروع نهضوي فكري"يتوقف على القدرة على فهم و استيعاب منطق العالم الحديث، أي على احتساب الثقافة الحديثة"[1]. فهذا المشروع مشروط بضرورة فهم و استيعاب أسس آليات التفكير الحديث،فينبغي على المفكر العربي تكييف التراث وفق آليات الحداثة الغربية"التي داهمتنا فجأة و أخذتنا على حين غرة، هي أولا حداثة البرانية و ليست جوانية بمعنى أنها لم تنشأ في تربتنا العربية".[2] والتي تقوم على نقد و تفكيك البنيات التقليدية التي تقيد العقل. فقد تعامل المثقفون العرب مع الحداثة الغربية بوصفها الترياق الذي يعالج كل الأزمات الفكرية الأدبية و الاجتماعية. بعيدا عن مساءلة والمراجعة النقدية، لذلك ظل سؤال المنهج قائما لدى المفكرين وذلك لبناء حداثة فكرية وفق أسس منهجية. فأساس الفكر الحداثي"هو إعادة صياغة المفاهيم الفكرية باعتبار أن المفهوم ليس مجرد مصطلح أو لفظ و إنما قبل ذلك تعبير فلسفي عن توجه جديد في الإدراك و المعرفة"[3] .فهذه المعرفة تنبجس من المحيط الفكري و الثقافي الذي يوجد فيه الإنسان، إذ يساهم في تطويرها وفقا لخبرته المعرفية المكتسبة التي تنطوي تحت خصوصية الفكر العربي و أساليب تفكيره وآلياته فيما يخص الفكر النقدي الذي ينفتح على مجالين معا، مجال الفكر و مجال النقد، ويتعدى ذلك إلى الحقوق الفلسفية و الثقافية التي تتجاوز حقول النقد الأدبي" فالفكر النقدي يلزم بشيء أبعد من الإشارة إلى صور من النشاط المعرفي التي تتحقق داخل

[1] - محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2007، ص:96.

[2] - المرجع نفسه، ص42.

[3] - محمد أركون وآخرون: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ،مرجع سابق، ص:285.

ما يعرف ب النقد"[1].فالفكر هو نشاط معرفي لمجموعة الآراء و الأفكار و النظريات التي أنتجها المفكرون العرب من أعمال و نصوص التي تحقق للأدب استمراريته وفق حداثة نقدية تقوم على أنقاض الواقع من اجل بناء منهج علمي يتجاوز التصور الحداثي للأدب الذي يتبنى المناهج النقدية والنظريات الغربية الجاهزة دون وعي أو مساءلة مرجعية،هذا ما يجعل الناقد أمام تحديات من أجل اجتراح وتقديم آليات جديدة ليتسم النقد بالحداثة "ولن يكون نقدا حديثا إلا إذا تمثل حداثة موضوعه وعليه أن يجهد نفسه في تلمس الحداثة في زمنها الأدبي العربي"[2]. فهو مطالب بأن يستشف حداثته الخاصة و يخالف النقد السابق و يتجاوز الإطار المنهجي المألوف إلى وضع منهجي آخر مختلف يساهم في تغيير الواقع من خلال النقد و التقييم و تفكيك الأنظمة التقليدية.

والنقد حسب "علي حرب" "هو يسعى للخروج من حالة العجز و مغادرة الهامشية إنه ممارسة المرء لفاعليته الفكرية على نحو يتيح له مساهمة في صناعة المشهد ثقافي".[3] فالمفكر يسعى لابتكار انطلاقا من الخصوصية الثقافية وفق فاعلية الفكرية في معالجة القضايا و المضامين بواسطة آليات و استراتجيات جديدة للتفكير في تلك المسائل، كما يقوم بعملية حفر في الخطابات لكشف الأنساق المتوارية خلف تلك النصوص والعمل على تعرية و اختراق كل مسكوت عنه أو ماهو مهمش و مقصي ضمن الخطاب الأدبي " فإن نقد النص بجعل الممتنع ممكنا واللامعقول مفهوما، بقدر ما يتيح لنا أن نفهم معنى ما نفكر فيه أو نقوله أو نفعله بالكشف عن غياهب الفكر أو عن فضائح القول و عتمات الممارسة" [4].

فعملية النقد تكتسب فعاليتها بكشف فضائح و الأزمات التي تنطوي عليها الخطابات و بتفكيك البنيات الأساسية و المركزية التي تقوم عليها ، كالتفاوت الطبقي التي تجسده فئة المثقفين باعتبارهم صفرة المجتمع و العالمين على تحقيق قيم العدل و المساواة و الديمقراطية و المعبرون عن آمال و أحلام الطبقات الأخرى من المجتمع، إلا أنهم بذلك يعملون على إقصاء هذه فئة من المشاركة الفعالة و التفكير، باعتبار أن مثقفين هم الأفضل ولأحق في التفكير عوضا عنهم، فوظيفة النقد هنا هي الكشف عن هذه المركزية والتعالي و التمايز الطبقي بين الفئات المجتمع .

فنجد علي حرب" يدعو إلى تحرر من القيود الفكرة و مسايرة الإبداع و الإنتاج بطرق خلاقة ، تتجاوز كل ماهو ماضوي لمجاراة التقدم المعرفي للآخر في مختلف المجالات. الفكرية و الثقافية، و الخروج من الدوغمائية أو العماء الفكري إلى مرحلة البصيرة المعرفية للانخراط و المشاركة في الخريطة الفكرية في العالم المعرفي و إنتاج معرفة كونية تقوم على كسر النمذجة و القوالب المعرفية الجاهزة ،

---

[1] - محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا :قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي ، مصدر سابق، ص:22.

[2] - محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص:286.

[3] - علي حرب: الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1997، ص:82.

[4] - المرجع نفسه، ص:83.

والتحرر من القيود الكلاسيكية وذلك لإنعاش الفكر المعرفي و تحديثه بموازاة ما يحدث في التطور الابستمولوجي. فالمفكر أو فيلسوف يتسع حقل اشتغاله إلى مختلف مجالات الفكر " فالفيلسوف يعمل على ما تستبعده الفلسفة أو على ما ليس بفلسفة لكي يحيله إلى خلق فلسفي يتجلى في ابتكار مفهوم خارق او في افتتاح حقل خصب للتفكير أو صوغ اشكالية فكرية مهمة"[1]. وذلك بإعادة النظر في المرجعيات الفكرية و نقد و مساءلة الذات. حتى لا يسقط في فخ التهميش و الهاشمية، فيجعل من موافقة وآرائه سلاحا أيديولوجيا لسبر أغوار مختلف المسائل المتعلقة بالحقيقة، المعرفة، السلطة، متجاوزا نمطية التفكير إلى ابتكار تدابير و آليات جديدة لإقامة حوار و تفاعل مع الآخر المغاير" فنحن نعقلن نشاطاتنا وتصرفاتنا لا باحتذاء نموذج عقلاني ما بل بمامرسة علاقتنا بالعقل بصورة منتجة وفعالة، و نصبح ديمقراطيين لا بتطبيق نموذج جاهز للديمقراطية، بل بخوض تجربة سياسية نعيد عبرها ابتكار الديمقراطية على أرض الممارسة"[2] . ويعود سبب هذا الفشل إلى ترهين الممارسات الفكرية و الإبستمولجية إلى عنصري الهوية و العقيدة في البيئة العربية التي تعيق التطور الإبستمي الحر و استحداث استراتجيات وتقنيات للتفكير الفعال في مجال الإبداع الخصب. إلا أن ثنائية الهوية والتراث تمثل الخصوصية الثقافية لتواريخ أزمنة متولية تزخر بمجموعة الأعمال الفكرية و الإنتاجات الأدبية،إذ أنه ليس من الإنصاف إحداث قطيعة معرفية مع التراث؛هذا المخزون الفكري و المعرفي الذي يجعل المفكر العربي يعمل على تكييف التراث وفق آليات الحداثة الغربية "التي داهمتنا فجأة و أخذتنا على حين غرة، هي أولا حداثة برانية و ليست جوانية، بمعنى أنها لم تنشأ في تربتنا العربية"[3]. فهي تقوم على نقد و تفكيك البنيات التقليدية التي تقيد العقل، وقد اكتسبت هذه الحداثة فاعليتها الكونية انطلاقا من الاستعمار الإمبريالي لدول العام الثالث حيث بسطت نفوذها و سلطتها عسكريا و فكريا، معتبرة أن هذه الشعوب كائنات مهمشة غير قادرة على التفكير و المساهمة في إنتاج معرفية كونية، غير أن حركة التحديث هذه تم بواسطتها " تبرير حركة الاستعمار معنى ذلك أن فكرة التقدم لعبت دورا أيديولوجيا أساسيا في تبرير الاستعمار ومستتبعاته"[4]. فهناك من المفكرين من يعيد إنتاج التراث وفق معطيات حداثية لأنه "من يحسن التعامل مع تر اثه و أصوله ، هو الذي صنع حداثته، والعكس صحيح"[5] . فالمفكر "علي حرب " يسعى إلى التخلص من ثنائية الخصوصية والعالمية، الأصالة و الحداثة، لبناء علاقات فكرية تتجاوز الماضي إلى حاضر و المستقبل معا في إطار التفاعل و المشاركة بآليات مستحدثة تتيح إعادة الانتاج بطرق حداثية

[1] - علي حرب: الفكر والحدث، حوارات ومحاور، مرجع سابق، ص:86.

[2] - المرجع نفسه ، ص88.

[3] - محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق، ص:42.

[4] - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص:214.

[5] - علي حرب: الفكر والحدث، حوارات ومحاور، مرجع سابق، ص:92.

و معاصرة "فليس إتباع أفلاطون هو الذي يحقق لي أصالتي الفلسفية، ولا المماهاة مع الفارابي هي التي تحفظ لي خصوصيتي الفلسفية، ولا اكتساب عقلانية ديكارت هي التي تتيح لي ممارسة حداثتي الفكرية"[1]. وا ٍنما التفاعل مع هذه المعرفة و إقامة علاقات تتيح الانتقال من الماضي إلى الراهن بصورة محدثة."فعلي حرب" كالمفكر في حقل فكر الفلسفي يهتم بالأعمال الفكرية بغض النظر عن أصحابها و يتجاوز النماذج الجاهزة ؛إذ يعمل على كشف الممارسات المظللة و الانفتاح على ما يتخفى تحت الأنساق و المضامين الفلسفية المختلفة وفق فاعلية فكرية.

إن الفكر العربي المعاصر أغرق في استثمار أسس و آليات وقيم الحداثة وما بعدها على الصعيد النقدي في قراءة الخطابات وفي مختلف مجريات التاريخ، فالمثقفون العرب يعملون بفراديس أرضية تتكافأ فيها الجهود العربية مع نظيرها الغربي المؤسس لمشاريع تنويرية ترقى بالعقل من مستوى التفكير الميثوسي إلى التفكير العلمي الدقيق وفق مراحل تاريخية شهدها العقل الأوروبي، فالحداثة الغربية في توتر مستمر مع راهنها الفكري تتحول باستمرار لكي تنتج و تبتكر في شتى الفروع المعرفية، وهذا ما يفتح المجال أمام المفكرين العرب إلى خلخة و تفكيك التصورات الموروثة و استثمار عقلانيات جديدة في ساحات الفكر العربي، فالمفكر "يهتم بنمط التفكير و شكله أو بطرق التعامل مع الأفكار ساعيا من وراء ذلك إلى تشكيل منطقة جديدة تتيح تغيير شروط المعرفة أو توسيع نطاق الفهم، على نحو يجعل الممتنع ممكنا ، أي قابلا للدرس و التحليل، أو للمعالجة و التدبير"[2] . فهو يصدد إنتاج منظومة إبستيمية جديدة في إطار الفاعلية الفكرية مع الآخر دون قيود مشروطة تحد من إمكانية التحديث و الإبداع خاصة في ما يتعلق بالمناهج و انتقالها إلى بيئات ثقافية، لتوسيع و تجديد المجال المعرفي العربي ، فهو دائما بحاجة الىالتغيير وا ٍعادة الإنتاج بحسب المجال المعرفي الذي يستثمر فيه، لذلك يبقى الإنتاج الفكري في حداثة مستمرة تقتضي بالضرورة تحديث المناهج و الأسس و الآليات لتحرير الفكر العربي من التأزم و العرقلة الفكرية القادمة ضمن النماذج العقيمة المنغلقة . فينبغي إعادة النظر في كل الأطر و الأنظمة الماضوية أو المعاصرة التي نقلت الينا " و تحويلها في مختبراتنا الإبداعية إلى قيم معرفية أو أدبية أو جمالية،تتجسد في إنتاج عمل علمي أو خلق أثر فكري أو في تشكيل نص أدبي أو عمل فني"[3]. بكسر النماذج المعرفية المقولبة و ابتكار صيغ جديدة و قراءة المفاهيم السابقة إما تفسيرا أو تأويلا و تفكيكا لتجديد

[1] - علي حرب: الفكر والحدث ، حوارات ومحاور ، مرجع سابق، ص:93.

[2] - المرجع نفسه ، ص:165

[3] - المرجع نفسه، ص:171

الحقول الفكريـة وا ٍخضـاعها للمسـاءلة و طـرح الإشـكالات بغيـة المسـاهمة الفعالـة فـي المشـروع الفكـري العالمي.

كما ينقد علـي حـرب " الفكـر الأحـادي" بإشـارته إلـى نمـوذجين : الأول وهـو " ابـن خلـدون " الـذي يركز على أن العقل يشتغل في مجال خاص، أي مجال الإستدلالات و اليقينيات ويجاري في ذلك تصور أو فكر فيلسوف الفكر الحديث " كـانط" الـذي يـرى أن مصـداقية و حقيقـة العقـل تكمـن فقـط فـي مجـال التجربة العلمية الدقيقة إلا أن "المعرفة ليست مسألة موضوعات ينبغي تصورها على نحو دقيق و مطابق، وا ٍنما ما هي مسألة موضوعات تتشكل بقدر ما يجري التفكير فيها. و الأحرى أن نتحدث عن صيغ و نماذج ينشئها العقل تسهم في إنتاج الواقع المراد معرفته عبر المعادلات و التمثلات"[1]. فالمعرفة دائما تنفتح على العوالم اللامعقولة و اللامتوقعة فهي ليست حبيسة التصورات العقلية المحضة بقدر ماهي استراتجيات تقنية تركيبية تتحول و تتغير وفق الأنظمة المفاهمية الأيديولوجية المنفتحة على عوالم الوجود الانساني بكل أشكاله وتصوراته للعالم و نظرته للموضوعات و مضامين الفكر الانساني الذي يتداخل فيه العقل والحواس معا كالذوق و الخيال الذي ينتج عقل تركيبي قابل للتفاعل و التحاور المعرفي فينفتح على التعدد و المغايرة و يرفض المعرفة التي تستند إلى العقل الدوغمائي الاستبدادي أسير النماذج المقولبة في صيغ جاهزة، فالعقل المفكر يسير في ركب الإنتاج الفعال و تجديد زاوية الرؤى المعرفية، فنجد الفلسفة الفرنسية المعاصرة تتخذ من الفلسفة الألمانية ،فلسفة "نيتشه" و " هيدجر" مرجعا لها. وليس ذلك بمعنى النقل و الاستنساخ، بل هي تنطلق منها و تتجاوزها إلى التعديل و التغيير بحسب الرؤى الإبستمولوجية التي تتوافق و تجربتهم الحياتية، فقد غيروا في مفاهيم الفلسفية وكل الممارسات المعرفية بطريقة إبداعية خلاقة،الأمر الذي جعل الألمان يحس بالسبق المعرفي العظيم لأولئك المفكرين و الفلاسفة الفرنسيين" فالآخر المتقدم و المتفوق يوقظ الذات على حقيقتها بقدر ما يضعها موضع التحدي، و يطرح عليها أسئلة الهوية بقدر ما يحملها على تأمل أحوالها و مراجعة أفكارها من أجل تجاوز واقعها و تغيير شرطها الوجودي أو الحضاري"[2]. فالآخر المتقدم يقف كحافز أمام الثقافات التي همشتها الإمبريالية المركزية إذ يتعاطون مع هذا الزخم الفكري بمبدأ الإبداع و التحول و الانخراط في الكوكبة المعرفية التي تساهم في تغيير العالم بتجاوز المعايير الأيديولوجية و المعرفية "فالرهان هو إعادة صياغة عقولنا بمنطق كوني و أفق مستقبلي و منهج تعددي تركيبي".[3] فأن نفكر هو أن نخرج من سلطة العقل الأحادي لمساءلة الذات و مراجعتها حول رهانات الفكر وفق مناهج تركيبية تتيح للناقد أو مفكر نقد وتفكيك بنية الأنساق و الخطابات .

---

[1] - علي حرب: الفكر والحدث، حوارات ومحاور ، ، مرجع سابق، ص ص:186- 187.

[2] - علي حرب: أزمنة الحداثة الفائقة (الإصلاح- الإرهاب- الشراكة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005، ص ص: 63 -64 .

[3] - المرجع نفسه ، ص:12.

وفي ما يتعلق بحداثة النقد، حاول العرب بعد هزيمة الإنسان العربي عام 1967."أن ينقذوا شرف النقد العربي " على حد قول لويس عوض، فكانت" مجلة فصول" من أهم المنابر التي حاول من خلالها المفكرين العرب بتقديم مختلف الدراسات و الترجمات للأعمال الأجنبية لمواكبة التطور المعرفي.

فقد استوقفت الأبحاث و المناهج الغربية الحديثة الباحثين العرب، إذا توجه الاهتمام و الاستفادة من البنيوية كمنهج نقدي، ومن المؤلم في هذا المشروع الفكري. أنه بعدما دفنت و تلاشت عند الغرب وذلك عام 1966م. بدأت تجد صدى و انتشار عند الباحثين العرب. انبهر النقاد العرب بالمشاريع الفكرية الحداثية بترويجهم لها على الأرضية النقدية العربية من خلال إسهامات النقاد كجابر عصفور،كمال أبو ديب و حكمت الخطيب وغيرهم ممن أشار إليهم عبد العزيز حمودة في كتابه " المرايا المحدبة" هذه مرايا التي ضخمت من حجم إنجازاتهم. فكان جابر عصفور من أكبر المروجين للحداثة والعقل التنويري "فما يقصده جابر عصفور حقيقة هو تعامل المبدع الحداثي من المتغيرات الجديدة في علاقات الإنسانية و الاجتماعية نتيجة التغيرات المختلفة، الاقتصادية و الديموغرافية و التفسخ الذي تعاني منه الحياة في المدينة الحديثة، وهي التغيرات تنتج حساسية جديدة، تبدع بالتالي أدبا جديدا ، أدبا حداثيا"[1]. فحداثة الأدب هي نتيجة لحداثة التحولات و التغييرات في جميع مناحي الحياة الإنسانية. إلا أن العقل العربي يرتقون لمجموعة الشروط التلقينية التي تعتمد على الحفظ و إعادة الإنتاج لأعلى التفكير و تطوير النظم السائدة و القبلية، لذلك " فالشروط العربية الراهنة تطالب مفكريها وفاعليتها السياسية والعلمية بوعي ممكن بتفاصيل الواقع العربي المتموج. فالارتجاج المهول الذي تحدثه الإنتفاضات و الثورات العربية في كل مستويات الوجود[...]يفرض إنصاتا عقلانيا حقيقيا للواقع، و إدراكا فعليا للتغييرات الانفعالية و المتخيلة التي يفرزها هذا الواقع"[2].

فالإستناد على العقل لمعالجة التغيرات الاجتماعية التي تنبع من الواقع الذي يعيشه و العمل على إعادة الإنتاج وفك الطلاسم المتجذرة و المتأملة بين ثناياه من خلال النقد و الانتقاد لمراجعة التخلف الفكري بتغير أدوات النظر في تركيبة المجتمع العربي. ويشير نور الدين أفاية في دراسته إلى أن حسن حنفي" الذي يدعو إلى التوفيق بين التراث والحداثة و إخضاع الموروث الثقافي للنقد "نقد القديم نقد الجديد ونقد الواقع" وفق نظرة إبستمولوجية أو ما يسميه الجابري ب : إبستمولوجيا الثقافة ، فأساس كل حداثة فكرية اعتمادها على العقل التنويري للانوجاد ضمن الدائرة الكونية للإبستمولوجيا في ظل تحديات ومواجهة الاختراق الثقافي لبناء صرح فكري نقدي عربي "إذ إن قضايا النقد و الإبداع فرضت نفسها على الساحة الثقافية لما يقرب من ربع قرن الآن باعتبارها أبرز مجالات التأثر الكامل بالحداثة الغربية وما بعدها "[3]. فالحداثة النقدية اقترنت بالاتجاهات النقدية الغربية التي شهدت تعقيدات منهجية بسبب غياب

[1] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة ، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1990، ص:22.

[2] - محمد نور الدين أفاية : في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مرجع سابق ، ص:153.

[3] - عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، 2001، ص:87.

مفهوم واضحو دقيق بصفة عامة و الحداثة النقدية بصفة خاصة، إذ ترتهن حداثة النقد بتجديد و تحديث مقولات النقد الأدبي " فليس أمام الناقد العربي من سبيل سوى طريق تحديث أدواته و رؤياه ومنهجه تحديثا جذري و شاملا، وذلك لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الوعي العميق بحاجات التغييرو التحديث في جسد المجتمع العربي عموما وفي الرؤيا النقدية تخصيصا"[1] . بالانفتاح على مختلف المنهجيات و المقاربات الحديثة في إطار تعدد الرؤى و المواقف في مجالي الإبداع و الثقافة. فحداثة كل من النقد و الفكر ترتهن لفاعلية العقل لما يحققه من نشاط فكري و تفاعل معرفي يقوم على كسر الحواجز و الحدود بين مختلف الفروع العلمية و المعرفية بتجاوز الفكر الأحادي و التفاخر المعرفي الأجوف لتسير في الركب المعرفي الحداثي .

[1] - فضل ثامر: اللغة الثانية (في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث)، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ط 1 ، 1994، ص:177.

المبحث الثالث: مقولات ما بعد الحداثة ؛ الصراع على أرض الآخر

لقد أفرطت الحداثة في عقلانيتها حتى أصبحت تتعامل بمنطق التعالي وفق النظرة الأحادية للوجود وللظواهر الطبيعية، واختزال الآخر في فكرة "الكوجيتو الديكارتي" "إذ أن العقلانية الغربية لم تضع العلوم والتكنولوجيا فقط بل أقامت أيضا منطقا جديدا يقوم على الإقصاء والاستبعاد والتقتيل".[1] لقد خلقت الطبيعة الشمولية للحداثة قلقا معرفيا يكون "ديكارت"في موضع المساءلة والنقد، إزاء الثوابت الراسخة والماهيات المتجذرة التي أرساها داخل الحداثة، والتي انطوى عليها نوع من الكليانية التي ناهضت الأطراف والهوامش ومركزت الغرب، هذه العقلنة التي أجادت قمع "الآخر" وجعلت قلق السؤال يزداد محدثا تشققات داخل هذه الحداثة، ويعد نيتشه أول المفكرين الذين أجادوا التحرك داخل السؤال:

" إن تفكير نيتشه قائم أساسا على نحو من مضادة الحداثة[...]إنه فليسوف مضاد للحداثة صراحة وبشكل صناعي Ahematique ".[2] ويعود تأزم الحداثة في لحظتها التاريخية حين أغلقت النص وأعدمت المعنى وحذفت التأويل، فلا تفكير "ولا تأويل خارج النص"، أدى إلى إنعدام الفاعلية الفكرية، فانهار التنظير نتيجة لديكتاتوريتها المفرطة وقد أصبحت فكرة العبور إلى ماهو بعدها حلا لكل المعضلات الثقافية التي فتحت باب التجاوز حتمية نيتشويه فـ""المابعد" " post" ليس في واقع الأمر سوى الموقف الذي بحث عنه واعتنقه نيتشه تجاه كل التراث الفلسفي الغربي"[3]. وما "الجينالوجيا" إلا حقلا للهدم، هدم مقولات العقل الغربية، " فالما بعد" هو التوجه الذي انطوت عليه مساءلة نيتشه" للحداثة، يرتحل فيها الفكر متحررا من مضامينها التقديسية والصنمية ، والمدعية امتلاك الحقيقة، التي سيجت المعنى بسلاسل الأحادية والمنطقية المصطنعة، مختلقة بذلك ذرائعية التفسير السرمدي الذي لايكاد يلتحم الا مع معرفة تسحق التعدد وتقتل الإرتياب الذي يضاعف الممكنات، التي ترفع صوتها لتجاوز الحصون المفتعلة للحداثة، نبوءة"نيتشه" إذا بالموت الفعلي "لديكارت" داخل "كوجيتوه" ماهي إلا مطرقة هندست "للنهاية" وداقة لأجراس "المابعد"،تنتزع بذلك أشراط الأحادية من كلياتها، وتنقل المطلقيات، إلى مساحات أخرى تتجزأ فيها مملكة ال"الانا" "إذ أن نيتشه"وجد نفسه مضطرا لاتخاذ موقف نقدي تجاه الفكر الغربي،كفكر يبحث دائما عن تأسيس ما ومن ناحية أخرى وهي الأهم، لا يستطيع أن ينقد فكر باسم فكر آخر".[4] إن المراجعة

---

[1] - عبد الوهاب المسيري: فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ، ص181.

[2] - فتحي المسكيني، الهوية والزمان، "تأويلات فينومينولوجية"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص:131.

[3] - أحمد عبد الحليم عطية: نيتشة وجذور مابعد الحداثة، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2010.ص 124 .

[4] - المرجع نفسه ، ص:125.

النقدية للحداثة حتمت على "نيتشه" أن لا يسكن النظرية، بل تكمن في بلورة استراتيجيات التحرر التي تعتمد إلى إيجاد مضامين أخرى يتجلى فيها نشاط ما عرف "بالمابعد"، إذ أن "صياغة نظرية" هو جنوح آخر إلى "ميتافيزيقا" تكلس العقل وتقتل فاعليته، ويبقى السؤال لا يبرح مطارح الأحادية، إذ أنه كلما تحددت الأطر المعرفية "للمابعد" كلما ازدادت سلطة العلم، وطوباويه التفسير، وبالتالي تكون المجاوزة في حالة "انتظار" أبدية، تنصهر أمامه كل محاولات الاختلاف والتعدد والتحرر، بإعتبار هذه المفردات لاتسكن النظرية.

"مابعد الحداثة" مظلة عامة تتشظى داخل نفسها لتكون ذاتها:"مابعد الحداثية" Post modernity كمظلة فكرية عامة تعالج المنهجية والنظرية النقدية فلسفيا ومعرفيا، مابعد الحداثة Post modernity كممارسة عملية على حقل معين كالأدب والفن والموسيقى والعمارة....إلخ".[1] تعبر العقلانية نحو عدمية"نيتشه"، ووجودية "هيجل"، وأركيولوجيا"فوكو"، وتأويلية "غادامير"، وتفكيكية"ديريدا"، إن "مابعد الحداثة" ترادفها فكرة "المغايرة" والاختلاف التي أنارت سماء العقلانية المتقعة والتنظيرات الفاشية، إن بلورة التحرر"للغيريات" المهمشة والتي دشنت فتحا للاستدعاءات المتوارية خلف "الكوجيتو الغربي "، فقلت من غربة "الآخر". هكذا فإن "الما بعد حداثة" هي التفكير بما آل إليه مأزق ابستيمولوجي ناتج عن لامعقولية وصلت إليها الحداثة، إذ أن هذه الأخيرة :"فلسفة الحدث هو ذاكرة الحدث في ابتكار أساليب سلوكه وأنماط رؤيته ووجوده[....] "مابعد الحداثة" هي مابعد الحدث أو في ماوراء الحدث" .[2] فالحداثة مرتبطة بالحدث الإبستيمولوجي وبالسؤال المعرفي الكبير الذي غير الفكرة عبر إشكاليات متعددة: الميتافيزيقا، الماوراء، العقل، الذات المفكرة، هذه الأشكال التي ميزت عصر الأنوار وعصر النهضة، أدت في النهاية إلى تثويرات فكرية تخترق المنطق الأحادي "الأنا" متجاوزة إياه إلى الضفة الأخرى"الآخر" معبرة عن لحظة براديجم انطولوجي للفكر البشري .

