الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلالي بونعامة –خميس مليانة–

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تلقي التفكيكية في النقد العربي المعاصر
عبد الله الغذامي أنموذجا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في اللغة والأدب العربي.

تخصص: مناهج النقد المعاصر.

إعداد الطالبتين:

* أسماء سلمان.

* سعاد مبدوع.

إشراف الأستاذ:

*مراد ليتيمي

السنة الجامعية:

2016/2015

شـــــكـــــــــــر

"اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي واسرافي في أمري وما أنت أعلم به مني، اللهم اغفر لي جدي وهزلي وعمدي وكل ذلك عندي،

اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أنت أعلم به مني ، أنت المقدم وأنت المؤخر وأنت على كل شيء قدير".

نشكر الله عز وجل على توفيقه لإتمام هذا البحث راجين منه التوفيق والسداد ونصلي ونسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين صاحب الخلق العظيم محمد صلى الله عليه وسلم، الذي أدى الأمانة وبلّغ الرسالة ونحن على ذلك من الشاهدين.

يسعدنا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف "مراد ليتمي" على مساندته لنا طوال مسيرة هذا البحث ولم يبخل علينا بتوجيهاته ونصائحه.

كما نخص بالذكر كل من قام بتوجيهنا وتزويدنا بالمعلومات التي ساهمت في إثراء هذا البحث من أساتذة وزملاء وإلى كل من أعاننا حتى ولو بكلمة طيبة.

وشكرا

إهـــــــداء

إلى ماسحة الدمع والأحزان وملهمة الصبر والسلوان، إلى ينبوع العطف والحنان، إلى السفينة التي تبحر إلى بر الأمان، إلى التي تفرح لفرحي وتحزن لحزني، إلى التي مهما قلت ومهما عبرت لن أوفيها حقها، إليك وحدك يا أغلى من روحي وقلبي.

"أمي حفظها الله"

إلى سبب قوتي وسندي في زماني، إلى الذي يشق ويتعب من أجل دراستي وإرضائي، إلى الذي لن أنسى فضله علي، إليك وحدك يا أغلى من عيني "أبي حفظه الله".

إلى من حبهم ساكن في قلبي ووجداني إخوتي: نجية، حسيبة ومحمد وأسامة.

إلى برعوم العائلة "محمد نوفل".

وإلى صديقاتي أو بالأحرى أخواتي اللواتي تقاسمت معهم رمق الحياة بحلوها ومرها، وعشت معهم أجمل الأيام "وسيلة، نورة، أسماء"

وإلى كل الزميلات والزملاء "ايمان، ليلى، نوال، اسماعيل، عبد القادر، أمينة، فاطمة"

إلى كل من وسعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي،

أهدي لهم هذا العمل المتواضع.

سعاد مبدوع

إهـــــــداء

اللهم أغنني بالعلم، وزيني بالحلم وأكرمني بالتقوى وجملني بالعافية

أهدي هذا العمل المتواضع

إلى مفتاح الرحمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

إلى من أنار لي طريقي برضاهما ودعواتهما والدتي ووالدي، أطال الله في عمرهما وأدامها تاجا.

أعتز به، ونبراسا ينير لي دربي دائما.

إلى من يقاسمني رمق الحياة بحلوها ومرها، زوجي العزيز

إلى إخوتي: أمينة، عبد المالك،، نور الهدى، أسامة، عبد الرحيم.

إلى كل العائلة الكريمة.

إلى صديقاتي: سعاد، نورة، فايزة.

إلى كل من يتصفح هذه المذكرة.

لكم مني جميعا أجمل التحيات

أسماء سلمان

مقدمة

لقد جاءت الحداثة النقدية لتعيد النظر في مختلف الخرائط النقدية السابقة عنها ونعني بذلك أن التفكيك ما هو إلا موضة نقدية حاول أصحابها اجتثاث تاريخانية النقد التقليدي في صورته الجافة، إيمانا من منظري التفكيك أن المناهج التقليدية أن الأوان للإعلان عن أفولها بكونها اهتمت بالمحيط الخارجي لعالم النص، حيث كانت شديدة الإهتمام بالظروف والملابسات،المتعلقة بالنص الإبداعي من حيث هو كتلة صماء تبوح بأكثر من معنى أو دلالة، ومثلما انتقد أقطاب التفكيك المناهج التقليدية انتقدوا أيضا المنهج البنيوي والسيمياوي والأسلوبي وهي مناهج نصانية احتفت بجماليات النص الأدبي من حيث هو كتلة من العلاقات المشعة لانهائية الدلالة، فكان التركيز منصبا على العلاقات الداخلية للوحدات والمفردات والمكونات، وفي ضوء النظر إلى هذه العلاقات يتحول النص الأدبي إلي الشبكة من الدلالة والإيحاءات، فانتقد منظروا التفكيك مثل هذه المبالغات النقدية واعتبروا النبوية وما أعقبها من موضات نقدية مناهج لا تفي بالغرض المقصود في إنتاج الدلالة وأطلق دعاة التفكيك العنان لسلطة الغياب وذلك من خلال البحث اللامنتهي عن المعنى المؤجل، وبما أن التفكيك ضمن المناهج الحداثية التي ثارت على المناهج التقليدية، والتي حاولت أن تفرض نفسها بشكل مستمر، فالبحث فيها له مشروعيته لذلك كان موضوع بحثنا على علاقة بالتفكيك، ونستطيع القول أن بحثنا يرتبط بهذا الموضوع من خلال جانبين إثنين فالجانب الأول تطرقه للتفكيكية كونها تيار نقدي غربي وبكل ما تحمله من أسس نظرية للتأسيس لهاته الإستراتجية، بالإضافة إلى أصولها المعرفة وتحليلاتها النقدي، أما الجانب الثاني من خلال حديثنا عن انتقال التفكيكية إلى الثقافة العربية وضروب تلقيتها لدى مختلف النقاد العرب وفاعلية تطبيقها على نصوص الحضارة العربية.

فالسبب الذي دفعنا لاختيار دون غيره من المناهج الأخرى، هو طبيعة علاقة بكل أشكال الأصول والمرجعيات، حيث قام التفكيك بتقويض كل الأسس الماورائية للفكر وبالتأسيس لثقافة الاختلاف القائمة على السيرورة، كما أطلقت العنان لسلطة الذات في القول على جماليات النصوص الأدبية وأعلنت عن تمردها الحر على سلطة الداخل، فهي تؤدي إلى الحجر على المعني والحقيقة وهذا ما جعله مثارا لنقاشات واسعة ومن الدوافع التي جعلتنا نتطرق لهذا الموضوع كونها تيار فكري مثل كل التيارات الغربية يمكن شرح مفاهيمه وتبسيطاته وإبراز مآخذها فهذه الأسباب الموضوعية أما الأسباب الذاتية دون أن تتكر وجدها هي التي كانت السبب وراء اختيارنا لهذا الموضوع وذلك من خلال عنونته ""**تلقي التفكيكية في النقد العربي المعاصر**" ففي قراءة بسيطة للعنوان نجد أنه ينقسم إلى جزأين فالأول يتعلق بأصولها المعرفية والفلسفية ومقولاتها، أما الجانب الثاني فيتعلق بملابسات إنتقالها إلى الثقافة العربية، وكما طعمنا عنوان بحثنا بعنوان ثانوي وهو "**وهو عبد الله الغذامي أنموذجا**" والهدف من ذلك هو التطرق إلى التفكيك في فكر عبد الله الغذامي وتحليل خطابه بغية الوصول إلى مدى انسجام النظرية أثناء تعاملها مع الخطابات العربية، واكتشاف مدى انسجامه مع مقولات التفكيك والتعامل معها، وكان اختيارنا للغذامي دون غيره من التفكيكيين العرب كونه هو من الأوائل المتحمسين لطروحات التفكيك والتنظير لهاته الإستراتيجية.

واستنادا إلى ما سبق يمكننا إثارة الإشكاليات التالية:

- ✓ ما طبيعة التفكيكية؟ وفيما تمثلت أصولها ومقولاتها؟ وكيف تلقاها المفكرون العرب؟

للوقوف على الجوانب المختلفة لهذه الإشكالية تم التطرق لبعض الأسئلة الفرعية التالية:

- ✓ ما التفكيكية؟ وكيف تلقاها النقاد العرب؟

- ✓ كيف كانت طبيعة التبني؟ وكيف كانت طبيعة النقد؟
- ✓ ما مدى تماسك طروحات التفكيك عند عبد الله الغذامي؟

على ضوء هذه التساؤلات نبني دراستنا على الفرضيات التالية:

- ✓ التفكيك هو إستراتيجية مستحدثة في القراءة، فهي طريقة قرائية جديدة ومغايرة لما سبقها من قراءات وصفية، تعنى بالخطابات الأدبية والفلسفية والنقدية وغيرها ومن خلال هدمها وتقويضها من الداخل ومن ثمة إعادة بنائها أو قراءتها من منظور فكري جديد يتقاطع مع عناصرها المكونة لها.
- ✓ يظهر تلقي التفكيكية عند العرب من خلال موقفين هما التبني والنقد.
- ✓ تمثلت الأصول المعرفية التي قامت عليها التفكيكية من خلال أعمال هايدغر ونيشه ودوسوسير.
- ✓ المقولات الأساسية للتفكيك هي الإختلاف ونقد التمركز والغراتولوجيا.

والهدف من خلال دراستنا لهذا الموضوع هو بلورت تلك المبادئ الغامضة التي قامت عليها استراتيجية النقد التفكيكي، ثم توضيح مقولات التفكيك ووصفها وصفا نقديا ومن دون اسدال ستار النسيان على الأصول الفلسفية واللسانية التي قامت على ضوئها التفكيكة وبيان مدى رواج التفكيكية في كتابات النقاد العرب، وكذلك نهدف إلى تحليل خطاب عبد الله الغذامي ومدى انسجامه مع مقولات التفكيك.

ولتحقيق الأهداف السالفة الذكر عملنا على هندسة وتصميم ما توفر لدينا من مقولات نظرية في خطة منهجية، كان إلزاما علينا تقسيمها إلى ثلاث فصول وخاتمة احتوت على مجمل نتائج المتوصل إليها وبهذا ارتأينا أن يكون الفصل الاول تحت عنوان التفكيكية أصولها ومقولاتها، وتطرقنا في بداية هذا الفصل إلى الأصول الفلسفية التي قام عليها التفكيك وذلك من خلال الإشارة إلى أعمال كل من دوسوسير، وهايدغر ونيشه وبيرس وذلك بإعتبارها المرجعيات الأكثر حضورا واعتمادا في أعمال دريدا وكما أن الكثير

من المصطلحات التي قدمها ديريدا على علاقة وطيدة بمصطلحات هذه المرجعيات (دوسوسير وهايدغر ونيتشه وبيرس).

وبعد ذكر الأصول نعرج على جانب آخر في هذا البحث وهو مقولات التفكيك، وقد اقتصرنا في ذلك على المقولات الأساسية وهي مقولة الإختلاف، نقد اللوغومركزية والغراماتولوجيا حيث تحولت هذه المبادئ والمقولات التي قام عليها التفكيك في التأسيس لمنهجيته إلى أسس نظرية اختزلت لنا معادلة النقد التفكيكي في تطلعها إلى عالم النصوص الإبداعية.

أما الفصل الثاني فقد خصصناه لتلقي التفكيكية عند العرب حيث قسمناه إلى قسمين تحدثنا في القسم الأول عن تبني التفكيكية في النقد العربي، فتحدثنا فيه عن إسهامات بعض النقاد العرب للتفكيك من أعمال كل من بختي بن عودة، علي حرب، ومختار الفجاري، وهذا لم يكن من خلال استعراض تلك الأعمال فحسب بل عملنا على مناقشتها وكيف كان ذيوع التفكيك في كتابات كل منهم، أما القسم الثاني فتطرقنا فيه إلى نقد التفكيكية في النقد العربي من حيث اختلاف طبيعة نقد كل من عبد العزيز بن حمودة فكان نقده ذو طبيعة نصية ونقدية تتعلق بالنقد ومفهوم النص والمعنى وهو نقد ذو طبيعة فكرية ومعرفية وكما هو الحال عند عبد الوهاب المسيري ونقد كمال أبو ديب أيضا، حيث أنها كانت نماذج ذو تصريحات منددة بالتفكيكية ممارسة وتنظيرا وكانت تنحو منحى الضد والرفض.

وفي الفصل الثالث حاولنا استثمار فعالية التفكيك عند عبد الله الغذامي وذلك من خلال تحليل الخطاب التفكيكي عنده وتطرقنا فيه إلى مفهوم التفكيك في فكر الغذامي كمصطلح وإستراتيجية في قراءة النصوص والخطابات وهذا يظهر من خلا نموذج الخطيئة والتكفير ونموذج الجمل الشاعرية، حيث أن الغذامي لقد حور مفاهيم التفكيك وبالأساس لقد ترجم مصطلح التفكيكية بالتشريحية، كما إنه اجتنب التلميح إلى الدلالات السلبية لكل من مصطلحي التقويض والتفكيك فهو يسعى إلى توصيل صورة ايجابية عن التفكيك للقارئ

العربي من خلال الأخذ بعين الإعتبار خصوصياته فهو ينظر إليها بوصفها منهجا نقديا وهذا في الجانب الاول، أما في الجانب الثاني فتناولنا فيه إستراتيجية الخطاب النقدي عند الغذامي الذي عالجنا فيه مفهوم الخطاب النقدي الذي قسمه الغذامي إلى الخطاب الشفهي والخطاب الكتابي، وكما تناولنا في هذا الجانب أسس الخطاب النقدي الذي أسسه الغذامي الذي يرتكز على ثلاث محطات بارزة أولها الشعر مشكلة العرب والثاني الجميل يخفي القبيح أما الثالث فهو الهدف الإستراتيجي للخطاب النقدي عند الغذامي وهو دعوى شبه صريحة إلى إحلال النقد الأدبي على التقاعد ليحل محله النقد الثقافي.

من أجل الإلمام بحيثيات الموضوع وتسهيلا للدراسة اعتمدنا على الوصف والتحليل وذلك في شرحنا وتحليلنا لمختلف المقولات والآراء النقدية.

وقد اعتمدنا طيلة مسيرة بحثنا على مصادر ومراجع متعددة بعضها كان لها حضور كثيف في البحث وبعضها كان الإعتماد عليها قليلا تبعا لمعطيات البحث، ونذكر من بين هذه الكتب كاتب الكتاب والإختلاف لجاك ديريدا وكتاب سعد الله محمد سالم الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية حيث كان الإعتماد عليه كثيرا طيلة هذا البحث ونذكر كذلك عبد الله ابراهيم من خلال كتابه التفكيك الأصول والمقولات وكما عدنا كثيرا إلى كتاب عبد الله الغذامي من خلال كتابه الخطيئة والتكفير، كما نذكر أعمال كل من عبد الوهاب المسيري، عبد العزيز بن حمودة في كتابه المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية وكما تجدر بنا الإشارة إلى الدراسات التي كانت لها علاقة وطيدة لموضوع بحثنا فمن الكتب نجد محمد أحمد البنكي "دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي " بحي يكون هذا الكتاب مطابقا لموضوع بحثنا فتميز بحشده لكمٍ كبير من المعلومات والإحاطة بجوانب المتعلقة بالتفكيك.

ويمكن الإشارة إلى بعض الصعوبات التي اعترضت بحثنا منها ما تعلق بعدم توفر المراجع وكذلك غموض المادة النقدية المتوفرة لدينا وهي التفكيكية وكما وجدنا التعارضات

الموجودة بين أقطاب التفكيك في تأسيسهم لتلك المقولات النظرية، فالتفكيكيون وخاصة دريدا يعرفون بغرابة كتاباتهم واعتمادهم على الألاعيب اللغوية، بهدف الهروب من النسقية، والحق أن هذه الصعوبات انقشع معظم ضبابها بفعل القراءة المتعدد والهادفة إلى توضيح تلك الغموضات وكذلك مع دوام الإسرار على البحث، سواء نجحنا في ذلك أم لم ننجح فإن أصبنا فمن الله عز وجل وإن أخطئنا فمن عندنا.

وإننا نقر بالفضل لكل ذي فضل لذلك نتقدم للأستاذ المشرف جزيل الشكر والعرفان لمساندته لنا طيلة هذا البحث، كما نتقدم بالشكر لكل أساتذتنا السابقين والحاليين ولكل من أعاننا في هذا البحث ولو بكلمة طيبة.

الفصل الأول: التفكيكية أصولها ومقولاتها.

1- الأصول الفلسفية للتفكيك.

2- مقولات التفكيك.

لا يمكننا الشروع في الحديث عن الأصول المعرفية للتفكيك دون أن نوضح مبدئيا تعيينه مفردة تفكيكية حتى يتسنى لنا الربط بين المفاهيم التفكيكية وأصولها المعرفية والفلسفية.

إذا ما عندنا إلى مصطلح التفكيك في حد ذاته (Déconstruction) نجده يدل في البداية على التهجم والتخريب وهي دلالات تقترن عادة بأشياء مادية مرئية، لكنه في مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، والإستغراق فيها وحولها إلى الإلهام بالبؤر والمطمورة فيها "أي أن مجال استعمال التفكيك هو الخطابات اللغوية، اشتغال يهدف إلى فك الارتباط أو حتى تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها أي أن إنكار قدرة اللغة ان تصلنا إلى أي شيء أو أي ظاهرة إحالة موثوق بها"[1] لكن اللبس الذي يبقى يلف مصطلح التفكيك هو دلالته غير الثابتة، بحيث يتعذر على الباحث تحديد صفة قارة له.

أهو منهجية للقراءة أو نظرية في اللغة أو إستراتيجية في التلقي أو منهج نقدي؟ غير أن الغالب في اصطلاح الفلاسفة و النقاد هو أن التفكيك" لا يمكن عده منهجا، خصوصا إذ ما أكدنا على الدلالة الإجرائية، لذلك يمكن القول إن التفكيك لا يمكن اختزاله إلى أدوات منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل"[2] بالإضافة إلى استحالة عد التفكيك منهجا لا يمكن عده أيضا نظرية في اللغة فهو يعمل بوصفه" طريقة معينة لقراءة النصوص، أو بالأحرى إعادة قراءة الخطابات تقلب نظام النقد القائم على فكرة أن أي نص يمتلك نسقا لغويا أساسيا بالنسبة لبنيته الخاصة التي تمتلك وحدة عضوية أو نواة ذات

[1]–عبد الله عادل، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، دار الحصاد، دمشق ودار الكلمة ط1، دمشق، 2000، ص150 .

[2] – بن عبد السلام، بيولوجيا الواقع،دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 83 .

مدلول قابل للشرح"[1].وعلى هذا الأساس فإن ما تحيل عليه كلمة تفكيك هو إستراتيجية في قراءة النصوص الفلسفية و الأدبية.

إن مصطلح التفكيك يحيل إلى إستراتيجية في القراءة تتجاوز منطوق الخطاب" إلى ما يسكت عنه ولا يقوله إلى ما يستبعده ويتناساه. إنه نبش للأصول وتعرية الأسس وفضح للبداهات، من هنا يشكل التفكيك إستراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وإمبريالية المعنى أو ديكتاتورية الحقيقة"[2]وعلى هذا الأساس يعرف عبد الله الغدامي مصطلح التفكيكية قبل أن يستقر على مصطلح التشريحية كمقابل عربي له و في هذا الصدد يقول:"أخرت في تعريب هذا المصطلح ولم أر أحدا من العرب تعرض إليه من قبل وفكرت له بكلمات مثل النقض،الفك ولكن وجدتها دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة ثم فكرت باستخدام كلمة (التحليلية) من مصدر لحل أي نقض ولكنني خشيت أن تلتبس مع (حلل) أي درس بتفصيل٠ واستقر هي أخيرا على كلمة (التشريحية

أو تشريح النص) و المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي كي يتفاعل مع النص"[3].

إن شرح مصطلح التفكيكية في نهاية الأمر يفرض علينا العودة إلى كل مفاهيم التفكيك الأخرى، إنها مفاهيم مترابطة إلى درجة يستحيل معها التصديق بشعار التفكيكيين القائل بالأنسقية في فكرهم وهذا ما سنحاول العودة إليه بعد العرض النقدي كمفاهيم التفكيك الرئيسية.

---

[1] – بسام قطوس، استراتيجيات القراءة التأصيل و الإجراء النقدي، مؤسسة حمادة، دار الكندي ط1، عمان، 1998، ص 19 .

[2] – حرب علي الممنوع و الممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي،،ط2،بيروت و الدار البيضاء ،2000، ص22.

[3] – عبد الله محمد الغذامي ، الخطيئة و التكفير ،من البنيوية إلى التشريحية دراسات نقدية، نموذج معاصر، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 64.

من المعلوم أن التفكيكية تيار فلسفي وأدبي ظهر في ستينيات القرن 20 وهي منهجية لمقاربة الظواهر الفلسفية و التاريخية و الأدبية تشريحا وتفكيكا وتقويضا، وقد ارتبطت التفكيكية بالفيلسوف الفرنسي جاك دريدا" (jacque derrida) "[1]، الذي تأثر بها بدير وهوسرل، ونيتشه كما اقترنت التفكيكية بتشريح اللغة والفلسفة والنصوص الأدبية بمعنى أن جاك دريدا قد "سلح بالتفكيكية لتقويض المقولات المركزية للسانيين، وإعادة النظر في ثنائياتهم المزدوجة كالدال والمدلول والصوت والكتابة والسانكرونية والدياكرونية واللغة والكلام والتضمين والتعيين والمحور الاسبتدالي والمحور التركيبي، وهذا من أهم الكتب التي ألفها جاك ديريدا لعرض نظريته التفكيكية نذكر منها (علم الكتابة)، (الكتابة والاختلاف) (الصوت والظاهرة (الفينومين)[2]، وقد صدرت هذه الكتب الثلاثة سنة 1967م وقد اعقبها كتاب آخر ألفه سنة 1969 م، هو (التشتيت (LaDessimination) وعليه فقد قوض جاك دريدا فلسفة الدال الصوتي الذي هيمن لسانيا على الثقافة الغربية لقرون عدة، منذ أفلاطون إلى فرديناند دوسوسير ليعوض بالدال الكتابي، وآثاره الباقية ويعني هذا كله أن فلسفة الدال التي هيمنت على ثقافة الغرب كانت بمثابة ميتافيزيقيا مثالية ليس إلا ومن هنا يشكل الصوت الحضور والوجود والكينونة الأنطولوجية أي:" رمز تواجد الجسد،أو حضور المتكلمين في الزمان والمكان،وعلامة على حضور الوظيفة التواصلية والمقصدية التداولية"[3] أو تعبير عن الوعي والتفكير والروح وبتعبير آخر، الصوت إشارة إلى حضور الذات، والغير والمادة، والمعنى والوعي والروح• بينما الكتابة ليست أداة للتعبير عن الفكر، لكنها علامة العلاقة ويتموقع خارج الكلام المرتبط بالمتكلم والسامع،علاوة على ذلك فقد قوض جاك دريدا الصوت والدال الكلامي، وأعطى الأسبقية للكتابة على الصوت إنها

[1]– جاك دريدا الكتابة و الاختلاف: ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1 سنة 1988 م ص 15.

[2] – المرجع نفسه ص 46، 47 .

[3] – المرجع نفسه،، ص47 .

مقاربة منطقية جديدة للإضافة ومن ثم تحيل الكتابة على مؤسسة ونظام مستمر الذي يعد شبكة من الاختلافات.

وبهذا يكون المدلول مجموعة من الإختلافات بمعنى ليس هناك مدلول واحد بل مدلولات متعددة و مختلفة "أي ليس هناك دلالة أحادية بل هناك إختلافات الإختلافات وآثار الكتابة وبصماتها الباقية.

للتوضيح أكثر فنجد أن دي سوسير يرى أن العلاقة مكونة من الدال و المدلول، وليس هناك سوى مدلول واحد متفق عليه، بينما جاك ديريدا يرى أن هذا المدلول ليس واحدا، بل هو مدلول متعدد مختلف ومتناقض. وهكذا تحيل كلمة الماء على معان متعددة و لامتناهية ما يعطي الحيوية للدال وهذا يعني وجود دلالات غير محددة و مختلفة وبناء على ما سبق فالتفكيكية تهتم على مستوى التأويل بإبراز التضاد، والتشديد على التعارض والتناقض والإختلاف ومن ثم فهي منهجية لا تهتم باستخلاص البنيات الثابتة كما تفعل البنيوية واللسانيات بل تستكتشف مواطن الاختلاف و الصراع و التضاد"[1].

وهكذا يرى جاك دريدا أن التفكيكية ليست فلسفة ولا منهجية ولا تقنية، ولا مجموعة من القواعد والإجراءات النظرية والتطبيقية وهذا يعني أن التفكيكية فكر إشكالي يطرح السؤال من أفلاطون إلى مارتن هاديغر.

[1] – جاك ديردا ،الكتابة و الإختلاف،ص 50

1- الأصول الفلسفية للتفكيك:

تأسست إستراتيجية التفكيك على رفض الميتافيزيقا الغربية التي هي في نظر دريدا إيديولوجيا العرقية الغربية قصد تقويض التصور الذهني الذي أرسته الفلسفة الغربية، فإذا كان التفكيك يعد إحدى المنهجيات الأساسية،التي نهضت على الجهود اللغوية الحديثة فإن هذا يفرض رسم خارطة تلك الجهود، وملاحقة مراحل تطورها وإندغامها في منهجيات أخرى وصولا إلى تجلياتها في المنهج التفكيكي ولكن هذه الإمتياز لللسانية الحديثة وفضلها في تنظيم مناهج التحليل لا ينسينا أبدا البحث في الأصول الفلسفية للتفكيك والجهود اللغوية التي كان لها تأثيرا واضحا وجليا في التيار التفكيكي.

1-1- الإعتباطية و الإختلاف " فرديناند دي سوسير".

إن ما يستدعي الانتباه في الدرس اللغوي الحديث، هو أهمية طروحات العالم السويسري فرديناند دي سوسير، الذي أرسى لمنهج جديد في الدرس اللغوي. الذي قام على مخالفة العديد من مرتكزات الدرس اللغوي التقليدي،" كما شكلت مقولاته الأساس والمرتكز لظهور الإتجاه البنيوي في النقد الأدبي والعلوم الإنسانية و امتدت إلى مقولات ما بعد البنيوية في القراءة والتفكيك. ويمكن اختصار ما قدمه مشروع دسوسير اللساني لمنظومة النقد المعاصر في المفاصل الآتية"[1]:

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

[1] – محمد سالم سعد الله، الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ط1 دار الحوار، اللاذقية سوريا. ص 120 .

" تعد هذه المفاهيم و الأسس التي قدمها دي سوسير تقويضا للدرس اللغوي التقليدي فبعده اللغة نظاما من الإشارات التي تعبر عن الأفكار.

قوض دي سوسير الدرس التقليدي للغة الذي كان يرى فيها وسيلة معبرة عن الأشياء"[1]. ويعد هذا الجانب التقويضي عند دي سوسير من أهم الجوانب التي أثرت في التيار التفكيكي فنقض الفلسفات السابقة وتقويضها يعد المرتكز الأساس أو الروح التي قامت عليها التفكيكية.

وبالإضافة إلى هذا الجانب يمكن الحديث عن مقولتين أساسيتين في فكر دي سوسير كانت مجالا خصبا للفكر التفكيكي أولاهما اعتباطية الدليل اللساني ومفهوم الإختلاف.

أ-اعتباطية الدليل اللساني:

من المسلمات اللغوية الأساسية التي قوضها دي سوسير في الدرس اللغوي التقليدي طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، التي اتسمت قبله بنوع من الثبات والشرطية، بحيث أن كل إسم يقابله مسمى بشكل ضمني ومباشر.

فاللغة عند سوسير تمثل الجانب النسقي من اللسان الذي يشكل بنية الكلام والكتابة والعلامة ذات الوجهين الدال والمدلول.

