الميتافيزيقا، النقد والنقد المضاد

قراءة نقدية في ضوء الفلسفة الإسلامية

د.صلاح الجابري . قسم الفلسفة . كلية الآداب . جامعة بغداد

انتهى المذهب التجريبي على يد ديفيد هيوم إلى حذف الميتافزيقا، كما في نص هيوم الآتي: "عندما نجوب المكتبات ـــ وقد اقتنعنا بهذه المبادئ* فأي تدمير يتعين علينا القيام به؟ إذا أخذنا بأيدينا مجلدا في اللاهوت أو الميتافزيقا المدرسية، على سبيل المثال، دعونا نتساءل: هل يحتوي على أي تفكير مجرد يتعلق بالكم أو العدد؟ كلا، هل يحتوي على أي تفكير تجريبي يتعلق بشؤون الواقع والموجود؟ كلا، فلنق به إذن في اللهب، فليس بمقدوره أن يحوي سوى الترهات والأوهام"[1].

كان نقد هيوم للميتافيزيقا منطلقا لمدراس نقدية متباينة، أشهرها المدرسة النقدية الكانتية، والمدرسة الوضعية المنطقية. ويمكننا أن نوجز نتائج نقد المدارس الثلاث للميتافيزيقا كالآتي: حذفت المدرسة التجريبية، على يد هيوم، الميتافيزيقا باعتبار قضاياها لا هي تحليلية ولا تجريبية، وهذه هي حدود المعرفة لديهم، ولذلك لا تقدم الميتافيزيقا، وفقا لهذه المدرسة، معرفة مقبولة، على سبيل المثال، نظر هيوم إلى القضية الفلسفية التي تقول: لكل معلول علة، فادعى عند تحليله لها بأنها ليست من القضايا التحليلية باعتبار المعلول ليس متضمنا في العلة ولا العكس، ولا هي قضية تجريبية لأنه لا يعرف أي انطباع حسي يعطي المعلول أو العلة! ولذلك رأى أنها تأليف غريب غير مألوف يتعين رفضه. أما المدرسة النقدية الكانتية فانتهت إلى أن الميتافيزيقا مستحيلة ليس على الاطلاق وإنما هي مستحيلة على العقل النظري فحسب، لأن المفاهيم القبلية ليس لها القدرة على منحنا معرفة مستقلة عن المعطيات الحسية، لأنها مجرد صور فارغة من إنشاء الذهن ولا تمت بصلة إلى العالم الموضوعي. أما المدرسة الوضعية المنطقية فانتهت إلى أن الميتافيزيقا مستحيلة على الإطلاق، أي أنها مستحيلة منطقيا، وذلك لأن قضاياها فارغة من المعنى. والحقيقة أن الحذف الوضعي للميتافيزيقا يستند إلى نظرية في المعنى تماهي بين معنى القضية ومعيار الصدق

والكذب، أي التجربة، وهو المبدأ الذي اعترض عليه رايشنباخ وسماه نظرية الصدق في المعنى، ونصه: "يكون للقضية معنى إذا وفقط إذا كانت قابلة للتحقق بصفتها صادقة أو كاذبة"[٢].