يعد "إيهاب حسن" من أوائل النقاد العرب المعاصرين الذين أعطوا مفهوما "لما بعد الحداثة" إذ أن:"البادئة Post في مصطلح post modernism في الإنجليزية والفرنسية كلازمة تعبر عن الزمان كأن نقول: ما بعد الرومانسية، مابعد البنيوية....) غير أنها تتوقف عند العلاقة الزمنية ولكن تتجاوزها إلى العلاقة الفكرية إذ تشير إلى ترك الاطار او النموذج Paradigme السابق عليها" .[3] إذ إن ارتحال الذات وبحثها عن الفاعلية الفكرية والبراديجمية، هو بحثها المستمر على التعدد والإختلاف بعيدا عن السؤال النموذج من خلال ما يمنحه لها "الما بعد" وصياغة رؤية وجودية جديدة قائمة على اللاعقلانية والفوضوية واللامعيارية، وهي تثويرات معرفية على القياس والبرهان الذين أديا بالبشرية إلى توسيع رقعة

---

[1] - البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2002، ص ص: 223 – 224.

[2] - محمد شوقي زين، إزاحات فكرية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.ص45

[3] - إيهاب حسن، سؤال ما بعد الحداثة، تر بدر الدين مصطفى احمد، مجلة مؤمنون بلا حدود. ص: 06.

الصنمية والألوهية داخل جغرافيا الحداثة فـ:"ما بعد الحداثة هي معرضة وردة فعل ضد الحداثة ومعطياتها وعود الحداثة الكاذبة بالرفاه والتطور التقني والتفسير العلمي للظاهرة الطبيعية، ونشر معايير الديمقراطية والحرية[....] إلا أن كل هذه الشعارات اصطدمت بالتجربة الإنسانية الرافضة لتلك السيطرة والهيمنة والتهميش والقمع".[1] هكذا باتت التفسيرات العلمية للظواهر الطبيعية، والصرامة في معالجة مخرجات هذه الظواهر، أقول بات الوقوف على تخوم مساءلتها حتمية وجودية الذات، هذه الذات التي تبحث عن كينونتها في كون متحرر من دوغمائية البنيوية، وأحادية الماركسية، ونموذجية مدرسة براغ، فكانت الثورة على النص المحكوم ببراغماتية النظام "السوسيري"، الذي تألهت عبره"كوحيتو بيكارت" الذي أنزل المتافيزيقا اللاهوتية من ماورائيتها إلى أرض الذات، التي تألهت بدورها في شكل قانون للمعرفة يملك الحقيقة المطلقة والنموذج الاوحد، هذا القانون الذي تحطمت به هوامش و"غيريات"، بل وانكسر على سطحها مسار سؤال التاريخ والتراث فباتت "مابعد الحداثة Post modernity تشير عموما إلى نوع من الثقافة المعاصرة، ولكن ما بعد التحديث Post modernisn يعني فترة تاريخية معينة، وفكر ما بعد التحديث هو أسلوب فكري يتشكك في المفاهيم التقليدية للحقيقة والعقل، والهوية، والموضوعية"[2] . لذلك تعد مسألة الحقيقة والعقل والهوية والموضوعية هي أكثر استثمارات "مابعد التحديث"، وتكمن فاعلية المساءلة في قدرة الفكر الما بعد حداثي على زحزحة هذه المقولات وانتزاع كل خصوصية معرفية ساهمت في إعدام الوجود، انطلاقا من استثمارات العقلنة التي ارتسمت على جغرافياتها، إرادات الهدم والزحزحة كردة فعل على فاشيتها المنطوية ضمن منظومات قوانين المعرفة والعلم.

وبخلاف "البازعي" الذي رأى في "دليل الناقد الأدبي" كما ذكرنا سابقا، أن ما بعد الحداثة هي ردة فعل ضد الحداثة، فإن "محمد شوقي زين" يرى:"أن مابعد الحداثةليس نفيا للحداثة أو اختزالا والغاءً لأنماط في العقلنة والعلمنة[...]نما هي الغريب الكامن في طبيعتها عملت الحداثة على اختزالها وا إخفائها حفاظا على أشكال التناسق" ،[3] هذا الكمون "لما بعد الحداثة" داخل الحداثة نفسها أبدى ثورة ضد التمأسس، وأعلن العصيان ضد سلطة الشمولية، خطاب"ما بعد الحداثة" أبان على قدرته على اجتثاث التفاسير المنمطة للظاهرة الطبيعية، وا إرساء ممارسات للفهم أكثر تحررا، وكان "الآخر" يقف على تخوم الوجود فاردا أذرع التأويل والتفكيك ضد الأحادية الكوكبية التي دعمتها القوانين المعرفية . إذ أن :

" التأويل هو"ما بعد الحدث" أو ماوراء الحدث بالمعنى الذي تنتفي فيه الوقائع لنتحدث عن تأويلات لا متناهية ومفتوحة".[4] إذا كان "الما بعد حدثهو تأويل، هذا يعني أن هناك متغيرات حر ّ كت الثوابت وأثارت الشك في المعارف فالفضاء الفكري الأوروبي يعرف انطفاءة للحداثة وأفول لها عبر سؤال الشك

[1] - البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص:224.

[2] - تيري اجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، أكاديمية الفنون، USA ، 1996، ص:7.

[3] - محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مرجع سابق، ص:47.

[4] - المرجع نفسه .

فـ: " أوروبا اليوم تقف على أعتاب "حقل جديد" لعل تيار ما بعد الحداثة هو المشكل لإطاره النظري".[1] إذن تيار "ما بعد الحداثة " يأخذنا إلى عالم "المغايرة" الذي انبجس من بين ثنايا الحداثة، فكانت الرؤية "الأخروية" تقف في تماس مع "الأنا" المفكرة الغربية، تبحث أمامها الدينامية التي طمستها العقلنة، واعتمدت في ذلك على التعدد إزاء المواقف المعرفية، وترسم أمامها ذواتا تقف على سطح أملس للحقيقة، تهدف من وراء ذلك إلى إيجاد أنماط أخرى لها، تعبر عن الإختلاف وتنصت للهوامش وتزحزح "الإله"، بل إن "الإله" قد قتلته مطرقة "نيتشه"،هكذا غاب الصنم، وأضحت كل المساحات تحتفي بسؤال الحضور، هذا الحضور الذي تلاشى عبر التية وبالتالي:"ما بعد الحداثة ليس نفيا للحداثة نفسها على غرار ما سعت الحداثة إلى نفي القديم الذي انبجست منه، بل هي رؤية ما لم يره المحدثون في تعاطيهم مع ما طروحو ه من النظريات والبرامج".[2] لقد غاب عن المحدثين أن العالم لا تحكمه حقيقة واحدة، وأن الوجود يحتمل ذواتا متعددة بدل واحديتها، ومسألة انغلاقات النص ستؤدي حتما إلى انفجارات داخل اللغة، والدال لم يعد يحتمل مدلولا واحدا، بل التعدد أضحى شرطا يتفق مع روح "المغايرة"، وأضحت الفوضى والعدمية هي طرائق ضد كل تمأسس لا يقبل إلا الشكل الواحد ولا يحتكم إلا إلى منطق واحد. فـ: "أقرأ يعني النقدية التفكيكية علاقتي بمفرادات وجودي، بحيث أرى الوجه الآخر، أو الجانب المستبعد، أو الطور المنسي أو المستوى التحتي أو البعد غير مرئي"،[3] هكذا فإن "علي حرب" يرى أن ممارسة النقد هي تفكيك الأطر التنظيرية وهذا ما يعبر عن الوجود، للكشف عن الجانب المقصي الذي أهملته الحداثة، ليكتمل الدياليكتيك، فالتعبير عن الصيرورة هو مساءلة اليقينيات، لممارسة الإستقلالية الوجودية التي لها تبصراتها في التجربة الإنسانية، تبحث عن جوهرها من خلال البحث عن غيريتها لتكتمل الإجابة، دون أن تتحول إلى حقيقة مركزية تعبر عن موقف ثابت .

إذا كان الغرب تجاوز حداثته "لما بعدها" بعد التأزم البراديجمي الذي أوجدته البنيوية، ترى هل انخرط العرب داخل مشاريع ما بعد لحداثة؟ . إن ما بعد الحداثة عند "على حرب" في معرضه لحتمية التغيير داخل المجتمعات العربية سياسيا، ومعرفيا، واقتصاديا، وبخاصة بعد أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001، فإنه يرى أن "المابعد حداثه" في عصر السيموناكير والرقمنة والعولمة هي الاصلاح وحتميته، إذ لابد أن :"ننخرط في ورشة التغيير لكي نعيد البناء، رهاننا في ذلك أن نتغير فكرا وعملا[..] الأمر الذي يتطلب إخضاع ما نحن فيه للنقد والتشريع، لتفكيك حتمياتنا المعيقة و أنظمتنا العاجزة وأفكارنا المستهلكة ومجالاتنا العقائدية" [4] ، هذا التعبير الذي ينشده "علي حرب" داخل منظومتنا الفكرية كعرب، واخضاعها للنقد والمساءلة، لا يمكن أن يعبر بأي حال عن ماهية "ما بعد الحداثة "، فالمنظومة الفكرية العربية

---

[1] - تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار السياقي، بيروت، ط1، 1999، ص:111.

[2] - علي حرب، الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1997، ص:211.

[3] - علي حرب، تواطؤ الأضداد ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص:22.

[4] - علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، مرجع سابق، ص:28.

تحكمها حتميات الحداثة الغربية وأنماط تفكيرها، دون أن يكون لدى مثقفينا الوعي التام بمشاريع العقلنة التي أفضت إلى السيطرة والهيمنة على حساب الكينونات الأخرى، والعربية إحداها، وبالتالي تبعية العرب المحدثين للغرب تجعلهم دوما في موقع الانتظار؛ انتظار ما سيؤول إليه العقل الغربي الذي :"كان يعايش ويتعايش دائما مع واقعة الانهيار، كان يتصيدها ويتوقعها، ليفهما ويتفهمها، ثم يتمفصل معها، لا يخدع نفسه بأنه أقنعة".[1] فسقوط جدار برلين عام 1991م أدى إلى السقوط الأكبر لكل جداريات المعارف، هذا السقوط يغذي هدم الميثالية العقلية التي انتهت الرحلة داخلها إلى هذا التأزم، وحامت حولها تثويرات ديناميكية اتضحت نتائجها في ذلك "البعد الذي يتشخص اليوم في هذا النوع من "الما يحدث" الغرابي، إنه سقوط الاستقطاب النووي الذي كان يجعل نهاية العالم محايثة لأحداث النصف الثاني من القرن العشرين".[2] ينصرف "البعد" إذا إلى السقوطات التي أحدثها السؤال، سقوط الاستقطاب، له بعديته المشتهاه، فهي الفرصة التي يتموضع فيها مشروع الأحادية، على مسافة الصفر مع اليقينيات، إذ يبدأ الإنتهاء من الإنتشاء بالارتياب، تتفاوت فيه الخطابات من عدمية إلى وجودية، إلى تفكيكية، في لعب دائما لعوالم اختلفت فيما بينها لكنها تشابهت في القطيعة: فـ"بعد زوال الثنوية الاستراتيجية، فإن المشروع الثقافي الغربي يواجه داخل بيته بالذات "الما يحدث" الأهم في تاريخه، وهو قطيعته مع الواحدية كنظام أنظمة معرفية ومواقعية استراتيجية في آن معا".[3] "الما يحدث" حسب مطاع الصفدي "هو تلك القطيعة مع الشمولية كنظام معرفي وقانون يفسر الظواهر، وكوجود خطه الأحادية، والسؤال هو: كيف للعرب أن يصنعوا "الما يحدث"وهم فاقدون لفاعليتهم داخل "الحدث" الذي تجاوزهم بمسافات ضوئية؟.

إن خطاب "الما يحدث" ثاوي الإجابات بل يعددها كنقض لمركزية الحقائق، ويبقى محتفظ لنفسه بالحقيقة "الرمادية" التي تكتمل ضبابيتها في صيرورتها، لتشكل ديناميتها لحظات للتاريخ. إذ أن: "حتى الحداثة البعدية هي لحظة وداع ذاتها وكانت مهمتها تصفية حسابات الحداثة عبر قطيعاتها كلها وقد أوشكت على إنجاز مهمتها".[4] وكأن "الما يحدث" يمارس قطيعة أخرى مع الحداثة البعدية في لحظة ميلادها/موتها، لينصرف السؤال إلى ما "بعد، بعد"نحو إنجازات أخرى يقوم بها العقل الغربي ذاته، إذ يبقى"الانجاز" هو استراتيجيات البعديات التي تتجاوز العقل العربي الذي يظل في حالة "انتظار" لا مبرر لها، "انتظار" حقيقة هي ليست له ولا منه رغم ادعاءاته بعكس ذلك.

لقد انفتح المفكرون العرب على الحراك الفكري الغربي الحداثي، فنجد علي حرب يستلهم فلسفة كل من نيتشه، هيدجر ودريدا لتدمير أيديولوجيا الحداثة:" و إخضاع المنطوقات والمقولات إلى مطرقة النقد والتفكيك، بغية الكشف عما تخفيه فيما هي تدعيه"[5]وإعادة النظر في كل ماهو مهمش ومقصي،

---

[1] - مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص:7.

[2] - المرجع نفسه، ص:8.

[3] - المرجع نفسه .

[4] - المرجع نفسه، ص:9.

[5] - علي حرب: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق ، ص:273.

باختراق الأنساق وتعرية المركزيات وطرح القضايا التي تستبعدها العمليات الفكرية، والولوج إلى عالم الإختلاف والانتشار والتوسع لتجديد الفكر وفك طلاسمه التي يتوارثها جيل عن جيل، واقتحام المناطق الممتنعة الذاتية للفكر بتجاوز القوالب المعرفية التي تعيق حركة نشاط الفكر"فحرية الفكر، خاصة تمارس باختراق"الممتنع الذاتي" للتحرر من سلطة الأفكار ذاتها"[1]وإخضاعها لنمط الفاعلية والحوار والتداول والتحرر من قيود السيطرة وفتح ردهات الفكر على التعدد والمغايرة، والنقد هنا يشتغل بقوة على مختلف الخطابات الفكرية، السياسية، الاجتماعية والثقافية لتعرية الأنساق المتوارية خلفها والمسكوت عنها، فهذه القراءات تسعى لكشف ونقد التمركزات الديكتاتورية التي تفرض إيديولوجياتها وتعميمها على مختلف الشعوب، فالناقد أو القارئ يتسلح بكل معاول التفكيك والحفر للتنقيب في البنى التركيبية للنص واستنطاق كنهه، لذا انتهج المفكرون العرب في العديد من المؤلفات "التأويل" واستثمروه في قراءة النصوص، ويؤكد على ذلك علي حرب بقوله "حاولت أن أستعيد هذا المنهج وأن أقوم باستثماره وتجديده في ضوء المحاولات التأويلية لدى المعاصرين[...]وأفدت من الأعمال النقدية ذات المنحى الحفري أوالتفكيكي "[2]. فالنصوص في ضوء القراءة التأويلية تصبح قابلة لتعدد القراءات والتأويلات لتعدد المعاني واتساعها وخروجها من المعنى الأحادي إلى الإختلاف والمغايرة بحسب ثقافة وتطلعات القارئ وخلفياته المعرفية، التي تتيح له قراءة فعالة بمعزل عن القيود والهواجس التراثية.وبذلك يقوم المؤول قراءة عصرية للتراث بالانفتاح على آليات ابستمولوجيةلفهم التراث وفك شفراته واستقصاء أبعاده، فتطبيق هذه المناهج في قراءة التراث "تعبر بالأحرى عن نمط الوجود وتجربة الفهم التي نشكلها في حاضرنا وحضورنا قصد جعل هذا التراكم المادي والرمزي السميك (التراث) في حركة دينامية وصيرورة دؤوبة"[3]لفهم ما ينطوي عليه التراث وتوضيح بنياته الداخلية.بالبحث عن الأدلة والدوغمائية التي تطمس الكثير من الحقائق التاريخية .

فالمؤ وِّل يحفر في تراكمات هذا الإرث السميك لكشف عما يتوارى خلفه من حقائق دفينة وفق آليات لغوية، فنية، وفلسفية تفتح النصوص على قابلية تعدد المعاني وتخليصها من سلطة القراءة الأحادية، لأن النص هو خطاب منفتح وفي سيرورة دائمة وحركة ديناميكية من القراءة والنقد والتأويل بين القارئ والمقروء، فالتأويلليّس كمجموعة من المواصفات والأطروحات، وإنما كاشتغالات نصوصية قارئة للذات والآخر انطلاقا من قوى ذهنية ونفسانية ترجع أبعاد الظواهر إلى أصولها" [4].لأن الثقافة تتجدد وتستمر بإعادة تأويل الأصول وفق قراءة باطنية جوانية لما تخفيه النصوص من رؤى وأيديولوجيا وأفكار منتجيها، فالنص الواحد يحتمل لعديد من التأويلات تختلف باختلاف العصور وتعارض الأيديولوجيات، فعلى سبيل المثال ما تعرضت إليه نصوص أرسطو من قراءات وتأويلات "تختلف باختلاف الفضاءات

[1] - علي حرب: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق ، ص:164.

[2] - المرجع نفسه، ص:62.

[3] - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2015، ص:30.

[4] - بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد، مقاربة تأويلية، مكتبة ودار عدنان، سوريا، ط1، 2013، ص:74.

الثقافية والأنظمة المعرفية، ووظفت (أو استبعدت) بحسب الانتماءات العقائدية والاستراتيجيات الفكرية"[1] فلكل ناقد أو مؤول تأوله الخاص بحسب استراتيجياته المعرفية والعقائدية التي توجه قراءاته في تفسير المعاني وتأولها، لأن النص فضاء مشحون بالدلالات التي تسمح للمؤول باستكشاف أبعاده، فلكل قراءة تأويلية هي قراءة فعالة لفهم وتفسير معاني النصوص الخفية، فالنص مجال مفتوح للتأويل والتنقيب عن المدلولات فكل ماهو عقلاني يختفي وراءه ماهو لاعقلاني فلا وجود لعقل خالص أو معرفة خالصة "فإن تأويلا حقيقيا في مجال الثقافة العربية، إذا ما أتيح له أن يتحقق، إنما يكون إنجازا فكريا عاما، فالتأويل الحق وقوف على حقائق جديدة وفهم جديد للعالم"[2] وهذا الفهم والتفسير يقوم على المساءلة والحفر في القضايا الفكرية، لتقديم رؤيا جديدة من خلال التأمل وا ٍعادة النظر في النصوص ذات الطابع الإنساني التي تنفتح على الفروع المعرفية في كل مجالاتها، فتتكسر بذلك الحواجز بين الماضي، الحاضر، القديم، والحديث مادام التأويل في حركة دينامية لا متناهية.

إن الخطابات بدورها لا تخضع للمقاييس العلمية والبراهين المنطقية، فاللغة المجازية حضور ضمن النصوص التي تحيل المؤول إلى العديد من القراءات لتعدد الدلالات "فالتأويل بحث لا يتوقف عن المعنى الضائع أبدا، ومحاولة لا تنقطع لردم الفجوة بين الرغبة والعلامة، أي لردم تلك الهوة السحيقة التي تمثلها كينونة الانسان، الهوة بين الظاهر والباطن، والأول والآخر والشاهد والغائب، والحقيقة الحق"[3] فالمؤول يقوم باستنطاق العلامات وفك شفراتها مما يفتح المجال أمام المسألة ومراجعة التراث والنزوع به نحو التجديد.

فالصراع والتحدي مع الآخر لا يزال هاجس المفكرين والنقاد العرب، إذ يشير فتحي المسكيني إلى النسخة العربية للعدمية واللامعقولية التي تمثلها المفكر العربي الجامح جبران خليل جبران وفق تجربته النقدية الموازية والمشاركة للتطورات الحاصلة لدى الغرب في إطار الإبداع لا التقليد، بالإطلاع على كل فلسفات سبينوزا ونيتشه، إذ ساد آنا ذاك اللانظام والعبث والفردانية في الحضارة الأوروبية،"فقد استبدل جبران مطرقة نيتشه التي تكسر أصنام الحداثة، برفش لا يكسر بل يحفر قبورا لأصنام الشرق، بعدما يئس حتى من تكسيرها، ومثلما فكر نيتشه على ضربات المطرقة، فإن جبران قد جعل التفكير "مقبرة نشيطة" تحتمل موتا ما العاجزين عن المشي إلى أكفانهم"[4] ففي كتابه "العواصف" بدءا من الفصل الأول المعنون بـ: "حفار القبور" فجبران الشبح يصبغ هذه القصيدة بلمسة من العدمية في هذا الفضاء النصي ، لينكشف الستار بناء على حواره مع الشبح، هذا اللاشيء الذي تسكنه العدمية والمتمثلة في حيرة المثقف الحالم الذي لا يكف عن التساؤلات في عزلة الفكرية يحاول جاهدا كسر الأنماط الكلاسيكية التي تقيد حدود

---

[1] - علي حرب: (النص والحقيقة II)، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص:7.

[2] - علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2007، ص:20.

[3] - المرجع نفسه ، ص:23.

[4] - فتحي المسكيني: فلسفة النوابت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط، 1997، ص:36.

الإبداع والتحرر من قيود الخوف والاستكانة، والدعوة إلى إعمال الفكر والتفكير وفق منطلقات معرفية جديدة تتقاطع مع الماضي المنهك " فإن مهمة الفكر إذن هي تاريخيتة، أعني ولادته داخل الأنطولوجية اليومية التي لا يحدث إلا من خلالها وضدها"[1] بفتح ردهات العقل وتحريره من الأبوة السلطوية وملامسة كل ما هو هامشي، فجبران المفكر، فيلسوف العرب يتخذ من العزلة والصمت مكانا لصدى الأفكار، نتيجة التيه الذي يصارعه في الواقع الخارجي الذي يكتنفه الجهل والمتاهات. فحرية الفكر ذاتها تميز الانسان الآدمي عن الحيوان الذي يأبى سطوع النور كالخفاش تماما في حين أن الإنسان المفكر الواعي بذاته يساهم في مشاريع تنويرية تكسر القيود السلطوية الاستدلالية ومنح الانسان حقه في الحرية والفكر في العالم المعرفي الانساني، كونه واعي بذاته وله إمكانات في الابداع والعمل، وذلك بالثورة ضد ثنائية المركز/الهامش،القوة/الضعف وتحطيم ثنائية السيد والعبد .

فالعالم العربي بحاجة إلى مشاريع تنويرية تفضح تلك السلطوية النتنة تحت شعار "فلتكن شجاعا على استعمال عقلك"، بيد أنه "من المؤسف أن العالم العربي قام بإحباط كل من تجرأ على التساؤل من خلال وضعه أمام مقدسات البلاد [...] هكذا يجد العالم العربي نفسه في معزل عن التحولات الكبرى التي عرفها العالم"[2]. خصيصا أن العالم العربي المحافظ الوسطوي لا يتعامل مع الإنسان كفكر أو كقيم إنسانية، فوجود الإنسان واستمراريته لا يقتصر على المتطلبات البيولوجية، فهو مشروع إنسانوي بحاجة إلى تحولات وتغييرات كبرى تفتح له آفاقا للنقد والمعارضة وطرح التساؤلات المعرفية، لأن الوجود الإنساني يتراوح بين السؤال والتساؤل لاكتشاف وتطوير الفكر والمعرفة، فالذات الواهية لها القدرة على ابتكار واجتراح مفاهيم كبرى وأليات لامتناهية. فالمعرفة ليست محصورة أو محدودة في نطاق زمني محدد بل في استمرار دائم وفق براديجمات فكرية جديدة، وتحولات اجتماعية كبرى تناقش قضايا التجديد، وذلك ما يفسره الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة Post-modernism في العالم الغربي. فقد ظهرت مقولات ابستيمية معاصرة تناقض وتنقد ما قبلها من مقولات ميتافيزيقية كالفكر، المفاهيم، المدلولات الحضور واللغة. أي أنها رد فعل على طغيان النزعة العقلانية بامتياز وفق مناهج وآليات تفكيكية أركيولوجية جينالوجية . تلازمت مع فلسفة ما بعد الحداثة. إذ شكلت هذه الأخيرة الرؤية الفلسفية، والتفكيك هو الاستراتيجية المتبعة. فقد اتسمت هذه المرحلة بالفوضى والشتات والعدمية لغياب سلطة العقل والنظام" فإن عالم ما بعد الحداثة[...] هو نظام لا مركز له مكون من نظم صغيرة مغلقة، يدور كل منها حول مركزه وحول نفسه، ويأخذ شكل صور متجاورة لكل معناها المستقل، لا يربطها رابط ولا توجد أي صلة

[1] - فتحي المسكيني: فلسفة النوابت ، مرجع سابق، ص:41.

[2] - عزيز الحدادي: العالم العربي في ضيافة العدمية، دار التنوير، بيروت، ط1، 2011، ص:55.

بينها، ولا توجد علاقة سببية واضحة"[1] يميزه الاختلاف،التساوي والتعددية لانفصال الدوال عن مدلولاتها وغياب كلي للمرجعيات. وهو ما يفتح المجال للدلالات العائمة.

فعصر ألما بعديات هو عصر اللا معنى و العدم و اللا ثبات أو ما أطلق عليه ديريدا " بالأبوريا" aporia (الهوة) إذ تتلاشى الحدود تماما بين الدوال و مدلولاتها فنفقد بذلك صلابتها و ثباتها لتتحول إلى الزئبقية و السيولة، فكل دال يحيل إلى شبكة لا نهائية من الدوال فيغيب المعنى و يتعدد في شبكة الاختلاف و الإرجاء، وهو ما أطلق عليه المسيري "الإخترجلاف" كمقابل عربي للمصطلح الديريدي، وهو ما يشكل قضية اختلاف و صراع بين النقاد العرب تجاه المصطلحات الأجنبية في تعدد و اختلاف الترجمات ، فإشكالية الترجمة" إشكالية حقيقية تواجه المترجم العربي من اللغات الأوروبية، حيث يتبدى من خلال المفردات نموذج حضاري متكامل تعجز الترجمة الحرفية عن نقله، بل إنها تطمس معامله أحيانا و تفصل المصطلح عن النموذج الحضاري الكامن وراءه".[2] و الترجمة بدورها -من منظور دريدا- تقع في التفكير الميتافيزيقي، فكيف للغة الواحدة أو اللغة القومية التي تعد مجرد أثر ضمن سيرورة لا متناهية من المعاني و الدلالات أن تحدد بمصطلح أو ترجمة ثابتة في بيئة "معرفية" أخرى ؟ فعدم وجود معاني ثابتة يحيل إلى صعوبة و خطورة الترجمة، و من هنا يصل البنكي إلى نتيجة مفادها " أن الترجمة تحدث في اللغة القومية نفسها قبل أن تحدث في احتكاك لغتين"[3] فإن صح القول فالترجمة هي التفكيك، و إذا كان التفكيك هو ضد كل ما هو ثابت و مركزي و ميتافيزيقي، أليس بإعطائنا تعريف و مفهوم له فنحن نتناقض مع هذه الفلسفة؟ .

فالتفكيك من المصطلحات الزئبقية المتفلتة لا يمكن القبض عليه و ضبط حدوده، ففكر ما بعد الحداثة يصطبغ بصبغة تقويضية هلامية، مما يجعل من فلسفة التفكيك الوجه الآخر لعصر ألما بعديات.

إن هذه التحولات الكبرى في المسار الإبستمولوجي الغربي تجعل المفكر العربي في حالة دهشة في ما يحدث أمام أعينه،الأمر الدي يحفز على صقل العقل العربي و إعادة تهيئته أمام هذه التحديات. فقد مثل فيلسوف المطرقة حركية في الفكر ألما بعد حداثي، إذ انطلق من تقويض الذات، العقل، الحقيقة و الوحدة ، إلا أن هذا الفكر يحمل في ثناياه تصورات تتناقض و الفكر العربي ذا المرجعية الإسلامية.فقد تراوحت فلسفته بين الرفض و القبول في الساحة العربية عند مختلف مفكرين، فمن جهة اتسم منهجه الجينيالوجي بالرفض و الحذر منه عند بعض المفكرين خاصة في ما يتعلق بالمضامين الأيديولوجية والدينية الملحدة على عكس المناهج الأخرى التي استعرها العرب من المنظومة المنهجية الغربية، ومن جهة أخرى أيقظ عقول المفكرين العرب أمثال:عبد الرحمان بدوي، فؤاد زكريا، هشام شرابي ، فلقي رواجا في المجال

---

[1] - عبد الوهاب الميسري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق، ص:85.

[2] - المرجع نفسه، ص:111.

[3] - محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، مصدر سابق، ص:73.