بين الدال والمدلول،الأمر الذي "مهد لدراسي ما بعد البنيوية من تناول طرفي العلامة بطرق مختلفة حيث تابع نقاد ما بعد النبوية فعالية الدال المتواصلة في تشكيل سلاسل

[1] – ينظر، عبد الله إبراهيم، التفكيك، الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، ط1، بغداد، 1990 ص، 07.

وتيارات متقاطعة مع إهمال المتطلبات التقليدية للمدلول الداعية لمقابلة كل دال بمدلول "[1].

وإنَ ما ينبغي الإلتفات إليه ونحن نقلب النظر في مفهوم إعتباطية الدليل اللساني لدى دي سوسير هو القطيعة الإبيستيمولوجية التي سجلها الفكر السوسيري، حول تصور اللغة فلم تعد اللغة لائحة من الدوال تقابلها لائحة أخرى من المدلولات، بل ينتظم كل من الدوال والمدلولات وفق قانون نسقي يسيمه دي سوسير النظام (système). أثرت هذه النقطة في نقاد ما بعد البنيوية واستثمرت لتجاوز فكرة المعنى الأحادي الناشئ عن مسلمة إقتران كل دال بمدلوله في صورة تطابقية تنتمي بها عملية التأويل في مهدها ليس من الغريب إذ أن يستثمر الفكر ما بعد النبوي فكرة الإعتباطية ليتجاوز وفقا لذلك إلى كفة الدال مستثمرا فعاليته لفتل الجهود التأويل فاسحا المجال لفكرة إنفتاح الدالة والتأويل على هذا ما يكون الفكر ما بعد النبوي قدم قراءة جديدة للدليل اللغوي.

وكانت النتيجة الأساسية التي توصلت إليها القراءة ما بعد النبوية للفكر اللساني هي فكرة إنفتاح الدلالة والتأويل الذي يسمى " رولان بارث" ثورة السيميولوجيا إذ يقول: " إن صرح اللسانيات أصح يتفكك من شدة الشبع أو من شدة الجوع، وهذا التقويض للسانيات هو ما أدعوه من جهتي ثورة السميولوجيا"[2].

كما إتخذ منها ديريدا منطلقا لمشروعه في نقد التمركز العقلي، ودريدا بالموازاة مع غيره من نقاد ما بعد الحداثة كان له موقفة من إعتباطية الدليل اللساني، إذ يرى أهميتها في فتح الباب على مصراعيه لمقولة من أهم المقولات التفكيكية ألا و هي مقولة الاختلاف التي أشار إليها دي سوسير في تعريفه للغة.

---

[1]– المرجع السابق، ص121.

2–رولان بارت ،درس السيميولوجيا ،ترجمة : عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ط3، الدار البيضاء، 1993، ص21.

ب-الإختلاف السوسيري:

يعد الإختلاف أو المخالفة أو التخالف différance مصطلح صاغه دريدا في ضوء أبحاثه في نظرية دي سوسير والبنيويين الخاصة باللغة" أو في حين تجشم دي سوسير عناء كبيرا لبيان أن اللغة في أعم أشكالها يمكن أن تفهم على أنها نظام اختلافات من دون حدود إيجابية"[1].

وإذا عدنا إلى مفهوم الإختلاف في المنظومة البنيوية، وكما أراد له دي سوسير مفهومه أن كل عنصر في النظام اللغوي يكتسب معناه من خلال اختلافه مع بقية العناصر في النظام.

فاللغة تشكل نسيجا من الإختلافات قد تكون لا نهائية، وبذلك تكون صلة دي سوسير بأبحاث ما بعد البنيوية صلة وثيقة" تجعل من الطرح السوسيري أساسا للمرحلة النقدية ما بعد البنيوية والقول بأن سوسير كشف عن التمييز المبدئي بين البنيوية وما بعد البنيوية فالبنيوية تسعى لاكتشاف النسق في حركة البنى داخل النص، في حين تسعى ما بعد البنيوية إلى استبدال النسق المتناغم بالنسق لأنها في الناتج عن سلسلة الاختلافات"[2].

إن السؤال الذي يمكن أن يثار حول الفكر السوسيري وفقا لطبيعة البحث: كيف يمكن أن يكون الفكر السوسيري أساسا للطرح البنيوي المحايث في الوقت نفسه الذي يكون فيه رافدا من روافدا فكر ما بعد الحداثة، ومنه التفكيكية القائمة على البنية والاختلاف؟.

إن وجهات النظر حول الفكر السوسيري وتباينها بغض النظر عن جديته ومتانة طروحات، كانت نابعة عن خلفية المتعاملين معه كميدان للبحث و الدراسة، لقد أصبحت الليسانيات السوسيرية أشبه ما يكون بالنص الفلسفي، وعلى هذا كانت قراءة دريدا لدى دي

[1]-ينظر ليتش جون، خمسون مفكر أساسيا معاصر، ص 223-224.

[2] – محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 120.

سوسير قراءة مخالفة لغيره، وكما هو الحال بمفهوم الإختلاف "إذ يشير دريدا إلى أن المضامين التامة لمثل هذا التصور (الاختلاف) لم تقدر كما يجب الإختلاف من دون حدود إيجابية يعني أن هذا البعد في اللغة يجب أن يبقى غير مدرك حسيا إذ أنه بتعبير صارم غير قابل للصياغة عن طريق المفاهيم"[1].

1-2- شارل سندرس بيرس و انفتاح السيميوزيس:

يعد الفيلسوف الأمريكي شارل سندرس بيرس علامة فارقة في تاريخ الفلسفة الغربية وقد انفرد بيرس عن غيره من الفلاسفة في بحوثه المتعلقة بالمنطق إذ أسس لما يسميه المنطق علم الواقع. وقد بنى نظريته هذه ردا على مبادئ المنطق الصوري بوصفها عمليات ذهنية خالصة وردا على المنطق التجريبي القائم على أن المعرفة رجوع إلى الواقع أي رجوع إلى الأشياء ذاتها ليخلص الى نتيجة ينفرد بها مفادها أن المنطق لا يقوم إلا وفق علاقة بين عاقل ومعقول وبين ذات عارفة وموضوع .

"إن فهم بيرس العميق للصلة الوثيقة بين المنطق والفلسفة قاده للقول بأن المنطق يجب أن يكون علم الواقع،وليس البحث في صورة الفكر كما أن الواقع المذكور لم يكن بالنسبة إليه الواقع الحسي الذي قال به التجريبيون و إنما هو واقع معقول"[2]. إن المنطق من حيث هو علم الواقع حسب بيرس يقوم على دراسة الواقع والدنو منه، قصد اكتشاف علله وقوانينه من خلاله هو أو بعبارة أخرى: ما يقوله هو عن نفسه وما يشير إليه شهد بهذا لمقولاته التي اشتهر بها وهي علم العلامات، إذ يخلص وفق هذا المسار الذي اتخذه المنطق إلا أن الإنسان يفكر بالعلامات ليبين وفقا لذلك أهمية العلامات واللغة.

[1]- ليتشه جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص 224 .

[2] - خليل حامد، المنطق البراغماتي عن شارل سندرس بيرس مؤسس البراغماتية، دار الينابيع، دمشق، 1996، ص 41 .

لقد انطلق بيرس في هذا المجال من فهم عميق للصلة التي تربط المنطق باللغة فسعى للبحث عن أصل تلك اللغة التي ينتقل عن طريقها الواقع بكل ما فيه إلينا وقد تبين له بعد تحليل عميق للفكر البشري أن سمة كل تفكير وكل بحث هي الإشارات وحياة الفكر والعلم هي الحياة الكامنة في تلك الاشارات.

لكن لما كان علم المنطق في أحد معانيه هو دراسة الفكر الإنساني نظرا للأهمية التي تحتلها الإشارة (العلامة) اللغوية وغير اللغوية في المشروع البيرسي، شرع هذا الأخير في "إرساء نظريته السيميائية والمسماة (Sémiotique) سيميوطيق التي قدم فيها عدة مفاهيم للعلامة و أنواعها وأساليب اشتغالها،غير أن العلامة الفارقة في سيميوطيق بيرس تثبت في تحديد أركان العلامة وطرق انتقالها وتلقيها إذ يقسم بيرس العلامة تقسيما ثلاثيا كالآتي:

أ-""**الممثل:** وهو الشكل الذي تتخذه الإشارة و هو ليس بامزدرة[1] .

ماديا مع أنه عادة ويسميه بعض المنظرين حامل الإشارة .

ب- تأويل الإشارة: وهو ليس مؤولا لذات أنما هو الأثر الذي تحدثه الإشارة.

ج-الموجودة: وهو الذي تتبنى على وجوده الإشارة وترجع إليه.

- يشتغل السيموزيس البيرسي وفق نظام محدد فكل، أركان العلامة إلا ويحيل على طرف آخر وكل معنى ينتج عن هذا التفاعل الحاصل ليحيل إلى معنى آخر في سيرورة متتالية بحيث يصبح كل معنى يحيل إليه علامة في حد ذاته.

- "فالعلامة أو الممثل هو الأول الذي ينوب عن الثاني الذي يسمى الموضوع والممثل يحدد الثالث الذي يدعي على المؤول يحيل إلى موضوع وهذا الموضوع يحيل بدوره على موضوع

[1] - المرجع السابق ،ص 57 .

آخر هو مؤوله بحيث أن المؤول يحيل إلى موضوع،أي أن المؤول أصبح هو نفسه علامة وهذا إلى ما لا نهاية.[1] يفتح هذا التحديد البيرسي لنظام اشتغال العلامة الباب أمام نقطتين في غاية الاهمية:

- الأولى: كل معنى ينتج عن علامة ما هو إلا معنى محتمل أو لنقل تأويل محتمل وليس حقيقة مطلقة، إنه نفي واضح لأحادية المعنى.
- الثانية: أي تأويل يعطي للعلامة لا يوقف سيرورة السيميوزيس،بوصفه انفتاحا لا منتهيا للمعنى.
- لكن السؤال المحوري الذي تثيره قراءة السيميوزيس البيرسية هو: هل يبقى انفتاح السيميوزيس انفتاحا لا مشروطا وسبيلا جازفا لا يمكن إيقافه ؟.
- إن الإجابة عن هذا التساؤل تفرض مراجعة مفهوم المؤول في فكر بيرس كيف عرفه وكيف قسمه؟.
- تقسيم المؤول عند بيرس ثلاثة أقسام هي كالتالي:

1/"-**المؤول المباشر**: أو ما يعادل في البحث الدلالي العام مفهوم المدلول ويتخذ في غالب الاحيان معنى حرفيا قاموسيا.

2/-**المؤول الدينامي (الحركي)**: وهو الأثر الذي انتجه الدليل وتبدأ منه السيموزيس في انفتاح يبدو للوهلة الاولى أنه غير منته.

3/-**المؤول النهائي**[2]: وهو المؤول الذي يكن عن الإنفتاح الفائض الذي ولده المؤول الدينامي.

---

[1] – يوسف أحمد السميائيات الواضحة للمنطق السيميائي ،و جبر العلامات منشورات الإختلاف و الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، بيروت،الجزائر، 2008، ص 56.

[2] – بو عزيز وحيد، حدود تأويل قراءة في مشروع أمبرتوا إيكو النقدي، منشورات الاختلاف الجزائر و الدار العربية، العلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007 ص 65 -60 .

إذ أن حديثا عن السميوزيس البيرسية لم يكن الهدف من تحديد القراءة المثلى لها و لا فض النزاع القائم بين إيكو و دريدا و إنما الهدف من تبيان الأثر المهم لفلسفة بيرس على التيار التفكيكيي ثم تبيان الحيز الهام الذي نالته السميوزيس في الفكر التفكيكي لدى دريدا.

1-3- من الحقيقة إلى التأويل "فريديريك نيتشه" :

يعتبر نيتشه مظهرا من مظاهر العبقرية الألمانية، نظرا لنمط الفكر الصاعق الذي انفرد به والنظرية الثاقبة التي تميز معظم أعماله و صلته الوثيقة بروح العصر الذي عاش فيه وثورته الفريدة من نوعها ضد انحطاط الشفافية الأوربية.

"فقد قامت الفلسفة النيتشوية بالأساس على نسق القيم و الحقائق المطلقة واستبدالها بقيم النسبية والإختلاف ونجد أن محمد سالم سعد الله يحدد أربع مقولات" [1] في الفكر النيتشوي غير أن ما يهمنا ليس شرح المقولات ولا تبيان أسبابها فالذي يهمنا هو الأساس المعرفي الذي بنيت عليه المقولات.

اعتمد نيتشه في تأسيسها المعرفي الحفر في الأفكار وعدم الاكتفاء بما هو ظاهر ومتداول بل يغوص وراء الظواهر، بحثا عن الحقائق كما أنه لا يعنى بالأنساق المعرفية المهيمنة بل يبحث عن المغيب و المهمش، وتعد هذه التقنيات النينشوية من أهم المبادئ التي قامت عليها القراءة التفكيكية عند دريدا وغيره من مفكري الغرب .

ومن البوادر المهمة الخطرة التي انبثقت من تبني الطرح النيتشوي في النقد المعاصر،هي" العلمانية التي تشير في الأساس إلى فصل الدين عن الدولة، وهي ظاهرة كامنة في كل المجتمعات الغربية، فالأشياء والظواهر المحيطة تجسد نموذجا حضاريا متكاملا وتسند إلى رؤية شاملة، وهي تمثل عمليات علمنة بنيوية لأن سمات المنتج

[1]- ينظر: سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 120.

الحضاري أو الأفكار أو التحولات التي تولد العلمانية هي جزء لا يتجزأ من بنية هذا المنتج المادي الذي لا قداسة فيه ولا غاية"[1]، فتأثير نيتشه على الفكر الفلسفي والنقد الغربي لا يتمثل في تبني المقولات النيتشوية بقدر ما يتبدى في الإستفادة من طرق البحث و الإستقراء عن طريق نقد الفلسفات السابقة،ونقد العقد الغربي، ونقد الفكر اللاهوتي فالفكر النيتشوي قام على نسف الإعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة معتمدا منهج الكشف عن القوى المحركة الكامنة خلف الظواهر و تتبدى هذه الفكرة عنده في نقد الأخلاق الغربية بوصفها قيما مثلى وحقائق مطلقة (جينيالوجيا الأخلاق)، فاكتشاف الأخلاق المسيحية حدث لا مثيل له وكارثة حقيقية ومن يكتشف حقيقتها إنما يمثل قوة كبرى وقدرا محتوما فهو يقسم تاريخ الإنسانية إلى قسمين، والناس يعيشون إما قبله أو بعده، لقد سقطت صاعقة الحقيقة على ما كان فوق القمة.

كان نيتشه فيلسوفا صريحا يسائل كل شيء كما ينزع القداسة كل شيء، معتبرا أن كل الرواسب اللاهوتية والعقلية التي صبغت الحضارة الغربية من سقراط إلى عصرنا هذا، هي من صنع عقولنا نحن وليست هي الواقع ولا الحقيقة، وعلى الباحث عن الحقيقة التخلص من أعباء العقل والدين والأخلاق ليدرك مطلبه، و هذا ما يعبر عنه عبد الرحمان بدوي حين يقول" فالفلاسفة ضائري الإرادة على الرغم من عمق تفكيرهم وإخلاصهم أن يكتشفوا حقيقة العالم، وهي أن العالم من صنع عقولنا نحن لا وجود له في الخارج وأن وراء هذا العالم من صنع عقولنا نحن وانه لا وجود له في الخارج عالم وان وراء هذا العالم عالم الأشياء في حد ذاتها"[2]، ومن هنا يتبدى لنا اتجاهان أساسيان صبغا الفكر النيتشيوي، أولا نزعته الثورية و عدم قبوله بالأفكار الموروثة ولعلها من بين أهم التأثيرات النيتشوية على الفكر التفكيكي، ويضاف إلى هذه النزعة نقده الجينيالوجي للفكر اللاهوتي

[1]– ينظر: المسيري عبد الوهاب وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر،دار الفكر، ط1، دمشق، 2000، ص 14 .

[2]–بدوي عبد الرحمان، خلاصة الفكر الغربي، سلسلة الفلاسفة ن نيتشه، وكالة المطبوعات، ط5، الكويت 1975، ص164.

والمنطق العقلي الذي أسس له الفيلسوف الإغريقي سقراط وعمل عليه تلامذته أفلاطون وأرسطو، خاصة ما تعلق بالجدل الإغريقي الذي دار بين السفسطائيين ذاهبا إلى أن مقولة العقل أساس الفضيلة، أغرب المعادلات الممكنة إذ يقول " إنني أجهد نفسي لمعرفة المزاج الذي وجدت منه المعادلة السقراطية عقل + فضيلة = سعادة إنها أغرب المعادلات الممكنة"[1] .

إن تفضيل سقراط للعقل والمنطق وعده أساس السعادة الإنسانية سيتمخض عنه طمس حيوانية الإنسان وشهواته واعتبار أن العقل المركز والمحرك وهذا الطرح هو الذي يتبناه الباحث العربي على حرب "(إن الربط بين شيء وشيء يعني إغفال أحدهما للآخر وطغيانه عليه، وهذا شان القائل بأن الإنسان عاقل إنه يطمس بهيمنة الفرد وحمقه)" [2] قد يفهم من هذا الكلام بأن نيتشه يهدف فقط إلى إعادة الأهمية لدور الغريزة في الحياة الإنسانية ولكن الحق أن نيتشه يعيد الاعتبار إلى المهمش والمسكوت عنه والمقموع في الحضارة الغربية.

من خلال كل ما قيل عن نيتشه وما جمع من استشهادات وأقوال يمكن الوصول إلى خلاصة مفادها أن أهم ما جاء به نيتشة وشكل أساسا ومنطلقا فكريا قامت عليه التفكيكية المعاصرة والكثير من تيارات الفكر المعاصر هي كالتالي:

1- **المبدأ الجينيالوجي:** "أي جينيالوجيا الأخلاق والتاريخ التي يقول عنها ميشيل فوكو في كتابه جينيالوجيا المعرفة وفي الفصل الذي عنونه نيتشا الجينيالوجيا والتاريخ إن التاريخ الجينيالوجي يعلمنا الإستخفاف بالأصل، الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي قائم على تصور مؤداها أن الأشياء في بدايتها تتوفى على ما هو

[1] – نيتشه فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقبة ومحمد ناجم، دار إفريقيا، شرق، ط1، المغرب، 1996، ص22.

[2] – حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، الدار البيضاء، 2005، ص9.

نفيس جدا وجوهري جدا"[1]، إن الجينيالوجيا التي أسس لها نيتشة تهدف إلى الحفر وراء الظواهر لاكتشاف المحركات الكامنة خلف الأشياء والتي لا تظهر على السطر مثل ما هو الحال في مسألة إرادة القوة .

2- **نقد التمركز:** يتجلى في مقولة موت الإله التي لا تتضمن الجانب الديني فقط وإنما تتضمن أقوال كل مصدر متعالي يدعي أنهم مصدر للحقيقة المطلقة،يتجلى في نقد سقراط والمنطق الإغريقي كونه قام على تهميش كل ما خالفه بحجة اللاعقلانية" (والحقيقة أن اللاعقلاني ظل ملازما للعقلاني)"[2] في الحضارة الغربية.

إن كلتا هاتين الميزتين اللتين سبغتا الفكر النيتشوي إلى جانب نزعته الثورية على مبادئ فلسفية كانت قبله مسلمات، جعلت من الفكر النيتشوي مرتكزا للعديد من التيارات الفكرية والنقدية في مقدمتها التيار الفكري.

1-4 نقد الميتافيزيقيا من "مارتن هيدغر إلى دريدا":

يعرف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر إلى جانب فلاسفة آخرين من أمثال إدموند هوسرل وجاك دريدا، بتيار فكري متميز يعرف في البحوث المعاصرة باسم الفلسفة الظاهراتية (Phénoménolagie)، وقد شكلت الظاهراتية مرتكزا فكريا لعديد من مدارس النقد الأدبي ما بعد البنيوية كالسيميائيات ونظريات القراءة والتأويل والتفكيكية، وقد كان مرتكز الظاهراتية في عمومها محاولة تحديد الوعي الإنساني والمعرفة وسحب الظاهراتيون في سلطة المعرفة والوعي من العقل المحض كما سحبوها من الأشياء أو الظواهر في ذاتها، فقام فكرهم على أن "المعرفة الحقيقية للعالم لا تتأتى بمحاولة تحليلية كما هو

[1]- فوكو ميشيل، جينيالوجيا المعزة، ترجمة: احمد السلطاني وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، 2008، ص66

[2]- إمبرتو إيكو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 2000، ص24.

خارج الذات وإنما بتحليل الذات نفسها وهي تقوم بالتعرف على العالم "[1] ذلك أن الوعي ليس مستقلا بل هو وعي بشيء ما، وهذا الارتداد إلى الذات المفكرة هو ما مهد لعودة الاهتمام بدور القارئ في الإتجاهات النقدية المعاصرة على شاكلة القراءة والتاويل والتفكيكية.

وشكل مارتن هيدغر على وجه الخصوص مرجعية صلبة لأفكار وتفكيكات جاك دريدا وهذا ما يؤكده بييرزيما بما يقوله: " النقد الذي يوجهه جاك دريدا للوغومركزية يرتبط بصورة معقدة بنقده للميتافيزيقيا المتأثر بنيتشه وهيدغر ويرى كهذين الفيلسوفين في المثالية الغربية أداة للسيطرة وكلمة تفكيكية التي يستخدمها تستلهم مشروع هيدغر بخصوص تدمير تاريخ الانطولوجيا"[2].

يقوم مشروع هيدغر الفلسفي على تفكيك "مفهوم الوجود والوعي في الفكر الأوروبي فمنذ البداية شرع هيدغر في البحث عن منهج يتخطى التصورات الغربية عن الوجود ويستقصيها إلى جذورها، شرع هيدغر في البحث عن هيرمينوطيقا تمكنه من أن يكشف اللثام عن الفروض المسبقة التي تتأسس عليها هذه التصورات وقد أراد مثل نيتشه قبله أن يضع التراث الميتافيزيقي الغربي كله موضوع تساؤل" [3].

استعان في ذلك بنقد الفلسفة والميتافيزيقيا الغربية، متخذا من نيتشه سندا معرفيا إلا أن ذلك لم يمنعه من وضع الفلسفة النيتشوية موضع نقد وتساؤل يتجلى ذلك في مسألة أساس الميتافيزيقا الغربية ونقصد بذلك إرادة القوة والتي تفترض مسبقا ووفقا لهيدغر إرادة الإرادة. لم تكن هذه النزعة النقدية التفكيكية لدى هيدغر موجهة لأعمال فيلسوف محدد وإنما كانت موجهة لتاريخ الوعي الغربي بأكمله، إنها محاولة إعطاء مفهوم جديد للمعرفة

---

[1]– سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص 321.

[2]– مصطفى عادل ،فهم الفهم مدخل إلى ا لهيرمينوطيقا،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير ،دار رؤية ،ط1، القاهرة، 2007، ص212،213.

[3]–المرجع نفسه ،ص214.

والوعي والفلسفة "إن تساؤلات هيدغر كانت نتيجة امتعاضه من سيطرة التفسير العقلاني أحادي الجانب على الفلسفة بوصفها علم العقل المؤسس على التجاور الأساس بين العقل والفكر، إمتعاض يوحي أن هيدغر يعتبر الفلسفة على أنها نوع من المعرفة اللاعقلانية التي تلزم وضع حدود للعقل"[1]. إن نقد الفلسفة الغربية والتيار العقلاني،قاد هيدغر إلى مسالة مهمة ربما تكون قد أسمهت في ميلاد التيار التفكيكي ألا وهي مراجعاته لمفهوم اللوغوس(Logos) والتي تعد مفردة مشبعة بالدلالات،فهي تعني اللغة والعقل والوجود الذي يحدد كل ما عداه، ويرى هيدغر" أن استخدام اليونانيين اللوغوس يشير إلى أن الإنسان والوعي الإنساني كانا لم يوضعا بعد في تجاور مع الوجود الموجود، بل كانا يوجدان في داخله، وكان كلاهما وجودا، هكذا فإن اللوغس اليوناني يتضمن أنه لم يكن بعدا استقطاب بين الذات والموضوع" [2]، يوحي هذا التوجه الهيدغري إلى أن المعرفة القديمة كانت فلسفة حقيقية لا تفرق بين الوعي والوجود، وأنما حدث بعد ذلك هو تركيز على أحد طرفي العملية المعرفية، وطمس للطرف الآخر، كما يمكن عد فلسفة هيدغر من جهة أخرى ردا ونقضا لمفهوم الأنا المتعالية عند إدمنوند هوسرل، ليعطي مفهوما جديدا للذات العارفة وفق علاقتها بالموجودات، لتنبثق عن هذا النقد أهم المقولات الهيدغرية، ألا وهي مقولة " الدزاين" التي تتضمن معنى الكينونة هنا (Doesein) أي أنّ الذات موجودة دائما ضمن وضعية وجودية تاريخية معينة،وهذه الذات في حال قذف متواصل للإمام وفي حالة مراجعة وإعادة بناء مستمرة .

"إن عملية المعرفة وفقا لهذه العملية تحدث في الزمن ويلعب التاريخ دورا أساسيا في تحديدها والذات العارفة ليست مطلقة ولا متحالية بل هي كائن يؤسس الزمن"[3]، وبالتالي

---

[1]– بخضرة مونيس، تاريخ الوعي مقاربات تاريخية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، بيروت، الجزائر، 2009، ص31.

[2]– المرجع نفسه، ص 109.

[3] –المرجع نفسه ،ص110

فإن الفهم حدث يقع في الزمن وهو قابل دائما للنقض و التفسير وفقا لعوامل مختلفة، إن "المعنى أو الحقيقة وفقا لذلك مرجأة دائما. إن هذه المقولات تقود إلى مفاهيم تفكيكية عديدة من بينها مفهوم الإرجاء عند جاك دريدا، القائم على أن المعنى غير ثابت وانه دائما هنالك معنى مرجأ يمكن أن يتحقق"[1].

- إن ما يهمنا وفقا لطبيعة بحثنا من فلسفة هيدغر هو تبيان للمقولات الأساسية في فكره و التي يمكن عدها أصولا معرفية إنبنت عليها المقولات التفكيكية فيما بعد التي يمكن حصرها كالتالي:

✓ "نقد الفلسفة والميتافيزيقية الغربية: المتمثلة في مراجعات هايدغر لمفهوم اللوغوس والزمن والوعي.

✓ مفهوم الدزاين ذو البعد الزمني التاريخي: الذي يتضمن معنى الإرجاء، والاختلاف والاعتراف بالأخر أي الانتقال من الهوية ومركزية الأنا إلى الإختلاف و الإعتراف بالآخر.

إن مفهوم الإختلاف والإرجاء لا يمكن إدراكها ولا حدوثها إلا في ظل انفتاح الدلالة والمعنى، وهذا يمكن سحبه على مقولة الدزاين الهيدغري كونها حدثا غبر ثابتا [(2)] .

لعل هيدغر لم يتحدث عن هذه المفاهيم التفكيكية (الاختلاف،الإرجاء،الأخر) بشكل مباشر ولا بالنضج لنفسه الذي عرفته عند جاك دريدا، لكن لا يمكن إنكار تأثيرها القوي في التيار التفكيكي وبالخصوص على الرائد الأول للتفكيكية جاك دريدا، وهذا لم يمنع دريدا من الرد على هيدغر الذي حسب رأيه رغم كونه استطاع أن يدرك مواطن الداء في الفلسفة والميتافيزيقا الغربية إلا أنه في النهاية ظل حبيس ميتافيزيقا الحضور.

---

[1] –المرجع السابق ،ص112.

[2]– سليفرمان جون هيو، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح،المركز الثقافي العربي،ط1،الدار البيضاء،2002،ص302.

