جينيالوجيا التفكيك : قراءة في المرجعيات الفلسفية

الدكتور حامد مردان السامر / كلية الآداب / جامعة البصرة

مقدمة :

يشكل الخطاب الفلسفي مرجعا ايديولوجيا مهما للطروحات النقدية المعاصرة ، فقد انطلق النقد منذ ولادته من رحم الطروحات الفلسفية التي كانت الحاضنة الأساسية لأغلب النتاجات الفكرية التي أبدعها الفكر الانساني، لذا يظل الخطاب الفلسفي رافدا حيويا ثريا يرفد الخطاب النقدي الحداثي وما بعد الحداثي . ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك المصادر النقدية الرصينة التي أبدعها الفيلسوف اليوناني الكبير (أرسطو) وهما : (فن الشعر) و(الخطابة) .

وثمة أمور مشتركة تكمن بين الخطاب الفلسفي والخطاب النقدي ، لعل من أبرزها اشتغالهما على النصوص اللغوية من أجل مساءلة أصولها ،وتفكيك مقولاتها ، واستنطاق دلالاتها ، لذا يحاول نقد ما بعد الحداثة إلغاء الفواصل الكامنة بين النصوص ،فالنص ما بعد الحداثي لا يفرق بين النص الفلسفي والنص النقدي ، لأن النص يتحول الى مجال حيوي يلعب فيه ، ويتمثل التحويل الأبستمولوجي والاجتماعي والسياسي والأدبي ، وهو خطاب يحاول اختراق الأيديولوجيا والعلم والسياسة ويتنطع لمواجهتها وإعادة صهرها في بوتقة كبيرة هي النص ، ليتحول ذلك النص الى خطاب متعدد الأصوات الفكرية ومتعدد اللسان (1).

إن الخطاب الفلسفي يظل خطابا مرجعيا مهيمنا يسعى الى بسط نفوذه على المنجز الثقافي والفكري والإنساني ، ويصر هذا الخطاب على حضوره الفاعل عبر التاريخ حتى لو تقادمت طروحاته الفلسفية ، وان سطوة التاريخ وهيبته لا تقوى على إخماد جدلية الفكر الفلسفي وسيرورته التاريخية ، بل قد نلمح بعض الطروحات الفلسفية التاريخية حاضرة في العديد من مفاصل المشروع الحداثي الفلسفي ، لذا يبقى الخطاب الفلسفي يتوالد تلقائيا عبر عملية الحوار الجدلي بين مكونات ذلك الخطاب وجذورها الأيديولوجية ، وفي ضوء ذلك يمكن القول أن الخطاب الفلسفي يبقى النسغ الذي يغذي أغلب الطروحات الفكرية والمشاريع الحضارية التي ينجزها العقل البشري ، فالفلسفة هي ليست شكلا ثقافيا مجردا مثل بقية الأشكال الأخرى ، وإنما هي الوجود الحقيقي الذي يتغلغل الى أعماق الإبداع الفكري الانساني .

ولعل شمولية المعرفة الفلسفية تنبع من الموقف التأملي الذي يمكن أن يتخذ من الفلسفة موضوعا له ، ويصف (ادموند هوسيرل) الفلسفة بأنها مقدمة لنمط جديد من الممارسة الذاتية ،وهي نقد شمولي للأنظمة الفكرية والإنجازات الثقافية التي ينجزها الإنسان ، أو بعبارة أخرى هي نقد للإنسان نفسه ، وللقيم التي تغمره شعوريا أو لاشعوريا (2).

إن الفكر الغربي المتمركز حول نفسه يطلق أحيانا العديد من المغامرات الفكرية التي يعريها البحث المتقصي لجينيالوجيا ذلك الفكر ، فالإرهاصة الفكرية الأولى لذلك الفكر لم تكن وليدة الفراغ ، وإنما كانت مسبوقة بإرهاصات فكرية رائدة انبثقت في الحضارات القديمة التي شهدها العالم القديم ، ولكن هذا الفكر يحاول

جاهدا التنكر لكل الأصول الفكرية التي شكلت بنيته المعرفية ، أو يسعى الى طمس هذه الأصول عبر إعادة إنتاج مقولاتها الفكرية تارة أو تشويه ملامحها ونسف تصوراتها تارة أخرى ، حتى استحال الفكر الغربي الى سلطة معرفية قاهرة تسعى الى تأصيل منجزها، وترسيخ وجودها وتثبيت منظومتها الفكرية من جهة ، والى إقصاء الآخر المغاير وتجريده من محتواه ، والاستخفاف بمنجزه الفكري تمهيدا للسيطرة عليه، واقتياده من جهة أخرى لذا يحصر الفكر الغربي المنجز الحضاري الانساني بالمساحة الجغرافية التي تغطيها أوربا ،فيصف (هوسيرل) الثقافات غير الأوربية ، بأنها تحمل أفكارا بدائية ، تهيمن عليها الأسطورة ، وهي تسبق العلم وتتقدم الفلسفة لأنها لا تخضع للتأمل الفلسفي (3) .

إن هذا التمركز ينطلق من أبعاد عنصرية – لاهوتية تحاول أن تجعل بداية العلم تبدأ مع بداية ظهور الفلسفة اليونانية ، ولكن البحث المتقصي الموضوعي يكشف زيف هذا التصور الذي نسجته المركزية الغربية حول ذاتها ، وظلت تتشرنق بالإطار الفكري الدوغماتي الخانق الذي أسهم في إنتاج منظومة التفوق الغربي وسيادة العقل الأوربي المزدري لكل النتاجات الفكرية الخارجة عن ذلك الإطار، والمتباينة معه .

وقد تعرض التمركز الغربي لهجمة نقدية كاسحة أثمرت أفقا معرفيا يرمي الى إعادة قراءة البنية الثقافية المولدة للمشروع الحداثوي ، عبر تفكيك مقولاتها ، وتعرية أنساقها ، وكشف تناقضاتها ، وتحليل أصولها ، من أجل الكشف عن سلطوية الفكر الحداثي وإرهابه الفكري حين مارس التأسيس الأيديولوجي من جهة والإقصاء الفكري من جهة أخرى ، فكل عملية تأسيس تنطوي على وجهين : -

الوجه الأول الظاهر والعلني هو البناء ، والوجه الآخر المخفي والغائب هو الإقصاء والاستبعاد ، وفي ضوء ذلك يمكن القول أن الحضارة الإنسانية قد فقدت الكثير من النتاجات الفكرية بسبب هذه المرحلة التأسيسية التغييبية في الوقت ذاته ، وكان رائد تلك الهجمة الناقد الفرنسي (جاك دريدا) الذي أطلق على ممارسته النقدية للتمركز الغربي بإستراتيجية التفكيك .

وهذه الإستراتيجية لم تكن طفرة وراثية في تاريخ الفكر الإنساني أو أنها من مستحدثات (جاك دريدا) وإبداعه النقدي ،وإنما كانت مسبوقة بطروحات فكرية عديدة أسهمت في بلورة مهادها الفكري ، وقد ظلت هذه الطروحات مغيبة ومهمشة لحقبة تاريخية طويلة ، وهي تمثل الفكر المقصي والمغيب في تاريخ الفكر الإنساني الذي لايذكر إلا بصورة خجولة أحيانا أو مختزلة ومشوهة أحيانا أخرى ، مما أدى الى تشويه معالمه وتسفيه مقولاته ، وتحريف دلالاته ، ويعزى سبب ذلك الى أن الفكر المقصي ظل فكرا متمردا لا يخضع لسلطة العقل و قوانينه الصارمة التي أصبحت إطارا دوغماتيا أحاديا يسم تاريخ الفكر الفلسفي بميسمه الخاص .

والتفكيك لم يكن فتحا معرفيا متجاوزا لطروحات الحداثة وإشكالياتها المعرفية ، وإنما كان مسبوقا بطروحات عديدة أسهمت في بلورة أسسه الفكرية ، ويتجلى ذلك في طروحات الإرث الهرمسي ، وبعض مداخلات الخطاب السوفسطائي ، وكذلك الفلسفة الألمانية الحديثة المتمثلة بالمنجز الفلسفي للفلاسفة (نيتشه ، هوسيرل ،هايدجر)، لذا فأن (امبرتو إيكو) كان مصيبا في تصوره عندما يرى أن الفكر الذي سوف نطلق عليه ما بعد الحداثة يبدو في مجمل طروحاته ينتمي الى الماضي البعيد (4) .

ويبدو أن بذور إستراتيجية التفكيك كانت مخبوءة في النتاجات المتزامنة للتمركز الغربي ، أو على وجه الدقة ، إنها موجودة في النتاجات الفكرية التي طمسها ذلك التمركز وازاحها من تاريخ الفكر ، فعمد التفكيك الى إحياء تلك الأصول المغيبة ووضعها تحت دائرة الضوء، ونقلها من الهامش الى المركز ، وذلك من أجل فضح آليات ثقافة التمركز الغربي ، وكشف تناقضاتها وإرهابها الفكري. وعليه يحاول البحث رصد الأصول الفلسفية التي ساعدت على إنتاج إستراتيجية التفكيك وعالمها الغرائبي .

الهرمسية :

تظل المتون الفكرية المغيبة حاضرة في تاريخ الحضارة الإنسانية ، فعلى الرغم من سطوة التمركز العقلي وسلطته وهيمنته على النتاج الفكري الغربي ، فأنه لم يستطع أن يغيب تلك المتون تغييبا تاما ، لذا ظلت تشغل فضاء الهامش الذي أظهر تحديا سافرا لآليات التمركز العقلي ، وأثبت قدرة فائقة في الصمود والتمرد على المنظومة الفكرية لذلك التمركز .

وربما يكون المتن الهرمسي المحاولة الفكرية الأولى الثائرة على سلطة العقل ، والمغامرة البدائية التي حاولت أن تنتج معرفة مغايرة لا تستند استنادا رئيسا الى سلطة العقل وقواه الفاعلة ، وإنما حاولت إنتاج إمكانات عرفانية لا يمكن البرهنة عليها أو الاستدلال بها ، أو التثبت من مصداقية طروحاتها ، ولكنها ستبقى إمكانا معرفيا حاول اجتراح منظور مغاير لمعاينة الوجود الإنساني .

وعلى الرغم من أهمية المتن الهرمسي في تأسيس فضاء العرفان بكافة إشكالياته المعرفية ، فإننا نجد تباينا تاريخيا وجغرافيا واضحا حول نشأة الهرمسية ومكانها ، فالناقد (امبرتو ايكو) يرى أن التفكير الهرمسي كان سائدا في القرن الثاني الميلادي، حين توحدت شعوب الإمبراطورية الرومانية تحت منظومة اللغة الواحدة والثقافة المشتركة التي أذابت في نسيجها أعرافا ولغات عديدة ، لذا أصبح هذا القرن ملتقى الشعوب ، وأصبح لكل الآلهة الحق في الوجود ، وقد كانت هذه الآلهة تتمتع ببعض خصوصياتها ، لكن التهام الإمبراطورية لأوطان تلك الشعوب أدى الى تدمير هويتها ، فالنصوص المؤسسة للمتن الهرمسي قد رأت النور في حوض البحر الأبيض المتوسط في القرن الثاني الميلادي (5).

ويعاين (كوربان) الأمر من زاوية مغايرة ، حيث ينسب(هرمس) الى الحضارة البابلية، ويتطرق إليه عندما يتعرض بعجالة الى بعض الأعلام الذين أسهموا في صنع الحضارة الإنسانية ، فنراه يقف عند الحكيم البابلي(هرمس) الذي عاش في القرن السادس(ق . م)، وهو أحد علماء الفلك والطبيعة ، وينسب إليه (ماسينيون) نظرية الفيض التي تحدث عنها أفلاطون فيما بعد ، وهرمس من المؤسسين لفكرة (ادوار الزمن) وله كتاب اسمه ((أنظمة هرمس))(6) .

إن هذا التطور يوحي أن نظرية الفيض التي تحدث عنها فلاسفة اليونان هي نتاج مشرقي تمّ على يد الحكيم البابلي (هرمس) الموجود في القرن السادس (ق . م)، ويعضد ذلك انتشار الحكمة العرفانية في المشرق ، وهي كانت معروفة قبل الإسلام بقرون عدة ، وهذا ما تؤكده بعض المصادر حيث تشير الى الفيلسوف المشرقي (إمليخ) الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد ،وهو من أبرز الفلاسفة الذين أسهموا إسهاما فاعلا في التمييز بين المنهج الأرسطي القائم على البرهان والاستدلال والنظر العقلي ، والمنهج الهرمسي القائم على

العرفان والإلهام والكشف الصوفي ، وقد ذكر ذلك في رسالة موجهة الى أحد تلامذته ((إذا طرحت مسألة فلسفية فإننا سنحكم فيها لك وفق منهج هرمس الذي استعمله أفلاطون وفيثاغورس في الماضي لضبط فلسفتهما))(7).

وهذا النص يشي بأن المنهج الهرمسي كان معروفا في الفلسفة اليونانية ، وكان يقرن أحيانا بالمنهج الأرسطي كمنهج مغاير يوضح الفرق بين منهج البرهان ومنهج العرفان في الخطاب الفلسفي ، أما استعمال الفيلسوف اليوناني (أفلاطون 427 – 347) لهذه الفلسفة ، فهذا يعني أن الهرمسية كانت معروفة في الخطاب الفلسفي اليوناني منذ القرن الخامس (ق .م)، لذا فهو يقترب من الرواية التي ذكرها (هنري كوربان) ويبتعد عن رواية (امبرتو ايكو) .

ولكن التمييز بين المنهج الأرسطي والمنهج الهرمسي لم يكن مقتصرا على الفيلسوف (إمليخ) وحده ، بل يرى بعض الباحثين أنه يمثل ظاهرة شملت النتاج المعرفي للعصر كله ، لذا يمكن القول أن العرفان كان هو النظام المعرفي الذي ساد العصر الهيلينستي* بمراحله الثلاث التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد مع نهاية العصر اليوناني الخالص الى منتصف القرن السابع بعد الميلاد عند ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات . والعرفان هو نظام معرفي ومنهج يعاين الوجود والعالم ويشكل موقفا منه ، وقد انتقل الى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق وخاصة في العراق ومصر وسوريا (8) .

إن الثقافة الغربية ترفض حلول الأنساق المعرفية الشرقية في بنيتها المعرفية ، فعمدت الى تحويل هرمس الى اسطورة يونانية تجمع كما هائلا من المتناقضات، وتحوي المعرفة الشاملة التي لا يمكن لها أن تصل الى نتيجة قارة ، فهرمس هو أحد الآلهة عند الإغريق كان متعدد الاختصاصات ، ومتباين الوظائف والمجالات ، وجامع المتناقضات في بنية معرفية واحدة ، وهو لص وماكر وربّ لصوص ، ولكنه في الوقت ذاته هو خطيب ومبدع ورب الفنون ورسول الحكمة الى الناس ، لذلك يرمز الى الكلمة العميقة والمعرفة الكلية والتأويل الشامل حتى لو تطلب الأمر في التأويل الى تدمير مبدأ من مبادئ العقلانية الإغريقية (9) .

ويرمز هرمس أحيانا الى صراع الابن مع الأب عندما يحاول اكتشاف الحكمة الآلهة التي يسرقها من كبير الآلهة ويمنحها للإنسان كي يصبح انسانا جديدا ، وبذلك يقوم هرمس في الوقت ذاته بسرقة قطيع من الأغنام من أخيه غير الشقيق (أبوللو) فيتحول الى إله اللصوص ، وبذلك يمزج هرمس بين الوهم والواقع ، وبين التمرد على سلطة الأب والامتثال لأوامره (10) .

ويحاول الفكر الغربي غالبا إنتاج المقولات المعرفية السابقة بصيغ مغايرة كي يمحي أصولها ويطمس معالمها الفكرية ، فتحول هرمس من الواقع الى الأسطورة ، ومن العلم الى السحر ، ومن الصدق الى الزيف ، ومن الوضوح الى الالتباس والغموض والتناقض ، حتى استحال المتن الهرمسي الى معرفة ممسوخة حين تجمع بين الشيء ونقيضه ، ويعني ذلك أنها خارجة عن سلطة العقل ومتمردة عليها ، وثائرة على قوانينها ، وربما أسهمت تلك السلطة في تشويه معالم المعرفة الهرمسية التي انبثق نورها في المشرق، ثم أصبحت منافسا قويا لتلك السلطة في معاينة العالم .

وقد يؤدي تعدد الأزمنة والأمكنة التي يظهر فيها هرمس ، والتناقض في الروايات الى الشك في وجود هذه الشخصية ، فقد تكون شبحا أكثر منها حقيقة ، تنتقل من مكان الى آخر ، ومن زمان الى آخر ، فمرة تكون هذه الشخصية حكيما بشريا وتارة تكون إلها إسطوريا ، وحتى في اسطورته يكون رسولا بين الآلهة حينا ، ورسولا بين الآلهة والبشر حينا آخرا ، وفي ضوء ذلك يمكن القول ان من المحال الاعتقاد بوجود مثل هذه الشخصية ، فهي إما أن تكون شخصية مفترضة متخيلة أنتجها الخيال الانساني ، أو ان ثمة شخصيات متعددة قد تحمل الاسم ذاته .