الفكري ، فاق تأثير فلسفات كل من أرسطو، ديكارت، لايبنتر و غيرهم من الفلاسفة الغربيين حتى " انفجر الإنتاج الفلسفي العربي المكرس لأعمال نيتشه في تسعينيات القرن الفائت، و تفوق على المراحل السابقة كلها، و لا تزال موجة الإنتاج المكرس لأعماله تتصاعد سنة بعد سنة، بحيث تشكل الآن خطر الفيضان"[1] فعبد الرحمان بدوي شأنه شأن نيتشه يناهض بضرورة قيام ثورة ضد القيم الكلاسيكية و المضي نحو رؤى أخرى مغايرة لخلق نمط جديد' و النزوع نحو آفاق تحرر حياة البشر من الذل و الإستكانة بالثورة على كل متسلط منحط في العلم العربي .

إن هذا الأثر و نقصد به نيتشه قد أحدث هزة في الفكر العربي لحمولة أفكاره من تأثير عظيم في وعي البشر،ومن السذاجة الاعتقاد بأن الاهتمام بالفلسفة النيتشوية يزعزع إيماننا بمعتقداتنا الإسلامية، إلا أن المنهج الجينيالوجي يبقى من أهم المناهج التي يتعامل معها بحذر شانه شأن التفكيك، فهو بحاجة إلى جهود تنقيحية و دراسات نوعية لتطبيقه، و هذا ما يتعسر على بعض الباحثين و يحدث صراع و اختلاق بين مؤيد و معارض لهذه المناهج و الفلسفات الغربية.

[1] - جمال مفرج: الإرادة والتأويل، تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، الجزائر، ص:81.

الفصل الثاني : البنكي قارئا لدريدا : هوامش الفلسفة/ هوامش التفكيك

المبحث الأول : دريدا متعددا.

المبحث الثاني : دريدا مشوها

المبحث الثالث : دريدا مختلفا / هامشا لدريدا

المبحث الرابع : البنكي قارئا للبنكي / ظلال دريدا

مثلما كان ديريدا يصوغ الغياب بالحضور، وتتشظى بفعل ألغامه كل المطلقات والكيانات، وتحوم حول ارتحالاته حمى التعدد والتشوه والإخت(ل)اف، تماما كما اعتادت هوامشه النادرة أن تخلخل التجانس في مواطن الاختلاف، مثلما كان "ديريدا" إذن يستبدل المدلول بأطياف وأشباح، ها هو ذا "البنكي" يعيده إلى نور (الحياة/ الموت) فيصبح بذلك للموت نور في لحظة التجدد، بعيدا عن طوباوية التفسير والقانون الأوحد فـ " الأب الميت يستطيع أن يكون حيا بالنسبة لنا قويا وعاتيا أكثرا من الأحياء، إنها ببساطة قوة الأطياف "[1]، إنه طيف ديريدا يهز شباك الحضور، ويبث في الحوار مع الغياب روحه الصامته داخل الجغرافيا العربية، يحرك التجاوز ويقضي على الصنمية العربية في مؤلف "البنكي" الموسوم بـ "ديريدا عربيا" ليكون السؤال: هل "ديريدا" متعدد مرة عربيا ومرات غيره؟ وهل عربيته هي الأخرى تعددت بين المشرق والمغرب؟.هي أسئلة غاصت بها الذات وهي تنفث عبر عنوان "البنكي" ضرورات ملحة للفهم، هذا الفهم الذي يعتريه ضعفا تارة وقوة تارة أخرى، "البنكي" فهم "ديريدا" من خلال عربية هذا الأخير، ولكن كيف بسطت سلطة معرفة "ديريدا" نفوذها داخل لوعة تناول "البنكي" له في هذا المؤلف؟

لقد ارتحل الفكر الديريدي عبر استنطاق اللغة التفكيكية التي تحملها الحروف وتضمرها الدلالات، عبر الكلمات التي ترسو في "مغاليق/مفاتيح" شكلها الوجود الانساني الرافض للعقلنة المقيتة، هذه التثويرات الفكرية أدرجها "البنكي" في إسهامه هذا، إيمانا منه أن البلاغة حمالة استعارات، تنزاح فيها اللغة من حضور إلى غياب، ومن فرادة التفسير إلى تعدده، مشكلة وجودها الخاص.

يتحرك "التفكيك" إذن من "ديريدا" ليخلق تلك التوشجات الفكرية بين ما هو غربي وما هو عربي في انطولوجيا فهم جديد، ربما هو وجود جديد شكله "البنكي" من مجموعة قطع"puzzle " عربية تناثرت هنا وهناك عبر تراكمات التراث والحداثة وما بعدها حيث الاركيولوجيا أدركت البداية، أين "أرسطو" بنى السؤال الفلفسي الكبير "ما النقد؟"، ووصفت النهاية أن النقد العربي "متلازمة الوثوقية" عبر اللغة، جفت بها منابع المعنى وتكلس بها العقل العربي. إنه "التفكيك" ولا شيء غيره حول المطلق إلى "اللا" مطلق، والمدلول إلى لا نهائية الدوال، في عملية لعب مستمرة تكسرت بها أغلال تلك "الوثوقية" الصماء. "فهو استراتيجية متحولة مترحلة تدخل في حروب مع كل ما حولها ومن حيث هذه الطبيعة لا ينتج مفهوما وا إنما مفتاحا".[2] فالتفكيك هو اشتغال على مستوى الخطاب، تفسح طبيعته الزئبقية المجال إلى "لامحدودية المعنى "ولا أحادية التفسير"، مما يجعل من هذه العلاقة التي تعتمد على الإزاحات، أن تخترق النصوص لتدرك الطبيعية المتشظية لها. فالتفكيك حسب "البنكي":"ليس بناء منطقيا متماسكا بقدر ما هو هدم

[1] - محمد بكاي : ديريدا فيلسوف الهوامش، منشورات الإختلاف، لبنان، ط1، 2017، ص 22 .

[2] - محمد أحمد البنكي : ديريدا عربيا، مصدر سابق، 147 .

وتقويض وبنينه مستمرة لا تكف ولا تهدأ".[1] فالتفكيك يمكن أن تكون قيمته متضمنة في كلماته المفتاحية التي تحمل بدائل وفق سياقاته المختلفة والمتعلقة بالترجمة ومنها: الاختلاف، التقويض، الهامش،...وغيرها، فهي تعلن جاهزيتها للارتحال من لغة إلى لغة، لكونها فكرا يمارس عدالته في الهامش، ويمد الأحادية بجسر التعدد، ويهش الصنمية بعصا الاختلاف. "إن التفكيك لا يمكن أن يختزل إلى أدوائية منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والاجراءات القابلة للنقل"[2]، إنه سيرورة لها القدرة الكامنة في "الخفاء" ويعلن الغموض فيها على جاهزيته، دون أن ينتظر تشاورا أو قرارا من ذات كرست فاعليتها على الدوام في رسم جغرافيا الحدث وتاريخه "إن الشيء في تفكك دائم"[3] دون مستقر، يعبر إليك، إلي، إلى الجميع ويستتبع مساره باللا انتهاء وباشتهاء، هكذا أراد ديريدا أن يبقى متعددا حتى بعد مماته، الموت جُـدَّة التفكيك، وخطابه المحتفي "بالآخر" المختلف الذي غيبته العقلانية الغربية وحسمت اختزاله دون مواجهة، فوجد "البنكي" في "التفكيك" مواجهة تحمل محنة الفهم دون حسم ولاحد، كل شيء يمتلئ بالسؤال، ويتفكك في المآل ويصبح لاشيئ: "ما التفكيك ؟ لاشيئ"[4] . هكذا بسط "دريدا"السؤ ال على صديقه الياباني في رسالته إليه، وهكذا كانت صدمة الجواب "لاشيء" .إنها طاقة المواجهة في استهلاك كل شيء لتحيل إلى "فهم/وهم"، عبر مد لا ينكفئ في نقدنا العربي المعاصر بل تعدد في تشتته، وراح يتشابك معه إن وصلا أو قطعا على صفيح "البنكي" "ديريدا عربيا".

إن "البنكي" اشتغل على "ديريدا" في نصه العربي، بكل ممكانته ومستغلقاته، عبر منحنى تصاعدي يندرج ضمن تحقيبات زمنية تم فيها استضافة "ديريدا" –فلسفاته وفكره-،"سجالاته وممارساته"، إذ كان ذلك عبر المجلات العلمية أو البحوث الجامعية. هي انتفاضة عربية متأخرة ضد البنيوية، انتفاضة احتفت بالتفكيك بعيدا عن صرامة المعنى وواحديته . إنها قوة المفاهيم التي استحالت إلى تعدد عربي، رغم تعدد"ها" على أرض "الآخر".

---

[1] - محمد أحمد البنكي : ديريدا عربيا ، مصدر سابق ، ص 174.

[2] - جاك ديريدا :الكتابة والإختلاف، رسالة إلى صديقي الياباني، تر : كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000،ص 61.

[3] - المرجع نفسه .

[4] - المرجع نفسه : ص 62 .

المبحث الأول: دريدا متعددا

أولا: التفكيك بوصفه تعددا مفرطا: مصطفى ناصف :

إن التجديد الشعري عند العرب بزغت أنواره مع "مدرسة الديوان"، مع التيار الرومانسي الذي حمل لواء الرؤية النقدية الجديدة، التي كانت يتطلع إليها رواد هذه المدرسة ومنهم "العقاد"، إذ كان يرى أن تكون هناك علاقة بين الموقف الإنساني والنص الأدبي ، وهنا كان التوجه الكلاسيكي في الأدب العربي على مرمى سهام العقاد النقدية، وهكذا وحسب "البنكي": " قد أعطى العقاد مفتاح مبحث هام، سيبنى عليه ناصف شأوا غير قليل من دراساته وتأملاته: تمحيص طرائق التأتي للغة ومعالجتها " .[1]

كان واقع النقد العربي ينذر بمواجهة فكرية ضد الكلاسيكية المحبطة، وقد أدرك العقاد هذا الانسداد النقدي المرادف للتاريخية، إذ أن التجديد اللغوي احتاج إلى مراجعة في القيمة والوظيفة، وهذا ما دأب عليه"مصطفى ناصف". لم يكن العقاد وحده ممن دعا إلى نزع صفة "المطلقية" على النقد الكلاسيكي واجتراح طرائق إطيقية في التناول اللغوي، تتجاوز الشكل إلى ما هوبعد منه، إلى الثقافة والخبرات وا نهاء " النموذج" ففي الدراستين المعنونتين بـ: "حوار مع الزملاء"، "المقدرة اللغوية"، "في النقد العربي" و"بين بلاغتين" إذ انه " يندرج كحاشية شارحة لمنظور طه حسين الذي لا يكاد مصطفى ناصف يخرج عن هذا المنظور".[2] وبهذا يكون "طه حسين" عالم أقام فيه "مصطفى ناصف ، يسبر غور النقد العربي ويعلن نهاية التناسخ، "فالمنتهى " انتهت مقولاته، والمنهج استدرك النهاية، واللغة عليها أن تتخلص من البلاغة الشكلية، لتسكن التيه. لقد ساق "طه حسين" هجوما لاذعا على العرب القدامى الذين كانت دراساتهم للفلسفة اليونانية لها التأثير الأكبر في عقلنة اللغة، إلى أن أصبحت كل المعالجات متكررة بعد القرن الخامس الهجري: " يحكم عليه طه بأنه نزر الفائدة قليل الجدوى وما الخلاصة التي ينتهي إليها مصطفى ناصف في دراسته إلا هي هي".[3] لذلك كان خط النقد العربي مستقيما منذ الأزل، استكان إلى العبودية الفكرية والوضوح، دون إحداث زلزلة في الموروث الثقافي الذي لا يكف عن زج لحاضر فيه وسلب الآتي من قراراته في أن يحيا داخل السؤال إغراء السكون هو فرصة المحيا والممات، وفتنة الانسجام التي حملت الفكر العربي قرونا، هي السلطة التي لا تكف على خنق المواجهة التي تسكن السؤال.

إن المفاهيم القديمة للبلاغة لم تعد تغري " مصطفى ناصف"بالدراسة بل إن التثويرات الحديثة التي أحدثها فيه " العقاد" و" طه حسين" لم تكن وحدها تغريه بل كان " لناصف تلمذة على أمين الخولي حفظ حقها في إسهاماته".[4]هذه التلمذة التي تحسسها ناصف بعمق وتحرك داخلها، لينسج ذلك

---

[1] - محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق.ص.247

[2] المصدر نفسه:ص.248.

[3] مصدر سابق.ص.249

[4]- المصدر نفسه .

التمرد على الإيقاع الأوحد للنقد العربي، لقد انفتح " الخولي"على العلوم الأخرى واغترف منها في بناء درس نقدي يتماشى وروح الاستمرارية والصيرورة، فالحقيقة لا تسكن الغرف المغلقة ، والبلاغة لا تحدها جدران الماضي.

لا يمكن التأتي للدرس اللغوي بعيدا عن العمق الإنساني وامتداده داخل محيطه، إذ أن البلاغة محكومة بالتجربة الإنسانية التي تقيم داخلها الذات، وتحيل إلى اعتبار اللغة مساحة من الانزياحات ، تمد الدرس البلاغي بفسحة من المجازات اللغوية التي تفتك بالصرامة البيانية التي عرفها النقد العربي. إذ يعتبر أمين الخولي أن الاشتغال في النقد الأدبي لا بد أن ينفتح على العلوم الأخرى، إيمانا منه أن التقعيد اللغوي العقيم يغلق الفهم ويزج به في سرداب التاريخية والتنميط . وبالتالي فان " مصطفى ناصف" " يعارض المنظور البياني العربي في التأتي إلى مشكلات اللغة، فيجد منابته عند المتصوفة [...] وعند أصحاب أصول الفقه وعند تطور الأصوليين لوظائف اللغة".[1] من العقاد، إلى طه حسين، إلى أمين الخولي، يرى البنكي أن مصطفى ناصف كان الأرض التي جمعت بذور هؤلاء، لتنبت فهما جديدا للغة، إذ يرى ناصف أنه لا بدأن يرفع عنها قيد النموذج، لما تمثله من حركة دائمة توجّ ـهها البلاغة من داخل الوجود الإنساني، الذي تحكمه الصيرورة والمنعطفات الدائمة للتجربة الذاتية.

يعد كتاب " اللغة والتفسير والتواصل" من أهم ما أصدره مصطفى ناصف، ومجمل أفكاره التي تناولها فيه تشكل تأثيرات ريتشاردز في بلورتها، إذ يرى " البنكي" " إن الإحالات المرجعية إلى ريتشارد ما يفوق ثلث الإحالات في مجمع الكتاب".[2] ذلك أن " مصطفى ناصف" يحفل بالنقد الجديد ويتبنى رؤاه حول علم الجمال، اللغة، العاطفة الشخصية، في تفسير النصوص الأدبية فهو يرى أن: " شعار النقد الجديد كان شعارا إنسانيا من الطراز الأول، قوامه الخروج من الآلية والإنعكاسية والتلقائية".[3] إنه نشدان الحرية التي طالما يرى فيها " مصطفى ناصف" أنها معقل اللغة في إنسانيتها، وفاعليتها، الصيرورة هي أيضا وجه من أوجه اللغة، إذ تبحث عن كينونتها داخل الوجود الإنساني: "ونظام التفسير في النقد الجديد هو نظام تمثل الحرية [...] واللغة النشيطة أكبر عون على الحرية التي لا يفرط فيها المرء".[4] لقد أصدر " البنكي" حكمه على دراسات ناصف في هذا الكتاب حول اللغة والتواصل، أنه كان شديد التأثر بالنقاد المحدثين ، ورواد النقد الجديد، وقد كان متحاملا على النقاد العرب القدامى.

---

[1] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي ، مصدر سابق : ص.250.

[2] المصدر نفسه ، ص.253.

[3] مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، 1955 ص:114.

[4] المرجع نفسه: ص.314.

الحداثة هي إذن غواية نقدية لدى " مصطفى ناصف"، ونمط الفهم لديه، إذ تعتبر هي اللحظة الابستيمولوجيةومدماك الكلاسيكية التاريخية التي تتأتى من خلالها النصوص الأدبية، منهجا واستقراءً وفهما، وكأن اللحظة المعرفية موعودة بالتكرار، هذا الوعد الذي وجد " ناصف" بدا من التخلص منه ، من خلال الانفتاح على الآخر، اعترافا منه بل إيمانا منه بأن النقد العربي الكلاسيكي انصهر داخل الأحكام الجامدة التي هي بدورها جمدت السؤال المعرفي. هذا الانفتاح على الآخر الذي كان شائها استنتجه العجمي، حسب " البنكي" انطلاقا من دراسته لتطبيقات ناصف " فقد حاول الإفادة من ديريدا في جهده التطبيقي".[1] وبالتالي فان مصطفى ناصف استثمر في تطبيقاته إستراتيجية التفكيك، وقد كان البحث في الأنساق يحكمها تأثيرات الثقافة على الذات التي تروم التاريخية، بل تصارعها في صيرورتها وحركيتها الدائمة.

ثانيا: التفكيك بوصفه انعكاسا شائها قراءة عبد العزيز حمودة :

" عبد العزيز حمودة" هو من جيل يناقض طروحات العقاد وطه حسين وأمين الخولي، هؤلاء الثلاثة الذين كانت لهم إسهامات من مباشرة في الإفادة من النقد الجديد، هذا التوجه الانفتاحي، لم يكن حمودة من مؤيديه حسب البنكي، بل كان يكيل التهم له ويصدر ضده أحكاما، إذ اعتبر هذا الأخير أن: "مقاربته للتفكيك وللاستثمارات العربية الدائرة في هذا المدار المكانة التي يسديها للمرجعيات التي تميل الى إعادة إنتاج التفكيك بوصفه رافدا من روافد الأصول التي قعّدها أصحاب النقد الجديد"[2] .من خلال عدم الإصغاء للتراث الذي اعتبر انعكاسا للكلاسيكية والتاريخية والتكرار المقيت الذي أبان عن عجز معرفي لسلطة الحق العربي، وبالتالي كفّ هؤلاء من الالتفات للخلف في بحث عن حقيقة ما استكنهت النقد الجديد.إن الهدم الذي ارتضته التفكيكية إستراتيجية لها، لهو بالنسبة لعبد العزيز حمودة " خطر ماحق ينطلق من رفض المذاهب النقدية عليه (النقد الجديد) لكنه لا يستطيع أن يقدم بديلا مقنعا للإجتهادات التي يرفضها".[3] لقد عمل " حمودة" في مشروعه النقدي " المرايا المحدبة" ،" المرايا المقعرة"، " الخروج من التيه" ، على بناء نظرية عربية نقدية خالصة تعمل داخل أسوار الثقافة العربية بمعاول معرفية يمكنها الإفادة من "الآخر" والمحافظة على الخصوصية الثقافية ، والملاحظ في نقد البنكي لحمودة أنه نفى عنه استطاعته تقديم بديل مقنع للإجتهادات التي يرفضها، في حين أن عبد العزيز حمودة يعتبر أن: " القراءة التفكيكية تقوم "بخصي النص" ليس بالمعنى الذي يقصده الناقد الفرنسي بل بمعنى أنها تفقده القدرة على الدلالة".[4] وبالتالي فإن ديريدا يفكك ألغام النص من خلال أسئلة تربك ثباته، وتخلخل أعمدته، فتفقد القارئ السيطرة على عين الدلالة، لتتفجر إلى دلالات لها انطولوجيتها الفهومية

[1] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا- قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق.ص: 258.

[2] المصدر نفسه: ص:268.

[3] المصدر نفسه: ص: 269.

[4] عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه ، المجلس الوطني للثقافة ،الكويت ، 2003، ص: 152.

التي يخيل إليها أن لها سلطة على النص، فتبين الاختلافات وينشط التشظي إلى ما لا نهاية، وهذا الذي جعل حمودة يدرك أن لعبُ الاختلافات يعني عمليات تخليق وا ٍحالة تحول دون تحو ّ لها في أي وقت إلى مجرد عنصر بسيط حاضر في ذاته وبذاته ليشير الى ذاته فقط [...] ولا يمكن لعنصر في الخطاب أن يقوم بدور العلامة".[1] هذا التيه النقدي الذي يسم نقد ما بعد البنيوية والتفكيك، يضع له حمودة مشروعا للخروج منه: " العودة إلى النص وتأكيد سلطته كنص أدبي أولا، وكمنتج ثقافي ثانيا، وليس العكس هو باب الخروج من التيه".[2] إن سلطة النص هي المعنى الجبري والإلزامي للمفسر أو القارئ حسب "حمودة" والبنكي لم يورد هذا الحل الذي اقترحه "حمودة" للخروج من التيه. هل "البنكي" لا يعتبر "العودة للنص" لدى "حمودة" بديلا مقنعا له؟ أم أن توجهه التفكيكي كقلق معرفي ونشاط مستمر، لا يروم القولبة وجاهزية "المعنى" ؟ ويستمر البنكي في نقده لمشروع حمودة " إن الإعتقاد الذي يحرك المؤلف فيما يتعلق بالنظر إلى جهود المستثمرين العرب في التفكيك فيفصح عنه منذ لحظة باكرة من صفحات كتابه عبر حكم يصدم القارئ المنتظر لمعالجة لا تتسرع في إصدار الأحكام و الإخلاد إلى المسلمات".[3] وهذه المسلمات التي أدرجها حمودة في مشروعه النقدي الذي يؤسس بموجبه نظرية نقدية عربية، هو أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال استنبات فكر نقدي في أرض غير تلك التي انتزعت منها والتي تعبر عن ذلك "المزاج الثقافي" الذي يجترح منها أسسه وقواعده وخصائصه الفكرية، قلت هذه المسلمات من وجهة نظر البنكي تفتقد إلى الممارسة العلمية القائمة على الدقة والتمحيص والموضوعية"القطعية الجازمة التي تضع الجميع في جراب واحد تكشف عن إستراتيجية تبريرية إيديولوجية".[4] إن انتصار حمودة للنقد الجديد، كان مسرحا لسهام البنكي الذي اعتبر أن تقديم أحكام جاهزة وعامة لا تعبر عن الحقيقة العلمية، التي كان عليه أن يتعامل بها مع استثمارات العرب للتفكيك قبل إطلاق هذا السيل من التفويض القبلي لكل ما هو عربي تفكيكي. "وفكرة تعذّر انتزاع أي مشروع نقدي كالتفكيك أو البنيوية من تربته و المزاج الثقافي الذي أفرزه ثم غرسه في تربة ثقافية مختلفة غريبة عليه كالتربة العربية تكف فجأة عن العمل حيث يتعلق الأمر بتطبيق هذه المسلمة الانطلاقية ".[5]

يعرض "البنكي" مسلمة "حمودة" أمام ازدواجية الحكم، إذ تعتبر منتفية التحقيق إذا ما تعلق الأمر بالبنيوية، ولكنها تتحقق عبر مسارات التفكيك، هذه الازدواجية لا تعدو تكون حقيقة جاهزة طبقها "حمودة" عبر امتهان استثارات نقدية تجاه التفكيك يسهم بها في تلميع "البنيوية" التي أفل نجمها بعد ارتباط الفكر في الثمانيات بالتفكيك وانكفاء المنهج أمام طوفانه انكفاء ً لا مد ّ له بعد إستراتيجية اللعب والتشظي. إن معضلة البنيوية في انغلاقها والبحث عن محايثة في صناعة الحقيقة التي تكشف عن خبايا النص،

---

[1] عبد العزيز حمودة ، الخروج من التيه ، مرجع سابق ، ص: 155.

[2] المرجع نفسه ، ص: 279.

[3] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا - قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق، ص: 271.

[4] المصدر نفسه .

[5] المصدر نفسه ، ص: 275 .

والتعدد والترحال بات يهدد حضوره/حضورالمدلول الممتلئ بالذاكرة عبر الوظيفة التاريخية للبلاغة والمجاز، والتجاوز هو الممارسة الإرجائية التي تفسح المجال للمعنى المنكفئ في التراث، إنها محنة "حمودة" وهمه الدائم الذي يعتبر أن -الفهم ملزم للمفسر- وهذا ما يناقض التفكيك الذي تشظت عبره الحقيقة إلى حقائق. " إن نقطة قوة التفكيك ونقطة ضعفه في نفس الوقت تتمثل في البريق الخاص الذي يملكه وهو ينسف القديم".[1] لم يتوان "حمودة" في تقديم أحكامه كقاضي ينسف مقولات التفكيك الفكرية والفلسفية، واعتبارها صراع مع المنطق والمعقولية. إذ أن العلوم الإنسانية أضحت حلبة تتشابك فيها الميتافيزيقا والمعقولية، وهذا الطارئ الذي ينسف كل حالات السكون عبر الهدم الذي يترك الآثار سعيا إلى استدعاء الفوضى، إنه "حمودة" الذي يطبق أحكامه دون الإصغاء للسؤال أو لوجود يشتت الحقيقة.

ثالثا/ التفكيك بوصفه نهاية: قراءة عبد الوهاب المسيري :

يواصل "البنكي" إصغاءه للتفكيك "عربيا" عبر استقبالات اختلفت باختلاف توجهات أصحابها، إن احتفاءً أو معارضة، وها هو "المسيري" الذي أدرك أن منطلقية الخصوصية الحضارية والمعرفية هي طريق لمعرفة الآخر واستمرار في رؤية تروم فكرة لا ينهي التراث، ولا يعلي الحديث وما بعده، بل هي فضاءات تقيم داخلها الأسئلة لتكشف الحجب، وتميط الفهم عن هذا الغامض المتعدد، المتشظي في الفكر العالمي. " يقيم عبد الوهاب المسيري في انعطافاته التي أعقبت تحولاته الحاسمة من مرجعيات الحضارة العربية ومقولات الفكر الإسلامي".[2] هذه الانطلاقة من داخل الفكر العربي الإسلامي، جعلت من "المسيري" يحرك تلك المياه التي جرفت عصر الأنوار إلى غير رجعة وحطمت بمطرقة نيتشه تلك الميتافيزيقيا التي ما فتئت تجرد الإنسان من إنسانيته، تحدد له آليا فسحات من الثبات التاريخي الذي جرده من كل فاعلية.إن المسيري بارع في وضع خطوط للتعامل مع وضعية مضطربة كهذه داخل الفكر الغربي، إنه ارتباط الدال بالمدلول الذي لا يفكك، ولا ترهقه فجاءة الإنعتاق إذ أنه حسب البنكي: " يقيم نظريته على أساس أن ثمة اختلافات جوهرية بين الإنسان والطبيعة، وأن الإنسان يحوي بداخله من التركيب ما يمّ كنه من تجاوز عالم الطبيعة والمادة ".[3] هذا التجاوز من طبيعة إنسان إلى الما وراء يحتاج إلى شراسة تستتبع بالاشتغال الموائم والملائم لهذه النظرة التي تدفع باحتمالات المعنى وتعدده إلى صفر احتمال، وترصد كل التفكيكات وتردها إلى عنوانها الكبير، ومشروعها المختلف الذي يعتمد على ترهين النص إلى اللاانتهاء الفهم في ما بعد الحداثة، إلا أن "البنكي" يرى أن: " التفكيك هو بعض ما تنطوي عليه ما بعد الحداثة إلا أن هناك مطابقة يتساوى فيها البدل من المبدل منه مساواة تامة". [4] وأن علاقة

---

[1] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص : 270 .

[2] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا- قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، مصدر سابق.ص:283.

[3] المصدر نفسه .

[4] المصدر نفسه: ص.285.

ما بعد الحداثة بالتفكيك هي علاقة الكل بالجزء. تشتغل ما بعد الحداثة على السيرورة والفاعلية ونشر المعنى، وبذر الحقيقة كجزيئات تأبى كليتها تجانسها المعبر على المعقولية والوثوقية اللتيين أنوجدتا في "كوجيتو ديكارت"، والبعد التعددي للتفكيك مرتبط بالدياليكتيك اللغوي والانوجاد داخله أي داخل النص.

" إن إعلان فوكو ياما نهاية التاريخ هو إعلان نهاية الإنسان والطبيعة/المادة [...] نهاية التاريخ هي في واقع الأمر نهاية التاريخ الإنساني وبداية التاريخ الطبيعي.[1] إنها المادية الغربية التي أعلنت نهاية التاريخ وأرست قواعد التعالي الامبريالي على كل ما هو مختلف، وهذا الفكر مرتبط بمرحلة ما بعد الحداثة التي كرست الانتقال من الدوغمائية إلى قواعد تفكيكية يمكن اعتبارها "نهاية الإنسان "التي بشر بها فوكو إلا أن كتابات المسيري كما يرى البنكي كثيرا ما يعتريها بعدا عن المعالجة العلمية التي تحتكم إلى المنطق والبرهان.