ما قمنا به في هذا المدخل ما هو إلا رسم لخارطة الجهود التي كان لها أثر فعال في الأرضية التي بزغ فيها التفكيك، حيث أوجد هذا التيار لنفسه رواد كثر في العالمين الغربي والعربي، فقد انتصر به جمع من النقاد راحوا يمارسون فعل الخلخلة النصية للمفاهيم الثابتة والمستقرة وجعلها بؤرة التساؤل المفضي إلى تنشيط وتفعيل كل ما هو تقني وجاهز في الفكر الإنساني ومن ثمة فإن التفكيك هو ثورة كاسحة على جميع المفاهيم القديمة التي أنتجها الغرب وغيره، وتقويض لما عدّ قيما وانساقا ومفاهيم منطقية أو أخلاقية نظر إليها على أنها تمثيل جوهر الفكر الإنساني.

2-مقولات التفكيك:

ما يؤكده التفكيك ويستحيل عنده إلى هدف هو أن الخطاب ينتج باستمرار ولا يتوقف بموت كاتبه ولهذا فهو يدعو إلى الكتابة بدل الكلام و الإنشغال على ثنائية الحضور والغياب بحيث يشكل الحضور رهينة مرئية والغياب المدلول الذي ينطوي على خاصية الإنفتاح المستمر، فيتحاور مع القارئ ويتحاور معه القارئ فيتسع، وعلى وفق هذه الإستراتيجية تؤسس التفكيكية نظرتها وكيانها.

ولتحقيق أهدافها وطموحاتها، يجترح التفكيك مجموعة من المصطلحات، بمثابة مقولات أساسية تنهض عليها وعلى وفقها ينظم إستراتيجية في القراءة والتأويل، وذلك خروجا إلى ما أرسته المنهجيات السابقة وأبرز هذه المقولات هي:

2-1-**الاختلاف:** تعد مقولة الاختلاف إحدى المقولات الأساسية للمنهجية التفكيكية " فهي دون مبالغة قطب الرحى في تفكيكية دريدا وكما تلعب دورا محوريا في مشاريع العديد من **الفلاسفة و النقاد.** وهم من يسمون عادة بفلاسفة الإختلاف نذكر منهم فريدريك نيتشه ومارتن هيدغر وغيرهم"[1].

ولعل ما يجعل مقولة الإختلاف مقولة مركزية في التفكيكية، كونها الأكثر فعالية في مواجهة ميتافيزيقا الحضور والتي قامت التفكيكية بالأساس على نقضها، فالتفكيك بتأكيده على الإختلاف وإلغاء الحضور وإرجاء المعنى، يكون قد أرسى دعائم الغيرية باعتبارها ثمرة مشروع الإختلاف وبديلا حضاريا وفلسفيا مغايرا لتصورات الميتافيزيقيا الغربية. ويتأسس

[1]- أحمد العزري، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثة، مذكرة لنيل شهادة الماجستر، جامعة تيزي وزو 2012،ص 47.

مشروع الاختلاف على المهمش المختلف في مقابل الحضور المتمركز على ذاته لأن الاختلاف في جوهره تحد لميتافيزيقا الحضور وإقرار بالآخر و الغيرية"[1].

قبل التوغل في فعالية هذه المقولة في المنهج التفكيكي وجب علينا العودة إلى أصول المصطلح وكيفية صياغته من لدن " جاك دريدا".

إن مصطلح Différance كما صاغه دريدا يتطابق من الناحية الصوتية و اللفظية مع كلمة différence بمعنى الاختلاف أما من ناحية الكتابة فهو يختلف عنها باستخدام حرف (a) بدل الحرف (e) ويمكن حمل هذا التغيير في المستوى الكتابي على مقصدين اثنين، الأول" دحض مقولة غموض الكتابة وتقويض مقولة وضوح اللفظ وحضوره كما يؤكد أيضا قضية خطر الكتابة"[2]. والثاني أن"إضافة الحرف (a)ليس مجرد اختلاف في الكتابة بل هو نتاج عملية نحت قام بها دريدا من كلمتين أثنتينDéferre والتي تحمل معنى الإختلاف déférente والتي تحمل معنى التأجيل والإرجاء، وجعل الحرف (a) للدلالة على ذلك النحت [3].

وعلى وفق هذا التحديد جرت تسميته بالإختلاف المرجئ لهذا قمنا بتحديده وفقا وتبعا لهذه الصياغة من أجل تقريب مفهوم الاختلاف المتضمن للإرجاء إلى الأذهان.

ومفهوم الإختلاف من المفاهيم التي وردت عند دوسوسير واستثمرها دريدا فهو إذا فكرة فحواها أن نظام اللغة قائم إلى الاختلاف وكل عنصر يتحدد من خلال عنصر آخر يختلف عنه،" فالكلمات تتميز باختلاف كل منها عن الكلمة الأخرى، وطبقا لمفهوم

---

[1]– بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية، للعلوم ناشرون، البيروت، ط1، 2007، ص50.

[2]– الرويلي ميجان والبازغي سعد، دليل الناقد الأدبي إضافة لأكثر من تسعين تيارا ومصطلحات، نقديا معاصرا، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2005، ص108.

[3]– كوللر جوناثان، التفكيك، ضمن كتابة البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، مجموعة من الباحثين، ترجمة حسام نايل،دار أزمنة، عمان، ط1، 207، ص159.

اللغة هذا يكون كل معنى مؤجلا بشكل لانهائي، فكل كلمة في اللغة تقودنا إلى أخرى في النظام الدلالي[1]،وكل كلمة تتميز بغيرها التي تخالفها وهذا التحديد بالاختلاف ينتقل إلى العناصر الأخرى مما يجعل المعنى مؤجلا.

بناء إلى ما تم ذكره يمكن القول إلى مفهوم الإختلاف معقد ومتشعب يتضمن عدة مفاهيم أخرى، كما يتداخل مع كثير منها والتي يمكن إنجازها كالتالي:

أ-**الإرجاء والتأجيل:** ليس مفهوم الإرجاء بالمفهوم المستقل عن مقولة الإختلاف وإنما هو متضمن فيه، والإرجاء هو ما يجعل حركة الدلالة في حالة قذف مستمر إلى الأمام كما يجعل من توقفها أمرا مستحيلا"أنه ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة إلا إذا كان كل عنصر يقال إنه حاضر ينتسب إلى شيء غير ذاته محتفظا في ذاته بعلامة العنصر

وتاركا نفسه تحفرها علامة علاقته بالعنصر السابق"[2].

ولهذا نشأ الإرجاء عن فكرة تداخل الدوال واختلافها فيما بينها، وهذه الخلخلة في العلاقات القائمة بين الدوال ومدلولاتها والتشكيك في نظامها الثابت يرجئ المعنى ويؤجله " لأن الدال في هذه الحالة لا يومئ إلى مفهوم محدد وواضح وإنما حضوره مرتبط بعلاقته مع دوال أخرى، سابقة أو لاحقة له، فيكون المعنى مؤجل لأنه مرتبط بألفاظ أي دوال أخرى قد تحضر وقد لا تحضر وبالتالي فإن سمة الإرجاء والتأجيل نشأت عن اختلاف الدوال وتمايزها"[3].

ولهذا فإن ديريدا يريد للخطاب الأدبي أن يكون تيارا غير متناهي من الدلالات فبواسطة الكلمات فقط يمكن التأشير إلى كلمة دون أخرى، دون التقيد بمعنى محدد، وهذا

---

[1]- عبد الله عادل، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، ودار الكلمة، ط1، 2000، ص52.

[2]- بيبرزيما، التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، ط1، دار مجد بيروت، 2006، ص76.

[3]- وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، ط1، دار الفكر، سوريا، 2007، ص195.

يقود إلى توالد المعاني لا بسبب من تقرير الدلالات لها، بل من اختلافاتها المتواصلة مع المعاني الأخرى، ولما كانت هذه المعاني لا تعرف الاستقرار والثبات فإنها تبقى مؤجلة ضمن نظام الاختلاف.

ب-الانتشار والتشتت: لا تتميز هذه الثنائية كثيرا عن فكرة الإرجاء والتأجيل لأن هذا الأخير يعود إلى "غياب العلاقة الثابتة والمنطقية بين الدال والمدلول فيحال المعنى إلى أجل غير محدد، ليبقى ذلك المعنى مبعثرا ومجزءاً ومشتتا لا ضباط له ويظل في حالة عدم استقرار مما يبرهن عبثية التفكيك وتلاعبه بمعاني ومدلولات النص"[1].فهو "توزع للمعنى على كل أجزاء النص وعدم ارتباطه بعنصر من العناصر لذلك، إنه عملية تبديد ذرات المعنى حتى لا تستقر عند وحدة ولا تتجمع عندها"[2]. إنه بحق نسف لمركزية المعنى.

ج-الأثر: وهو مفهوم تفكيكي على قدر كبير من الأهمية وهو ما يجعل من مقولة الاختلاف أمرا ممكنا التحقق" فالأثر ما يقبل الإمحاء وهو ما يتناقض مع العلامة القارة في تبديلها إنه ينبه تحيل على الآخر وهو ليس حضورا قائما يمكن للحس أن يلتقطه وهو لا يؤدي إلى الحضور بقدر ما يؤدي إلى العدول والانزياح الذي يتضمنه الاختلاف"[3].

فهو يقابل العلامة عند اللسانيين لكن الأثر يتميز بقابلية الانمحاء والتلاشي في مقابل العلامة التي تتميز بالثبات فالأثر بنية تحيل على الآخر.

د-الحضور والغياب: آمن رواد الفكر العربي قبل ظهور المناهج الحداثية بفكرة الواقعية التي تنبع من العقل، واعتقدوا بأن كل ما هو حاضر في الوعي الفكري هو بالضرورة أمر عقلاني راسخ، "غير أن التفكيكية أتت لتهدم تلك المفاهيم وتلغي فكرة الحضور لتحل محلها

---

[1]- سهام حشايشي، مراد ليتيمي، تلقي التفكيكية في النقد العربي المعاصر، الملتقى الأول حول مناهج النقد العربي، جامعة سكيكدة، 14-15- ماي 2013، ص6.

[2]- بن غرفة عبد العزيز، الدال والاستبدال المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص09.

[3]- المرجع نفسه، ص 8-9.

فكرة الغياب، ومعنى ذلك أن القراءة والتأويل ينتج عنهما استكشاف لمعان غائبة في النص تلك التي تشكل أسرارا مبهمة لا يمكن استجلاؤها إلا باستدعائها أثناء ممارسة فعلي القراءة والتفسير، وبالتالي فإن التفكيكية أقرت بأن الدوال صوتية كانت أم كتابية تمثل حالة الحضور ولكن مدلولاتها تعكس حالة الغياب وهنا يأتي دور القارئ الذي يستدعي تلك المعاني الغائبة ويسد الثغرات الموجودة في النص"[1]. فالمعاني حسب دريدا تتحقق من خلال الاختلاف المتواصل في عملية الكتابة والقراءة فتبدأ مستويات الحضور والغياب ضمن أفق الاختلاف، بحيث يصبح الإختلاف هدفا أكبر مما هو أصل في ذاته وهذا ما يتطلب حضور العلاقة المرئية التي توفرها الكتابة التي تمد العلامات بقوة تكرارية ضمن الزمان، فكل هذا يمد الدال ببدائل لا نهائية من المدلولات"، مما يثبت أن الدلالة لا نهائية، أن هدف الكلام وغايته بوصفه حضورا ذاتيا ينتج من خلال أثر الزمان في الكتابة وهو يقوم من ناحية ثنائية بتقويض الحضور الذاتي" [2]. وهذا ما يعني أن ثمة بناء وهدما متواصلين وصولا إلى بلوغ تخوم المعنى.

ومن خلال ما سبق نستنتج أن الحضور والغياب مفهومان يتعلقان بنقد فكرة حضور المعنى وثباته وإذ يصبح المعنى وفقا لنظام الإختلاف غير حاضر في العنصر بحد ذاته بل من خلال علاقته بالعناصر الأخرى وعلى هذا يصبح معنى العنصر حاضرا فيه وغائبا في الآن ذاته.

ولا يعتبر هذا التداخل في المصطلحات والمفاهيم مجرد تلاعب بالمفردات وإنما هو عملية قصدية، تهدف إلى إعلان البنى وانتصارها في احتكارها للمعنى واستسلام المعنى الثابت أما تغاير المعنى المتعدد اللانهائي.

---

[1]– سهام حشايشي، مراد ليتمي، تلقي التفكيكية في النقد العربي المعاصر، ص06.

[2]– إبراهيم عبد الله، التفكيك الأصول و المقولات، ص53-54.

وهذه المفاهيم التي يتضمنها الإختلاف هي تنحصر فيما جمعه دريدا في قوله:" الإختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر وإجراء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي لذا فإن الهوية تحيل إلى آخرها الذي يؤسسها نفسها كهوية.

كذلك تكون فكرة الحضور فكرة مشتقة، وليست أصلا لأن الاختلاف هو الأصل المطلق لكل معنى ولكل دلالة ولما كان الأثر دون الأصل فإن المعنى أيضا يفقد كل مصدر يعود إليه فتتلاشى مشكلة الحقيقة والمعرفة والأصل الأول ولا يبقى إلا عالم بريء صالح للتأويل"[1]. إذن فالإختلاف عند دريدا ذا فعاليته حرة غير مقيدة ويوجز تعريفه لها بالقول" أن الإختلاف لا يعود ببساطة إلا إلى التاريخ ولا إلى البنية"[2].

فيكون الإختلاف تلك الإزاحة التي تصبح من خلالها اللغة أو الشفرة أو أي نظام مرجعي عام ذي ميزة تاريخية عبارة عن بنية من الإختلافات ولهذا فالإختلاف يوجد في اللغة ليكون أول الشروط لظهور المعنى.

2-2-التمركز العقلي Logocentrisme:

يشتق دريدا مقولة أخرى إلى جانب مقولة الإختلاف والتي لا تقل أهمية عن سابقتها في النظر إلى الخطابات الفلسفية وهي اللوغومركزية أو ما يعرف بمصطلح التمركز العقلي وهذا كتعبير على تحدي سلطة احتكار المعنى وثباته.

فكلمة (Logocentrisme) فهي مصطلح مركب من كلمتين (Logos) و(Centrisme) بمعنى تمركز. فمصطلحcentrism فليس بالمصطلح الإشكالي ويمكننا القول " بأنه نوع من ممارسة التسلط والنفوذ في الإحاطة ببعض مراكز إنتاج المعنى

[1]- جاك دريدا الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص31-32.

[2]- المرجع نفسه، ص28

وتفعيله"[1] أما مصطلح اللوغوس (Logos) فهو لفظة يونانية تعني الكلام أو المنطق أو العقل، وبهذا فإن حقلها الدلالي متشعب،بحيث تتطابق وما يذهب إليه ديريدا في محاولته هدم اليقينية المطلقة في الفكر والثورة على سكونيته.

ولهذا فإن دلالة المصطلح تتشظى إلى حضور وتمركز الكلام أو العقل أو المنطق فهي تحيل إلى فضاءات ثلاثة:" فضاء اللغة والتشكل اللساني، وفضاء الفكر والعمليات الذهنية، وفضاء الكون الحدسي"[2] وتشكل هذه الفضاءات المعادل الحقيقي لمصدر العقلانية في الكون كله فضلا عن أن المعنى الآخر للوغوس يتحدد بمبدأ الهيمنة والسيطرة والشعور بالسيادة والتعالي.

ومن هنا نستنتج أن كل تيار سواء كان فلسفيا ودينيا أو أدبيا يرتكز إلى أحد هذه الأقانيم الثلاثة من خلال إدعائه امتلاك المعنى يكون قد وقع فيما يصطلح عليه دريدا باللوغومركزية والتي قامت التفكيكية إلى هدمها وتقويضها.

ويتجه التفكيك لنقد المركزية الغربية وركائزها العقلية التي تمحورت حول فكرتين (التمركز حول العقل وفكرة الحضور) ولهذا لم يكن ديريدا مقتنعا بفكرة التمركز حول الذات التي كان يتبناها الفكر العربي آنذاك فهو" بواسطة التمركز العقلي يهدف إلى تحطيم تلك المركزية المعنية وجوديا بوصفها حضورا، جاعلا من هذه المقولة دليلا لنقد مفاهيم التمركز ويدعوا إلى ضرورة التفكير بعدم وجود مركز، فمن خلال تقويضه يتحول كل شيء إلى خطاب وتذوب الدلالة المركزية أو الأصلية، وينفتح الخطاب على أفق المستقبل دونها ضوابط مسبقة"[3] ،فالمعنى لا يتسنى له الحضور في عالم ديريدا الخالي من المرجعيات

[1]– سعد الله محمد سالم، الأصول الفلسفة لنقد ما بعد البنيوية، ص167.

[2]– الرويلي ميجان وسعد البارغي، دليل الناقد الأدبي، ص219–2020

[3]– ابراهيم عبد الله، المركزية الغربية، ص32

الأصولية، ولهذا فإن نقد التمركز يمثل روح التفكيكية كونه يؤدي إلى عالم بلا مرجعيات عالم برء صالح للتأويل.

وقد تواكبت فكرة الحضور مع فكرة اللوغوس لذلك اتجه التفكيك إلى نقضهما معا، وهذا يعني أن " كل من نقد ميتافريقيا الحضور أو نقد اللوغومركزية يقوم على مبدأ مفاده أن كل أشكال إدعاء الحقيقة المطلقة أو المدلولات النهائية المسندة على اللوغوس أو الحضور وبالتالي فإن أساس التقارب في المضامين هو تواكب المصطلحين لذا اتجه التفكيك إلى نقضها معا"[1] . لذلك اتجه التحليل التفكيكي التي تفض كل من التمركز حول العقل ونقض فكرة الحضور أي ميتافريقيا الحضور كما أطلق عليها دريدا، ويطمح التفكيك" إلى تقويض كل المراكز الدلالية وبؤر المعاني التي تشكلت حول اللوغوس وفكرة الحضور لأن الممارسة الغربية حول اللوغوس أنتجت مركزا عقليا أفضى كل ممارسة فكرية لا تمتثل لشروطه، لأنه ربط بينه وبين الحقيقة وأنتح نظاما مغلقا من التفكير"[2]فهذا يدل على أن اللوغومركزية حسب الطرح التفكيكي ينتج نوعا من التفكير يتميز بنوع من الانغلاق على الذات وعدم الاعتراف بالآخر لذلك جعل مقولة الاختلاف أشبه بالترياق المناسب لمثل هذه الحالة والوسيلة القادرة على جعل الدلالة في تدفق مستمر، وهذا ما يوحي من جانب آخر عن مدى تماسك وتداخل المفاهيم التفكيكية فعندما نتحدث عن الاختلاف فأتت تناقش اللوغومركزية وميتافريقيا الحضور والكتابة وغيرها من المفاهيم التفكيكية كونها تعبر عن مشروع تقويضي متماسك.

وقد قامت الميتافيزيقا الغربية على إعطاء امتياز وتفضيل الكلمة المنطوقة على المكتوبة وهي" تمنح قيمة عالية بسبب حضور المتكلم والمستمع في الوقت ذاته"[3]

---

[1]– إبراهيم عبد الله، التفكيك الأصول والمقولات، ص61.

[2]– سعد الله محمد سالم، الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص168.

3– إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، ص520.

وهذا ما يدل على أن اللوغومركزية من جانب من جوانبها هي تمركز حول الصوت فإن ديريدا يخلص إلى أن أحد أكثر السبل تأثيرا التي نهض عليها التمركز العقلي في الفلسفة الأوروبية هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة فالتمركز المنطقي "هو في حقبة الأمر تمركز صوتي إذ نهضت الميتافيزيقا على الاهتمام بالكلام على حساب الكتابة وقد فتح هذا التوجه مركزا هو التمركز حول الصوت"[1] وهذا ما جعل اللوغومركزية أو نزعة مركزية الصوت مقولة ذا فعالية في تفكيك مقولة اللوغوس، بميتافيزيقا الحضور والوصول إلى خلخلة أنظمة الفكر والفلسفة الغربية المتمركزة.

فبالإعتماد على مركزية اللوغوس، استطاعت التفكيكية نقد كل النظريات النقدية واختراع مفاهيم نقدية جديدة كالتكرارية والتناص بالإضافة إلى مفهوم جديد للنص باعتباره لعبة حرة للمدلولات.

2-3- علم الكتابة أو الغراماتولوجيا: Grammatologie:

في مواجهة ما يصطلح عليه دريدا بميتافيزيقا الحضور التي هيمنت على أنظمة الفلسفة الغربية والتي كانت بفعل التمركز المستند في حقيقته إلى التمركز الصوتي أي العناية بالكلام إلى حساب الكتابة "فيجترح ديردا الغراماتولوجيا ويقصد بها علم الكتابة حيث أن مجمل المعطى النقدي لعلم الكتابة يعد نقدا لثنائية دوسوسير (الدال والمدلول) ولهذا اقترح ديريدا استبدال العلامة بمفهوم الأثر بوصفه التحامل لصفات الكتابة، "[2]وبهذا تحولت اللغة وفقا لذلك من نظام العلامات كما هي عند سوسير إلى نظام من الآثار كما عند دريدا بحيث تعين تلك الآثار إلى ترسيخ مفهوم الكتابة.

---

[1]- إبراهيم عبد الله، التفكيك الأصول والمقولات،ص71

[2]- المرجع نفسه ،ص 74

إن الكتابة تمثل " نظاما معرفيا يمكن أن يعرف بأن سلسلة من الإشارات المادية التي تمارس عملها في غياب المتكلم"[1] فهي إلى نقيض الكلام تتجسد عبر نظام مادي من العلامات بينما يقتصر الكلام على الصوت، فنقطة الخلاف الجوهري بين الكتابة والكلام هو الحضور حيث أن الكتابة فهي لا تفترض حضورا مباشرا للمتكلم، فتمتاز تلك العلامات بخصائص مهمة تمتلكها الكتابة ولا يمتلكها الكلام" فتتميز الكتابة عن الكلام بثلاثة خصائص الأولى أن الإشارة المكتوبة هي علامة يمكن تكرارها رغم غياب سياقها وأنها ثانيا قادرة على تحطيم سياقها الحقيقي وتقرأ ضمن أنظمة سياقات جديدة بوصفها علامة في خطابات أخرى وثالثا أنها تكون فضاء للمعنى بوجهين الأول قابليتها الانتقال إلى سلسلة جديدة من العلامات والثاني قدرتها على الإنتقال من مرجع حاضر مرجع إلى آخر في السياق النصي"[2] . وهذا ما جعل الطرح التفكيكي يعلي من شأنها ويعطيها منزلة عظيمة تتفوق على الكلام فهي تجد لميتافيزيقا الحضور التي قالت بأفضلية الكلام الذي يكون فيه المرسل حارسا على دلالته، وكل هذا من خصائص الكتابة لهذا عبر الفلاسفة عن كرههم للكتابة بسبب خشيتهم من قوتها في تدمير الحقيقة الفلسفية التي يريدون تقريرها ولهذا فإن استخدام علم الكتابة من لدن جاك دريدا، " هو استكشاف لأبعاد التمركز حول الكلام، الذي تنامى مع عصور الفلسفة الغربية، وقد تأتى تركيز الخطاب الفلسفي الغربي على عنصر الكلام وتهميش الكتابة نتيجة كرهها والخوف من قدرتها على توسيع الأفق الدلالي فضلا عن قدرتها إلى تدمير الحقيقة الفلسفية، التي يرى الفلاسفة أنها تقنية خالصة"[3]ولهذا كانت الغراماتولوجيا تحديا لتفصيل الكلام على الكتابة وقلبا للمعادلة المتمركزة لتشكل بذلك دعوة" لإعادة النظر في دور الكتابة لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق وإنما بوصفها كيانا ذا خصوصية، وتتميز أن الغراماتولوجيا التي يدعو إليها دريدا لا تعيد

---

[1]– عبد الله ابراهيم، الأصول والمقولات، ص79–80.

[2]– جوناتان كولد، التفكيك، ص153

3–سعد الله محمد سالم ،الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية ،ص177

إنتاج واقع خارج نفسها كما أنها لا تختزله ولهذه الحرية الجديدة يمكن أن تراها إلى أنها السبب في ظهور واقع جديد إلى الوجود"[1] وهكذا يحشد دريدا إمكاناته لتنظيم عمل الغراماتولوجيا معطيا الكتابة دورا خلاقا لايدانيه دور. إن فعالية الكتابة ليس مجرد رغبة محض في الكتابة فالأمر هنا لا يتحدد بعاطفة بل بحرية وواجب، فإن فاعليتها في علاقتها بالوجود تطمح أن تكون الممر الوحيد لإقصاء العاطفة على الرغم من المخاطرة بعملية الإقصاء هذه أن يتأثر الإنسان فالكتابة إذا ستكون وسيلة لتحقيق هذا التناهي وغاية الإنفصال عما هو موجود.

ولا يبدو أن دريدا يطمح إلى إيجاد مفاصل اتفاق بين الكلام والكتابة كأنه بذلك" يثار للموروث الفكري الذي أهدره الكلام وأخفى ثوريته التمركز المنطقي وإذا كانت الكتابة لا تخضع للكلام فهي ضرورية لا يمكن الإستغناء عنها فليس هنالك وجود لمجتمع دون كتابة"[2]ولكي تقنع بأهمية الكتابة يكفي أن نتصور مجتمعنا بدونها أنه سيبقى أسير الأساطير ومن هنا تكتسب الكتابة أهميتها ومن المهم ذكر أن حضور الكتابة وانجازها لنفسها يعد تهديدا لمركزية حضور العقل، ومركزية حضور السلطة، " وإذا كان ثمة حضور للحقيقة فإنه يتمثل في تفكيك الكتابة لكل هذه المراكز لا لتكون مركزا بديلا وإنما لتكون قراءة قد يطل منها الغائب والهامشي والمنفي وما لم يفكر فيه"[3]ولهذا فإن الغراماتولوجيا ترى أن ليس هناك شيء قبل اللغة أو بعدها فمفاهيم الحقيقة والعقلانية ما هي إلا من نتائج المجاز والإستعارة، وبهذا فإن الكتابة عند دريدا تقود لمزيد من الكتابة ولمزيد إلى ما لا نهاية، فهو يعمد باستقرار إلى ترسيخ مفهومه معطيا إياه دورا لا يدانيه دور.

---

[1]–إبراهيم عبد الله ،التفكيك الأصول و المقولات ،ص 79

[2]– جاك ديريدا ،الكتابة و الإختلاف ،ص 13

3– سعد الله محمد سالم ،الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية ،ص 179

تبين لنا من خلال المعطيات السابقة للتفكيك أن المنهج الذي خطه التفكيك ورسم ملامحمه، يعد ثورة على العلمية البنيوية أولا وعلى الوصفية النقدية التقليدية ثانيا بحيث وضعت هاته المعطيات بين خصوصية النص من جهة وخصوصية القارئ من جهة أخرى. ولقد بينت أن العلاقة وثيقة بين النص و القارئ، ولبناء فكر نقدي يقوم على وظائف دلالية تتوزع بين النص وقارئه فالأول ينهض بمهمة تلمس الإختلافات، الناتجة من تعدد المعاني النصية ومتابعة مدلولاتها، فمن خلال تتبعنا لمقولات التفكيك، وجدنا أنها ترتبط ببعضها ارتباطا وثيقا، فعلى سبيل المثال ما يسمح بمبدأ الإختلاف بالوجود هو نقد اللوغومركزية، فما يطمح له دريدا هو عالم دون مرجعيات، عالم الإختلاف المرجيء، وكل المقولات الأخرى هي وسائل وآليات العبور إلى ذلك العالم يوحي بأن دريدا أسس لمنهجية جديدة في التفلسف، كما في النقد المعاصر وهذا ما يفند أساسا مقولة اللامنهجية فما هي إلا لعب على الدلالات بهدف الهروب من المساءلة النقدية.

