تفكيك التفكيك

مخرج من التيه

إعداد

محمود محمد علي الكردي

مدرس بقسم الأدب والنقد

كلية اللغة العربية بالقاهرة - جامعة الأزهر - مصر

تفكيك التفكيك مخرج من التيه

محمود محمد علي الكردي

قسم الأدب والنقد – كلية اللغة العربية بالقاهرة – جامعة الأزهر – مصر

الإيميل الجامعي : Mk@azhar.edu.eg

الملخص:

يقوم هذا البحث على تحليل نظرية التفكيك النقدية ونقدها من خلال إسقاطها على نفسها. ويعرض البحث للمشكلة المعرفية التي أوقعت تلك الاستراتيجية الفكر فيها، وهي التيه المعرفي والسيولة والنسبية. ويتناول البحث محاولتي عبد الوهاب المسيري وعبد العزيز حمودة في الخروج من المتاهة التفكيكية بالشرح، ثم يحاول أن يضيف إليهما مخرجا آخر أوقع وأقرب.

الكلمات المفتاحية: التفكيك – مابعد الحداثة – مابعد البنيوية – السيولة – النسبية.

Dismantling dismantling is a way out of the labyrinth

Mahmoud Muhammad Ali Alkurdi

Department of Literature and Criticism - Faculty of Arabic Language in Cairo - Al-Azhar University – Egypt

University Email: Mk@azhar.edu.eg

This paper analyzes and criticizes Deconstruction theory via projecting it to itself. My discussion tackles the epistemological labyrinth and relativism brought up by Deconstruction. It also reviews the attempts of Abd al-Wahab al-Misiri and Abd al-Aziz Hammouda to exit the deconstructive labyrinth in order to propose another attempt that debunks deconstruction from within itself.

Keywords : Deconstruction - Postmodernism – Poststructuralism- Liquidity – relative.

بسم الله الرحمن الرحيم

تفكيك التفكيك مخرج من التيه

محمود محمد علي الكردي

مقدمة

نما الفكر الغربي متجها من الدين إلى تركه. وفي تلك الرحلة أطوار. الطور الأول طور العقل، حين حل العقل محل الدين في توجيه الحياة، وتبع ذلك استدعاء للفلسفة الغربية القديمة في العصرين الإغريقي والروماني، فظهرت مرة أخرى بعد أن طمستها الكنائس الغربية عقودا طويلة. ويسمى هذا الطور عصر (التنوير)، إشارة إلى نعت ما قبله بعصور الظلام، وكان في القرن السادس عشر الميلادي.

ثم جاء طور العلم التجريبي مؤسسا على حرية الفكر والعقل والرأي المكتسبة من عصر التنوير، وانحصرت فكرة الحقيقة فيما تنتهي إليه التجارب العلمية، فالعقيدة في هذا الطور أن العلم وحده هو القادر على اكتشاف الكون وفهمه، فأصبح العالم والإنسان من وراء العلم والتكنولوجيا. وسمي هذا الطور عصر الحداثة، وامتد من القرن الثامن عشر حتى الحرب العالمية الثانية.

وبعد الحرب العالمية الثانية خفت ضوء الحداثة تدريجيا. وبدأ طور فكري مختلف وهو ما بعد الحداثة، وفيه تحول الفكر من عقيدة **اكتشاف** الحقائق والكون بالعلم إلى عقيدة **صنع** الحقائق والمعرفة. فالحقيقة لم تعد شيئا يكتشف، بل شيئا يصنع. يصنع من خلال تعارف فئة من الناس على شيء وتصورهم له! فلم يعد هناك حقائق متجاوزة للعقل ولا سابقة للتصورات الذهنية للأشياء المادية أو المعنوية.

ونستطيع أن نضع التنوير والحداثة في صف واحد، ولا يمكن أن نضع ما بعد الحداثة إلا في صف وحدها. فالتنوير والحداثة بعضهم من بعض، أما ما بعد الحداثة فنقدٌ لهما وكفرٌ بهما.

وقد أفرخت الحداثة ما عرف بنظرية البنيوية أو البنائية، أي أن كل شيء في الكون له بنية ونظام ثابت ومحدد في كل زمان ومكان يمكنه من آداء وظيفته أو أن يكون له معنى، وغاية العلم اكتشاف تلك البنية. وعلى سبيل المثال برز في بنية اللغة اسما سوسور وكلاود ليفي شتراوِس، وفي بنية اللاوعي فرويد، وفي بنية المجتمع ماركس . ولكن صار لفظ البنيوية يطلق غالبا على بنية اللغة التي يعد سوسور أبو عذرها، والتي منها نشأ في الغرب علم اللغويات الحديث والنقد البنيوي للأدب.

وأما ما بعد الحداثة فقد أنتجت نظرية ما بعد البنيوية، وعقيدتها أن بنية الأشياء المادية والأشياء المعنوية ليست إلا صنع التصور الإنساني، ومن ثم فليست ثابتة ولا محددة ولا عابرة للزمان والمكان، بل متغيرة؛ لأن الإدراك الإنساني نفسه قائم على الاخترجلاف[1] (اختلاف كل شيء وإرجاء أو تنحية كل شيء) بين الدوال والمدلولات في لعبة لا نهائية. وهدف ما بعد البنيوية/ما بعد الحداثة نقض وتفكيك البنيوية/الحداثة. وصار لفظ التفكيك يطلق على النظرية اللغوية في الفكر ما بعد البنيوي، فهو نظرية من نظريات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة.

هو إذن صراع فكري غربي غربي بين ما بعد الحداثة وتبيعتها ما بعد البنيوية من ناحية والحداثة وتبيعتها البنيوية من ناحية أخرى. وكانت أبرز ساحات

---

[1] ترجمة المسيري لكلمة différance ، *اللغة والمجاز* ص ١٤٧. وسوف يأتي بيان ذلك إن شاء الله.

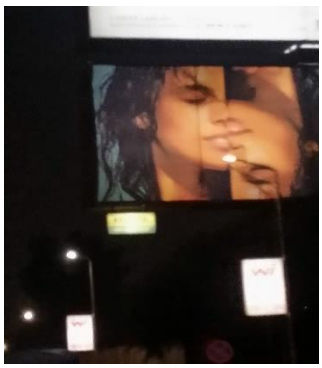
ذلك الصراع النقد الأدبي وعلم النفس والفلسفة والأديان. وقد سحب الغرب كل من يتبعه ويقلده إلى تلك المصارعة الفكرية والبلبلة المعرفية. فأثرت فلسفة ما بعد الحداثة على ميادين المجتمع كله حتى الملابس والطعام والتجارة. وما الملابس الممزقة إلا أثرا من آثار تلك الفلسفة. وهذا الإعلان الذي كان موضوعا في شارع العروبة عام ٢٠٢١.

والغرض من هذا البحث هو التحرر والخروج من ساحة هذا اللعب والنسبية والتيه ما بعد الحداثي من خلال دراسة أبرز استراتيجياتها وتحليلها ونقدها: التفكيك.

الدراسات السابقة:

قد سبق إلى هدف هذا البحث غير واحد من علماء الأمة، وأحب أن أسمي نقاد الأدب علماء، وإن لم تجر بذلك العادة. وكثرتهم وجودة ما كتبوا لا تغلق باب البحث في هذا الأمر بل تحفزه وتزيد من دواعيه، وتفتح كل دراسة أفقا لدراسة أخرى.

ولعل أبرز من بحثوا أمر الحداثة وما بعدها من العرب الناقد المصري وأستاذ الدراما والكاتب المسرحي وعميد كلية الآداب بجامعة القاهرة عبد العزيز حمودة، الذي وفر له تخصصه وثقافته مداخل سديدة مكنته من هضم الكتابات العسيرة التي انتجها الحداثيون الغربيون والعرب وكذلك كُتَّاب ما بعد الحداثة. ولا يخفى أن عنوان بحثي متأثر بعنوان كتابه *الخروج من التيه*، وإن كنت أحاول مخرجا غير الذي حاوله. فقد ختم الرجل حياته بكتبه الثلاثة *المرايا المحدبة* و *المرايا المقعرة* و *الخروج من*



التيه. والحق أن تلك الكتب جميعا خروج من التيه. فإنه في *المرايا المحدبة* عرض للنظريات الغربية النقدية التي يتلقفها كثير من المثقفين العرب تقليدا واحتفاء واستحسانا. ركز حمودة على البنيوية والتفكيك من حيث العلاقة بينهما وبين التاريخ الفلسفي الغربي، ومن حيث (النسخة الأصلية) أي فهم ما كتب دعاة الحداثة والتفكيك أنفسهم، ثم (النسخة العربية) وهو ما كتبه حملة لواء الحداثة والتفكيك في الوطن العربي مثل جابر عصفور وحكمت الخطيب وغيرهما، الذين هم كالمرايا المحدبة تضخم الصور المنعكسة فيها. فعدل حمودة ذلك الحدب في تلك المرايا لتصبح الصور في حجمها الطبيعي بلا مبالغة. وقد اعتمد حمودة على نقد كل نظرية لأختها في الغرب.

وأما *المرايا المقعرة* فبسط لنظريات الجاحظ وعبد القاهر وغيرهما في البلاغة والنقد الأدبي، وبيان مكان ما كتب العرب قديما مما كتب الغرب حديثا. وبذلك عدل حمودة تقعرا كان في مرايا الحداثيين، لتصبح صورة النقد العربي القديم في حجمها الطبيعي بلا انتقاص.

وأما كتاب *الخروج من التيه دراسة في سلطة النص* فيزعم فيه المؤلف أن النقد الغربي الحديث أحدث حالة من الفوضى في الفهم وضياع المعاني فلم يعد المعنى بيد الكاتب ولا بيد القارئ ولا حتى في النص. وقد ناقش هذا من خلال نظريتي التفكيك والبنيوية كما فعل في *المرايا المحدبة*، ولكنه أردف بذكر أهمية الاعتداد بتحديد النص نفسه لمعناه – إلى حد ما – وأيد ذلك بالنقل من بعض الغربيين أنفسهم كبروكس وإدوارد سعيد وبالنقل من عبد القاهر الجرجاني رحمه الله. وجعل المؤلف سلطة النص على تحديد المعنى هي سبيل الخروج من التيه.

وهذا البحث بحث أيضا عن الخروج من التيه، ولكن ليس بالعودة إلى سلطة النص وإنما بتفكيك ذلك التيه نفسه، وقلبه على نفسه. وذلك من خلال تحليل

نظرية التفكيك وإسقاطها على نفسها. وليس معنى ذلك أني لا أستفيد من كتب عبد العزيز حمودة، بل إنها معين ومرشد لي في ذلك التحليل وإن اختلفت سبلنا.

وثمت دراسة أخرى تؤثر في هذا البحث كثيرا جدا وهي على دقتها وعمقها أقل شهرة من دراسات عبد العزيز حمودة؛ ربما لصعوبة الأسلوب الذي كتبت به، وهي كتاب *اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود* للناقد والعالم عبد الوهاب المسيري. وهذا الكتاب نسيج وحده، ذو نمط صعب، غير أنه شديد الأهمية لمن ينظر في الحداثة وما بعد الحداثة والبنيوية وما بعد البنيوية. إذ يصل الكاتب بين قضية الدال والمدلول وقضية تأسس الرؤى الإنسانية المختلفة للكون، وبهذا تظهر أهمية تلك القضية النقدية في سياق أكبر من الأدب والنقد وهو سياق الحياة كلها والتفكير الإنساني.

فكان عبد الوهاب المسيري يناقش قضيتنا التي نعرض لها في هذا البحث من زاوية فلسفية اجتماعية دينية. فيبين أن لعبة الدال والمدلول كما شرحها التفكيكيون لعبة فاشلة لا تنتهي، وتُصيِّرُ الفكرَ والمعرفةَ الإنسانية في النسبية المطلقة وعالم الحس والصيرورة واللعب. والمخرج الذي يقدمه عبد الوهاب المسيري هو القول بوجود مدلول متجاوز متعال تنتهي به متاهة ما بعد الحداثة.

فهذان مخرجان من تيه يبدو أدبيا نقديا صرفا، ولكنه في الحقيقة اجتماعي وثقافي وديني وفلسفي. وتبدأ هذه الدراسة بعرض واضح للتيه وتبيين لمخرجي عبد الوهاب المسيري وعبد العزيز حمودة، ثم محاولة تأسيس مخرج جديد نابع من أس التفكيك وجوهره بحيث يتفكك التفكيك ويتوه التيه وتعود الأمور إلى نصابها.

التيه

من المستقر في النفوس أن التيه أمر سيئ ومكروه سواء أكان حسيا كمن يتيه في الأرض ولا يصل إلى المكان الذي يريد، أم كان معنويا كمن يفقد الذاكرة وينسى ما يريد وما يعمل. فالتيه من أولي أرحام الغموض والجهل والظلام والظلمات والضلال، وهو نقيض الوضوح والبيان والفهم والتمايز. وقد استعمل بعض نقاد الأدب المحدثين لفظ التيه ليدل على حالة التخبط والغموض في الفهم الذي أورثته كبرى نظريات النقد الأدبي في النصف الثاني من القرن العشرين: ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية. ولكن هذه النظريات الأدبية لم تقف أبدا عند "حدود الأدب" بل تجاوزته إلى التأثير في سلوكيات الناس ومعيشتهم. وليس في هذا عجب لأن الأدب كما هو معلوم جزء من المجتمع يتأثر به ويؤثر فيه.