"لقة المسيري بما يثبته من رؤى وظلال عنفها الرمزي وا يديولوجيتها الحقيقة عبر فيض من الشطح والتفكه والإثارة للخيال مستبعدة عما كان أحرى به التزامه وهلة التناول العلمي والواعي".[2] وقد ركز ت كتابات المسيري جهدها في حركة مقاومة ضد الغرب الامبريالي وذلك بتفكيك مقولاته، وا ٍدراجها ضمن خطاب نقدي يكشف الممارسات الاستعمارية للغرب المتعالي، معتمدا في ذلك هدم السياقات الفكرية القائمة على الاختزالية والمطابقة. "وفكرة النموذج" التي بنى عليها المسيري مشروعه النقدي تندرج ضمن هذا الإطار التفكيكي، إلاّ أن البنكي يقرأ كتابات المسير ي على أن فيها كثيرا من الشطح إذ أنه " لا يوفر منقودية ولا يأخذ فيهم إلا ولا ذمة [...] إذ يتحول ديريدا إلى حاخام منزلق ويجري النظر إليه بوصفه عدميا ظهر من تراث يهود المارانو"[3]. وكأنه مأخذ من البنكي على المسيري عندما يتحدث عن حقيقة ديريدا اليهودية وتراثه الماراني، ورغم أن سياقات الحديث عن "ديريدا اليهودي" رائد ما بعد الحداثة التي يميزها الفكر التفكيكي هي سياقات تفكيك الفكر الغربي الـ Post Modern من خلال الحديث عن نهاية التاريخ وهو مصطلح مسيري بامتياز وقد قرنه في كتابه "الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ" Deconstruct بمعنى يفكك أو يقو ّض، كما يمكن أن نضع مصطلح نهاية التاريخ المصطلحات التي تبدأ بالكاسحة "Post" والتي تعني "بعد" ولكنها تعني في الواقع (نهاية)Post capitalis، Post Industrial، Post Modern، "Post Histrical" نهاية ما بعد التاريخ والتي تعني في واقع الأمر (نهاية التاريخ)" [4]. فالتفكيك هو نهاية التاريخ بالنسبة "للمسيري" هي تلك العلاقة الحلولية للإله في

---

[1] عبد الوهاب المسيري.فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق،ص.161.

[2] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا - قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق.ص.292.

[3] المصدر نفسه، ص.291.

[4] عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، مصر ، ط 1 ، 1998 ، ص.259.

الطبيعة والإنسان، إنها علاقة أحادية الوجود في إيجاد حلول لكل المشاكل الإنسانية، بالهيمنة الأدبية للإله الغربي، وديريدا منخرط في هذه العلاقة الحلولية بعد تأثره بالفكر الماراني الذي يخفي ما لا يظهره، إذ أنه "حسب محمد سالم سعد الله" في كتابه "الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية" أظهر أنه " من نتائج الصوفية اليهودية توجهات ما بعد الحداثة التي اصطبغ دعاتها وتمتع روادها بانتماء صريح للقبلانية أو على الأقل كون الأصل يهودي أمثال: جاك ديريدا أرولد بلوم مارتن بوبر ، هابرماس ، أدورنو..الخ".[1] وبالتالي تصبح حركة السؤال تتجه إلى استوقافات البنكي عن المسيري: الانزلاق، المارانو، العدم، الم تكن هي حقيقية التفكيك؟ وا إذا لم تكن كذلك.ما هي اشتغالاته في الوضوح والعودة إلى الأصل؟.

ر ابعا/ التفكيك بوصفه مجاوزة : قراءة عبد السلام بنعبد العالي:

بعد تتبع البنكي لمساهمات عبد السلام بن عبد العالي الفكرية فقد لاحظ أن هناك محورين في انشغاله على تقديم الاتجاهات الفلسفية للقارئ العربي:

1) المحور الأول من خلال القراءة والعرض.
2) المحور الثاني من خلال الترجمة .

المحور الأول يقدم استفاداته من خلال الفكر الاختلافي من أمثال: نيتشه، هيدجر ، فرويد، ماركس، دولوز، ديريدا، فوكو، وقد لاحظ البنكي أن كتاب "الميتافيزيقيا، العلم، الايديولوجيا" الذي يحمل الرؤى الفلسفية للفكر الاختلافي وأن "بن عبد العالي يعرض في غضون هذا الكتاب نصوص هامة بمحاورات متحفظة حذرة ومن غير ما تهور في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف".[2] وقد تبنى رأي الخطيبي في ذلك كما أنه عدّ كتابه "هيدجر ضد هيج" بأنه يمثل أهمية في الدرس النقدي المعاصر، إذ أنه يرتحل بين أفكار الاختلاف عبر مسافات الفهم ومساحات الترجمة، يوصل إلى القارئ العربي أسس الفكر الغربي عبر قراءات فاحصة موغلة في الدقة والجذب، ربما تكون لدى النقد العربي رغبة مشتهاه في إنهاء ميتافيزيقاه التي لا تبرح التاريخية، بل هو مستقر في منتهاها. " إننا مضطرون إن نحن أردنا مجاوزة فعلية للميتافيزيقا إلى فحص بنية هذا النوع من التفكير والبحث عن علاقته بالوجود الفعلي للبشر".[3] فكرة تجاوز الميتافيزيقا حسب بن عبد العالي هو مراجعة قدرها المعرفي الذي يفرض انطولوجيا "التعالي" وفكرة الأضداد، ظاهر/باطن، متعالي/ متدني...الخ .هذه الثنائيات التي شكلت عراه الفلسفية والابستيمولوجية تولدت عنها تاريخية عبدت الطريق للقانون فتولد النسخ والتكرار الذي لا يؤمن بالفاعلية

[1] محمد سالم سعد الله: الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا، ط1 ،2007،ص.247.

[2] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا - قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق.ص.297.

[3] عبد السلام بن عبد العالي:الميتافيزيقا، العلم، الايديولوجيا، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت ، د.س ، ص.124.

المعرفية والسيرورة. إن فكرة الوفاء للنموذج حسب "بن عبد العالي" تربك الوجود بأحاديتها فيكون المعنى سابق عليه لذلك فإن "بن عبد العالي" يدعو إلى تبني فكرة دولوز السيمولاكر، إذ أن النظرة الميتافيزيقية التي تتحدث عن النسخ تفترض أن معنى العالم سابق عليه أما السيمولاكر Simulacre "إذ أن النظرة الميتافيزقية التي تتحدث عن النسخ تفترض أن معنى العالم سابق عليه، أما السيمولاكر فترى أن المعنى وليد الفاعلية".[1] إن فكرة صوت الميتافيزيقا تفترض قيام أساليب جديدة لإنتاج المعنى الذي يعتمد على الفعالية والسيرورة وتغيّر من أنماط الفكر المتعالي الذي أوغل في أسبقية المعنى عن الوجود. ولم تكن اهتمامات بن عبد العالي مقتصرة على الميتافيزيقا وأسسها الفكرية بل أنه حسب البنكي " مقارباته لديريدا تدير حوارية نشطة مع النصوص وتأويلها وتقدم فهوما جديدة لبعضها وتضع المنظورات الديريدية في سياقات مقارنة مع منطلقات فوكو ودولوز وغيرهما".[2] هكذا يكون عبد السلام بن عبد العالي أحد المشتغلين في الدرس التفكيكي وساكن شقوقه وفجواته، من خلال إقامة حواريات ثنائية بين أقطاب ما بعد الحداثة، يضطلع بعملية الفهم من خلال تشكلات الوعي الغربي اختلافا، وتشتتا، وتشظيا، بفعل المراجعات والتعامل الهادئ الرصين مع ثقوبه، إنه مشروع ديريدا الذي ما انفك يمارس طقوسه في الفاعلية والسيرورة ضمن حركة الدال التي تروم اللعب، تثير بن عبد العالي وتستكنه فهومه العالية التوتر.

كما رصد البنكي مجموعة دراسات لبن عبد العالي حول الترجمة: منها الترجمة والمثاقفة، الترجمة والاختلاف، دائرة الترجمة، إذ أن "بن عبد العالي" يولي اهتمام كبيرا لترجمة النصوص الفلسفية التي يرى أنها ولدت غريبة في اهتمامات الفكر العربي المعاصر ذلك أن " ترجمة النصوص الفلسفية ليست مجرد فعل في تلك النصوص وا ٍنما هي تفاعل معها [...] والترجمة الفلسفية مثل الفلسفة، هم فكري ومعاناة "من يفلح" النصوص ويعشق اللغة ويرعى نقائها وصفائها ".[3] إذ أن الترجمة الفلسفية تخترق النصوص وتسكن بادأبها الفكرية داخل اللغة، وا ٍذكاء توتر الفهم لدى المترجم ليقرّب للمشتغل فيها لمجاورته لها كل المدركات والمضمرات عبر ممرات الوعي الذي يحمل هم الفكر والفلسفة، ذلك أن عبد العالي لا يكف على مطالبته المترجم أن يكون مبدعا، لأن أهميته هي ذاتها أهمية صاحب النص الأصلي " لا يقر الفهم القديم الذي ينتظر من المترجم أن يمحو إسمه ليسمح لكاتب النص الأصلي بالكلام عبر لغة أخرى دون أن يفقد هويته "[4]. لذلك فان بن عبد العالي يوضح بأن هناك في كل نص فلسفي رؤية للترجمة، هي رؤية للفهم قائمة على الإبداع والقدرة على الإقامة بين تشققاته اللغوية، والفكرية، قادرة على إبراز فعالية المترجم. " لقد وقف عبد السلام بن عبد العالي طويلا أمام الخطيبي الذي يلتقي مع مفكري الاختلاف :

---

[1] عبد السلام بن عبد العالي:الميتافيزيقا، العلم، الايديولوجيا ، مرجع سابق، ص.126.

[2] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا - قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق.ص.300.

[3] عبد السلام بن عبد العالي: الكتابة بيدين، دار طوبقال ، ط.1، المغرب، ،2009،ص، 75.

[4] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا - قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق.ص.305.

هايدجر، نيتشه فوكو، ديريدا، دولوز، وينشغل بقضية النقدية والفكر الكوني".[1] إن اهتمام بن عبد العالي بالدرس الفلسفي المعاصر في العالم الغربي، كان اهتماما واعيا بالدروب الفكرية الأوروبية، يحركه في ذلك قلق معرفي مستمر في الولوج داخل السؤال، والإقامة في مداراته، ورؤيته للتفكيك هي من خلال مجاوزة الميتافيزيقا وموتها.

خامسا: التفكيك بوصفه زئبرية قراءة كمال أبو ديب:

إن إسهامات كمال أبو ديب في النقد العربي المعاصر تندرج ضمن تأسيس قيم جمالية تنطلق من الكتابة الإبداعية العربية وتحولاتها، وتعد جماليات هذه الكتابة هي المجال النقدي الذي يغري كمال أبو ديب، وقد كانت ترجمة هذا الأخير لكتاب "الإستشراق" "لإدوارد سعيد كبير" الأثر في الدعوة إلى تفويض التمركز الغربي. وتعد عملية النسخ والسرقة التي وسمت النقد العربي من المعطيات التصورية الغربية لهو أعلى درجات التمركز إذ تعد "إدارة ماكينات التطبيق والنسخ والسرقة على المعطيات الغربية الجاهزة هو احد علامات التمركز المعكوس الذي يتوجب الإقلاع عنها فورا".[2] ويعد كتاب "جماليات التجاوز" أحد الإسهامات النقدية لكمال أبو ديب والتي تناولت النقد العربي وتطوره، إذ يعد هذا الاشتغال مدادا للنشاط النقدي الذي حمل رؤية جديدة منافحة عن الخصوصية الثقافية. وبالنسبة لكمال أبو ديب أن النتاج الإبداعي العربي هو أساس الدرس النقدي العربي عبر التراث.

وبوصف "كمال أو ديب" مترجما لكتاب "الاستشراق "لادوارد سعيد" فإنه دعا إلى إعادة تشكيل العلاقات بين النص والعالم والناقد الذي ترشح عنه تواشجات بين القوة والمعرفة السلطة والهامش " مما تسمح هذه الخلفية المانحة لكمال أبو ديب أن يضع نفسه في موقع إصدار الأحكام الجاهزة على الآخرين، لينتهي دون تحليل أو إثبات لما يقول".[3] إنه النقد الذي وجهه البنكي لكمال أبو ديب حيث رأى أن الخلفية المناهضة للامبريالية الغربية والفكر الاستعماري الأوروبي جعلت منه ذا قدرة على إصدار الأحكام التي تفوض الميتافيزيقا الغربية وحتى الميتافيزيقا العربية، هذا الموقع المتقدم لكمال أبو ديب في قراءة الفكر الغربي من خلال الإستشراق، جعلت احتفاءه بالتفكيك يتمظهر في فكرة الجذمور التي اتخذها كمال أبو ديب فكرا قبل أن يكون شكلا يعكس اهتمامه بالتفكيك.

---

[1] عبد الحليم عطية: ما بعد الحداثة والتفكيك، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، 2008، ص.165.

[2] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا - قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق.ص.313.

[3] المصدر نفسه ، ص.316.

إن احتفاء كمال أبو ديب بديريدا في الشكل ويصنع سيرورته في فهمه، امتلاءه بالغموض يؤرق الأسئلة ويجعلها تحث الخطى إلى دلالات الاشتغال والاستقبال، لذلك فهو يرى أن اللغة لا تقول ما تريد أن تقول أبدا انه اللعب والكشف والفضح لكل التناقضات في النصوص الأدبية.

ويعد ابرامز من الأوائل الذين تناولوا التفكيك بالنقد في هذه النقطة، أي أن اللغة يمكنها أن تحدد المعنى إلا أنها تؤجل هذه الإمكانية دائما وهو ما يتفق فيه مع كمال أبو ديب " الذي يرى ان تصورات ديريدا تفرض وجود معنى ما نسعى إلى الوصول إليه وا ٍبرازه عن طريق تأويل ما ليس هو إياه في الظاهر".[1] فإذا كان سوسير يرى أن المعنى نتاج نسق اللغة الذي يبرر إمكانيات التوافق أو الاختلاف فان ديريدا يحمل محنة المعنى المرجأ، المؤجل، والغير محدد، يتحول إلى لعبة إرجائية تمتد في السيرورة "المعنى تأجيل من دال إلى دال لا يخضع للحساب [...] يمنح المدلول معنى دون إبطاء[...] يبقيه دالا مختلفا مرجئا".[2] وبالتالي فان المعنى يدخل عالم السيرورة دون انقطاع فهو يحيا في العبور اللانهائي إلى احتمالات لا تعترف بالذاكرة ولا تكف عن إغراء التأويل، أنها طاقة ممتلئة بالغموض وبالممارسة المستمرة للدال في اللعب.

الميتافيزيقا هي فلسفة الحضور: " حضور المعنى وتمثله أمام الذات حضور الإحساس للجسد حضورا لوعي ذاته".[3] إلا أن ديريدا يرى أن المعنى يتناسل بعيدا عن المجال اللساني، أنه مضمر وينزلق على سطح الكلمة ولا يثبت، يختلف، يرجأ، انه من ساكنة التشظي وهو من فسح دير يدا البعيدة عن اللسانيات السوسيرية، إنه خارج تخوم الوضوح، لا يتحقق حتى وا ٍن جاور هذه التخوم. " هذا ما جعل أسئلة أبو ديب عنه: هل المعنى أفق لا يتحقق على مستوى الكلمة؟ أم الجملة؟ أم النص؟".[4] إن مجالات المعنى عن ديريدا هي أبعد من أن تحددها اللسانيات، إن الكفاءة الارجائية تجعل منه لعبة لا يرومها الذهاب نحو الأصل، بل هي تقتات من الاختفاء بما هو حركية تتشكل دوائرها وفق ديمومتها الغائبة عن الحضور، والتي تنفي الثبات بكل ممكناته، إن سيرورة المعنى تتآلف ودروب الفلسفة التي تشتغل ضمن قلق الأسئلة. لذلك فان كمال أبو ديب ينتهي إلى أن ديريدا ينفي قدرة العلامة اللغوية على تحقيق المعنى، كما أن النص لا يحققه كذلك فاصطلح على هذين التوجهين:الزئبقية والزئبرية.

وحسب "كمال أبو ديب" إن العلامة اللغوية تحتفظ بزئبريتها في طروحات ديريدا النظرية أما عن التطبيق فانه يمضي نحو زئبقية النص أي في الوحدة اللغوية لا يمكن أن تحقق فيها إرجاء المعنى، بخلاف النص الذي يمكن أن يتحقق فيه ذلك، بهذا التفريق فان كمال أبو ديب يطلق على الإرجاء النصي "بزئبقية المعنى" أما عند ديريدا فان إرجاء المعنى في الكلمة وفي النص فأطلق عليه "بزئبرية

---

[1] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا- قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي ، مصدر سابق .ص.327.

[2] جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف ، مرجع سابق ، ص.27.

[3] شوقي زين: تأويلات وتفكيكات، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط 1، 2015، ص.205.

[4] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا- قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق.ص.330.

المعنى".ومن هنا فقد تبين لنا من سؤال كمال أبو ديب عن المعنى الذي قصده ديريدا إن على مستوى الكلمة؟ أو الجملة؟ أو النص؟ وبالتالي " فان كمال أبو ديب ينطلق من حضارة تقوم على فكرة المعنى، يستشعر بعمق بهذه الخصوصية".[1]وهذا ما يوضح لنا اعتبار كمال أبو ديب أن العلامة اللغوية تحتفظ بالمعنى على مستواها وتغادر قارات الإرجاء الديريدي، حتى لا يضيع القارئ في تهويمات ومتاهات اللامعنى التفكيكي، ويحافظ المعنى على النواة الأساس للفكرة.

سادسا/ التفكيك بوصفه خلاصا: قراءة بختي بن عودة:

" بختي بن عودة" الساكن في عين الإعصار حتى الرحلة الأخيرة، ابتغى الغياب المشتهى، حتى الغياب الأخير، عايش التفكيك في دراسته، وحاور ديريدا من خلال "الخطيبي" ونقده المزدوج " بختي بن عودة" الذي أبدى اهتمامه يختصر كل المسافات في تقاطعاته مع الفكر الدريدي: " إن جدوى ديريدا التي يشهرها في وجهنا بختي بن عودة جدوى تشعر بالإحتفائية والانجذاب المأخوذ بأكثر مما تفعل انحيازا الى قيم النقدية والتفكيك".[2] إنها جدوى النهاية التي تحيل إلى الغياب، تشعرنا بأن خطابات الغرب ذات البنى المغلقة، والتي تأسست على الاستنتاج والتكرار والنموذج، احتفت بموت الاختزال، وها هو ذا التحرر من سلطة المدلول الجاهز يعد ظاهرة الكتابة الجديدة، كما هو حال كتابات "جاك دريدا" و"بلانشو" وآخرون عالية الاضطراب والتي تدعو إلى كثير من التأمل ذلك: أن" الكتابة الجديدة أصبحت تحيل الروح الكاتبة إلى كل ما هو سحري وشاعري"[3]. هذه الكتابات التي لا تروم القولبة والأفكار المنمطة في فكر ما بعد الحداثة، بل هي تحرك الأسئلة في كل الاتجاهات وتبحث عن الاستمرارية الحالمة، والتوتر المنبعث من نصوص ذات طبيعة كونية لا تؤمن بالحدود. " لقد تركزت أطروحة الباحث على مقاربة كتابات عبد الكبير الخطيبي بوصفها نموذجا للكتابة الجديدة [...] التي يكشف بأنها ليست سوى كتابة اختلافية التي تسم مناخات ديريدا".[4] لم يعد الزمن يعني الكتابة الجديدة، فالفعالية تبسط مساراتها إن ماضيا أو آتيا، والمعنى لم يعد فيها مطالب بأن يكون مطمئنا بتاريخيته، بل أصبح مهووسا بالقلق والتوتر الشيء الذي يجعله زئبقيا لا يمكن القبض عليه. لذلك فان الكتابة الديريدية هي لعب الدال الذي ينسف المدلولات المنطقية في عملية دائرية تعود إليه في كل مرة، متجاهلة التوجه الأفقي للعملية السوسيرية (دال- مدلول) إنها قوة الهدم الديريدية وغواية الكتابة الجديدة. إلا أن "البنكي" يرى أن اختلاف الخطيبي يختلف عن اختلاف ديريدا في دراسة بختي بن عودة (للنقد المزدوج) إذ أنه: " يبدو متجاوز الأطروحة فرادة (مشروع الخطيبي) [...] وتظهر مفعولات الحماسة المتجاوزة بالنظر إلى مقاربات بن عودة لمفهوم

---

[1] محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا- قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي- ، مصدر سابق ، ص.334.

[2] المصدر نفسه ، ص.336.

[3] بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد : مقاربة تأويلية، مرجع سابق،ص.26.

[4] محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا مصدر سابق، ص.339.

اللاهوت والميتافيزيقا الإسلامية عند الخطيبي".[1] إنها اشتمالات الرغبة الجامحة في كتابة جديدة، تصوغ مشروعا يقاتل قرونا من التحليل المشروط والنمذجة المطلقة التي تذبح السؤال، وتفتح للمعنى متاهاته إنها التثويرات التي ترمي بكل الأدوات الإجرائية في عتمة التاريخ، فالطابع المغاير لهذه الكتابة تدفع بالنص اللامرئي إلى التعدد، ومحو القوانين المتعالية، التي تفضي إلى نهاية الميتافيزيقا. إلا أن بن عودة "كان منافحا" في تناوله للخطيبي وحماسيا في اشتغاله على الكتابة الجديدة ، يجعلها تحطم كل اقانيم التاريخ، ويبحث لها عن معادلة خارج التصنيف. "الخطيبي" كان يدرك أن الشمول هو معبد سلطان القانون، ومملكة العقلنة والنمذجة، كان واضحا في مسعاه التفكيكي إنه يدعو في كتابه النقد المزدوج إلى: " نقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب على الغرب [...] فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الايديولوجيا التي تقول بالأصل".[2] وضوح الخطيبي في دعوته إلى تقويض اللاهوت جعل من "بختي بن عودة" يتحاشى هذه الزاوية في (الدينية) التي حملتها الجزائر في عشريتها السوداء كخطاب ملء السمع والرصد والفكر، والموت الذي فر منه بفراره من الميتافيزيقا قد طاله بها في نهاية النص البختي.

سابعا/ التفكيك بوصفه اختراقا للحدود - قراءة علي حرب- :

تظهر احتفاءات علي حرب بالاختلاف من خلال غياب الانتظام والتراتبية في أعماله الفكرية والنقدية إذ أن: " حرب يروم مقاربة للمسائل تقوم على مساءلة الهوية والاحتفاء بفضاءات التعدد والتخالف والتجاور والتعايش والانفتاح المتراسل".[3] إذ أن خطابه الفلسفي في أعماله النقدية يخلخل النظم المعرفية التي تعانق اليباس الفكري، ذلك انه يتعامل مع القضايا المستجدة بلغة متحررة من قيود القواعد الفلسفية الساكنة بين دفتي قاموس القدامى، وطريقته في تحليل القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية في كلياتها تعتمد على اختراق نقدي لها وتفكيكها من أجل تقديم خطاب يقيم على تخوم الاختلاف والآخرية ، هذه الأخيرة التي تحمل هواجس التعدد والانفتاح. إن وقفته الصارمة أمام اطاريح الفكر المعاصر قد أفادت من استراتجيات التفكيك إن فهما أو إجراء، أو معالجة، فالنقد التفكيكي بالنسبة له " هو إستراتيجية فكرية تختلف عن أنماط النقد السائدة [...] هو نقد يقع في فضاء ما بعد الحداثة لأنه يتناول من بين ما يتناوله بالتشريح والتفكيك، أو بالفضح والتجربة مقولات الحداثة ومرجعياتها".[4] إن كتابات علي حرب هي كتابات اختلافية، تستند مع تفاعلاته مع النصوص الديريدية والهيديجرية، ذلك أنه يقدم معالجاته بعيدا عن أسوار التحليلات الكلاسيكية، رغم تشبعه بالتراث، إذ يستخدم الوسائل المصطلحية المابعد حداثية في مقارباته الفكرية، إنه المشاغب الذي لا ينتظم في أبواب أو فصول، إنه يستنطق الزمن بعيدا عن الزمن

[1] محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا- قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي. مصدر سابق ص.343.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، منشورات عكاظ، الرباط ، 2000، ص ص 11-12.

[3] محمد أحمد البنكي ، مصدر سابق. ص.345.

[4] علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان ، ط1 ، 2005، ص.144.

فيمحوه، ويجهد في السفر إلى عمق التقسيمات التحليلية، في استنطاق يبهر القراءة. انه النزال التفكيكي، و حسب "البنكي" إن "علي حرب" " يتعامل مع التفكيك بوصفه أفقا ممدور الرحاب متسع التطبيقات لا سيما وانه لا يلمح إلى أن بزوغ المصطلح قد تم إلى هيدجر".[1] لقد عكف "علي حرب" على إعادة إنتاج المفاهيم في نقده للعقل، حيث أنه في كتابه "نقد النص" يستعرض مصطلح "اللامفكر فيه" عند محمد أركون هذا اللامفكر فيه الذي يعتبره: المهمش، المستبعد، المطموس، "إن تعامل علي حرب مع مصطلح اللامفكر فيه قد انطوى على تغاير بين ما وجه دلالته اليه في نقد النص وما انتهى اليه بعد ذلك".[2] وهذا الذي لاحظه البنكي فعلي حرب دائما ما يعكف إلى إعادة إنتاج المفاهيم في خطاباته، فكل طرقه مؤداه إلى الاختلاف، "اللامفكر فيه" هو مصطلح مشحون بالاستبعاد القهري من طرف الميتافيزيقا، ودلالاته المتعددة، هو القلق المفاهيمي الذي لا يستكين ولا يهدأ، "ديريدا" ينشق عن المركز ويسكن الهوامش، (اللامفكر فيه) هامش استبد به "ديكارت" هذا اللامفكر فيه المركزية الغربية دون حسم المواجهة.

إذن:لقد تعدد ديريدا عربيا ضمن مسار الاختلاف واستقبالاته داخل الأطر الفكرية العربية، إن قبولا أو معارضة من: مصطفى ناصف، عبد العزيز حمودة، عبد الوهاب المسيري، كمال أبو ديب، إلى بختي بن عودة وعلي حرب، وآخرون وذلك بتعدد الظواهر الفكرية المتميزة ببنيات معرفية مختلفة، ومما جعل ديريدا يحضر فوق التفاعل المشتغل بالتفكيك، وا ٍمكانيات الاحتواء تتزايد حينا وتتناقص أخرى، وفق اتساع رقعة المعنى ومحدوديته، إلا أن عبد السلام بن عبد العالي يرى أن التعددية هي كم منفصل وكم متصل، الكم المنفصل هي تلك الأجزاء التي تروم الوحدة "أما تعددية الكم المتصل تمتد في فضاء يترك لكل عنصر نصيبه من التميز [...] فيغدو إنسان التعدد [...] ذلك أن الكائن السندبادي الذي يوجد بين لغات وبين ثقافات".[3] تعدد ديريدا إذن ضمن الخطاب المعرفي العربي، هو ارتحاله من فكر إلى آخر، تمارس بعنف استراتيجيتة التقويضية والتحطيمية التي مركزت الكتابة وهمشت الصوت، مما أدى بالنص العربي إلى تحرره وفق المقتضيات الثقافية المستجدة، هذه الذات التي دأبت على مواكبة العقلانية لها وفق زمنية تاريخية عقيمة أطاحت بكل فعالية ممكنة للفكر العربي، هذه الذات التي رامت التشتيت وبثت بذوره في أرضها معنى بلغة هجينة.

[1] محمد أحمد البنكي، ديريدا عربيا- قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي- ، مصدر سابق ، ص.351.

[2] المصدر نفسه: ص.356.

[3] عبد السلام بن عبد العالي: الكتابة بيدين، مرجع سابق، ص.42.