الفصل الثاني: تلقي التفكيكية في النقد العربي المعاصر

1- تبني التفكيكية في النقد العربي

2- نقد التفكيكية في النقد العربي

تتيح قراءات المثقفين والنقاد العرب لأفكار جاك ديريدا وإستراتيجيات المقاربة التفكيكية للنصوص أن يجري التأمل في الآليات المختلفة التي يواجه بها الفكر النقدي العربي متغيرات التاريخ من خلال الإلمام بروح التفكيك والبحث عن إجرائياته ومسائله، لكونه تيّارا فلسفيا ونقديا قد أثار جدلا واسعا في حقل الفكر العربي.

غير أنه يمكننا الحديث عن تيّارين اثنين في تلقي واستقبال التفكيك في الفكر النقدي العربي، فهناك تيّار نظر إلى التفكيك من موقع الإعجاب والتبني والانبهار بأعمال التفكيكيين، وتيّار آخر نظر إليه من موقع الندّية والنقد والمعارضة وهذا ما يذهب إليه محمد سالم سعد الله في قوله« طرق التنظير التفكيكي أبواب الجامعات العربية من خلال جهود الترجمة الواسعة، ومن خلال إلقاء رواد التفكيك ونقاده سلسلة من الدروس والمحاضرات في حضرة الجامعات العربية، وقد تباين الموقف النقدي العربي على صعيد قبول أو رفض المقولات الدريدية لذلك يمكن الحديث عن استقبال الطرح التفكيكي في ميدان النقد العربي من خلال محورين: الأول قبول الطرح التفكيكي والثاني رفض أو نقد الطرح التفكيكي».[1] لهذا لا يمكننا الحديث عن تيار تفكيكي كمشروع نقدي وفكري متواصل لأننا أمام تفكيكية نقلت إلى الثقافة العربية نتيجة جهود تعريفية، وترجمة فردية لباحثين تختلف تحيزاتهم الفكرية وآرائهم النقدية، وعلى هذا الأساس ارتأينا الحديث عنها وفقا لنماذج لمرجعيات عربية قارئة للتفكيك، أي نماذج في القبول ونماذج في الرفض، ولعلّ المتوخى يمثل هذا الاستعراض لمشهد القراءات العربية لدريدا، إلى أساس التمثيل وتتبع بعض الصور، أن يتم التحقيق في جملة من الأمور المتصلة بموضوع البحث ومنها إبراز ملامح عريضة لجهود الاهتمام بقضايا التفكيك وتطبيقاته والإحاطة بالمجالات المعرفية والحقول النقدية التي انصبّت فيها هذه الجهود والقراءات، والإفصاح عن نوعية المواضيع والمسائل التي تسلّطت

[1] – سعد الله محمد سالم، أطياف النص، دراسات في النقد الإسلامي المعاصر، عالم الكتب الحدث، إربد، ط 1، 2008، ص 44، 45.

عليها هذه المعالجات".[1] وكذلك بيان طابع الاستجابات التي حرّكت المفكرين والنقاد العرب إزاء ما تقدّم سواء ترجمة واستثمارا أو نقدا ومعارضة.

1/ تبني التفكيك في النقد العربي:

درس العديد من النقاد العرب دخول النقد التفكيكي في ميدان النقد العربي، حيث إن هذه المحاولات تبين مدى تأثير وتأثر النقاد العرب بالتفكيك من خلال اختبار هذا الفكر وبيان صلاحيته أو عدم صلاحيته لبنية الفكر العربي، ومناقشة مقولاته والوقوف عند كل منعطف من منعطفاته، ومن أهم النقاد العرب الذين قبلوا الطرح التفكيكي والذين سنتطرّق إلى دراسة مختلف محاولاتهم اتجاه التفكيك هم: بختي بن عودة، علي حرب ومختار الفجاري.

1- 1- التفكيك لوصفه خلاصا(بختي بن عودة):

اهتم الباحث الجزائري بختي بن عودة اهتماما متزايدا بالتفكيك وبجاك دريدا، حيث نشر العديد من المقالات المترجمة والمؤلفة والتي عرف فيها التفكيك ومنها: كيف نقرأ دريدا ؟موقع لمقاربة اختلاف حاك دريدا،وانسحاب الكتابة.

ففي كل هذه الكتابات كان بن عودة يفسر عن حمولة كبيرة تتجاوز الميل المعرفي اتحاه دريدا والتفكيك، فنجده يقول:" إن جدوى دريدا التي يشهرها في وجهنا، هي جدوى تشعر بالاحتفائية والانجذاب المأخوذ بأكثر مما تفعل انحيازا إلى قيم النقدية والتفكيك، مادام دريدا هو المثل الساطع والقوي للاختلاف"[2] ،الذي يطال اللغة والكائن وما دامت الكتابة الدريدية ذات بنية إعجازية والكتابات التي تستلهم دريدا بشكل أساسي، ككتابة الخطيبي هي اجتهادات تفكيكية تأسيسية ورائدة في استثمار حقول ومناهج حديثة، وكما يرى بن عودة

[1]- محمد أحمد البنكي، دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس، الأردن، ط 1، 2005، ص 34.

[2]- المرجع نفسه، ص 336.

أن الخطيبي هو المفكر الكوني الجامع بين لذة اللامركزية وانفتاح اللغة، ذلك المنصت إلى الغيرية، بل فيلسوفها الذي يحتويها.

يمثل بختي بن عودة جيلا جديدا من الكتّاب الشباب فقد حاول جهده تخليص الخطاب الفكري الجزائري من لعبة التقاطع اللغوي والإلغاء الثقافي التي كثيرا ما أصابت هذا الأخير بالعقم وأخرى مسار التقدم لديه، لذلك لقد أضفت التحولات التي حاقت بالمشهد الفلسفي الأوروبي مصداقية خاصة تقاطعت مع الحس النقدي ومن طيّات ثورات فلاسفة الاختلاف على التمركز المنطقي وانتصارهم للهامش والخارج على النسق فبرزت جاذبية لأفكار جديدة حول الذات والهوية والأنا والآخر.

لقد مثّلت أفكار التفكيك والمغامرة والثقة" الأقل بالدلالة المغلقة مظلة فكرية لإجتراحات هذا الجيل وممارساته إلى صعيد الفكر وفي ظل هذا نفهم جانبا مما صاغ رؤى بختي بن عودة ومحاولاته لقراءة دريدا، فالتفكيك عنده ليس منهجا وليس معرفة، إنه دليل على علامة دالة هي الاختلاف، والاختلاف مدخل إلى الحداثة، والحداثة بمعنى من المعاني ثورة على الجاهز والنمطي"[1]، وهذا ما يدل على أن مسلك بن عودة إلى دريدا في جوهره هو إدراك لشغل مكثّف على هوّية اختلافية فيرى أن دريدا هو الاسم الذي اختاره للتمرن على المطالبة بالحق في الاختلاف وفي تفكيره، ولقد اتخذ بن عودة من الكتابة بتوترها وازدواجها وتشظيتها لكل معنى، مشكلة أنطولوجية مارس بها ومن خلالها وجوده ومقترحاته بخصوص مشكل الانتماء الثقافي المتوزع اختراقات الفرنسة ونضالات التعريب.

لقد كانت أطروحته" للماجيستير حول ظاهرة الكتابة في النقد الجديد حيث تركزت أطروحة الباحث على مقارنة كتابات عبد الكبير الخطيبي بوصفها أنموذجا للكتابة الجديدة والتي هي ليست سوى الكتابة الاختلافية التي تسم مناخات دريدا وتترسل كلماته المفتاحية

[1] – بختي بن عودة، موقع المقاربة اختلاف جاك دريدا، مجلة كتابات معاصرة، لبنان، العدد 15 سبتمبر 1992، ص 34.

ومفاهيمه ذلك أن الطابع الدريدي يرافق الخطيبي في كل انعطافات مساره الفكري"[1] ولهذا يمكن القول إن قراءة بختي بن عودة من خلال الشبكة المفاهيمية التي يقارب بها الخطيبي هي شبكة دريدية وهي لا تخفي انتسابها أو تتحرج فيه بقدر ما تعلنه.

إن بختي بن عودة" متجاوزا في حماسه لأطروحة" قراءة المشروع الخطيبي للكثير من الأبعاد التي يتوفر عليها انشغال الخطيبي وتظهر مفعولات الحماسة المتجاوزة بشكل أوضح بالنظر إلى مقاربته لمفهوم اللاهوت والميتافيزيقا الإسلامية عند الخطيبي حيث أنه تحدّث عن الاختلاف الدريدي بوصفه اختلافا ذا أسبقية إلى الوجود وإنه معدوم الحنين إلى اللميتافيزيقا، أما الاختلاف عند الخطيبي لا يتصادم مع الدين بالضرورة لأنه يعثر على مكانته الإستراتيجية في تقليص المفهومية الميتافيزيقية".[2] وهو اختلاف إذ ينصب على الميتافيزيقا الغربية والميتافيزيقا الإسلامية بشكل مزدوج فإنه لا يهدف إلى المساس بقضية دينية أصلا.

إن بختي بن عودة كان صادقا في التعبير عن إعجابه الشديد بمعطيات الآخر النقدية، وهو لذلك" كان مراهنا على القفز إلى الأمام دائما وكان كلّما كتب يدعو قارئه بجرأة إلى استعارة ثياب جديدة من الآخرين، أي من الغرب تحديدا، إلا أن ثيابنا بليت وعتقت وما عادت على الموضة"[3]، ولعلّ ذلك المزاج الذي يسيطر على رؤية بختي بن عودة هو ما تحكم في تماسه مع دريدا إلى الحد الذي دفع بعض المترجمين لحياته يرى أنه كان من المعجبين بالثقافة العالمية ولاسيما تفكيكية دريدا، وكما يظهر لدى بن عودة محاولة طموحة وحماسية من جيل طور التشكل وكانت الحداثة بالنسبة إليه خيط أمل يمده ولو إلى حين بالعنف الباحث عن مشروعية اختلافه ووجوده، ولقد كان جاك دريدا بالنسبة له أكثر قليلا مما هو خلاص ووعد.

---

[1] – أحمد البنكي، دريدا عربيا، ص 335.

[2] – بختي بن عودة، موقع المقاربة اختلاف جاك دريدا، ص 116.

[3] – أحمد البنكي، دريدا عربيا ،مرجع سابق، ص 343.

2- 2-التفكيك بوصفه اختراقا للحدود (علي حرب):

ما فتئ علي حرب يلح، الفينة بعد الفينة على أن افتقاد النسقية في مؤلفاته وغياب الروابط المنطقية بين مواضيعها وتشتت بؤر التنازل أمور يقتضيها الذهاب الذي يجترحه الكاتب نفسه وهذا لأن النظرية والبناء والنسق "إسهام في صناعة الهوية المغلقة والأحادية بينما يروم علي حرب مقاربة للمسائل التي تقوم على مساءلة الهوية والاحتفاء بفضاءات التعدد والتخالف والتجاور والانفتاح المتراسل".[1] فهذا النمط في التأليف يكشف عن كتابة يقبع في خلفيتها مزاج رؤيوي تتعرف ما بعد الحداثة فيه على نفسها عن طيبة خاطر. فإنها مقاربات ما بعد الحداثية، تنطلق من فضاء معرفي يتشكك في كفاءة النسق ولا يقتنع بانغلاق البنية ويتيح للنقد أن يستنطق ويكشف ما شاء له الاستنطاق والكشف وإنما هو نقد مستمر، فهي كتابة تسيطر عليها وحدة فكرية جامعة تضع المسائل في أفق مرجعي تظلله شجرة الاختلاف والتفكيك مدارها الحديث عن انشقاقات الهوية وتباعد الذات وتصدّع الأنا.

يذهب علي حرب إلى توظيف المفاهيم النيتشوية والتفكيكية التي تتناسب مع حقول اهتمامه وتوقيع إجرائية هذا المفهوم بالنسبة لمقاربته، فإنه لا يتوانى عن استخدامه و وحتى طمسه وإعادة إنتاجه حيث أن استعادة المفاهيم والنماذج التحليلية عند علي حرب يهيمن عليها دائما إيحاءات الأفق الاختلافي. وفي هذا الضوء يذهب علي حرب إلى مفهومات "تلبي ذوقا خاصا يمنح سيرورة وتوقيعا خاصين لخلق المفهوم فهو يعمد إلى الإزاحة والاستبدال أحيانا فتظهر له مفاهيم مثل اللوغوس القرآني بالموازاة مع اللوغوس وهو في أحيان أخرى يدقق في تعريب مصطلح ليفرز مصطلحا آخر كما في حديثه عن الممنوع من

[1]- علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1995، ص 10.

التفكير والممتنع على التفكير"[1]، فمعظم استثمارات علي حرب فيما يتعلق بالتفكيك وجاك دريدا حيث كان يستعمل كلمات الأثر والتشتيت والفسحة والزحزحة.

يتعامل علي حرب مع التفكيك بوصفه أفقا رحبا" متّسع التطبيقات ولاسيما أنه يلمح إلى أن بزوخ المصطلح قد تم على يد" هيدغر"، لئن كان من المعروف أن" هيدغر" تحّدّث عن Destruction وليس Deconstruction."[2] فإن هذا المنظور الذي ينطلق منه علي حرب يترك الانطباع بأن الإسهام الذي قدّمه الكاتب إنما ينطلق من أفق تفكيكي أكثر مما ينطلق من التفكيك بالمعنى المحدد الذي يحصر الأمر في استراتيجيات دريدا.

يذهب علي حرب إلى التفكيك كفضاء نقدي وشكل من أشكال التفكير أكثر من مجرّد أسلوب للتفلسف وأوسع من أن ينحصر في مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجية فلهذا السبب حقل تشتغل فيه شبكات مفاهيمية متعددة.

ومن المفاهيم التفكيكية التي نالت انشغال علي حرب هي التأمل في الموقعة التي يكتسبها مفهوم" الأثر بوصفه كلمة مفتاحية تفكيكية في استثماره لها عند تعريفه للحقيقة من منطلق أنها أثر الحدث، فإن مسرى إعادة إنتاج علي حرب مصطلح الحدث تحيد به عن مرجعيات علم الاجتماع التاريخي وإستراتيجيات النقد التفكيكي"[3]. وكما يبيّن أن الفكر هو علاقة بالحقيقة بوصفها أثر الحدث ومفعولا من مفاعيله، فهو يشير إلى أنّ تبني" التفكيك لا يعد تهمة إلا عند حراس العقائد المدافعين عن إمبريالية المعنى، ودكتاتورية الحقيقة، وأنّ مهمة التفكيك تكمن في كشف المحجوب، وفضح المستور، ويكشف الجوانب اللامعقولة في الخطابات التي تتسّم بالعقلانية ويفضح الطريقة السّحرية التي تستعمل بواسطتها الكلمات والمصطلحات"[3]، لذلك فقد تحوّل التفكيك عند علي حرب إلى صناعة محلية بنسخة جديدة

[1]– المرجع السابق ، ص 13، 14.

[2] – أحمد البنكي، دريدا عربيا، ص 253.

[3] – علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص 79.

تقتضي بيان أن المسكوت عنه الخطاب التفكيكي هو إعادة التركيب والبناء بحسب مفهوم التفكيك وبهذا المعنى فنحن نفكك معنى لننسج معنى آخر، إنه تفكيك الأوهام التي تحتضن الفكر والتقدّم والتحرّر من الإيديولوجيات.

ويؤكد علي حرب أن منهجه في النقد والقراءة" يتّخذ من التفكيك وسيلة لتعرية ما يمكن وراء الأفكار والأقوال والأمثال والممارسات من الأوهام الخادعة والآليات اللامعقولة أو من الألاعيب الخفيّة ومن الإستراتيجيات السلطوية الاستبدادية مثل هذا النقد هو تحرير للفكر من عبادة الأصول ومن دكتاتورية الحقيقة"[1] وسيطرة النص.

فإن التفكيك الذي يرتضيه علي حرب هو حدث في حقل البداهات العقلية، أنه تحليل الأنماط باتت أحاديتها ومركزيتها عاجزة عن قراءة ما يحدث؟.

فالتفكيك كما بيّن علي حرب هو تعرية كل ما يخفي مشروطيته، إنه تصدي للبنى الفكرية العتيقة ومحاولة لتفكيكها لأنها تعيق الفكر وتشل الإبداع. فإن المبدأ المحرّك لنشاط التفكيك عند علي حرب يكمن في إستراتيجية الفضح والكشف بمعنى أن الدور الذي يقوم به التفكيك" هو خلخلة بنية النص وكشف ألاعيبه، وفضح مناطق التخفي فيه انطلاقا من ذلك يرفض علي حرب المصطلحات والممارسات الفكرية المنتشرة في الساحة الثقافية العربية المعاصرة من مثل الغزو الثقافي ونموذج الحداثة والانقطاع الجذري والمشروعية الأصولية ووساوس التراث"[2]، فقد دعا إلى تحليلها وتفكيك مفاهيمها، لأنها تنطوي على أوهام وتلاعب في صيغ الكلام، وبهذا فعلي حرب يحاول القول" أنه يجب علينا التخلي عن عبادة

[1] – علي حرب، المصالح والمصائر، صناعة الحياة المشتركة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1، 2010، ص 33.

[2] – سعد الله محمد سالم، أطياف النص، ص 49.

الاصول والتمسك بها وجعل تراثنا عبئا علينا"[1] ،وهذا يعني بأنه وجب إحلال نمط فآخر وهو إحلال تراث غربي محل التراث العربي الإسلامي.

1-3- تفكيك مركزية التأويل االعربي الإسلامي (مختار الفجاري):

يعتبر تأثر الفجاري بالتفكيكية بالغا ويظهر ذلك من مساءلته للتراث العربي الإسلامي خاصة في كتابه الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم وهو كتاب يطمح فيه الفجاري إلى تقديم نقد جذري للأسس المعرفية للفكر التأويلي عند العرب،" حيث انتقد علي الثقافة العربية الإسلامية مطابقتها بين الذات والمعنى وتمركزها حوله، وكما يعيد علي التفاسير الرّسمية أنها تقوم إلى حضور المعنى في النص وأحاديته المستمدّة من وحدانية مصدره الرّباني ما جعله يصفها بالانغلاق والتمركز وموافقتها للمزاج العام للثقافة العربية"[2]. حيث يتلخص الفجاري من هذه الدراسة من خلال العنوان الفكري في كتابه من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم ومفاده هذا الانتقال بالفكر العربي من إستراتيجيات معيّنة في التأويل مستعينا في ذلك بتيارات فكرية غريبة لتأسيس ما يسمّيه تأويلية الفهم.

وكان الفجاري يستلهم في مشروعه" لنقد الفكر التأويلي العربي كل مشاريع الهيرمينوطيقا المعاصرة مرورا بغادامير و هيدغر ووصولا إلى جاك دريدا، معتبرا أن كل هذه الفلسفات تقوم على نسف ميتافيزيقا الحضور لتؤسس مفهوم الغياب والاختلاف، فهو يقصد بتأويلية المعنى هو التأويل القائم على حضور المعنى بشكل قبلي، وهذا ما يؤكّده في مناقشته للتفسير القرآني في ظل تأويلية المعنى".[3] إذ يستمد المعني في التفسير القرآني مفهومه من ثلاثة أصول ميتافيزيقية ويقصد بهذا أن التراث العربي يتشبّث بالوجود

[1] – علي حرب، الممنوع والممتنع، ص 81، 82.

[2] – أحمد العزري، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي، ص 73.

[3] – مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، عمان،ط 1، 2009، ص 04.

الموضوعي للمعنى لاعتبارات عقائدية وملكية المعنى، إذ لا يحق لأحد أن يملك المعنى ما لم يكن من العلماء والأشخاص المقدّسين ومن هنا يكون النص المقدّس متضمنا للمعنى الإلهي، فالمعنى واحد غير متعدد لفكرانية التوحيد الديني. وهذا هو المرتكز العام لتأويلية المعنى في التراث العربي كله دون استثناء إذ نجد" كل التفاسير مهما كان اختلافها المنهجي وخلفياتها المذهبية تسعى إلى تقنين مواقفها التأويلية وتبرير خياراته وتنافسها على إثبات تطابقها مع المعنى ومركزية الألهية، كما قام بدراسة فن المناظرة وفن مقولات التفكيكية وفكرة نقد اللوغو مركزية ، التي قام عليها هذا النوع من الخطاب المؤسس على مبدأ التمركز المنطقي"[1]، حيث سعى كل مذهب إلى تطويع المعنى بما يتماشى واتجاه المذهب وعقائده ويؤكد الفجاري اعتماده على تفكيكية دريدا بقوله"أما مفهوم التمركز المنطقي فيرجع في هذا البحث إلى فلسفة الاختلاف عند دريدا وهو التمحور حول مقولات أو معقولات والتعصب لها واعتبارها عين الحقيقة لعقلانيتها وعدم تناقضها".[2] ويقصد الفجاري بتأويلية التمركز المنطقي في المناظرة تطويع المعنى ليخدم منطق مذهب المناظر من خلال تأويل النصوص الدينية وفق مذهبه العقدي فهو يرى أنها مسألة تأويل ذاتي وتطويع للغة بحسب ما يضمر قبليا من المعاني، وهذا ما اعتبرناه مركزية المعنى.

ويواصل الفجاري فحصه للأصول المعرفية للفكر التأويلي العربي، محاولا إثبات تمركزه اللاهوتي أو المنطقي أو ما يسميه" بتأويلية المعنى غير أنه من جهة أخرى يحاول البحث عن جذور التأويلية الفهم"[3]، ومن هنا يتبدى لنا قطب الرحى في تأويلية الفهم التي ينشدها الفجاري وينقّب عن جذور لها في التراث العربي وهي ذاتية الفهم أو من جهة أخرى بشرية المعنى، وعي فكرة مستمدة من الفكر العربي المعاصر ومن التفكيكية على وجه

[1] – مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص 22.

[2] – المرجع نفسه، ، ص 83.

[3] – المرجع نفسه، ص 54، 11.

الخصوص، هذا التوجه الذي يراه الطريق الأوحد للخروج من المآزق المعرفية والمنهجية التي تتخبط فيها.

فعندما يعود الفجاري إلى الفكر العربي المعاصر، نجده يتحمّس كثيرا لأعمال آركون والجابري معتبرا إياهما قطيعة من مغالطة معرفية أو على الأقل مبالغة، إذ أن القطيعة المعرفية مع التراث أمر غير متاح وإن ظننا ذلك فلا شيء يتسنى له الوجود من العدم وعلى الرغم من ذلك يعود الفجاري إلى نقدهما معتبرا إياهما متمركزين وان هذه القطيعة نقلت نسبيا الخطاب ونسبية الفهم التي تضمنها خطاب كل منهما، فإنهما لم يتخلصا من التمركز المنطقي.

فمن خلال هذه الإطلالة على" كتاب الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، نلتمس طبيعة القراءة التفكيكة عند مختار الفجاري كنموذج عربي في تلقي وفهم التفكيكية في الثقافة العربية، فمن مميزات القراءة التفكيكية عند الفجاري أنها لم تنغلق فقط على المفاهيم الدريدية بل انفتحت على فضاء ما بعد الحداثة هذا ما يفسر حضور كل من غادامير هيدغر وميشيل فوكو في الكتاب"[1]، غير أن دريدا ظلّ الرّكيزة المتينة التي استند عليها بالخصوص في مناقشته لخطاب المناظرة، بهدف التأسيس لعالم جديد عالم ما بعد التمركز ويقول في هذا الصدد:" وهذا يعني تهافت الخطاب العقلاني وانبنائه على فراغ ابيستيمولوجي وهذا ما جعله دريدا يعتبر الحداثة ميتافيزيقيا جديدة، وأصبحت نظرية موت العقل هي المجال الأصولي المعرفي الجديد لعصر ما بعد التمركز المنطقي"[2] هو عصر الاختلاف الذي بشّر بهد ريدا.

استطاع الفجاري أن يزاوج بين الطرح الفلسفي النظري والتحليل الأدبي إذ يظهر مدى عبثية كتابة فلسفية مفرقة لكتابة أدبية لأن الفلسفة تكتب باللغة نفسها التي يكتب بها الأدب،

[1] – أحمد العزري، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي، ص 77.

[2] – مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص 84.

بالإضافة إلى محاولة مراجعة التراث التأويلي العربي منذ بداية التفاسير الأولى للنص القرآني إلى القراءات المعاصرة مع الجابري، أركون وهي لازمة عرفت بها تفكيكية دريدا في محاولة تقويض التراث الفلسفي القائم على ميتافيزيقا الحضور.

والذي يظهر لنا من الكتاب الذي أنشده الفجاري هو التأسيس لتأويلية الفهم القائمة على" حريّة القراءة وذاتية المعنى، أو لنقل المعنى من إنتاج القارئ، وفي حالة النص المقدس يصبح المعنى بشريا"[1]، ذلك أن غايته الحصول على ممارسة تأويلية منفصلة عن سلطة النصوص كما هو الحال في التفسير اللغوي والفقهي ومنفصلة عن التعالي اللاهوتي كما هو الحال في التأويل الصوفي.

غير أن مثل هذا الطرح يجعل من الفهم أو المعنى المعطى من قبل المؤول القارئ هو" المركز ويقصى النص بوصفه منفصلا عن مرسله، وهو في حالة النص القرآني الذات الإلهية وما أن يحل الفهم محل النص بوصفه نصا ثانيا قابلا للتأويل، ، حتى يقع شبه عزل للنص والإله من ورائه، هذا الفكر الذي نشأ في الحضارة الغربية نتيجة الشك الذي عصف بكل اليقينيات وحلّت محلّها العدمية والسيرورة"[2] ونتجت عنها مقولات موت العقل والمعنى ويتم النص ، هذه الوصفة التي خلعت على النصوص في الحضارة الغربية كانت في الحقيقة تعبر عن يتم العقل الغربي اللدي وصل الى الوعي بذاته في أغلب تيارات ما بعد الحداثة بعد أن انفصل عن القيم والغايات.

[1] – ينظر، أحمد العزري، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي، ص 78.

[2] – المرجع نفسه، ص 78.

2- نقد التفكيكية في النقد العربي :

لقيت التفكيكية ضربات عنيفة من لدن النقّاد العرب المعاصرين ويتجلّى ذلك في تحفظهم وامتعاضهم من إستراتيجيات التفكيك التي تحوّلت في نظر بعضهم مرثيّة من مراثي النص الأدبي. وأن التفكيكية في روايتها عن موت المؤلف تكون بهذا الدّأب قد اغتالت المعنى الإنساني للنص الأدب، ومن هؤلاء النقاد العرب الذين نقدوا الطرح التفكيكي هم: عبد السلام المسيري، عبد العزيز حمودة وكمال أبو ديب.

2-1-التفكيك بوصفه نهاية (عبد الوهاب المسيري):

تنم مجموعة من أعمال عبد الوهاب المسيري عن اهتمام متواتر بالنقد على التفكيك وبيان المؤثرات السياقية المختلفة التي أفضت إلى ما يمكن اعتباره نزعات لضرب التماسك وإشاعة النسبية المتطرّفة عبر إستراتيجيات من نوع ما يقترحه دريدا، حيث يظهر على أعماله نقده المتواصل للثقافة الغربية، واعتزازه بالثقافة العربية.

ويرى المسيري أن التوجه التقويضي للتفكيكية هو نهاية حتميّة لمسار الفلسفة الغربية ويتحدد اتجاه نقده في الحضارة الغربية إلى مبدأين أساسيين هما:

اعتبار الإنسان" كائن عاقل، وواع بذاته في الكون مما يجعله قادرا على قوانين الطبيعة المادية لذا فهو قادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب رؤيته"[1] أما المبدأ الثاني خصوصيّة الثقافة العربية الإسلامية، و" كانت بدايات المسيري مع الحضارة بدايات يسميها الانبهار بالحضارة الغربية إلى الرؤية النقديّة الشّاملة والجذريّة"[2]، وكما يفيد في انعطافاته

[1] – المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 2، 2007، ص 12.

[2] – البنكي محمد أحمد، دريدا عربيا، ص 282، 283.