واستنطاق النص الأدبي وتجلية معانيه وجمالياته أمر مشغوف به في الآداب جميعها. وكل ناقد يحاول ما استطاع الكشف عن معاني النصوص الإبداعية وجمالها. ولكن العجيب أن يقال إن تحليل النص واستنباط معانيه عمل مائع ميوعة دائمة مطلقة ليس لها أصل ولا تتصف بالثبات لأن اللغة والفهم والفكر الإنساني كل ذلك ليس بحقيقة، بل هو توهمات، في أحسن حالاتها تكون وجهات نظر تتحول وتتغير دون قيد سوى إرادة الإنسان ذي العقلية ما بعد الحداثية. وهذا ما طرحته ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية في سياق النصوص الأدبية وغيرها من المقولات الفكرية والعقائدية والفنية. لا ثبات ولا أصل إلا أصل واحد فقط هو عدم الثبات أو التفكيك.

وكما سبق أن ذكرنا، امتد هذا الفكر إلى شعوب الأرض المختلفة ومنها الوطن العربي وظهرت حركات أدبية ودراسات نقدية تصيب الناقد الأدبي غير

الحداثي بالدهشة والحيرة أو الشعور بالعجز عن فهمها لغموض مصطلحاتها وعسرها كما عبر عبد العزيز حمودة في مطلع *المرايا المحدبة*.[١]

ومحاولة نقد تلك النظريات أمر جدير بالاهتمام؛ فهو من صميم ما عبر عنه عبد القاهر الجرجاني حينما قال "إن التوق إلى أن تقر الأمور قرارها وتوضع الأشياء مواضعها والنزاع إلى بيان ما يشكل وحل ما ينعقد والكشف عما يخفى وتلخيص الصفة حتى يزداد السامع ثقة بالحجة واستظهارا على الشبهة واستبانة للدليل وتبيينا للسبيل شيء في سوس العقل وفي طباع النفس إذا كانت نفسا".[٢] ونقد تلك النظريات لا بد أن يبدأ من شرحها شرحا وافيا، ثم تبيين خطأها وسقوطها. وقد حاولت ما استطعت تيسير فهم نظرية التفكيك موضوع بحثي على عسرها والتوائها وقلة حظها من العقل. وهذا التبسيط أمر غير مألوف في كتب الحداثيين العرب التي تعرض لتلك النظريات، فإنهم – كما يبدو – يتعمدون التعقيد، حتى أن من يقرأهم يجد شرحهم أصعب على الفهم مما كتب دريدا وبارت وليوتار وغيرهم من أرباب ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية. وقد أشار عبد العزيز حمودة رحمه الله إلى أن تبسيط تلك النظريات يعد معصية حداثية، تكاد تذهب ببريق الحداثة التي جعلتها المراوغة المقصودة والغموض المتعمد نادية لنخبة النخبة.[٣] وقبل أن نتكلم عن نظرية التفكيك نبدأ بعرض منظومة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية عرضا موجزا؛ كي يتسنى لنا رؤية استراتيجية التفكيك في سياقها الثقافي والمعرفي.

---

[١] عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة*، ص ١٤.

[٢] عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، ص ٣٤.

[٣] عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة*، ص ٨.

ما بعد الحداثة

تعرف ما بعد الحداثة بأنها:

> (A) style of thought which is suspicious of classical notions of truth, reason, identity, and objectivity, of the idea of universal progress or emancipation, of single frameworks, grand narratives or ultimate grounds of explanation. (١)

> أسلوب فكر مرتاب في التصورات الكلاسيكية للحقيقة والعقل والهوية والموضوعية والتطور العالمي أو التحرر، وفي أطر العمل الأحادية، وفي الحكايات الكبرى التي تفسر حياة الإنسان في الكون.(٢)

أو بأسلوب أبسط هي التشكك المطلق في المفاهيم التأسيسية أو ما وراء المقولات أو الأيديولوجيات.(٣) تلك المقولات التي قادت الفكر الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني في المجتمع الغربي مثل الماركسية والليبرالية والرأسمالية والحداثة. وما وراء تلك المقولات أو الأيديولوجيات هي العقائد المسلمة الدفينة التي قامت عليها تلك المقولات. ما بعد الحداثة إذن لا تعادي

---

(١) تِرِي إيجِلتُن، *The illusions of postmodernism* أوهام ما بعد الحداثة، ص vii.

(٢) هذه وكل الترجمات الواردة في البحث من عمل المؤلف.

(٣) انظر، جين فرانسو ليوتار، *The Postmodern Condition*، الحالة بعد الحداثية، ص xxiv.

تلك المذاهب الفكرية فقط، بل تعادي المنطلقات والمسلمات الفلسفية الشمولية التي أسست عليها تلك المقولات.

ومن أمثلة هذه الأسس الفلسفية أو كما يسميها أصحاب ما بعد الحداثة ما وراء المقولات: تحرير العقل والمعرفة من الدين والخرافة (التنوير)، أن العلم التجريدي هو سبيل الحقيقة الوحيد والتكنولوجيا هي الوسيلة الناجحة في إسعاد البشرية (الحداثة)، أن الثورة سبيل تغيير التاريخ وأن طبقة العمال لابد أن تثور على البرجوازية والرأسمالية وتؤسس مجتمعا عقلانيا (الماركسية). إضافة إلى تلك المقولات، تأتي مجموعة من المقولات النظرية بمثابة النواة الفكرية التي تأسست عليها تلك المذاهب السابقة وغيرها. من هذه النظريات جدليات المعرفة التي انتجها هيجل، وطبيعة العقل البشري وتكوينه ثم محورية كبت الرغبات الجنسية في فهم التاريخ البشري عند فرويد، والمادية التاريخية عند ماركس وإنجلز، وكذلك الدلالة اللغوية عند سوسور.

والشيء الجامع لتلك المقولات الضخمة كما يسميها ليوتار هو أنها تنطلق من أساس متجذر في العقلية الغربية الحديثة وهو أن ما ينتهي إليه العقل والعلم الغربيان حقائق لها التسليم المطلق وأنها تؤدي حتما إلى الخير والتقدم والتطور. وهذا جوهر مشكلة ما بعد الحداثة مع الحداثة: أن تلك الأفكار والأيديولوجيات تزعم لنفسها الصرامة والشمولية، أي أنها صادقة وصالحة ومصلحة لكل البشرية دون استثناء. ومن أجل هذا تم فرضها على المجتمعات الإنسانية كلها، فكان الاستعمار الحربي والفكري، ثم انتهى الحربي وظل الفكري.

حتى الآن تبدو ما بعد الحداثة ظاهرة طيبة جدا تدعو إلى رفض هيمنة الغرب وأفكاره على العالم وتحارب الفتنة بالعلم المادي الحديث الذي جعلته الحداثة

الحق الوحيد والسبيل المؤدي إلى الخير بل هو الخير ذاته والغاية العظمى. بشكل عام تقف ما بعد الحداثة ضد عقيدة التنوير والحداثة الغربيين التي ترى أن العقل/العلم التطبيقي هو طريق الرقي الإنساني ومقياسه وغايته، وهو ما ترتب عليه شعور المجتمع الغربي بالتميز عن سائر شعوب الأرض (البدائية الرجعية المتخلفة... إلى آخره) واستعلائه عليها ومن ثم احتلاله لها.

لكن الرؤية التي تطرحها ما بعد الحداثة مقابل رؤية الحداثة غريبة جدا ! وهي أن الحقائق الكلية العامة التي ترتبط بوجود الإنسان فردا ومجتمعا مثل الإله والدين والتاريخ والخير والشر والحرية والصواب والخطأ ليست إلا خيالات من صنع الإنسان نفسه فردا ومجتمعا، ومن ثم فليست حقائق ثابتة لازمة، بل متغيرة نسبية قابلة للتعديل والتطوير، فليس لأمة ولا لفرد أن يفرض تلك الحقائق أو المفاهيم على أمة أخرى، ولا أن يمنع أحدا من تعديلها وتغييرها.

يقولون إن الحقائق الاجتماعية المنتشرة في المجتمعات الإنسانية مثل ما سبق ذكره إنما صنعها جيل بعينه وورثه الناس من بعده وجعلوها حقائق لازمة وملزمة. والحق –هم يقولون– أن هذه الحقائق لا بد أن تكون محدودة بالوقت والمكان والجيل الذي أنتجت فيه، لا أن يُزعم أنها صالحة ومصلحة لكل زمان ومكان. فكما أنتج الجيل الأول حقائق فلكل مجتمع وجيل أن ينتج حقائق أخرى؛ لأن الحقائق صنع الإنسان وليست موجودة في الطبيعة لتُكتشف ولا يوحى بها من السماء.

تلك عقيدة ما بعد الحداثة: رفض إطلاق مبدأ العالمية على أي مذهب والشك في كل عقيدة – حتى الحداثة – من أجل السماح بتغيير الحقائق وتعديلها وصنع عقائد جديدة متنوعة. فهي كما عبر الناقد الإنجليزي إيجلتُن ترى العالم متغيرا، لا أرضية له، متنوعا، غير مستقر، غير محدد، كمجموعة ثقافات

وتفسيرات غير موحدة، وهذه الرؤية تؤدي إلى درجة من الشك في موضوعية الحقيقة والتاريخ والأصول والأخلاق.[١]

والسبب الذي أدى إلى هذا الفكر هو الحداثة نفسها، فقد مهدت الحداثة نصف الطريق لما بعد الحداثة بنفي كل مقدس وفصل الدين عن الدنيا، فلم يبق لما بعد الحداثة إلا نفي الأفكار التي قدمتها الحداثة على أنها الحقائق الأكيدة المضطردة الثابتة، وفي مقدمة تلك الحقائق أن معرفة العالم واكتشافه من خلال العلم هي الغاية العظمى من وجودنا وهي الطريق للخير والصلاح.[٢]

ومن هنا يتضح لنا أن ما بعد الحداثة ضد فكرة العالمية التي تمنح لأي تصور للحقيقة. فهي تجعل الحق نسبيا، فكل طائفة وكل جيل له الحق أن يعمل تصوره للحق والخير والصواب في الحياة، ثم يأتي جيل آخر فينتج نسخة أخرى من هذا الحق، وهكذا إلى ما لا نهاية.[٣]

وقد ولدت ما بعد الحداثة مذاهب مختلة في الفكر شاذة في العيش تفضي بالإنسان إلى ما دون مرتبة الحيوان البهيم. ولو أننا طالعنا مصفوفات المناهج الدراسية في مجال النقد الأدبي[٤] في جامعات الغرب لوجدناها تشتمل على ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والنقد الجديد إلى آخر النظريات الأدبية، وكذلك تشتمل على نظريات النسوية، والنوع (ذكر/أنثى/خنثى/متحول)،

---

(١) تِرِى إيجِلتُن، *The illusions of postmodernism*، (أوهام ما بعد الحداثة)، ص vii.

(٢) كلاوديا روتنبرج، "Postmodernism and poststructuralism" (مابعد الحداثة وما بعد البنيوية) ص٦٩٢.

(٣) انظر الطيب تيزني، "ما بعد الحداثة كنقد للحداثة"، ص٧٤.

(٤) وهم يسمونه نظرية الأدب Literary Theory.

والشذوذ الجنسي. والباب الذي ولجت منه تلك المذاهب إلى درس الأدب والنقد ليس إلا ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية. وتلك النظريات تعنى بنقد التحيز التاريخي لاختلاف الجنس كأساس لإشباع الغريزة الجنسية، وتنتقد قصر مفهوم التزاوج على العلاقة بين الذكر والأنثى. وليس يخفى على أحد أن تلك التوجهات الاجتماعية الشاذة أصبحت مألوفة في الغرب إلى درجة أن أوباما آخر عهده أصدر مرسوما يلزم المدارس الحكومية في الولايات بالسماح للطلاب المتحولين جنسيا أن يستخدموا حمامات الذكور أو حمامات الإناث حسبما يفضلون.[1]

ثم . . . حدث أن انقلبت ما بعد الحداثة إلى مقولة ضخمة وأيديولوجية عالمية تزعم لنفسها الشمولية والصلاح والإصلاح للإنسانية، فناقضت مبدأها الرافض لفكرة النظريات العالمية، وأشاعت في العالم الغربي والشرقي أمواجا من الانحلال والانحراف حتى غدا – على سبيل المثال البسيط – لُبْسُ الثياب الممزقة المهترئة أمرا محبوبا – وعلى سبيل المثال الجلل – الشذوذُ بجميع أشكاله أمرا مقبولا عندهم مدافعا عنه بوصفه حقا وصوابا.

وإن من أهم الأسس التي ترتكز عليها ما بعد الحداثة أساس التفكيك، هذا المنهج التحليلي الفلسفي الأدبي الذي أنتجه الفرنسي جاك دريدا (١٩٣١-٢٠٠٤). ونقد التفكيك أو تفكيك التفكيك سبيلٌ لنقض الفكر الغربي ما بعد الحداثي ولفتح الباب من بعد ذلك لمناهج فكرية تعيد الرشاد إلى العقول. ولما

---

[1] وقد قوبل ذلك القانون بالرفض من بعض الولايات المحافظة كتكساس. انظر Obama orders public schools to allow transgender students access to restrooms | Obama administration | The Guardian

كان منهج التفكيك مستلهما من علم الدلالة عند فردِناند دي سوسور لزم أن نقدم نبذة عن أطروحته.

سوسور

أراد سوسور (١٨٥٧-١٩١٣) أن يضع علما للغة لا يعتمد على العلوم الأخرى كالتاريخ، ولا يختص بلغة دون لغة. ففرق بين اللغة والخطاب من حيث إن اللغة نظام موحد وبناء عام يخضع له الناس جميعا ولا يختلف باختلاف البلدان والأزمان، بينما الخطاب تطبيق ذلك النظام على ألسن الناس المختلفة. ثم بين أن اللغة نظام علامات، كل علامة فيها دال ومدلول، فالدال صوت مرتبط بصورة ذهنية، والمدلول هو تلك الصورة الذهنية. كصوت (شجرة) فهو دال، وصورة الشجرة في الذهن فهي مدلول. أما الشجرة التي في الوجود فيسميها سوسور مرجعا وليست مدلولا.