المبحث الثاني: ديريدا مشوها

إن انتقال التفكيك من بيئة المنشأ (فرنسا) إلى البيئة المعرفية الأمريكية أو غيرها من البيئات الثقافية الأخرى، يسمح له بتحويرات وتشويهات بحسب الشروط الاجتماعية والاتجاهات الفكرية للنقاد والمفكرين، وذلك عبر كيفيات واستراتيجيات تتأثر بحسب الصراعات والمنافسات بين مختلف الأطراف، هذا ما يحيل إلى التحولات الجزئية أو الكلية في المجال التفكيكي وا إساءة القراءة لهذا المشهد المعرفي "فقد أصبح دريدا ذائع الصيت نظرا لتفرده، وانتشر اسمه عبر القارات الخمس. إنه يسحر ويثير القلق في نفس الوقت. دريدا هو اسم للغز"[1]. صاحب الفلسفة التفكيكية التي أطلقت عليها "مارجريت روز"مصطلح " ما بعد الحداثة التفكيكية" Déconstruction post- modernism، بيد أن التفكيكية أثارت اعتراضات البعض ، فهناك من يرى بأنها أقرب إلى الأدب من الفلسفة لاشتغالها على النصوص وكشف التناقضات، إن تفكك البنيات النصية نفسها بنفسها ، مادام "أنه لا يوجد شيء خارج النص "، و التفكيك ما هو إلا تكنيك يعمل على إلغاء الحدود و الحواجز بين الأجناس الأدبية كالشعر و الأدب و النقد و الفلسفة ضمن الحقل الإبستمولوجي " فإن دريدا ذاته يعترف بفضل أعمال بعض الفلاسفة السابقين عليه مثل كانط kant، و نيتشه Nietzche، وهوسرل Hussrel، و هيدجر Heideger (ويخضع كتابهم لفحص دقيق) أكثر مما يعترف بفضل أعمال منظري الأدب و نقاده السابقين عليه [2]". فهو يوجه اهتمامه بالنص الأدب و الفلسفي معا.

لقد كان للحضور الديريدي في السياق الثقافي العربي حظوافر ا، إذ تصاعد اهتمام النقاد والمفكرين العرب بقراءة دريدا خلال العقود الثلاثة التي أشار إليها البنكي (العقد السبعيني، الثمانيني، والتسعيني) في كتابه "دريدا عربيا" ، فقد شهد هذا الانتقال دينامية واسعة ؛ نقلا واستقبالا واستثمارا وذلك عبر تقنيات معرفية متعددة كالترجمات ، وا إسهام الدوريات والكتابات الإبداعية والمتابعات الإعلامية المختلفة التي تسهم في نشر و توسيع مظلة التفكيك، ومن أبرز الإسهامات ما قدمه المفكر المغربي" عيد الكبير الخطيبي" و المتمثلة في مؤلفاته الثلاثة "النقد المزدوج "، " الاسم العربي الجريح" ، في "الكتابة و التجربة" .و الناقد السعودي عبد الله الغذامي في كتابه " الخطيئة " والتفكير من البنيوية إلى التشريحية" إذ يعد أول دراسة عربية استقطبت و استثمرت القراءة التفكيكية، ناهيك عن المساهمات الاخرى؛ كترجمة

[1] - جاك دريدا وآخرون : مسارات فلسفية، تر : محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2004، ص 67 .

[2] - ديفيد بوشبندر : نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، القراءة للجميع مكتبة الأسرة، 2005، ص 75 .

نهاد صليحة لكتاب "التفسير والتفكيك والايدولوجيا" لبيتر بروك وآخرون ، فالترجمة هي بوابة الانتقال و التحول للمفاهيم و النظريات ، و بما أن المفاهيم التفكيكية كلها خاضعة للتفكيك و غير ثابتة حتى بيئة المنشأ، فإن هذا يحيل إلى تغير وتشويه هذه المفاهيم من سياق معرفي الى آخر فنجد البنكي يشير الى أنه من أسباب هذه المغالطات و الإشكالات التعامل مع التفكيك كمصطلح ، وهو ليس كذلك و إنما اقتراح قدمه دريدا، فهي أشباه مفاهيم أو مفاهيم مضادة إذ يؤكد على ذلك الفيلسوف المشاغب بقوله:" لم يكن لي أبدا "مشروع أساسي" و كلمة تفكيكات" التي أفضل استعمالها في الجمع لم تسم أبدا بلا ريب مشروعا و طريقة أو نظاما [...] هي أحد الأسماء الممكنة في سياقات محددة بدقة دائما ، لتعني شكل مجازي إجمالا ما يحدث أو ما لايمكن أن يحدث، كما تعني تصدعا معينا يتكرر في الحقيقة بانتظام"[1].

فإعادة نقل المعاني لمختلف تيارات الفكر الغربي المعاصر كإستراتيجية التفكيك و فلسفة الإخلاف لصاحب هوامش الفلسفة، يحيلنا إلى طرح السؤال المعرفي المتمحور حول كيفية تمثل المفكرون العرب لهذه التيارات المختلفة؟ وما هي التغييرات و التحويرات التي طرأت عليها ؟ و هل عملية النقل تمت انطلاقا من النصوص الدريدية فقط أم بالإطلاع على الأصول الفلسفية التي نهل منها الفيلسوف اللغز. كفلسفة نيتشه، هيدجر...؟.

لقد أشار البنكي الشوام الثلاثة : مطاع الصفدي، سامي أدهم و علي حرب الذين مثلوا الاتجاهات المختلفة للحضور الديريدي في الفكر العربي المعاصر بتقنيات متواترة، إذ يتداخل النقد عند هؤلاء النقاد بتفكيك خصوصا عند مطاع الصفدي، حيث أكد على ذلك مجموعة الباحثين الذين قاموا بدراسة مشروعه " فالنقد بالنسبة للأستاذ صفدي هو مجاورة، فالكاتب يدع نفسه ينتقل إلى مواقعيات لأمكنة التي أراد أن يشغلها الغرب نفسه ثم تخلى عنها، غير راض عن توطنه الخاص و هو في بحث دائم عن اللا مفكر فيه[...] باختصار نقول إن النقد هو(تفكيك)"[2] بيد أن التفكيك يختلف اختلافا كليا عن النقد، فالنقد يؤسس انطلاقا من المحاكمة بهدف الوصول إلى حكم أو إثبات قيمة فنية جمالية يستخرجها ويكشف عنها الناقد، بالحفر خلف المعاني المباشرة والمجازية للغة فدائما هناك معنى يحاول القراء أو النقاد من خلال المساءلة والنقض لتلك الأفكار والأعمال الإبداعية لمختلف الكتاب للوصول إلى المعاني المضمرة والمتخفية وراءها ليصل في الأخير إلى قرار أو حكم معين، في حين أن التفكيك يتعارض وهذه

[1] - جاك دريدا وآخرون : مسارات فلسفية، مرجع سابق ، ص 85 .

[2] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا، مصدر سابق ، ص 222 .

الميتافيزيقا سلطة الحكم والقرار. فالتفكيك هو تفكيك للنقد، لذلك نجد "على حرب "يتوخى بما يأخذه دريدا عن النقد، فالنقد حسبه يتحقق انطلاقا من توتر وتناقض البنيات الداخلية للنص، لا نقض الأعمال وتقييمها ، إذ "لا يقومقند النص على استبدال مفهوم بآخر، وا ٍنما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة أو المتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبادلات ومراوغات"[1] .

فالخطاب الملتبس المتعدد الدلالات يفتح المجال لتعدد القراءات واختلافها أو ما أطلق عليه "بول د يمان" بإساءة القراءة "misreading" من خلال فكرة العمى والبصيرة، فالنقاد لا يصلون إلى البصيرة النقدية إلا من خلال نقاط العمى أو المجاز الذي تتسم به اللغة ضمن الخطاب، فترتهن اللغة المجازية إلى قراءات أفعوانية " فالعنصر البلاغي[...] هو الذي يجعل كل مفهمة منهجية مستحيلة والذي يعرض العوائق التي ينبغي أن تواجهها كل نظرية أدبية"[2].

فالنقد التفكيكي يتجاوز ما يريد النص قوله إلى التقويض، الهدم، الانتهاك، الفضح والتعرية، إضافة إلى هدمالقراءة التقليدية المرجعية وا ٍظهار نقيض ما يريد النص قوله وكشف للعلاقات المتبادلة، فيشير البنكي إلى سبب هذا الخلط بين النقد والتفكيك الذي يرجع إلى إذابة الحدود بين الفلسفة والأدب ومختلف الأجناس الأدبية الأخرى، وفق المنظورات الفلسفية الهيدجرية والديريدية، فنجد كل من مطاع صفدي وسامي أدهم يندرجون تحت مظلة فكرة الاختلاف الذي انبثق مع هيدجر واستثمار مقولة اللغة مسكن للكينونة، فهو بذلك يلغي كل مرجع أو إحالة وينفي كل وجود خارج اللغة ومن ذلك تتحول المفاهيم والحقيقة إلى خطابات تنفتح على تعددية توالدية لامتناهية وبذلك "يكون مطاع الصفدي، شأنه شأن سامي أدهم، محفزا على تبيئة ديريدا دون أن يتطابق معه، إنه يحث فاعلية أفكار تقع على مقربة من ديريدا دون أن ينحصر في المقولات التفكيكية، إنه الاختلاف بالحرف الكبير الذي سنصادفه من جديد عند سامي أدهم"[3]. فهما لا يطبقان التفكيكية الديريدية وفق ما جاء به دريدا وا ٍنما يندرجان ضمن مظلة التفكيك الواسعة.

لقد كان أدهم تلميذا لابنة باشلار -سوزان باشلار - في تكوينه السوربوني، إذ يسعى إلى تكوين هوية إنسانية جديدة إنطلاقا من القطيعة الابستمولوجية والانطولوجية مع التراث القديم والفكر الماضوي

[1] - علي حرب : النص والحقيقة : نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005،ص 19 .

[2] - بيريزيما : التفكيكية دراسة نقدية، تر : أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 1996، ص111 .

[3] - محمد أحمد البنكي : ديريدا عربيا، مصدر سابق ، ص 224 .

للانفتاح على الفكر العالمي بعيدا عن الخصوصية العربية الإسلامية متأثرا في ذلك بكل من باشلار، هوسرل والترنسندنتالية المتجاوزة للمفهوم الكانطي.

فهو يأخذ التفكيك بمعناه الواسع فيتحدث عن الإختلاف، الإختلافي، الإختلافاني، ما بعد التفكيك، التشظي، ممتزجا بالمنهج الظاهراتي. وهذا ما يؤكده البنكي في قراءته لأعمال هؤلاء النقاد العرب بقوله "وفي هذا ما يفسر أن بعض الأدوات والمصطلحات التي يكثر من استخدامها الكاتب تتماس مع الجهاز المفهومي للتفكيك دون أن تحسم مروحتها بين التفكيك وغيره"[1] حيث عبر عن العلاقة بين أدهم والتفكيك بأنها أشبه بقبلة من وراء زجاج، فهو يتناول مواضيع ديريدية تتمحور حول : اللوغوس، الحضور والهوية ولا يحيل ذلك إليه مباشرة، وا ٍنما ينهل منه بالقدر الذي يتماس مع فلسفة كل من هيدجر، فنجشتان والمدرسة التحليلية، فأدهم يدخل كل هذه المنظورات تحت مظلة التفكيك بمفهومه الواسع لا بالمفهوم الديريدي الخاص، التي تتعارض معه. وفي دراستنا هذه يستمر البنكي في طرح الاتجاهات والمعارضات التي تتناقض وفلسفة التفكيك بمفهومها الحصري، فيشير إلى نقد جورج طرابيشي للجابري الذي يشتغل على الثنائيات الإشكالية (المركز والهامش)، المركزية الإثنية، ففي هذه الإبستولوجية يعمل الجابري على الحفر في الطبقات المتداخلة لتلك الأنظمة المؤسسة، فهو يسعى في مشروعه نقد "نقد العقل العربي" أو ما يسمى بنظرية العقل إلى نقض وتفكيك إشكاليات العقل العربي ونقد الأحكام، الذي يتطلب مجهود معرفي واسع من قبل الناقد لفك ألغام وشيفرات الأنظمة والخطابات والإشكالات:كإشكالية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، إشكالية التفكير بالعقل والتفكير في العقل. التي طرحها الجابري، فهي تشكل ما أسماه باشلار بالعقبة الإبستولوجية. التي مثلت حافزا لطرابيشي في تحريه ونقده للشواهد والتحقق منها، وفق آليات تفكيكية أركيولوجية، إذ يعبر البنكي عن ذلك بمقولتة: " حتى لو دخل الجابري جحر ضب حرب لهرع الطرابيشي في إثره ولم يبطئ"[2] فهو بنقده في كل قضية يطرحها؛ يفككها ويقارنها بمصادرها الأصلية بيد أن تفكيكه " يعرى من أي آثار للتفكيك بالمعنى الذي قدمه دريدا، أو بالنحو الذي سارت في رحابه تفكيكات الآخرين من بعد. إن ما يقدمه طرابيشي هو صيغة ما قبل كانطية من النقد"[3] . فهو عبارة عن أداة تقاس بها قيمة الأشياء والنصوص، استنادا إلى مبادئ الحكم والتقييم، على عكس ما قام به محمد

[1] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا ، مصدر سابق، ص 228 .

[2] - مصدر نفسه، ص: 243 .

[3] - مصدر نفسه، ص 236 .

شوقي الزين المتأثر بـ "ميشال دوسارتو" فهو ينطلق من منظور تفكيكي دريدي خاصة في دراسته المتمحورة حول –كتابات محي الدين بن عربي- .

وفي متن القراءات في ضوء المرجعيات القارئة، يشير البنكي إلى قراءة مصطفى ناصف الذي يتعامل مع التفكيك بوصفه تعددا مفرطا، فنجده متناقضا في آرائه ومواقفه؛ فمن جهة ينظر إلى الاختلاف بأنه إلحاد في المعرفة، ومن جهة أخرى هو مجال لتعدد المعاني، كما أن ناصف لم يقتصر على الجانب النظري للتفكيك فقد تجاوز ذلك إلى تطبيقه على النصوص التراثية محاولا تطبيق آلياته للحفر في الزخم الفكري الماضوي، إلا أنه بحسب قراءة الناصر العجيمي التي أوردها البنكي؛ هو أن مصطفى ناصف يعلن ولاءه وتأثره بريتشاردز والنقد الجديد في حين أنه يدعي بتطبيق الآليات والاستراتيجيات الديريدية التي تقوم على إرجاء وتأجيل المعاني. غير أن "ناصف لا يرجئ المعنى في نهاية تحليله، بل نراه بعد استعراض مختلف الإمكانيات، يميل إلى قراءة الدلالة ضمن السياق الذي يحكم النص وهذا بالتحديد هو معقد الخلاف بين المبحثين اللذين شق عبابهما كل من النقد الجديد والتفكيك في الموقف من المعاني وظلال المعاني"[1]. وهنا يكمن التناقض في المشروع المعرفي لناصف، فالنقد الجديد يسلم بإمكانية وجود معنى نهائي يتحدد وفق سياق معين لكشف وحصر الدلالات، بيد أن التفكيك يتعارض وهذه الرؤيا ، فهو في سيرورة دائمة وحركة لا متناهية من شبكة المعاني والدلالات التي تنفتح على سياقات متعددة ومختلفة، إذ تتصدع وتتزعزع العلاقة بين الدوال ومدلولاتها، فيصبح المعنى مجرد أثر trace أي أنه لا وجود لمعنى مركزي في النص فيشتغل بذلك ممارس التفكيك على تصديع النسق وكشف التناقضات الداخلية الموجودة في النص، فهذه الحركة اللانهائية للمعنى في الطرح الديريدي المتأثر بالطرح النيتشوي في نقد وتفكيك الميتافيزيقا، الغربية تبقى في حركة ديناميكية وسيرورة لا متناهية نتيجة لتحرير الدوال وفصلها عن مدلولتها"فمصطفى ناصف يقترب من التفكيك بقدر ما يلطف من إدعاءاته (ادعاءات التفكيك) ويتعامل معها بوصفها مبالغة مجازية للمناداة بتعدد المعنى واتساع آفاق التأويل" [2].

كما سمح التكوين الأنجلو سكسوني والأنجلو أمريكي لبعض النقاد العرب، أمثال:محمد عنابي وعبد العزيز حمودة، الذي استفاد كغيره من نقاد جيل التكوين الأول في الأربعينيات (مصطفى ناصف، شكري عياد) من النقد الجديد، متجاوزا ذلك إلى الدراسات المختلفة حول أعمال دريدا وفلسفته التفكيكية،

[1] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا، مصدر سابق ، ص: 260 .

[2] - المصدر نفسه ، ص: 265 .

هذا ما يجعل دراسة عبد العزيز حمودة تختلف عن سابقيه في رصد واستثمار المناهج الغربية داخل الحقل النقدي العربي، وهذا المجال الواسع من البنيوية إلى تفكيك الذي يحيل إلى اختلاف وجهات النظر وتعارض الرؤى حول هذه المناهج والاستراتيجيات الحداثية وما بعد الحداثية.

في دراسة وتحليل الأعمال الإبداعية "فالتفكيك خطر ماحق ينطلق من رفض المذاهب النقدية السابقة عليه (وبضمنها النقد الجديد)، لكنه لا يستطيع أن يقدم بديلا مقنعا للاجتهادات التي يرفضها، إن كل ما يفعله هو ضجيج رافض ومخدوع"[1]. حيث لا يطمئن لوجود معنى أو حدود معرفية وسياقية، فهو أشبه بكرنفال يغلب عليه طابع الجنون واللعب والفوضى، إلا أنه ونظرا لانتشار الحركة التفكيكية واتساعها ودراستها في كامل الأرضيات المعرفية التي تواكب التطور الابستمولوجي، لم يسلم التفكيك من المعارضات والرفض ضمن المزاج الثقافي للبئات المختلفة ، هذا ما يفسره عبد العزيز حمودة بالقاعدة المعرفية إن صح القول التي يسلم بها وهي "أنه من شبه المتعذر نزع فكر نقدي من تربته التي ظهر فيها، ومناخه الذي نما بداخله واستنباته في أرضية أخرى وظروف مناخية مغايرة"[2]. هذا ما يجعل من المقولات الديريدية تقابل بالرفض والتغيير والتحوير حسب التركيبة الثقافية العربية التي تتناقض والخلفيات الفلسفية التي نهل منها دريدا واستفاد من مقولاتها خاصة في ما يتعلق -بموت الاله- وموت-الإنسان-. ومن ثم موت المؤلف، فهي فلسفات تسعى إلى تقويض كل ما هو ميتافيزيقي ثابت، لذلك يشير البنكي إلى أن حمودة طوال كتابه المرايا المحدبة يؤكد على أن الحداثة وما بعدها هي وليدة تلك التحولات الاجتماعية والفكرية التي عايشها الإنسان الأوروبي خلال عقود من الزمن. والتي تخصه وحده ولا يمكن أن يعيشها آخر غيره، فكل فكر معرفي تحكمه خصوصية ثقافية ومبادئ إيديولوجية توجه مساراته الإبستمولوجية وتؤكد هويته الذاتية مقابل الآخر المغاير. وفي ثنايا قراءة وتتبع البنكي لمشروع عبد العزيز حمودة ورؤيته تجاه الحركة النقدية البنيوية وما بعدها يلاحظ أنه ورغم إصراره على فكرة الخصوصية الثقافية واستحالة استنبات فكر نقدي أو غيره من الاتجاهات في تربة معرفية أخرى، إلا أنه يقع في مفارقة وهي خضوعه وتأثره بأفكار الأمريكي آرت بيرمان في عرضه لكتابه"المرايا المحدبة". وانتصاره للنقد الجديد، فالبنكي يشير إلى أن: "حمودة يجاري بيرمان في إرجاع التفكيك الأمريكي إلى أقطاب النقد الجديد لا إلى دريدا"[3]. وهذا ما يتنافى في الفكر الدريدي، فعبد العزيز حمودة يضع التفكيك تحت مظلة النقد الجديد، هذا الأخير

---

[1] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا ، مصدر سابق ، ص: 269 .

[2] - المصدر نفسه .

[3] - المصدر نفسه ، ص: 272 .

الذي يعتبره تراث إنساني لتبرير موقفه و مسلمته التي تحدثنا عنها سابقا في حين يرى أن التفكيك غير ذلك فهو فكر غير إنساني الطابع، وفي هذا السياق ينادي و بشدة ضرورة الاتصال الإبستمولوجي بخلفياته المعرفية و المرجعية خصوصا بأنه متشبع بالفكر النقدي القديم .هذا ما يجعل جابر عصفور يقول بأنه يخلط بين الحداثة كاتجاه و بين المناهج و النظريات النقدية. وفي معرض الحديث عن انتقال النظريات و سفر المفاهيم يضع حمودة الفكر التفكيكي ضمن احتمال تصوراته بأنه فكر متهافت في الأصل وفي الفكر المنقول إليه. هذا ما أثار تساؤلات البنكي و غيره من النقاد و المفكرين حول نسبية ولا معقولية هذا الموقف.فماذا لو لم يكن التفكيك فاشلا في أصله ؟ هل ستفشل المحاولات و التطبيقات المعرفية العربية أو غيرها في ذلك؟" فالتاريخ شهد أن تحويلات و هجرات عديدة للأفكار قد أعطت نجاعتها في بيئة غير التربة التي ظهرت فيها" [1]. و مثال ذلك الترجمات التي طرأت على الفكر اليوناني لم تنطلق من اللغة الأصل و إنما نقلت من السر يانية إلى العربية.

و يستمر البنكي في تقديم و قراءة المرجعيات القارئة للتفكيك، فتجد عبد الوهاب المسيري المفكر المصري الذي كان منبهرا بالفكر الغربي ردحا من الزمن، إذ ينقلب على عقبيه من الانبهار إلى الرفض و نقد هذه الحضارة الغربية، محاولا تأسيس نظرية نقدية عربية ذات مرجعية إسلامية، فهذه النظرية أو الدراسة تعد " جزءا من اتجاه فكري جديد في الحضارة العربية والإسلامية الحديثة بدأت تظهر معالمه في أواخر الأربعينيات و بدأ في التبلور مؤخرا، وهو الاتجاه نحو الإسهام في الحضارة البشرية من خلال الانطلاق من الخصوصية الحضارية و المعرفية ، العربية و الإسلامية"[2].

و ذلك بالعمل على تطوير الإبداع العربي حتى لا يقع فريسة للمقولات الإمبريالية للآخر و الإسهام و المشاركة في فكر تصبغه الخصوصية و يسير في ركب التطور المعرفي دون اللحاق والهرولة إلى نقل و رص ما يبدعه الغير المختلف. فالمسيري قد تحول من النقيض إلى النقيض ، بالحفر في طبقات هذا الفكر الذي يأخذ شكل متتالية عبر مراحل من الزمن تميز ه السيولة نتيجة عملية التقويضالتفكيك للكليات و المرجعيات و كل ما هو إنساني و عقلاني محض. فقد كان الإنسان يعتبر هو مركز الكون الذي يتخذ من مركزيته مرجعا له فتتحول هذه المركزية من الذات العامة إلى الذات الإمبريالية الفردية حيث تبرز ثنائية "الأنا و الآخر" إذ تتميز هذه المرحلة بالتمركز حول الذات، وفي

[1] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا، مصدر سابق ، ص: 279 .

[2] - عبد الوهاب المسيري: الصيهونية والنازية ونهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 18 .

خضم التحولات هذه تظهر الطبيعة هي الأخرى مركزا و مرجعية لذاتها مقابل التمركز الإنساني في الكون، وما يفتأ أن تنفك هذه الثنائية و تصبح الطبيعة هي الأساس و مركز الكون. وهنا يغيب الجوهر الإنساني و يتلاشى ، إذ لا يوجد لميتافيزيقا؛ حيث تقوض كليا، و يصبح الإختلاف و التعدد هما ما يميزان العالم ، فتتفكك كل الثنائيات الصلبة و تتعدد المدلولات لغياب المرجع الذي يفسرها و هذه هي نهاية السلسلة التاريخية للحضارة الغربية التي توجت بالتفكيك الديريدي، الأمر الذي جعل المسيري يطلق عليها "اللحظة النماذجية النادرة" لنهاية الفلسفة الغربية.

فالمسيري يقترح مصطلح مقابلا لـ Déconstruction "بالانزلاقية" التي تفسر انزلاق الدال عن المدلول، هذا ما جعل البنكي يشير إلى أنه " يرد الحديث عن التفكيك في معرض قصد ما بعد الحداثة و عن ما بعد الحداثة في معرض إرادة التفكيك"[1]. فعلى القارئ الاحتراز من المواضيع التي يتطرق إليها المسيري خاصة في ما يتعلق بالتفكيك فهو يدرجه في مشروعه الأوسع ألما بعد حداثي ، فيجعل من العلاقة بينهما هي علاقة ترادف، فهذا الخلط يعود إلى الطبيعة المتفلتة و الزئبقية للتفكيك التي تتماس ومميزات فلسفة ألما بعديات العائمة الدلالة و السيولة الشاملة لدرجة " لم تعد المنفعة هي المعيار الأساسي وا ٍنما اللذة"[2] .

فهو انتقال من الصلابة إلى السيولة و العبث في الفكر الغربي، إذ تمثل ما بعد الحداثة -post modernisme- المنظور الفلسفي الذي قام على أنقاض الحداثة و النزعة الإنسانية، فهي تمثل الرؤية الشاملة التي تختلف من مجال معرفي لآخر كالفن أو العلوم الاجتماعية و الإنسانية، في حين أن التفكيك الديريدي يمكن أن يمثل ملمحا أو اتجاها من اتجاهات هذه الفلسفة العامة في دراسة النصوص و تقويض بنياتها الداخلية ، ذلك ما جعل كل من مارجريت روز و كريستوفر نوريس يسعيان إلى تبيان و ضرورة تحفظ دريدا من أن تسمى أو تقترن بما بعد الحداثة، و من هنا يخلص البنكي إلى نتيجة مفادها " أن العلاقة بين ما بعد الحداثة و التفكيك كما هو أقرب إلى التصور من حصيلة ما تقدم ، أدنى ما تكون إلى علاقة الكل بالجزء ، و إبدال مصطلح من الآخر"[3] فهي علاقة جزء بالكل لاهي انفصال و لا اتصال . وهذا ما يتنافى و طبيعة التفكيك الذي يتجاوز كل ما هو مرجعي ميتافيزيقي ، سواء تعلق ذلك بتاريخ الفلسفة الغربية أو الاتجاهات الفكرية المعاصرة لها.

---

[1] - محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا، مصدر سابق ، ص 287 .

[2] - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ، ص 38 .

[3] - محمد أحمد البنكي ، مصدر سابق ، ص ، 288 .

إن من المسلم به أن لكل شيء له مركز ينبني عليه ونظام يوجه العاملين به لتحقيق الانسجام والربط بين الأطراف والثنائيات المختلفة، كالعقل، الواقع، المادة، الطبيعة، الدال، المدلول حتى لاتسود الفوضى والعدمية. فاللغة ظاهرة إنسانية اجتماعية غرضها تحقيق التواصل والتفاعل، فهناك لوغوس يحكم هذه الظاهرة، حتى لا تنزلق الدوال وتنفلت ومن هذا المنطلق يشير "المسيري" إلى علاقة الدال بالمدلول، التي تتراوح بين الاتصال والانفصال وفي معرض حديثه عن إشكالية كلام الله في التراث الإنساني أهو محدث ومخلوق أم قديم؟ .

فيعرض لآراء كل من المعتزلة والأشاعرة حول الكلام الإلاهي فيصل إلى نتيجة مفادها أن علاقة "الدال بالمدلول في الإطار التوحيدي فهي علاقة اتصال وانفصال بحيث لا يلتحم الدال بالمدلول، فالمدلولات متشابكة فضفاضة، واللغة تصبح متشابكة فضفاضة تصلح للتواصل بين البشر رغم عدم كمالها"[1]. وهنا تتبدى نقطة الاختلاف والتشويه فالفكر الغربي الما بعد حداثي يقوم على فكرة الغياب وتقويض كل ماهو ميتافيزيقي ثابت، بما في ذلك الدوال، اللغة، الأصل...، فتغيب الدلالة ويستحيل التواصل، إذ تصبح اللغة شبكة لا متناهية من الدوال والمدلولات المنفصلة، فيصبح اللامعنى هو المسيطر في ظل غياب المرجعيات .

فقد تغلغل المسيري في الحفر والنقض في الفكر الغربي وذلك لتأسيس نظرية كبرى وشاملة تنطلق من الخصوصية العربية الإسلامية، ليقر بأن التفكيك نهاية منطقية وحتمية لمسار الفلسفة الغربية العدمية، فالمسيري يقرأ التفكيك "بحصر المعنى، المواقع الأكثر قابلية للاندراج ضمن قراءة كفاحية احتجاجية ضد الغرب المتعجرف و الآخذ في الأفول"[2]. فالمسار الإبستمولوجي للمسيري ينطلق من رؤيته الخاصة في نقضه للتفكيك انطلاقا من تعالق هذه الفلسفة بالمشروع الغربي الواسع.