التي أعقبت تحوّلاته الحاسمة من مرجعيات الحضارة العربية ومقولات الفكر الإسلامي ويمثل هذان المبدأين الدافع الكامن وراء نقد المسيري للحضارة الغربية.

في مطلع إحدى تناولاته للتفكيك" يقترح المسيري ترجمة جديدة للمصطلح الأساس Deconstruction لأن الترجمة الشائعة إلى تفكيك أو تفكيكية مباشرة ومعجمية ولا تنقل مضمون الكلمة الأجنبية، وجديد المسيري المقترح هو إنزالاقية "[1] ،وإن أشار إلى أنه يجوز في استخدام الترجمة الأولى لأنها شاعت،وكما أننا نجد أن هناك رأيا مخالفا للمسيري حول علاقة التفكيك بتيارات ما بعد العدالة إذ يقول:" وكلمة تفكيك في تصوّرنا مرادفة لمصطلح ما بعد الحداثة أو على الأقل تنويع عليها، ففكر ما بعد الحداثة فكر تقويضي معادٍ للكلّيات ، ويحاول أن يظلّ غارقا في السيرورة"[2]، فهو يربط بين ما بعد الحداثة والتفكيك بعلاقة ترادف وتلازم تجعل من كلمة تفكيك تأتي مترادفة ومتوافقة مع مصطلح ما بعد الحداثة حيث إن الرؤية الفلسفية هي ما بعد الحداثة، أما التفكيكية فهي منهجها في تفكيك النصوص وإظهار التناقض الأساسي الكامن فيها، أي أن التفكيك هو بعض ما تنطوي عليه ما بعد الحداثة، وهذا على عكس ما يدّعيه التفكيكيون من الخصوصية والتفرد سواء في علاقتهم بتاريخ الفلسفة الغربية، أو في علاقتهم بالتيارات الفكرية المعاصرة لهم، لأن توقير الميتافيزيقيا والدفاع عن إمكان المجاوزة الماورائية هي من قبيل الثوابت المحسومة في فكر عبد الوهاب المسيري.

يركز المسيري في حديثه عن التفكيكية على قضية اللغة، بوصفها سلسلة تواصل إنساني تفترض نوعا من المرجعيات المشتركة لنجاح العملية التواصلية، لذلك يذهب إلى الحديث عن علاقة طرفي العلامة، الدال والمدلول، فيرى في كتابه" اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود" أن علاقة الدّال بالمدلول عرفت في المنظومة التفكيكية نوعا

[1] – محمد أحمد البنكي ، دريدا عربيا ،ص 286.

[2] – عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2004.

من التباعد الذي يصل حد الانفصال بحكم الانزلاق والسيرورة اللامتناهية التي تحكم الدلالة، بحيث" لا يصبح هناك مدلولات، وإنما دوالٍ فقط، وبعد أن يعرض المسيري رأي كل من المعتزلة والأشاعرة في قضية الكلام الإلهي، يخلص إلى نتيجة مفادها أن علاقة الدال بالمدلول في الإطار الإنساني والتوحيدي، هي علاقة اتصال وانفصال بحيث لا يلتحم الدال بالمدلول، فالمدلولات متشابكة فضفاضة تصلح للتواصل بين البشر رغم عدم كمالها"[1]، وهذا يقف إلى النقيض من الموقف ما بعد الحداثي الذي يطرح لحظة حضور كامل وغياب كامل، ومن استحالة الوصول تطرح السيرورة كحل باعتبارها الشيء الوحيد الممكن.

وهذا الانفصال الحاصل بين طرفي العلامة، ما هو إلا تقويض للغة وتشكيك في قدرتها على الإدلال، وهذا ما يشكّل هجوما على اللغة كأداة تواصل،" وهو هجوم على المشروع الإنساني والإنسانية المشتركة وكذلك على قدرة الإنسان أن يراكم المعرفة وأن يتعامل مع الآخرين من منظومة معرفية وأخلاقية مشتركة"[2] أي أنه تعبير عن العدمية الفلسفية الناتجة عن تبني موقف عقلاني.

بما أن اللاعقلانية التي يتحدّث عنها المسيري تصوّر معاد للكلّيات والمرجعيات المتجاوزة لعالم المادة، فإن التفكيكية بوصفها تقويض للميتافيزيقا الغربية، تنتظم تحت سياق اللاعقلانية المادية وما يخالف فيه المسيري الكثير من الدارسين هو عد التفكيكية وفقا لهذا نهاية حتميّة لمسار الفلسفة الغربية وإنما ليست إنتاج عبقريّة شخصيّة لمفكّرين وفلاسفة.

لكن ليس علينا أن نمضي في الاستنتاجات لما هو أبعد حول مشروع عبد الوهاب المسيري إلاّ من الزاوية التي" تختص بمواقفه تجاه التفكيك والدلالة التي يمثلها في سياق

[1] – عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002، ص 135.

[2] – المرجع نفسه، ص 130.

انبثاقه داخل الحداثة الغربية وتحوّلاتها".[1] لذلك فهو يسعى إلى الغوص في الفكر الغربي وفي اصوله الفلسفية لإبراز خصوصية الفكر العربي واعتزازه بالتراث العربي الإسلامي.

2-2- التفكيك بوصفه فوضى نقدية(عبد العزيز حمودة):

يعد عبد العزيز حمودة واحدا من أبرز المرجعيات القارئة للتفكيك في الثقافة العربية ويظهر هذا من خلال ثلاث كتب أنتجها وهي: المرايا المعدية، الخروج من التّيه ونظريات في القراءة والتأويل.

يعتمد النقد الذي يوجهه حمودة للتفكيك على اتجاهين اثنين: الأوّل نقد التفكيكية في أصولها الغربية مع دريدا، أما الثاني فنقد التفكيكية في نسختها العربية،" فإن أهم ما يلفت النظر في مقاربة حمودة للتفكيك والاستثمارات العربية الدائرة في المدار المكانة التي يسديها للمرجعيات التي تميل إلى إعادة إنتاج التفكيك بوصفه رافدا من روافد الأصول التي قعدها أصحاب النقد الجديد"[2] وكما أنه يعتمد على بعض أشهر النصوص التي نظرت إلى التفكيك من موقع الضديّة مثل كتابات جون إليس.

يتوجّه نقد حمودة للتفكيك بالأخص في قضية تحديد المعنى ويظهر هذا في المقدمة التي تؤسس لمدخله من ما قاله" أن البنيوية والتفكيك انطلقا من رفض مشترك للمذاهب النقدية المعاصرة والسابقة نحو هدف واحد على الرغم من اختلاف الوسائل التي اختارها كل واحد منهما وهو تحقيق المعنى، فالبنيويون فشلوا في تحقيق المعنى والتفكيكيون نجحوا في تحقيق اللامعنى، لقد رفضوا كل شيء ولم يقدّموا بديلا، فهم يتحدّثون وكأنهم المخلّصون الجدد لحركة النقد المعاصر"[3] وبهذا يرى حمودة أن إستراتيجية التفكيك تأسست على التمرد

---

[1] – محمد أحمد البنكي، دريدا عربيا، ص 294.

[2] – المرجع نفسه ، ص 268.

[3] – حمودة عبد العزيز، المرايا المحدّبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 1، 1998، ص 10.

على التقاليد والتحوّل إلى نهاية المعنى والتمرد على نهائية النص، وبهذا فهو يأخذ على التفكيكية فشلها في تحقيق المعنى أو نجاحها في تحقيق اللامعنى" وبهذا أضافوا فوضى الدلالة بسبب دعوتهم إلى اللعب الحر فضلا عن دعوتهم إلى إجراءات نقدية أخرى"[1] مثل غياب المركز وتصيّد عثرات النص.

المعادلة الحقيقية التي وضحها عبد العزيز حمودة لجوهر التفكيك مفادها أن المعنى المفتوح+ الدلالة النهائية + إساءة القراءة = جوهر التفكيك، أما البديل الذي وضعه التفكيك في تقويض النصوص فلا يكمن في إعادة الذات إلى محور الوجود، ذلك أن التفكيك بتقويض هوية النصوص في الوقت الذي يكون قد أفقدها القدرة على الإدلال حيث أن المقصود كان دائما لانهائية المعنى ولانهائية الدلالة فيقول في هذا:" إن التفكيك لم يتوقف في أي وقت من الأوقات عند تعدديّة الدلالة على قائمة الأهداف لقد كان المقصود دائما هو تعدد الدلالة"[2]، وهنا ينوِّه الناقد بضرورة التفريق بين تعدد الدلالة المؤسس على المجاز، وبين لا نهائية المعنى التي يقول بها دريدا، فالتفكيكيون حسبه يتلاعبون باللغة ليحمّلوها ما ليس منها ويوظفون بعض المصطلحات لغير الأصل الذي وضعت له.

وفي مسار نقد حمودة للتفكيك فهو يعاينها من زاوية تنظر إلى سفر المفهوم وانتقال المصطلح وهجرة النظرية حيث انبنت دراسته على عقيدتين، تتعلّق الأولى منهما بالتفكيك وترتبط الثانية بالمفككين العرب الذين حاولوا نقل التفكيك وتبيئتها عربيا وفي هذا يقول فيما يخص التفكيك:" ربما يكون التفكيك أكثر تجلّيات الحداثة وبعدها تأكيدا لمقولتنا المبدئية في هذه الدراسة بصعوبة الفصل أو استحالته بين المشروع النقدي الحداثي والمزاج الثقافي الذي أفرزه وأن ذلك المشروع حينما ينتزع من خلفيته الثقافية ويغرس في تربة ثقافية مختلفة

[1] – محمد سالم سعد الله، أطياف النص، ص 53.

[2] – حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة، ص 10.

غربية عليه يثير الكثير من البلبلة والفوضى وهذا إن قُدِّرَ له أن يعيش في المقام الأول"[1] فهو يشير إلى صعوبة نقل المناهج النقدية من تربتها الأصليّة وغرسها في تربة مخالفة لها.

إن الاعتقاد الثاني فيما يتعلّق بالنظر إلى جهود المستثمرين العرب في التفكيك باعتبارها عملية نقل وترقيع وتوفيق لا ترتبط بواقع ثقافي أصيل وكما ينوه على صعوبة نقل وسفر المصطلح وهجرة النظرية من تربتها التي غُرِست فيها إلى تربة مغايرة لها وصعوبة تطبيق المناهج الغربية ونقلها إلى الثقافة العربية إذ يقول:" إن الحداثة الغربية وتجلياتها البنيوية والتفكيكية على وجه الخصوص، خرجت من عباءة المزاج الثقافي الغربي إلى مدى ثلاثة قرون أو تزيد، ثم إن أي حداثة أخرى لابد أن ترافق ثقافتها هي وليست أي ثقافة أخرى وإلا فقدت مفرداتها ومصطلحاتها و دلالتها وأصبحت تشير إلى دلالات لا وجود لها أصلا في الثقافة التي تزرع فيها".[2] وبهذا يبني دراسته على مقولة مبدئية مفادها صعوبة انتقال المناهج من بيئة حضارية إلى أخرى.

ويرجع حمودة في نقده للتفكيك إلى مسألة قراءات ديريدا لنص دوسوسير على نحو ما فعله إيكو مع السميوزيس، ليخلص إلى نتيجة إيكو نفسها حين قال:" إن غاية دريدا هي ممارسة فلسفية وليست نقدية تتحدى ميتافيزيقا الحضور، فالاختلافات التي يتحدّث عنها سوسير لا يمكن فصلها عن الطبيعة العفوية للعلامة، التي تقول بأن اللفظ لا يجري اختياره بسبب امتلاكه لصفة خاصة به، صفة ذاتية تجعل الأحمر أحمرا مستقلا عن أي لون آخر وهذا ما تعنيه عفوية العلامة اللغوية وهذا على وجه ما لم يقصده دريدا"[3] فالاختلاف الذي يتحدّث عنه هو اختلاف التأجيل المستمر للدلالة وهو رفض صريح لميتافيزيقيا الحضور.

[1] – محمد أحمد بنكي، دريدا عربيا، ص 271.

[2] – عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة، ص 99.

[3] – عبد العزيز حمودة، الخروج من التّيه، ص 154.

وكما يرى حمودة أنه إذا كانت التفكيكية قد حاولت التأسيس لإستراتيجية نقدية جديدة مفعمة ببعض البدائل اللسانية والنقدية والفلسفية الصارمة إلاّ أنها لم تنج من الوقوع في شرك الأزمة وهذا ما يجليه في قوله" أن موقف التفكيك المفسر يعمد إلى صياغة ميلودرامية مبالغ فيها لأفكار ليس فيها جديد وإن النظرة الفاحصة لاستراتيجية التفكيك في ضوء تقاليد الحركة النقدية في الخمسين عاما السابقة إلى ظهورها تؤكّد أن أكبر إنجازاتهم هي إيجاد فنون التغليف والتسويق والأدهى من ذلك أنهم ينطلقون من موقف فلسفي ونقدي ينادي بنسف التقاليد، لكنهم لا يقدمون البدائل الجديدة الحقيقية وإن كانت تعلق في صِيغ برّاقة وميلودرامية تحقق لها بعض البريق المؤقت إلى أن تكشف حقيقتها"[1] وبهذا شرع في بيان التهم الأساسية التي يمكن أن توجه للتفكيك ومنها إتقان التحليل التفكيكي لفن التغليف والإصرار على توسيع مجال النص ليبتلع العالم كله، ويتحول إلى مكتبة عالمية، وكما أن الغموض في العلامات يولد اختزالا للمعنى وليس زيادته والغموض واللاتحديد الكاملان للتدليل، وكما يرى أيضا أن التفكيكية ذات اتجاه إيديولوجي بحت ناجم عن التشكيك في الدين والعقل والفكر الذي يحكم الثقافة الغربية وتسفيه كل ما له علاقة بالثبات واليقين في العالم.

2- 3-التفكيك بوصفه زئبرية(كمال أبو ديب):

يوجد أكثر من سبب يجعل المسافة التي يتعامل فيها كمال أبو ديب مع إستراتيجيات التفكيك المختلفة، ومغايرة لمجمل القراءات العربية التي استثمرت في دريدا أو حاولت التداخل مع مقولاته، فالتجربة التي ينجزها كمال أبو ديب هي تجربة لا يمكن فصلها عن الوشائح الحميمية التي ظلّت تربط مشروع هذا الناقد بالناص والكاتب المبدع فيه.

وقراءة أبو ديب للتفكيك تندرج في أفق يلحّ على تأسيس قيم وجماليات وأدوات نقدية نابعة من تحوّلات الكتابة العربية واكتشافاتها الجمالية والشعرية ومقترحاتها إلى مستوى التشكيل

[1] – بشير تاوريريت، التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والملامح والإشكالات النظرية والتطبيقية، دار رسلان، 2010، ص 103.

والأسلوب، إنها قراءة محكومة بتصوّر يعمل بشكل مسبق لتحديد طبيعة حركة الأفكار ومنتجاتها وتداوليتها، كما يوحي بحظوظ الفكرة وفرض المقولة للنمو داخل النماذج الحضارية."فمن أهم الفرضيات التي تغذي ذلك النموذج هي أن النشاط النقدي الفاعل إنما يبلور قِيمه الجمالية ومناهجه من خلال مقترحات النصوص الإبداعية وخصائص شعرياتها المتحوّلة، وإن العطاء النقدي العربي الجديد عليه أن يطوّر معنوياته الخاصة من خلال جماليات الإبداع العربي في اللحظة الراهنة، وكما أن العطاءات النقدية تتحدد من خلال الكتابة الإبداعية التي يستدعيها وكما تتحدد كذلك من خلال الطوابع الحضارية التي تحكم السياق الذي أنتجها"[1].لذا فإنّ حضارة يحتل فيها المعنى أسمى ذرات المنطلقات التصوّرية فلابد أن تتحالف مع ثقافات اللامعنى التي أفرزتها لحظة تأزم خاص في سياق تاريخ فكر آخر،ثم إنّ" الحضور المتوتر الخلاق للإنسان في العالم وحضور العالم فيه يستلزم السعي لتقويض التمركز الغربي وحده فحسب ولكن لابد من حركة تمتد لزعزعة التمركز العربي حول الغرب، حيث إنّ هناك تمركزين: التمركز الغربي العربي والتمركز العربي الغربي"[2]. لهذا فإن التطبيقات النسخ على المعطيات الغربية الجاهزة والعمل بها هو أحد علامات التمركز المعكوس التي يتوجب الإقلاع عنها والابتعاد منها فورا.

في مستوى من مستويات قراءة كمال أبو ديب لتفكيك دريدا، تتمحور المآخذ التي يوردها أبو ديب على انتهاك التطبيق الدريدي على النصوص لما كانت المقولات النظرية قد قررته، فبينما يذهب دريدا إلى أن اللغة لا تقول ما تريد أن تقوله أبدا، وأن هناك في النصوص الأدبية مسافة أساسية تلعب فيها المفارقة ويتكفّل النقد بكشف هذه التناقضات فإن كمال أبو ديب" يلاحظ أن دريدا عند الممارسة يحاول أن يؤكد هذه الأفكار بواسطة لغة حاسمة لا تملك أدنى درجات الهلامية، لغة تقول بقطيعة نادرة كل ما تزعم أنها تقوله مخالفة بذلك تصوّرها النظري القائم على استحالة أن تقول اللغة ما تزعم أنها تريد

[1]– كمال أبوديب،جماليات التجاور أو تشابك الفضاءات الإبداعية ،دار العلم للملايين ،بيروت ،ط1،1997،ص74

[2]– المرجع نفسه ،ص 75

أن تقوله".[1] فهذا هو مأزق التفكيك الذي يقوّض مرتكزة التصوري بطريقة مضحكة كما يرى كمال أبو ديب.

فقد كان« لإبرامز» في نقده المبكرة للتفكيك من أوائل من أثاروا القضية من وجهة الدّور الذي ينبغي أن يعطى للحنكة اللغوية والقواعد العرفية التي تعتمد عليها الحنكة في تحديد وتقرير معنى النص بما يجعله يتماشى مع ضوابط الاستخدام الاجتماعي للغة و" إبرامز بإحيائه لفاعلية هذا الدور يريد أن يلفت إلى أن أصحاب القراءات التفكيكية بتبحرهم في الأبعاد التي تدخل في تفسير معنى النص ويقصد بها الأبعاد هي إمكانية اللغة في نقل معان محددة، كما أن التبحّر فيه مصروف إلى تعليق هذه الإمكانية وتأجيلها الدائم يؤدي إلى انعكاس تنظيرات التفكيك إلى ذاتها فمن خلال هذا يسمي إبرامز نظريات دريدا أنها نظريات انتحارية"[2]، فهي تضع حدّها بنفسها وهذا معنى أن عملية التفكيك الهدمية تدمر إمكانية توصل القارئ إلى تفسير صحيح لكل من نصوص نظريته والتفسيرات النّصيّة التي تطبّق نظريته عليها، فإن هذه النظرية أو الحجة التي يقدمها إبرامز» والتي عرض لها هي ما تجعل كمال أبو ديب يشترك معه في ذلك وهذا ما أدّى إلى أن تكون قوية ومطروحة تثبت تحدّيها أمام الاتجاهات التفكيكية ومعطياتها بكل ثقة تامة.

كما يرى كمال أبو ديب أن تصورات دريدا تفترض وجود معنى ما نسعى إلى الوصول إليه وإبرازه عن طريق تأويل ما ليس إياه في الظاهر، لكن دريدا يسعى إلى إثبات عكس هذا الافتراض المتضمن تماما وهو كون المعنى مؤجلا وغير قابل لأن يتحدد.

إن الذي يتبدى من مجمل توضيحات ديريدا هو أن التفكيك يشتغل في فسحة تذهب تخومها نحو ما هو أبعد من مجال فاعلية اللسانيات، وهذا ما يجعل أسئلة كمال أبو ديب"

[1] – المرجع السابق، ص 87.

[2] – أحمد البنكي، دريدا عربيا، ص 326، 327.

هل أن المعنى أفق لا يتحقق على مستوى الكلمة؟ أم أفق لا يتحقق على مستوى الجملة؟ أم هو أفق لا يتحقق على مستوى النص؟"[1] إذن فالتفكيك لا يجد نفسه مضطرا للاختيار بين البدائل الثلاثة التي يتيحها أبو ديب، لأن مقولة دريدا حول عدم تحقق المعنى، وإرجاء هذا التحقق بشكل دائم تنطلق من مستوى مجاوز للسانيات، وهو مستوى الغراماتولوجيا وهذا يعني أنّ مقولة عدم تحقق المعنى تتحوّل عند دريدا إلى مجال السؤال الفلسفي وليس السؤال الألسني، لذلك" أن الهواجس التي تضغط على دريدا وهلة وضعه للمسائل حول المعنى ليست هي الجملة والكلمة والنص، وإنما هي علاقات الخارج والداخل، والواقع واللغة والظاهرة والإدراك"[2]، فإن التصور الألسني لا يتحيّز سوى موقع فرعي من فلسفة دريدا.

كما يرى كمال أبو ديب أن جعل المعنى لا يتحقق في مستوى الكلمة المفردة فإنه" حينئذ ينفي المعنى عن العلامة اللغوية نفسها، ولكن حين جعل المعنى أفقا لا يتحقق في مستوى النص ككل ففي هذه الحالة يحدث نفي لنوع من الدلالة الإجمالية دون المساس بقدرة العلامة اللغوية المعزولة على إعطاء المعنى"[3]، وبهذا فكمال أبو ديب لا يقر الذهاب الذي ينفي تحقق المعنى عن العلامة اللغوية المفردة، وإنما إتاحة المدى الواسع لحرية الأفق في مستوى النص الإجمالي ويتسامح إلى حدود قصوى مع أفكار تعدد المعنى وزئبقيته والتباساته.

فإن مقارنة كمال أبوديب تريد أن تنتهي إلى أن ديريدا ينفي تحقق المعنى عن العلامة اللغوية وكما ينفي تحقق المعنى عن النص الكلي، فللتعبير عن هذين المنحنيين يقترح صيغتين للتعبير عما نحن بصددهما وهما" زئبقية المعنى وزئبرية المعنى، فالزئبرية كما يراها كمال أبو ديب فهي لا تفتح على تواردات غنية في القاموس، في حين أن الزئبقية تفتح

[1] – أحمد البنكي، دريدا عربيا، ص 330.

[2] – راي وليم، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ترجمة يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، ط1،1987، ص 164.

[3] – كمال أبو ديب، جماليات التجاور، ص 23، 24.

على حقل دلالي واسع يدخل في مشمولاته التغير، السرعة والاختلافية والتحرك، فإن الزئبرية تشتغل في مقترحات أبو ديب ما تشتغله لفظة Différance والزئبقية تشتغل على الشاكلة التي تشتغل عليها لفظة Différenceفما يلح عليه كمال أبو ديب ويؤكده هو أن دريدا يتكئ على رهان زئبرية العلامة اللغوية حين يطرح المسائل الخاصة بالعلامة اللغوية ليطبق على مستوى آخر هو مستوى زئبرية النص لا زئبرية كل علامة على حدا".[1]فما يريده كمال أبو ديب من خلال اصطناع هذا التفريق هو أن إرجاء المعنى يمكن أن يتحقق على مستوى النص ككل، غير أنه من المتعذر تحقق هذا الإرجاء اللامتناهي على مستوى الكلمة المفردة فهذا الإرجاء للمعنى النصي هو ما يسميه كمال أبو ديب زئبقية المعنى وهو الذي ينطلق منه، فأما ما يلح عليه دريدا من إرجاء يشمل معنى الكلمة كما يشمل معنى النص فهو زئبرية المعنى وهذا غير ممكن في رأي كمال أبو ديب.

ومن خلال هذا تبيّن لنا أن الزئبرية عند كمال أبوديب ذات مدلول منصرف إلى معنى النص ومعنى الكلمة وأن الزئبقية أنما تنصرف إلى معنى النص دون معنى الكلمة.

[1] – أحمد البنكي، دريدا عربيا، ص 332، 333.

الفصل الثالث: تحليل الخطاب التفكيكي عند عبد الله الغذامي

1- مفهوم التفكيكية عند عبد الله الغذامي

2-استراتيجية الخطاب النقدي عند عبد الله الغذامي

يعد الناقد عبد الله الغذامي هو أول من تجرّأ على إدخال مصطلح الحداثة إلى الساحة الثقافية في مواجهة مجتمع محافظ. فمنذ أن أصدر كتابه (الخطيئة والتفكير) الذي حرّك الرّائد الساكن في الثقافة التقليدية واجه الغذامي" من خلاله النسق الثقافي المحافظ، وفي هذا الصدد سنتناول في هذا المبحث التفكيكية عند الغذامي والتي سماها "علم النقد التشريحي"[1]، فالغذامي شأنه شأن الكثير من النقاد العرب الذين احتضنوا التفكيكية وعملوا على تطبيقها، فما هي التفكيكية عند الغذامي؟ وهل هي فلسفة أم منهج نقدي؟ وما الذي ستضيفه إلى النص الأدبي؟

لقد حور الغذامي مفاهيم التفكيك و بالأساس لقد ترجم مصطلح التفكيكية بالتشريحية ،كما إنه اجتنب التلميح إلى الدلالات السلبية لكل من مصطلحي التقويض و التفكيك فهو يسعى

إلى توصيل صورة إيجابية عن التفكيك للقارئ العربي من خلال الأخذ بعين الإعتبار خصوصياته فهو ينظر إليها بوصفها منهجا نقديا .لذا فهو يعتبر ضمن النقاد العرب الذين كان لهم اهتمام كبير بالتفكيك ،فكانت له محاولات عديدة تظهر من خلال كتبه و نذكر منها

الخطيئة والتكفير،و النقد الثقافي .

[1] – عبد االه الغذامي، الخطيئة والتفكير، من البنيوية إلى التشريحية، ط 4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 64.

1- مفهوم التفكيكية عند عبد الله الغذامي

1-1-مفهوم مصطلح التفكيك:

تردّد الغذامي كثيرا وهو يواجه مصطلح التفكيكية الأجنبية" La déconstruction قبل أن يستقر على مصطلح" التشريحية" كمقابل عربي له، وفي هذا الصدد يقول:" احترت في تعريبي هذا المصطلح ولم أر أحدا من العرب تعرّض له من قبل(على حدّ اطّلاعي) وفكّرت له بكلمات مثل النقض والفك، لكن وجدتهما يحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة ثم فكّرت باستخدام كلمة التحليلية من مصدر حلّ أي نقض ولكنني خشيت أن تلتبس مع حلل أي درس بتفصيل، واستقر رأيي أخيرا على كلمة التشريحية أو تشريح النص من أجل إعادة بنائه وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي كي يتفاعل مع النص"[1]. ومرة أخرى يسميه عبد الله الغذامي" علم النقد التشريحي déconstruction criticism" [2].

نلاحظ هنا أن الغذامي شأنه شأن الكثير من النقاد العرب يشعرون وكأن التقويض والهدم في التفكيكية سمة سلبية منها على الأقل من أجل توصيل صورة نقيّة عن التفكيك للقارئ العربي ولذلك نجده منذ البداية يجعل غاية التفكيكية هي إعادة البناء، فيضيف إليها ما ليس منها أصلا.

وبالإضافة إلى ذلك يدحض وغليسي قول الغذامي بأن لا أحد من العرب عرض لهذا المصطلح قبله، ويؤكد أن سامي محمد قد وضع مصطلح" التفكيكية" مقابلا للمصطلح الأجنبي في ترجمة لمقالة عنوانها" نقد بعض ملامح المنهج البنيوي في النقد الأدبي" لصاحبها" ليوتيل أيبل" نشرها في مجلة" الأقلام" العراقية العدد 11، سنة 1980، ولعلّه

---

[1] – عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتفكير، من البنيوية إلى التشريحية، دراسة نقدية كنموذج معاصر، ط 4، القاهرة، 1998، ص 64.

[2] –ينظر المرجع نفسه ،ص 54.