واللغة لها ثلاثة قوانين. القانون الأول الاعتباطية، وهي ألا علاقة تربط بين الدال والمدلول سوى اتفاق المتواضعين حين وضعوا كلمات اللغة، فليس لصوت شجرة صلة طبيعية بالشجرة، ولولا اتفاق واضعي اللغة لما كان صوت شجرة دالا عليها. والقانون الثاني الاختلاف، أي أن كل دال لابد أن يختلف عن الدوال الأخرى، وكل مدلول يختلف عن المدلولات الأخرى؛ كي تحدث دلالة دال بعينه على مدلول بعينه. ولولا هذا الاختلاف لما استطاع الدال الاعتباطي أن يدل على مدلوله. فالاختلاف سبيل دلالة الدال على المدلول. والقانون الثالث التقابل بين العلامات، أي أن كل علامة لابد أن توضع مقابل علامات أخرى. فعلامة الشجرة مثلا تقابل التربة وتقابل الشمس وتقابل الحيوان وهكذا. والتقابل نوعان: نحوي وترابطي. فالنحوي تتقابل فيه العلامات في الجملة فينشأ معنى تام، والترابطي هو ما يكون في الذهن بين المفردات

المتعلقة ببعضها صوتيا مثل قلم علم، أو موضوعيا مثل كتاب وقلم. فكل علامة – بدالها ومدلولها – تقابل العلامات الأخرى في اللغة. وبهذا التقابل تحصل المعاني. حتى قال سوسور "ميكانيكا اللغة مبنية على التقابل".[١] والتقابل الذي بين العلامات ليس كالاختلاف الذي بين الدوال أو بين المدلولات. فالتقابل علاقة موجبة بينما الاختلاف علاقة سالبة.

ونستخلص من هذا التصور السوسوري للغة الأمور الآتية: أ- ثنائية الدال والمدلول. ب- اعتباطية العلاقة بينهما. ج- الدال لا يشير إلى الشيء الخارجي الموجود في الواقع وإنما يشير إلى صورته في الذهن. د- ضرورة الاختلاف بين الدوال، وبين المدلولات. هـ – المعنى نتاج الاختلاف. و- للغة بنيتان نحوية (أو نصية) وتقابلية (أو نموذجية).

وقد شكل كلام سوسور الأسس التي بنيت عليها نظرية البنيوية اللغوية، وهي الأصل الذي صدرت عنه البنيويات الأخرى مثل البنيوية الاجتماعية، والبنيوية في التحليل النفسي.[٢] وتعرف البنيوية عموما بأنها اعتقاد أن الأحداث السطحية والظواهر الأدبية والعلمية والاجتماعية والنفسية وغيرها يمكن تفسيرها من خلال تأمل البنية والمعلومات والظواهر القابعة تحت السطح التي لا تظهر علاقة واضحة مباشرة بما يحدث وبما يراد تفسيره، فما هو ضمني يفسر ما هو ظاهر.[٣] معنى هذا أن العقل الإنساني يستطيع فهم الكون من خلال

---

[١] فردناند دي سوسور، *Course in general linguistics* ، (محاضرات في علم اللغة)، ص ١٢١.

[٢] زكريا إبراهيم، *مشكلة البنية*، ص ٤٣.

[٣] جف جلسيران، *Post-Poststructuralism: Anti Semiotics* (ما بعد ما بعد البنيوية ضد السيمائية)، ص٣٨.

تأمل بنية الأشياء التي يريد فهمها. والبنية دائما أمر غير ظاهر وإنما هو في خلفية المشهد السطحي، وإدراك البنية يكون من خلال تمييز كل شيء سياقيا وتقابليا.

وقد أصبحت النظرة البنيوية إلى نشاطات الإنسان والظواهر الطبيعية والمشكلات العلمية هي النظرة الأوروبية العلمية الرسمية، وأصبحت البنية كما يقول زكريا إبراهيم:

> صاحبة الجلالة ((البنية))! سيدة العلم والفلسفة رقم واحد، بلا منازع، ابتداء من سنة ١٩٦٦ حتى اليوم، وربما في المستقبل القريب أو البعيد أيضاً! . . . وبعد أن كان الفلاسفة لا يتحدثون إلا عن الوجود أو الذات والإنسان والتاريخ أصبحوا الآن لا يكادون يتحدثون إلا عن البنية، والنسق، والنظام، واللغة.[١]

والرباط الجامع للأنواع المختلفة من البنيوية هو تصور أن طبيعة الإدراك العقلي للحقائق تكون من خلال تمييز كل شيء سياقيا وتقابليا أو نحويا وموضوعيا، وهذا التمييز بين الاختلافات والتشابهات ينشئ المعنى وينشئ الفكر ويوصل إلى إدراك الحقيقة. ونستطيع أن نستخلص بعض أسس البنيوية فيما يأتي:

أ- هناك حقيقة عالمية نعمل على اكتشافها، ب- الحقيقة الفكرية والعلمية نظام أجزاء مفردة تشكل معا وحدة كلية لا تقبل التحلل إلى عناصر غير مترابطة، ج- أجزاء البنية ليس لها أهمية في ذاتها مفردة وإنما أهميتها في

---

[١] *مشكلة البنية*، ص ٧.

نظامها. فالبنية مجموعة علاقات بين أفراد أو مكونات وليست الأفراد والمكونات نفسها.

ما بعد البنيوية – التفكيك:

ظهر مصطلح poststructuralismما بعد البنيوية – الذي أحيانا يشتمل على مصطلح deconstruction التفكيك كواحد من استراتيجياته وأحيانا أخرى يترادف المصطلحان – في ستينيات القرن الماضي متزامنا مع مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومع التقلبات الاجتماعية في فرنسا التي تعرف بأحداث مايو ١٩٦٨ حين قامت انتفاضات طلابية وإضرابات عمالية تنادي بالحرية والتحرر من التقاليد المجتمعية (أو ما نسميه بالأصول)، وكانت ضد حكومة شارل دِ جول التي كانت رمزا للرأسمالية والأوتوقراطية والإمبريالية. وقد أفضت تلك الأحداث إلى تغير سياسي طفيف وتغير اجتماعي وثقافي كبير.[١]

من ضمن تلك التغيرات ظهور فلسفة التفكيك. والتفكيك قائم على الارتياب في دعوات الثبات والحقيقة التي تدعيها لنفسها النظريات العلمية والفلسفية ومنها البنيوية. ولا يخفى على ناظر أن مصطلح التفكيك عكسٌ لمصطلح البنيوية، ومع هذا فلم تتم تلك المعاكسة عن طريق الرفض المباشر لمقولات البنيوية، بل تفسيرها وتطويرها بحيث تؤدي إلى القول بميعة الحقائق.

---

[١] انظر مقالا عن تلك الأحداث في الموسوعة البريطانية على النت: events of May ١٩٦٨ | Background, Significance, & Facts | Britannica. وكان من شعارات تلك المظاهرات الفرنسية: **محرم أن تحرم**. وهذه الكلمة على بساطتها تمثل جوهر ما بعد الحداثة والتفكيك.

بيان ذلك قاعدة عامة وضعها الناقد والفيلسوف جاك دريدا – الفرنسي اليهودي المولود في الجزائر أيام احتلالها وهو أبرز مؤلفي ما بعد البنيوية في نسختها التفكيكية – تقول "لا شيء خارج النص".[١] أي جميع الحقائق والمعارف والمفاهيم لا توجد إلا داخل سياق ونظام اللغة المؤسس على الاختلاف كما بين سوسور؛ بأن نقول إن كل مفهوم وفكرة يختلف عن مفاهيم وأفكار أخرى ويحيل عليها، وبهذا تصبح كل معرفة دالا، وإن إدراك تلك المعارف هو حصول صورتها في العقل، وهذا ما سماه سوسور مدلولا، وبهذا تصبح كل معرفة مدلولا. وعندئذ تحقق ركنا العلامة اللغوية: الدال والمدلول، فكل فكر وتصور ومعرفة (مدلول) لا يوجد إلا في نص/سياق أفكار ومعارف (دال). ومن هنا كان كل شيء جزءا من النظام اللغوي المكون من علامات وكل علامة مكونة من دال ومدلول.

ثم التفت دريدا إلى قانون الاختلاف الذي يمثل جوهر عملية الدلالة في لغويات سوسور، فوجد أن المفهوم السائد هو أن اختلاف الدوال يؤدي إلى الوصول إلى مدلول كل دال، فاعترض على هذا التصور؛ لأنه يؤدي إلى الإيمان بميتافيزيقا المدلول أي أن المدلول له وجود غيبي وحقيقة تنتهي إليها الدوال، وهذا خطأ ومحال عند دريدا؛ لأنه يؤدي في النهاية إلى حتمية الإيمان بالغيب وبالنهايات المطلقة وبالإله.[٢] وهذا يقتضي إنكار الفلسفة المادية المتمركزة حول الطبيعة والإنسان. والصواب عنده الآتي:

أولا: اختلاف الدوال أمر مستمر بلا نهاية أبدا.

---

[١] جاك دريدا، *Limited Ink*، ص١٤٨، وقد ظهرت تلك الكلمة أولا في كتابه *Of Grammatology*، ص ١٥٨.

[٢] عبد الوهاب المسيري، *اللغة والمجاز*، ص ١٣٩.

ثانيا: اختلاف الدوال يقتضي تأجيل الوصول إلى ما يسمى في البنيوية بالمدلول، تأجيلا دائما؛ لأنه يظل معلقا في الاختلاف اللانهائي للدوال، فهو غائب دائما.

ثالثا: الفهم الصحيح للمدلول هو أنه حركة الاختلاف والإحالة بين الدوال، معجميا (ويعبر عنها برأسيا) وسياقيا (ويعبر عنها بأفقيا)، ولا يوجد "مدلول" له وجود ثابت ودائم.

وقد جمع دريدا مفهومي الاختلاف والتأجيل في كلمة Différance المنحوتة من كلمتين مختلفتين متقاربتين وهما differ (اختلف) و defer (أجَّلَ أو أرجأ)، ولهذا عربها عبد الوهاب المسيري بكلمة اخترجلاف. وهذا الاخترجلاف هو الذي ينتج المعنى، لكنه معنى مؤقت وغير أكيد لأن الاخترجلاف الذي أنتجه ليس له نهاية وليس له قرار، فالمعاني في تقلب دائم مع الاخترجلاف الدائم. ولعل سائلا يسأل لماذا لا ينتهي الاختلاف والتأجيل (الاخترجلاف) بين الدوال؟ والجواب – في نظرية التفكيك – أن اختلاف كل لفظ أو دال عن الدوال الأخرى يشتمل على إحالة كل دال على الدوال الأخرى، وهذه الإحالة لا تنتهي بل تدور وتتسلسل إلى ما لا نهاية. ومثل هذا كمثل البحث عن تعريف لفظ في المعجم فكل كلمة في تعريفها كلمات تحيل عليها، وكل كلمة من تلك الكلمات في تعريفها كلمات تحيل عليها، وهكذا إلى مالا نهاية.[1] وقد أطلق دريدا على هذه الحركة اللانهائية اسم play اللعبة.

تلك أطروحة التفكيك: أن المدلول ليس له حقيقة ووجود، وإنما الحقيقة تكمن في عملية الاختلاف والتأجيل الدائمة بين الدوال. أي أن وجود المدلول مبني

[1] جاك دريدا، *Of Grammatology*، (في علم الكتابة)، ص xvii من مقدمة جياتري سبيفاك.

على انتفاء كل دال غير داله، ولكن لأن هذا الانتفاء لا ينتهي أبدا فحضور أي مدلول ووجوده لا يتحققان بشكل كامل أبدا. ولو كان المدلول له حقيقة ووجود لما احتجنا إلى عملية اختلاف الدوال للوصول إلى هذا المدلول كما يزعم سوسور.

فمن خلال مفاهيم الاخترجلاف واللعبة والأثر ألغي دريدا فكرة المدلول كشيء له وجود مستقل عن الدال، يقول:

> The signified face, to the extent that it is still originarily distinguished from the signifying face, is not considered a trace; by rights, it has no need of the signifier to be what it is . . . This reference to the meaning of a signified thinkable and possible outside of all signifiers remains dependent upon the onto-theo-teleology that I have just evoked . . . the signified is originarily and essentially . . . trace, that it is always already in the position of the signifier.(١)

> وجه المدلول متى كان مميزا في الأصل عن وجه الدال فإنه لا يعد أثرا، والحق أنه لا يكون حينئذ محتاجا إلى الدال ليكون ما هو كائن . . . فالإشارة إلى معنى المدلول كشيء يتفكر فيه ويمكن وجوده بمعزل عن الدوال جميعا تبقى معتمدة على فكرة الدين والوجود والغائية التي أثرتها آنفا . . . المدلول في الأصل وبالضرورة ... أثر، ودائما المدلول في موقع الدال.

(١) *Of Grammatology* ، ص ٧٣.