إن رغبة جامحة و جحيمية لدى كمال أبو ديب تتجلى في قراءته للتفكيك بغية تأسيس قيم و جماليات و أدوات نقدية تنبع من خصوصية الإبداع العربي الراهن، الذي تميزه ثقافة المعنى بناء على السياقات الحضارية المنتجة ، فهو ينادي بضرورة تقويض التمركز العربي الغربي، مؤلفا بذلك كتابة " جماليات التجاوز" الذي يصطبغ بروح النقدية ينطلق فيها من الأصول التراثية العربية للتخلص من المركزية الغربية فكمال أبو ديب يختلف عن غيره من النقاد في استثمار استراتجيات التفكيك ،

[1] - عبد الوهاب المسيري :اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، مصر، ط1 ، 2002، ص ص 134-135 .

[2] - محمد أحمد البنكي: دريدا عربيا ، مصدر سابق ، ص: 295 .

إذ تعد " المساحة التي يوظف بها كمال أبو ديب استراتجيات التفكيك في هذا النص مختلفة، ومغايرة لمجمل الاستعدادات العربية التي استثمرت في دريدا، أو حاولت التداخل مع مقولاته بأي ضرب من ضروب الاستثمار، أو أي طريقة من طرق التداخل"[1]. ففي قراءته للتفكيك و نزعته للتفوق؛ هذه النزعة الجامحة التي دفعته إلى مقارنة نفسه بدريدا أو نقده له، من خلال التناقض بين مقولاته حول اللغة و الممارسة التطبيقية ذلك أن اللغة تتجاوز أي إطار ميتافيزيقي ثابت و محدد، فالمعنى فضاء مفتوح لا وجود لسياق يتحكم في هذا الفضاء الدلالي ، الأمر الذي يحيل إلى تعدد القراءات و التأويلات المختلفة، حيث يذهب دريدا من هذا المنطلق أن اللغة لا تقول ما تريد أن تقوله لغياب المعاني الميتافيزيقية الثابتة و الحقيقة التي تتماهى وفق دوال و مدلولات مطلقة تتجاوز كل ما هو يقيني، هذا ما يجعل ابو ديب يوجه نقده و ملاحظته " أن لغة دريدا لا تملك أدنى درجات الهلامية و أنها تقول بقطعية نادرة كل ما تزعم أنها تقوله"[2]وهنا يمكن جوهر و مأزق التفكيك الذي يقو ّض ذاته بذاته بطريقة مضحكة على حد تعبير أبو ديب صاحب اللغة الزئبقية الهلامية.

إن أبا ديب يتفق و إبرامز تجاه هذه المفارقة التي أطلق عليها هذا الأخير تسمية " النظريات الانتحارية"، فكمال أبو ديب يعتقد بأن هناك معنى في التصور الديريدي يمكن الوصول إليه من خلال التأولات، لما يتخفى ضمن شبكة المدلولات، إلا أن الفلسفة الديريدية تقوم أساسا على الاختلاف و الإرجاء، فالمعنى دائما مؤجلا، وفي هذه الأصداء يطرح أبو ديب تساؤلا حول الفلسفة الديريدية وهو أن " ما لا يسأله الدرس النقدي لدريدا هو التالي : على أي مستوى يضع دريدا مقولته عن المعنى؟ على مستوى الكلمة أم الجملة أم النص المكتمل؟[3]. غير أن دريدا يطرح المعنى في أفق لوسع من الحدود اللسانية إذ يسير في ركاب كل من: هوسرل، هيدجر، فن جننشتين، فاللغة تقوم أساس على الاختلاف الذي يشكل البعد الفاعل ضمن الدوال و المدلولات التي تحيل إلى غياب المعنى و إرجائه ، انطلاقا من العلامات اللغوية ، فكمال أبو ديب لا يقر ينفي المعنى عن العلامة اللغوية وا ٍنما يدرج ذلك ضمن أفق أوسع وهو النص الذي ينفتح على التعدد و الاختلاف في مستوى أوسع من الحدود الضيقة للعلامة اللغوية، فمكمن الاختلاف و التغيير بين كمال أبو ديب و دريدا تكمن في " أن مقارنة كمال تريد أن تنتهي إلى أن دريدا

[1] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا، مصدر سابق ، ص 320 .

[2] - كمال أبو ديب : جماليات التجاوز أو تشابك الفضاءات الإبداعية ، دار العلم للملايين، بيروت، ط11، 1997،ص ص 77-78 .

[3] - المرجع نفسه ، ص : 63 .

ينفي تحقق المعنى عن العلامة اللغوية، وكمال ينفي تحقق المعنى عن النص الكلي[1]". وذلك بوصف التفكيك زئبرية التي تقابلDifferanceعند دريدا ، أما الزئبقية تحمل في مستوياتها ماتشتمل عليه لفظة Difference من اختلاف و تعدد ، فكمال يسعى من خلال هذه المقارنة إلى توضيح أن دريدا لا يتوقف عند زئبرية العلامة اللغوية. ففي تطبيقاته ينطلق من زئبرية العلامة إلى زئبرية النص ككل ويستثني من ذلك الكلمات المفردة، وبهذا يطلق كمال زئبقية المعنى عن المعنى المرجأ في النص ككل لا على العلامة اللغوية فقط ، وهنا يتنافى و فلسفة جاك دريدا، وما يفسر إصرار أبو ديب على زئبقية المعنى هو منافتحه للوصول إلى معنى مهما تعددت التأويلات.

وكخلاصة نصل إليها هي أن النظريات و المفاهيم بانتقالها من سياق حضاري إلى سياق ثقافي آخر لا يضمن لها الاستقرار و الثبات و إنما يعتريها تحول و تشويه وفق خصائص الثقافة المتلقية لذلك الفكر ، و التي تختلف من مفكر أو باحث لآخر. وهذا ما نسقطه على التفكيك الديريدي الذي طالما رفض وتعرض للتغيير في سياقه الثقافي الأصلي، هذا حتما ما يفسر تغيره واختلافه وا إساءة فهمه من بيئة المتشأ إلى بيئة التلقي فيقع في ما يعرف "بالهجنة" أي هجنة التفكيك فيكتسب دلالات وقراءات مختلفة تصبغها رؤى نقدية مغايرة في بوتقة السياق الثقافي المنقول إليه .

[1] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا، مصدر سابق ، ص: 332 .

المبحث الثالث: ديريدا مختلفا/هامشا لدريدا

كيف يمكن "لديريدا" أن يكون مختلفا؟ إنه الانتقال الذي يروم الانفتاح على "الآخر" فالتعريف المكثف والكثيف والمختزل والمختزن لغاية لا تتحقق مثلما يراه "محمد شوقي زين" هو"أنه أكثر من لغة؟"[1] هو ذلك التعدد الذي يحدث حوارا مع الآخر، حيث امتزاج آفاق المعرفة عبر اللغة واللغات، بعيدا عن الانغلاق الانطولوجي الذي يفرض الانصياع لفكرة هذا "الآخر"؛ بل يسيِّجه باختزال أبدي مؤدلج عبر نظريات تكرس الحدود، تتعامل مع النص بمشاريع التقنية الجافة التي تقتل المعنى عبر اللغة المتواطئة مع الحدود، ذلك أن الأفكار التي تقوم بدور القديس تنهي الآخر عبر هيمنة الدلالات الجاهزة : "إن الآخر ينتمي إلى التكوين الحميمي لمعناه [...] هناك طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهم الذات لذاتها ويرسم بالضبط الاختلاف بين "الأنا" التي تقيم وتتثبت والذات التي لاتعرف نفسها إلا من خلال هذه التأثيرات عينها"[2]. يقف "البنكي" على ضفة ذلك الآخر" كذات ابتغت الفهم والإنفهام يبتغي إعلان نهاية استبداد المعنى الواحد في الفكر العربي المعاصر، باستضافة "ديريدا" بعيدا عن التاريخ والحقيقة، عبر نماذج عربية رامت الاشتغال النقدي بمجاورة الفكر التفكيكي، ليخرج "البنكي" من تجربة الحقيقة النهائية، التي ترتبط ارتباطا نهائيا ووثيقا بأحادية المركز والتكرار، من خلال تبنيه لمفهوم التفكيك الذي يقوم على اللعب إذ إنه : "ليس علما بقدر ماهو استراتيجية، وهو ليس بناءً منطقيا متماسكا بقدر ما هو هدم وتقويض وبنينة مستمرة لا تكف ولا تهدأ"[3] في حلقات لا نهائية اللعب للدوال، هذه السيرورة التي استبدلت الثبات كما يفعل "ديريدا"، خارج المكان والزمان، تتحرك فيها اللانهائية المعنى دون تحرج من الميتافزيقا التي استطاعت التفكيكية أن توجه لها ضربات من صلب مقولاتها.

"ديريدا" سكن السؤال طويلا وعمَّر في قلقه دون إجابة، الأصل عنده يثقل المعرفة بالتاريخ والديمومة، إذ أن الفاعلية الفكرية تنتفي باجترار مقولات أفلاطون التي أسست للحداثة الغربية التي حولت الهيومانية إلى تابع مقصي تهدد وجودها العقلانية الغربية، تجعل من المادة بنية تتحكم في الإنسان، إذن "ديريدا"فآمن بأن :

---

[1] - محمد شوقي الزين: الإزاحة و الإحتمال ، مرجع سابق ، ص: 140.

[2] - بول ريكور: الذات عينها كآخر، تر: جورج زناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005، ص: 607.

[3] - محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا، مصدر سابق، ص: 174.

" الميتافيزيقا ليست تخما واضحا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن أن نخرج منها ونوجه لها ضربات من هذا الخارج[...] إن المسألة مسألة انتقالات موضعية ، ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى ومن معلم إلى معلم ، حتى يتصدع الكل وهذه العملية هي ما دعوته "بالتفكيك".[1] وباعتبار أن الميتافيزيقا بنية مركزية، لا يمكن خلخلتها من الخارج، يمارس "ديريدا" مراجعة في كل طبقاته المعرفية السميكة، بعدة ابستيمولوجية، أقل ما يقال عنها أنها المغامرة التفكيكية في تفجير داخلي لتلك الطبقات، ينطوي عليها الكثير من الطيَّات والانشغالات المجازية، التي تبتعد عن المنظومة المفهومية الكلاسيكية للغة والكتابة والترجمة والمعنى، إنها قراءات لنصوص هوسرل، أفلاطون ، هيدجر، فرويد، ماركس ...، إنها السيرورة التي لا تخضع لقانون، ولا يوقفها نسق ولا مطابقة، إنه "الاختلاف" الذي يبتعد عن النموذج كإرادة فاعلة تحرك الدوال باستراتيجية ممتدة وعابرة والتي لا تخضع لأية تراتبية.

إن مهمة "دريدا" هي في قلب التعارضات الميتافيزيقية التي كانت تحسم تفصيلاتها لأحد الأطراف، لذلك فإن إنهاء هذا النسق هو أولى التعملات التفكيكية مع الميتافيزيقا لذلك :"حالما يقوم ديريدا بقلب التعارض الميتافيزيقي كخطوة أولى يشرع في إثبات أن كل مفاهيم التأسيس أو الأساس أو الأصل ينبغي إزاحتها بالطر يقة نفسها"[2]. إنها طريقة تعامل "ديريدا" مع النصوص لاكتشاف "الآخر" المهمش المستبعد، والذي أصرت الميتافيزيقا الغربية على طمس ملامحه عبر الكوجيتو الديكارتي، إنها المطابقة التي وضعت في ميزان المراجعة وا عادة القراءة، بما ترسمه من "اختلاف" يفرض على الأحكام المسبقة "الإنكفاء" بما يجعل من هذا الاختلاف عاملا مهما في عملية الزحزحة التي تطفو عبرها" الغيرية" على السطح وتجلس على تخوم المعرفة "مما يجعل الهوية ممكنة، ومن ثم يصبح من المستحيل أن تتطابق الذات مع نفسها تطابقا خالصا وحاسما بالمعنى الميتافيزيقي"[3] تتشظى "أنا أفكر" عبر ضربات الاختلاف وتصبح "للغيرية" آفاقها بحتمية هذا التشظي، وبالتالي تكون للهوية محدداتها من أجل التخلص من الفهم المسبق وتصحيح "للوجود" " الحاضر" عبر هذا الاختلاف، إن كلمة"difference المكتوبة بحرف (e) بمعنى الاختلاف لم تستطع أبدا أن تحيلنا لا إلى الفعل differ بوصفه تأجيلا ولا إلى الإسم differend بوصفه نزاعا"[4].... لذلك فإن "ديريدا" يعتبر أن differance بحرف (a) هي الكلمة متعددة المعاني هي التي يمكنها أن تجمع الدلالات في اقتصاد يجعلها قادرة على إحالات متعددة وفورية. تعتبر (a) هي ذلك

[1] - جاك ديريدا: الكتابة و الإختلاف، مرجع سابق، ص: 47.

[2] - ميشال ريان، وآخرون، مدخل الى التفكيك، تر: حسام نايل، شركة الأمل للطباعة و النشر، القاهرة، ط1، 2008، ص: 27.

[3] - المرجع نفسه .

[4] - جاك ديريدا: هوامش الفلسفة، تر، منى طلبة، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط1، 2019، ص: 40.

المخفي الذي يظهر على سطح المعنى بعد الخضوع لدهاليز النص ذي البنية المغلقة، ظهوره انزلاقي وغير مكتمل، فهو حركة دائمة، تفلت من قبضة الدلالة كلما حاصره السؤال وباغتته تشققاته: differance الارجاء إنه ليس بكلمة ولا مفهوم إنه حزمة"[1]. إن ديريدا لا يخضع لسلطة المفهوم، فهو يفلت منها كلما أدركه الانغلاق والتحديد، المفاهيم هي تصورات متفق عليها وأدوات خاصة تحتكم إلى سلطان المصطلح .

إن" البنكي " هو ذلك الآخر الذي يبحث عنه دريدا في اختلافه، يروم الانفتاح، ويأبي أن يتحدد بمفهوم. "differance" وحسب البنكي هي كلمة لا تهدأ، تنتقل دائما إلى صور متعددة باضطراب دائم differance –إختلاف – إرجاء لا انتماء عضوي لها لحقل دلالي بعينه، ولا تنتسب إلى التراث الغربي الذي يحتفي بمطلقيته ومقوليته واعتزازه بتلك الحدود اللغوية، وعدّته المصطلحية التي تروم الضبط والانتساب لحقول معرفية بعينها.

إن"ديريدا" يتفوق على التراث الافلاطوني باصطناع لفظة Diffrance إيمانا منه بالتعدد الذي يمكنها احتماله، ضمن لعبة اللغة والدوال التي تستفيد من آفاق تعبيرية مختلفة ومغايرة لتلك التي حددتها الميتافيزيقا الغربية، إنها مغامرة التي أفادت من الإقتصاد في حزمة دلالية ضمن ثنائية (الصوت/ الكتابة)."Differance" تتضمن معنيين لفعلين مختلفين أحدهما بمعنى الاختلاف والآخر بمعنى الارجاء وتأتّي الإمرين هو الإفادة من تلاعب هذه اللفظة الجديدة "[2].لذلك فإن المغامرة الجديدة "لدريدا" هي اللعبة داخل التعارضات "فالارجاء" يسكن طيات المعنى من أجل حدث يتوخى "الحضور" كما يتوخى"الغياب"، دون إضفاء الدلالة الممكنة، إن كان عدم تحققها في الماضي أو في الآتي و ابتعاده عن الحسم التصوري الذي ما فتئ يَسِمُ العقل الغربي، " فالإرجاء لا يترك نفسه تحت سيطرة منظومة من المفاهيم التقليدية"[3] في متاهة حيث "الممكن واللا ممكن" تجعل النص يدخل في حركة عدم الاكتمال وعدم تحقق المعنى، نظرا للتوتر الذي يستحيل إلى سيرورة ديريدية تتصاع إلى غواية فتح الأبواب المغلقة، والولوج إلى أغوار لا تبتغي النهاية ولا تترك للوضوح منفذا يكشف اللعبة ويفسد أداء "الإرجاء"، لذلك فإن التعارض بين الغياب و الحضور هو أساس هذه اللعبة التي ترفض أن يكون للمفهومية والمصطلحية حصتها من استراتيجية التفكيك لذلك فإن خيوط هذه الممارسة تبقى وفية للعبور إلى "البنكي" الذي يسجل أن:"الإرجاء يحول بين

[1] - جاك ديريدا: هوامش الفلسفة ، مرجع سابق ، ص: 34.

[2] - محمد أحمد البنكي، ديريدا عربيا، مصدر سابق، ص: 175.

[3] - جاك ديريدا: في علم الكتابة، تر، أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008، ص: 286.

المرء وتقليبه لما يحتاج للقلب في مجتمع يروم النهضة والارتقاء"[1] . القلب المفهومي هو سبيل "ديريدا" في نصوصه، يستلذ تحطيم الحصون الأفلاطونية والأسوار الهيجيليه، تلك القوالب اللغوية المشتهاه التي لا تبغي إلى الترويض سبيلا، هو ذا "ديريدا" المشاغب الذي يفترس المقولات الغربية في مركزيتها الهشة.

كيف لهذا التوتر أن يمارس جينالوجيا نيتشوية ويحطم النص؟ النص "المركز" الذي أصبح عرضة لإرجائية تعلّق حضورها كما الغياب.وكيف تكون الدلالة غير ممكنة؟ إن "ديريدا" يجعل هذا الحضور محالا إلى عناصر لا تنتمي إليه، فـ "الممكن" يخترقه إلى ماهو قبله ويرد صداه إلى مابعده في حركة ممتلئة اضطرابا، وهكذا يعلق "ديريدا" "الحضور"و"الغياب" في لعبة الارجائية، متحررا من لاهوت المركز.

خلافا ل"سوسير" فإن Differance بـ(a) بدل (e) لا يدرك الا بالكتابة لا بالصوت وتختفي الصائطة (e) المسموعة أثناءها: " إن حرف (a) يأتي إلى الكلمة الاختلاف Differance لا ليسمع بل ليبقى صامتا وسريا وكتوما"[2] هذه الكتابة عند "دريدا" هي استراتيجية التخفي، تعد بمثابة "تكتيكا أعمى"[3] يتعلق الأمر بتفكيك التمركزات، فهذه الضمنية الفعالة تفرغ المتعالي من امتلاءات تاريخية جعلت من الكتابة مجرد تتحكم فيها اللغة مثلما يقر بذلك "روسو"ومعول"ديريدا" في تفكيك هذه المقولة ويتطابق معه "البنكي" فيه هو "موت الكتاب وبداية الكتابة"[4] .وبالتالي فالكتابة تأخذ بعدها التمركززي في المشهد المعرفي لما بعد البنوية، إذ أن "ديريدا" أبان عن قدرته في ضرب التوجهات الفلسفية ذات الصرامة المفهومية مثلما هو حال "اللغة " التي نبعت من تصورات ومقاربات ذات المحدودية المعرفية، وتأتي الكتابة بوصفها "صمتا" تتجاوز المنحى الإبستيمولوجي الذي جعل "اللغة" ذلك المتناسق للعلامات من خلال (الدال والمدلول) ، لقد انتهت الرؤية القبلية للوجود عن طريق هذا النظام، إن السلوك المنهجي الذي يقر تلك المتعاليات أصبح هشا بعد تمركز الكتابة التي نشرت الشك في أرجاء هذا الفكر وجازفا بالخداع الذي يهدم التنميط ويرفض النموذج الإله"إن لعبة الكتابة تخضع لقواعد، فالآلة تولد نظاما، انسجاما يقلد من خلال الظل نظام البراهين"[5]. "المراوغة"تكنيك يمتنع عن الإفصاح، و همُّه الوحيد هو النزوع نحو "الغموض" الذي لايقر بحقيقة يحدها الاغلاق ، أصبح الإفلات من سيطرة الدوغمائية التي

---

[1] - محمد أحمد البنكي، ديريدا عربيا، مصدر سابق، ص: 260.

[2] - جاك ديريدا: هوامش الفلسفة، مرجع سابق، ص: 34.

[3] - المرجع نفسه، ص: 38.

[4] - محمد أحمد البنكي: ديريدا عربيا، مصدر سابق، ص: 324.

[5] - سارة كوفمان، مدخل الى فلسفة جاك ديريدا، تر إدريس كثير و عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1994، ص: 76.

طالما حاصرت العقل الغربي هي الممارسة التي اتخذتها الكتابة للمقاومة،إن فكرة "الكتابة" هي دعوة لإمكانية التحرر من الترانسدا نتاليات العقيمة التي أثثت للتصورات القبلية وللمنذهب العقلي الذي طالما ارتبط "بالمفهوم"، إلا أنه "لاينبغي لنا أن نرفض المفاهيم"[1] ألا يعتبر هذا سقوطا لديريدا في شرك التناقض؟ إن السلوك التفكيكي هو الإقامة داخل الطبقات المفاهيمية حتى يقوم بتكنيكاته في خلخلة هذه النظم من الداخل، إن "ديريدا" يروم المخاتلة والجذب الحارق واللعب" إنه لا غنى لنا عن هذه المفاهيم لكي نهز أركان الإرث التي تشكل هي جزءا منه"[2] . إن الدخول في متاهات الخلخلة هو المغامرة المحفوفة بالنسيان، وبناء النص "اللا هووي" هوالمهمة التي استحالت إلى تفكيك في ظل لا انتماء يعزز الاعتقاد أن الهيومانية الكوبرنيكية هي المسعى الحضاري الذي يعمل التفكيك عليه.

إنه إذن زمن الكتابة التي وضعت اللوغوس في عين السؤال، لتعلن حركتها الخطرة بقلب التعارض الميتافيزيقي، مراوغة منها في الإفلات من سلطة اللغة ومن موقعها التاريخي ألا وهو "الواسطة" لأن "العلامة المكتوبة شيء لا يسمح بأمثلته (المثالية) أو باحتوائه ".[3] ما انفك "ديريدا" يحكم ضرباته داخل معبد اللوغوس، لقد أحرق أوراق الكنيسة وأطفأ كل أنوارها بكتاباته المتشضية التي ما فتئت تخترق ضرورات الديكارتية، دون أن يكون لهذه الأخيرة أي توقع بأداء مفاجئ يقوم به"ديريدا". النص"الاختلافي" هو كلٌ "مفتت" بفعل الأرمادة التفكيكية التي عمدت إلى هدم "المنهج " الذي يجعل منه نصا تحضر هويته كحقيقة لبنيته اللغوية، إن النص الديريدي هو متعدد في تركيبته، لم يعد المركز الواحد هو البؤرة التي يمارس فيها النقد عملياته، وا نما تجعل منه تلك التناقضات التي يتشكل منها، بؤرا تثويرية للمعالجة الإختلافية، فـ "المركز" بات"مراكز" والنص أصبح "نصوصا"،إنه ببساطة " يخلط معنى اللوغوس الافلاطوني بدون منهج، فإنه لا يتبع معنى ذلك أي طريق"[4].هكذا يكون ديريدا قد صنع فرادته بنصوصه التي تقوم بمراوغة بحركات منحرفة لا نهائية الانجاز دون أن تكون القَوْ مانية لبوسها، إذ أن التوتر الذي تخلقه هذه النصوص هي بمثابة مقاومة للبنيوية التي كانت في يوم ما عباءة "ديريدا"، إلا أن حركاتها الانغلاقية كانت بمثابة "الدينامو " الذي شكل خرائطه المتحركة، ومادته الانزلاقية كيف أمكن لنصوص

[1] - جاك ديريدا، في علم الكتابة، مرجع سابق، ص: 74.

[2] - المرجع نفسه .

[3] - جاك ديريدا، الكتابة و الإختلاف، مرجع سابق، ص: 52.

[4] - سارة كوفمان، مدخل الى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص: 76.

الميتافيزيقية أن تكون تلك المعرفة التي أنتجت التفكيك؟ "هناك في كل نص حتى في النصوص الميتافيزيقية الأكثر تقليدية، قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص"[1].

إن نصوص كل من أفلاطون، ديكارت، كانط، هوسرل، فرويد... كانت جميعها تحركها دياليكتيكات داخلية وفق الرؤية الديريدية، التي تقوم بخلخلتها وهدم كل بنياتها من خلال الإقامة الداخلية، للبحث عن التناقضات التي تعتبر معولا للتقويض والتجزئة، لذلك فإن "ديريدا" يعتبر هذه النصوص بنيات غير متجانسة إذ أنه: كل نص هو لعبة منظمة فإذا كان ملقما إلى مالا نهاية في نصوص أخرى، فإنه لا يحيل مع ذلك إلى كتابته الخاصة التي تميزه"[2].إنها الهجنة التي تجعل منها أشكالا تهوى الاحتجاب خلف تجانس مصطنع، عبثا يريد أن يكون الحقيقة الممكنة التي تضع من حضورها هويته لذلك فإن "البنكي" يرى أن: "الكتاب الجذمور ينبثق من صورة للفكر منزوعة المركز تحتفل بالتكثر مقابل الوحدة"[3].إذ يعد عمل "ديريدا" قائما على قلب التعارضات اللوغوسية، وتعد "اللغة" إحدى مجالات اشتغاله، فلم تعد تلك "اللغة" السوسيرية المفهوم أي نظام من العلامات، بل هي لم تعد ذاتها، إنها اللعبة التي صيَّرت "المدلول" "دالا"، إنها تجعل حركة تلك العلامات مرتدة على ذاتها ليصبح (الدال، الدال على الدال) أي أن المدلول يقوم بحركات دائرية وفق الدال لتنفي بذلك فاعليته ويصبح "دالا" وبالتالي "فإن مجيئ اللغة هو مجيئ اللعبة "[4] ف"اللغة" باتت في تفكيكية "ديريدا" الطرف الثاني في القلب المفهومي للتعارض الميتافيزيقي (لغة/ كتابة) الذي يحكم نمط الوجود بتمركز"اللغة" على حساب تهميش "الكتابة". إلا أن (كتابة/لغة) هي حركة مغايرة ومغامرة تشكلت عبرها مزيجا من التعددات أسقطت "اللغة" من متعاليات حكمها المتكرر في التاريخ، إن التعدد أدرك أن لمحدودية وظيفة اللغة يعود إلى استحواذ اليقين والمنطق على كل فاعلية لها.

لذلك فإن القلب في (كتابة/لغة)شكّله الشك في النهائيات والدوغمائيات، والإقامة في السؤال هي عملية جوانية بغية الاختراق والتجاوز الذين يرسم تشكيليهما اختلاف ديريدا الذي يروم التخفف من عبئ المعيارية، ويرفض التنميطات الميتافيزيقية. وفق هذا المنظور يلتقي "البنكي" مع "ديريدا" حيث أن:" الحديث عن لغة هو سكن الكينونة وانتفاء تصور وجود خارج اللغة يعني نظام الإحالة لا يقدم حلا

[1] - جاك ديريدا، الكتابة و الإختلاف، مرجع سابق، ص: 49.

[2] - سارة كوفمان، مدخل الى فلسفة جاك ديريدا، مرجع سابق، ص: 76.

[3] - محمد أحمد البنكي، دريدا عربيا، مصدر سابق، ص: 322.

[4] - جاك دريدا، علم الكتابة، مرجع سابق، ص: 66.

شافيا".[1] هذه "الإحالة" هي ثمرة العقلانية والمنطقية اللغوية التي تبقى متشبثة بالأصل مما يجعل حركتها شكلية بالقدر الذي تكون فيه وفية لانغلاق حدودها. هكذا يقرأ "البنكي""ديريدا"، حيث أدرك أن الثقافة العربية اطمأنت لحركة التاريخ التي عودتنا أن "الحضور" هو الصورة المثلى التي تحرص على الانخراط المستبد في كل ماهو تراثي وكلاسيكي، خاضعة للأبدية التي تلتحم بالمرئي/المرآوي دون أن تفلت منه. استشعر" البنكي" إذن جرح الكتابة عبر المجاز والاستعارة، ينتقل بين طبقات الثقافة العربية من نافذة فكر المعاصر يزرع فيها الشك ويخلخل النموذج لعله عبر الشتات يكتشف حجم الانغلاق الذي تحمّ لته النصوص العربية: " إنه ليس هناك من مدلول يفلت إلا ليقع في لعبة الإحالات الدالة التي تشكل اللغة"[2].

إنه اللعب الإيجابي الذي تحدث عنه أفلاطون اللعب المقنن الذي يدخل ضمن ثقافة "الأنا" التي تتعايش مع الاختزال دون أن تسعى إلى اكتشاف "الآخر" كنمط للوجود، حيث اللغة تتحول إلى كينونة لهذا الوجود، الذي تعبئه الاستعارة ويكثفه المجاز، هذه التكنيكات الديريدية لطالما حررت النص من الخطاب السلطوي الذي تشتغل عليه كل أشكال وممارسات الفكر الغربي.