وقد يبرز تناقض آخر بين هرمس ونتاجه العرفاني ، أو بين الذات ونصوصها ، فكيف يمكن لشخصية أن تحمل هذا الكم من التناقضات أن تنتج تلك المعرفة العرفانية المتناسقة والمنسجمة ؟. أم يكون ذلك جانبا من جوانب التناقض الكامن في الشخصية الهرمسية بين سماتها وفكرها ، بين ذاتيتها ونتاجها المعرفي . وبناء على ذلك يبدو أن سلطة التمركز العقلي قد قامت بتشويه معالم المنهج العرفاني ، وتحريف نصوصه ، وخلخلة نسقه الفكري ، وإلصاق التهم المؤدلجة به ، حتى يكون فكرا مشوها ومتناقضا لا يقوى أن يكون فكرا فاعلا ومؤثرا وقادرا على إنتاج معرفة مغايرة تهدد عرش التمركز بالزوال ، لذا علينا أن نتوخى الحذر في محاولة قراءة المتن الهرمسي واستنطاق مكنونه الفكري .

اما المعرفة في التصور الهرمسي فهي معرفة عميقة لا يمكن الكشف عنها عن طريق العقل وحده ، فالإدراك العقلي هو إدراك مؤجل ، لأن الحقيقة هي أغور عمقا وأكثر بعدا منه، لذا يعجز العقل عن إدراك كنهها وغورها ، فالحقيقة هي ما لم يقل بعد ، أو هي ما قيل بطريقة غامضة ومبهمة ، لذا يتوجب أن ندرك ما هو أبعد من ظواهر النصوص ، فاللغة بقدر ما تكون غامضة بقدر ما تكون غنية بالرموز والاستعارات ، وأن أي محاولة للوصول الى دلالة نهائية حاسمة وقاطعة ومنيعة سوف يؤدي الى فتح متاهات غامضة وانزلاقات دلالية لا حصر لها .

وكل شيء سواء أكان أرضيا أم سماويا يخفي داخله سرا ، وكلما تمّ الكشف عن سر ما ، فأن هذا السر سوف يحيل الى سر آخر ضمن حركة تصاعدية موجهة الى سر نهائي ، والسر النهائي في الطقوس الهرمسية يكمن في أن كل شيء يخفي سرا ، ولهذا السبب فأن السر الهرمسي لا يمكن أن يكون سوى سر فارغ،ومن يزعم أنه قادر على الكشف عن هذا السر ، فأنه لم يأخذ حظه الكافي من الاستئناس بالطقوس الهرمسية ، ولم يتجاوز حدود المعرفة السطحية للسر الكوني .

إن الفكر الهرمسي يحول مسرح العالم كله الى ظاهرة لسانية ، ويحرم اللسان في الوقت نفسه من أية سلطة ابلاغية (11) .

إن تحويل الوجود الى لغة لم يكن سبقا هرمسيا ، وإنما كانت مقولة مطروحة في حضارة وادي الرافدين منذ زمن طويل ، فلقد أدرك الفكر الرافدي أن السلطة تكمن في الكلمة وتتجلى بها ، وتتجسد هذه السلطة في ثنائية (الأمر والنهي) التي أسهمت في هندسة الكون وتنظيمه ، فانتصرت قوى الحكمة وعناصرها الخيرة على قانون السكون والخمول والظلام ، بفضل تلك السلطة التي تمثل القوة المفتقرة للوعي ، ثم بوشر بعدها بتنظيم العالم الأرضي (12) .

إذن الحضارة القديمة كانت تؤمن إيمانا راسخا بان اللغة هي أصل الوجود ، ولا يمكن فصل الوجود عن اللغة ، لذا فان المقولة الهرمسية التي تحول الوجود الى لغة ما هي إلا إعادة صياغة لطروحات فكر وادي الرافدين ، فالحضارة التي نشأت في وادي الرافدين تؤمن أن أصل الوجود هو اللغة ، وأن سلطة اللغة تكمن في الأوامر والنواهي التي ساعدت فيما بعد في إيجاد الكون وتنظيمه ، وإخراجه من القوة الى الفعل ، ومن الكمون الى الظهور ،كما تعتقد تلك الحضارة بالعلاقة الرابطة بين الاسم والمسمى ، فكل شيء في الكون يحمل سر قوته بالاسم الذي يحمله ، فإذا أردنا فهم هذا الكون فعلينا فهم اللغة أولا، لأنها سر هذا الوجود ومكمن قوته وأصل تكوينه ، ويبدو أن هذه المقولة قد تسللت الى هذه الحضارة من الديانات السماوية القديمة التي نشأت في وادي الرافدين والشام ومصر .

إن التصور الهرمسي يمثل انقلابا فكريا وتمردا معرفيا على سلطة المنطق العقلي الذي أسسته الفلسفة اليونانية عبر تاريخها المعرفي ، وان هذا الانقلاب أنتج تصورا عرفانيا يتباين عن التصور العقلاني من خلال مقدماته ونتائجه ، فالحقيقة التي يسعى إليها التصور العقلاني ويطلبها في طروحاته المنطقية أضحت سرا غامضا أحيانا ، وقد يكون فارغا من أي محتوى أحيانا أخرى ، واللغة التي تعد وسيلة للكشف عن الحقيقة عند العقلانيين غدت مشوهة وغامضة وحافلة بالمجاز والاستعارة ، لهذا فهي لا تحيل الى حقيقة قارة ، وإنما الى انزياحات دلالية لا حصر لها ، وبذلك تكون اللغة وسيلة غير موثوقة في حمل الحقيقة .

ولم يقتصر التصور الهرمسي عند هذا الحد ، وإنما ذهب بعيدا عندما رفض مبادئ العقل الأساسية ، وهي الأسس التي يستند إليها العقل في تفكيره ، ففي نصوص المتن الهرمسي نجد نفيا تاما لمبادئ العقل الأساسية وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع ، بل حتى السلاسل المنطقية تنكفئ على نفسها فتشكل هرما حلزونيا ، وانهيار مبدأ الثالث المرفوع يعني أن القضايا يمكن أن تكون صحيحة حتى لو تناقضت فيما بينها (13) .

وهذا التوجه الفكري جعل الفكر الهرمسي ليس خارجا عن نطاق التمركز حول العقل وحسب ، وإنما أصبح معاديا لمبادئه الأساسية ومقوضا لها ، فالتوفيق بين الأفكار المطروحة يسهم في تقويض المبدأ العقلي الثالث، لذا تزعم الهرمسية أن كل الكتب تقول الحقيقة حتى لو أدى ذلك الى تناقض طروحاتها ، لأن الكلمات في الأصل مجاز ولا تحيل الى حقيقة موضوعية ، وإنها تقول شيئا آخر يتباين مع ظاهر اللفظ ، ومن ثم تكون اللغة لا تفصح عن واقع موضوعي ،وإنما تكشف عن انزياحات دلالية لا يمكن حصرها ،لأن العلامة تقوم بالإحالة الى المعنى ونقيضه من دون أن يمس ذلك جوهرها أو ماهيتها (14) .

ولعل التمرد الهرمسي يمثل ظاهرة معرفية استطاعت أن تحفر بصماتها في سفر الحضارة الإنسانية ، على الرغم من سلطة التمركز العقلي وسطوته ، وقد ظل هذا التمرد الوجه الآخر للتصور العقلاني حيث ينتج إمكانا معرفيا مغايرا يكون قادرا على مكاشفة الحدس الذاتي للإنسان وأعماقه الغائرة، وعلى الرغم من مجايلة التصور الهرمسي للتمركز العقلي ، فان أحد الكيانين لم يستطع احتواء الآخر أو إذابته أو زحزحته ، بل ظلاّ كيانين منفصلين يسيران بخطوط متوازية ، وان كانت كفة التمركز العقلي أرجح في تطور المعرفة الإنسانية ، مما أدى هذا الميل الى محاولة طرد المعرفة الهرمسية من حضرة التمركز العقلي ، وأصبحت فضاء معرفيا ملعونا ومنفيا من دائرة المعرفة الإنسانية .

ولعل أبرز المظاهر الرئيسة التي دونتها المقاربة الهرمسية للنصوص التي قد تتقاطع مع المقاربات النقدية المعاصرة هي :

1- **النص كون مفتوح (open – end) بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية .**
2- **إن اللغة عاجزة عن التعبير من خلال دلالة وحيدة ومعطاة بشكل مسبق ، وان مهمة اللغة تكون عكس ذلك ، فهي لا تتجاوز حدود إمكانية الحديث عن تطابق المتناقضات .**
3- **اللغة لا تتلاءم مع الفكر ، وهذا يحيل الى انفصال الدال عن مدلوله ، لذا فوجودنا في الكون يكون عاجزا عن الكشف عن دلالة متعالية ، وان كل نص يحاول ادعاء شئ معين ما هو الا كون مجهض ، أي نتاج كائن يشكو من الاختلال الذهني (16) .**

وفي ضوء ذلك ندرك أن المتن الهرمسي شكل إطارا معرفيا مغايرا للعقلانية اليونانية ،حيث استند استنادا مباشرا الى العقل المغيب (العرفاني)، وهذا المتن لعله يكون أول شرارة تمرد ضد التمركز العقلي وسلطته المطلقة حين اجترح إمكانات معرفية أخرى توسع من رؤية الإنسان للعالم، وتمكنه من اكتشاف حقول معرفية واسعة وفضاءات فكرية مفتوحة تخرجه من حلقة التشرنق حول العقل . وان أي معرفة شاملة لابد أن تبحث عن جميع الأصول الفكرية الحاضرة ، التي تقع في قلب النظام المعرفي وفي هامشه .

وهذا ما أشار إليه المفكر(سارتون) حين يرى أن كتابة تاريخ العلم القديم يجب أن تقوم على معرفة كافية لهاتين الطائفتين من الحقائق ، وهما العلم الشرقي من جهة ، والخرافة اليونانية من جهة أخرى ، وان أي مدونة تاريخية إذا تجاهلت ذلك فأنها سوف تكون ناقصة ومزيفة ، ويعتقد أن افتراض بداية العلم عند الإغريق هو من سذاجة الأطفال ، لأن المعرفة اليونانية سبقتها جهود عالمية واسعة في بلاد الرافدين ومصر، لذا كان العلم اليوناني هو إحياء لتلك المعرفة أكثر منه اختراعا . ويرى أن العلم هو انتصار للطابع العقلاني ضد الطابع اللاعقلاني ، وحتى نفهم طابع ذلك الانتصار علينا معرفة الخرافة الإغريقية ، وذلك لتبرير ما وقع أحيانا من اشكال الإخفاق المعرفي (17) .

لقد تسلل المتن الهرمسي الى طروحات إستراتيجية التفكيك ، وتقاطع هذا المتن مع طروحات الناقد (جاك دريدا) ، فقد تأثر هذا الناقد بشخصية هرمس المتناقضة التي تحمل الشئ ونقيضه في الوقت ذاته ، ويحوّل سرقة هرمس المعرفة من الآلهة الى نموذج رمزي يحيل الى فكرة الصراع مع الأب ، وتجاهل أوامره ونواهيه والتمرد على سلطته (18) .

وتقصي دريدا لهذه الشخصية لم ينطلق من فراغ ، وإنما من تصور ايديولوجي يحاول قراءة المتن الهرمسي وشخصية مدونه ، فمحاولة دريدا تقويض المركزية الغربية قد انطلقت من تصورات هرمسية ، أو على وجه الدقة إعادة إنتاج تلك التصورات برؤى حداثية تتناغم مع تصور الفكر الحداثي ، فتقويض التمركز الغربي ما هو إلا صورة من صور التمرد على سلطة الأب وسلطته المعرفية الطاغية .

أما طروحات الهرمسية حول اللغة فتتجلى في طروحات دريدا النصية التي يزعم فيها أن بنية النص تحمل تناقضا لا يمكن حسمه، ويكمن هذا التناقض بين ظاهره الثابت وباطنه المتغير حتى يتحول النص الى ساحة تباينات وليس ساحة بيانات منتظمة كما يقول (ادوارد سعيد)(19). وتناقض النص التفكيكي لا يبتعد

كثيرا عن تقويض الهرمسية للمبدأ العقلي الثالث من مبادئ العقل، حيث يجعل كل القضايا صائبة حتى لو كانت تحمل بين طياتها التناقض والتنافر، وهي محاولة مبكرة لإلغاء التصور المعياري الذي أنتجه الفكر الانساني. وحتى مقولة دريدا((لا يوجد شئ خارج النص))(20) يمكن أن نجد لها حيزا في المتن الهرمسي الذي يحول مسرح العالم كله الى ظاهرة لسانية ، ولكنه لا يمنح هذه اللغة القدرة على إنتاج المعاني القارة، لأن الكلمات لا تؤول الى حقيقة موضوعية بسبب مجازيتها حينا ، وانفصال دالها عن مدلولها حينا آخر،مما يؤدي الى انشطار الدلالات وتبعثر المعاني في كل اتجاه .

ولعل مزية الناقد جاك دريدا تكمن في قدرته على إنتاج الطروحات الهرمسية وتسويقها على أنها فتوحات فكرية ما بعد حداثية تنتمي الى الحاضر أكثر من انتمائها الى الماضي ، ويعمل فيلسوف التفكيك على آليات عديدة لجعل الماضي يبدو حديثا، ومن أبرزها الطمس والتحوير والمخاتلة ، كي يمحو الأصول الفكرية التي استقى منها طروحاته الفكرية ، ولكن القراءة المتأنية والفاحصة تكشف هشاشة هذه القناعة وزيفها ، فالماضي يحضر بقوة في تشكيل الحاضر ويحدد مساره أحيانا ويكون من الصعوبة التخلص من سطوته .

وفي ضوء ذلك يمكن القول أن نقد التمركز الغربي هو مشروع إيديولوجي أسهمت في انجازه مجموعة من المنجزات لعل من أولها المتن الهرمسي الذي أنتج إمكانا معرفيا مغايرا للتصور العقلي ، وهذه البذور المعرفية الأولى التي بذرها المتن أثمرت فيما بعد مشروعا احتماليا حاول تغييب العقل ومصادرة أحكامه والانفلات من معياريته الصارمة التي تنتج دوما أحكام القيمة الثابتة الرافضة للسيرورة التاريخية للتغيير ، وتعتقد أنها تصل الى مرحلة اليقين المعرفي ، في حين يرفض التصور العرفاني إمكانية الوصول الى هذه المرحلة أو مقاربة تخومها ، وان المعرفة الإنسانية سوف تظل إمكانا احتماليا يكون قابلا للنقض والتغيير ، لأن العقل الانساني يكون قاصرا في إدراك حقيقة الوجود الانساني ، وقد استثمرت إستراتجية التفكيك هذه الطروحات ووظفتها في بنيتها النقدية التي طرحتها لتقويض التمركز الغربي وأسسه العقلية الدوغماتية .

السوفسطائية :

يظل الخطاب السوفسطائي من الخطابات الفلسفية المهمشة والمقصية عن النتاج الفلسفي الإنساني ، وقد ظل هذا الخطاب خارجا عن دائرة التمركز حول العقل لحقبة زمنية طويلة غيبت أصوله ، وطمست بعض ملامحه، حتى غدا فكرا مشوها خارجا عن شرعية العقل ومنفيا عنه . وإذا كان المتن الهرمسي أنتج تصوره المعرفي الخاص المتمرد على سلطة العقل من خارج إطار هذا العقل ، فقد استطاع الخطاب السوفسطائي أن يقوض تلك السلطة من الداخل ، عبر تحويلها الى إستراتيجية براغماتية تهدف الى المنفعة الذاتية التي يسعى إليها السوفسطائي في انجاز أموره الخاصة .

ولقد تعرض هذا الخطاب لحملة فكرية عنيفة من التصور العقلاني ،لأنه كان أشد وطأة من المتن الهرمسي على سلطة العقل ، فقد تلاعب بالأسس المنطقية التي دشنها التيار العقلي ، وحولها من المعيار الشمولي الثابت الى الاستعمال الذاتي النسبي الذي يتباين من شخص لآخر ، وبذلك فقدت تلك الأسس شرعيتها المعرفية المطلقة ، وانهارت دوغماتيتها الخانقة .

إن التمركز العقلي أقصى العديد من التصورات الفلسفية المجايلة له ، وحاول إزاحتها عن الظهور، ولكنه لم يزحها عن الوجود ، لهذا ظلت التصورات تنبلج من حين لآخر عبر مجموعة من الطروحات التي تستلهم هذه التصورات لبناء صرحها الفكري .

وتباين الباحثون في أصل السوفسطائية ونشأتها ، فالمصطلح جاء في البدء من اسم (سوفسيطوس) التي تعني المعلم مهما كان اختصاصه ، ثم اقتصرت بعدها على (معلم البيان) وفي الزمن المتأخر(سقراط وأفلاطون وأرسطو) أصبح هذا الاسم محقرا،فهو يدل على المغالط والمجادل والمتاجر بالعلم ،وانصب جهد السوفسطائيين على صناعة الجدل فكانوا يتباهون بقدرتهم في إثبات القضية ونقيضها في الوقت ذاته، لذا لم يكن وكدهم إثبات الحقيقة ،وإنما البحث عن وسائل براجماتية الإقناع باسلوب خطابي (21) .

ويعتقد بعض الباحثين أن المصطلح مشتق من كلمة يونانية معناها (التمييز بالمهارة والبراعة) ثم اختلط فيما بعد بالقدرة على الخداع والتمويه في إثبات الحقيقة ، واستخدام مفاهيم قد تحيل الى الالتباس في المعنى الى الحد الذي يؤدي الى صدق القضية وكذبها في آن واحد (22) .