يبين دريدا أن اتباع سوسور فيما زعم من أن المدلول شيء مستقل في الوجود عن الدال يسلمنا ضرورة إلى القول بوجود عالم غيبي متجاوز ومنفصل وغير محتاج إلى عالم المادة، أي القول بالإيمان الديني والغائية، أي أن غاية الحياة ليست الحياة نفسها بل ما بعد الحياة من غيبيات أخروية. وكل هذا بلا شك في صميم ما تكذبه ما بعد الحداثة. ومن هنا لا بد من تغيير وتفكيك فهمنا لفكرة العلامة اللغوية التي قدمها سوسور. وسبيل هذا القول بأن المدلول ما هو ذلك الأثر أو الإحالة التي تتم بين كل دال والدوال الأخرى، ولأنها إحالة لا نهائية فالمدلول لا يوجد ولا يتحقق أبدا، وحينئذ ستفكك وتسقط غيبيات الكلمة والحضور والوعي المتأصلة في الفكر الرجعي "ما قبل الحداثي".

إذن دريدا يعيد تعريف المدلول بأنه ما ينشأ عن اختلاف دال ما عن الدوال الأخرى وإحالته عليها. ثم يبين أن هذا الفهم لطبيعة المدلول اللغوي يؤدي – طبقا لقاعدة "لا شيء خارج النص" – إلى تفكيك الإيمان بالغيب سواء أكان هذا الغيب كلمة أم إلها أم أي قوة يؤمن بها الناس. وهذا الفهم يفضي أولا إلى نسف ثنائية الدال والمدلول، وثانيا إلى جعل المدلول متأرجحا بين الدوال، ومعلقا إلى ما لا نهاية، وثالثا إلى انفتاح كل مفاهيم الحياة وثوابتها بلا استثناء على بعضها بشكل مائع سائل.

وخطر تلك النظرية يزداد حين تتطور وتطبق على الدوال الكبرى أي النصوص المركبة من دوال مفردة. وتحقيق معنى النص حين يدخل في دوامة التفكيك وما بعد البنيوية يصبح حلما بعيد المنال. فمعنى النص لا ينشأ من تفسير كلماته وتراكيبه، وإنما ينشأ من اختلاف هذا النص عن النصوص الأخرى أفقيا ورأسيا، وإحالته عليها. لأن النص دال يلعب لعبة الاختلاف والإرجاء

والإحالة، فمعناه كامن في تلك اللعبة، معناه معلق متأرجح متغير غير مطلق وغير ثابت. وتلك عقلانية ما بعد الحداثة في ثوبها التفكيكي.

فما أفسد هذا الفكر حينما يطبق على المجال الفكري والمعرفي. إن الانعطاف الخطير الذي قامت به ما بعد البنيوية والتفكيك يتمثل في الموازاة بين العلامة اللغوية وما يراه الإنسان حقائق ومفاهيم معرفية مسلما بها. فكل تصور وفكر – عندهم – موضوع للاختلاف والإرجاء مع الأفكار الأخرى؛ ومن ثم يطبق على تلك الأفكار مفهوم اللعبة التي تؤدي في النهاية إلى نسبية الأفكار. ومن أقرب الأمثلة على ذلك الدين، والحرية، والأخلاق. وقد أفاض عبد الوهاب المسيري في تبيين زعزعة مفاهيم الأسرة والتاريخ وغيرهما بعد أن "تم تقويض مفهوم الكليات والمرجعيات والجوهر والذات والموضوع . . . وبذلك دخلت الحضارة الغربية في مرحلة السيولة الشاملة، وقنعت بأن تدور حول مجموعة من المدلولات غير المتجاوزة، التي ليس لها معنى مادي محدد".[١] فينظر أتباع ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة إلى تلك الأفكار في إطار ما يحيط بها من أفكار مضادة، تمثل شرط وجودها كما وضحنا في فلسفة الاختلاف والإرجاء والإحالة. ومن خلال اللعب بين تلك الأفكار يمددون المعاني الثابتة إلى مالا نهاية، مما يعني تغير الثوابت الفكرية والدينية وجعلها مؤطرة بإطار تاريخي مؤقت. ولا شك أن هذا يضرب في صلب العقيدة الدينية عند أصحاب أي دين.

إن الذي يسعى إليه التفكيك هو هدم الثوابت الإنسانية وزعزعة الإيمان بالغيب والقول بنسبية المعاني. إن الذي تسعى إليه ما بعد البنيوية هو خلخلة البنية الثابتة التي تثبت حقيقة وجود القيم والمعارف، وتعتيم الرؤية الفاصلة بين

---

[١] عبد الوهاب المسيري، *اللغة والمجاز*، ص ١٥٢.

المتناقضات كالصواب والخطأ وكالحسن والقبح. وليس ذلك افتئاتا، بل هو عين ما نطق به دريدا قائلا:

> The one is the other in différance, the one is the différance from the other. Every apparently rigorous and irreducible opposition (for example that between the secondary and primary) is thus said to be, at one time or another, a "theoretical fiction".(١)

> الشيء هو الآخر في الاخترجلاف، الشيء هو الاخترجلاف من الآخر. كل تناقض صارم ظاهر مطلق كالتناقض الذي بين الأساسي والثانوي ليس إلا – في وقت أو آخر – خيالا نظريا.

وهكذا أدخل هذا الفكر العالمَ الغربيَّ ومَن اتبعوه بغير إحسان في متاهة معرفية وأخلاقية لم يعد فيها أبيض ولا أسود، ولم يعد هناك مركز تدور في فلكه الحياة، ولا أصل تنطلق منه فروع، ولا أساس تبنى عليه ثوابت. أصبح المركز والأصل والأساس ألا مركز ولا أصل ولا أساس، وأصبحت الحقيقة ألا حقيقة إلا حقيقة الاخترجلاف واللعبة اللانهائية.

وكما رأينا طريقة إثبات هذه الأفكار كانت مؤسسة على أمر الدال والمدلول ومفهوم الاختلاف والإرجاء والأثر أو – اختصارا – اللعبة كما سمى دريدا.

---

(١) جاك دريدا،" Différance" ، ص٢٩١. وتلك المقالة أصلها فرنسي، وإنما أترجم عن النسخة الإنجليزية المطبوعة في Literary theory, an anthology في المرتبة الأولى، وإليها تكون الإحالات، ثم أستفيد أيضا من ترجمة آلان باس للمقالة نفسها في كتاب *Margins of Philosophy* .

الخروج من التيه

أولا- مخرج المدلول المتجاوز

حينما عرض عبد الوهاب المسيري للنظريات الثلاث ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفكيك انطلق من جهة المقابلة بينها وبين الرؤية الإسلامية لعلاقة الدال بالمدلول. حيث يرى أن ما بعد الحداثة والتفكيك يمثلان رؤية حلولية تؤدي في النهاية إلى جعل المخلوق محلا للخالق أي إنكار الخالق المتعالي عن خلقه؛ وذلك أن الإله مدلول عليه بما خلق في السماوات والأرض، والقول بأن المدلول ليس له وجود مستقل عن الدال بل هو في موقع الدال نفسه، ناشئا عن الاختلاف والإرجاء (الاخترجلاف) بينه وبين كل دال آخر يفضي إلى القول بأن الإله حال في المخلوق. ومن هنا يؤكد المسيري على أن أزمة الدال والمدلول التي بني عليها التفكيك ليست مجرد رؤية لغوية فلسفية وإنما هي في صلب النفس الغربية الحديثة ورؤيتها للواقع والحياة، التي تقف على النقيض من الرؤية التوحيدية. يقول:

> الرؤية اللغوية التي تذهب إلى أن ثمة علاقة اتصال وانفصال بين الدال والمدلول عادة ما تستند إلى الرؤية التوحيدية التي تذهب إلى أن الإله مركز الكون، مفارق له ولكنه يرعاه، فهو في علاقة اتصال بالعالم وانفصال عنه، وأن ثمة مسافة تفصل بين الخالق والمخلوق. أما الرؤية التي ترى أن ثمة اندماجا كاملا بين الدال والمدلول أو انفصالا كاملا بينهما، فإنها تستند إلى الرؤية

الحلولية التي ترى أن الإله قد حل تماما في مخلوقاته، فألغيت المسافة بينهما وأصبح الخالق والكون جوهرا واحدا.[١]

وعلى ضوء تلك الرؤية الرابطة بين ما هو لغوي وما هو فلسفي وما هو ديني وثقافي، أسس المسيري مخرجه من التيه التفكيكي/ما بعد البنيوي/ما بعد الحداثي على قضية محورية وهي ضرورة التسليم بوجود مدلول مختلف عن كل مدلول آخر، وبه يمكن تصور علاقة غير حلولية بين كل مدلول ودال. ويسمي المسيري هذا المدلول بالمدلول المتجاوز – أي المفارق لما سواه – ويبين أنه:

الركيزة الأساسية (المبدأ الواحد – اللوجوس) لكل الدوال، يقف خارج لعب الدوال، فهو موجود قبل وجودها، وهو ((غير ملوث)) بهذا اللعب، وهو ليس جزءا من اللغة. . . ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي **نخرج** من عالم الحس والكمون والصيرورة ونوقف لعب الدوال إلى مالا نهاية، ونحرز التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية معرفية وأخلاقية. وكل النظم المتركزة حول اللوجوس (أي النظم التي لها مركز تدور حوله، في مقابل النظم التي لا مركز لها) لابد أن تتضمن مدلولا متجاوزا لعالم الدلالات: هو الإله في المنظومات الدينية، وهو الكل المادي الثابت المتجاوز في المنظومات المادية.[٢]

---

[١] عبد الوهاب المسيري، *اللغة والمجاز*، ص ٨.

[٢] عبد الوهاب المسيري، *اللغة والمجاز*، ص ١٣١. التأكيد من عندي.

وحيث إن أسلوب المسيري بلغ ذروة التكثيف في تلك الفقرة المحورية التي يقدم فيها المخرج من التيه أو من عالم الكمون والصيرورة والنسبية، فمن الأفضل أن نقف عند جملة جملة لنفهم ذلك المخرج.

١- {المدلول المتجاوز هو الركيزة الأساسية (المبدأ الواحد – اللوجوس) لكل الدوال}:

الركيزة الأساسية هي المبدأ والأصل الذي ترتكز وتستقر عليه الدوال جميعا. والاستقرار ضد الفوضى والعشوائية والنسبية والصيرورة. وألفاظ اللغة لا تستقر ولا ترتكز على هذا المدلول المتجاوز فحسب، بل إنها تستمد وجودها منه. ففي نهاية هذا التعريف سنجد أن المسيري يعني بالمدلول المتجاوز الإله. حينئذ نفهم أن المسيري يذهب إلى أن اللغة توقيف من عند الله تعالى، ويتأكد هذا حينما نقرأ مقابلته بين الإسلام من جهة والمسيحية واليهودية من جهة أخرى حول نقطة البدء، بأن قال إن نقطه البدء في الإسلام لحظة معرفية تعليمية حينما علم الله آدم الأسماء كلها بينما نقطة البدء في اليهودية والنصرانية هي الدال/الكلمة نفسها.[١]

أما اللوجوس فكلمة إنجليزية أصلها يوناني ومعناها الكلمة المطلقة المقدسة أي كلمة الإله. واللوجوس عند الفلاسفة الوضعيين هو القوة المادية الطبيعية التي تتحكم في الكون، فهي عند البعض العقل، وعند آخرين رموز أخرى كالنار عند المجوس. وكل أمة لها لوجوس حسب عقيدتها.[٢] فالمعنى العام

---

[١] *اللغة والمجاز*، ص ١٣٥.

[٢] وقد ذكر المسيري أن بعضهم – ولم يسم – اعتبر أن القرآن الكريم هو اللوجوس عند المسلمين. وتسمية القرآن ومكونات العقيدة الإسلامية بتلك المصطلحات ضرره أكبر من ==

الذي تستخدم فيه تلك اللفظة هو "الركيزة والمرجعية النهائية التي قد تكون إما كامنة في الطبيعة أو متجاوزة لها، أو كامنة فيها متجاوزة لها في آن واحد".[١]

٢- {يقف خارج لعب الدوال}:

أي أن المدلول المتجاوز لا يصار إليه من خلال الاختلاف والإرجاء والإحالة بين الدوال على طريقة دريدا. بل هو مدلول قائم بنفسه.

٣- {فهو موجود قبل وجودها}:

بأن يكون حدوث الدوال جميعا متأخرا عن وجود ذلكم المدلول المتجاوز. فهو غير مفتقر إلى الدوال، بل هي مفتقرة إليه ومرتكزة عليه.

٤- {وهو ((غير ملوث)) بهذا للعب}:

يعيد المسيري التأكيد على مفارقة هذا المدلول المتجاوز للدوال ومدلولاتها، ويبين أنه مقدس ومنزه عن كل ما لا يليق به من اللعب الاخترجلافي الذي يراه المسيري تلوثا. ولعله أراد بوضع عبارة غير ملوث بين قوسين الإشارة إلى فساد ما تصوره دريدا في أمر الدوال والمدلولات، كأنه تلوث ووضع للأمور في غير موضعها يؤدي إلى مرض عضال في الفكر، أعراضه تظهر على الإنسان ما بعد الحداثي المسكين الذي صار عبدا للمادة التي يستهلكها.

نفعه إن كان له نفع؛ لأنه تغريب للمفاهيم، وربما يتحول الأمر فيما بعد إلى التشويش على المفهوم الإسلامي الصحيح من أجل أن يناسب ويلائم المصطلح الغربي المستخدم. فلا يصح أن يقال إن القرآن لوجوس المسلمين بدلا من أن يقال إن القرآن هو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. انظر عبد الوهاب المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج١، ص ١٩٠.

[١] السابق.

٥- {وهو ليس جزءا من اللغة}:

هذه الجملة نتيجة الوصف السابق. فالمدلول المتجاوز إذن ليس من اللغة؛ لأنه لا يخضع لقوانين الاعتباطية والاختلاف والتقابل التي شرحها سوسور في لغوياته. إن المدلول المتجاوز ليس كلمة/دالا ولا صورة ذهنية/مدلولا، فهو مفارق ومتجاوز.