الحقيقة أن الأساس الذي استند إليه هيوم في حذف الميتافيزيقا أطاحت به الوضعية المنطقية ذاتها على يد جولز آير، ذلك أن حذف هيوم استند إلى تحديد المعرفة بنوعين من القضايا: الرياضية والتجريبية، الأولى تحليلية وصدقها تحصيل حاصل، والثانية تركيبية تستمد صدقها من التجربة المباشرة، فالمعيار هو التحقق التجريبي الفعلي، وهذا هو الطرح الوضعي المنطقي في بداياته، ولكن الوضعيين اصطدموا بالواقع العلمي الذي يحتوي على قضايا علمية تركيبية لا تحمل بيدها دليل صدقها، أي لم تتحقق في الواقع التجريبي، وفي الوقت نفسه لا يمكن رفضها او الادعاء أنها خالية من المعنى، لأن ذلك سيطيح بجميع فرضيات العلم، فاضطر أير إلى تعديل معيار الصدق والكذب من مبدأ التحقق إلى مبدأ قابلية التحقق[٣]. فيكفي القضية، لكي تكون ذات معنى، أن تكون قابلة للتحقق مستقبلا، وإن لم يثبت صدقها حاليا. إن الهروب الوضعي من فضاء التحقق الفعلي إلى فضاء التحقق الإمكاني ينطوي على تقويض كل من الطرح التجريبي لدى هيوم، والطرح الوضعي نفسه، ذلك لأن التحقق الإمكاني يسمح للقضايا الميتافيزيقية أن تدخل حيز المعرفة المشروعة ذات المعنى، لأنه لا يمكن تقييد الإمكان بزمن محدد. وما دام الوضعيون يقبلون بعض القضايا العلمية المعلقة الصدق والكذب، سينهار الأساس المنطقي الذي بنوا عليه رفضهم للميتافيزيقا. إذْ لو كان معنى القضية يرتبط بصدقها وكذبها، لكان من الأجدر اعتبار كل القضايا العلمية التي لم يثبت صدقهاِ أو كذبها خالية من المعنى وبالتالي مستحيلة منطقيا، وحيث أنهم اصطدموا بواقع تلك القضايا الممكنة في العلم، فإن تعديلهم لمعيار التحقق إلى قابلية التحقق يقوض نظرية المعنى لديهم التي تطابق بين المعنى والتجربة، فهناك فرق جوهري بين تعلِّق معنى القضية وجودا وعدما بالصدق والكذب، وبين تعلقه بمجرد تصور إمكانية تحققها.

فلنأخذ القضيتين الآتيتين: "توجد جبال في الجانب الآخر من القمر"، والقضية "إن الله موجود". يرى آير بناء على مبدأ قابلية التحقق إن القضية الأولى ذات معنى على الرغم من أنه قد لا تكون تحت أيدينا في الوقت الحاضر السبل المواتية للتحقق من صدقها أو كذبها؛ والسبب في ذلك أنه ليس ما يمنع من أن تكون هذه العبارة قابلة للتحقق مبدئيا، مادام في وسعنا أن نتصور بناء سفينة تخترق الفراغ على مدى واسع وبالسرعة الكافية.

في حين يرى آير أن القضية الثانية "إن الله موجود" لا معنى لها، لأنها لا تحتمل الصدق أو الكذب، مادمنا لا نستطيع أن نحدد، ولو مبدئيا على الأقل، نوع الاجراءات أو العمليات التي يمكننا القيام بها من أجل التحقق من صحة أو كذب تلك القضية[٤].

والحق، في رأينا، أن آير يقع في تناقض فاضح: فهو من جهة يشرط معنى القضية بالتجربة أو الصدق والكذب، ومن جهة ثانية يشرط معنى القضية لا بالتجربة الفعلية أو الصدق والكذب الفعليين، وإنما بإمكانية التحقق من الناحية المبدئية مستقبلا. وهذا يعني أن القضية تكون ذات معنى على الرغم من أنها لا صادقة ولا كاذبة، وإنما هي ممكنة الصدق أو الكذب. وهذا المعيار في المعنى سيكافئ بين القضية الأولى القائلة "توجد جبال على الوجه الآخر من القمر" والقضية "إن الله موجود" لا من ناحية كونهما يقبلان التحقق التجريبي أو لا يقبلانه، بل من ناحية كون القضيتين ذواتا معنى على الرغم من عدم تحققهما التجريبي.