يكون بذلك أول من وضع المصطلح العربي الذي استعمل بعد ذلك بكثافة تداولية كبيرة لدى كثير من الباحثين".[1]

1-تشريحية الغذامي:

كان الغذامي يسعى إلى تطبيق النهج التشريحي على أدب حمزة شحاتة، فوصف مقاربته التشريحية بهذه الكلمات:" وما دام النص جسدا، فلابد أن القلم هذا الجسد لتشريحه من اجل سد كوامنه وكشف ألغازه في سبيل تأسيس الحقيقة الأدبية لهذا البناء أي أن ذلك تفكيك ونقض من أجل البناء وليس لذات الهدم وهي عملية مزدوجة الحركة حيث نبدأ من الكل داخلين إلى جزئياته لتفكيكها واحدة واحدة لنعيد تركيبها مرة أخرى كي نصل إلى كل عضو حي لها، ولكن يختلف عن الكل الأولي من حيث إن للأخير فعالية نتجت عن القراءة الابتكارية للنص المشرح.بينما الكل الأولي كان حتمية إنشائية مفروضة"[2] ، ولأن الغذامي يدرك أن تشريحيته هذه تختلف عن التفكيكية التي أسس لها دريدا فإنه يوضح موقفه قائلا: "وهذه تشريحية تختلف عن تشريحية دريدا تلك التي تقوم على محاولة نقض منطق العمل المدروس من خلال نصوصه، وأنا لم أعهد إليها هنا لأنها لا تنفعني في هذه الدراسة. ولقد استخدمها دريدا لأنه كان يهدف إلى نقض فكر الفلاسفة من قبله".[3]

لقد أصبح انحراف الغذامي واضحا باعترافه شخصيا، فبينما تسعى التفكيكية إلى نقض العمل المدروس وهدمه من خلال الكشف عن تناقضاته، تسعى تشريحية الغذامي إلى "التحليل بدل التفكيك وإلى إعادة البناء وليس التقويض، وهذا ما يجعلها أبعد عن تفكيكية ديريدا وأقرب إلى تشريحية عبد المالك مرتاض التي كان يريد بها القراءة

[1] – يونس وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ط 1، الدار العربية للعلوم، ناشر بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص 340.

[2] – عبد الله الغذامي، الخطيئة والتفكير، ص 88.

[3] – المرجع نفسه، ص 88– 89.

المجهرية" Microlecture" للنص من أجل تسليط الضوء عليه من كل زواياه الممكنة وليس التشريحية بمفهوم التفكيك أو التقويض"[1]، وفي تحليله لأدب حمزة شحاتة يعتمد الغذامي نموذجين اثنين:

ا–نموذج الجمل الشاعرية.

ب–نموذج الخطيئة والتفكير.

أ– نموذج الجمل الشاعرية:

يقوم النموذج الأول على منقولة تداخل النصوص، ومعنى هذا أن كل كلمة أو جملة في النص" تستطيع أن تتوجه إلى نصوص أخرى غير ما قد تتوجه إليه زميلاتها في نفس النص وذلك حسب قدرة كل واحدة منهن على الحركة"[1]، ولذا فإن التحليل التشريحي للنص من أجل أن يعقد العلاقة بين النصوص المفترض تداخلها، لابد أن يكسر النص إلى وحدات ويميّزها ليقيّم الصلة بينها وبين مداخلاتها، وهذه العملية لابد أن تتضمن التمييز بين وحدة وأخرى من حيث قدرة الوحدة على الحركة وبكل تأكيد فإن الوحدات لا تتماثل من حيث هذه القدرة لأنها صفة إبداعية راقية جدا قلّما تتيسر للمبدع إلا في حالات محددة بينما تتقاصر هذه الصفة في مواطن عديدة في نفس النص لذا فإننا نجد وحدة حرة وبجانبها وحدات مقيّدة مما يجبرنا على تمييزها عن بعض لأن التداخل يختلف تبعا لهذا التمايز"[2]، ولذلك فإنني "سعيت إلى تفكيك النصوص إلى وحدات وسأسمي الوحدة جملة وهذه الجملة تمثل" صوتيم" النص بحيث لا يمكن كسرها إلى ما هو أصغر منها ولذا فإن الجملة قد تطول وقد تقصر وبترها يفسدها، وهي تختلف كل الاختلاف عن الجملة النحوية "[3]، لأن جملتنا

[1]– المرجع السابق، ص 89.

[2]– المرجع نفسه، ص 90.

[3] – ينظر: يوسف وغليسي، مرجع سابق، ص 345

هنا هي جملة قول أدبي تام لا تحدّه حدود ويضرب لنا بخمسة أبيات لدريد إبن الصمة يجعلها جملة أدبية واحدة.

ولم يكمل الغذامي شرح نموذجه القائم على الجملة الشاعرية كما أشرنا إليه سابقا تبدأ القراءة التشريحية إذن من النص لتفككه إلى جمل ويتم تمييز هذه الجمل وتصنيفها حسب مستواها الفني، ثم تقوم بإدراج كل مجموعة مع مماثلاتها في النصوص الأخرى للكاتب نفسه بغض النظر عن التمييزات العرفية بين ما هو شعر وما هو نثر، فليس لدينا هنا شعر أو نثر إنما الذي لدينا هو النص الشاعري، ومن هذا التمييز "و الدمج للجمل نستخرج من الأعمال الكاملة نصوصا جديدة قمنا نحن بترتيبها، وبهذا فإننا قد نخرج مقاطع من قصائد ونضمها في أماكن أخرى، وربما وجدنا بيتا من الشعر جاء على أنه شعر،لكننا لا نلمس فيه شعرية فنحن عندئذ نبعده وننفيه إلى مكانه اللائق به، وفي المقابل قد نجد "جملة جاءت بيتا وسط مقال نثري، ولكننا نلمس فيها قوة شعرية متّسعة تبث بها من فوق النص لتكسر حواجز النصوص محاولة الفرار من عالمها الشعري وهذه هي الجملة الشاعرية(رأي الشعرية بحق) التي تأبى الانطلاق كإشارة حرة وتتيح لنا أن نؤسس منها ومن مماثلاتها نصا جديدا مفتوحا"[1] على كل النصوص الممكنة له وهذا لا يمكن فعله إلا بتشريح النص وتفكيكه إلى جمل.

إذن هذه التفكيكية كما يراها الغذامي لا تبحث في شروح النص وتناقضاته ولا تريد إبطال تمركزه المنطقي أو محاولة انغلاقه على معنى مستقر وإنما تفككه إلى جمل تنتقي منها ما هو شاعري فقط وتهمل الباقي،ثم "تجمعها مع الجمل الشاعرية التي وجدتها في نصوص أخرى لنفس الكاتب حتى لو كانت مقالة أو نثرا لتبني نصا كليا جديدا هو العمل الكامل الذي هو مجموعة ما كتبه حمزة شحاتة أو نثر أو مقالة أو أي مقولة أدبية

[1] – ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي ، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص 53– 54.

شحاتية وبالتالي بناء الشحاتية التي هي النص المطلق لما خطّه قلم حمزة شحاتة"[1] وكأني بالجمل أصبحت أقرب إلى جمل أخرى في نصوص أخرى منها إلى الجمل التي تجاورها في النص نفسه خرجنا من النص إلى مقولة جديدة لسنا نعرف كيف نسميها مجموعة من المقاطع مركبة إلى بعضها البعض أو أعيد بناءها على أساس واحد هو" الشاعرية" الجامع الوحيد الذي يجمعنا هو الانتهاء إلى مؤلف واحد في حين أن" موت المؤلف"كان أهم مظهر من مظاهر التفكيكية والمشهد ما بعد الحداثي وما بعد البنيوي ثم أصبح موضوع التشريحية أيضا تقنية الشعر مما لايصح أن يكون شعرا.

ثم يؤكد الغذامي أن هذه هي مهمة الناقد، فلئن كان من غير الممكن أن يتخلص المبدع من الجمل غير الشاعرية في شعره ونثره وكتاباته، فعلى الناقد أن يميّز هذا النوع من الأدب حتى لا يختلط بالرائع منه، وهذا بالضبط ما فعله هو مع أدب حمزة شحاتة: ولقد عمدت حينئذ إلى عزل ما هو شعري وضممته إلى الجمل الإشارية الحرة بينما أغلقت الباقي"[2]. إن الغذامي هنا يبني نموذجه على أرضية هشّة جدا وشديدة الانزلاق، لأنه في سبيل هذا النموذج كما يقول" صراحة أسقط الحدود بين ما هو شعر وما هو نثر"[3]، فلم يعد هناك فاصل يفصل بينهما وبذلك يكون قد حلّ بحركة سحرية بسيطة من يده عوض مشكلة في الأدب وهي ما الذي يميز الشعر ويجعل منه شعرا بالحركة السحرية نفسها نفس مقولة النص فلم يعد النص يشكل وحدة عضوية كما كان في السابق، ولم تعد مهمة النقد أن يفسر ويفهم العلاقات الكلية التي تربط جزئيات النص الواحد، وإنما أصبحت مهمته أن يكشف عن علاقات كلّية تربط جزئيات معيّنة من عمل معيّن مع جزئيات أخرى في نصوص أخرى للمبدع نفسه، وهي جميعها نتاج واحد موحد الهوية لأنها تولدت داخل رحم واحد وتحمل في طياتها خصائص متماثلة لأنها صهرت جميعها داخل البوتقة نفسها، وهي ربما تماثلت

[1] – عبد الله الغذامي، الخطيئة والتفكير، ص 92.

[2] – المرجع نفسه، ص 93.

[3] – المرجع نفسه ، ص 93– 94.

وتطابقت وإن تباعدت مواطنها حتى تتماثل جمل من نصوص متفرقة تماثلا يوجد فيما بينها وبؤس في علاقاتها أكثر من تماثلها مع جمل، فنأخذ ما كان منها شاعريا نضمّه إلى مثيلاته في النصوص الأخرى، ونبعد منها ما هو غير شاعري وننقله من دراستنا "ولا نجعل وروده في النص نفسه سببا لاعتباره وذلك عندما لا تبلغ الجملة مستوى الأداء الشاعري ومجاورتها لجملة شاعرية لا يشفع لها لدى القارئ ولا يستلزم منها أن نقيم لها دورا في قراءتنا، وليس التجاور هنا إلا لمجرّد تزامني وقتي يحدث من تداخل التصارعات وقت الإنشاء وهو يوجد مجاورة لغوية ، وينتج عنها البناء الخاص لذلك النص المعيّن، ولكنه بناء قاصر ومحدود، بينما التماثل يتحرّك بطاقة فنية تؤسس علاقة دائمة يحدث عنها ما يمكن تسميّته بالبنية الكلية لعمل الأديب ككل أي النموذج الحداثي الشامل"[1] وبذلك نفرق بين التجاور بين الجمل مما هو نتاج المصادفة الإنشائية.

2- نموذج الخطيئة والتفكير:

يقول الغذامي منتقلا من الجانب الشعري إلى الجانب الدلالي:" ومن خلال هذه الوظيفة الفنية للجملة يصبح العمل الأدبي بجملة إشارات دلالية إلى النموذج الأعلى لذلك العمل الذي هو جماع الإنتاج للأديب المعيّن، ودلالات العمل هذه هي دلالات ضمنية غالبا ما تكون مبهمة"[2]. فهنا حق لنا أن نتساءل هل تتم عملية إعادة البناء على أساس" الشاعرية" أم على أساس" نموذج دلالي"؟ ببساطة لأن النموذجين متناقضان تماما.

ومن خلال قراءته لأدب حمزة شحاتة(شعرا ونثرا وحكمة ورسائل) برزت له المرأة بكل معانيها وصورها ووجوهها المتناقضة ، وكذا صورة الرّجل يقف في مواجهتها في امتحان صعب جدا، ثم يربط هذه العلاقة(الرجل/ المرأة) بالخطيئة القديمة، بتاريخ البشر الأزلي وقصّته الأولى وهي قصة من الثنائيات الكثيرة المتعارضة المتناقضة، ويدعم

[1] –المرجع السابق ،ص 118.

[2] – المرجع نفسه، ص 117.

الغذامي الرواية المسيحية فيجعل المرأة هي سبب الخطيئة، فيجعلها في المركز ويضيف إليها عناصر جديدة: التفاحة والمنفى (الأرض)، في صراع دائم بين قطبين أزليين هما الخطيئة والتفكير. ومن هنا" تصبح علاقة شحاتة مع المرأة تمثّلا أدبيا لقصة البشر من خلال أبيهم، فتحكمه في علاقته بالمرأة كل الثنائيات السابقة أعلاه:" الحب والخوف" وكل نصوص شحاتة ترسم هذه العلاقة"[1]. إن العلاقة بين شحاتة والمرأة قائمة على الخوف والإغراء، فتكون صورة التفاحة مركزية، إنها محرّمة لكنه يقع في فخ الإغراء فيتناولها ويأثم" وهكذا كان شحاتة فهو يحذر نفسه بادئ ذي بدء من الارتباط بالمرأة[،لكنه يقع في حبائلها أخيرا ويرتبط بالمرأة ثلاث مرات متوالية"[2]، ويبدو أن النص الآن لم يعد مرتبطا باللغة ومفتوحا عليها، ولم تبق أية دعامة ترفد الحس التفكيكي أو حتى البنيوي لدى الغذامي ولم يعد النص وثيق الصلة بمؤلفه فقط، بل أصبح صورة عن معاناته وعقده النفسيّة، وبكل بساطة فقد وصلنا إلى المخرج الذي لم نفكر فيه إطلاقا: "التحليل النفسي للأدب" وبذلك يرتكب الإثم ويقترف الخطيئة، مكررا بذلك صنيع أبيه آدم من قبل، والإثم لابد له من عقاب ولهذا فإن شحاتة يكتب على نفسه العقاب فيسجنها في شقة معزولة في القاهرة، ويحرّم عليها كلّ متع الحياة، فلا وظيفة ولا زواج، ويمنع عن نفسه حتى الاختلاط بالبشر، ويحرّم عليها الشهرة،" فيأخذ بحرق أدبه ولا يسمح لأحد بأن ينشر له شيئا من شعره، وينفي عن نفسه صفة الأديب ويغضب على من وصفه بهذه الصفة، ويكتب على نفسه" الشّقاء" لأنها أثمت بارتكابها للخطيئة كما أثم آدم عليه السلام فأخطأ، فكان جزاؤه الهبوط من الأرض مبعدا عن الفردوس، وكذلك يطرد نفسه من الفردوس وينفيها إلى الأرض"[3]، وهكذا تكتمل حلقات النموذج الست:" آدم وحواء والفردوس والأرض والتفاحة وإبليس"[4]، وهو نموذج سداسي

[1] عبد الله الغذامي ، الخطيئة و التفكير ص 118.

[2] – المرجع نفسه ، ص 118.

[3] – المرجع نفسه، ص 112.

[4] – يوسف وغليسي، مرجع سابق، ص 351.

تتحرك نحوه نصوص أدب شحاتة لتشكل به نموذجها الأعلى وهو" النص الشحاتي التام"، ولقد نبع هذا النموذج من قلب النصوص الشحاتية.

ثم فرضا لو سلّمنا بمعقولية النموذج الدلالي، أليس مركزية الدلالة وحدودية الدلالية هو ما تريد التفكيكية تقويضه؟ هل يمكن اختزال أدب حمزة شحاتة كله في هذا النموذج؟ ألم يقل الغذامي مع رولان بارت والتفكيكيون" أن النص يتحدّى كل حواجز العقلانية والقرائية وقواعدها وبذلك فهو يتجاوز كل التصنيفات والطبقيات التقليدية، وأنه غير قابل للانغلاق أو التمركز لأنه يتميّز بالتحوّل اللامحدود للمدلولات"[1]، إن رائحة" التمركز" هنا عند الغذامي **تزكم الأنوف** في حين أن التفكيكية تقوم في روحها على نقد المركز ونفيه.

ورغم هذا كله ورغم البعد الفرويدي في تحليل الغذامي حيث "يؤكد أن النموذج **ل**الدلالي الذي يقترحه علينا يجعلنا نستطيع أن نفهم أدب شحاتة وأهم من ذلك نستطيع أن نفهم نفسية حمزة شحاتة"[2]، إلا انه يصرّ على أن ما يفعله من صميم المنهج التشريحي وقراءاتها لهذا النموذج الشامل كانت تستلزم منا نهجا تشريحيا يقوم على تفكيك العمل من أجل إعادة تركيبه.

إن هدف الغذامي الأخير من دراسته التشريحية لأدب شحاتة كما حدده بنفسه هو أن يجمع ثمارا يانعة مختلفة يقطفها من أشجار شحاتة الأدبية المختلفة أيضا ويشكل منها مائدة تتفتح لها نفس كل عاشق للأدب والجمال، وهذا كفيل بأن يبيّن لنا موقع تشريحية الغذامي من التفكيكية.

[1] – عبد الله الغذامي، الخطيئة و التكفير، ص 56.

[2] – المرجع نفسه ،ص 58.

1-3-التفكيك بوصفه منهجا نقديا :

لاشك أن التفكيكية مثل غيرها من تيارات النقد الغربية التي انتقلت إلى الثقافة العربية إذ لاقت "موجة من ردود الفعل تتباين بينها لتباين آراء النقاد واختلاف مرجعياتهم وزوايا نظرهم ومن بينهم عبد الله محمد الغذامي، إذا ما عدنا إلى دراسته في الخطيئة والتفكير فهي من بواكير الاتجاه التفكيكي، بل يعد أول كتاب عربي يحمل في تلافيفه مصطلح Deconstruction"[1] هذا السبب الذي جعله يتحيّر في ترجمة المصطلح إذ لم يجد أحدا من العرب تطرّق إليه حسب ما يدّعيه إلا أننا نجد الباحث محمد سامي تعرض للمصطلح في ترجمته لمقالة بعنوان" نقد بعض ملامح المنهج البنيوي في النقد الأدبي قبل دراسة الغذامي بخمس سنوات وترجمتها بالتفكيك"[2]. كما سبق الحديث عن مصطلح التشريحية الذي وضعه الغذامي كمقابل للأصل الفرنسي، يعود سبب اختيار مثل هذه الترجمة إلى فهمه للتفكيك في حدود النقد الأدبي أي عد التفكيك منهجا في تحليل النصوص الأدبية، والحقيقة أن التفكيكية هي تيار فلسفي ونقدي يهدف إلى تمييز الأسس الميتافيزيقية للفكر الغربي. كما أن الحدود فيه تتلاشى بين الفلسفة الأدبية وهذا المزج بينهما سمة بارزة في التفكيكية إنما سمة عصر التفكيك وما بعد الحداثة.

خلق الغذامي ترجمة المصطلح بالتفكيك أو النقض اجتنابا للدلالات السلبية ولربما "كان النقض أقرب إلى جوهر المفهوم الغربي لاسيما ما تعلق منه بالمناقضة في القول والمناقضة في القول أن يتكلم بما يتناقض ومعناه"[3] وهذا ما يتفق مع مقولات التفكيك حول الأزمات المنطقية أو كيان الإقصاء والتهميش التي تمارسها النصوص وهو بهذا يجرد التفكيك من سمة جوهرية وهي التقويض، بل هو مصطلح Deconstruction استقاه دريدا

[1] – ينظر، أحمد البنكي، دريدا عربيا، ص 119.

[2] – عبد الكريم شرقي، خطيئة الغذامي من يكفر عنها أو المسافة بين تشريحية الغذامي وتفكيكية دريدا، مقالة في مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، العدد 7 جوان 2010، ص 125.

[3] – أحمد بنكي ، مرجع سابق ،ص 120.

من مشروع هيدغر لتدمير الأنطولوجيا، كما سبقت الإشارة إلى موضوع إسهامات هيدغر في الطرح التفكيكي فلسفة ثورية تهدف غلى إحياء الهامش واللامفكر فيه من خلال تدمير المركز، فالغذامي يرى هنا "وكأن التقويض أو الهدم في التفكيكية سمة سلبية لا يمكن أن تتسم بها ومن ثم يجب التخلص منها على الأقل من أجل توصيل صورة نقية عن التفكيك إلى القارئ العربي"[1]، وهو يكتفي بتجريد التفكيكية من ما هو جوهري فيها، بل يضيف لها ما ليس منها أصلا وهي صفة البناء بعد التفكيك. المتتبع لأقوال دريدا فلسفة لا يجد **نكيرا** لكلمة البناء بعد التفكيك، فالتفكيكية فلسفة ثورية استهدفت تدمير الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقيا الغربية، بهدف التخلص من ممارساتها الاقتصادية والإمبريالية لذلك لا تهدف إلى البناء، ذلك أن البناء يفترض القيام به على أسس وتهاميش أخرى وهنا تكون التفكيكية قد وقعت في فخ الإقصاء هي ذاتها. فدريدا كان يبحث عن عالم الاختلاف المرجئ الذي لا وجود فيه إلا للتأويل لعالم بريء صالح للتأويل.

إن الغذامي فعل ذلك مراعاة للعقلية العربية المحافظة، ففي تعليقات ناظم عودة على مشروع النقد الثقافي لعبد الله الغذامي إذ يرى "أنه لم ينجح في تقديم مشروع معرفي متكامل نتيجة تحرجه مواجهة التيار الديني الأصولي في السعودية"[2]، وإذا ما سحبنا مثل هذا الرأي على التفكيكية فإن حساسية الغذامي قد تصبح أكثر حدة، ذلك أن التفكيكية تيار فكري يعادي كل الأصوليات بمختلف أشكالها، وسيكون مثل هذا السبب أو الدافع أكثر منطقية من القول بعدم فهم الغذامي لمفاهيم التفكيك وأطروحات ديريدا.

فمن يتابع شروحات الغذامي يلحظ فهما لطبيعة التفكيك وروحه كقوله" حاول دريدا نقض الفكر الغربي منذ أيّام أفلاطون وأرسطو وهيدغر وليفي ستراوس وكذلك سوسير وإتهم ذلك بالفكر بما سمّاه التمركز المنطقي، وهو الارتكاز على المدلول وتغليبه في البحث

[1] – ، المرجع السابق، ص 125.

[2] – ينظر: ناظم عودة، تكوين النظرية، ص 344.

الفلسفي والأدبي"[1] غير أنه يحاول في أكثر من موضع من كتابه تحوير مثل هذه المفاهيم وإعطائها بعدا تحليليا محوّلا إياها من مفاهيم التفكيك، التراث الفكري بأكمله إلى مفاهيم إجرائية لإبراز جماليات النصوص أو العكس، كما هو الحال في تعليقاته على معلقة زهير بن أبي سلمى إذ يقول:" ولا تقوى هذه القصيدة على تفسير نفهمه مما يوقعها في تناقض داخلي يفككها، وإن كان التماثل المطلق في الشعر أمرا غير مطلوب، وقد يقع التغاير والاختلاف بين المقاطع وربما صار هذا مجيبا في بعض الأحيان حين ينشأ صراع داخلي يحرّك إشارات القصيدة، ولكن هذا إذا بلغ حد التناقض بين الوحدات، خاصة إذا بنيت الوحدات على فكرة التمركز المنطقي، فإن "ذلك يصبح عامل هدم أو نقض به يتولى النص نقض منطقة الذي استند إليه، وقد يقع التناقض في الشعر على أساس إحداث معادلة بين طرفين متناقضين لحالات روحية يمر بها الشاعر وهذا وارد ومقبول، أما أن يكون في الفكر الفلسفي للقصيدة فهذه حالة مرضية تشبه انفصام الشخصية، وهذا يعيب القصيدة في أعمق جذور ويجعلها تهتزّ وتنهار"[2].

قد يفسر هذا التوجه النصي في فهم التفكيكية وتوظيفها لدى الغذامي بمرجعيته التي اعتمدها، والتي كانت مرجعية أنجلو أمريكية، وعلى أعمال رواد التفكيكية الأمريكية التي كانت تنحو منحى إجرائي إلى درجة استشهاده بكثير من مقولات دريدا مقتبسة من أعمال التفكيكيين الأمر يكسب، كما هو الحال في حديثه عن التكرارية والتناص إذ يستشهد بمقولة دريدا لأن" كل كاتب يعمل داخل نطاق لغوي وثقافي وليس بمقدور خطابه الخاص أن يهيمن على ذلك النظام فهو يمضي إلى حد ما مع الشفرات القائمة، ولذلك فإن القراءة التشريحية لابد أن تسعى لاستكشاف ما لم يلحظه من مداخلات بين **علبة**

[1] – عبد الله الغذامي، الخطيئة و التكفير ، ص 50.

[2] – المرجع نفسه، ص 93.

من أنماط وما لم يسيطر عليه من هذه الأنماط"[1] والتي يستشهد بها نقلا عن أحد كتب جون ليتش.

إن تشريحية الغذامي "لا يمكن الجزم فيها بقلة وعيه بمفاهيم التفكيك، بقدر ما كانت عملية مقصودة يهدف منها إيجاد منهج لدراسة شاعره الخاص حمزة شحاتة".[2]

وهذا ما يفسر محاولة مزجه بين عدّة مدارس نقدية، من البنيوية إلى السميائيات والتفكيك والقراءة، كما هو واضح في الفصل الأول من كتابه، إذ يبدو انه تمثل مسيرة بارت النقدية من البنيوية إلى التفكيك، معتبرا بارت على حد قوله" قائد طلائع النقد الأدبي لمدة ربع قرن، وما تزحزح عن الصدارة قط، لأنه وهب مقدرة خارقة على التحوّل الدائم والتطوّر المستمر مما حقق له صفة أهم ناقد أوروبي"[3]، غير أن المتمعن في المسيرة النقدية لكل من بارت والغذامي يدرك أن التحولات النقدية في مسيرة بارت النقدية كانت ذات عمق به عند البحث والدراسة إبستيمولوجي ناتج عن قناعات بارت ،نتيجة ما يستجد به عند البحث والدراسة، عكس تحوّلات الغذامية التي تعتبر من الجري وراء الموضة أكثر من التحولات ذات الطابع الإبستيمولوجي لكن محمد أحمد البنكي في تتبعه لتطوّر التفكيكية في الفكر النقدي العربي، لا يتوانى عن الاسترسال في مدح تشريحية الغذامي وتفكيكية دريدا لا يعدوا أن يكون اختلافا تفرضه شروط نقل المناهج من لغة إلى أخرى وشروط حضارية مختلفة،و يقول في هذا الصدد" وإذا اقتنعنا بالتهوّر الذي يتعامل مع نقل المفاهيم والأفكار والنظريات إلى لغة جديدة بوصفه ترويضا يوسع من آفاق هذه اللغة ويمرّنها على قول ما لن نتعوّد التعبير عنه، فإننا سنصادف في محاولة الغذامي لعرض أفكار دريدا في الخطيئة والتفكير نموذجا لما يصاحب هذا النشاط التحويلي من تحوير وتطوير وتفسير وتكييف، وأغلب الظن أن من سيقرأ كتاب الغذامي في سياقه الزمني سيفاجأ بالحشد

[1] – عبد الله الغذامي ، الخطيئة و التكفير ، ص 54.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 60.

[3] – البنكي محمد أحمد، دريدا عربيا، ص 123.