والمتأمل في قول المسيري "وهو ليس جزءا من اللغة" يجده عكسا لقول دريدا "لا شيء خارج النص". والمعنى أن المدلول المتجاوز متجاوز لكل ما وصف به دريدا الحقائق والمفاهيم بأنها أسيرة لعبة الاخترجلاف. فيبين المسيري بأن هناك قوة لا تطالها لعبة الاخترجلاف.

٦- {ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة}:

هذا بيان أهمية القول بوجود ذلك المدلول المتجاوز. **إنه وحده المخرج من التيه الذي عبر عنه المسيري بعالم الحس والكمون والصيرورة.** أما الخروج من عالم الحس فإشارة إلى الانتقال والارتقاء إلى عالم الغيب. وليس ذلك إنكارا لعالم الحس، وإنما إنكار لإنكار عالم الغيب. وأما الكمون عند المسيري فهو مرادف الحلول أو الحلولية؛ إذ وازى بين الكمون والحلول غير مرة.[١] والمراد بعالم الكمون تجسد القوة الغيبية في شيء مادي كالإنسان أو الجماد. إذن الخروج من عالم الكمون يقتضي أيضا الانتقال والارتقاء إلى عالم الغيب المتجاوز لعالم الشهادة. فبين العالمين اتصال وانفصال. وأما الصيرورة

---

[١] انظر عبد الوهاب المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج١، ص١٩٠، ج٨، ص ٢٨/٢٢.

فيطلقها المسيري على حالة النسبية والسيولة الفكرية وعدم الثبات،[١] فالخروج من عالم الصيرورة يقتضي الانتقال إلى عالم فيه ثوابتٌ راسخةٌ وأمورٌ مطلقةٌ لا شك في صدقها.

٧- {ونوقف لعب الدوال إلى مالا نهاية}:

حيث إن لانهائية لعب الدوال مرتبطة بكمون كل شيء في اللغة، وعدم وجود مركز ولا بداية. فأساس التفكيك وما بعد الحداثة كما قدمنا هو نفي الـ Logocentrism أي التمركز حول أي حقيقة ثابتة. فإذا أصبح مفهوم المدلول المتجاوز حاضرا كمركز ثابت ومبدأ قديم انكسرت قاعدة "لا شيء خارج النص"، وبدا أن هناك مركزا للغة غير كامن فيها، ومادام هناك مركز فلا مجال للانهائية. وبهذا تنتهي الميعة الدلالية.

٨- {ونحرز التجاوز والثبات}:

التجاوز أي تخطي الحد المادي في الفكر إلى الأفق الروحاني الإيماني الغيبي الذي تنكره ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفكيك. والثبات أي تحقيق مركز وأساس غير الاختلاف واللعب اللانهائي. أساس ثابت حقيقي.

٩- {ونؤسس منظومات فلسفية معرفية وأخلاقية}:

أي منظومات فكرية تنطلق من مبدأ ثابت يقيني. وهدف ما بعد الحداثة نقض كل منظومة فكرية فلسفية لها مبدأ ثابت مطلق لأنها تؤدي في النهاية إلى القول بوجود لوجوس أي قوة تتحكم في الكون سواء كانت قوة مادية أو غيبية.

---

[١] السابق، ج١ ص٣٠٠.

إذن نقض ما بعد الحداثة يتيح القول بوجود معارف وأخلاق مطلقة مستمدة من العقائد (أو اللوجوس) على اختلاف أنواعها.

١٠- {وكل النظم المتركزة حول اللوجوس (أي النظم التي لها مركز تدور حوله، في مقابل النظم التي لا مركز لها) لابد أن تتضمن مدلولا متجاوزا لعالم الدلالات: هو الإله في المنظومات الدينية، وهو الكل المادي الثابت المتجاوز في المنظومات المادية}:

النظم المتمركزة حول اللوجوس هي النظم التي قامت ضدها ما بعد الحداثة والتفكيك. تلك النظم التي لا تغرق في النسبية والكمون والصيرورة ولا نهائية المعنى تؤمن بوجود مدلول متجاوز. وهنا يفصح لنا المسيري عما يقصده تحديدا بالمدلول المتجاوز: إنه الإله عند من يؤمن بوجود إله مثل المسلمين والنصارى واليهود، أو الشيء المادي المحسوس الذي ليس بغيب كالطبيعة عند الماديين المنكرين وجود إله.

إذن الإيمان بالله هو المخرج من التيه. كيف؟ لقد رمز المسيري إلى الإله برمز فلسفي نقدي غربي وهو اللوجوس أو المدلول المتجاوز (Transcendental signified) وذلك من أجل أن يكون هذا المدلول المتجاوز إبطالا للنسبية والسيولة المطلقة التي تنشأ من لعبة الدوال كما زعم دريدا. فأراد المسيري إبطال قاعدة التفكيك الكبرى "لا شيء خارج النص" من خلال القول بأن هناك مدلولا متميزا عن كل المدلولات سواه، فليس يحتاج إلى اخترجلاف الدوال مع بعضها ليتوصل إليه، بل إنه هو الذي أوجد الدوال وبه تحدث اللغة، فهي مفتقرة إليه وهو قديم عنها ومتجاوز لها. أو على طريقة دريدا نقول إن الإله هو إمكانية حدوث الدلالة the possibility of signification. هذا معنى قولنا إن المدلول المتجاوز خارج النص أي خارج

مفهوم دريدا للنص كشبكة من الدوال بينها اختلاف وإرجاء ذات معان مائعة غير مطلقة أبدا.

فإن قيل كيف يكون الإله مدلولا متجاوزا على الوجه الذي قدمنا وقدم المسيري، وكلمة الإله نفسها دال مثل أي دال آخر، ومفهوم الإله كذلك مفهوم مثل المفاهيم الأخرى، فلا يوجد تميز ولا مفارقة بين الإله كدال ومدلول وبين الدوال الأخرى، قلنا – ببساطة – كما أن دريدا جعل مدلول الاخترجلاف مدلولا متجاوزا ليس كمثله دال ولا مدلول – كما سيأتي بيانه – فكذلك يقول عبد الوهاب المسيري إن الإله هو المدلول المتجاوز.

فالمخرج إذن التسليم بوجود إله يسبق وجود اللغة ومن ثم تسقط معه نظرية النسبية الدلالية واشتمال الاخترجلاف على كل شيء في الحياة. وهذا المخرج لا شك في صدقه وأنه هو المخرج من كل ضلال وتيه. ومع هذا، فإن هذا المخرج لا يخاطب به الملحدون. إن جزءا كبيرا من الفكر الغربي أصبح على مذهب الإلحاد منذ ادعى فريدرك نيتشه – فيلسوف العدمية واللاعقلانية الذي أودع مصحة نفسية آخر عمره – أن الإله قد مات، كبرت كلمة خرجت من فيه، إن قال إلا كذبا. وقد بنيت ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفكيك على إنكار الإله وإنكار اللوجوس سواء كان غيبا أو مادة. فلو أردنا أن نرد عليهم مذهبهم فإنه لا يعمل معهم أن نرفع راية الإيمان بالله لأنهم بذلك كافرون. إنما نقض هذا الفكر يكون بتقويضه من الداخل، أي من داخل نظامه وبيان خلله وتناقضه من خلال تحليله وتفكيكه. ولا شك أن هذا خير طريق لنقض الإلحاد بعد ذلك، وإثبات الإيمان بالإله سبحانه وتعالى.

ولا يقلل هذا من عمل عبد الوهاب المسيري، فإنه أجاد إجادة منقطعة النظير في تحليل وشرح ما بعد الحداثة والتفكيك بعقل مسلم وألفاظ عربية خالصة.

ومما يتميز به نقاش المسيري لهذا الموضوع أنه أبدع مصطلحات ومفاهيم فلسفية عربية استطاعت أن تحوي الفكر الغربي في عباءة العربية دون حاجة لتعريب ولا لإرباك عقل القارئ بكثرة الألفاظ الأعجمية كما نرى عند كثير من الحداثيين العرب، وهي وسيلة حداثية لإضافة هالة من الجلال والتقدم والتحضر الزائفة على كتبهم أمام القارئ العربي البسيط، كما أشار إلى ذلك عبد العزيز حمودة رحمه الله.

ثانيا- مخرج سلطة النص

ينتقد عبد العزيز حمودة من منطلق قومي ثقافي الميلَ الشديد تجاه الثقافة الغربية في ميدان النقد الأدبي، ويتمثل هذا الميل في لهفة كثير من النقاد العرب على احتضان النظريات الغربية المختلفة وتضخيمها كالصور المنعكسة في (المرايا المحدبة) وإهمال النقد العربي القديم وتصغيره كالصور المنعكسة في (المرايا المقعرة)، وكل هذا يتم تحت راية التحديث والتنوير. فيؤكد على أن الثقافة هي الحصن الأخير والأهم للمقاومة العربية من أجل الحفاظ على العقل العربي من أن يكون أسير العقل الغربي. وما يهم المؤلف هو تأثير هذا التغريب على ثقافة المجتمع كله التي أصبحت مهيضة الجناح أمام التيار الغربي. يقول:

> تحول المثقفون الحقيقيون إلى نخب ثقافية يخاطب أعضاؤها بعضهم البعض في أحيان كثيرة، وتتحالف مع السلطة الحاكمة في أحيان أكثر. وفي كلتا الحالين تخلى هؤلاء المثقفون عن دورهم القيادي في تنوير الجماهير، وابتعدوا عن الشارع العربي تاركين الثقافة الشعبية mass or popular culture تحت رحمة الثقافة

المهيمنة تفعل بها ما تشاء وتغرس قيمها الجديدة لتعيد تشكيل الوعي العربي.[١]

والملمح الذي أود أن أبرزه هنا أن عبد العزيز حمودة – رحمه الله – ربط النقد الأدبي ربطا وثيقا بالصراع الثقافي وربط ذلك كله بمحاولة القوى الغربية السيطرة على عقل الإنسان العربي المسلم بعدما فشلت في السيطرة على عضلاته بالقوة. ولعل هذا الحس الصراعي هو سر جعل "سلطة النص" محور دراساته النقدية المتميزة، وكأن الصراع الثقافي صراع على السلطة، لكنها ليست سلطة السياسة ولا سلطة الدولة، إنما هي سلطة المعنى والفهم. وقد حكم الكاتب بأن تلك السلطة لا تسلم إلا للنص، لا للمؤلف ولا للقارئ ولا للانهائية الدلالة أو لعبة الاخترجلاف.

بدأ عبد العزيز حمودة بتقسيم النظريات النقدية الغربية من حيث تعاملها مع النص إلى قسمين هما النقد الثقافي والنقد الجمالي. فالأول كالماركسية يحدد دائرة اهتمامه بالجانب التاريخي للنص وتفاعله مع البيئة الزمانية والمكانية، ولا يهتم بالجانب الجمالي الداخلي في النص نفسه. بينما القسم الثاني ومنه البنيوية والشكلية فيهتم بالقيم الجمالية داخل النص وببنيته النحوية، ولا يعير البيئة المكانية والزمانية اهتماما. ومن بعد هذين الاتجاهين ظهرت ما بعد البنيوية والتفكيك الذي نقض غزل القسمين السابقين، ونادى بأن يكون تفسير النصوص مربوطا بلانهائية الدلالة مع عزل وإلغاء فكرة قصدية المؤلف. وبين تلك الاتجاهات المتناقضة والعدمية (في نسختها التفكيكية) يعلن حمودة دخول

---

[١] عبد العزيز حمودة، *الخروج من التيه*، ص ١٠.

النقد الغربي ومَن وراءه في الشرق تيهاً ضاع فيه المعنى وضاعت فيه سلطة التفسير والفهم، فانتهى الأمر إلى نص بلا مركز وهوة بلا قرار.[١]

التيه إذن تيه في النقد الغربي ومن ورائه الثقافة الغربية المعاصرة. ولا يزعج هذا عبد العزيز حمودة بقدر ما يزعجه انسياق النقاد العرب وراء ذلك التيه طائعين راضين بل فخورين. وأحيل القارئ إلى تمييز المؤلف بين حال الغرب مع التيه وحالنا نحن العرب معه، إذ يقول:

> الكثير من معطيات التيه النقدي الغربي نوع من الترف الفكري، الذي أوصلتهم إليه مجتمعات الرفاهية والوفرة التي أوصلتهم إلى حافة الملالة من كل ما هو تقليدي أو ثابت أو محدد. وإلى حد كبير، فإن هذا من حق المثقفين الغربيين، لكن ليس من حق البعض منا في العالم العربي أن يختار عن طواعية دخول التيه الغربي نفسه من دون أن نقف على الأرضية نفسها من الإنجازات الفكرية والسياسية والاقتصادية. وإذا كان من حق الثقافات الغربية، التي وصلت بعض سفن الفضاء الخاصة بها إلى حافة المجموعة الشمسية المعروفة، أن تمارس ذلك الترف الفلسفي، من النوع الذي يمارسه جاك دريدا في شكه في جميع السلطات، فليس من حق بعض المثقفين العرب أن يدخلوا التيه نفسه ليمارسوا الترف الفكري نفسه، باسم التحديث والحداثة، في الوقت الذي تكافح فيه غالبية الشعوب العربية من أجل حرية التعبير والديموقراطية السياسية بل من أجل لقمة العيش نفسها.[٢]

---

[١] عبد العزيز حمودة، *الخروج من التيه*، ص٢٩٥.