كيف يمكن لدريدا أن يفك هذا الاشتباك؟ وكيف له أن يسكن الفسحة اللغوية بوصفها كينونة؟ إن الصرامة الفجة والأنساق المتعالية والقيم الثابتة، هي ما أدخل "ديريدا" في دوامة السؤال، فسكن الطبقات الهشة للميتافيزيقا من خلال الواحد الذي تعدد، والمعنى الذي خربته المثالية والحقيقة التي تفجرت بفعل تلك الألغام، وبات التكثر والتكثف مذهبا النص الديريدي في منعطفه الحاسم فالمعنى لا يمكن أن يقع تحت سلطة الإغلاق في أية لحظة لأن السياقات متعددة أبدا ولا يمكن أن يتم حصرها وتحديد الأكثر ملاءمة منها"[3]. جولات المعنى في تفكيكية "ديريدا" تغترف من اللا انتهاء، وتنعتق من سلطة المنهج، إنه يتبدى عبر السيرورة ويتخلص من أسبقية الفهم .

إنه يمثل ذلك التناسل المستمر، والترحال الأبدي، إذ يتسع حجم السؤال وتتسع معه دوائر التجاور والمجاز. إن وجود المعنى خارج الإحالة والتاريخية تقف في خلفيته "الاستعارة"، ليس بمعناها الآرسطي الذي هو الانتقال إلى شيء "لاسم والتي تشير لشيء لاسم آخر [...] أي وفق سلطة التماثل"[4] أي بوصفها مجاز بين (الدال والمدلول)، بما يصنع الرمزية التي تستند على (الصورة، الأسطورة، المثل ...)

---

[1] - محمد أحمد البنكي، ديريدا عربيا، مصدر سابق، ص: 224.

[2] - جاك ديريدا، في علم الكتابة، مرجع سابق، ص: 66.

[3] - محمد أحمد البنكي، ديريدا عربيا، مصدر سابق، ص: 260 .

[4] - جاك ديريدا، هوامش الفلسفة، مرجع سابق، ص: 300.

إذ تقرر البدايات التاريخية للمسار اللغوي للنص الذي يقوم بانتقال يخالف الطبيعة بما هو عابر للجنس والنوع، هذا العبور يمد التجربة بمدود بعيدة عن "المعنى" عند "ديريدا" الذي يحيا في الخفاء ويظل يكتنه التعدد، والاضطراب الدائم كثيرا ما يخلق عدم الحسم . إن محنة المعنى تجترح المقاومة والمواجهة بين السؤال وحتمية الجواب، انه انتفاء للذاكرة، وعزوف عن النهاية داخل (النص /النصوص) إذ لا يكف المعنى عن بسط استهلاكه عبر المجاز والاستعارة التي "تظل ناتجا فلسفيا تبدو الفلسفة وحدها متمسكة بسلطتها على منتجاتها الإستعارية".[1] إن مرونة المجاز تمنحه اختراق الدوائر باستمرارية متناهية، لا تروم النهاية إنها محنة "المعنى" عند "ديريدا" تتغيا الصمت وتسقط الحدود طيلة الرحلة، إنه اشتغال التفكيك الذي يتحسس (العتمة/ الغياب) عبر تشابكاته مع (الصوت/الحضور)، حركات التفكيك كثيرا ما تخترق أسوار التقنية، حيث الفلسفة تمنح لنفسها فعالية لانهائية عبر سبل الانفتاح والتجدد لذلك فإن مقولة ديريدا حول عدم تحقق المعنى، تتحول عنده إلى مجال السؤال الفلسفي وليس السؤال الألسني".[2]

إن سيرورة المعنى هي إستراتيجية تفكيكية تتحمل عنف"المجاز" داخل اللغة التي لا تقول ما تريد أن تقوله باستمرار في غياب آفاق الدلالة والحقيقة الحر ّى التي أدركت أن مستقرها في اللغة ما هو إلا قتل للمعنى داخل البنية. لقد استأنس "ديريدا" بالإقامة داخل الطبقات، ذلك ما يحقق له تعدده الذي يحدث بفعل الضربات المتالية والمتمكنة من حياكة فاعلية تبيح اللعب الذي يحو ّل العالم إلى أثر Trace حيث أن "الأثر ليس حضورا بل على الأصح صورة من حضور لا يتعين"[3] وفق إزاحات فاعليتها مستمدة من الإمِّحاء المستمر، هذا "الإمِّحاء" هو خاصية "الأثر" بمقتضى العلاقة الديريدية التي تحدد الهوية بما هي حتمية إسنادها"للآخر" هذا الغائب الذي يجاوز الحضور ويركز على توليد إرجائية تقف على منصة الماضي ولا تدركه وآت يضمن غواية الغياب.

حكايا التفكيك لم تتوقف على تفكيك نصوص "أفلاطون" "كانط" "فرويد" "هوسرل"، "هايدجر"... بل المراجعة امتدت إلى "برج بابل "، هذا النص يسبر أغواره "جاك ديريدا" وفق مغامرة الترجمة التي تشكلت بالغموض والوضوح تارة، وتارة أخرى بالوفاء والخيانة، إنها سردية تتكرت لأصل "المعنى" لأنها كتبت من تعدد في اللغة: "إن برج بابل لا يمثلفقط التعددية غير المختزلة للغات بل يبين عن عدم

[1] - جاك ديريدا، هوامش الفلسفة ، مرجع سابق، ص: 297.

[2] - محمد أحمد البنكي، ديريدا عربيا، مصدر سابق، ص: 331.

[3] - ميشيل ريان وآخرون، مدخل الى التفكيك ، مرجع سابق، ص: 37.

اكتمال"[1] إنه النص الذي لم يكتمل والمغامرات التي لم تنته، لم يكن البناء إجابة على حتمية الوصول النهائي ، بل كانت أحادية اللغة هي الضرورة القصوى لهذا الوصول ، إلا أن خيانة أدت إلى عدم اكتمال هذا البناء. ليكون النص بعد الخيانة، بما هو انزياح لضرورة حياته وعدم قتله.

(Babel) اسم علم وجنس (مدينة الإله) يعنيها في لغة، وفي لغة أخرى يعني (بلبلة) وهذا التغيير سكن الانتقال فبات يعبر عن الترادف "بابل" هي ذاتها "بلبلة" "فتصبح "بابل" أصل"بلبلة" الألسن وتعدد اللغات المحلية والمهمة المستحيلة الترجمة"[2] هذه البلبلة الألسنية هي نتيجة الصراعات اللغوية التي تتجاذبها (الإرادة/القوة) كمنطق يسعى إلى إحداث التوازن داخل النموذج الإنساني. إن سلطة الإله التي فرضت التسمية الأولى (بابل) هي قوة فجة للأنساق الهيكلية التي تعمد إلى فرض (قوة الأصل) إلا أن اعتبارات التفكيك تقف في الاتجاه المعاكس للترجمة التي تتحول في حركتها الدائرية إلى تعددية لغوية لا يمكنها تسديد الدين بفعل المسار الغير منتهي صمت المعنى فكل "ترجمة مهما كانت، حتى إن انطلقت من النص الأصلي فهي ترجمة ترجمات ونسخ لنسخ".[3]

إنها مسارات"ديريدا" التفكيكية التي يمضي فيها "البنكي"، وفق انعكاس مرآوي يبين عن التماهي المستبد "للأنا" في "الآخر"في علاقة تحمل في بعدها الإختلافي الاغتراف من التراث لتحقيق "النقض" بما هو سيرورة ابستيمولوجية تعبر عن "انطولوجيا" كحقيقة تحفل بامتلائها و بفيضها في عوالم النص، وتبث سؤال الروح الهايديجري بين طبقات المعرفة ليكون"أنا" كـ "أنت" تنتج "المعنى" من داخل عتمة العوالم الترانسدانتالية.

[1] - جاك ديريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، تر: عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق ، المغرب، د.ط، 2013، ص: 245.

[2] - المرجع نفسه ، ص: 251.

[3] - محمد أحمد البنكي، ديريدا عربيا، مصدر سابق، ص: 303.

المبحث الرابع: البنكي قارئا للبنكي / ظلال دريدا

لقد تمثل الفكر العربي بشكل عام تيارات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، فامتلأت الساحة العربية بكتبات مختلف الفلاسفة أمثال:فوكو، نيتشه، هيدجر ونخص بالذكر جاك دريدا الذي أحتفي به أيَّما احتفاء، قراءة، ترجمة وتطبيقا، فأصبح صاحب هوامش الفلسفة جزء من الثقافة العربية، يستشهد به ويرجع إليه في العديد من المسائل الفكرية الراهنة، حيث شكل إضاءات معرفية سرت في بحوث وكتابات المفكرين والنقاد الوجب المتأثرين باستراتيجيات التفكيك، هذا الفكر المتهافت غير الثابت والمستقر، وا ن صح القول أن نصفها بالفوضى الديريدية، فدريدا " يخلخل بنية النسق الفلسفي، ويهز المركزية، ويرحل من فكر إلى آخر رحيلا لا يركن إلى التأكد الذي يفرض منطقه على غيره، على الغير التنوع، ولا ينتبه إلى هوية اللغة في اللسان الواحد الوحيد، ومن هنا جاءت ضرورة تعليم القراءة من أبجديات التفكيك"[1] فقد اخترق التفكيك الفكر العربي المعاصر ليفتح على التعددية والاختلاف، وقراءة مالم يقرأ في جوانية الواقع العربي الذي تسيطر عليه الأبوية السلطوية السياسية أو الاجتماعية، والتفكيك بدوره يشتغل في هذه المناطق المهمشة، ومواطن العمى واللامفكر فيه، للكشف عما يتوارى خلف الأنساق من تعمية وضلال للمعاني، فقد مثل البنكي طيفا لدريدا بإحياء مقولاته وتمثلها من جديد قراءة وكتابة، بإجتراح آلياته والتغلغل في مناطق الخفاء والتجول في هذا الفضاء المهمش الواسع والمنهك، لكشف تناقضاته وتقويض المراكز بضربات تفكيكية ديريدية، هذا الأخير الذي مارس على البنكي التعمية، فهو حاضر في اللاحضور، الغائب الحاضر، فجر فيه طاقات إبداعية ورغبة جامحة وجحيمية في تلقف هذا الفكر الإختلافي واقتناء آثاره والاطلاع على خلفياته والأفق الفلسفي الذي انبثق منه، الذي استلهم كل من فلسفات نيتشه وهيدجر، فهو يرى وفي ظل محاولات الباحثين والمترجمين العرب لضبط حدود التفكيك ومصطلحاته."فبعض القراءات العربية التي تحاول محاصرة بعض الكلمات المفتاحية في استراتيجيات دريدا، مثلا، محاولة فرض معنى وحيد لها عبر محاولات سجالية برهانية إنما تخسر الإنضواء تحت هذا البعد المعرفي شديد الوغول في التفكيك وثواءاته النظرية".[2]

فالمفاهيم لا تختزلفي حدود ضيقة أحادية وا نما تنبجس منها تعددية واختلافات تعبيرية غير محددة، لا تخضع لنظام معين، فكل مفهوم يحيل إلى مفاهيم أخرى، وهذا ما يشكل عائقا أمام الباحثين.

[1] - أحمد عبد الحليم عطية : مابعد الحداثة والتفكيك، مقالات فلسفية، مرجع سابق، ص 168.

[2] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا، مصدر سابق ، ص 173 .

وا ٍنـه لمـن السـذاجة محـاولتهم فـي القبض علـى هـذه المفـاهيم الزيئبقيـة المتفلتـة التـي تتحـرك فـي فضـاء الاختلاف، هذا ما يفسر صعوبة تحديد مصطلحات إجرائية ومقابلات للكلمات المفتاحية الديريدية، فقد عرض البنكي في قراءته للتفكيك كل الإسهامات والاختلافات حول هذا الزخم الفكري الغربي، فعلاقة دريدا بالبنكي أشبه بعلاقة الظل بصاحبه "فدريدا نفسه شبح يتعدد بين هويات متمايزة وأصوليات متصادمة ومتصادقة فيما بينها، ويتردد وراء أقنعة متخالفة، إذن هو يهودي وعربي، فرنسي وجزائري، ولا يتخلى عن واحدة من هذه الهويات المتغايرة فيما بينها"[1] وبذلك يترك فيلسوف الهوامش أثرا في مساحات الفكر المختلفة أين تذوب الحدود بين الهويات والأجناس وبين الأنظمة المعرفية التي لا حصر لها، فتتماهى الذات مع الآخر وتتسع لاستقبال وتلقي أفكاره بمعزل عن سجن بعض التقاليد والثوابت والايديولوجيات التي تتحكم وتعيق حركة الفكر ليصبح سجين اعتقاداته الذاتية ضمن حدود ابستمولوجية ضيقة. في مقابل الآخر المنفتح الذي يفرض نماذجه المعرفية خصوصا على دول العالم الثالث "المهمش"، فتصبح الهوية الواحدة ذات آفاق متعددة تتداخل فيها الأجناس وتنفتح على عوالم مركبة من الحضارات الغربية وغيرها من الشعوب ."ففلسفة التفكيك ممثلة في جاك دريدا وأشياعه تدفع الهويات والغيريات إلى التفهم والإنصات رغم المتناقضات والمتغايرات والخيوط الوهمية والفواصل الطيفية، وا ٍلى التعايش والحوار".[2]

فالآخر المختلف ينفذ إلى الذات لا من أجل السيطرة خاصة القراءة التفكيكية الديريدية، فهي قراءة تنفتح على الآخر لاستنطاق النصوص والخطابات التي تحمل في ثناياها مركزية سلطوية لا من أجل مصادرتها والإلال محلها، فهي لا تسعى لتتبوأ مكانا مركزيا أو تقو ّض من أجل الإثبات، فهي مركز وهامش في الوقت نفسه، فالقراءة نشاط معرفي ديناميكي لا محدود يعمل على تقويض البنيات النصية القائمة على الاختلاف والمغايرة والإرجاء لغياب المعاني الكلية والشمولية في النص باعتبار أن اللغة لا تقول ما تريد أن تقوله، ومن هذا المنطلق يقدم البنكي التفكيك بأنه"ليس علما بقدر ما هو إستراتيجية،وهو ليس بناء منطقيا متماسكا بقدر ماهو هدم وتقويض وبنينة مستمرة لا تكف ولا تهدأ".[3]

فالنص شبكة من الدوال والمدلولات، يعمل التفكيك على كشف تناقضاته واختلافاته، باعتباره إستراتيجية تعمل وفق آليات أركيولوجية، للحفر في طيات النصوص التي تصبغها شبكة من الإنزياحات والدلالات المشتتة، فيسعى إلى فك شفراتها وسبر أغوارها، فتتشظى معانيها إلى شظايا وشذرات فتصبح

[1] - جاك دريدا : ماالآن؟ ماذا عن غد؟، مرجع سابق ، ص: 151 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 153 .

[3] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا، مصدر سابق ، ص : 174 .

عبارة عن أثر (trace) لغياب المركزفالتفكيك يقو ّض ويرجيء المعاني وشبه المعاني ضمن حركة أو بنينة مستمرة لا تحيل إلى السياقات أو أي بؤرة مركزية، فتشابك الأصوات والمعاني يحدث صخبا من التيه في ظلال المعاني غير الثابتة لغياب كل ما هو مرجعي وعلى حد تعبير دريدا لا يوجد شيء خارج النص"فجاك دريدا مفكر نحيّ فيه شجاعته التي جعلت من فعله الكتابي سلاحا ضد الوهم الذي يتضمنه فكرنا وتنخدع به رغبتنا"[1] .

هذا الفكر غير المؤسساتي الرافض للميتافيزيقا بكل أشكالها المنهجية الثابتة والتجريبية والانطباعية، كذلك أسهم دريدا في فسح المجال أمام المشاريع الفكرية بالخروج عن السائد والمألوف من القوالب المعرفية الموروثة والقراءات التقليدية التي ترى في النصوص أنها لا تتجاوز كونها مضامين إيديولوجية.

فالنصوص تنطوي على جملة من التناقضات والأبوريات (Apporia) التي تفكك نفسها بنفسها أمام لا نهائية الدوال لغياب الحقائق المطلقة، فالتفكيك "يكشف في كل حقيقة (نص، وجود، واقع....) عن معضلاتها الداخلية وتناقضاتها الضمنية، وهذه الوظيفة تبين أن كل حقيقة ليست يقينيات مطلقة أو بديهيات صافية وا ٍنما هي تقابلات وعلاقات مبهمة في القوة"[2] فلاشيء خارج النص الأمر الذي يسمح بتوالد الدلالات واللعب الحر بالدوال وفق السلاسل من الثنائيات المتضادة والمختلفة التي تشكل شبكة من الشبحية وظلال المعاني تتكشف بالحفر في طبقاتها وتحرير المهمش والمسكوت عنه.

فالبنكي متدثر بأثر دريدا الذي أقلمه في البيئة العربية، فقدتمثله وا ٍن صح قولنا بأن البنكي هو النسخة العربية التفكيكية الديريدية، فتتحرك هذه الأصداء الديريدية الكثيفة في قراءة البنكي وممارساته الفكرية والفلسفية، بالتسلسل إلى الثغرات وتسليط الضوء على الهالات المتواجدة على مستوى الخطابات أو الواقع الاجتماعي الذي تمارس فيه السلطة الأبوية، فاتحا بذلك آفاق مغايرة للفكر الماضوي في الراهن الثقافي "فالتدثر بالأثر على قدر الإمكان لا على سبيل الوجوب أو الإكراه، الاقتراب على قدر الإمكان هو أن يكون الغريب من عداد القريب، ويصبح الغريب قريبا عندما تنثني صفحة التباعد فيكون النائي فيها هو الداني، فما علينا سوى طي الصفحات، فيكون الغريب في الغرب القريب من الشرق"[3].

---

[1] - عبد العزيز بن عرفة : الدال والإستبدال، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1993، ص 30 .

[2] - محمد شوقي الزين : الإزاحة والإحتمال، مرجع سابق ، ص ص 227-228 .

[3] - محمد شوقي الزين : إرجاء مغاير، مرجع سابق ، ص : 15 .

هـذا مـا يفسـره الإحتفائيـة والانجـذاب للفيلسـوف اللغـز وتتبـع طيفـه فـي اسـتثمار المنـاهج والاستراتيجيات الما بعد حداثية، فقد مثلت الأفكار التفكيكية مظلة فكرية للمهتمين بالفكر الإختلافي والثورة على النماذج المقولبة والبرديجمات الجاهزة لتقديم قراءات جديدة وكتابات متنوعة ومختلفة يصيغها الطابع الديريدي والتي شهدت انتشارا ورواجا على مستوى الصعيد الفكري العربي في ضوء سفر المفاهيم وارتحال النظريات وانتقالها عبر وسائل معرفية مختلفة .

فالبنكي صاحب الفلسفة الرجئية الواعدة وهي "فلسفة في الفعل والأداء، لا تعكف فقط على نقد العقل ولا تكتفي فقط بنقد النص، وا ٍنما تتعدى هاتين اللحظتين نحو نقد الأداء "[1]

فالبنكي صاحب الفلسفة الرجئية الواعدة وهي " فلسفة في الفعل و الأداء لا تعكف فقط على نقط العقل و لا فقط بنقد النص، و إنما تتعدى هاتين اللحظتين نحو نقد الأداء "[1] فتشتغل على خلخلة وتفكيك الملابسات في حقول الأدب و الفلسفة و السياسة،.... شأنه في ذلك شأن فيلسوف الهوامش الذي مارس عليه التعمية بحكم قراءته المكثفة للفكر الغربي و خلفياته الفلسفية خاصة تلك التي نهل منها دريدا في فلسفته التفكيكية ذات الملامح الهيدجرية النيتشوية. فقد شكل البنكي أفكاره انطلاقا من قراءته النوعية لفكر الإختلاف و الإرجاء لتأسيس نظريته الرجئية اللا تراتبية ، تنطلق من الآن أو حاضر إلى المستقبل دون الرجوع إلى الوراء أو الماضي التقليدي و إنما صياغته وفق أطر جديدة، و إعادة ابتكاره بما يتناسب و حاضره ، فالبنكي يبني مفهومه على التناقض أو ما يسمى بـ : Oxymoron (أوكسيمورن) فهي أشباه مفاهيم، غير مستقرة أو ثابتة ،

مفاهيم مضادة تتناقض فيما بينها ، الامر نفسه بالنسبة للمفاهيم الديريدية الهلامية المتلفتة ، هذا المشاغب الذي ترك زخما فكريا في الفكر العالمي الإنساني حيث تلقفته العقول في جميع الأرجاء مطبقين استراتجياته على الأنظمة و الخطابات للحفر و تعرية الأنساق و كشف التناقضات المتوارية خلف مجازية اللغة، فقد شكل دريدا مسكنا معرفيا أقام فيه مفكرو الاختلاف.

إن البنكي هو نسخة ديريدية بامتياز يتخذ من الإرجاء أساس فلسفته الرجئية التي تشتغل على كل ما هو آني حاضر، دون الرجوع إلى ماهو تراثي ذاتي " لكن يري البنكي، على خطى دريدا ، ترويض هذا الرجوع لا ليصبح "رجعيا"، ولكن ليضحى "رجئيا"، بتعبير آخر، لا ترجع الذات إلى التراث و إنما

[1] - محمد شوقي الزين : إرجاء مغاير، مرجع سابق ، ص: 10 .

ترجئه ، تستدعيه في الحاضر ، تدرجه في الآن ، تدمجه في الراهن ، تجدده، تروضه ، تلبسه حلة جديدة، تجعله قابلا للتغير، ليصبح غير ماهو عليه".[1]

فالتراث لم يعد المرجعية التي تفرض خصوصيتها ذات الهوية ثابتة اللامتغيرة، و إنما يتجلى في حركة تجديدية مستمرة وفق آليات ديناميكية محدثة ليصطبغ بلون المعاصرة و التحول المعرفي ، حتى لا تصبح الذات أسيرة للقوالب و النمذجة والمواقف الأيديولوجية التي تعيق التطور المعرفي ، لتواكب الفكر الكوني بمجاوزة الفكر البديهي الماضوي و الانفتاح على الثقافات الفلسفية الأدبية و غيرها، فعملية إرجاء التراث هي عملية ديناميكية تشتغل فيها الذات على ترويضه و تحديثه بآليات جديدة حتى لا يبق في بوتقة التقليد و الإنغلاق " فما كان البنكي يريده من الرجئية هو التقاط السمات من أشجار التراث و العصر الراهن ، و يجعل منها (من مزيجها أو مكسجتها) مداميك لصناعة آنية ، راهنة، إرجائية، تتبدى فيها المرجئية التراثية و العصرية ، فيكون في الرجئية عناصر لا تنفك عن بعضها البعض ، لأنها تقوم إحدى العناصر بالأخرى ، و لا تنفك عنها".[2]

من هنا يبقى التراث في إرجاء مستمر ، يعمل البنكي على خلخلة سكونه و قراءته بأدوات نقدية حديثة للانخراط به ضمن المشروع المعرفي الإنساني،و تحريره من سجن القيود و البحث فيه عن أطياف الآخر اللامحدودية ، فشبح دريدا لا ينفك ينفصل عن متون كتابات البنكي، هو الآخر الذي تقمصها تمثلها في الآن أو الهُ نا، فتطوف أخيلة دريدا و فكره الإختلافي ، فالبنكي ظلال لدريدا ، هذا الشبح أو الأثر " الذي لا ينفك عن التجلي و التلاشي، هو إمكانية المستحيل، فهو اللاشيء الذي يمزج بين الاستحالة و الإمكان، أو تمفصل بين الحضور و اللا حضور يحيا بدون أبعاد و بلا آماد، يحيا وهو في دهاليز اللحود، يحضر وهو في عتمات الغياب".[3] هو الغائب الحاضر بمقولته و فكر ه الفلسفي الديناميكي الذي يعمل على رج النصوص و كسر التراتبية و النمطية للتحرر من أسر الأنظمة و دحض تقاليدها ، هذا الشبح الذي يقود إلى الثورة عن سطوة المألوف و الانفتاح على تعدد و التنوع، و قراءة ما لم يقرأ في طيات الزخم المعرفي المتوارث بمعزل عن الأيديولوجيات الخاصة.

---

[1] - محمد شوقي الزين : إرجاء مغاير ، مرجع سابق، ص 20 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 23 .

[3] - جاك دريدا : ما الآن؟ ماذا عن غد ؟، مرجع سابق ، ص131 .

فالبنكي واحد من بين القراء لتفكيكية دريدا، فلسفة التعدد و التنوع و الاختلاف التي حضيت بالاهتمام والدراسة والبحث، هذا الفكر المنفرد الذي يكشف كذلك عن مدى قوة البنكي وطموحه لاختراق مساحات الفكر الفلسفي الغربي، معدا عدته لذلك للولوج إلى النصوص الديريدية التي لا تطمئن لأي نظام ثابت متعالي وميتافيزيقي وا ٍنما يسفر عن كشف التناقضات وتواطؤ الأضداد لبناء حقائق سانكرونية سكونية تاريخية فكل نص يفكك ذاته بذاته "فالتفكيك هو بالأحرى فراسة وسياسة أي نقد السلطة (سلطة التراث، سلطة التمركز، سلطة المطلق...) ليس التفكيك فينومينولوجيا لأنه لا يصبو إلى العودة الأصلية إلى الأشياء أو الكشف الظواهري عن شيئية الأشياء وا ٍنما يتحدث بمنطق مخيالي باستحداثه لمقولة "الشبح" أو "الطيف spectre "[1] ". لسير أغوار النصوص وكشف تناقضاته واختلافاته وتفكيك استعاراته التي تحجب الهويات المنتظمة وبالحفر والمساءلة النقدية لهذا الفكر الإنساني، فقد اختفى البنكي وراء التفكيك الديريدي، الذي ترك أثرا في كل من قرأه واهتم بفكره النوعي الاستراتيجي والإفعواني. فالبنكي يؤكد على أن "صورة التفكيك مشرقة أو كئيبة تبعا للصورة التي يحتفظ بها القارئ لا للتفكيك كمنهجية أو إجراءات تحليل وا ٍنما للغرب كنموذج"[2] .

ففي ضوء توالد المرجعيات القارئة للتفكيك الديريدي في الساحة الفكرية العربية، تعددت مواقف النقاد والمفكرين وتراوحت بين القبول والرفض، التعاطف والمعارضة مع مقولات التفكيك، حيث يرجع البنكي سبب هذا النفي والنقد لا إلى التفكيك كإستراتيجية وا ٍنما لصورة الواقع والحضارة الغربية التي يتبناها الناقد في فكره.

لقد تابعت البنكي الر ّؤية الا ِختلافيّ ة الد ّريديّ ة في فضاء معرفي لا يعترف بانغلاق البنى والأنساق التركيبيّ ة ، يشتغل على الإنزياحات اللّغوية وفق مقاربات ما بعد حداثيّ ة تفكيكيّ ة قائمة على المفاهيم المضادة (Anti concepts) في أفق اختلافي حيث يخضع الن ّصوص للمراجعة والمساءلة والن ّقد إذا لا يتوانى عن استخدام المفاهيم الإجرائيّ ة التفكيكية لإعادة الن ّظر في كلاسيكيات الكتابة العربيّ ة والخطابات النقديّ ة و لعلّ ك تلاحظ في خطاب النقد التفكيكي، وما اندرج في آفاقه، ميلا إلى كلمات مفتاحيّ ة من مثل البنينة والأثر والا ِختلاف والتكرار ومدارها كلّها على إنكار الإنغلاق ومراوغة الحدود الض ّابطة ".[3] فوجد البنكي في استراتيجيّ ة التّفكيك آلية لفضح المسكوت عنه وتقويض المعنى الأحادي الد ّوغمائي ، واختراق السّ كون و اللامفكر ّ فيه لخلخلة العقل العربي المعرفي في الثقافة العربيّ ة

[1] - محمد شوقي الزين : الإزاحة والإحتمال ، مرجع سابق ، ص 158 .

[2] - محمد أحمد البنكي : دريدا عربيا، مصدر سابق ، ص: 295 .

[3] المصدر نفسه، ص: 264.

المعاصرة تصبح الخطابات في استمراريّة وسيرورة دائمة تتجدّد وتتغيّر بتناقضاتها وخلفيّاتها المعرفيّة التي تعمل على الحفر في البنيات الثقافيّة.فالكتابة هي الأخرى تتيح المجال إلى التأويل والتّفكيك وتتجاوز الحدود الضيّقة والمضبوطة لذلك جعل دريدا أسبقيّة الكتابة على اللّفظ لتحطيم كل القوالب الجاهزة نظريّة كانت أم مؤسساتية ثقافيّة في إطار الإتّجاه التّفكيكي .