المفاهيمي الكاسح والعدة النظرية الباذخة يهدران هيدغر عاليا"[1]، وهو نفسه يؤكد في موضع سابق من كتابه "أن كتاب الخطيئة والتفكير يمثل باكورة المشروع التفكيكي لعبد الله الغذامي وأن بقية كتبه الأخرى كتشريح النص والمرأة واللغة والنقد الثقافي، هو مواصلة لهذا المشروع الذي يعدّ الخطيئة والتفكير نواته الأولى، وبقية متممة له ومنبثقة عنه بحيث يمكن عدها جميعا كتابا واحدا".[2]

إن القول بأهمية الخطيئة والتفكير بالنسبة لسياقه الزمني لا مراء فيه، فقد تصدى الغذامي للتعريف بالتفكيكية في زمن لا توجد فيه أي دراسة أو كتاب عربي حول الموضوع فكان عمله بهذا عملا رائدا، لكن هذا لا يشفع له في قضية تحوير المناهج التي لا تعد مجرّد إجراءات أو مفكات وبراغي يتوسّل بها فتح مغاليق النص، بل "هي مفاهيم نشأت عن سياق حضاري متكامل، وتعبير عن حراك اجتماعي وثقافي لموطن نشأتها وهذا الإشكال الذي علق بتشريحية الغذامي يشكل في جوهره أزمة النقد العربي المعاصر الذي جعل من النقد الغربي طاقته المرجعية، ففقد ذلك النقد تجذّره في واقعه الحضاري كما فقد عنصر التعاقب الزمني كونه نشأ وتطوّر في شكل خطي في حضارة غير حضارتنا وواقع غير واقعنا"[2]، وهذه القضية إشكالية تفتح المجال واسعا أمام مسألة تأصيل المناهج النقدية في الفكر النقدي العربي، والنقطة الأخرى التي يمكن الإشارة إليها في مناقشتنا لتشريحية الغذامي هي كون التفكيكية الغربيّة" مشروعا نقديا متكاملا لتقويض التمركزات النصيّة وغير النصيّة في الفلسفة الغربية، وهذا ما لا نلمسه عند الغذامي على الرغم من مقولة البنكي سابقة الذكر، كون الكتب الأخرى له تحمل محاولات"[3] القراءة وتطبيق مناهج غربية نذكر منها النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية ويحاول فيه الغذامي

[1] – ينظر: عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت و الدار البيضاء، 2005، ص 94– 95.

[2] –ينظر، المرجع نفسه ،ص 96.

[3] – ينظر،عبد الله الغذامي ،النقد الثقافي ،97.

إعادة قراءة الثقافة الشعرية العربية في ضوء منهجية النقد الثقافي بحثا عن نسق ثقافي مضمر ومسيطر ليصل غلى نتيجة مفادها سيطرة النسق الشعري.

على الرغم من محاولة التنقيب عن الأسس الخفية التي قامت عليها النصوص الثقافية العربية إلا أن هذا لا يعني أنه مواصلة للمشروع التفكيكي وهذا إن وُجِد المشروع أصلا، فالتفكيكية في معجم الغذامي لا تعدو أن تكون منهجا نقديا يمكن استثماره إلى جانب نصوص أخرى لقراءة النصوص الأدبية، كما أنه لم يتخذ في تبنّيه للتفكيكية لم يتخذ من دريدا مرجعيّته الصلبة، بل كان منقادا خلف مرجعيته الأنجلوفرنسيّة دون ان يولي أصل التفكيك كبير اهتمام، والحق أن روّاد مدرسة بيل تبنوا التفكيك لموافقته للمزاج الثقافي الأمريكي، ولم يكتفوا بمجرد النقل،بل مارسوا تحويرا في حق التفكيك حتى يتناسب أكثر مع أطروحاتهم، أما الغذامي فلم يولِ اهتماما لافتا بتفكيكية دريدا ولا بالخلفيات التي قامت عليها التفكيكية الأمريكية، هدفه في ذلك التعريف بمنهج جديد في النقد الأدبي.

2- إستراتيجية الخطاب النقدي عند عبد الله الغذامي :

إنطلاقا من الراهن الثقافي والأدبي العربي، راح بعض النقاد يبحثون عن مفاهيم جديدة بإمكانها خلق فضاء جديد من المصطلحات والمناهج، ولأن هذا يقتضي جهود كبيرة قصد بلورتها وإخراجها للقارئ لتكون أكثر جاهزية واستعدادا للقبول، ولعل عبد الله الغذامي واحد من هؤلاء النّقاد الذين حاولوا إرساء دعائم نقد جديد يتماشى والنظرة التراثية دون أن يُهمل الواقع النقدي الغربي، ولكن قبل الوقوف عند جهود الناقد الغذامي كان من الأجدر توضيح بعض المصطلحات التي لها علاقة بهذا التفكير النقدي.

فقد قمنا بالتفتيش عن معنى كلمة إستراتيجية وأوّل ما ذهبنا إليه هو قاموس" لسان العرب" فلم نجد فيه إشارة إلى هذه العبارة- إستراتيجية- مما جعلنا نعتقد أنها غريبة الأصل لكنها دخلت التفكير العربي إبان هذه الثورة التكنولوجية التي نشهدها وتبادل المعارف والخبرات بين الأمم.

ومن بين المفاهيم التي رأيناها مناسبة لهذا العمل، مفهوم ورد في قاموس فرنسي مفاده أن الإستراتيجية تعني" فن تنسيق العمليات للوصول إلى الهدف Aid de confirmer "des opérations pour atteindre un objectif"[1].

انتقل المصطلح إلى الفكر العربي، وتناوله أحد النقاد حيث حدد مفهومه قائلا " يتضح لنا أن الإستراتيجية هي خطة في المقام الأول للوصول إلى الغرض المنشود وبما أنها كذلك فهي ذات بعدين: بعد تخطيطي وبعد مادي"، ومن هنا يصبح مصطلح الإستراتيجية ذا أهميّة في التفكير النقدي. إذ نستنتج أن كلا من المفاهيم السابقة تشير من قريب أو من بعيد إلى فكرة وضع خطة وتنسيق عمليات للوصول إلى هدف محدد

[1] -Dictionair:hachette encyclopédique،spadem،paris 1991،1992,p 1788

ومن هنا يحق لنا أن نتساءل: ما هي الخطة التي رسمها الغذامي في إستراتيجية بناء خطابه النقدي؟

وأي العمليات التي اعتمدها للوصول إلى هدفه ؟« لقد أصبح مصطلح الخطاب

(Discours) متداولا في مجالات عديدة منها نظرية النقد وعلم الاجتماع وال والفلسفة الكثير من حقول المعرفة الأخرى.

1) مفهوم الخطاب النقدي عند الغذامي:

لتوضيح مفهوم الخطاب النقدي راح الغذامي مقسّما هذا الخطاب إلى ثلاثة أنواع – أطوار تاريخية– مرّ بها الخطاب العربي في تاريخ تكوينه حسب رأيه.

أ/ الخطاب الشفاهي:

ولمّا كان الخطاب يحتاج إلى لغة قال الغذامي: " فاللغة أخطر من الموت"[1] إذ لا يمكن أن نتصوّر خطابا ما دون لغة، سواء كانت لغة الكتابة أو لغة الرسم أو لغة أخرى، إلاّ أن الغذامي يركز على اللغة الشفاهية كأصل أولي للغة الإنسان.

إن الإنسان يستعمل الكلام ليعبر عن حاجته إلا أنه لا يستطيع أن يعبّر بالصمت عن ذلك دون سابق إنذار، يخصص الغذامي خطابه حول الشعر دون غيره من الخطابات التي وإن أشار إليها، يبقى حديثه عن الشعر يشبه حصّة الأسد.

"ومن الطّريف جدا أن نلاحظ هنا أن البحث في الشعر الجاهلي تطوّر تطوّرا نوعيا في عصرنا هذا من سؤال الانتحال إلى سؤال الشفاهية".[2]

[1] – عبد الله الغذامي، المشاركة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في التشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط 1، 1994،ص46.

[2] – عبد الله الغذامي، القصيدة والنص المضاد، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 1، 1994،ص22.

ويؤكد على الأصل الشفاهي للشعر الناقد الشاعر أدونيس حيث يقول:" أستخدم عبارة الشفوية لأشير من ناحية إلى أن الأصل في الشعر العربي في الجاهلية، نشأ شفويا ضمن ثقافة صوتية سماعية، وإلى انه من جهة ثانية، لم يصل إلينا محفوظا في كتاب جاهلي بل وصل" مدوّنا" في الذاكرة عبر الرواية".[1]

حسب أدونيس، الشعرية الجاهلية شفوية تتمتع بجمالية وفق الذوق العربي الذي كان سائدا آنذاك.

ويؤكد الغذامي قائلا:" وهذا أبقى الشفاهية بكل شروحها وصفاتها ونتائجها، وما نقرؤه الآن هو" الشعر الجاهلي المروي" وليس المدوّن، ولكن هذا لا يعني أن هذا الشعر شعر شفاهي خالص الشفاهية، كما ذهب ويذهب بعض الباحثين".[2]

وإذا ما حدث تشويه في أصل القصيدة، فإن الغذامي يتّهم الرواة إذ يقول:" وصفات الشفاهية تسرّبت وسادت في الشعر الجاهلي بسبب أفعال الرواة وليس بفعل الشعر"[3]، لم تكن هناك أمانة في نقل الشعر من طرف الرواة كما يسمونه من عند الشاعر ويرجع سبب ذلك إلى الأمية التي كانت سائدة في ذلك العصر، لكن الذين يقومون بهذا العمل فئة قليلة من الناس، لأن لو وجدت الكتابة عند الجميع، لما وجدوا الرواة عملا في نقل الشعر بالرواية اعتمادا على المشافهة.

انطلاقا من هذه النظرة يمكن القول أن الشعر الجاهلي غير موثوق في مجمله بل إن عمل الرواة كان كبيرا في تحريفه في بعض الحالات وهذا المر هو الذي جعل بعض الباحثين يضعون علامة استفهام على بعض الأشعار التي وصلت إلينا.

---

[1] – المرجع السابق، ص 10.

[2] – الغذامي، القصيدة والنص المضاد، ، ص 10.

[3] – المرجع نفسه، ص 10.

وفي تحديد مهارات المنشد الشفاهي يخبرنا الغذامي أنها لا تكمن في قوة الحفظ فقط كما نعتقد ولكنها تحتاج إلى أشياء أخرى.

الشفاهية تجعل النص مشاعا، أما الكتابة فتجعله خاصا بشاعر واحد، من هنا يذهب الغذامي للقول:" إن في الجاهلية شفاهية تختلف عن هذه الشفاهية، ففي حين أن النص الجاهلي نص كتابي(فردي ثابت)، فإن الشفاهية هي شفاهية الرواية، ولقد امتزج من صنيع الراوي صنيع الشاعر فاشتبه المر علينا".[1]

هل يمكن أن نطمئن إلى هذه المقولة الغذامية والتي مفادها أن القصيدة الجاهلية مزيج من إبداع الشاعر وإبداع الراوي على حد سواء؟

لقد جاءنا الشعر الجاهلي بواسطة الرواة الذين كانت الذاكرة هي أداتهم ألف علّة، ويدخل عنصر ثالث في العملية الشعرية فتصبح: شاعر ←راوي ← مدوّن عالم هذا ما أكده الغذامي.

ثم يقدم لنا مفهوما للرواية على أن للرواة جهدا إبداعيا على مستوى الأشعار"ولا ريب أن الرواية هي ضرب من التفسير ومن النقد، مثلما هي انتقاء وتذوق، مما يعني أن القصيدة الجاهلية قد نقلت إلينا بعد أن تداخلت فيها عناصر الشعر كإبداع فردي مع عناصر الرواية انتقاء وتذوقا وتفسيرا ونقدا"[2] فهو يرى أن الرواية انتشرت وسط ظروف ليست بالسهلة.

وفي عالم الشفاهية نجد أدونيس أكثر هدوءا، واعتدالا في النظر إلى الأشياء وتقييمها بحسب الواقع العربي آنذاك.

وتبقى مرحلة المشافهة هذه يشوبها عيب خطير حسب الغذامي، يشتمل في القول لا الفعل.

---

[1] – المرجع السابق، ص 12.

[2] – الغذامي، القصيدة والنص المضاد، ص 14.

ب/ الخطاب الكتابي:

يقول احد النقاد:" أما المعلّقات فإنها أثر من آثار الانتقال من حضارة الاتصال السمعي إلى حضارة الاتصال التدويني، ذلك أنه فيما كان أثر من أشعار العرب ونقل إلينا من تراثهم الحافل، بضع قصائد من أجود الشعر وأدقّه معنى وأوسعه خيالا وأبرعه أسلوبا واسمح لفظا وأعمقه معنى، وأمده قافية وأصدقه تصورا للحياة التي كان يحياها العرب في جاهليتهم وقد سمّيت هذه القصائد بالمعلّقات"[1].

وقد يكون القرآن الكريم بنزوله الفاصل بين مرحلة المشافهة ومرحلة الكتابة ولم يكن القرآن رؤية أو قراءة جديدة للإنسان والعالم وحسب، إنما كان أيضا كتابة جديدة، وكما أنه يمثل قطيعة مع الجاهلية، على مستوى المعرفة، فإنه يمثل أيضا قطيعة على مستوى الشكل التعبيري.

ويرى أدونيس أن العرب تنبّهوا إلى الكتابة ليحفظوا خصوصية شعرهم عن باقي الأمم.

وكان الغذامي ينسب الكتابة إلى الإنسان الجاهلي على حساب الشفاهية ويبرر ذلك بانتصار الخطاب الكتابي على الشفاهي ذلك "أن الإبداع الجاهلي كان إبداعا شعريا تناسبيا بمعنى انه يتّسق مع شروط الكتابة أكثر من اتساقه مع شروط الشفاهية".[2]

وبمجيء الإسلام انشغل العرب بالجهاد والفتوحات ولم يدوّنوا أشهرهم إلا بعد تدوينهم للقرآن الكريم لأن العرب آنذاك" لم يلتفتوا إلى ذلك إلا القليل ولم يطلبوه للتدوين إلا بعد أن اطمأنوا إلى أداء مهمات أكبر وأجلّ عندهم، وهي كتابة القرآن الكريم بعد مقتل الكثير

[1] – محمد عبد المنعم خفاجي، عبد العزيز شرف، التفسير الإعلامي للأدب العربي، دار الجيل، لبنان، ط 1، 1991، ص5.

[2] – عبد الله الغذامي، القصيدة والنص المضاد، ص 10.

من القراء في حروب الردة ثم بعد تفرغ علماء متخصصين في رواية الحديث وجمعه وتدوينه".[1]

ومن ثم تأخرت حركة تدوين الشعر لأسباب عقائدية فقد يكون مشكل الشفاهية في تدخل الرواة في النص قد ميّز القصيدة الجاهلية دون الإسلامية لأن الإسلام كان يدعو إلى العلم ومحاربة الجهل والأميّة.

في كتابه المرأة واللغة، يخبرنا الغذامي بقسمة وضعها الفكر الثقافي وهي تقسيم الخطاب بين الرجل والمرأة، فجعل الخطاب الشفاهي للمرأة استنادا إلى حكي شهرزاد الذي كان يمتع الرجل وجعل الخطاب الكتابي للرجل لأنه فحل ومن هنا تكون الكتابة أرقى من المشافهة والرجل أرفع من قيمة الأنثى.

لقد ظلم الرجل المرأة لما اكتشف القلم والكتابة وراح يكتبها كيفما شاء، يمارس فحولته ضدّها، ويزيد من تأكيده لهذه الصورة المحزنة التي حكمت بين الجنسين مدّة من الزمن إذ يقول:" وبما أن المرأة معنى والرجل لفظ، فهذا يقتضي أن تكون اللغة للرجل وليست للمرأة فالمرأة موضوع لغوي وليست ذات لغوية"[2]، بمعنى أن الرجل هو الذي يطلق اللفظ ليعطيه المعنى الذي يريده، وفي هذا القول نفهم ذلك الإعلاء من شأن اللفظ على المعنى وكأن الغذامي يشير إلى أن هذا نسق مهيمن في الفكر العربي يصعب تفسيره.

فهل يسمح الرجل للمرأة بالدخول إلى عالم الكتابة؟

يجيب الغذامي قائلا:" والمرأة لا تدخل الكتابة بوضعها سيدة النص، إذ السيادة النصوصية محتكر ذكوري وتأتي المرأة بوصفها ناتجا ثقافيا جرت برمجته وجرى احتلاله

[1] – المرجع السابق، ص 10.

[2] – عبد الله الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1997، ص 2.

بالمصطلح المذكور والشرط المذكور ولذا فإن المرأة تقرأ أو تكتب حسب شروط الرجل فهي تتصرّف مثل الرجل أو بالأحرى تسترجل"[1].

إذ لم تستطع المرأة أن تخلق طريقا في عالم الكتابة، فكتبت كما يكتب الرّجل.

ويشاء القدر أن تتغير الأمور في العصر الحديث حيث اقتحمت المرأة الخطاب الكتابي بعد أن بلغت مرحلة الشبع من الخطاب الشفاهي.

إن الانتقال من مرحلة المشافهة إلى الكتابة عند المرأة هو علامة مميزة في تاريخها، وإن كانت الكتابة تحتاج إلى وعي خاص أكثر من المشافهة.

ج / الخطاب المصور(الإعلامي):

إذا كان للخطاب الكتابي دور كبير في الفهم والإفهام فإن الخطاب الإعلامي لا يقل عن المكتوب ذلك أنه قد يعمل بشكل كبير على تقديم خطاب أكثر تأثيرا في المتلقي من خلال استعماله هذه الصورة المرئية التي يكون لها مفعول كبير: " إن أخطر تغير في وسائل الثقافة هو في تحول الاستقبال من اللغة المكتوبة إلى المصورة المتلفزة ثم في ظهور الفضائيات، وسرعة انتشار المعلومة المصورة وهذا يجعل فعل الاستقبال سريعا من جهة وفرديا من جهة ثانية، فلقد صار الإنسان اليوم في مواجهة مباشرة وفردية وتلقائية مع العالم عبر الشاشة الصغيرة"[2]، وفي مقابل هذه الفردية والتلقائية فإن الصورة لا تستقر على حال،لقد سرق هذا النوع من الخطاب أهمية الخطاب المكتوب، وتكاد لا تعود للكتب قيمة تذكر، خاصة برأي محمد محفوظ:" على المستوى الكمي، هناك الانفجار التلفزيوني الهائل، حيث كثرت المحطّات التلفزيونية الفضائية، وكثُرت الإذاعات التي لم تترك مكانا إلاّ وصلت إليه وهذا الوضع الإعلامي المرئي الكثيف انعكس على مستوى إقبال الناس على

[1] –المرجع السابق ،ص 2.

[2]- المرجع نفسه،ص 4

الكتاب، لذلك ففي لبنان لا يستهلك أكثر من 500 نسخة للكتاب الواحد، وأن 37% من القراء اعترفوا أن التلفزيون سرق منهم الوقت المخصص للقراءة"[1]، وفي نفس هذا السياق نجد الناقد الشاعر أدونيس يحاول أن يبرر لنا خطورة هذا النوع الجديد من الخطاب الذي يسرق دائرة الاهتمام من سابقيه الشفاهي والكتابي على حد سواء، إذ يقول: " إنها ظاهرة واضحة تماما، وبلا شك أن هناك انحصار للشعر على المستوى الأفقي، وعدد قرّاء الشعر ينحصر هذا لا ريب فيه، في حين يرى أن عدد قرّاء الرواية يتزايد أيضا عدد مشاهدي السينما والتلفزيون والمجلّة المصوّرة وغيرها، لكن اعتقد أن طغيان الجانب التقني وطغيان جانب التسليّة والترفيه لمغالبة الأجواء التي تخنقها التقنية، كالملل والسأم والأجواء الخانقة وضيق العيش وصعوبة الحياة اليومية، ذلك كلّه يدفع الأفراد إلى إيجاد مخرج في الرواية أو في السينما أو في التليفزيون أو في المجلة المصوّرة آو في الرياضة مثلا"[2].

لقد انتقلت ممارسة الفحولة على الأنثى من الخطاب الشفاهي إلى الكتابي إلى الخطاب المصوّر" امتد المر من فنون التشكيل والدّعاية والنحت إلى السينما حيث صار جسد الأنثى وسيلة لجذب المشاهدين، وكثيرا ما تظهر الدعايات للأفلام وفيها صور لامرأة عارية أو شبه عارية، حتى وإن كان الوضع الحقيقي في الفيلم ليس كذلك"[2] إلا أن الفحولة تتنبّه، فلا تعرض منتجا خاصا بها إذا كان المعنى الحقيقي بها هم الرجال في مجلات نسائية لذلك قال الغذامي:" وكثيرا ما ينجذب المعلنون للمجلات النسائية خشية أن ترتبط بضاعتهم بالإناث فينصرف عنها الرجال"[3].

فالتلفزيون يستغل الجسد المؤنث للترويج للسلعة أو الفيلم، و في حين نجد أن هذا الإعلان يتجنب صور النساء حتى لا ينصرف عنها الرجال، يذكر لنا الغذامي حادثة في التاريخ تدل على استغلال الفحولة للأنثى ودون الحاجة إلى عقلها، إذ يقول:" ومثلما كذب قوم الزرقاء

[1]- عبد الله الغذامي ،القصيدة النص و المضاد،ص 10.
[2]-عبد الله الغذامي ،الثقافة التلفزيونية،سقوط النخبة و بروز الشعبي،المركز الثقافي العربي،لبنان،المغرب،ط1،2000،ص 4.
[3]- المرجع نفسه،7.

دعواها من الخطر القادة فإن ثقافة العصر تمر على ذاكرة المرأة وتنظر إليها مثلما تنظر إلى مواد المتاحف أو لوحات المعارض، إنها شيء للسياحة البصرية والمتعة الوقتية والإعجاب المجامل، وليس شيئا للتصديق والفعل.

إن الخطاب المصوّر أخطر بكثير من الخطاب الشفاهي والكتابي، هي موازنة يعقدها الغذامي بين الأنواع الثلاثة للخطاب،. حيث في حال الكتابة تظل الكلمات على الصفحات خرساء ولا حرك لها وإن كانت الكتابة رسوما أو صورا لكلمات مدوّنة عن المنطوق، إلا أن قابلية النطق فيها هي للقارئ، الذي يقرر مصير الكلمات نطقا ودلالة، وهذا يجعل الكتابة صورا قابلية النطق فيما هي للقارئ الذي يقرر مصير الكلمات نطقا ودلالة وهذا يجعل الكتابة صورا جامدة لا تتحرّك إلا بفعل المتلقي، ومن هنا تفترق الصور السينمائية بأنها حيوان ناطق ومتحرك فعلا ولا تختلف عن الإنسان الحيوان الناطق وهذا أعطاها فعلا تأثيريا إضافيا، ولإعطائنا مثالا توضيحيا بارزا يقول الغذامي:" إن الإعلام هو الذي صنع صدّام حسين، والإعلام الأمريكي خاصة، حيث جرى تصوير صدّام بأنه جبّار قادر على تدمير البشر وان جاهزيته التدميرية ممكنة في غضون خمس وأربعين دقيقة، كما أدلى بذلك" توني بلير" رئيس وزراء بريطانيا، بناء على تقارير استخباراتية اعتمدتها الدولة وقدّمها" بلير" إلى البرلمان، مع ما تمّ زخّه من تصوير وتقرير لأسلحة الدمار الشامل التي يمتلكها صدّام حسين"خطورة الإعلام تكمن في قتل الخبر حتى ولو كان صحيحا وفي تهويله والتصعيد فيه حتى ولو كان خاطئا وعلى هذا الأساس تقدّم الدول المتطورة برامج مرئية لتغرس في المتلقي مستوى معيّن من الأهداف"[1] ولم يعد الإعلام مصدر إخبار وإبلاغ، ولكنه وسيلة وفكرة(الوسيلة) تكتسب هنا معنى خاصا جدا عبر كونها(صورة) وبما أنها صورة فإن فعل الصورة ومفعوليتها لا تتكون عبر تصديقها أو تكذيبها، وإنما عبر قدرتها على إحداث الأثر

[1]– عبد الله الغذامي ،الثقافة التلفزيونية،ص 08

ولذا فإن ضمن صناعة الصورة يصبح أهم من أي عنصر آخر في الخطاب الإعلامي كلّه"[1].

وبذلك يمكن أن نقول أن الخطاب المصوّر في العصر الحالي أخطر من الخطابين السابقين (الشفاهي والكتابي)، لأنه سلاح خطير بيد ممتلكه، سواء كان فردا أو جماعة لذلك أشارت موسوعة ميادين علم النفس إلى هذه الخطورة:" ويلعب الإعلام الجماهيري دورا رئيسيا في تكوين المذاهب والعقائد والفلسفات والمبادئ والقيم والمثل والمعايير الاجتماعية"[2]، وهذا يعود إلى أن جميع الناس ينظرون إلى نفس الوسيلة وفي نفس الزمن وفي نفس الخبر، إنه حقا النوع الخطر على الخطابات.

2/ أسس الخطاب النقدي عند عبد الله محمد الغذامي:

لما تأملنا الخطاب النقدي الغذامي، وجدناه يرتكز على ثلاثة عناصر أساسية رئيسية تتمثل في

أ/ الشعر مشكلة العرب.

ب/ الجميل يخفي القبيح.

ج/ الهدف الاستراتيجي من الخطاب: النقدي الغذامي إحلال النقد الثقافي مكان النقد الأدبي.

أ/ الشعر مشكلة العرب:

عند الغذامي ومن خلال إطلاعه على التراث العربي الأدبي ومقاطعة معارفة مع ما هو حاصل في الساحة الأدبية المعاصرة من معلومات وتطورات ومعارف، يقرأ في الكثير من المواقع في مدوناته، أن الشعر سبب مشكلة العرب ويذهب في قراءته بعيدا

[1] – عبد الله الغذامي الثقافة التلفزيونية ، ص 24.

[2] – المرجع نفسه،ص 25، 26.

بهذا المفهوم عكس ما ظللنا نفهمه نحن؟ والدارس لكتابات الغذامي يلاحظ أن نظرية الشعر عنده يقصد بها، " والحق أن الشعر ليس سوى خطاب من خطابات وليس سوى نسق فرعي يتساوى مع أنساق أخرى تضعها الثقافة وهي جميعها منغرسة في الذهنية الثقافية للمجتمع ومن المحال أن نتصور القصيدة وكأنما هي خطاب منبت لا صلة له مع السياق الثقافي والحضاري للأمة".[1] نفهم من هذا القول، أن الغذامي يصرّح بان الشعر ما هو إلا شكل من أشكال الخطابات منغرسة في الذهنية الفكرية لأفراد المجتمع، ومن ثم يصعب التخلي عنها أو إلغائها عبر الزمن، وكأنه يحاول من البداية أن يثير المشكلة والمتمثلة في عدم قدرة العربي على التخلي عن الشعر مهما حصل" فالشاعر الذي أدمن الشعر، وتلبّس بسياقاته وشفراته تظل نفسه مسكونة بالشعر حتى وإن كتب نثرا أو رسالة شخصية أو تحدث في مكالمة هاتفية، حيث يتجاوز السياق الشعري سياجه، ويتداخل مع سياق النثر، فيغرس فيه شيئا من شفراته، ولذلك نجد شعر أحمد شوقي محمّلا بشفرات شعرية متوثبة وكذلك نثر حمزة شحاتة ورسائله الخاصة(ولاسيما إلى ابنته شيرين)"[2]، قد نفهم من هذا القول أن الإنسان العربي كان مقيّدا بالشعر، وفي هذا الصدد كذلك صرّح أحد النقاد نافيا فكرة الحرية الفردية على الإطلاق وليس في الشعر فقط، بل في كل شيء في الحياة:" فليس صحيحا أن الناس قد ولدتهم أمهاتهم أحرارا، إنما يولدون مبدئيا عبيدا، عبيد انتماءاتهم الطبقية ومواقعهم الجغرافية والتقاليد والأفكار المحيطة بهم وعبيد جنسهم ومكوناتهم الوراثية وتركيبهم العضوي والغرائز والملكات والقوى العقلية والجسدية التي تفرض عليهم، إن النظر السطحي إلى الأمور والرؤية الرومنطيقية للوجود، هما اللذان يربطان بين الطبيعة والحرية في حين يدل التفكر العميق والتأمل الواقعي على ارتباط الحرية بالثقافة، حتى يكاد يستحيل الفصل في النظرة إلى تاريخ الإنسانية المديد بين هذه وتلك".[3] بالاعتماد على هذا القول

[1] – ،عبد الله الغذامي ،تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص 36.

[2] – الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص11.

[3] – المرجع نفسه، ص 12.