[٢] عبد العزيز حمودة، *الخروج من التيه*، ص ٣٢٢-٣٢٣.

فكأن عبد العزيز حمودة يعلل ظهور التفكير الغربي المضلل التائه بحالة البشم والترف والجدة التي تزخر بها القارة العجوز والولايات – بعدما انتهبوا خيرات البلاد التي احتلوها. وكالثَّريِّ الذي ملَّ الثراء، أراد أولياء ما بعد الحداثة تغيير حياتهم وفكرهم إلى ما وراء المنطق. وأرادوا فكرا منفتحا بلا قيد وسائرا بلا نهاية، تماما كما كشفت لهم سفن الفضاء لانهائية ذلك الكون. فأين العرب من تلك الحال حتى يحاكوا الغرب في ذلك الفكر! وراء الإحالة السابقة إذن رسالة يبعث بها الكاتب إلى النقاد والمفكرين العرب أن يحولوا بوصلتهم من ما بعد الحداثة إلى الواقع الاجتماعي للأمة العربية، فيستنطقوا النصوص الأدبية من ذلك المنظور الثقافي النابع من البيئة العربية ذاتها. إنه دائما يذكرنا بأن الميدان الثقافي هو آخر حصن للمقاومة ضد الهيمنة الغربية على المجتمعات العربية.

وليس معنى ذلك أن عبد العزيز حمودة ينادي بإهمال الجوانب الشكلية والبنائية في نقد النصوص الأدبية. إنه يشدد على أهمية ألا ننسى أن الأدب ليس مجرد وثيقة تاريخية أو اجتماعية، بل هو في الأساس مشروع جمالي ذو أبعاد ثقافية. وعيب النقد الغربي – كما يراه الكاتب – أنه أحادي النظرة؛ فإما أن ينظر إلى الجوانب الجمالية فقط كما في الشكلية، وإما أن ينظر إلى الجوانب الثقافية فقط كما في الماركسية. والعكس هو ما يدعو إليه الكاتب، وهو أن يكون النقد جامعا بين هذين الاتجاهين.

والخروج من التيه هو إعادة سلطة المعنى إلى النص، ليس النص الماركسي ولا النص الشكلاني ولا البنيوي ولا التفكيكي، وإنما النص المتوازن ثقافيا وجماليا، النص الذي لا ينشأ من فراغ ولا يكون مجرد وثيقة اجتماعية أو

تاريخية خالية من أوجه الإبداع. فسلطة النص إذن لها جناح جمالي، وجناح ثقافي وهو الأهم من وجهة نظر عبد العزيز حمودة.

سلطة النص تخول له وحده تحديد معناه، وهذا ما يسميه حمودة بقصدية النص، مقابل قصدية المؤلف التي يرفض الاعتماد عليها، ومقابل قصدية القارئ التي يرفض الاعتماد عليها أيضا. قصدية النص تعبير استعاري يجعل النص كأنه إنسان له قصد يحدده ويسعى إليه، فكذلك النص يقصد معناه، وذلك القصد حاصل من البيئة التي خرج منها النص والقوالب الشكلية والبنائية التي أفرغ فيها. وتأمل تلك البيئة وتلك القوالب سبيل إدراك المتلقي قصدية النص. أي أن المُركَّب الثقافي والجمالي لأي نص هو المركز والمحور الذي تدور حوله قصدية النص ومعانيه، وليس للمتلقي سبيل غير تأمل هذا المُرَكَّب لكي يدرك المعنى. والتيه عن هذا المركز والمرجعية يؤدي حتما إلى التيه عن المعنى والتفسير إلى حيث يصبح كل معنى محتملا ومن ثم لا يكون هناك معنى ألبته، بل يكون اللامعنى واللانهائية واللامرجعية حيث تتربع ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفكيك. إذن تفسير النص في ضوء قصديته يحقق تفادي تيه ما بعد الحداثة والتفكيك حيث لا مركز ولا مرجع للمعنى والتأويل، والعكس صحيح كما يصرح حمودة قائلا "اللحظة التي يفقد فيها النص قصديته يفتح الباب على مصراعيه أمام فوضى القراءات والتفسيرات اللانهائية".[١]

وليس القول بقصدية النص وسلطته بمانع من اختلاف التفسيرات وتعددها، بل كل ما في الأمر أن العبث بالمعاني والتأويلات هو الممنوع في ظل وجود قصدية النص. أما اختلاف الأفهام حول النصوص فهذا من المسلمات التي لا ينكرها أحد. وفي الحقيقة إن نظرة حمودة تأبى القول بحبس المعنى داخل

---

[١] *الخروج من التيه*، ص ٣١٦.

تفسير واحد؛ ومن أجل هذا رفض القول بقصدية المؤلف لأنها تقفل الباب أمام تفهم القارئ معاني غير التي قصدها المؤلف. ويحضرني في هذا المقام ما سمعت من العالم الناقد الشيخ محمد أبي موسى يقول إن من حق القارئ أن يفهم من كلامِ الشاعرِ والعالمِ حاشا كلامَ الشارع ما أراده وما لم يرده ما دام هذا الفهم داخل إطار الدلالة الصريحة أو الضمنية أو الإيحائية للنص.[١] فأما الدلالة الصريحة فهي منطوق الكلام، وأما الدلالة الضمنية فهي مفهوم الكلام بطريق الالتزام على طريقة علماء أصول الفقه. وأما الدلالة الإيحائية فقد بين الشيخ أنها ما لا يدل عليه النص صراحة ولا ضمنا، ولكنه يبعثه في نفس المتلقي هاجسا وحدسا. فدلالة النص بأقسامها الثلاثة عند الشيخ أبي موسى توازي قصدية النص عند عبد العزيز حمودة، كلاهما مصطلحان يشيران إلى مرجعية الفهم والتفسير المنفتحين بانضباط.

وكما رفض حمودة القول بقصدية المؤلف، رفض القول بقصدية القارئ – كما في مذهب التلقي – بحيث يكون دور الكاتب إعطاء فرصة للقارئ ليفسر ويكتب، فيصبح صانع النص الأدبي هو القارئ، وبيده وحده سلطة الفهم، وبتعدد القارئين وتوجهاتهم تتعدد تفسيرات النص، ومن ثم فلا يوجد صواب ولا خطأ في التفسير.[٢] تلك الأطروحة ما بعد الحداثية تؤدي بكل وضوح إلى جعل القارئ هو وحده مركز المعنى، حتى لو تناقض فهمه مع سياق النص ونسيجه، وتقول بنسبية التفسير فلا خطأ ولا صواب ولا نهاية كذلك. وتكون

---

[١] لقاء على قناة دليل الفضائية، د محمد محمد أبو موسى برنامج سؤال الثقافة الحلقة الثامنة – YouTube

[٢] انظر ستانلي فِش، "Interpretive the *variorum*" (تأويل الاختلافات) .

بهذا "إعلانا رسميا لانتهاء سلطة النص بعد أن تم نقل سلطة إحداث دلالة أو معنى من النص إلى القارئ، كل قارئ له".[١]

إن الاعتماد على النص نفسه لاستكناه معناه هو السبيل إلى الحصول على معنى منضبط غير نسبي وغير منفتح إلى مالا نهاية وأيضا غير مغلق تماما. إن تعددية التفسير بلا ضابط ولا رابط تعددية مَرَضَية تؤدي في النهاية إلى نسبية مطلقة أي إلى حالة من العدمية، لأنه إذا كان النص يحتمل كل معنى، فلا معنى له مطلقا. أما التعددية المنضبطة أو الصحية – كما يسميها عبد العزيز حمودة – فهي "تفسير النص الأدبي في ضوء قصد محتمل تحقق في النص".[٢]

الشيء الجدير بالتقدير أن عبد العزيز حمودة – أستاذ الأدب الإنجليزي – يرجع كلامه في سلطة النص إلى النقد العربي القديم ممثلا في عبد القاهر الجرجاني حيث يقول:

> فأما الإفراط، فما يتعاطاه قوم يحبون الإغراب في التأويل ويحرصون على تكثير الوجوه، وينسون أن احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر، فهم يستكرهون الألفاظ على ما تقله من المعاني، يدعون السليم من المعنى إلى السقيم، ويرون الفائدة حاضرة قد أبدت صفحتها وكشفت قناعها، فيعرضون عنها حبا للتشوف، أو قصدا إلى التمويه وذهابا في الضلالة.[٣]

---

[١] *الخروج من التيه*، ص٢٩٣.

[٢] *الخروج من التيه*، ص ٣١٨.

[٣] *أسرار البلاغة*، ص ٣٩٣.

في تلك الكلمات يرى عبد العزيز حمودة أن عبد القاهر الجرجاني وضع مفهوم سلطة النص منذ القرن الخامس بقوله "احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر" واللفظ هنا الكلمة أو الجملة التي يكون فيها مجاز، ولكن حمودة يسحب ما قاله عبد القاهر عن اللفظ والجملة إلى النص كله. وبهذا يكون في كلام عبد القاهر رد على نظرية التلقي والتفكيك وما بعد البنيوية والحداثة. وما أجمل أن يستنطق الناقد العربي الحديث تراث العرب بما يفي بالخروج من التيه النقدي الذي أوقع الغربُ فيه نفسه ومن اتبعوه بإساءة.

والمخرج الذي قدمه عبد العزيز حمودة إن هو إلا "توليفة" من النقد القديم ممثلا في عبد القاهر، والنقد الغربي الحديث ممثلا في ما ذهب إليه كلينث بروكس الناقد الأمريكي من مدرسة النقد الجديد الذي تميز عن أقرانه من مدرسته بنصه على وجوب الالتفات إلى السياق الثقافي والتاريخي للنص الأدبي مع النظر إلى جمال بنيته. أي أن عبد العزيز حمودة استنبط ردا على ما بعد البنيوية والتفكيك من التراث العربي ومن النقد الغربي الحديث. ومن هنا يتسنى لنا أن نقول إن فضل حمودة يكمن في الآتي: أولا- براعته في تمثيل الأثر السلبي للحالة النقدية والثقافية وربطها بالواقع الاجتماعي، ثانيا- استطاعته إيضاح مصطلحات النقد الغربي الحداثي التي زادها بعض الحداثيين العرب غموضا على غموض، ثالثا- استخراجه من التراث العربي نقدا لما بعد الحداثة وتوابعها، وتوجيه الشبه بينه وبين بعض النقد الغربي المنصف. وليس من الجور أن نوافق من يقول إن عبد العزيز حمودة لم يؤسس ولم يشأ أن يؤسس نظرية عربية بديلة عن النظريات الغربية.[١] إنه قد

---

[١] انظر لطفي فكري محمد الجودي، *نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التأصيل العربي للنقد الحديث*، ص ١٨١.

عبد الطريق لمن يأتوا بعده كي يتحرروا فكريا من فتنة ما بعد الحداثة لينشئوا نقدا أدبيا غير خاضع لتلك المفاهيم الحداثية التي قتلت الإبداع العربي وجعلته مقيدا بها ما دام يريد أن يحدث نفسه ويتطور في العصر الحديث الذي كان حقه أن يسمى العصر الغربي.

ثالثا- مخرج التفكيك نفسه

كلمة الجودو اليابانية تعني الطريقة اللطيفة، وتطلق على فن قتالي له مبدأ ذكي وهو استخدام طاقة الخصم وقوته ضده. ويبدو لي أن هذا المبدأ مناسب جدا في نقض نظرية التفكيك. فهي على تعقد مقولاتها وعسر فهمها إن سُلِّطَت على نفسها فككت نفسَها وصارت لا معنى لها وحينئذ تبطل أطروحتها وتتوه في نفسها حتى تنتهي، كالنار التي تأكل نفسها إن لم تجد ما تأكله.

فالمحور الذي بنى عليه دريدا كلامه أن معنى الدال يحدث بسبب اختلافه وإرجائه مع الدوال المختلفة عنه في اللغة. هذا الاختلاف يعني وجود مختلِف ومختلَف عنه، وذاك الإرجاء يعني الغياب وعدم الحضور. فالاختلاف يستلزم حضورا والإرجاء يستلزم غيابا. وهذا الوجود وذاك الغياب في اقترانهما وتلازمهما يجعلان معنى أي دال ناقصا ومعلقا ويحمل في نفسه معاني تناقضه وتخالفه، أي أن المعنى الذي ينشأ من هذا الخليط من الوجود والغياب معنى نسبي، وأن اكتماله أو تحققه مؤجل إلى أن ينتهي التقابل بين الدوال، التي لا تنتهي. ويلتفت دريدا إلى الوجود نفسه كمثال، فيقول إن الوجود كأي علامة أخرى معناها غير مطلق، فليس هناك وجود إلا يحمل في نفسه غيابا، حتى تصبح مسألة الوجود والغياب نسبة وتناسبا، أيهما أغلب وأيهما أقل. لكن لا وجود مطلق أبدا. وكذلك كلمة الحقيقة أيضا يصيبها ذلك الفكر بأن تكون أثرا من نقيضها وهو الباطل وتصبح معه نسبة وتناسبا. ومثل ذلك كلمة

صواب وخطأ، كلمة أساسي وثانوي، كلمة أصل وفرع، كلمة حلال وحرام، كلمة جميل وقبيح إلخ. كل تلك الثنائيات تصبح غير مطلقة وغير متمايزة تماما، بل تروح بين الوجود والغياب، وتموع بين النسبة والتناسب (النسبية). وبهذا الفكر تصير الثنائيات السابقة مختلفة ومتماثلة في الوقت نفسه، مختلفة من حيث أصل المعنى، ومتماثلة من حيث عملية الإرجاء والتحويل التي يحدثها كل لفظ مع نقيضه. فيكون الوجود غيابا مختلفا مؤجلا، وتكون الحقيقة باطلا مختلفا مؤجلا، ويكون الباطل حقيقة مختلفة مؤجلة، ويكون الحرام حلالا مختلفا ومؤجلا، وعلى ذلك فقس (يا أيها الحداثي!). كل التناقضات تصبح خيالا نظريا. لنقرأ دريدا وهو يفلسف تلك الميعة المفهومية فيقول:

> The same is precisely différance (with an *a),* as the diverted and equivocal passage from one difference to another, from one term of the opposition to the other. We could thus take up all the coupled oppositions on which philosophy is constructed, and from which our language lives . . . to see the emergence of a necessity such that one of the terms appears as the différance of the other, the other as "differed" within the systematic ordering of the same (e.g., the intelligible as differing from the sensible, as sensible differed . . . culture as differed-differing nature . . . It is out of the unfolding of this "same" as différance that the sameness of difference and of repetition is presented in the eternal return.[١]

[١] جاك دريدا، "Différance"، ص ٢٩٠.