ويربط بعض الباحثين بين الأصول اللغوية للسوفسطائية (sophism) والأصول اللغوية للفلسفة التي تعني (حب الحكمة)، فيذهب الى القول ان كلمة(سوفسطائي) كانت مشتقة من الجذر اللغوي ذاته (سوفيا)التي تعني الحكمة ،وقد ظهر السوفسطائيون في تاريخ الفلسفة بوصفهم معلمين للحكمة ، يعلمون المواطن الحر في الدولة أسس الاستدلال والحجة والبرهان ، ويتلقون أجرا جراء ذلك ، أي يعلمونه كيفية الدفاع عن مصالحه الشخصية بقوة الكلمة ومتانة الحجة وفصاحة الاسلوب ، وهم أول من زاوج بين الحكمة والمعرفة من جهة ، والقدرة على البرهنة على ما يعده الإنسان نافعا وصالحا ومربحا من ناحية أخرى ،وهذه الخطوة الاولى التي تم بها الربط بين الحكمة والمنفعة في تاريخ الفلسفة اليونانية (23) .

إن التماثل اللغوي بين السوفسطائية والفلسفة يعني أنهما انطلقا من مرجعية واحدة وهي محبة الحكمة،فالفلسفة تسعى الى البحث عن الحقيقة وهي غاية السوفسطائية ذاتها، ولكن الاختلاف والتباين يكمن في الآليات التي تحاول تحقيق ذلك الغرض ، فالفلسفة تسعى الى الحقيقة المطلقة من دون أن تربط ذلك السعي بالمنفعة ، بينما تسعى السوفسطائية الى الحقيقة النسبية وتربط ذلك بالمنفعة .

وتؤكد السوفسطائية على ذاتية الدليل الحسي ونسبيته، وأن أي استنباط ينبثق من هذا الدليل يكون نسبيا ، وقد أدركت منذ مرحلة تاريخية مبكرة أنه يمكن توليد الحجج التي تؤدي الى أي تصور يسعى الإنسان لإثباته ، وعاينت الحقيقة بروح الشك والنسبية ، لأنها لاتؤمن بالحقيقة المطلقة المتعالية عن الواقع ، وباختصار فقد دشنت السوفسطائية نمطا من التفكير يرفض الالتزام بأية مسلمات غير مشروطة إلا تلك التي يحتاجها الإنسان لإنجاز أهدافه التي حددها لنفسه، وبذلك تكون الأفكار والمفاهيم متعددة الاستعمال ولا يمكن قصرها على استعمال واحد (24) .

وقد حاول بعضهم قراءة المسكوت عنه في تاريخ الفلسفة الإغريقية ، فقد وضع (كورنفورد) كتابه (قبل وبعد سقراط 1932) ليبين التيارات الفكرية التي حاول التمركز العقلي طمسها أو تشويهها ، ويعد هذا الكتاب مقدمة واسعة الانتشار لقراءة الفلسفة الإغريقية ومرجعياتها ، وقد اوضح (كورنفورد) ان ثمة

إهمالا متعمدا لحق بالتصور السوفسطائي ، حيث تم معاملتهم على أنهم مراهقون ومتمردون على حكمة سقراط وهيبته .

ويمضي المؤلف في بيان طبيعة السوفسطائيين ، حيث يراهم من طبيعة مغايرة لطبيعة البشر ، فهم محصنون ضد الشكوك ، قادرون على الانجاز بذواتهم ، وقد تتحول حياتهم الى رموز واصطلاحات من خلال نمط الحياة التي يعيشونها ، وهم لم يكتبوا كتبا باستثناء بعض الإشارات ، انهم حكماء يدركون إدراكا تاما بأن الحرف يكون قادرا على اغتيال الحياة التي اكتسبها(25) .

وتعد قراءة (كورنفورد) قراءة مهمة للتراث الفلسفي المغيب والمطموس ، وهي قراءة تتلمس القضايا الفكرية التي طرحها الخطاب السوفسطائي بعيدا عن المعيار العقلاني الذي أصبح يمارس فعلا اقصائيا ضد كل الطروحات التي لا تتطابق مع طروحاته ، ولا تتناغم مع توجهاته ، حتى استحال المعيار العقلاني الى محكمة فكرية تصدر أحكام النفي والإقصاء ضد كل الطروحات المناهضة له ، لذا اكتسبت قراءة (كورنفورد) أهميتها ، لأنها قراءة تنبش في المغيب والمقصي في التراث الانساني وإبرازه الى حيز الوجود بعد إماطة اللثام عنه عبر قراءة المسكوت عنه بعيدا عن صخب التيار العقلي من جهة ، ومن أجل تسليط الضوء على أهم المرتكزات الفلسفية التي أسهمت في إنتاج المنظومة الفكرية لما بعد الحداثة من جهة أخرى .

ويبدو أن السوفسطائية هي نقطة معتمة في تاريخ الفلسفة الغربية لم يسلط عليها الضوء مثلما سلط على النتاجات الفلسفية الأخرى،لذا ظلت هذه التصورات رهينة التاريخ والواقع الإقصائي، وحبيسة التصور المرحلي الذي صاغها ، على الرغم من مجايلتها لجيل الفلاسفة (سقراط ،وأفلاطون ،وأرسطو)، فقد حجب نتاج هؤلاء الفلاسفة مجمل النشاط الفلسفي السوفسطائي ، بل قد نكتشف أن ذلك النشاط الفكري المتمرد قد شوهت معالمه بطريقة فعالة ، لأنه كان مخالفا لطروحات هؤلاء الفلاسفة الذين شنوا هجوما لاذعا على طروحات السوفسطائية حتى تحولت الى مستوى الإهانة والتحقير والازدراء.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك هجوم أفلاطون على الكتابة السوفسطائية ، فقد قرن هذا الفيلسوف بين الكتابة المشتتة للمعنى والسفسطة ، ويعتقد أن الكتابة مدعاة للعبودية ، فالرجال الأحرار يرفضون أن يتركوا خلفهم كتابات مدونة مثلما يفعل الكتبة السوفسطائيون الذين لا يبدعون أفكارا جديدة ، وإنما تقتصر وظيفتهم على نقل أفكار الآخرين وحسب ، لذا يرفض أفلاطون أن يترك أثرا كتابيا واحدا خوفا من أن يضعه التاريخ في مصاف الكتبة السوفسطائيين (26) .

وقد ازدرى سقراط مدرسة البلاغة، وهي المدرسة التي تحددها الفلسفة الإغريقية بالسوفسطائية، وقد أجرى سقراط مجموعة من الحوارات مع عدد منهم حيث ينتصر المذهب الجدلي دائما من خلال وضع أسئلة محرجة تضع المحاور في موقف ضعيف يؤدي الى الهزيمة والاندحار ، وقد تكون النتيجة – المعدة سلفا – انتصار العقل اليوناني على الخطاب السوفسطائي القائم على البلاغة (27) .

إن أغلب الكتابات التي صاغت تاريخ الفكر الإغريقي خرجت من تحت عباءة التيار العقلاني ومنهجه الصارم ، وقد دونت هذه الكتابات كل الانتقادات اللاذعة التي وجهها سقراط وأفلاطون وأرسطو للخطاب

السوفسطائي ، ولكنه لم يحتفظ بأي انتصار كتبه السوفسطائيون لهؤلاء الفلاسفة ، لهذا علينا أن نتوخى الحذر في قراءة تاريخ الفلسفة اليونانية ، فتيارها العقلي المهيمن طمس العديد من الطروحات الفكرية التي شكلت عبئا ثقيلا عليه ، لذا حاول التخلص منها عن طريق التشويه حينا، والإلغاء والإقصاء حينا آخر، وبناء على ذلك يحاول العديد من المفكرين إعادة قراءة الفلسفة اليونانية بمنهج مغاير يحاول كشف عن المهمش والمهمل والمقصي من سفر هذه الفلسفة .

إما أهم طروحات الخطاب السوفسطائي فتتجلى في إسهامات الفلاسفة (بروتاغوراس) و(جورجياس) .

ويرى (بروتاغوراس 484 -410) أن المعرفة الذاتية هي أصل الأشياء، فالإنسان هو مقياس الأشياء جميعا ، ولايوجد أصل خارج ذلك الأصل ، فالآلهة موجودة لمن يعترف ويقرّ بوجودهم ، وهي غير موجودة للذين ينكرونها ويجحدونها ، ويعتقد أن المعرفة تنحصر في الإدراك الحسي ، لذا فأنها نسبية وليست مطلقة، وأن لكل قضية فلسفية جانبان يناقض أحدهما الآخر ، أي أن القضية الواحدة تحوي التناقض الداخلي في ذاتها .

إما (جورجياس 480 – 375) فيزعم أن الحقيقة النهائية المطلقة شيء لا وجود له ، وإذا وجدت تلك الحقيقة فالإنسان يكون عاجزا عن إدراكها إدراكا كليا ، أما إذا أدركها فأنه لا يقدر على إيصالها للآخرين على الوجه الأفضل ، لأن الحقيقة تنتقل من خلال اللغة ، وهذه اللغة هي من أهم أسباب الاختلاف بين الناس وليس الائتلاف ،لذا فأن اللغة لا تنقل الينا الحقائق ذاتها ،وإنما تنقل لنا رموزا لتلك الحقائق ، وعليه تكون اللغة خادعة ومضللة وتحدث الوهم ، ويرى أن الحواس البشرية هي آليات الخداع ، فلا يمكن تطابق الفكر مع الواقع أو الذات مع الأشياء بسبب وجود المخيلة التي تكون من أهم أسباب الخداع والإيهام والتضليل(27).

وفي ضوء ذلك يمكن القول أن السوفسطائية تؤمن بالمنطق ، ولكن هذا المنطق وبراهينه لا يمكن فصلها عن براغماتية الذات ومنافعها وأحكامها الأيديولوجية المسبقة ، فليس المنطق هو الذي يحكم الذات وإنما الذات وحدها هي التي تتحكم بالمنطق وفق أهوائها ورغباتها ، وبذلك تكون الذات حجة على المنطق وليس المنطق حجة على الذات كما تعتقد ذلك الفلسفة اليونانية ، فأصحاب هذا التيار يزعمون أن الذات هي أصل المعرفة ولايوجد أصل معرفي خارج حدود الذات ، فالبرهنة ممكنة على كل القضايا الفلسفية التي يراها الإنسان بغض النظر عن مصداقية تلك القضايا وعدم مصداقيتها ، ومن هنا خرجت السوفسطائية عن أسس المنطق الأرسطي ، لأنها لا تؤمن بوجوده خارج مستوى الذات .

إن السوفسطائية كانت أول معارضة فكرية للمنطق وقوانينه انبثقت من الداخل،فهذا الخطاب حاول أن يفكك المنطق من الداخل ويكشف عن فجواته وثغراته وعدم شموليته وتباينه من ذات لأخرى– حسب زعمه – مما يؤدي الى ثنائية الاستعمال ، فكل شخص يستعمل المنطق وفق أهدافه الأيديولوجية وأحكامه المسبقة، لأن الذات لا تكون بريئة في تمثلها المعرفي وتصورها الذي تعاين به الوجود، وحتى المنطق لا يقوى على كبح جماحها والغاء ذاتيتها الطاغية التي لا تنتج إلا التباين والأحكام النسبية، لأنها تعتمد اعتمادا رئيسا على الحواس التي غالبا ما تكون خادعة ومضللة، وهذه الطروحات المتباينة جعلت أصحاب التيار العقلاني يسعون الى اخفاء هذا الصوت واسكاته ثم نفيه خارج ملكوت التمركز العقلي وباحته المقدسة،كما

أنهم اتهموه بالمغالطة والسفسطة حتى أصبحت هذه الكلمة تدل على كل مغامرة عقلية تفلت من أسوار العقل، ثم أصبحت الكلمة تهمة تنال كل من يخالف أوامر العقل ونواهيه الصارمة .

ولعل التقارب بين السوفسطائية والتفكيك يبدو متشظيا في طروحات(بروتاغوراس)و(جورجياس) فالخطاب السوفسطائي أدرك استحالة وجود الحقيقة النهائية المطلقة ، وأن كل الحقائق التي قد يحصل عليها الإنسان ماهي إلا حقائق نسبية متغيرة تحملها اللغة التي ينتج نسقها التباين بين الناس وهي لا تحمل الحقائق وإنما تحمل رموزا لهذه الحقائق بسبب المجاز الذي يعتري بنيتها ، لذا تتحول اللغة الى أداة تشويه الدلالة وانحرافها ، كما أدرك ذلك الخطاب أن الذات هي أصل المعرفة ، ولا يوجد أصل خارج نطاق هذا الأصل ، وتحوي القضية الفلسفية التناقض الذي يعتري بنيتها الداخلية ، وهذه التصورات لا تنأى كثيرا عن تصورات إستراتيجية التفكيك .

إن إستراتيجية التفكيك تحور بعض المفاهيم السوفسطائية مع الاحتفاظ بجوهرها الفكري ، فالقضايا الفلسفية التي تحوي التناقض تتحول الى المأزق المنطقي الذي يحكم النصوص عند التفكيك ، فكل النصوص الفلسفية والأدبية تتوسطها المآزق المنطقية الموجودة بصورة منتظمة التي لايمكن محوها وإزالتها من هذه النصوص مما يجعلها أبنية لغوية مفككة ومقوضة تلقائيا(28) .

وتصر التفكيكية على الواقع المجازي للغة ، وأن ذلك المجاز هو الذي يولد التباين الدلالي والاختلاف اللذين يحيلان الى استحالة الوصول الى معنى نهائي حاسم ، ويربط دريدا اللغة المجازية وكتابة (الرب) في التصور التوراتي ، وهذا النمط من الكتابة يمنح الروح ومضة إلهية ، تختلف اختلافا واسعا عن اللغة الأرضية (الحرفية) (29).

وفي ضوء ذلك يمكن القول أن الخطاب السوفسطائي أثر تأثيرا جليا على طروحات إستراتيجية التفكيك ، وتسللت أفكاره الى النسيج الفكري للتفكيك ، كما تكمن أهميته أنه كان نابعا من داخل ذلك التمركز مما أعطى شرعية لدريدا لتفكيك التمركز العقلي ، وأصبح الأداة الفعالة التي استطاع بها دريدا أن يهدم الأسس الفكرية للتمركز الغربي، خاصة إذا كانت تلك الأداة نابعة من ذلك التمركز ذاته .

فريدريك نيتشه (1844 -1900)

أثار الفيلسوف الألماني نيتشه جدلا معرفيا واسعا في الأوساط الفلسفية ، وقد تراوح ذلك الجدل بين معطيات عديدة حاولت أن تكشف عن جانب من جوانب المشروع الفلسفي النيتشوي ، وتطمس الجوانب الأخرى ، فمنهم من يعده رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية الحديثة ، ويقرأ نتاج هذا الفيلسوف ضمن الأطر الأخلاقية المبتسرة المنطلقة من الوعي الايماني الخالص (30) . بينما يراه بعض آخر فيلسوفا فضائحيا يكتنفه الغموض ، ومفكرا لاعقلانيا كان مصابا بجنون العظمة ، وممهدا للإيديولوجية النازية وفكرها الشوفيني الذي مهد الطريق لهتلر لقيادة المانيا (31).

وقد يكون هذا الفيلسوف مؤسس الأفق الملتبس لفكر ما بعد الحداثة ، وذلك عبر تقويضه لطروحات الحداثة الغربية ، مثل مركزية الإنسان ، والتقدم ، والعقل الغربي القادر على سبر الحقيقة ، والوصول الى

تخومها النهائية عبر الفلسفة التي هي مملكة العقل ، ونظام القيم ، فقد خرج هذا الفيلسوف عن الأطر الحداثوية التي حاول (رينيه ديكارت) تأسيسها ، حيث مارس الفلسفة بطريقة مغايرة أسهمت فيما بعد أسهاما فاعلا في خلخلة التقاليد الراسخة التي أنتجتها الفلسفة الغربية ،وذلك من خلال فتح بوابة الشك على الأصول المنسية والعقائد المتحجرة والبداهات المسكوت عنها (32).

ويمكن القول أن هذه المقاربات الفكرية لطروحات هذا المفكر تراوحت بين قطبي الاختزال والاتهام من دون أن تغادرهما ، فالمقاربة الاتهامية جعلت هذا الفيلسوف هو المسؤول الأول عن الإخفاقات كافة التي واجهت الفكر الغربي بدءا من ظهور النازية الألمانية وانتهاء باندلاع الحرب العالمية الثانية ، مع أن هناك بونا شاسعا بين المنظومة الفكرية وتوظيف هذه المنظومة واستعمالها من قبل الآخرين ،فهذا المفكر لم يكن مسؤولا عن هذه الكوارث ، وإنما كان من أهم المساهمين في تفكيك التمركز الغربي الذي أنتج المشروع الفلسفي الغربي حين طرح نمطا فكريا قائما على الشك بكافة الأفكار الباحثة عن الحقيقة ، التي تفتح مجالا واسعا من التأويلات والاحتمالات وتهدف الى تحرير الفكر من التقولب المنهجي الصارم ، والمفاهيم الدوغماتية الضيقة المتمركزة حول اللغة والعقل والحقيقة والإنسان والقيم وغيرها .