يمكن أن نقول، أن الناس كانوا محكومين بالتقاليد الشعرية، فيكتبون وفقها، ولا يستطيعون أن يأتوا بالجديد، مما جعل الشعر قيّما متوارثا بين الأجيال؟ قد يكون هذا ما جعل الغذامي يمضي في أطروحته مؤكدا على أن المشكلة تكمن في الشعر، والنظر إلى الشعر من هذه الزاوية في العصر الحالي، لا يخص الغذامي وحده، بل بعضا من النقاد الآخرين، إذ نجد محمد بنيس يخفف من الإشكالية إذ يقول:" الشعر المعاصر هو بالأساس منعقد الأهوال في الثقافة العربية منذ الخمسينات إلى الآن"[1].

وكأن محمد بنيس لا يرى في الشعر القديم مشكلة إلا أنه يحددها بفترة الخمسينيات إلى الآن وهي فترة شهدت التطور في شتّى المجالات، وقد يكون هذا التطوّر هو الذي ضغط على الشعراء، فصوّروا من خلاله منعقد أهوالهم.

ب/ الجميل يخفي القبيح

ولما كان الله جميلا يحب الجمال، فقد خلق هذا الكون على سنّة الجمال:" فالإنسان يتأثر بما هو جميل من جهة، كما انه يبدع الجمال، ويؤثر به في الآخرين من جهة أخرى وما يستشعره المرء من جمال في العالم المحيط به وبما يقوم بإبداعه من أشياء جميلة، لما استطاع أن يطيق الحياة، ولما كان لها أي مذاق يستسيغه ويستمتع به، فكل ما هو جميل يبعث على إشاعة السرور والارتياح في النفس".[2]

وإذا كان صاحب الفكرة يرى أن الكون خُلِق على الجمال، فإن الغذامي يرى أن هذا الجمال هو أكبر خدعة عاشها الإنسان إذ يقول:" وخدعة الجمال والحسن هي أخطر وأنجح أدوات اللغة وأدوات الاتصال ما بين الثقافة والمرأة، إلى درجة أن العقل النسائي أصبح في حالة تعطيل كامل أمام هذه الهجمة الثقافية المتسلطة.

[1] – يوسف ميخائيل أسعد، تذوق الجمال لتعيش سعيدا، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ، 1997، ص 3، 5.

[2] – المرجع نفسه ، ص 3، 5.

ولمّا كانت القصيدة كأجمل ترتيب توصّل إليه العربي فإنها كانت تخفي بداخلها ما يدور في مجتمع هذا العربي لذلك يؤكد الغذامي، ومن هنا فإن القصيدة تجسد نموذج المرأة الكامن في اللاشعور العربي القديم، وذلك خلال عربية القصيدة دلاليا وأسلوبيا ومعجميا".[1]

واهتماما بالقصيدة توارث النقاد البحث عن الجمال في القصيدة ضنا منهم أن أرقى ما يمكن أن يصل إلى اكتشافه الدارس.

وإثباتا لمعيار الجمالية، يخبرنا أدونيس أنه:" هكذا نظر إلى الشعر، نقديا عبر معيار التأثير المطب، وبنية الشعرية على جمالية الإسماع والإطراب التي حوّلها الاستخدام السياسي الخاص، والإيديولوجي العام، إلى نوع من جمالية الإيصال الإعلامي، بحيث يكون الشعر فنا قوليا يؤثر بطريقته الخاصة في نفوس الناس مدحا أو هجاءً ترغيبا أو ترهيبا".[2]

ويشير صاحب العمدة أن القدماء لما استعانوا بالناقد لم يطلبوا منه سوى اكتشاف المواطن الجمالية في القصيدة، ولم يكن البحث عن العيوب هو الهدف.

ج/ الهدف الاستراتيجي للخطاب النقدي عند الغذامي(إحلال النقد الثقافي في مكان النقد الأدبي)

حين نأتي إلى الغذامي نجد في مقدمة كتابه" تأنيث القصيدة والقارئ المختلف" يصرح عن فكرة هذا الكتاب:" وهو جزء من مشروع همه الحفر عن الأنساق الثقافية متوسلا بمنطلقات النقد الثقافي أو طامحا إلى تطوير فاعلية النقد من كونه أدبيا جماليا إلى كونه نسقيا ثقافيا، وهو مطمح لنقلة نوعية في النقد".[3]

[1] – محمد منظور، النقد والنقاد المعاصرون، مكتبة النهضة، مصر، د ط، د س، ص 37.

[2] – عزّ الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط، 2000، ص 259.

[3] – جوزيف الخوري طوق، موسوعة الأديب العملاق ميخائيل نعيمة، ص 49.، 50.

ويؤكد دائما في نفس الكتاب على أن الموضوع جديد والسبب لطرح مشروعه في النقد الثقافي وجيه حيث يقول:" وما هو مفعول عنه حقا هو السؤال الثقافي إذ أن السؤال الأدبي قد أشبع بحث دراسته، ولم يبق للسؤال الأدبي من مجال مفتوح كقراءة القصيدة التفصيلة غير أن السؤال الثقافي" الذي تقتضيه دواعي(النقد الثقافي)(لا دواعي النقد الأدبي) هو الذي مازال مادة حيّة تقبل المقاتلة والمراوغة".[1]

وإذا كان الغذامي يرى بأن السؤال الأدبي قد أشبع بالدراسة وحان وقت السؤال الثقافي لينال حظه من الدراسة، فإن هناك من النقاد من لا يفصل بين الدورين الأدبي والثقافي.

إن الامر الذي دفع الغذامي إلى تبني مشروعه النقدي من منظور ثقافي هو ظهور الشاعرة الخنساء الدخول التي جربت الدخول إلى خيمة الفحول قبل نازك الملائكة ،لكنهم لم يسمحوا لها بقول الشعر على هواها و يمكن القول ان نازك الملائكة كانت المرأة جريئة مقارنة بالخنساء ،حيث أنها قررت مواجهة العمود رغم حرص الفحول ،ولذلك يقول الغذامي ":أما نازك فهي أول إمرأة عربية تقرر مواجهة العمود مما تم تكسره ،وهو عمود ماثل أمام عينيها بوصفها دارا للشعر و خيمة تقوم على ذلك العمود و يتحلل العمود بها ،و إذا ما جاءت نازك فإنها تأتي في المكان المناسب و لا شك "[2]، وفي تبريره لموقفه أو لمشروعه النقدي الثقافي الذي يتكئ على نقد الشعر ،لم يفوت الغذامي الفرصة لتبرير هذا المنطلق ،و بجوار قضية تفكيك المنظومة الشعرية العربية ،كان الغذامي يركز أيضا على قضية التأنيث كقضية لا تنفصل عن الشعر "فالشعر العربي ومعه الثقافة ،كأن يقومان على النسق التكرري، وهو نسق طاغ ومهيمن ولكن التأنيث كان له وجود من نوع ما"[3]

[1] – سعد يقطين، الأدب والمؤسسة والسلطة، نحو ممارسة أدبية جديدة، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002، ص 13.

2–عبد الله الغذامي ،تأنيث القصيدة و القارئ المختلف ،ص35

3–المرجع نفسه ص38.

وهي عناصر أدبية كثيرة أثارها الغذامي مقترحا قراءتها قراءة ثقافية ،فالشعر ثقافيا كان ينظمه الفحول من أجل المال فقط وبذلك ارتبطت قيمة الفحول حسب هذا المفهوم بالطبع .

إذا كان الغذامي قد أحدث ضجة فكرية بكتابه" النقد الثقافي "الذي يدعو إلى تهديم النقد الأدبي و تأسيس النقد الثقافي ،فهناك من يدعو إلى تهديم النقد الأدبي و تأسيس النقد الثقافي ،فهناك من ينظر إلى مشروعه هذا بعين إيجابية و يقيم إستراتيجية بأنها موفقة إلى حد ما "إن هذه المحاولة هي محاولة تختلف في أسسها وإجرائياتها عن محولات النقد الأدبي والعربي في قراءتها للنصوص"[1] و من هنا تتبين أهميتها و جديتها من جهة وقدرة الأساس المنهجي الذي جاء فيها اكتفاه مادة المعالجة و سبر أغوارها من جهة أخرى.

و يزيد صاحب هذا القول من التأكيد على منهج الغذامي من"و انه ليكون بهذا المعنى نقدا ليس لسمة أخلاقية من خلال سمة أخرى تناقضها كما يمكن لبعضهم أن يفهم من كلمة فحولي و لكنه نقد عقلاني لأنه يعمل وهذه سمة العقلانية في البحث العلمي على كشف المناهج المسيطرة و الأنساق المهيمنة التي تسود المجتمع و تحكم طبقاته ومستوياته،و فئاته المنتجة للخطاب و المستهلكة له على حد سواء "[2]. قد يكون الأدب الآن حقا قد تجاوز مرحلة الحاجة إلى النقد الأدبي ،و هو في أمس الحاجة إلى النقد الثقافي لدراسته بأكثر عمق وتطويره إلى أسمى درجات الإبداع ،ولكنه أن نعلن موت النقد الأدبي حتى يقوم مقامه النقد الثقافي ، ذلك مالا تستطيع أن نقوم به مع الغذامي لأنه يعتبر تهديم لحلقة من حلقات الفكر العربي و زحزحة مكانتها في التاريخ الأدبي .

1- المرجع السابق، ص 93.

2-المرجع نفسه ،ص 93 .

في خضم الإشكاليات التي يعاني منها الخطاب النقدي العربي المعاصر ،جاء عبد الله الغذامي مقترحا إستراتيجية جديدة متمثلة في النقد الثقافي .و الذي هو دعوة في عمقها إلى تغيير نظرتنا إلى هذا العالم ،إذ طالما بحثنا في النقد الأدبي على الصورة الجميلة محاولين تكريس قيمها على كل النصوص دون أن نشعر بأنها تخفي صورة قبيحة لذلك كانت دعوة النقد الثقافي إلى البحث عن القبيح ،هذا النسق الذي وراء الجميل دائما و له القدرة على إعادة تشكيل نفسه كل مرة بلون و شكل مختلف ،مما يجعل الكشف عنه يحتاج إلى جهد في البحث و التحري .و من ثمة فالنقد الثقافي إستراتيجية لمعالجة كل أنواع الخطابات عن طريق العمل على تعرية أو فضح كل قبيح يختفي خلف جميل .

و من هذا المنطلق يمكن القول أن النقد الثقافي يرتبط بالنقد التفكيكي ارتباطا وثيقا لأنه يتوجه إلى نقض مركزية الثقافة الغربية من خلال إستراتيجية التفكيك و التقويض السائد و المتفق عليه عند الأكثرية ،و على هذا يرى الغذامي أن النقد الثقافي هو فرع من فروع النقد النصي ،معنى بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي .

الخاتمة

خاتمة

نشير في خاتمة هذا البحث أننا تطرّقنا إلى منهج غربي في الفكر والنقد وهو التفكيكية التي ترتبط ارتباطا وثيقا ببنية الحضارة الغربية، كما تطرّقنا في الوقت نفسه إلى ملابسات انتقال هذا المنهج إلى الثقافة العربية وما يصاحب ذلك من جدالات حول طبيعة المنهج وحول فاعلية تطبيقه على النصوص العربية.

والنتيجة التي أمكننا الوصول إليها هي أن النقد التفكيكي قد شهد مسارا تاريخيا مطوّلا يمتد في العمق إلى رحيق الفلسفات المثالية والمادية منذ عهد أفلاطون وأرسطو إلى مسار الفلسفات

الحديثة في ثوبها النيتشوي والهيدغري، فرغم قيام التفكيك على مبادئ ثورية بل كان هدفه الأساسي هو تقويض الميتافيزيقا الغربية وهذا ما تؤكّده طبيعة العلاقة التي تربط دريدا بالنماذج التي ذكرناها في البحث مثل هيدغر الذي حاول مثل نيتشه تقويض مبادئ الفكر الفلسفي الموروثة وهذا ما يستغلّه دريدا في التأسيس لمبادئ التفكيك بل حتى مصطلح Déconstruction وبالإضافة إلى هذا لا يمكننا تجاوز طبيعة العلاقة التي تربط التفكيكية بكل من دوسوسير وشارل سندرس، بحيث تعد مفاهيم دوسوسير حول الاختلاف اللغوي الأساس الذي بنى عليه دريدا مفهومه المركزي في التفكيكية وهو مفهوم الاختلاف المرجئ ولاسيما قضيّة الثنائيات وسلطة الغياب ومبدأ الاعتباطية، وكذالك الأمر نفسه بالنسبة لمفهوم السيميوزيس لبيرس إذ يقدّمها دريدا على أنها انفتاح لا مشروط للدلالة دونما أي اعتبار للخلفية الفلسفية التي يتّكئ عليها بيرس بوصفه الحد الذي تقف عنده آلة السيموزيس أو المؤول، وبهذا يمكننا القول أن التفكيكية لم تكن نتيجة للعبقرية الفلسفية لدى جاك دريدا بقدر ما كانت وليدة نسق فلسفي، هذا النسق الفلسفي قام على التشكيك في كل المرجعيات التي قامت عليها الفلسفة الغربية سواء كانت اللاهوتية أو العقلانية أو التجريبية.

وإذا ما عدنا إلى مقولات التفكيك يمكننا استنتاج تلك العلاقة التي تربط مقولات التفكيك بعضها ببعض، ونلاحظ أن مقولة الاختلاف المرجئ ترتبط ارتباطا عضويا بكل المقولات الأخرى فمثلا مقولة نقد التمركز المنطقي، مفادها أن النتيجة التي ترجى من ورائها هو تدمير التمركز حول المعتقدات والمقولات وهذا ما يسمح بلانهائية المعنى وهو ما يتيح الاختلاف، كما أن مقولة الغراماتولوجيا أو علم الكتابة التي قامت على نقد مركزية الصوت، فعلم الكتابة الذي يدعو إليه داريدا يؤدي إلى إحلال الكتابة محل الصوت والكتابة تستطيع الانفلات من سلطة الكاتب، مما يسمح بحرية المعنى تعدده وهذا ما يؤدي إلى الاختلاف أو الإرجاء المستمر للمعنى، فمن خلال هذا يمكن لنا أن نقول أن الاختلاف المرجئ يشكل المقولة المركزية في التفكيكية وكل المقولات الأخرى تصبّ في خانتها، وهذا ما يجعل مقولات التفكيك تشكّل نظاما ونسقا مغلقا. وبهذا فهي تقع في شر محاذيرها، فهي قامت ضد النّسقية، والنسقية بمفهومها السلبي الذي قدّمه دريدا، أي النسقية التي تؤدي إلى التمذهب والتعصّب للرأي والحجر على المعنى والحقيقة.

أمّا في الفصل الثاني فالنتيجة التي أمكننا التوصل إليها من خلال تطرّقنا إلى نماذج من التلقي العربي للتفكيك عند النّقاد الذين تبنوا الطّرح التفكيكي وهذا يدل على أن للتفكيكيين حضور في الساحة العربية وكانوا أكثر وعيا بطبيعة التفكيك واستغلّه في كتاباتهم، ورأينا كيف أنّ الفجاري كان أكثر وعيا وعلما بطبيعة الفكر التفكيكي كما استغلّه في محاولة نقد الفكر التأويلي المتمركز حسبه حول المعنى بوصفه معطى ثابت والتأسيس لفكر تأويلي تفكيكي منفصل عن كل المرجعيات، كما نجد علي حرب أيضا فهو يرجع إلى كل المشكلات المعاصرة إلى الأصولية أو إمبريالية المعنى ودكتاتورية الحقيقة فهو يقدّم فكره التفكيكي أو ما بعد الحداثي كأنه المنقذ الوحيد وهذا ما يجعله يشجع على الدّخول في فضاء العولمة والتخلّص من أوهام الهوّية كون أن فضاء الاختلاف المرجئ لا يعترف بأي هوّية، ونجد أيضا إسهامات بختي بن عودة تظهر من خلال تبنّيه للطرح التفكيكي.

أما النقد الذي وجهه النقاد العرب للتفكيكية حسبما وصلنا إليه إلى قسمين فمنه ما هو طابع نقدي أدبي كما هو الحال عند عبد العزيز حمودة وكمال أبو ديب، ومنه ما هو ذو طابع معرفي فلسفي مثلما هو الحال عند نقد عبد الوهاب المسيري، رغم إيماننا بتداخل الجانبين. كذلك استخلصنا أن عبد العزيز حمودة يرى إلى طبيعة العلاقة التي تربط التفكيك بتيارات الفكر العربي الأخرى، وما استنتجناه هو انتباه كمال أبو ديب غلى اللاعيب اللغوية التي يقوم عليها التفكيك، وأن عبد الوهاب المسيري يهدف إلى رد التفكيكية إلى مرجعيّتها الضاربة في الحضارة الغربية، فهو يعتبر أن التفكيكية لا تعدو أن تكون سوى محطّة حتمية في مسار الفلسفة الغربية،وما نستنتجه من هذا كلّه أن التفكيكية ليست فكرا متعاليا على النقد، بل يقبل النقد لكن طبيعة النقد قد تختلف قليلا، فالتفكيكية لا تؤمن بأي مرجعية لذلك فإن أي نقد يستند على مرجعية محكوم عليه بالفشل مسبقا، فأسلم طريقة لنقد الخطاب التفكيكي هو التفكيك بذاته.

أما في الجزء الأخير من هذا البحث فالنموذج التحليلي الذي اخترناه لموضوع بحثنا هو الخطاب التفكيكي عند عبد الله الغذامي، حيث حاولنا ان نرى مدى انسجام مقولاته مع التفكيك من حيث التنظير والتطبيق، وهذا كونه يعدّه من الأوائل السبّاقين لدراسة التفكيك وذلك يظهر من خلال محاولته لكتاب" الخطيئة والتفكير"، حيث ترجم مصطلح التفكيكية بالتشريحية كونها آلية لتوضيح حقيقة الكتابة لإبراز جمالية مدى صحتها، كما تبيّن أصالتها والإبداع فيها، وتحدّث أيضا عن بعض المعاني التي تبنتها إستراتيجية التفكيك مثل الاختلاف والحضور والغياب وهي في الحقيقة أسس لنظرية معتمدة في القراءة التشريحية والتي من خلالها يستطيع القارئ مطاردة المعاني والدلالات اللانهائية للنصوص المكتوبة وإذا كان عبد الله الغذامي هو أوّل من اقتفى خطوات التشريح في الساحة النقدية العربية فإنه أدرك خطورة النهج التشريحي الدريدي.

تلك هي أهم الخلاصات والنتائج التي توصلنا إليها من خلال مداعبتنا الحرة في سماء التفكيك بآفاقه الفسيحة، فكان عملنا ماثلا في أفكار محفوفة بالحجارة حيناً وبالأشواك حيناً آخر وهو دأب افترضته رغبة ملحة في التطفّل على آليات النقد التفكيكي من خلال التوق إلى أهراماته الجمالية والمعرفية.

ويبقى هذا البحث حلقة في سلسلة طويلة نأمل إثراءها بحلقات أخرى من الباحثين المهتمين بالنقد الأدبي في صورته الحداثية المتطلّعة إلى مستقبل نقدي واعد.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

1. إبراهيم عبد الله، التفكيك الأصول والمقولات، منشورات عيون الاختلاف، ط 1، بغداد 1990.
2. إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، إشكالية التمركز والتكوين حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1998.
3. بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، بيروت، الجزائر، 2007.
4. البازعي سعد والرويلي ميجان، دليل الناقد الأدبي، إضاءة الأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط 2، بيروت، الدار البيضاء 2005.
5. بخضرة مونيس، تاريخ الوعي، مقاربات تاريخية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، بيروت والجزائر، 2009.
6. بدوي عبد الرحمان، خلاصة الفكر الغربي سلسلة الفلاسفة، نيتشه، وكالة المطبوعات، ط 5، الكويت، 1975.
7. بسام قطوس، إستراتيجيات القراءة، التأصيل والإجراء النقدي، مؤسسة حمادة ودار الكندي، ط 1، عمان، 1998.
8. بشير تاوريريت، التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والملامح والإشكالات النظرية والتطبيقية، دار رسلان، د ط، 2010.
9. بن بوعزيز وحيد، حدود التأويل قراءة مشروع امبرتو إيكو، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، ط 1، بيروت والجزائر، 2007.
10. بن عبد العالي عبد السلام، ميتولوجيا الواقع، دار توبقال، ط 1، الدار البيضاء 1999.

11. بن عرفة عبد العزيز، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، والدار البيضاء، 1993.
12. البنكي محمد احمد، دريدا عربيا، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، ودار الفارس، بيروت وعمان، 2005.
13. جوزيف الخوري طوق، موسوعة الأديب العملاق، ميخائيل نعيمة، لبنان.
14. حرب علي، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط 2، 2000.
0. نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، الدار البيضاء، 1993.
1. نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1993.
2. المصالح والمصائر، صناعة الحياة المشتركة، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، الجزائر، بيروت، 2010.
15. حمودة عبد العزيز، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة وزارة الثقافة، ط 1، الكويت، 2003.
3. المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، وزارة الثقافة، الكويت 1998.
16. خليل حامد، المنطق البراغماتي عند شارل سندرس، مؤسس البراغماتية، دار الينابيع ،ط1 ،دمشق، 1996.
17. سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار، ط1، اللاذقية، 2008.
4. أطياف النص، دراسات في النقد الإسلامي المعاصر، عالم الكتب الحديث، إربد ط 1، 2008.
18. سعيد يقطين، الأدب والمؤسسة والسلطة، نحو ممارسة أدبية جديدة، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002.

19. عبد الله عادل، التفكيكية سلطة العقل وإرادة الاختلاف، دار الحصاد، دمشق ودار الكلمة، دمشق، ط 1، 2000.
20. عبد المالك مرتاض، نظرية القراءة، تأسيس النظرية العامة للقراءة الأدبية، دار العرب ط 1، وهران، 2003.
21. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق ط 1، 2004.
22. عبد الوهاب عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، ط 1، دمشق، بيروت 2008.
23. عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط 2000.
24. عناني محمد ،المصطلحات الأدبية الحديثة ،درلسة معجم عربي إنجليزي ،الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان ،ط3،القاهرة ،2003.
25. الغذامي عبد الله، الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق المركز الثقافي العربي، ط 6، بيروت والدار البيضاء، 2006.
5. النقد الثقافي، قراءة في الأنساق العربية، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت والدار البيضاء، 2005.
6. قراءة في النظرية النقدية العربية، وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي لبنان، ط 1، 1994.
7. الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، لبنان المغرب، ط 1، 2004.
8. حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب ط 1، 2004.
9. المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 1997.

26. الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي، من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، عالم الكتب الحديث،إربد، الأردن، وجدار للكتاب العالمي، ط 1، عمان، 2009.
27. كمال أبو ديب، جماليات التجاور أو تشابك الفضاءات الإبداعية، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1997.
28. محمد عبد المنعم خفاجي، عبد العزيز شرف، التفسير الإعلامي للأدب العربي، دار الجبل، لبنان، ط 1، 1991.
29. محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، مكتبة النهضة، مصر، د ط، د س،
30. المسيري عبد الوهاب، الفلسفة وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 2، 2007.
31. المسيري عبد الوهاب، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق القاهرة، ط 1، 2002.
32. مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار رؤية، ط 1، القاهرة، 2007.
33. وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، رؤية إسلامية، ط 1، دار الفكر، سوريا2007.
34. يوسف أحمد، السيميائيات الواصفة، المنطق السيميائي وجبر العلامات، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، ناشرون، ط 1، بيروت، 2008.
35. يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

المراجع المترجمة

1. أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت الدار البيضاء، 2000.

2. بيرزيما التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، ط 1، دار مجد بيروت أزمنة، عمان، ط 1، 2007.
3. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1988.
4. راي ويليم، المعنى الأدبي من الظاهرتية إلى التفكيكية، ترجمة يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، ط 1، 1987.
5. رولان بارت، السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء،ط1 ،1993.
6. سيلفرمان جون ، نصّيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء، 2002.
7. كوللر جوناتان، التفكيك ضمن كتاب البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، مجموعة من الباحثين، ترجمة سامي نائل،دار أزمنة ،عمان ،ط2007،1.
8. ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاني وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، 2008.
9. نتشيه فريديريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقبة ومحمد الناجي، دار إفريقيا، شرق، ط 1، المغرب، 1996.

الرسائل الجامعة

1. أحمد العزري، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي، رسالة ماجيستير جامعة تيزي وزو، 2012.

المجلات

1. شرقي عبد الكريم، خطيئة الغذامي من يكفر عنها أو المسافة بين تشريحية الغذامي وتفكيكية دريدا، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو العدد 7، 2010.
2. بختي بن عودة، موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا، مجلة كتابات معاصرة، لبنان، العدد 15، سبتمبر، 1992.

المقال:

1. سهام حشايشي، مراد ليتيمي، تلقي التفكيكية في النقد العربي المعاصر، المتلقي الأول حول مناهج النقد العربي، جامعة سكيكدة، 14/ 15 ماي 2013.

المراجع بالفرنسية:

1. Dictionnaire: Hachette encyclopédique, Spadem, ardagp, Paris, 1991, 1992.

الفهرس

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
شكر.....	–
إهداء.....	–
مقدمة.....	أ
*** الفصل الأول: التفكيكية أصولها ومقولاتها**	
المبحث الأول: الأصول الفلسفية للتفكيك.....	**12**
1- الاعتباطية والاختلاف عند" دوسوسير".....	**12**
2- إنفتاح السيميوزيس و "شارل سندر بيرس".....	**16**
3- من الحقيقة إلى التأويل" فريديريك نيتشه".....	**19**
4- نقد الميتافيزيقا من مارتن هيدغر إلى دريدا.....	**22**
المبحث الثاني: مقولات التفكيك.....	**27**
1- الإختلاف.....	**27**
2- التمركز العقلي" اللوغومركزية".....	**32**
3- علم الكتابة" الغراماتولوجيا".....	**35**
*** الفصل الثاني: تلقي التفكيكية في النقد العربي المعاصر**	
المبحث الأول: تبني التفكيك في النقد العربي.....	**41**
1- التفكيك بوصفه خلاصا" بختي بن عودة".....	**41**
2- التفكيك بوصفه اختراقا للحدود" علي حرب".....	**44**
3- تفكيك مركزية التأويل العربي الإسلامي" مختار الفجاري".....	**47**
المبحث الثاني: نقد التفكيك في النقد العربي.....	**51**
1- التفكيك بوصفه نهاية" عبد الوهاب المسيري".....	**51**
2- التفكيك بوصفه فوضى نقدية" عبد العزيز بن حمودة"	**54**
3- التفكيك بوصفه زئبرية" كمال أبو ديب".....	**57**

*** الفصل الثالث: تحليل الخطاب التفكيكي عند الغذامي**

المبحث الأول: مفهوم التفكيك عند عبد الله الغذامي..... **64**

1- مفهوم مصطلح التفكيك عند الغذامي..... **64**

2- تشريحية الغذامي..... **65**

أ/ نموذج الجمل الشاعرية..... **66**

ب/ نموذج الخطيئة والتفكير..... **69**

3- التفكيك بوصفه منهجا نقديا عند الغذامي..... **72**

المبحث الثاني: إستراتيجية الخطاب النقدي عند الغذامي..... **78**

1- مفهوم الخطاب النقدي عند الغذامي..... **79**

أ/ الخطاب الشفاهي..... **79**

ب/ الخطاب الكتابي..... **82**

ج/ الخطاب المصور..... **84**

2- أسس الخطاب النقدي عند الغذامي..... **87**

أ/ الشعر مشكلة العرب..... **87**

ب/ الجميل يخفي القبيح..... **89**

3- الهدف الإستراتيجي للخطاب النقدي عند الغذامي (إحلال النقد الثقافي مكان النقد الأدبي). **90**

الخاتمة **95**

قائمة المصادر والمراجع **101**