والحقيقة أن القضيتين تنتميان إلى مجالين دلاليين مختلفين، فالأولى قضية علمية، في حين أن الثانية قضية فلسفية (ميتافيزيقية)، ولكل من المجالين الدلاليين، العلمي والفلسفي، منهجه الخاص في إثبات قضاياه. فإذا كانت التجربة الموضوعية معيارا ملائما لإثبات صدق القضايا العلمية أو كذبها، فإن الدليل العقلي البرهاني هو الطريق المتميز في المجال الفلسفي، وقد ينطلق الدليل العقلي البرهاني من معطيات التجربة العلمية لإثبات الحقيقة، فترتبط النتيجة الفلسفية بالتجربة بصورة غير مباشرة.

ومرد ذلك الإلغاء لخصوصية الحقل الفلسفي هو الخلط الذي مارسه الوضعيون بين المجالين العلمي والفلسفي، فعمموا العلم واختزلوا الفلسفة به، وعرضوا قضايا الفلسفة

علـى المـنهج العلمـي ومعيـاره التجريبـي فلـم يسـتوعبها، فرفضـوها وادعـوا أنهـا فارغـة مـن المعنى.

لبيـان خصوصـية المجـال الفلسـفي نأخـذ المثـال الآتـي: نصـل فـي الفيزيـاء إلـى إثبـات القضـية: "إن الإلكتـرون جـزء مـن المـادة يـدور بسـرعة حـول النـواة". ثـم ننتـزع مـن ذلـك قضـية أخـرى تقـول: "إن هنـاك حركـة دوريـة فـي الطبيعـة". هنـا نكـون أمـام قضـيتين: الأولـى قضـية علميـة مثبتـة بالتجربـة العلميـة، والثانيـة قضـية فلسـفية منتزعـة مـن القضـية الأولـى انتزاعـا وليسـت مثبتـة تجريبيـا كـالأولى[٥]. والحقيقـة أن القضـية الثانيـة ليسـت مسـتنتجة وإنمـا هـي منتزعـة، والفـرق بـين الاسـتنتاج والانتـزاع هـو إن الأول يطلـق علـى الطريقـة التـي يتحصـل فيهـا الـذهن علـى قضـية جزئيـة مـن قضـية كليـة، وبمـا أن قضـايا الفلسـفة عامـة وكليـة فـلا يمكـن اسـتنتاجها مـن قضـايا العلـوم الجزئيـة. فـي حـين أن الانتـزاع مصـطلح يطلـق علـى لـون خـاص مـن النشـاط الفلسـفي الـذي يمكـن أن نسـميه "تجريـد" أيضـا. مثـل انتـزاع مفهـوم الإنسـان مـن الأفـراد مثـل زيـد وعمـرو وغيرهمـا، وانتـزاع قضـية من قضية أخرى كما في المثال السابق، ويستعمل الانتزاع في مجالات فلسفية أخرى[٦].

إن قبـول الوضـعيين لتلـك القضـايا العلميـة علـى الـرغم مـن عـدم إثبـات صـدقها أو كـذبها، يعنـي أنهـا تمتلـك معنـى مسـتقلا عـن معيـار الصـدق والكـذب، وهـذا يعنـي لـدينا إنـه اسـتنادا إلـى نظريـة مختلفـة فـي المعنـى تميـز بـين معنـى القضـية أو صـورتها الذهنيـة، وبـين معيـار الصـدق والكـذب يمكـن للميتافيزيقـا أن تكـون ممكنـة، أو علـي الأقـل لا تكـون مستحيلة منطقيا.

فضـلا عـن ذلـك، إن واقعـة دوران الأرض حـول الشـمس لـم تصـبح واقعـة علميـة عـن طريـق التجربـة الحسـية، وإنمـا نالـت إثباتهـا بعـد تقـدم المعـارف العلميـة التـي هـدمت الأدلـة الحسـية المباشـرة علـى ثبـات الأرض! معنـى هـذا إن دوران الارض حـول الشـمس إنمـا هـو "فكـرة" قبـل أن يكـون "واقعـة"، مـا دامـت هـذه الواقعـة لا تحـوي فـي الأصـل أيـة صـبغة تجريبيـة، ولكـن العقليـة العلميـة قـد اسـتطاعت أن تضـع هـذه الواقعـة فـي موضـعها داخـل مجـال عقلـي مـن الأفكـار، فاسـتحالت فكـرة دوران الأرض إلـى واقعـة علميـة بمعنـى الكلمة[٧].