أما المقاربة الاختزالية فقد عمدت الى اختزال المشروع النيتشوي في بعد واحد من أبعاده ، ثم تعميم ذلك على المشروع كله ، فتحولت تلك المقاربة الى مذهب دوغماتي مبتسر لا يعبر تعبيرا جوهريا عن مكنون المشروع الفكري لهذا الفيلسوف ، ولايغطي الأبعاد الفلسفية المترامية فيه ، لذا تظل المقاربة الاختزالية الانتقائية عاجزة عن سبر طروحات ذلك المفكر ، وتظل تحوم على سطوح النصوص الفلسفية من دون أن تلج الى جوهرها العميق .

لقد أدرك هذا المفكرالفلسفة بشكل متفرد ومارسها برؤى مغايرة ، وطرح فلسفته بطريقة صادمة للعقل ومستفزة له في الوقت ذاته ، فإذا كان المشروع الفلسفي الغربي قائما على العقل ومستندا إليه ، ومراهنا عليه في ادراك الوجود الانساني وتفسيره ، فأن ذلك المشروع يشهد بداية انهياره وتفككه على يد (نيتشه) فقد أنزل العقل من ملكوته السحري القادر على إدراك جميع إشكاليات الوجود الانساني من خلال وهم المطابقة مع الواقع ، وذلك عبر خلخلة البداهات المضمرة ، ومحاولة تفكيكها ، وتشريح الطروحات السائدة المطلقة وإزاحتها ومحاولة زعزعة اليقين الفلسفي القائم على أسس دوغماتية .

ويرى هذا المفكر أن الفلسفات جميعها - بغض النظر عن طروحاتها المنطقية – تعتمد اعتمادا كليا على التناص الفكري لنصوص سابقة عليها ، ولذلك لا يوجد نص أصيل ومتفرد ، وان هذه النصوص قائمة على المجاز والاستعارة ، ولا تحمل في ثناياها الحقيقة الفلسفية ، لان الحقيقة ما هي إلا عرض عسكري متحرك للمجاز والاستعارة ، لذا فهي صورة خادعة لا تعبر عن شيء ولا توحي بشيء ، إنها كالنقود التي طمست وجوهها ، ولم تعد لها قيمة سوى أنها معدن (33).

ويرفض نيتشه التصور الهيجلي للحقيقة أو الجوهر الذي يكمن خلف الظاهر ، فالتحديد الهيجلي يرى أن الوظيفة الجمالية تكمن في اظهار الحقيقة التي تختفي خلف الظواهر ، وتكون وظيفة المتلقي البحث عن هذا الجوهر القابع خلف الشكل وبذلك تتحدد ثنائية الشكل والمضمون ، ولهذا يحاول (نيتشه) قلب هذه

الثنائية عبر تركيزه على الشكل والإلحاح على أولويته بوصفه الإرادة الطيبة للوهم ، فيقلب ثنائية التمركز الهيجلي(34) .

ومن خلال ذلك نرى أن (نيتشة) يلتقي مع الطروحات الرومانسية التي تعلي من شأن الظاهر ، أو الشكل على المضمون ،إلا أنه يختلف عنها عندما يرفض أي وجود متعال خارج عن النص اللغوي ، ومن ثم يفكك الثنائية الدوغماتية القائمة على التناظر بين الشكل والجوهر، أو الشكل والمضمون، ويزعزع ثبات تمركزها .

وفكرة الوجود المادي عند(نيتشه) تستند الى فرضية فلسفية توحي بأن الواقع المادي (الموضوعي)هو أصل الوجود ، ولا يوجد وجود خارج عنه ومنفصل منه ،وأن هذا الوجود المادي يضمر في داخله ما يكفي لتفسيره من دون الحاجة الى الأصول الميتافيزيقية المرتبطة به ، والتي تغيب عنه ، وهي لا تشكل وجودا معرفيا يمكن إدراكه أو الوصول إليه ، وتفكيك أسسه المعرفية ، أي على وجه الدقة علينا أن نقطع صلة الوجود المادي عن الوجود المثالي ، ونشتغل داخل بنية الوجود المادي من دون النظر الى أصوله الميتافيزيقية ، فمثلا كلمة(روح) تشير في الفلسفة التقليدية الى الوجود الذي يتخطى عالم الجسد والمادة ، وهذا يؤدي الى افتراض وجود مسافة بين الروح والجسد ، ولكن(نيتشه) يرفض هذا التصور المثالي ويؤكد وفق طروحاته المادية أن الروح تشير الى الجسد وهي أحدى معطياته وتجلياته، وليست من عالم المثل (35).

إن البذور الأولى للتفكيك نلمسها جلية وحاضرة في المشروع الفلسفي النيتشوي الرافض لطروحات الفلسفة الأوربية وتمركزها حول ذاتها ، وقد أسهم هذا المشروع في زرع بذور الشك في أغلب النتاج الفكري الأوربي، فقوض التصور الميتافيزيقي الذي أنتج الحقيقة المطلقة والوجود المطلق ، وأنزل المطلق من عالم المثل الى عالم الواقع ، وجعله وجودا واقعيا تاريخيا متحولا ، وليس وجودا متعاليا مفارقا للواقع والتاريخ .

وشكك المشروع بالفلسفة بوصفها نظاما عقليا يسعى الى الكشف عن الحقيقة وجعلها خطابا أدبيا يغلب عليه المجاز وتشكله الاستعارة كبنية ثابتة فيه، وليس مضافة إليه ، وان الفكر الانساني لا يمكن أن ينفصل عن اللغة واشكالياتها انفصالا تاما ، فهو يرتبط باللغة ارتباطا عضويا معقدا عن طريق الصورة والاستعارة ، لذا يكون فكرا بلاغيا لا يحيل الى حقيقة خارجة ، ومنفصلة عنه ، لأن اللغة عندما تأخذ بعدها المجازي فأنها تتحول الى أداة تطمس الحقيقة وتشتتها بدلا من كشفها ، ويرى الناقد (نورس) أن مجازية اللغة ورمزيتها هو مذهب انتشر بين الرومانسيين الألمان مرورا بـ (كولردج) ووصولا الى نقاد الحداثة مثل (ريتشاردز) الذي يصرح في كتابه (فلسفة المجاز 1936) بأن الفكر هو مجاز ، وأن مجازات اللغة قد تحولت عن ذلك الفكر ، ويذهب بعيدا حين يعلن أن هذه الطروحات كانت متجذرة ومهيمنة على عقليات الفلاسفة والنقاد الأمريكيين جميعهم الذين ينتمون الى الأصل البريطاني (36) .

إن مجازية اللغة والفكر هي ليست نتاجا رومانسيا أو تابعا للمدرسة الأنجلو – ساكسونية كما يزعم الناقد (نورس) بل هي مقولة أنتجها الفكر الهرمسي في وقت مبكر كما أسلفنا، حيث أعلن أن اللغة تكون غنية بالرموز والاستعارات، لهذا لا يمكن الوصول الى دلالة حقيقية ونهائية وحاسمة، فتتحول اللغة الى شظايا دلالية لا يمكن حصرها، ثم انتقلت تلك المقولة الى المدرسة الرومانسية الألمانية والنقاد الأمريكيين .

أما علاقة الفكر باللغة، فيعتقد(نيتشه) أن الفكر الإنساني يرتبط ارتباطا وثيقا باللغة ولا يمكن أن ينفصل عنها، لأن اللغة لم تعد حاملا للفكر ، وإنما هي الفكر ذاته ،لذا فأن هذا الفكر يكون بلاغيا مجازيا ولا توجد صرامة منهجية يمكن بواسطتها تخليص الفكر من الآثار السلبية التي تنتجها اللغة المجازية التصويرية (دون وعي منا)، إنها تنتج انزلاقات وانزياحات لا إرادية للمعنى، فالكلمة الواحدة تعطي تعددية في المعنى لا يفطن لها أحد وتنتج حقائق ما ورائية تقوم على انزياحات وتناقضات خفية، لذا يعلن (نيتشه) أن الحقيقة عادة ما تكون معبأة بالاستعارات ومغمورة بها(37) .

وبناء على ذلك يقرر وفق تصور نهلستي ، بأن ليس ثمة حقائق ، وإنما تأويلات لتلك الحقائق ، وان تاريخ الحقيقة هو تاريخ خطأ وتعسف ، لأن الإيمان والثقة التي نمنحها للعلم لم يزل اعتقادا ميتافيزيقيا ماورائيا ، وليس وجودا ماديا تاريخيا ونسبيا (38) .

وبذلك يتم القضاء على كل يقين معرفي ، وتفكيك أي مركزية لأي شيء ، إلها كان أم إنسانا ، وينهار بذلك الوجود الثابت والكل الذي يتجاوز الأشياء ، ويصبح العالم نسقا متحولا ومتغيرا ، بلا يقين أو غاية أو كينونة أو هوية ، ويفقد الإنسان ذاتيته وحدوده واستقلاليته ، إن إنكار الكل المادي الثابت المتجاوز هي دعوة – كما يزعم هذا الفيلسوف – الى أن نقبل العدمية زائرا دائما بيننا(39) .

ولعل الخلط المعرفي الذي وقع في شراكه الفيلسوف (نيتشه) هو التداخل المعرفي بين تعدد زوايا النظر الى الحقيقة وتباين التأويلات في معاينتها وبين نفي هذه الحقيقة ، فتعدد التأويلات للظاهرة الواحدة لايلغي وجود تلك الظاهرة من أساسها ، فالفكر الإنساني لا يؤول شيئا لا ينتمي للوجود ، بل لا بد من تأويل شيء يكون موجودا ، فالوجود شيء والتأويل شيء آخر ، ومهما كان التأويل متباينا ، فأنه لا يمكن له أن ينفي ذلك الوجود ويزيحه عنه ، لذا نتصور أن نسبية الحقيقة تتباين عن نفيها وإزاحتها من الوجود ، والتأويل لا يحاول استبعاد الحقيقة ونفيها ، وإنما على العكس يحاول أن يثبت وجودها عبر استنباط الدلالات منها ، ويحولها الى دلالات مفتوحة لا متناهية يتعسر حسمها ، بذلك تتحول الحقائق من الخارج الى الداخل ومن الواقع الى الذات، فلا يوجد شيء خارج الذات، ولا توجد ذات خارج نطاق اللغة .

ويؤول بعض الباحثين تفكيك نيتشه للحقيقة ، بأنه تفكيك للأصول المتعالية والثابتة والمطلقة ، لتتحول الى المادية النسبية ، وذلك عبر كشف النقاب عن تاريخية تلك الأصول وتحولاتها المتعاقبة، فهذه الأصول تتشكل وتكتسب ماهيتها الثابتة وهويتها المتعالية عن طريق طمس صيرورتها المتحولة وتاريخيتها المتعاقبة وحجبها ، وما هذه الأصول إلا محصلة تلك الأطوار المتغيرة التي يلغي بعضها بعضا (40) .

إن الفكر الإنساني لا يمكن أن يكون منفصلا انفصالا نهائيا عن اللغة ، وإنما يرتبط بها بصورة معقدة ومقنعة ، وينطلق هذا الفيلسوف من هذه المقدمة لإثبات مجازية الفكر ، وإذا كان الفكر مجازيا فانه يفتقد الصرامة المنهجية القادرة على إنتاج الحقيقة وخلق حالة الانسجام والتوحد في النص الفلسفي ، فينتج عن ذلك الانزياح الدلالي المتعدد في تأويل النص ، لذا فانه لن يسمح لقارئ نصوصه ان يتمتع بالثقة لكون(الحقيقة) في كتاباته هناك وتنتظر العثور عليها من خلال المرور الدقيق من الدال الى المدلول ، وإن التفسير الحرفي لكتاباته يعني العودة ثانية الى الخداع الأفلاطوني المثالي المتعلق بعالم المعاني الصافية التي تعرضت للغموض بسبب المادية المصطنعة(41).

ومن القضايا التي طرحها هذا الفيلسوف قضية الدال والمدلول ، فهو يرفض أي علاقة بين الدال والمدلول،وان هذه العلاقة عادة ما تكون مختلة ، حيث لا يوجد أي رابط منطقي يربط بين الدال والمدلول فالدال يكون منفصلا عن مدلوله مثل انفصال الفكر عن الواقع ، وهذا الطرح يسهم إسهاما فاعلا في تحرير الدال من تبعيته للمدلول وسيطرته عليه ، ويصبح الدال وجودا حرا لا يرتبط بأي رابط جدلي بالمدلول من جهة وبالفكر من جهة أخرى ، فيظل يسبح في فضاء اللعب المفتوح الذي يحيل دوما الى التأجيل الدلالي والإرجاء المستمر من دون غاية ما من ورائه(42) .

إن إشكالية الدال والمدلول من القضايا التي ناقشها الفلاسفة واللغويون ، ولعل هذا المفكر كان أسبق في التطرق الى هذه الإشكالية من اللغوي (فردينان دي سوسير) الذي تناول الظاهرة ذاتها في كتابه (علم اللغة العام) حيث يعد الاعتباطية بين الدال والمدلول من البديهيات التي لا يختلف فيها اثنان (43). وهذه التصورات تعاين اللغة ضمن منظور مادي بحت يرفض وجود أي شيء خارج نطاق اللغة ، لأن تحرير الدال من سطوة المدلول وسيطرته عليه يعني انعتاق الدال عن ارتباطه بالمدلول وتحريره منه، مما يحيل الى استحالة وجود أي ارتباط منطقي بينهما من جهة ، وكذلك رفض أن يشير المدلول الى دال مطلق متعال عن وجود المدلول المادي وخارج عنه من جهة أخرى ، ليتحول (الدال) الى وجود مادي لا يتجاوزه الى غيره .

أما النص الذي هو نسيج يتشكل من مجموعة من العلامات ، فأنه لا يحيل الى أية حقيقة خارجة عنه ، فالرؤية الكلاسيكية تفترض وجود النص والحقيقة ، وترى أن النص هو نسيج يوصل جزءا من الحقيقة ويحجب الجزء الآخر منها وتكون مهمة المتلقي هي الوصول الى تلك الحقيقة التي يضمرها النص ، أما(نيتشه) فأنه لا يقر بوجود المسافة بين النص والحقيقة ويلغي هذه المسافة تماما ، لأن النص لديه هو نسيج ، وأن هذا النسيج هو الحقيقة ، وما هذه الحقيقة التي يكتنزها النص إلا أكداس من الصور المجازية تكلس في نسيج النص واستقر به ، حتى الذات المبدعة هي جزء من هذا النسيج ، فهي مثل العنكبوت في بيت العنكبوت، وبذلك تحول المفهوم من نص الحقيقة الى حقيقة النص التي لا حقيقة بعدها ، ولا يقتصر الأمر على الغاء العلاقة بين النص والحقيقة ، وإنما حاول الغاء المسافة بين نص وآخر عندما طرح فكرة الحوار بين النصوص التي تقترب من مفهوم (التناص) ليؤكد أن النص لا أصل له، وأن كل نص يحيلنا الى نص آخر ، ولا يحمل في نسيجه أي حقيقة ، لذا يرفض وجود أي نص بريء وطاهر وأصلي ، فمثل هذا النص إما أنه لم يوجد أساسا أو أنه فقد الى الأبد ، ويمضي بعيدا في تصوره المادي الى تفسير الوجود بطريقة مغايرة عما طرحه الفلاسفة الذين سبقوه ، فالعالم لديه متماسك ومنتظم ، ولكن هذا التماسك والنظام مثل تماسك العمل الفني ، أي أنه نظام مؤقت مثل النظام الذي فرضه شاعر على قصيدته ، وهو نظام لا يمد جذوره في أي واقع ، وإنما هو من صنع خيال الإنسان ، وبناء عليه يكون الواقع وهما وتعبيرا عن إرادة القوة(44) .

وهذا المشروع الفلسفي يعاين اللغة بصورة مباشرة مغايرة تتباين تباين واسعا عن الطروحات الفلسفية السابقة ، فهو يرفض التقولب ضمن حدود منهج محدد سلفا ، وينظر الى اللغة من خلال منظور مغاير يحاول خلخلتها وتقويضها ثم إزاحتها ، وذلك عبر خلخلة كل الدلالات والمعاني التي تحملها اللغة ، حيث يعدها وسيلة بلاغية جمالية تحيل الى الانحراف والمجاز والاستعارة مما يؤدي الى إرجاء الدوال وتعليقها ،

فلا تعبر النصوص عن أي مضمون فكري ، لأن اللغة لا تحيل الى أي واقع خارجي وتعكسه ، وإنما تخلق واقعها الخاص ، وهي لم تعد محايدة وشفافة وإنما أصبحت مخادعة ومضللة ، تظهر شيئا وتخفي شيئا آخر وبذلك تتحول من وسيلة الإقناع والكشف والبيان الى وسيلة للتضليل والانحراف والخداع ، فلا يمكن القبض على دلالة واضحة فيها ، وهذا التصور لا يبتعد كثيرا عن التصور الهرمسي للغة كما أسلفنا .
ولعل من أبرز القضايا التي طرحها(نيتشه) هي قضية أصل النص، فهو ينقض وجود النص الأصلي، وكل النصوص تقيم حوارا مع نصوص أخرى سابقة عليه، فتتداخل النصوص فيما بينها، ويتلاشى النص الأصلي الذي لا يقر هذا الفيلسوف بوجوده أصلا ، ولعل هذه الإضاءة هي التي ألهمت (جوليا كرستيفا) في تأسيس مفهومها للتناص في كتابها (علم النص)، وساعدت(ميشيل فوكو) على كتابة بحثه الموسوم(نيتشه النسابية والتاريخ)، كما أوحت (رولان بارت) كتابة بحثه (من العمل الى النص)(45). لذا يمكن القول أن ومضات المشروع النيتشوي ساعدت على انتاج العديد من مقولات النقد الغربي المعاصر ، وهي أوسع كثيرا مما ذكرناه ، وتحتاج الى وقفة تأملية متأنية وقراءة مقارنة بين كتابات الفيلسوف(نيتشه) والكتابات النقدية الغربية التي مهما حاولت أن تطمس تلك الأصول الفكرية إلا انها تظل بارزة في بنية الخطاب النقدي الغربي بأطيافه المختلفة .