المِثْل هو تحديدا الاخترجلاف كرحلة محولة وغير واضحة من اختلاف إلى آخر، من مصطلح في ثنائية إلى المصطلح الآخر. لنا إذن أن نأخذ الثنائيات المقترنة عن طريق التضاد والتي بنيت عليها الفلسفة وبها تحيا لغتنا . . . لنرى ضرورة كون كل مصطلح اخترجلافا من المصطلح الآخر، الآخر حال كونه مؤجلا في الترتيب النظامي للمثل. مثلا: المعقول كشيء مختلف عن المحسوس وكمحسوس مؤجل . . . الثقافة كالطبيعة مؤجلة ومختلفة. . . ومن خلال تبين "المِثل" كاخترجلاف نرى مثلية الاختلاف والتكرار في العَوْدِ الأبديّ.

معنى هذا الكلام "الفصيح" أن الاخترجلاف يجعل المتناقضين متماثلين، فكل شيء يماثل ما يخالفه؛ لأنهما أثر من بعضهما، وجود أحدهما يستلزم استحضار الآخر ليختلف عنه فيوجده، وليؤجله فيغيبه، فيصبح وجود الشيء وجودا غير مطلق أي غير قطعي أي مشكوكا فيه لأجل هذا الاخترجلاف الذي تدور فيه العلامات اللغوية. فالمعقول هو هو المحسوس مختلفا ومؤجلا، والثقافة[1] هي هي الطبيعة مختلفة ومؤجلة. كل شيء يستحضر نقيضه ليكون ما هو كائن، فعن طريق الاخترجلاف يصبح وجود أحد النقيضين وجودا للآخر.[2]

---

[1] يراد بالثقافة ما أنتجه البشر خلاف الطبيعة التي ليست من عمل البشر.

[2] ربما يستشكل تقارب هذا الكلام التفكيكي وقول أبي الطيب "وبضدها تتبين الأشياء" الذي صار من المسلمات. وليس ثمة شبه بين الكلامين إلا عند من لم يعرف سياقاتهما. فأما سياق دريدا فقد بيناه، وأما سياق قول المتنبي فمدح سيف الدولة بأن أعداءه اللئام لا ==

وحينما ننتقل إلى ميدان النصوص يزداد الأمر إرباكا. فكل سياق وكل تأويل أثر مما يخالفه من سياقات وتأويلات، وجوده مرتبط ومشروط بوجودها، حينئذ تتداخل السياقات والتأويلات في علاقة اختلاف وتأجيل، ويصير السياق متماثلا مع ما يخالفه من سياقات، نحو أن يكون المدح ذما مختلفا ومؤجلا، والهجاء مدحا مختلفا ومؤجلا، كل واحد يستحضر الآخر ويحمله بداخله بحيث يكون معنى السياق أو التركيب غير محدد ولا قطعي أبدا، بل يكون منفتحا لمعان لا تنتهي. وكذلك قل في كل معنى لتركيب أو سياق أو نص دون استثناء، حتى سياقات النصوص الدينية. فينفي دريدا عن التفسير أن يكون كشفا عن "معنى النص"، بل هو تخليق لمعنى أو معان لا يمكن بأي حال أن توصف بأنها نهائية أو قطعية أو مطلقة، بل توصف بالانفتاح وعدم الاستقرار.

يكافئونه في الكرم والقوة، فهم مذمومون، ولكنهم يبينون كرمه وفضله ببخلهم وخستهم. يقول:

من يظلم اللؤماء في تكليفهم أن يصبحوا وهم له أكفاء

ونذيمهم وبهم عرفنا فضله وبضدها تتبين الأشياء.

(ديوانه ص ١٤٩)

فأين المتنبي من قول إن الكرم من حيث حقيقته لا يوجد إلا بأثر من اللؤم، وإن حقيقة معنى الكرم تحمل داخلها أثرا من معنى اللؤم، لا ينفكان أبدا بحيث يكون الكرم لؤما مختلفا ومؤجلا، ويكون اللؤم كرما مختلفا ومؤجلا على طريقة دريدا. بل كل ما في الأمر أن لؤم اللئيم كالبرهان على كرم الكريم. والمتأمل يرى أن كلمة المتنبي وكلام دريدا متناقضان تماما؛ لأن دريدا نفى الضدية أصلا فجعل الأشياء غير بينه، وأما المتنبي فجعل الضدية بيانا وتبيينا.

نحن إذن أمام فكر عدمي نسبي مغالٍ في النسبية. وحينما يصبح منهجا للنقد الأدبي تصبح النصوص الأدبية مجالا للمعاني المنفتحة بلا فواصل ولا نهايات، ومجالا لتفسيرات لا تهدف إلى كشف المعنى القائم بالألفاظ والجمل والتراكيب وإنما تهدف إلى ممارسة هواية/غواية تقليب المعاني والحقائق بطريقة تناقضية. لكن النقد الأدبي ليس محطة التفكيك الأخيرة، بل هي إلغاء فكرة الحقيقة الثابتة والمطلقة، ثم مساواة ما هو غيبي بما هو حاضر بحيث لا يكون هناك مجال للإيمان لا بالطبيعة ولا ما ورائها كما يقولون.

ومع ذلك، فلو أمعنا التأمل في خطاب التفكيك النظري لوجدناه يستخدم في أطروحته مفردات ويصور نفسه تصورات تتناقض وأطروحته تماما، ثم يعود بسذاجة أو بلاهة ينفي تلك التصورات عن نفسه بطريقة أوتوقراطية دكتاتورية وبشكل طفولي.[1] سنجد مثلا أن التفكيك نظرية لها مركز! ومفهوم مطلق أساسي! ولها قانون! ولها ميتافيزيقا! ولها فضلا عن كل ذلك اسم! فكيف بتلك المبادئ تؤسس عليها أطروحة تهدم كل تلك المبادئ؟ كيف بشمول يكذب الشمول كله؟ كيف بتحديد يلغي التحديد كله؟ كيف بوجود ينفي الوجود كله؟ كيف بغيب ينكر الغيب كله؟ لو سلمنا بصحة أطروحة التفكيك لوجب أن تكون كاذبة وخاطئة وباطلة. وأريد فيما يأتي أن أقوم أولا باستعراض حديث دريدا عن جوهر استراتيجية التفكيك وهو الاخترجلاف، وثانيا: تبيين مواطن

---

[1] هناك ظاهرة غريبة في أطفال الولايات المتحدة الصغار ليست في أطفالنا، وهي أنهم إذا سئلوا لماذا، فكثيرا ما يجيبون:because)لأن(، ثم يسكتون لا يكملون الجواب. وكذلك يبدو لي رد التفكيك حينما يسأل مثلا: لماذا لا يكون الاخترجلاف اسما ولا كلمة؟ فرغم الجواب بأنه هو إمكانية حدوث الكلمة، إلا أنه تعليل فارغ تماما من التعليل، كالطفل الذي يقول: لأن، ثم يسكت.

تناقض ما يقوله عن الأفكار مع ما يقوله عن الاخترجلاف، وثالثا: ذكر دفع دريدا هذا التعارض، وأخيرا: شرح تأدية ما يقوله إلى هدم/تفكيك ما يقوله.

ذكرنا آنفا ونقلنا أن دريدا يزعم أن وجود الشيء يستلزم حضور نقيضه مختلفا ومؤجلا، سواء كان هذا الشيء علامة أو سياقا ونصا، فيكون الوجود نسبيا مع الغياب، وأن لعبة الاخترجلاف لا نهائية ومطلقة، وهذا أساس التفكيك. ولنسلم جدلا بهذا. حينئذ يحق لنا أن نسحب تلك اللعبة على اسم الاخترجلاف نفسه ليكون وجوده وجودا لنقيضه بحيث يكون مفهوم الاخترجلاف غير حقيقي وغير مطلق ونسبي كما هو الحال في كل مفهوم في اللغة. وهذا الأمر كفيل بإسقاط التفكيك أو قل تفكيك التفكيك.

لكن دريدا قد احتسب لهذا الأمر فظل يؤكد بشتى الطرق على أن هناك استثناء. من ضمن الدوال/الكلمات كلها يستثنى دريدا دالا واحدا ومدلولا ليخرجا من تلك اللعبة حتى لا تصيبهما بنسبيتها وصيرورتها وعدميتها. هذا الدال المستثنى هو DIFFERANCE الاخترجلاف. وبكل سذاجة يشير دريدا إلى أن تلك الكلمة ليست كلمة ودالا ولا مدلولا ولا حقيقة ولا وجودا ولا حضورا، لا لأنها ليست مستخدمة في الإنجليزية ولا في الفرنسية اللتين تعرفان كلمة DIFFERENCE بحرف الـ E وليس A، وإنما لأن الاخترجلاف هو إمكانية حدوث التسمية، وإمكانية حدوث المفهومية. وسوف نستخرج مما يأتي بعض محاولات دريدا لتقديم الاخترجلاف بصورة مغايرة لكل شيء آخر سواه. يقول:

> Such a play, then - différance - is no longer simply a concept, but the possibility of conceptuality, of the conceptual system and process in general. For the same reason, différance, which is not a concept, is not a mere word . . . Différance is the nonfull, nonsimple "origin"; it is the structured

and differing origin of differences.[١] Thus, the name "origin" no longer suits it.[٢]

Différance is neither a *word* nor a *concept.*[٣] . . . if différance is (I also cross out the "is") what makes the presentation of being-present possible, it never presents itself as such . . . it goes beyond the order of truth . . . differance is *not,* does not exist, and is not any sort of being-present . . . it has neither existence nor essence. It belongs to no category of being, present or absent . . . In marking out differance, everything is a matter of strategy and risk . . . it is a strategy without finality. We might call it blind tactics or empirical errance.[٤]

تلك اللعبة إذن – الاخترجلاف – ليست مفهوما ببساطة، ولكن إمكانية المفهومية، إمكانية النظام المفهومي وإجراءه عموما. ولأجل السبب نفسه، فالاخترجلاف – الذي ليس بمفهوم – ليس مجرد كلمة. . . الاخترجلاف هو "الأصل" غير المكتمل وغير البسيط، هو الأصل المنظم والمخالف للاختلافات. ولهذا، فاسم "الأصل" لم يعد يناسبه.

---

[١] جاك دريدا، "Différance"، ص ٨٦/٢٨٥ في الأخرى ١١

[٢] زيادة في ترجمة آلان باس، ص ١١. وهذ الزيادة موجودة في الأصل الفرنسي، "La Différance" ، ص ١٢.

[٣] جاك دريدا، "Différance"، ص ٢٧٩.

[٤] جاك دريدا، "Différance"، ص ٢٨٢.

الاخترجلاف ليس *كلمة* ولا *مفهوما* . . . وإن يكن الاخترجلاف (أنا أيضا أشطب على كلمة "يكن") هو ما يجعل تقديم الحضور ممكنا فإنه لا يقدم نفسه أبدا على هذا النحو. . . إنه يتجاوز نظام الحقيقة . . . الاخترجلاف *يكون* لا، لا يوجد وليس حاضرا بأي شكل. . . إنه ليس له وجود ولا جوهر. إنه لا ينتمي إلى أي نوع من الوجود/الكينونة، لا حاضر ولا غائب. . . وبتحديد الاخترجلاف يكون كل شيء ضربا من الاستراتيجية والخطورة. . . إنه استراتيجية بغير نهاية. يمكن أن نطلق عليه/عليها أساليب (تكتيكات) عمياء أو متاهة تجريبية.

إن لعبة الاخترجلاف هي إمكانية حدوث المفاهيم أو المفهومية نفسها. ولا يمكن أن تكون المفهومية مفهوما من المفاهيم. وبالطريقة نفسها لا يمكن أن يكون الاخترجلاف كلمة لأنه إمكانية حدوث الكلمات؛ لأن المُحدِث لا يمكن أن يكون حادثا مثلما يُحدِث. إنما الاخترجلاف أصل بناءِ واختلافِ الاختلافات، ولكنه أصل غير مكتمل وغير بسيط، ولذا فهو ليس بأصل.