كما ينطوي موقف الوضعيين على مسلمة فلسفية لا يمكن تبريرها وفق معيارهم، وهي القول بوجود ضرب من التوافق بين الواقع الخارجي التجريبي وقواعد المنطق التحليلي، وهذا يؤدي إلى مفارقة خضوع التجريبي للمنطقي أو المادي للعقلي، بل إن اهتمام الوضعيين بالمنطق الرياضي الصوري وسع من تلك المفارقة. وفق هذه المسلمة كيف يتسنى لنا تصور خضوع التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية، المنطوية على شحنات وجدانية وحضارية، للعلاقات المنطقية[٨]!

كانت والوضعية المنطقية

مقارنة:

يمكن أن نعقد مقارنة بين موقف كانت من الميتافيزيقا وموقف الوضعية المنطقية كالآتي:

١. الميتافيزيقا، من وجهة نظر كانت، مستحيلة، لأن العقل لا يمتلك إمكان اختراق حدوده، أما الوضعية المنطقية فتؤسس استحالة الميتافيزيقا تأسيسا منطقيا باعتبارها تركيبات لغوية خاطئة وخالية من المعنى، فهي لا تتألف من قضايا وإنما من أشباه قضايا.
٢. يرسم كانت حدود المعرفة من خلال اشتراطه للعقل أو الفكر أن لا يتجاوز حدود التجربة الحسية، في حين ترسم الوضعية المنطقية تلك الحدود، باشتراطها الدلالة الحرفية للغة التي لا تتجاوز حدود التجربة الحسية. فالأول لا يسد الباب أمام الميتافيزيقا بشكل مطلق، ولا يستطيع أن يدعي بأن تركيباتها اللغوية خالية من المعنى، في حين اشتراط الدلالة الحسية للغة وليس للعقل، محاولة لسد الباب أمام أي ميتافيزيقا مادامت كل تركيبات اللغة تنحصر دلالتها بالدلالة الحسية المباشرة.
٣. وطبقا للنقطة السابقة فإن كانت وضع حدا فاصلا بين العلم واللاعلم، ولكنه لم يجرد اللاعلم من المعنى، لأن نظريته ليس في المعنى وإنما في إمكان أو عدم إمكان اختراق العقل لحدوده، في حين أن الحد الفاصل بين العلم واللاعلم، لدى

الوضعية المنطقية، هو حد فاصل بين المعنى واللامعنى، لأن الدلالة التجريبية للغة معيار للمعنى وليس للتطابق أو عدم التطابق مع العالم الخارجي.

٤. وطبقا للنقطة الثالثة يعترض كانت على الميتافيزيقي لأنه يوظف الفكر في مجال لا يستطيع فيه أن يغامر بصورة مفردة من دون أن ينزلق في تناقضات، في حين يعترض الوضعي المنطقي (على سبيل المثال، آير) على الميتافيزيقي لأنه يقدم جملا تفشل في التوافق مع الشروط التي بموجبها فقط يمكن للجملة أن تكون ذات دلالة حرفية.

٥. الذهن أو العقل لدى كانت هو الفكر، في حين اعتمدت الوضعية المنطقية المطابقة بين اللغة والفكر على أنهما شيء واحد، أي إن مشكلة ثنائية الفكر واللغة مجرد مشكلة سيمانطيقية وليست حقيقية.

المبادئ الأساسية لموقف الوضعية المنطقية:

يمكن حصر تلك المبادئ بثلاث نقاط:

- محاولة جعل الفلسفة علمية، والعمل على وحدة العلم.
- بناء المعرفة على أسس تجريبية وتحليلية.
- رفض جميع المعطيات التي لا تخضع لمعيار التحقق التجريبي.