وقد يعاني المشروع الفلسفي النيتشوي من تناقض بعض طروحاته، ونجد ذلك جليا في قضية قراءة النص ، فإذا كان النص لا يحمل معنى في ذاته بسبب مجازية اللغة، وانفصال الدال عن المدلول، فأن قراءة النص تأخذ منحى آخر ، فهي ليست البحث عن معنى النص، وإنما هي استجلاب معنى من الخارج ، وفرضه بصورة قسرية على النص، والتفسير كما يراه أحد النقاد هو وسيلة تحقق سيادة الإنسان وسلطويته ، فالتفسير هو أن يصبح الناقد غازيا .. وحشا نقديا ، أشقر مفترسا ، والقارئ للنص يحاول أن يعبر عن رؤية معرفية أدبية علمانية، ويرفض أية رؤية باطنية(46) .

وإذا كان القارئ يسعى الى فرض إرادته على النص فهذا يعني أن ثمة معنى خارجيا يوجد خارج حدود النص اللغوي ، وهذا التصور يتناقض مع طروحاته السابقة التي تزعم أن النص لا يحيل الى حقيقة خارج حدود نسيجه اللغوي، لأنه يكون قادرا على انتاج حقيقته الداخلية الخاصة به فضلا عن أن اللغة هي بنية مجازية لا تحيل الى شيء سوى الانحراف والانزياح، فكيف يفرض القارئ إرادته على النص !؟ومن أين يستجلب القارئ هذه الإرادة التي ينوي فرضها بصورة قسرية على النص ؟ هل هي نابعة من تصوره الخاص ، أم إنها ناتجة من استنطاق النسيج اللغوي للنص !؟.

ولعل الإجابة على هذين الاحتمالين تحيل الى تناقض المشروع الفلسفي لهذا الفيلسوف وتتسع هوة الخلاف بين تصوراته النصية وتصوراته التفسيرية ، فإذا قلنا أن المعنى الذي يحمله القارئ يكون نابعا من النص ، فهذا ينسف التصور السابق الذي يزعم ان النص لايحمل أية حقيقة، لأنه يتشكل من المجاز والاستعارة ، أما إذا كان المعنى الذي يفرض على النص نابعا من القارئ ، فأن ذلك يعني أن هناك معنى خارجيا آتيا من خلف أسوار نسيجه اللغوي ، وهذا ما لايقره (نيتشه)، لأنه يعطي للنص أبعادا مثالية ، قد تتناقض مع تصوراته تناقضا فاضحا، لهذا يمكن القول أن طروحات هذا الفيلسوف تتراوح بين المنهج المادي الذي يسعى لتأسيسه ، والمنهج المثالي الذي يحاول تقويضه وتفكيكه ، ولكنه أحيانا يطفو على

السطح بين الحين والآخر ، ومن ثم يعجز هذا المفكر عن حسم الصراع المادي المثالي داخل مشروعه الفلسفي الحداثي .

إن الطروحات النهلستية التي يحفل بها المشروع ، والشك في قدرة الإنسان في الوصول الى معرفة حقيقية ليس بالأمر الجديد، فقد تأثر هذا المفكر بمادية(فيورباخ) حين هاجم المثالية الماروائية التي وصلت ذروتها في فلسفة(هيجل)، وأن منهج الشك كان معروفا من قبل الفلاسفة الذين سبقوه ولكن إستراتيجية المشروع الفلسفي النيتشوي حولت هذا المنهج من النسبية الى الإطلاق، حين شكك في كل معرفة يقينية يمكن أن يتوصل إليها الإنسان حتى لو كانت محدودة ونسبية، وإذا كان مشروعه ينتقد الفكر الشمولي المطلق ، فأنه قد وقع في حبائل هذا الفكر وشرنقته ، وأخذ يفكر بصورة مطلقة حيث أطلق منهجه العدمي في قراءة الفكر الإنساني وقدرته في الوصول الى الحقيقة ،فلو كان الإنسان عاجزا بصورة مطلقة في الوصول الى الحقيقة ، لما وصل العلم الإنساني الى ما وصل إليه من تطور ورقي وحضارة .. ولظل الفكر الإنساني يراوح في نقطة البداية المعرفية التي انطلق منها .

وبناء على طروحات هذا المشروع يمكن اختزال الفكر الفلسفي في مرحلتين هما : مرحلة بناء العقل القادر على تأسيس المعرفة وإنتاجها ، وقدرة هذا العقل في الوصول الى اليقين المعرفي أو الاقتراب منه ، ويمثل هذه المرحلة (رينيه ديكارت) ويطلق عليها مرحلة الحداثة ، والمرحلة الثانية هي مرحلة تفكيك العقل وتقويضه ، لأنه لم يعد قادرا على تفسير الوجود الانساني أو الوصول الى يقين معرفي يسهم في حل إشكالية هذا الوجود ، ثم تحول الى عقبة تمنع تطور الإنسانية ، وهذه المرحلة يطلق عليها ما بعد الحداثة ، ويمثلها الفيلسوف (فريدريك نيتشه). وهذا التصور المختزل يوضح الفرق بين العقلانية الحداثية في الفكر الإنساني ، والتيارات اللاعقلانية ما بعد الحداثة .

ولعل من الممكن قراءة المسكوت عنه واللامعلن في مشروع(نيتشه)الفلسفي ، فإذا هذا المفكر هو مؤسس أفق ما بعد الحداثة كما يصفه بعض الباحثين ، فأننا سوف نحاول قراءة نصه الفلسفي ، وننبش في مضمرات هذا النص ومكبوتاته، أو على وجه الدقة عما مالا يقوله النص وما يسكت عنه ، وعلى الرغم من حداثة هذا المشروع المفرطة ، وماديته المطلقة ، وعدميته الشمولية ، فإننا نجد ملامح غنوصية في نصه الفلسفي ، وهذا ما نلمسه جليا في المواضع التالية :

1- **إن المنهج المادي الذي أسسه يرفض رفضا قاطعا أي وجود خارج إطار المادة فقوض الميتافيزيقيا وفكك القداسة والإيمان بها ، وأنكر الأصل الثابت للوجود ، ولكنه يقدم كتابه (هكذا تكلم زرادشت) كـ(إنجيل خامس) أو (كتاب مقدس جديد) (47) . فالمفكر الذي شن هجوما لاذعا على التصورات الدينية ورجال الكنيسة ، ها هو يدعي القداسة ، ويزعم أنه يكتب كتابا مقدسا للبشرية يكون مكملا للكتاب المقدس (الإنجيل)، ويطرح ذاته كنبي للإنسانية ويمارس دورا كهنوتيا طالما رفض وجوده بشدة في مشروعه الفلسفي ، فكيف بالمفكر الذي يقوض القداسة وينكرها أن يؤسس قداسته الخاصة ؟ .**
2- **إن مجازية اللغة التي طرحها في نصوصه الفلسفية ، هي ليست نتاجا ماديا ، بل هي من الطروحات المبكرة التي أسستها الهرمسية ، كما أسلفنا ، وان ميزة هذا الفيلسوف أنه جعلها مطلقة لا يخلو منها أي نص حتى النصوص الفلسفية ، كي تتحول اللغة الى فضاء لا ينتج إلا الخداع والتمويه والتضليل .**

3- إن هذا المشروع يرفض أي وجود يسبق اللغة ، وان هذه اللغة لا تؤول الى أي واقع خارجي ، فهي لا تمثل الواقع ولا تعكسه ، ومن ثم لا يوجد معنى خارج نطاقها اللغوي ، إلا أننا نشهد انهيار هذا التصور عند قراءة النص عند (نيتشه)، حيث يحاول فرض المعاني من القارئ على النص بصورة قسرية ، وان هذه القراءة لم تعد قراءة بريئة ومحايدة للنص ، وإنما تتحول الى قراءة مؤدلجة تسعى الى فرض إيديولوجية القارئ على النص ، وهذا ما يتناقض مع طروحاته السابقة .

4- ومن طروحاته مفهوم الإنسان الأعلى الذي يقترب من مفهوم الإنسان المثال فكيف يجمع هذا المفكر بين رفض مثالية أفلاطون وكانت وهيجل ، ثم يؤسس مفهوم الإنسان الأعلى في الوقت ذاته ! ؟ وهل هذه المثالية التي يطرحها في هذا المفهوم تختلف عن مثالية الفلاسفة الذين سبقوه ! ؟ .

إن ما يسكت عنه هذا المشروع قد يكون أوسع حجما من ذلك ، ولكننا سنتوقف عند تلك الملامح الغنوصية المضمرة في ذلك المشروع ، وما يهمنا هو تأثير هذا المشروع على طروحات الخطاب النقدي الغربي بشقيه الحداثي وما بعد الحداثي ، فهل وقع الناقد (جاك دريدا) أسيرا لهذا المشروع الفلسفي ! ؟ وما تأثير (نيتشه) على إستراتيجية التفكيك ومشروعها النقدي !؟ .

ربما يكون هذا المشروع الفلسفي من أكثر المشاريع تأثيرا على التفكيكية ، وذلك عبر العديد من الطروحات الفكرية التي أسسها ، فقد أسس (نيتشه) إستراتيجية الشك النهسلتي القائم على تقويض البداهات ورفض الأسس المنطقية المشتركة ، والتمرد على الأطر المنهجية المتكلسة ، لذلك يبرز التماثل بينهما بارزا في العديد من الثيمات ، بحيث لا نغالي إذا قلنا أن (جاك دريدا) هو تلميذ في مدرسة نيتشه الفكرية ، قرأ في معطياتها ، وتشكل في رحابها، ونهل من فضائها المعرفي ، وتخرج في دهاليزها المعتمة .

إن تمرد التفكيكية ضد القوالب المنهجية الصارمة للفكر الغربي ، أثمر نقدا لاذعا ضد التمركز العقلي الغربي الذي أضحى معيارا فكريا صارما تقاس في ضوئه النصوص المغايرة ، فيعمد الى الغاء كل الطروحات الفكرية المناقضة له والخارجة عنه ، فتحولت هذه الأطر المعيارية الى أداة لتكبيل الفكر الإنساني وتعويقه ، وتجعله يدور ضمن حدود دائرة مغلقة ، لهذا حاول (جاك دريدا) تفكيك هذا التمركز حول العقل وتقويضه تمهيدا لإقامة تمركز آخر مكانه ، وهو في هذا المسعى يبدو متأثرا بخطى أستاذه (نيتشه) .

ويرفض (دريدا) فكرة الحقيقة الكلية كما رفضها(نيتشه) فهو يعدّها من مخلفات عصر الاستنارة الذي يفترض وجود أنظمة وقواعد ومنطق ، ويرى هذا الناقد ان السؤال عن الحقيقة ينتمي الى التصور الميتافيزيقي الذي يرفض وجوده رفضا قاطعا ، وعلى حدّ تعبيره لا يوجد شيء يسمى حقيقة في ذاتها ، وإنما يوجد فائض من الحقيقة ، حتى لو كان الأمر يخصني ، فأن الحقيقة تعددية وهي شبكة من الألعاب المجازية اللغوية(48) .

ويندفع (دريدا) في لعبة الدوال المتعددة ، فهو يبذل قصارى جهده على غرار أستاذه لمحاولة اسقاط المعايير الشكلية والمضمونية التي تحاول الفصل بين النصوص الفلسفية والنصوص الأدبية من أجل الوصول الى حرية اللعبة النصية اللامحدودة من جهة ، وانتاج النص الذي تنهار فيه الحدود والأنواع والفواصل من جهة أخرى(49).

وإذا كانت اللغة تمترست بالمجاز وتخندقت بالاستعارة، فأن النص هو بنية لغوية لا حدود لها ولا مركز ، متطهرة من الميتافيزيقيا وغارقة في الصيرورة، والنص متعدد المعاني بصورة مطلقة بتعداد قراء النص ،

أنه مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها والشفرات المتداخلة ، وكل المعاني التي يصل إليها القراء لا مركز لها ولا تعرف الاستقرار الى أن يتبدد المعنى ويصبح البحث عنه نوعا من العبث النقدي، وكلما كثرت تعددية النص استحال الوصول الى أصل ، سواء أكان مؤلف النص أم مضمونه ، وأن كانت هناك حقيقة ما في داخل النص وليست خارجه ، فلا يوجد شيء خارج حدود النص(50) .

ويستعير (دريدا) بعض مفاهيم مشروع (نيتشه) الفلسفي ويعمل على تطويرها حينا ، أو طمسها وتغييبها حينا آخر ، وإذابتها في نسيج النص النقدي ، فإذا كان (نيتشه) يرى أن الحقيقة هي نسيج يكون معبأ بالاستعارة ، فان (دريدا) يستعير هذه المقولة ، وهو يعاين النص الفلسفي ، فيزعم أن النص الفلسفي هو عملية تحويل الى استعارات metaphorisation ، وبالإيحاء يكون من الاستحالة التفكير خارج نطاق الاستعارة أو خارج البلاغة ، بل حتى مفهوم الاستعارة هو بحد ذاته استعاري ، وبذلك يقوض (دريدا) مفهوم الاستعارة ليطرح الكتابة البلاغية التي تحل مكان المفاهيم الماورائية (51) .

وإذا كان الخطاب الفلسفي بلاغيا عند (نيتشه) فانه عند (دريدا) يمثل تحولا استعاريا مستمرا لا يستقر على حال ، ولا يمكن الوصول الى حالة الثبات في بنيته الدلالية ، مما يؤدي الى تناثر المعنى وتشتت المركز وغيابه ، وتضيع الحقيقة وسط الركام اللغوي المتناثر الذي لا تكون من ورائه أي غاية سوى اللعب .

إن مفهوم الكتابة الذي أسسه (دريدا) لم يكن إلا فصلا مصغرا من فصول المشروع النيتشوي، فقد كان لهذا المشروع الدور المؤسس في نقد الخطاب الفلسفي الغربي الذي يحاول جاهدا طمس أصول اللغة المكتوبة من أفلاطون الى الفلسفة الغربية الحديثة ، حيث يركز هذا الخطاب على تفضيل الصوت على الحرف أو اللغة المحكية على اللغة الكتابية ، ويرفض وجود البنى الاستعارية في النصوص الفلسفية، لهذا يرى (نورس) ان (نيتشه) استبق (دريدا) في نمط الكتابة وإستراتيجيتها الى درجة أصبح الاثنان يرتبطان بنوع مدهش وغريب من التبادل والتماثل لا يمكن إنكاره أو تجاوزه(52) .

والخلخلة التي يحاول (دريدا) زرعها في الخطاب الفلسفي الكلاسيكي، تقوم على تقويض أسسه الفكرية وآلياته المحورية التي يستند إليها،وإذا كان(دريدا) يربط ربطا جدليا بين التمركز حول الصوت (phono centrisme) والتمركز حول العقل (logocenterisme) ويعد الأول جزءا من الثاني ، فذلك لأن الخطاب الفلسفي عند اليونان لم يتبلور إلا بتفضيل اللغة الصوتية الحاملة للحقيقة على النظام الأبجدي الكتابي الذي يؤول الى كثرة التأويلات وتشتت الدلالة وضياع الحقيقة ، لذا يرفضها أغلب الفلاسفة ويفضلون اللغة الشفاهية – الصوتية مما أدى الى تطور الفكر الميتافيزيقي وتألقه بحسب ما أتاحته له اللغة الصوتية من تحليق وتجاوز للصور المادية المباشرة التي تنتجها الكتابة . ومن أجل ذلك حاول (دريدا) نقد الأسس الصوتية للخطاب الفلسفي الغربي وإبراز وظائفه الأيديولوجية ، ومحاولة تفكيكه، وتأسيس نوع من الكتابة ((الجراماتولوجيا)) القائمة على تفضيل الحرف على الكتابة(53).

ويقدم (دريدا)علم الكتابة كعلم مناهض للسيميولوجيا ، ويعرضه بوصفه علما للنصية ، ويزعم أنه قد أسهم في تحرير النص الأدبي من القيود الميتافيزيقية التي أثقلته وحددت حركته منذ البداية ، وان هذا العلم يفكك كل شيء يربط المفهوم بالتصوير الميتافيزيقي وبنزعته المركزية العقلية ، ويحاول أن يؤكد أن إستراتيجية التفكيك هي بالتحديد ما يفعله((علم الكتابة))(54).

وإذا كان النص لا يحوي على مركز – حسب تصور دريدا – فان ذلك يحيل الى تقويض الوحدة النصية textual unity التي يحفل بها النص ، وهي من الركائز الأساسية التي يؤكد عليها الخطاب النقدي ، لأنه

بدون هذه الوحدة يتحول النص الى أشلاء مبعثرة، ولكن دريدا يقوض هذا المفهوم المتأصل في الخطاب النقدي، لأنه يعتقد أنه من مخلفات (ميتافيزيقيا الحضور) التي يسعى في إستراتيجيته الى تقويضها ، ويرى أن الوحدة النصية ، ماهي إلا تجليا من تجليات الفكر الميتافيزيقي ، فالوحدة النصية تنتج من انسجام مكونات النص مع بعضها ، بينما النص عند (دريدا) لا يكون منسجما وإنما يكون مقوضا ومفككا ، ففي كل نص يدعي الثبات تناقض لايمكن حسمه، وهذا التناقض ينشأ من الصراع بين ظاهر النص وباطنه، ويتضمن النص أفكارا متناسقة بشكل نظري ، ولكنها متعارضة بصورة فعلية ، وهذا التناقض بين الظاهر والداخل يؤدي الى تقويض وحدة النص وانهيارها(55).