فالاخترجلاف ليس كلمة ولا مفهوما، لا هو دال ولا هو مدلول. فماذا يكون إذن؟! إن دريدا لا يريد أن يجعل للاخترجلاف وجودا أصلا، ولا يريد أن يقول إنه يكون كذا، فجعل يشطب على فعل is "يكون" بعدما لم يجد بدا من استخدامه. إنه يقول إن الاخترجلاف لا يكون ولا يتصور أن يكون شيئا موجودا حاضرا أو غائبا، أي أنه يفوق وصف الوجود. ما الاخترجلاف سوى استراتيجية أي عملية وحركة تدور فيها ألفاظ اللغة ومفاهيمها وحقائقها ويدور فيها الوجود بأسره، وهي استراتيجية خطرة لأنها لا غاية لها ولا سبب، ولا نهاية لها ولا بداية. إنها – بنص دريدا – خطة أو تكتيكات عمياء وتيه

تجريبي. رغم أن الاستراتيجية أمر مدروس ومحكم ليصل إلى غايته بنجاح، إلا أن دريدا يجعل استراتيجية التفكيك غوغاءً وتيها وخطرا ومغامرة. ولعلها أول مرة يصدق فيها دريدا حين نطق بأنها تيه. تيه للعقول والمفاهيم ساح في الأرض غربا وشرقا، ويبدو أن الإلحاد الذي أصبح أكثر ظهورا من قبل أثر من آثار ذلك التيه. فحق لنا إذن أن نطلب مخرجا منه بعد أن أدخلت فيه آدابنا وعقولنا إلا ما رحم ربي.

وحق لنا أن نكرر تساؤلنا البريء: فماذا يكون الاخترجلاف إذن إذا لم يكن دالا ولا مدلولا ولا موجودا ولا حاضرا؟ كيف نفهم هذا؟!

هكذا يعرف دريدا الاخترجلاف ثم ينفي التعريف، مما يشعر القارئ بأنه لا يبعد عن مستوى اللعب بالكتابة. كاللعب الذي جعله أساس اللغة وأساس المعرفة وأساس كل أساس. فماذا حصلنا من كلامه؟ أولا: أن الاخترجلاف أساس بناء الاختلافات التي بها يمكن حدوث الكلمات والمفاهيم. ثانيا: الاخترجلاف ليس بكلمة/دال ولا بمفهوم/مدلول. ثالثا: الاخترجلاف وإن كان أصلا للاختلافات إلا أنه أصل غير مكتمل وغير بسيط. رابعا: الاخترجلاف في أحسن تعريفاته – إذا جاز لأحد أن يعرفه – استراتيجية خطيرة عمياء متاهية لا نهاية لها ولا غاية.

فلماذا كان الاخترجلاف أصلا غير مكتمل وغير بسيط (ومن ثم لا تناسبه كلمة أصل)، ولماذا كان غير ذي وجود؟ الجواب – وهو أوسط نسيج العنكبوت أوهن نسيج، الذي يحاول به التفكيك أن يحفظ نفسه من التفكيك – أن اللحظة التي يُجعل الاخترجلافُ فيها أصلا تاما أو وجودا ستكون نفسها اللحظة التي سيخضع فيها هذا الأصل لما يحدثه بكل أصل آخر وهو الاخترجلاف والتفكيك. بمعنى آخر، إذا جعلنا الاخترجلاف أصلا ثابتا، سيصير مفهوما،

وسيُلعب به لعبة الاختلافات، ومن ثم سينتهي ويتلاشى. ويأكل الاخترجلاف نفسه، ويفكك التفكيك نفسه. وهنا يبدو لنا البعد الغيبي/الميتافيزيقي لمفهوم الاخترجلاف، لكن قبل أن نزيده بيانا يجب أن نقرر ما يأتي:

أولا: يدلنا ما سبق دلالة قاطعة على أن الاخترجلاف الذي هو أساس التفكيك يؤدي إلى تمويه كل المفاهيم والأصول وتمويعها إلى أن تتلاشى وتصبح مجرد خيالات نظرية لا واقع لها.

ثانيا: أن دريدا أخرج كلمة ومفهوم الاخترجلاف خارج لعبة الدوال تماما – **عنوةً** – كي لا يصيبها ما يصيب الدوال والمدلولات من الاخترجلاف والتفكك.

ثالثا: هذا الصنيع يدل بوضوح على أن الاخترجلاف أصبح هو المركز وهو المدلول المتجاوز لكل المدلولات الأخرى، الذي يشتمل بلعبته عليها جميعا، المفارق لها في الطبيعة والمنزه عن أن يختلف ويتأجل مع شيء آخر، والمتعالي عن أن يصيبه ما يصيب الكلمات الأخرى في اللغة.

رابعا: أن دريدا أخرج الاخترجلاف إلى حيث لا يعلم هو نفسه. فلا هو بكلمة ولا هو بمفهوم ولا هو بموجود.

إن نفي صفة الكلمة والمفهوم أو الدال والمدلول عن الاخترجلاف لا يخلو من بعد غيبي حلولي كموني – استذكارا لما قال المسيري – عبر عنه دريدا آخر كلامه حينما ذكر أن الاخترجلاف كالوجود لا يمكن وصفه إلا بكلمة فريدة لأنه هو الشيء الفريد الذي يمكن به حصول الأسماء الأخرى ومفاهيمها. ولكن ما من كلمة فريدة تستطيع تعريف هذا الاخترجلاف؛ لأنه لم يكن ولن يكون هناك كلمة فريدة متميزة (ماستر) عما سواها من كلمات، ولا حتى كلمة الوجود ولا كلمة الاخترجلاف. بل إن الاخترجلاف – كالوجود عند هايدجر

– يتسمى في كل كلمة وفي كل لغة دائما أبدا. أي أن الاخترجلاف الذي لا اسم له ولا مضمون يحل في كل اسم وفي كل مضمون في كل كلام في اللغة، دون أن يكون له اسم خاص.

إن التفكيك وما بعد البنيوية اللذين ينفيان كل أصل وكل غيب قد شكلا غيبا وميتافيزيقا لا معالم لهما ولا وصف؛ لأنهما – جريا وراء نظرية التفكيك – ليس لهما ضد يتمايزان عنه وليس لهما وجود ولا جوهر. فلئن كان دريدا أراد تخليص العقول من ميتافيزيقا الفلسفة والأديان، فإنه جاء بميتافيزيقا أشد غموضا وإبهاما وتعقيدا. فإنه كمن كحلها فعماها، ودل فأضل.

الساخر في الأمر أن دريدا ذاته قد أدرك فشل أطروحة الاخترجلاف في النجاء من نفسها، فقال:

> I want to emphasize that the efficacy of this thematic of differance very well may, and even one day must, be sublated, i.e., lend itself, if not to its own replacement, at least to its involvement in a series of events which in fact it never commanded.[1]

> أريد أن أؤكد على أن فعالية هذا التصور الفكري للاخترجلاف غالبا بل حتما سينتقض يوما ما، بأن يسلم نفسه إن لم يكن لتبديله فعلى الأقل لانخراطه في سلسلة من الأحداث لم يكن ليسيطر عليها.

[1] جاك دريدا، "Différance"، ص ٢٨٣.

هذا هو ما أعنيه من كون التفكيك يفكك نفسه لا محالة حينما يصبح مع مضي الوقت مفهوما فلسفيا مرتبطا بنظرية. حينئذ سيستسلم التفكيك إلى سنة التفكيك. فلا عجب إذن أن نستقبل هذا التفكيك بالسخرية والضحك كما قال دريدا: we must affirm it . . . with a certain laughter and with a certain dance (علينا أن نؤكده[١] . . . بشيء من الضحك وشيء من الرقص). ألا إن شر البلية ما يضحك.

[١] الضمير يعود على نفي وجود اسم فريد متميز.

الخاتمة

لعل تيه الفكر والفهم الذي يترجم نفسه في بعض نصوص الأدب والنقد المعاصرة وكذلك في سلوكيات بعض الناس سيأخذ في الانفراج. وإن يكن، فهذا البحث يبرهن على أن ذلك الانفراج ليس بعيدا، ولكنه كامن في قلب تلك الطريقة التفكيرية الفلسفية النقدية. إنها تيه تجريبي كما عبر صاحبها دريدا، تريد نسبية المعاني والمضامين، وتنادي بترك الإيمان بأي شيء يزعم أنه حقيقة مطلقة أو غاية ثابتة.

وكأن ذلك الفكر نفث فيه سحر، فاتبعه الغرب كتطور طبيعي للحداثة بأن تصبح ما بعد حداثة، كأنها لا اسم لها ولا وسم إلا أنها "ما بعد" ما كان قبلها. أبت تلك النظريات والمناهج أن تتسمى، خشية أن تسقط أسماؤها يوما ما، كما سقطت أسماء النظريات من قبلها.

لكن ذروة سنام ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية – أعني التفكيك – قضى عليها، فاتخذ اسما ممتازا جدا لأنه يصف ما يحدث بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وصفا دقيقا. إن ما قدمه دريدا من التفكيك إنما هو استراتيجية للانتحار الفكري لما بعد الحداثة وما بعد البنيوية عبر تمزيق نفسها بنفسها وتفكيك نفسها بنفسها.

وليت الأمر استقر عن حدود النقد الأدبي والفلسفة. بل إن الفكر التفكيكي غذى نظريات أخرى بدأنا نسمع بها أو ربما سنسمع بها قريبا إلا إن يشاء الله. ومن ذلك نظرية النسوية feminism، والشذوذ الذي أصبح نظرية أيضا queer theory. وكل تلك النظريات أصبحت جزءا من النقد الأدبي في الجامعات المتقدمة المتحضرة: الغربية.

إن النقاد العرب المعاصرين أصبح لزاما عليهم أن ينتبهوا إلى تلك التطورات النقدية التي تنطلي في ثوب الحداثة والمعاصرة. ومن اللافت للنظر أن أكثر هؤلاء المنتبهين هم من الذين درسوا في الغرب وتعمقوا في دراسته بلغته، فكتبوا لنا يحذروننا ويبصروننا بالمخارج من ذلك التيه. وقد أشرت إلى اثنين من أكابر هؤلاء: عبد الوهاب المسيري وعبد العزيز حمودة رحمهما الله. وإن كان لهذا البحث إضافة، فهي أن قوة التفكيك كفيلة بإسقاطه ودحضه، وأنه كفيل بتفكيك نفسه، ومن ثم يكون المخرج من التيه النقدي والعمى التصوري إلى النور الفكري والسداد المعرفي يسيرا قريبا: كما قال الشافعي:

ضاقت فلما استحكمت حلقاتها فرجت وكنت أظنها لا تفرج.

المراجع

- الطيب تيزني، "ما بعد الحداثة كنقد للحداثة" ، في *ما بعد الحداثة تحديدات*، إعداد وترجمة عبد السلام العالي و محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.
- المتنبي، (الديوان)، وضعه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦.
- تري إيجلتن، The Illusions of Postmodernism (أوهام ما بعد الحداثة)، Blackwell Publications، Oxford، ١٩٩٦.
- جاك دريدا، *Of Grammatology*، (في علم الكتابة)، ترجمة جياتري سبيفاك، The Johns Hopkins University Press، Baltimore and London، ١٩٧٦.

ـ *Limited Ink*، (الحبر المحدود)، Northwestern University Press، Illinois، ١٩٨٨.

ـ " La Différance"، *Marges De La Philosophie*، Les ÉDITIONS De Minuit، Paris، ١٩٧٢.

ـ "Différance" ، في *Margins of Philosophy*، (هوامش الفلسفة)، ترجمة آلان باس، The Harvester Press، Sussex، ١٩٨٢.

ـــ. "Différance" ، في *Literary theory, an anthology*، (النظرية الأدبية، مختارات)، تحقيق جولي ريفكان و ميشل ريان، Blackwell Publishing، Oxford، ١٩٩٨.

- جف جولسريان، Post-Poststructuralism: Anti-Semiotics and the Recovery of Proper Linguistic Function، (ما بعد ما بعد البنيوية: السيمائية المضادة واستعادة الوظيفة اللغوية السليمة)، رسالة غير مطبوعة، Southwestern Baptist Theological Seminary، ٢٠٠٦.
- جين فرانسو ليوتار، *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*، (الحالة بعد الحداثية: تقرير عن المعرفة)، ترجمة: Geoff Bennington and Brian Massumi، Manchester University Press، Manchester، ١٩٨٤.
- زكريا إبراهيم، *مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية*، مكتبة مصر، القاهرة، دون تاريخ.
- ستانلي فِش، "Interpretive the *variorum*" (تأويل الاختلافات)، في *Twentieth Century Literary theory*، (النظرية الأدبية في القرن العشرين)، ت ك م نيوتن، Macmillan Press، London، ١٩٩٧.
- عبد العزيز حمودة *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨.

ـــ. *الخروج من التيه دراسة في سلطة النص*، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٣.

- عبد القاهر الجرجاني، *أسرار البلاغة*، ت الشيخ محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩١.

ـــ . *دلائل الإعجاز*، ، ت الشيخ محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٤.

- عبد الوهاب المسيري، *اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود*، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢.

ـــ. *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩.

- فردِناند دي سوسور، *Course in general linguistics*، (محاضرات في علم اللغة)، ترجمة ويد باسكن، ت تشارلز بالي و ألبرت، Philosophical Library، New York، ١٩٥٩.
- كلاوديا روتنبرج، "Postmodernism and Poststructuralism"، (مابعد الحداثة وما بعد البنيوية)، في *International handbook of philosophy of education*، Springer، ٢٠١٨.
- لطفي فكري محمد الجودي، *نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التأصيل العربي للنقد الحديث*، مؤسسة المختار، القاهرة، ٢٠١١.
- محمد بن إدريس الشافعي، (الديوان)، ت عمر فاروق الضباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، دون تاريخ.

المراجع الإلكترونية: تاريخ القراءة والمشاهدة ٢٠٣٢/١/٧

- د محمد محمد أبو موسى برنامج سؤال الثقافة الحلقة الثامنة - YouTube
- events of May ١٩٦٨ | Background, Significance, & Facts | Britannica.
- Obama orders public schools to allow transgender students access to restrooms | Obama administration | The Guardian