فالبنكي إتّخذ من مفاهيم الأثر والإختلاف أفقا ممدود الرّحاب في دراساته وتطبيقاته ، إذ يشتغل في شبكات مفاهيميّة متعددة لا يمكن حصرها ، لذلك يرى البنكي أنّ " التفكيك تضاعيف مستمرّة ومتماحية من حالة الصّيرورة تهاب الوناء و التحقّق ".[1] فقد انفتحت أعمال البنكي على هذا الفكر المتهافت المختلف الرّافض للعقلانيات المركزيّة المسيطرة ، حيث تجاوز الأدوات و البراديجمات القديمة التي لا تمتلك القدرة على الكشف والنقد،المفكّر في ضوء المناهج الما بعد حداثيّة له حريّة التفكيّر والتحليل في كل ما هو ممنوع ومحرّق الحدود بين الأنظمة والأبنية الفكريّة وإزالة الإلتباس في الكتابات الإبداعيّة المحدّثة،لاستثمار الدّيريدي والفكر الإختلافي على صعيد الدّراسات العربيّة حضورًا واسعًا وذلك بقراءة النقّاد والمفكّرين للتّفكيك استقصاء وتطبيقًا وممارسة في شبكة من اللّعب الحر free play.فقد شهد البنكي قفزة نوعيّة من العقل والثبات إلى مناطق اللاّثبات والتحوّل إذ يشير إلى أنّ أطياف ديّريدا التي تتزيّا بزيّ الشيطان مرّة وبزيّ المخلص مرّة أخرى هي أطياف أعجب من أن تحتكر " كل الحقيقة " فهذه الأخيرة ينبغي البحث عنها فحسب في لعبة إختلاف الأطياف المتقاوضة وتوارداتها "[2] إن أطياف دريدا طغت على البنكي وخاتلته إنطلاقا من الأثر الرّجئي ، فهو الغائب الحاضر،الشّبح الذي أُعيد إنتاجه لاستثمار استراتيجيته في التموضع داخل الظواهر والبنى وخلخلتها بضربات تفكيكيّة لتقويض الجداريات السميكة والتحرّر من أسر الموروثات الثقافيّة،فقد مثّل ديريدا بالنّسبة للبنكي إستثناء يتأرجح بين فلسفته التفكيكيّة ومفاهيمه الإختلافيّة فالنّقاد والمفكّرون العرب يسعون إلى ترهين فلسفات المابعديات القائمة على تأجيل المعاني إلى لا نهاية وتأويلها وفق قراءات إستكشافيّة أركيولوجيّة معاصرة، لاالقراءة الهادفة إلى تبيان العناصر الشعريّة والجماليّة المتمثّلة في اللّغة الإنزياحيّة التي تضفي مسحة فنيّة على النصوص الإبداعيّة وبذلك يؤكدّ البنكي على أنّ " الهواجس التي تضغط على ديريدا وهلة وضعه للمسائل حول المعنى ليست هي الجملة والكلمة والنّص وإنّما هي علاقات الخارج والدّاخل،والواقع واللّغة والظّاهر والإدراك"[3] ومجاوزة ونقد الميتافيزيقا،إستعادة الكتابة في الأفق الفلسفي

---

[1] محمد أحمد البنكي : ديريدا عربيا ، مصدر سابق ، ص: 264 .

[2] المصدر نفسه ، ص 296.

[3] المصدر نفسه ، ص : 331.

الدّريدي والتّفكير خارج النّظام الميتافيزيقي بتفكيك العلامات والتركز حول الصوت المتعلّق بمركزيّة العقل (اللّوغوس logos)وكلّ ماهو جوهري ثابت ،وتجاوز القوالب اللّغوية فالنّص يصبح مجالاً واسعاً تتجاذبه عوالم محيطة به ليشتمل على معاني متعدّدة ومختلفة،تنفصل فيها الدّوال عن مدلولاتها فتصبح الكتابة مسرحاً للّعب الحر للدّوال فالقراءة التفكيكيّة للبنكي هي مراهنة صعبة تستلزم على القارئ التفكيكي أن يندرج في أفقّ الفكر الفلسفي المعاصر، لأن التفكيك كما يرى البنكّأنيّه" إستراتجية متحوّلة مترحلة تدخل في حروب مع كل ما حولها،تتّى تشكّلاتها واشتغالتها السّابقة) وهو من حيث هذه بّيالط لا ينتج مفهوماً إنمّا مفتاحًا قيمته من قيمة اشتغال وفاعليّة هذا الإشتغال ".[1]وهذا راجع إلى طبيعة التّفكيك الزئبقيّة في تفتيت وتشتيت المعاني المتواجدة على مستوى الخطابات، إذ يصبح القارئ تائها بين المعاني المتكاثرة والمتقاطعة فالكتابة فكر تخترق اللامفكّر فيه وما لم نستطع القبض عليه لتنفتح على تعدّد القراءات واستكشاف المجهول.

إن أطيافويدا حاضرة استقبلتها أقلام أهل الفكر والإختصاص إذا أصبح ضرورة يجب الرّكون إليه بتطبيق استراتجياته لزحزحة الفكر الماضوي والمعنى الأحادي وتخليصه من دوغمائيته.

[1] أحمد محمد البنكي : ديريدا عربيا، مصدر سابق، ص : 174.

خاتمـــــة

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث أمكننا أن نقول بحذر أن هذا الموضوع الذي تطرقنا إليه والمعنيّة التّفكيك في الثقافة العربيّة المعاصرة" البنكي قارئًا لدريدا من بين المواضيع التي تفتح شهيّة القارئ المعرفيّة لسبر أغوار الفكر الفلسفي الغربي من أفلاطون إلى دريدا مرورا بمراحل إبستمولوجيّة مرّ بها الفكر الغربي هذا الأخير الذي إمتصّ من رحيقه المعرفي وتشبَّع منه فكر الآخر المختلف عنه جغرافيا، عقائديا، ونخص بالذكر هنا الفكر الديريدي التقويضي الذي ينفتح عن الإختلاف والتنوّع والتعدّد ، الذي وقف كحافز أمام "البنكي" لمراجعة الذّات ومساءلتها والحفر في العقل البشري العربي، بكسر الحواجز بين التيارات الفكريّة المختلفة، والتعامل مع الماضي /التراث بمعاول الحاضر المتجدّد لفتح آفاق معرفية تتلاقح مع خلاّ انطلاقا من الفاعليّة الفكريّة المتجاوزة لكلّ ما هو ماضوي دوغمائي وفضح وتعرية الأنساق المركزيّة وكلّ ما هو مهمش من طرف السلطة / المركز للانتقال من الانقطاع إلى التحول وفق سيرورة متجدّدة لمواكبة التطوّر الحاصل في المجال المعرفي الإنساني .

وفي عرضنا هذا خلصنا إلى ما يلي :

أولا: أن الباحث العربي لابدّ عليه من طرح الأسئلة الإبستمولوجية تجاه الرّاهن الفكري والمعرفي بالانطلاق من الخصوصيّة الثقافيّة وذلك من باب الإبداع لا من باب الإتّباع والتّماهي الكلّي مع النّظريات الغربيّة ذات المرجعيات الفلسفيّة المختلفة لإقامة فاعليّة حواريّة بين الماضي والحاضر للانطلاق نحو آفاق حضاريّة جديدة .

ثانيا: ضرورة تأسيس حداثة عربيّة لنقد الأطر المعرفيَّة الماضوية بآليات و استراتيجيات حداثيّة، لتحرير هذا الثابت /التّراث من دوغمائيته، الذي لا ينفك يتفصل عن الرؤى الأيديولوجيّة التي تقف عائقا أمام الانفتاح على الآخر المختلف لتقديم فهم جديد لهذا الموروث الثقافي ومساءلته .

ثالثا: ظلّ هذه المحاولات العربيّة للانخراط في المعرفة الكونيّة والحفر في طبقات التراث يغيب المنهج النقدي العربي، بعدما كان هذا الفكر قد شهد عصرا تنويريا معرفيا مقابل الآخر الذي مرّ بعصور وسطويّة ظلاميّة اصطبغت بروح الجهل والخرافة ، هذا الآخر الذي أصبح يمثل هاجسا معرفيا يتجاوز الحدود الفكريّة والجغرافية ؛إما من خلال المثاقفة أو انطلاقا من السلطة الإمبرياليّة بفرض البراديجمات النماذج المعرفيّة على فكر الدّول المستعمَرة والمهمّشة ، إجتماعيا ، سياسيا، وثقافيا .

رابعا: النظريّة النقديّة العربية وتمثّل النقاد العرب للمناهج النقدية الغربيَّة في أشكال تطوّرها التّاريخي الإبستيمي (ما قبل البنيويّة، البنيويّة، وما بعدها) هنا يقع الباحث في إشكالية المنهج فالمفكرون العرب يستعيرون المناهج لقراءة النّصوص الإبداعيّة بمعزل عن خلفياتها الفلسفيّة ،كالبينيويّة والتفكيكية الأمر، الذي يحيلنا إلى إختلاف النّقاد حول إشكاليّة الترجمة والصرّاع حول مقولات ما بعد الحداثة باستلهام فلسفات كلّ من نيتشة ، هيدجر ودريدا.

خامساً : تهافت المرجعيات القارئة للفكر الإختلافي لفيلسوف الهوامش، الذي قام" البنكي" بدراستها دراسة اِستنباطيّة اِستكشافيّة في الفكر النّقدي العربي.

فقد إهتمّ المفكّرون بأعمال دريدا ؛ قراءة، دراسة، ترجمة ونقداً، حيث شكلّت المجلاّت العربيّة وأبرزها "مجلة فصول" منبراً لاستقطاب أهم وأبرز الأقلام الإختصاصيّة المستثمرة لاستراتيجيات التفكيك.

سادسا : إن قراءة التفكيك وانتقاله إلى الفكر النقدي العربي يتراوح بين الحضور والغياب وذلك بدرجات متفاوتة، إلاّ أنه كان أوسع و أوفر حظاً في البيئة الثقافيّة العربيّة، فقد شهد هذا الاِنتقال حركة ديناميَّة واسعة عبر إسهامات الخطيبي الذي اهتمّ بالتّفكيك واستراتيجيات الإختلاف ، انطلاقا من مؤلفاته الثّلاثة : "النّقد المزدوج" ،"الإسم العربي الجريح"، وفي الكتابة والتّرجمة وغيره من النقّاد المهتمّين بهذا الفكر" كعلي حرب، بختي بن عودة، عبد السلام بنعبد العالي ومحمد شوقي الزّين"، الذين اندرجوا تحت مظلّة التّفكيك استثماراً وتطبيقاً.

سابعا :رغبة البنكيّ الجامحة في تلقّف الفكر الدّيريدي ،هذا الأخير الذي مارس عليه التّعمية، فالبنكي يتّبع أطياف ديريدا في تقويض المركزيات والميتافيزيقا واِعادة قراءة التّراث وخلخلة سكونه وفق استراتيجيات محدثة لكسر التّراتبيّة والذّمطيّة واِبقائه في إرجاء مستمرّ تبعاً للعبة الأضداد أو ما يسمّى بال"oxymoron"

ثامنا :تبعيّة النّقد العربي الحداثي ومسيرتها للتحوّلات الإبستمولوجيّة للمناهج النقديّة الغربيّة كالبنيويّة والتفكيكيّة ،ولقد النّقاد العرب إقامة حواراً تفاعليا مع النظريات الغربيّة وتطبيق آلياتها على الإبداعات العربيّة، فالنقد العربي اِنبثق من رحم النّقد الغربي إذ تمثّل أشكال التطوّر الحاصل على مستوى المناهج النقديّة الغربيّة بمعزل عن مرجعياتها وخلفياتها الفلسفيّة، فالنقاد العرب يسعون إلى ترهين المناهج والمفاهيم واِستنباتها في الحقل النّقدي لتشكيل رؤيا معرفيّة نقديّة لخلخلة التكلّسات الفكريّة حول التّراث ، هذا ما يجعل النقاد العرب أمام تحدّيات المنظومة الفكريّة الغربيّة ومواجهتها ليبقى سؤال الرّاهن الذي اِقتحمه البنكيّ ضرورة حتميّة لمساءلة التراث والتعامل مع الماضي بآليات حداثيّة في مسار معرفي تميّزه المخاطرة والمغامرة المعرفيّة و اِستقبال الفكر الإختلافي وغيره للآخر الغربي والعمل على تبيئته في الثقافة العربية ، فقد مثّل البنكي وغيره من النقاد العرب ظلالا لدريدا عبر رافعة اِختلافيّة الأركيولوجيّة للحفر في طبقات الفكر العربي المعاصر .

تاسعاً :إدّعاء النّقاد العرب بتطبيق آليات واستراتيجيات التفكيك الدّيريديّة القائمة على الإرجاء و التأجيل ، بيد أنهم يسعون في مشاريعهم المعرفيّة إلى تطبيق مبادئ النقد الجديد أمثال "مصطفى ناصف"" وشكري عياد" المتأثرين" بريتشاردز"،فهذ المدرسة تسعى إلى ضبط وتحديد الدّلالات وفق سياقات تحكم النّص .والتسليم بوجود معنى نهائي ومحدّد له،ومن هذا المنطلق يتعارض التّفكيك ورؤى النّقد الجديد في الممارسات النّقديّة للباحثين والمفكّرين العرب ضمن إطار تبرير التّفكيك الدّيريدي في الثقافة العربيّة المعاصرة،فالبنكي يؤكّد أن التّفكيك لا يعترف بأيّ حدود مفيرّة أو سياقيّة لفلسفة التّفكيك،

فهو أشبه" بكرنفال يغلب عليه طابع الفوضى واللعب الحر للمعاني والمدلولات اللانهائيّة إلاّ أنّ هذا الفكر الإختلافي بانتقاله من بيئة المنشأ إلى الثقافة العربيّة طرأت عليه تحويرات وتغييرات ، فتدراسه النقاّد تحت مظلّة النقد الجديد و بمعناه الواسع لا بالمعنى الدّيريدي في مقاربتهم النقديّة للموروث الثقافي .

عاشر: انزاح الفكر العربي وانفتاحه على الآفاق المعرفيّة للآخر عبر اللغّة للخروج من سلطة المعنى الأحادي في الفكر العربي فكان حضور التفكيك في الثقافة العربية المعاصرة يمثل استراتيجيّة لمراجعة المفاهيم الذّظريّة والحفر في طبقات الموروث الثقافي وتفجير دلالاته التي طمستها الرّؤى المؤدجلة ، والتنقيب عن الجوانب المهمشة والمستبعدة في تركيبة البنيّة الثقافية بكسر القوالب المعرفيّة الكلاسيكية الجاهزة وتحريره وغمائية نحو آفاق التحويل والتّغيير وإقامة فعاليّة حواريّة أركيولوجيّة جينالوجيّة مع هذا الإرث السّميك (التّراثي) تقتضي مسارات ديريديّة تفكيكيّة وقف عليها البنكي لإبقائه في ارجائية مستمّرة وشبكة من المدلولات اللانهائيّة تتجاوز الماضي إلى الحاضر نحو المستقبل بآليات وتقنيات ديناميكيّة لا تهدأ ولا تستقر.

فراهنية التفكيك تنفتح على الماضي والمستقبل معًا بعدم سجنه ضمن مخطّطات وقوالب رياضيّة منغلقة ، هذا ما يجعل الفكر العربي ينوس بين الأصالة والمعاصرة التراث والحداثة مقتفيًا آثار الفكر الغربي لفتح آفاقه على صور جديدة من الفكر الانساني .

لقد أشار" البنكي إلى اشكاليّة ترجمة مصطلح "Dèconstructio" واختلاف النقّاد حول وضع مقابلات عربيّة للتفكيك ،فهناك من اقتصر على تسميته بالتفكيك أو التفكيكيّة وناك من النّقاد من إتخذ تسميات تراوحت بين التشريحيّة ، الإنزلاقية ،التقويضيّة ...إلخ إلا أن هذا الاختلاف راجع إلى طبيعة التفكيك الزئبقيّة المتفلتة ، فالبنكي يقر بأن محاولة العرب في إعطاء تسميات للمصطلح الأجنبي وضبط حدوده ماهي إلا محوالات ترتهن بقصور حتمي لا يمكن تجاوزها ، قبلى تخلخل وتقوّض ذاتها وفق بنينة مستمرة لا تنقطع ، تتيح المجال أمام المفكرين العرب لتفكيك التصورات الموروثة وتوسيع نطاق الفهم وإعادة النظر في الأطر والأنظمة الإبستيمية وكسر النماذج المعرفية السابقة المقولبة وإعادة قراءتها إما تفسيرا أو تأويلا أو تفكيكا للمشاركة في المشروع الفكري الإنساني ومسايرته . كما دعا" عبد الكبير الخطيبي " إلى تفكيك مفهوم الوحدة و الشمولية في كتابه " النقد المزدوج " من خلال الإختلاف السياسي والاجتماعي ،فقد اشتغل "بختي بن عودة" علي مقاربة كتابات الخطيبي ضمن أطروحته حول" ظاهر الكتابة في النقد الجديد"موظفا في دراسته شبكة من المفاهيم الدّيريديّة كالإلتواء " contorison" والتفكيك" Dessimination" ، وبذلك يشير البنكي أن في قراءة بن عودة للخطيبي تتردد أصداء ديريديّة بامتياز إلا أنمكمن الإختلاف الجوهري بين تفكيك ديريدا وتفكيك الخطيبي يكمن في الموقف من الميتافيزيقا ،فإختلاف الخطيبي لا يتصادم مع الدّين في حين أن إختلاف ديريدا قائما على تقويض كل ما هو ميتافيزيقي ثابت ، وبذلك إنضوت جهود النقاد العرب المحدثين تحت مقاربات ما بعد حداثية وفق فضاءات التعدد و الانفتاح والتجاوز منذ نيتشه وهيدجر وصولا إلى دولوز وفوكو ودريدا.

وكملاحظة نستشفّ ها من مدو ّ نة دراستنا" للبنكي" – دريدا عربيا - خلو ّ الكتاب من الخاتمة لتبقى نهاية مفتوحة ، مرجأة ومؤجلّة في بنية مستمر ّ ة لقراءة الفكر العربي وفتحه على آفاق معرفيّ ة مستقبليّ ة تتجاوز" الآن والهنا" حركة ابستمولوجيّ ة متجدّ دة ومتغيّ رة وفق فوضى معرفيّ ة لا تهدأ ولا تنقطع .

وأخير ً ا وليس آخر ً ا لا يسعنا القول إلا أن نقول أن ّ لكل ّ شيء إذا ما تم نقصان ، ونأمل أن يثرى هذا البحث بحلقات معرفيّ ة أخرى متواصلة في الحقل النقدي العربي المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع :

1/ قائمة المصادر:

1. البنكي محمد أحمد: دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 2005.

2/ قائمة المراجع :

2-1 قائمة المراجع العربية:

1. إبراهيم عبد الله: الثقافة العربية و المرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم، ط1، 2010.
2. ابراهيم عبد الله: المركزية الغربية، إشكالية التكون و التمركز حول التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997.
3. أبو ديب كمال: جماليات التجاوز أو تشابك الفضاءات الإبداعات،دار العلم للملايين، بيروت،ط11، 1997.
4. إدوارد سعيد: الثقافة الإمبريالية، دار الآداب للنشر و التوزيع، بيروت، ط4، 2014.
5. أدونيس: الثابت و المتحول، دار الساقي، مصر، ط1، 1994.
6. أدونيس، فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، دار العودة، بيروت، ط1 1980.
7. أفاية محمد نور الدين : في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014.
8. أوغليسي يوسف: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
9. الباز عي سعد: استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 2004.
10. البازعي و الرويلي ميجان: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2002.
11. بكاي محمد: ديريدا فيلسوف الهوامش، منشورات الإختلاف، لبنان، ط1، 2017.
12. بن عرفة عبد العزيز: الدال والإستبدال، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1993
13. بن عودة بختي: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد، مقاربة تأويلية، مكتبة ودار عدنان، سوريا ط1، 2013.
14. بنعبد العالي عبد السلام: الكتابة بيدين، دار طوبقال ، ط.1، المغرب، ،2009.
15. بنعبد العالي عبد السلام: ضد الراهن، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2005.

16. بنعبد العالي عبد السلام:الميتافيزيقا، العلم، الايديولوجيا، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت ، د.س .
17. التريكي فتحي ، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، 1992.
18. ثامر فضل: اللغة الثانية، (إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث). المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 1994.
19. الجابري محمد عابد ، مسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999.
20. الجابري محمد عابد ، مسألة الهوية، الإسلام، الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2 2012.
21. الجابري محمدعابد ، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 1993.
22. الجابري محمد عابد: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1989.
23. الجابري محمد عابد:التراث و الحداثة، داراسات و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1991.
24. الجابري محمد عابد:التراث و الحداثة، دراسات و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.
25. الحدادي عزيز: العالم العربي في ضيافة العدمية، دار التنوير، بيروت، ط1، 2011.
26. حرب علي : النص والحقيقة : نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005.
27. حرب علي ، الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1997.
28. حرب علي ، تواطؤ الأضداد ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
29. حرب علي ، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000.
30. حرب علي: (النص والحقيقة II)، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.
31. حرب علي: أزمة الحداثة الفائقة (الإصلاح- الإرهاب- الشراكة)، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 2005.
32. حرب علي: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2007.
33. حرب علي: الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1997.
34. حرب علي: الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

35. حرب علي: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان ، ط1 ، 2005.
36. الحمد تركي ، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار السياقي، بيروت، ط1، 1999.
37. حمودة عبد العزيز: الخروج من التيه، الكويت، المجلس الوطني للثقافة ، 2003 .
38. حمودة عبد العزيز: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، 2001.
39. حمودةعبد العزيز: المرايا المحققة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1990.
40. حنفي حسن ، حصار الزمن: إشكالات الحاضر، مركز الكتاب للنشر، مصر، ط1، 2004.
41. حنفي حسن ، محمد عابد جابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990،ط1 .
42. حنفي حسن:التراث و التجديد، موقفنا من التراث، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ط 4.
43. حنفي حسن: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2012.
44. الخطيبي عبد الكبير: النقد المزدوج، امنشورات عكاظ،الرباط ، 2000 .
45. خليل سمير ، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت.
46. الدغمومي محمد: نقد النقد و تنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب بالرباط، ط1، 1999.
47. زين شوقي: تأويلات وتفكيكات، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط 1، 2015.
48. الزين محمد شوقي ، إزاحات فكرية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.
49. الزين محمد شوقي ، الثقاف في الأزمة العجاف، فلسفة الثقافة في العري و عند العرب، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.
50. الزين محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2015.
51. سبيلا محمد: الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2007.
52. سبيلا محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2007.
53. سعد الله محمد سالم: الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا، ط1،2007.
54. الشيخ محمد: نقد الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2008.
55. الصفدي مطاع ، نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990
56. طرابيشي جورج ، المثقفون العرب عصاب جماعي، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1991.

57. عبد الرحمان طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2.
58. عطية أحمد عبد الحليم: مابعد الحداثة والتفكيك، مقالات فلسفية، دار الثقافة العربية،القاهرة، 2008.
59. عطية أحمد عبد الحليم: نيتشة وجذور مابعد الحداثة، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2010.
60. عطية عبد الحليم: ما بعد الحداثة والتفكيك، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، 2008.
61. فضل صلاح: مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر و المعلومات، القاهرة، ط1، 2002.
62. ماضي شكري عزيز: من إشكاليات النقد العربي الجديد، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت، ط1، 1997.
63. مرزاق أحمد ، المرجعية و المنهج، دراسة نظرية تطبيقية، المجلة العربية، 1435هـ، الرياض
64. المسكيني فتحي ، الهوية والزمان، "تأويلات فينومينولوجية"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001 .
65. المسكيني فتحي: فلسفة الثوابت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط، 1997.
66. المسيري عبد الوهاب : اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، مصر، ط1 2002.
67. المسيري عبد الوهاب: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، مصر ، ط 1 ، 1998 .
68. المسيري عبد الوهاب: العالم من منظور غربي، كتاب الهلال، فبراير، 2001.
69. مفرج جمال: الإرادة والتأويل، تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، الجزائر.
70. ناصف مصطفى: اللغة والتفسير والتواصل، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1955.
71. يقطين سعيد و دراج فيصل ، آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1 2003.

2-2 قائمة المراجع المترجمة:

1. اجلتون تيري ، أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، أكاديمية الفنون، USA ، 1996.
2. بوشبندر ديفيد :نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، القراءة للجميع مكتبة الأسرة، 2005.
3. حسن إيهاب ، سؤال ما بعدالحداثة، تر جمة بدر الدين مصطفى احمد، مجلة مؤمنون بلا حدود
4. دريدا جاك وآخرون : مسارات فلسفية، تر : محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2004.
5. دريدا جاك: ما الآن ؟ ماذا عن غد ؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

6. دولوز جيل و غتاري فيليكس: ماهي الفلسفة، تر: مطاع الصفري: المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997.

7. ديريدا جاك :الكتابة والإختلاف، رسالة إلى صديقي الياباني، تر : كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000.

8. ديريدا جاك ، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ترجمة : عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق ، المغرب، د.ط، 2013.

9. ديريدا جاك: في علم الكتابة، تر، أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008.

10. ديريدا جاك: هوامش الفلسفة، تر، منى طلبة، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط1، 2019.

11. ريان ميشال ، وأخرون، تر: حسام نايل، شركة الأمل للطباعة و النشر، القاهرة، ط1، 2008.

12. ريكور بول: الذات حينما كآخر، تر: جورج زناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1 2005.

13. زيما بيير : التفكيكية دراسة نقدية،تر :أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 1996.

14. كوفمان سارة ، مدخل الى فلسفة جاك ديريدا، تر إدريس كثير و عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، المغرب.

15. موران إدغار ، النهج انسانية البشرية والهوية البشرية، تر: هناء صبيحي، كلمة، الإمارات ع م ط1، 2009.

16. ميكشللي أليكس: الهوية، تر، علي وطفة، دار النشر الفرنسية، سوريا، ط1، 1993.

3 / قائمة المعاجم :

1. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد: لسان العرب، المجلد السادس، باب الراء.

2. صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني،لبنان ، 1986، باب الهاء.

4/ المجلات والمقالات

1. حسن إيهاب ، سؤال مابعد الحداثة ،تر بدر الدين مصطفى أحمد ، مجلة مؤمنون بلا حدود.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

مقدمة..... أ

مدخل: النقد العربي المعاصر: أسئلة المرجع والمنهج 6

الفصل الأول: أصول أزمة النقد : بنية الفكر.....25

المبحث الأول : الخصوصة النقدية بأي منظور ؟ 26

المبحث الثاني : حداثة النقد أم حداثة الفكر؟ 32

المبحث الثالث: مقولات ما بعد الحداثة : الصراع على أرض الآخر.....40

الفصل الثاني :البنكي قارئا لدريدا : هوامش الفلسفة/ هوامش التفكيك.....50

المبحث الأول : دريدا متعددا 52

المبحث الثاني : دريدا مشوها.....65

المبحث الثالث : دريدا مختلفا /دريدا هامشا لدريدا..... 76

المبحث الرابع : البنكي قارئا للبنكي /ظلال دريدا 85

خاتمة :.....94

قائمة المصادر والمراجع : 99

فهرس المحتويات : 105

ملخص :

يعد البنكي من النقاد العرب المعاصرين الذين أقامو حوارات فكرية مع الآخر الغربي، وذلك برصد المنتجات النقدية العربية المعاصرة التي تناولت التفكيك بالتطبيق والتنظيم ، حيث تعد هذه الاستراتيجية المجال الفكري الذي انفتح عليه النقد العربي ، باشتغاله على التقويض ، الكتابة، اللغة ، الترجمة ... ومفاتيح مصطلحية أخرى أكدت نجاعتها وفعاليتها في الزحزحة.

لقد كان " للبنكي" الجرأة في خلخلة البنى الفكرية العربية الثابتة ، باخضاعها للمساءلة ، بهدف صياغة رؤية " بنكو/دريدية " لها في الاختلاف المساحات الكبرى في تشكيل تجربة نقدية جديدة .

Abstract ,

Al Banki is modern arab critic who has established intellectual dialogs whith the other western cultures by monitoring .

Contemporary arab critics that have dealt with the desrtructionist of application and theorizing , and this statigy is the intellectual field that has been opened up by arab criticisme , through its work of undermining , writing , language, translation . Other term keys confirmed their success in the buzz .

Al Banki has been boldly brainting the stable arab intellectual structures , by being held accountable , with the aim of shaping the " Al Banki /Dirida " vision of its great diversity in shaping a new critical experience .