إن نقد التمركز حول العقل لم يسهم في حل إشكالية الوجود الانساني، ولم يساعد على إضافة رؤية معرفية حديثة، وإنما اتجه الى إنتاج إشكاليات مغايرة عوضا عن مواجهة إشكاليات الحداثة وتفاصيلها المعرفية ، مما أدى الى ارباك الخطاب المعرفي وخلخلة أسسه المعيارية ، من دون أن يطرح أسسا جديدة يمكن الركون إليها ، وان هذا النقد ما هو إلا عملية استبدال تمركز بآخر ، فتم إزاحة التمركز الصوتي ومرجعياته الفكرية لإقامة التمركز الكتابي القائم على الحرف مكانه ،وبذلك يتحول هذا النقد الى عملية استبدال منظومة فكرية بمنظومة أخرى من دون أن يتفحص الأسس الأيديولوجية التي قام عليها هذا التمركز والنتائج المترتبة عليه .

وقد يؤدي تداول طروحات نقد التمركز الى معرفة شمولية لا تختلف عن المعرفة الشمولية السابقة ، أو يحيل هذا التداول الى تثبيت طروحات نقد التمركز والوقوع في حبائل تلك الطروحات وشراكها ، لذا وجب علينا استنطاق خطاب نقد التمركز الغربي ونقد آلياته وتصويب مساراته ، وهذا لا يتم إلا عبر معرفة الأصول الإيديولوجية التي انطلق منها ذلك الخطاب ، ومساءلة تلك الأصول عبر محاورة أبرز أسسها المعرفية التي بلورت ذلك الخطاب ، وأسهمت إسهاما فاعلا في تشكيله .

إن إستراتيجية التفكيك تحاول دوما الخروج من دائرة التاريخ عندما تسعى الى تفكيك تاريخ الفكر الغربي وتمركزه عبر طرق المراوغة والالتواء واللعب بوصفها آليات تتناغم مع طروحات هذه الإستراتيجية كما أنها تنسجم مع قيم ما بعد الحداثة المنتجة للمجتمع الاستهلاكي القائمة على جدلية الإنتاج والاستهلاك من دون تجاوز هذه الثنائية الى مديات أبعد ، في الوقت الذي يتم تعليق حساب القيمة أو تقويضها ، واقصاء المنظومة الأخلاقية وكينونة المبدأ ،لأنها - بحسب زعمهم - مفاهيم لا تتناغم مع القيم المادية الاستهلاكية ، وهذه التصورات التي يطرحها التفكيكيون لا تنأى عن طروحات مشروع الفيلسوف(نيتشه)الذي حاول القضاء على الأسس المثالية للأخلاق، وخلخل اليقين المعرفي كي يصبح العدم زائرا دائما بيننا كما أسلفنا ، وعبر رجوع إستراتيجية التفكيك الى طروحات الهرمسية والسفسطائية ومشروع (نيتشه) تكون وقعت في أسر التخندق التاريخي الذي حاولت دوما الهروب منه .

ولعل التماثل بين مشروع(نيتشه) الفلسفي وإستراتيجية التفكيك يبدو جليا في العديد من الطروحات المشتركة بينهما ، والشيء الغريب أن الناقد (جاك دريدا) لم يتعرض الى طروحات الفيلسوف(نيتشه) وتفكيك مقولاته، مثلما تعرض الى الفلاسفة الآخرين مثل(أفلاطون)و(هيجل)و(هوسيرل)و(هايدجر) وغيرهم ، ويؤشر هذا النهج على إعجاب فيلسوف التفكيك بطروحات (نيتشه) ومماثلتها في إستراتيجية التفكيك ، بحيث يمكن القول أن هذه الإستراتيجية ما هي إلا فصل من فصول المشروع الفلسفي النيتشوي.

مارتن هايدجر(1889- 1976)

تطور علم التأويل تطورا لافتا ، وقد أسهم هذا العلم في تأسيس منظومة معرفية مغايرة حاولت أن تعيد التصورات الفكرية السابقة ، حيث أعلت من شأن الذات البشرية وقدرتها على إدراك الوجود الانساني ، ويحاول بعض النقاد تصنيف هذا العلم الى مرحلتين ، أطلق على المرحلة الأولى بعلم التأويل القديم وتمثلت هذه المرحلة بطروحات(شلايرماخر) و(فيلهلم ديلتي)، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة علم التأويل الحديث التي يتزعمها (مارتن هايدجر)، وقد وضع أسسها الفكرية في كتابه(الوجود والزمن 1927)، الذي أحدث ثورة في ميدان التأويل حيث جرد العقل الحداثي المتمركز حول ذاته من صفة الميتافيزيقيا ،وأخضعه للمساءلة والتحليل ، وحاول قراءة الفلسفة الغربية بمنظور مغاير مما أسهم في إنتاج ثورة معرفية أثمرت عن جيل من فلاسفة التأويل مثل (ايميلو بيتي)و (هانز جورج جادامر)و (بول ريكور)(56) .

لقد قام هذا المفكر بنقد تاريخ العقل الميتافيزيقي من أجل بنائه ، وفق منهج معرفي مغاير ، مستندا الى اسلوب التفكيك والتقويض، لذلك ركز في أعماله على إعادة النظر في العديد من مكونات العقل الفلسفي الحديث المتمركز حول ذاته ، والتشكيك في مفاهيم هذا العقل ومسلماته ويقينياته، لأن هذا العقل –حسب تصوره – تناول قضايا الموجود على حساب الوجود ، كأن الوجود الحقيقي هو الوجود المتعين في الوقت الذي يكون فيه اهتمامه منصبا على وجود الموجود بوصفه وجودا خالصا (57) .

وإذا كانت الحداثة الغربية ، قد تأسست على طروحات(رينيه ديكارت) المتمثلة في الكوجيتو((أنا أفكر إذن أنا موجود))، فقد وجه (هايدجر) نقدا لاذعا لمنهجية الحداثة التي أنتجت عنف الغرب كله، ويرى أن الفرضية الديكارتية تقوم بالفصل الحاد بين الذات العارفة والموضوع غير الفعال الذي هو موضوع المعرفة ، مما أدى الى انفصال الذات عن الواقع الذي تريد إدراكه ، وأصبحت هذه الذات في موضع متعال عن الوجود الذي تحاول إدراكه ، فيتحول الوجود الذي نسعى الى إدراكه الى مادة خاملة نتعامل معها مثل سلسلة من الثنائيات التي ينتجها الانقسام الحاصل بين الذات والموضوع (العقل – الجسد ، الروح- المادة ، العقل – العاطفة) .

ويحاول (هايدجر) نقد الكوجيتو الديكارتي ونقضه في الوقت ذاته، وإذا كان (ديكارت) يصنع مقولته((أنا أفكر إذن أنا موجود))، فأن (هايدجر) فيلسوف الفكر الوجودي يقول : أنا موجود، إذن أنا أفكر،لأنه يعد الروح هي جوهر الوجود وغايته، وليس وسيلة للوصول الى ذلك الوجود ، وأن صفة الفكر ما هي إلا إمكانية من إمكانيات ذلك الجوهر، أي ان الفكر هو جزء من الوجود وتجليا من تجلياته وليس العكس(59).

إن نقد المشروع الفلسفي الغربي وتمركزه حول ذاته لم يكن مشرعا أصيلا في كتابات (مارتن هايدجر) فقد سبقه العديد من الفلاسفة إليه، لذا ينتبه (زيما) الى الحضور اللافت لفلسفة (نيتشه) في أعمال(هايدجر) التي قد تشكل كتابا ضخما ، ويكشف عن القرابة الحميمة بين هذين المفكرين ، وقد تتجلى في النقد الذي يوجهه المفكران الى الميتافيزيقيا الغربية وطروحاتها الفكرية ، ثم استأنف ذلك النقد (جاك دريدا)و(بول دي مان) وغيرهم (60) .

ويبدو أن الصلة بين (نيتشه) و(هايدجر) أوسع مما ذكره(زيما) فهو يتجاوز نقد الميتافيزيقيا الغربية الى مديات أوسع ، فمن خلال الإطلاع على مشروع(هايدجر) الفلسفي نجد أن الكثير من مفردات هذا المشروع كانت متداخلة مع مشروع (نيتشه)، وهناك نماذج لهذا التداخل سوف نتعرض لها عبر قراءة نتاج

هذا المفكر ، وقد لا نذهب بعيدا حين ندرك أن مشروع (هايدجر) كان نتاجا فكريا متكونا من بعض طروحات الفيلسوف (نيتشه) وبعض طروحات أستاذه الفيلسوف (ادموند هوسيرل) .

وينطلق (هايدجر) في نقد الأسس المعرفية القائمة على ثنائية الذات والموضوع ، وهي ترى أن الأشياء معطاة بشكل نهائي ، وأن المعنى يكمن في الأنساق اللغوية ، وما على الذات الثابتة إلا إدراك هذه الأشياء والبحث عن المعنى الكامن خلف ركام المفردات، لذا تكون الذات هي مصدر الوعي المباشر لهذه الأشياء ويكون دورها سلبيا يتجلى في عملية الكشف عن الأشياء المنجزة سلفا ، وهذا يؤدي الى أن الحقيقة تسبق في وجودها الذات ، وان الذات ما هي إلا أداة لإدراك هذه الحقيقة عبر التطابق بين الفكر والأشياء ، وفي ضوء ذلك فان الذات لا تنتج معرفة جديدة وإنما تقوم بادراك ما هو موجود سلفا .

ويحاول (هايدجر) توليد مقولات معرفية ناقدة للتصور المعرفي السابق ، وتكون بديلا عن ثنائية الذات والموضوع ، وهي التموضع داخليا ويتم ذلك عبر تحويل الذات الى موضوع للمعرفة ، فتتقوض ثنائية الذات والموضوع التي لم تكن قادرة على اظهار هذا الوجود في العديد من مواضيعها ، ومن ثم فأنها معرضة لوهم المعرفة ، لذلك فأن العودة الى الذات في علاقة المعرفة هي العودة الى صياغة الإشكاليات المعرفية ذاتها ، حيث تطرح قضية المعرفة ضمن سياق معرفي قابل لأن يكون موضوعا للتأويل الذاتي ، وبهذا اتضحت مسألة اقتراح استبدال (المنهج العلمي) أو (التحليل النفسي) بمنهجية حداثية هي الهيرمينوطيقا(61).

كما يرفض (هايدجر) وجود الحقيقة المطلقة المعطاة بشكل نهائي ومكتمل، لأن هذه الحقيقة يكون وجودها متعاليا عن الذات مما يؤدي الى انفصال الذات عن موضوع إدراكها ، وتنشأ نتيجة لذلك ثنائية الذات والموضوع التي يعدّها (هايدجر) من طروحات الفكر الميتافيزيقي .

وان إشكالية الحقيقة المتولدة من الذات والموضوع لاتكمن في بنيتها الداخلية ولا في توافق قانون العقل مع الأشياء، وإنما تكمن في إشكالية وجودها الذي تستند إليه، لذا فان طمس مستوى الوجود عن المعرفة قد يولد فهما مشوها عن الأشياء، ولأجل إعادة هذا الفهم الى الجلاء والوضوح يقتضي تأويل هذا الفهم ومحاولة الكشف عن دلالاته العميقة التي لا تتمظهر إلا عبر النصوص، لهذا يرى (سلفرمان) أن الهدم عند(هايدجر) لا يعني هدم منظومة التفكير الفلسفي الغربي، وإنما يعني العودة الى أصول ذلك التفكير وإحياء التصورات المنسية منه واسترداد المقولات المهمشة التي تشكل أسس الميتافيزيقيا نفسها (62).

ولعل استرداد المقولات المهمشة في الثقافة الغربية هو من أهم ركائز المشروع الفلسفي لهايدجر وقد تأثر بهذا النهج (دريدا) بعده، وهذا ما شجع المفكر الفرنسي (فرانسوا لارويل) على قراءة المسكوت عنه في ذلك المشروع، ويرى أن(هايدجر)و(دريدا) عملا على تأسيس النزوع الإغريقي الغربي للفكر وذلك عبر عقلية الاختلاف التي تشتغل على النصوص الفلسفية بدءا من (نيتشة) ومرورا (بهايدجر) وانتهاء(بدريدا) حتى أصبح الاختلاف منهجا فلسفيا صانعا لتقنيات التفكير وباحثا عن (ابوريا aporia) *النصوص في العقلية الإغريقية - الغربية كحقيقة وبديهية محايثة لهذه النصوص، ويبحث ذلك الاختلاف عن جوهر يكون ساكنا وثابتا هو (ابوريا) النص والواقع، وبناء على ذلك يستنتج (لارويل) أن فكر الاختلاف وتعدديته اللامتناهية ما هو إلا طمس لفكر الواحد على الرغم من استخدامه لقضاياه وأسسه الفكرية، لان الحديث عن كثرة المتناقضات النصية يستلزم ضمنا الحديث عن مبدأ يضمن الوحدة العضوية لتلك الكثرة كحقل تماسك هذه الكثرة التي بدونها تفقد الأخيرة منطق كثرتها وانزياحها وتماسك عناصرها، وان الواحد القبلي الواقعي

لكل ممارسة اختلافية ويعني هذا أن القرار الفلسفي – الإغريقي نسي أصوله العرفانية أو حاول طمسها وتغييبها(63).

إن قراءة (لارويل) لطروحات (نيتشه) و(هايدجر)و(دريدا) توحي أن هناك عاملا مشتركا قد يجمع بينهم وان الاختلاف والتعددية التي نادوا بها ما هي إلا طمس للرؤية الإحادية التي حاولوا نقضها وتدميرها وتفكيكها، وان هذه الأحادية تعني الأصول العرفانية التي سبقت وجود الفلسفة اليونانية وقد تأثر بها هؤلاء تأثرا واضحا، وقد يشترك هؤلاء بالأسس الفكرية للاختلاف ولكنهم يتباينون في الآليات التي تحول هذه الأسس الى ممارسات نصيه وان طمس الواحد - في نظره - يحيل الى النماذج الفكرية التي احتوتها العقلية العرفانية التي كانت متأثرة بثقافة الشرق تأثرا كبيرا وبذلك يكون (لارويل) من أهم الذين تنبهوا الى التصورات الغنوصية في فلسفة (نيتشه)و(هايدجر)عندما أماط اللثام عن المضمر واللا معلن في فلسفتهما .

إن المنهج المعرفي يحدد العقل بوصفه أداة يكون قادرا على امتلاك الحقيقة وفق المرجعية الميتافيزيقية وقد حاول هايدجر تجاوز هذه الطروحات وتفكيكها ولكنه لم يستطع تجريد العقل الحداثي عن صفة الميتافيزيقيا، وإنما اقتربت مقاربته على التموضع داخل بنية العقل الميتافيزيقي وتصوراته وممارسة الهدم والبناء عبر النقد والمساءلة والتفكيك ثم بناء تصورات مغايرة، لذا ظل هايدجر منتقدا هذا العقل من جهة ويحتفظ بثوابت بنيته من جهة أخرى، واستمرت هذه الممارسة حاضرة بشكل لافت في مشروعه الفلسفي فتقويض الحقيقة الثابتة المطلقة في التصور الميتافيزيقي كان الهدف الرئيسي لهذا المشروع الفلسفي(64).
ويفرَق (هايدجر) في مشروعه بين الوصف والتأويل ويضع التصور المتعالي موضع تساؤل، لأنه يقدم المعنى بوصفه مظهرا متكاملا ومنجزا ومطهرا وما على المتلقي سوى وصفه بطريقة أحادية وسلبية قائمة على تطابق الفكر مع الواقع فينتج عن ذلك انبثاق الحقيقة المطلقة الدوغماتية أما التأويل الذي يسعى(هايدجر) الى تأسيسه فهو يبتعد عن الوصف ويتباين معه، لأنه يرى المعنى بنيه غير مكتملة ولا ناجزة ولا متعالية على الذات وإنما هو بنية تنتجها الذات وان الفعل التأويلي الحديث يجب أن يموقع نفسه في الاختلاف الاونطك – اونطولوجي، بين الكينونة والكائنات (المابين)، فهايدجر يميز بين نمطين من الحقائق هما :الحقيقة الوجودية (الاونطك ontigue) وهي حقيقة الوجود منظورا إليها قبل وصف الوجود (مثل ظاهرة سقوط المطر)والحقيقة الموجودية (اونطولوجي ontoloigue) وهي الحقيقة التي تنكشف للشعور عن طريق الادراك (إدراك سقوط المطر)، فالحقيقة هي تجلي الموضوع للذات عن طريق الكشف لذا يكون التأويل هو فعل إظهار علاقة الكائنات بالكينونة وان معنى هذه العلاقة لا يسبق الفعل الذي بوساطته ينكشف المعنى لأن المعنى ينشأ إثناء تأويل كينونة الكائنات (65) .