ماذا كان يقصد الوضعيون بعلمية الفلسفة، وفي هذا الصدد يمكن أن نضع ثلاث افتراضات:

الافتراض الأول: تطوير لغة رمزية جديدة ودقيقة لتثبيت دلالة المفاهيم الفلسفية.

الافتراض الثاني: تطوير منهج برهاني يثبت الحقائق الفلسفية بشكل دقيق على غرار دقة إثبات الحقائق العلمية.

الافتراض الثالث: حصر شرعية القضية بشكل مطلق (سواء كانت علمية أو فلسفية) بالدلالة الحسية، وبمعيار المطابقة مع الواقع الحسي.

من الواضح أن الوضعيين كانوا يقصدون الافتراض الثالث: يجب أن تكون دلالة القضية، علمية أو فلسفية، منحصرة بالدلالة الحسية. والنتيجة الحتمية لهذا الافتراض

لـيس إلغـاء الميتافيزيقـا فحسـب، بـل شـطب الميـدان الفلسـفي والعلمـي برمتـه مـن مجـال المعرفة المشروعة.

يبـدو أن الوضـعيين ألغـوا التمييـز بـين القضـية العلميـة والقضـية الفلسـفية، وخلطـوا بينهمـا، فـإذا كـان معيـار المعنـى لكـل قضـية غيـر تحليليـة هـو الدلالـة الحسـية، فالقضـية الفلسـفية إذا لـم تكـن تحليليـة فهـي غيـر ذات معنـى. فـلا توجـد مشـروعية إذن لكـل بحـث خـارج حـدود البحـث العلمـي المقتـرن بالتجربـة الحسـية. فالقضـية الفلسـفية لكـي تكـون ذات معنـى عليهـا أن تكـون إمـا تحليليـة أو ذات دلالـة حسـية. ولمـا كانـت بعيـدة عـن الدلالـة الحسـية، فهـي إذن إمـا تحليليـة أو غيـر ذات معنـى. وهـذا مـادعى الوضـعيين إلـى إناطـة دور ثـانوي للفلسـفة وهـو تحليـل لغـة العلـم ومفاهيمـه، ولـذلك فهـي يمكـن أن تصـوغ قضـايا تحليليـة فقـط فـي إطـار تحليـل المفـاهيم فقـط، ومـن هنـا مشـروعيتها. وهـذا مـا أطلقـوا عليـه اسم الفلسفة العلمية، وهي تسمية خاطئة في رأينا.

يعنـي الوضـعيون بـ "الفلسـفة العلميـة" بأنـه لمـا كانـت وظيفـة الفلسـفة تحليـل لغـة العلـم، فـيمكن أن تصـوغ قضـايا تحليليـة ذات معنـى، ولـذلك فهـي فلسـفة علميـة. فمعيـار التحقـق هنـا بـدلا مـن أن يكـون معيـارا للحـد الفاصـل بـين العلـم والفلسـفة، أصـبح حـدا فاصـلا بـين المعنـى واللامعنـى، فكـل ميـدان يقـع خـارج المـنهج التجريبـي والمـنهج التحليلـي فهـو باطـل وغيـر مشـروع منطقيـا. باختصـار أنهـم خلطـوا بـين المـنهج وبـين الفلسـفة، واحـالوا الفلسـفة إلـى مجـرد طريقـة فـي التحليـل المنطقـي، وهـي مهمـة لا تجيـز للفلسـفة صـياغة قضـايا خبريـة عـن العـالم، فهـذه الوظيفـة هـي للعلـم فحسـب، لان قضـاياه تخضـع لمعيـار قابليـة التحقق أو التحقق.