إن النقد الذي أطلقه (هايدجر)على المنظومة المعرفية أسهم في بلورة مشروع فكري أطلق عليه الهيرمينوطيقا الحديثة أو نظرية التأويل وهي نظرية تتباين عن طروحات (شلايرماخر)و(هوسيرل)، وقد أعلت هذه النظرية من شان الذات وفتحتها على الوجود وأبرزت دورها وحريتها ومسؤوليتها في انتاج المعرفة فقد انتقد (هايدجر) التصور الميتافيزيقي الذي يعتقد أن الحقيقة تنتج من تطابق الفكر مع الواقع، ويرى أن الحقيقة هي الكشف الذي تخلقه الذات وإنها تزيح الحجاب عن الوجود أو هي نزع الحجاب عن الوجود، وذلك لا يتم إلا عبر فهم الذات فهما واقعيا وإدراك دورها الايجابي في ذلك الكشف، وهذا سوف يؤدي الى التحول في إدراك المعنى من الإطلاق الى النسبية ومن الأحادية الى التعددية ومن الدوغماتية الى الاحتمالية ومن الاكتمال الى النقص والفجوات، وان هذا المعنى سوف يكون معنى تاريخيا آنيا وليس معنى

أزليا ثابتا وهو يتشكل عبر تجارب الإنسان التي يواجهها في الحياة، لذا يطلق (هايدجر) النار على المفاهيم المعرفية السابقة التي أنتجت عنف الغرب و سطوته وهيمنته وارهابه وتمركزه حول ذاته ونفيه التصورات الفكرية التي لا تنسجم مع طروحاته ولا تتناغم معها مما أثمر إرهابا فكريا عانت شعوب العالم من ويلاته وكوارثه .

ونقد التمركز الغربي هو مشروع أعلن شرارته (نيتشه)وطوره (هايدجر)واستثمره (دريدا) استثمارا واسعا في إستراتيجيته حتى يخيل للباحث انه من فتوحات (دريدا)الفكرية، ويبدو أن(دريدا) كان متأثرا بالفكر الألماني تأثراواضحا، لذا نجد نصوص (نيتشه)و(هوسيرل) و(هايدجر) حاضرة بقوة في مشروعه النقدي بحيث إذا حجبنا تلك النصوص الفلسفية ينهار مشروع (دريدا)النقدي برمته وتتلاشى أبعاده الفكرية وتتقوض طروحاته النقدية .

إن (هايدجر)و(دريدا) يتبعان الأهداف ذاتها، ويبدو اختلافهما في النقطة التي يرسي فيها (هايدجر) أسس الفكر الأصيل وقواعده المتمثلة في لحظة الوجود أو الكمال حيث يتفوق على المعالجة الوجودية بشكل واضح ، أما بالنسبة لدريدا فان ذلك يمثل حالة كلاسيكية أخرى من حالات التوق الميتافيزيقي الشائعة للبحث عن الحقيقة والأصول (66).

ومحاولة (هايدجر) إعلاء شأن الذات يعطي انطباعا قويا بتحريرها من أسر التصورات المعرفية السابقة وعتقها من القوالب الفكرية التي ألغت دورها في خلق رؤيتها الخاصة وصنع قرارها وتكوين إرادتها، لهذا يمكن القول ان الهيرمينوطيقا هي محاولة اكتشاف الذات ووضعها في مركز النظم المعرفية الحداثية وتحولها من الوصف السلبي للوجود الى محاولة تأويل هذا الوجود إي من وصف المعلوم والمعروف الى إنتاج الجديد والمغاير.

ويرى(هايدجر) أن الفكر يكمل العلاقة بين الوجود والماهية ، ففي ثلاثية الفكر ، الوجود ، الماهية تنشأ أرضية ظاهراتية للوعي بالأشياء ، أي رؤية العالم من دون أن يتسرب الوهم الى الذات ، أما كيفية ادراك الذات للعالم ، فان ذلك يتم عبر اللغة ، فالأشياء لا تعطى للمعرفة بشكل مباشر ، وإنما تظهر عن طريق اللغة والوعي لا يقوم بتلقي العالم إلا بما يدركه عنه من تعابير وأسماء ، فالعالم يتجلى كنص ، وبذلك يكون الارتباط وثيقا بين العالم واللغة التي لا يمكن إيصال العالم الى الإدراك والفهم إلا عن طريق مفرداتها وأنساقها ، وفي ضوء ذلك يتحتم فهم اللغة أولا كي نستطيع فهم العالم ، فالتحول في نظرية المعرفة يبدأ بتحول الوجود الى نصوص عبر الكتابة التي تثبت ما يجب معرفته ، ثم استدراجها الى المكان الذي يكمن فيه أصالة وجودها وتسند إليه ماهيتها، وهو المكان الذي يستقر فيه الفهم وينتج عملياته وجهده من أجل الإمساك بالمعنى النسبي الذي تنتجه الذات لذلك الوجود (67).

إن التأويل يحول الوجود الى لغة ،لأن هذا الوجود لا يتمظهر إلا عبر اللغة وان هذه اللغة لم تعد وسيلة لنقل هذا الوجود وإدراكه ، وإنما تعد هي الوجود في حد ذاته ، لذا يرى(هايدجر) أن تاريخ الكلمات هو ذاته تاريخ الوجود ولا يمكن الفصل بينهما(68).

وقد أدرك (هايدجر) اللغة في كتابه(الوجود والزمن) بوصفها سمة وجودية وثرثرة لا طائل من ورائها ، وهي مجرد لغو لا يحيل الى شيء ، ولكن يمكن للنص أن يكون أصيلا عندما يصغي لنداء الوجود ، أما في مقالاته التي كتبها بعد الحرب ، فقد فهم اللغة بوصفها لوجوسا(logos) يتموضع في الاختلاف الاونطك – اونطولوجي، واللغة والكلام شيئان أصيلان يعبران تعبيرا مباشرا عن علاقة الذات بالوجود (69).

ولعل أبرز مظاهر الهيرمينوطيقا هي محاولتها تحويل العالم الى لغة ، لأن العالم لا يبرز الى الوجود إلا من خلال اللغة ، وان تاريخ هذا العالم هو تاريخ اللغة ، واللغة لم تعد وسيلة لفهم الوجود ، وإنما أصبحت هي الوجود ذاته ، وهي لم تعد وسيطا بين الإنسان والعالم ، وإنما هي ظهور العالم وانكشافه بعد أن كان مستترا ، وهذا الطرح يحيل الى تقويض نظرية المعرفة الكلاسيكية وأسسها الفكرية القائمة على تطابق الفكر مع الواقع ، لذا تنزاح الهيرمينوطيقا من الواقع الى اللغة ، ومن العالم الى المفردات والأنساق ، ومن الخارج الى الداخل ، ومن الميتافيزيقيا الى الواقع ، وان تجليات هذا العالم هي التي تصبح موضوع المعرفة وليس العالم بحد ذاته ، وان هذا التجلي لايظهر إلا عبر اللغة ، وفي ضوء ذلك يمكن القول بصورة مختزلة ان الهيرمينوطيقا هي فن تأويل النصوص ، حيث تقوم بتحويل الوجود الى لغة حتى تتمكن من الإمساك بالذات من خلال علاماتها وأنساقها اللغوية .

ويتصور(هايدجر) أن التأويل يكون بحثا عن اللامفكر فيه عبر أفق الانتظار الذي هو التأمل الداخلي للمعرفة التي استقرت في الذات ، ومن الممكن أن يحيد هذا البحث عن الطريقة ، عن المنهج ، ويتم الاشتغال على اللغة بالفكر بصفة مباشرة من خلال انطولوجية الفهم ، وفي الفكر يأتي الوجود الى اللغة ، لأن اللغة هي سكن الوجود ، ويعيش الإنسان في كنفها وحمايتها (70).

ولم تقتصر طروحات (هايدجر) على تحويل الوجود الى لغة وحسب ، وإنما حاول تقويض الميتافيزيقيا الغربية التي تصر على حضور المعنى عبر تحديد معنى الوجود ، وان اللغة تضمر المعنى المنجز الكامن في أنساقها اللغوية ، وهذا يعني أن المعنى يكون متعاليا عن اللغة وسابقا لها، لذا يحاول(هايدجر) استنطاق هذه الهيمنة المتعالية، فهو لا يقرأ كلمة الوجود (حول سؤال الوجود) إلا تحت علامة شطب الوجود(̸̸ْْx)، وهذه الشطبة هي الكتابة الأخيرة لحقبة زمنية محددة انتهى دورها في تشكيل المعرفة، وفيها يزول حضور المدلول المتعالي الذي يكون سابقا للغة ، مع إمكان بقائه مقروءا ، لأنه يرفض وجود هذا المدلول المتعالي السابق للغة، ويعد ذلك من أوهام التمركز الغربي ، لأن معنى الوجود هو ليس مدلولا متعاليا أزليا ، وإنما هو أثر دال محدد ينتجه القارئ يكون مؤطرا بالزمان والمكان، وهذا يعني أن المعنى أصبح نسبيا بعد أن كان مطلقا ، وتاريخيا بعد أن كان أزليا ، ومبدعا بعد أن كان محددا سلفا (71) .

إن الهيرمينوطيقا تحرر الذات من وهم التصورات السابقة ، وتعتق اللغة من أسطورة المعاني المنجزة التي تتوسط أنساقها وهي تختزل في القصد والغاية ، وتقرب المسافة بين النص والقارئ عبر فضاء التأويل الذي يحرر المعنى وينجز الاختلاف ويفتح عالم الكتابة على الذات ، فيتحول النص الى إمكان تنفتح فيه الدلالات وتتقاطع ، وهي لاتستقر عند حدود معينة، وإنما يكون وكدها الترحال الدائم ، والحلول بمختلف الأزمنة والأمكنة ، فتتحول القراءة الى فعل حواري خلاق يسمو بالنصوص الى آفاق رحبة من دون التوقف عند حدود القراءة الواحدة ، وتنفتح هذه القراءة على تأويل آخر ، وهكذا في سلسلة لا متناهية من التأويلات، وبذلك يحرر التأويل الوعي من سطوة المعنى الأحادي الدوغماتي ، ويكشف عن فلسفة الاختلاف التي وضعها (نيتشه) و(هايدجر) .

وفي ضوء ذلك يمكن القول إن الهيرمينوطيقا الهايدجرية أرست مفاهيم حداثية مغايرة تباينت مع الأسس المعرفية السابقة ، وتنكرت لعلم التأويل القديم ، وأن تقويض التمركز الذي مارسه(هايدجر) لم يكن تجاوزا للفكر الميتافيزيقي وحسب، وإنما كان يبحث عما طمسه ذلك التمركز وأخفاه ، فحاول بعث هذا الفكر المطموس

وتسليط الضوء عليه ،ووضعه في مركز المعرفة بعد أن كان مهمشا عنها ومقصيا منها ، وأصبح هذا الهامش في صراع مع المركز حتى أزاحه وأقام تمركزا آخر مكانه، وهذا يؤدي الى خلخلة ثبات الثنائيات الكلاسيكية التي أنتجتها الميتافيزيقيا الغربية .

ومن القضايا الفكرية التي استنطقها (هايدجر) هي قضية (الأصل)، فنظرية المعرفة كانت ترى ان الأصل عادة ما يكون مفردا وثابتا ومتموضعا في مكان محدود ، وهذا يحيل الى الحقيقة الواحدة الثابتة الموجودة أصلا في فضاء مغلق ، ويحاول(هايدجر) تفكيك هذا التصور، حيث يزعم أن الأصل يكون متعددا ، والحقيقة تكمن في تعدد الأصول وانشطارها ، وهي تتمظهر عبر الاختلاف فقط أو كونها لا تمثل أصلا ولا تحيل عليه ، وبعبارة أخرى ، أن الحقيقة هي ذلك الفضاء الذي ينبثق من تعدد الأصول وتكاثرها، وهي تعتمد على التأصيل المتعدد وعلى انتشار الأصل (72) .

ويطرح (هايدجر) هذه المقولات في مقاله ((أصل العمل الفني)) ، ويبدأ هذا المقال بالسؤال عن أصل العمل الفني ويتصور في البدء أن الفنان هو أصل العمل الفني ، حين ينتج الرواية واللوحة والتمثال ، ولكنه يلاحظ بعد ذلك أن للفنان أصلا وهو العمل الفني ذاته ، لأن الفنان يكتسب مكانته الخاصة عبر الأعمال التي تنسب إليه وعلى نحو مشابه فان للفنان والعمل أصلا آخر وهو ((الفن)) ذلك الميدان الذي ينتمي إليه الفنان والعمل الفني، وبناء على ذلك يجد أن فكرة الأصل انقسمت الى ثلاثة أصول : الفنان ، والعمل الفني ، والفن ، ولم يتوقف (هايدجر) عند هذا الحد ، بل يواصل البحث عن الأصل ، ليقرر أن أصل الفن هو الفنان نفسه وبذلك يعود الى النقطة التي انطلق منها، ويدعو(هايدجر) هذه الحركة((دائرة))، وهذه الحركة الدائرية تحيل الى تكاثر الأصول ، وان الأصل لا يتموقع في مكان واحد بل في أمكنة متعددة (73) .

إن (هايدجر) يؤسس مشروعه على الدائرة الهيرمينوطقية التي طرحها في (الوجود والزمن)، وعبر الاختلاف الاونطك- الاونطولوجي- كما أسلفنا – وهو فضاء (المابين) الذي قد يحيل الى أن الأصل يكون قابلا للتكرار ولم يتموضع في مكان محدد ، وإنما في أمكنة عدة ، وهو يسير في حركة دائرية وليس في خطية كرونولوجية ، فهو يبدأ من نقطة ما ثم يعود الى النقطة ذاتها كما تحرك مسار التأصيل من الفنان الى العمل الفني ثم العودة الى الفنان ، وهذه الحركة الدائرية تحيل الى تعدد الأصول وتكرارها وانعدام نقطة ثبات الأصل التي يمكن الانطلاق منها وتحديدها .

ولعل التقاطع بين المشروع الهايدجري وإستراتيجية التفكيك يبدو واضحا في العديد من المفاصل، فالتموضع داخل الخطاب الفلسفي وتقويضه من الداخل تمهيدا لتقويض ((ميتافيزيقيا الحضور)) ، وكذلك النقد الشامل للتمركز الغربي الذي أنتج معياره المنطقي القائم على تفضيل الكلام على الكتابة وحضور الحقيقة ، وانهيار ثنائيات ذلك التمركز وتعدد الأصول ، ما هي إلا إعادة صياغة بعض مفردات مشروع (هايدجر) .

ويقر (دريدا) بتأثره بمشروع (هايدجر) ، ويحاول أن يوجز ذلك فيعلن أن هايدجر هو أول من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقيا حيث قام بالمتموضع داخل الظاهرة ووجه لها ضربات من الداخل عبر مساءلتها وكشف تناقضها الداخلي ، ويرى (دريدا) أن المسألة هي مسألة الانتقال الموضعي

داخل الميتافيزيقيا، إذ ينتقل السؤال من طبقة معرفية الى أخرى ، ومن معلم الى معلم حتى يتصدع الكل ، وهذا العمل هو الذي يطلق عليه ((التفكيك))(74) .

والنقد الذي وجهه (دريدا) للتمركز العقلي يرتبط ارتباطا مباشرا بمشروع نيتشه – هايدجر ، اللذين يتفقان على أن الفلسفة المثالية الغربية تسعى الى السيطرة عبر طروحاتها المتعالية ، ويرى بعض النقاد أن كلمة ((تفكيك)) التي يستعملها (دريدا) ما هي إلا استلهام مشروع (هايدجر) الذي يسعى الى تدمير تاريخ الاونطولوجيا (75) .

ولعل اكتشاف منطقة (المابين) أو التموقع في الاختلاف الاونطك- اونطولوجي عند (هايدجر) قد أسهم في تدشين فتوحات (دريدا) الفكرية ، فبرنامج هذا الناقد لم يكن مقتصرا على تقديم تراجم لحياة المفكرين وحسب ، وإنما كان منصبا على تقديم قراءة للنصوص ، والعمل عبر شبكة النص لإزالة الحدود والفواصل حتى يتصل المركز بالهامش ، والبحث عن التناقض الذي يضمره النص من أجل تقويضه ، فالتفكيكية تتحرك على الخط القائم بين التركيب والتحليل ، بين بناء النظام وتدميره نقديا ، بين البناء والتقويض (76).

إن هذه الحركة المزدوجة التي يدشنها (دريدا) في إستراتيجيته ما هي إلا إحدى طروحات (هايدجر) الوجودية ، لذا نجدها تتكرر في أغلب اعمال (دريدا) الأدبية ، فهو لايتعامل مع النص كمجموع متجانس ، لأنه لايوجد نص متجانس لديه ، فكل نص يحوي قوى عمل وبناء هي في الوقت ذاته قوى تفكيك وتقويض وهدم للنص ، والقراءة التي يحاول تأسيسها هي الاستقرار والتموضع في البنية اللامتجانسة للنص، ومحاولة العثور على توترات أو تناقضات داخلية ، يقرأ من خلالها النص نفسه ويفكك ذاته بذاته، وهذا يعني أن النص لايرجع إلا الى نفسه فلايوجد شيء خارج النص (77).

والانفتاح على مشروع (هايدجر) يمثل تمفصلا مهما في خارطة المنهج التفكيكي حتى يستحيل حصره وتحديده عبر مجموعة من الطروحات الفلسفية التي أنتجها هذا المشروع من دون التوقف عند تلك الطروحات ، لأن المقاربة التي يدشنها (دريدا) تعتمد على استعارة المقولات من النصوص الفلسفية ونقد النصوص في الوقت ذاته ، وهذه الحركة المزدوجة تظل حاضرة بقوة في أغلب قراءات (دريدا) للمشروع الفلسفي الغربي ، بدءا من نيتشه ومرورا بهوسيرل ووصولا الى هايدجر ، ويمكن تفسير هذه الحركة المزدوجة في قراءة النصوص برفض (دريدا) وجود النمذجة النصية ، أو المعنى النهائي الكامن في تلك النصوص ، لأن النمذجة النصية في تصوره هي احدى أوهام التمركز حول العقل والميتافيزيقيا الغربية .

إن التحول الذي تم في الهيرمينوطيقا من رؤية العالم الى تفكيك النص يفترض تعاملا مغايرا مع مفردات الوجود ، وهذا التحول يتم انجازه في خطاب الكتابة ، التي تقوم بتشظية المعنى ، وليس تركيزه في بؤرة واحدة ، مما يحيل الى تعدد الدلالات التي ينتجها القارئ من جهة ، وعدم اكتمال صيغة المعنى من جهة أخرى ، فيتحول القارئ الى منتج للمعنى وليس واصفا له ، وتتخلص الذات من إرث المعاني الشمولية وسطوتها وهيمنتها الفكرية . أما التمركز داخل الميتافيزيقيا وتوجيه الضربات من الداخل عبر مساءلتها ونقدها وتقويضها ، أو الكشف عن الطروحات التي غيبتها

وهمشتها الميتافيزيقيا الغربية ، فاننا نجد هذه التصورات قد تسللت الى إستراتيجية التفكيك وأضحت جزءا جوهريا منها .

ولا نبتعد كثيرا إذا صرحنا أن التفكيك استند الى ثلاث ركائز هي: (نيتشه ، هوسيرل ، هايدجر) ، فقد استطاع (دريدا) توظيف طروحات هؤلاء الفلاسفة في استراتيجية التفكيك ، ويعزز ذلك اطلاعه المباشر على نتاج هؤلاء من دون اللجوء الى ترجماتها المختلفة ، ويعزز ذلك قيامه بترجمة كتاب (أصل الهندسة) لهوسيرل .

إن الخطاب الفلسفي المعاصر الممتد من (نيتشه)الى(جاك دريدا)هو خطاب الاختلاف، أو على وجه الدقة(فلسفة الاختلاف)،وتتجلى هذه الفلسفة في طروحات(جيل دولوز – الاختلاف والتكرار)و(جاك دريدا – الكتابة والاختلاف) و(جون فرانسوا ليوتار – المختلف والصراع).

وقد أعلن شرارة التمرد الفيلسوف (نيتشه) وبعده (هايدجر)، وذلك عبر مجازية اللغة في الخطاب الفلسفي لتكون بديلا عن التصور أو المفهوم (concept) عند هيجل ، وتعتمد إستراتيجية الاختلاف على قراءة النص (الفلسفي ،الأدبي ،الحدث ، التاريخ ، المؤسسة..) قراءة تحاول اختراق سمك النسيج، وتكسير نواته الصلبة التي تشكل منطق النص ، وازاحة الدلالات التي تطبع خصوصية النص المقروء ومجاوزة خطاب الهوية والشمولية الذي يحتويه ذلك النص ، انها باختصار تقويض منطق الحضور ومركزية الذات ، وقد انتقل خطاب الاختلاف من الفكر الألماني الى الفكر الفرنسي الذي كان بحاجة ماسة الى عنصر خارجي يعضد هواجسه الداخلية ، ويحسم قلقه الفكري ، ويرصد توقه الى التغيير والمغايرة والاختلاف ، ويتضح ذلك في طروحات (رولان بارت) و(ميشال فوكو) و(كلود ليفي شتراوس) و(جيل دولوز) و(جوليا كرستيفا) و(جاك دريدا) و(جون فرانسوا ليوتار) وغيرهم (78).

ويمكن القول أن النقد الفرنسي المعاصر الحداثي وما بعد الحداثي ، كان قارئا للفكر الألماني ومتأثرا بطروحاته، وان أغلب المفاهيم التي طرحها النقاد الفرنسيون ما هي إلا أصداء باهتة للطروحات الفلسفية الحداثية الألمانية (نيتشة، هوسيرل، هايدجر)، وان الثورة على التمركز الغربي وصل الى ذروته عند(هيجل)، وقد أُنجر بآليات ألمانية مغايرة ، أنتجت خطاب الاختلاف وثقافته ، وذلك عبر تفكيك الخطاب الهيجلي وإزاحة تمركزه ، ونقض طروحاته التي تتجسد في الشمولية والهوية والطروحات الميتافيزيقية التي أنتجت الحقيقة المطلقة عبر تطابق الذات مع الموضوع ، وكذلك الوصول الى نهاية الفكر الإنساني عبر منظومة الجدل الفلسفي .

ان التفكيك لم يشتغل على تقويض التمركز الغربي حول العقل ، وحسب وإنما حاول أن يبعث ما طمسه ذلك العقل ، فأحيى المنظومة الفكرية الهرمسية التي كانت سائدة في العصر اليوناني القديم ، وحرر الخطاب السوفسطائي من لعنة العقل وسطوته ، أي أن التفكيك حاول بعث الفكر المقصي في تاريخ الفلسفة الغربية وتسليط الضوء عليه وزحزحته من الهامش الى المركز ليثبت ان الثنائيات التي شيدها العقل الغربي لم تكن مرتكزة على أسس معرفية ثابتة وقارة لايمكن تغييرها، فالهامش قد يكون مركزا والمركز قد يكون هامشا ، وبذلك تنهار الأسس المعرفية المطلقة للعقل الغربي

وطروحاته الميتافيزيقية من جانب ، ومن جانب آخر طمح التفكيك الى الكشف عن ديكتاتورية العقل الغربي في مرحلة التأسيس وتثبيت المعايير العقلية التي طمست العديد من الأصول الفكرية إثناء المرحلة التأسيسية ، وبذلك مارس العقل الغربي دورا مزدوجا في الوقت ذاته وهو التأسيس والإقصاء ، وهذا يكشف زيف هذا العقل وتناقضه معا حين يدعي في طروحاته التحرر والانفتاح والشمول، وعليه حاول (جاك دريدا) فضح ممارسات التمركز الغربي وكشف تناقضاته ، وفضح فجواته المعرفية عبر إستراتيجية التفكيك ، ولكن التفكيك لم يطرح منهجا فكريا ثابتا ومغايرا للأطر العقلية السائدة في الفكر الغربي ، وإنما هو منهج أو إستراتيجية تشكلت من خلال قراءة النصوص الفلسفية عبر التموضع داخل هذه النصوص وكشف تناقضاتها ، وحين عجز التفكيك عن إقامة البدائل المعرفية للعقل الغربي ، عمد الى إحياء التصورات الفلسفية التي تشكلت عبر تكوين العقل الغربي لتكون بديلا معرفيا لهذا العقل ، فسلط الضوء على التصورات الهرمسية والسوفسطائية وجعلها في مقابل العقل ، وبناء على ذلك يمكن القول : إن جينيالوجيا التفكيك قد تشكلت من رافدين هما : التراثي والحداثي ، ويتمثل الجانب التراثي في طروحات الهرمسية والسوفسطائية ، بينما يتمثل الجانب الحداثي في طروحات الفلسفة الألمانية عند (نيتشه، هوسيرل، هايدجر) .

الهوامش

1-ينظر: جوليا كريستيفا ، علم النص ، ترجمة : فريد الزاهي ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ط2، 1997: 13 ،17 .

2-ينظر : بول دي مان، العمى والبصيرة ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 2000: 52 .

3- ينظر : المصدر نفسه : 52 .

4- ينظر : امبرتو ايكو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيك ، ترجمة : سعد بنكراد ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت ط 1 ،2000 : 24 .

5-ينظر : امبرتو ايكو ، مصدر سابق : 29 ، 34 .

6- ينظر : هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت 1967: 197 ،200 .

7- ينظر : يوسف حوراني ، البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الآسيوي القديم ، دار النهار ، بيروت 1978: 26 .

***-العصر الهيلينستي : هو العصر اليوناني، الروماني المختلط الذي تلا العصر الإغريقي الخالص الذي انتهى بوفاة الأسكندر المقدوني وتمزق امبراطوريته ، ويسمى هذا العصر بالهيلينستي، نسبة الى الهيلين hellenes أي الإغريق أو اليونان، ينظر محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي : 252.**

8- ينظر : د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط5،1996 : 253،252.

9- ينظر: سامي جبرة، في رحاب المعبود توت - رسول العلم والمعرفة - الهيئة المصرية للكتاب ،القاهرة 1963:163. وينظر: امبرتو ايكو ، مصدر سابق :138 .

10- ينظر: د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي ، الحداثة وما بعد الحداثة ، دار الفكر ، دمشق ، دار الفكر المعاصر ، بيروت، ط 1، 2003: 119 .

11-ينظر : امبرتو ايكو، مصدر سابق : 31، 33، 34.

12-ينظر: جاكوبسن فرانكفورت، ما قبل الفلسفة ، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت 1960 : 205، 207، 215.

13- ينظر : امبرتو ايكو ، مصدر سابق : 29، 30 .

1 4-ينظر: المصدر نفسه : 30. وينظر: محمد علي الكردي ، مفهوم الكتابة عند جاك دريدا ، مجلة فصول القاهرية ، العدد 68، 2006: 266.

15-ينظر: د. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978: 157، 158.

16-ينظر:امبرتو ايكو، مصدر سابق :42.

17- ينظر :سارتون، تاريخ العلم : العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ترجمة: مجموعة من المترجمين ، دار المعارف، القاهرة 1963 : 20، 21.

18- ينظر:د. عبد الوهاب المسيري، ود. فتحي التريكي، مصدر سابق: 120.

19- ينظر: فاضل ثامر، الصوت الآخر، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط1 ،1992: 232.

20- ينظر: كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر، اللاذقية ، ط2، 1996: 37. وينظر: امبرتو ايكو، مصدر سابق : 128.

21- ينظر: علي حسين الجابري، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، دار آفاق عربية ، بغداد 1985: 182.

22- ينظر: د. عبد الوهاب المسيري، د. فتحي التركي ، مصدر سابق: 353 .

23- ينظر: ثيودور اويزرمان ، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة : يوسف كرم ، دار الطليعة، بيروت، ط1982،3: 18 ، 19

24- ينظر: المصدر نفسه : 19 ،20 .

25- ينظر: كريستوفر نورس، مصدر سابق : 71، 72.

26- ينظر: محمد علي الكردي، مصدر سابق: 265.

27- ينظر: علي حسين الجابري، مصدر سابق: 183، 184.

28- ينظر: بيير ف. زيما ، التفكيكية ، دراسة نقدية ، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996: 39 .

29- ينظر: كريستوفر نورس، مصدر سابق: 73.

30- ينظر: د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التركي ، مصدر سابق : 28 .

31- ينظر: كريستوفر نورس، مصدر سابق :63.

32- ينظر د. علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ،ط1 ، 2005: 161، 162.

33- ينظر: كريستوفر نورس، مصدر سابق :64، 65.

34- ينظر: بيير ف. زيما ، مصدر سابق : 41.

35- ينظر: د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التركي ، مصدر سابق : 41 .

36- ينظر : كريستوفر نورس، مصدر سابق :65.

37- ينظر : بيير ف . زيما ، مصدر سابق : 42.

38- ينظر : محمد شوقي الزين ، إزاحات فكرية ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2008: 50 ، وينظر : سوزان سونتاج، ضد التأويل ومقالات أخرى، ترجمة : نهاد بيضون، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط1، 2008: 18 .

39- ينظر: د.عبد الوهاب المسيري، ود. فتحي التريكي ، مصدر سابق: 29 .

40- ينظر : د. علي حرب، مصدر سابق: 167 .

41- ينظر : كريستوفر نورس، مصدر سابق : 74 . وينظر : امبرتو ايكو ، السيميائية وفلسفة اللغة ، ترجمة :د. احمد الصمعي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط1 ، 2005 : 356 .

42- ينظر : بيير ف . زيما ، مصدر سابق : 70 .

43- ينظر : فردينان دي سوسير ، علم اللغة العام ، ترجمة : د. يوئيل يوسف عزيز ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد 1985 : 86، 87.

44- ينظر : د. .عبد الوهاب المسيري، ود. فتحي التريكي ، مصدر سابق : 42 ، 43 .

45- ينظر : جوليا كريستيفا ، علم النص ، ترجمة: فريد الزاهي ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط2 ، 1997 : 22 وما بعدها . وينظر : روبيرت دريفوس وبول رابينو، ميشيل فوكو ، مسيرة فلسفية ، ترجمة جورج ابي صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت (د- ت) : 100 . وينظر: رولان بارت ، درس السيميولوجيا ، ترجمة : عبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط3 ،1993 : 63 .

46- ينظر: د.عبد الوهاب المسيري، ود. فتحي التريكي ، مصدر سابق: 44 .

47- ينظر :بيتر سلو ترديك ، الإنجيل الخامس لنيتشه ، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل 3003 : مقدمة الكتاب .

48 – ينظر : بيير ف . زيما ، مصدر سابق : 41 . و ينظر: د.عبد الوهاب المسيري، ود. فتحي التريكي ، مصدر سابق : 88.

49- ينظر : بيير ف . زيما ، مصدر سابق : 44.

50- ينظر: د.عبد الوهاب المسيري، ود. فتحي التريكي ، مصدر سابق: 106 ، 107 .

51- ينظر : بيير ف . زيما ، مصدر سابق : 71 ، 72 . وينظر : محمد بوجنال ، الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 2010 : 59 .

52- ينظر : كريستوفر نورس، مصدر سابق : 64 .

53- ينظر : محمد علي الكردي ، مصدر سابق : 264 .

54- ينظر : ج . هيو سلفرمان ، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية ، ترجمة : د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت، ط 1 ، 2002 : 96 ، 97 .

55- ينظر : سوزان روبين سليمان وانجي كروسمان ، القارئ في النص ، مقالات في الجمهور والتأويل ، ترجمة : د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ط1، 2007 : 57 ، 58 . وينظر : د.عبد الوهاب المسيري، ود. فتحي التريكي ، مصدر سابق:113 .

56- ينظر : فنست ب . ليتش ، النقد الأمريكي من الثلاثينات الى الثمانينات ، ترجمة محمد يحيى ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 2000: 202 .

57- ينظر : محمد بوجنال ، مصدر سابق : 48 .

58- ينظر : فخري صالح ، الأسس النظرية لما بعد الحداثة ، مجلة نزوى ، عمان ، العدد 28 ، اكتوبر 2001 : 276.

59- ينظر : محمد بوجنال ، مصدر سابق : 48 ، 49 .

60- ينظر : ينظر : بيير ف . زيما ، مصدر سابق : 45 .

61- ينظر : عمارة ناصر ، اللغة والتأويل ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1 ، 2007 : 14 ، 15 .
62: ينظر : ج . هيو سلفرمان ، مصدر سابق : 105.

***مصطلح (aairop) هي كلمة يونانية تعني الهوة التي لا قرار لها ، وهي الصيرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شيء ، أي ان الواقع متغير بشكل دائم ، والهوة دليل على ان اللغة لا يمكن التحكم فيها حين ينفصل الدال عن المدلول ، وتبدأ عملية انزلاق الدوال وتناثر المعنى مما يحيل الى عبثية اللغة . ينظر : د. عبد الوهاب المسيري : 101 .، 102 . أما كريستوفر نورس فيرى أن هذا المصطلح مأخوذ من اليونانية ويعني (الطريق غير المطروق) ويعتقد أنه مصطلح إشكالي لم تتضح ملامحه في إستراتيجية التفكيك ينظر : كريستوفر نورس : 56 . ويبدو أن مقولة نورس هي أقرب الى إستراتيجية التفكيك ، لأن هذا المصطلح ظل إشكاليا حتى عندما استعمله (جاك دريدا) .**

63- ينظر : محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت ، ط1 ، 2002 : 196 ، 197 ، 201 .

64- ينظر :محمد بو جنال ، مصدر سابق : 52 .

65- ينظر : ج . هيوسلفرمان ، مصدر سابق : 36 ، 37 . وينظر : د. عبد الرحمن بدوي ،مصدر سابق : 137 .

66- ينظر : كريستوفر نورس ، مصدر سابق : 76 ، 77 .

67- ينظر : عمارة ناصر : مصدر سابق : 16 ، 18 .

68- ينظر : د. عبد الرحمن بدوي ، مصدر سابق : 137 .

69- ينظر : ج . هيوسلفرمان ، مصدر سابق : 41 .

70- ينظر : عمارة ناصر : مصدر سابق : 23 .

71- ينظر : جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، ترجمة : كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط1 ، 1988 : 125 . وينظر : ج . هيوسلفرمان ، مصدر سابق : 301 .

72- ينظر : المصدر نفسه : 320 ، 321 .

73- ينظر : المصدر نفسه : 321 .

74- ينظر : جاك دريدا ، مصدر سابق : 47 .

75- ينظر : بيير ف . زيما ، مصدر سابق : 48 .

76- ينظر : ج . هيو سلفرمان ، مصدر سابق : 308 .

77- ينظر : جاك دريدا ، مصدر سابق : 49 ، 50 .

78- ينظر : محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات ، مصدر سابق : 193 ، 194 .