والحقيقـة أن معيـار قابليـة التحقـق التجريبـي لـيس معيـارا للحـد الفاصـل بـين المعنـى واللامعنـى، وإنمـا هـو معيـار للتمييـز بـين القضـية التجريبيـة وغيـر التجريبيـة، وإلا لـو أذعنـا لهـذا المعنـى للمعيـار لكانـت معظـم النظريـات العلميـة غيـر ذات معنـى، فالتركيبـات العلميـة فـي معظمهـا تركيبـات نظريـة لا يمكـن أن نشـتق منهـا قضـايا حسـية مباشـرة، ولا هـي قابلـة للتحقـق التجريبـي. والحقيقـة أن انحـراف الوضـعية المنطقيـة عـن مهمـة تعيـين حـدود العلـم مـن الناحيـة المنهجيـة، إلـى مهمـة نـزع المعنـى عـن القضـايا غيـر التجريبيـة وغيـر

التحليلية، هو عينه منزلق أيديولوجي يراد منه حذف الميتافيزيقا باعتبارها لامعنى لها. ويبدو لنا أن المعيار الوضعي، في حد ذاته، لا يجيز هذا الانزلاق الميتافيزيقي، لأنه غير مؤهل للتمييز بين العلم واللاعلم، فالكثير من النظريات العلمية لا تخضع لمعيار الدلالة الحسية، أو التجريبية، وقد يصلح فقط للتمييز بين القضية التجريبية والقضية غير التجريبية ولا يملك أي قدرة أو ذريعة لنزع المعنى عن القضايا غير التجريبية.

القضية العلمية والقضية الفلسفية

مقابل الطرح الوضعي نقدم طرحا أكثر واقعية، يميز بين المجالين العلمي والفلسفي، باعتبارهما مجالين دلاليين مختلفين، على الرغم من أن المجال الدلالي الفلسفي قد يعتمد، في مناسبات عدة، على المجال الدلالي العلمي، وذلك عندما ينتزع العقل بعض القضايا الفلسفية من القضايا العلمية، من دون رد أحد المجالين إلى الآخر، أو اختزال أحدهما بالآخر. وللتمييز بين القضية العلمية والقضية الفلسفية نقدم بعض الامثلة: والحقيقة أن اختلاف القضية الفلسفية عن القضية العلمية كاختلاف السؤال الفلسفي عن السؤال العلمي. مثال على ذلك:

السؤال العلمي: كيف نحسب احتمالية وقوع وجه معين من زهر النرد أو العملة عندما نقذفه مئات المرات أو آلاف المرات؟ وبشكل عام يمكن أن نسأل: ما هي احتمالية وقوع حدث طبيعي قياسا إلى حدث آخر؟

السؤال الفلسفي: هل الاحتمالية حقيقية، أي واقعية، أم مجرد عمل اجرائي؟ وهل الاحتمالية حتمية أم هي محتملة وحسب؟

السؤال العلمي: كيف نتج المعلول عن العلة؟ كيف نتج الغليان عن الحرارة؟ وبشكل عام كيف تعمل الاشياء في الطبيعة؟

السؤال الفلسفي (أو الميتافزيقي) : لماذا يكون المعلول معلولا؟ وما هو مناط معلولية المعلول؟ هل هناك اتساق بين العلة والمعلول؟ وهل العلاقات العلية واقعية أم مجرد صياغة ذهنية؟

وكذلك الأمر في مجال القضايا، فالقضية الفلسفية تختلف عن القضية العلمية وإن كانت منتزعة منها. ونظرية الانتزاع هي نظرية الفلاسفة المسلمين القدماء والمعاصرين[٩].

والجدول الآتي يوضح كيفية انتزاع القضية الفلسفية من القضية العلمية:

القضية العلمية	القضية الفلسفية
كل الكتل في الكون يجذب أحدها الآخر...	توجد حتمية في الطبيعة
لا يمكن تعيين موضع الجسيم وزمنه في آن واحد	نسبية المعرفة العلمية
الالكترون يدور حول النواة	توجد حركة دورية في الطبيعة
يتزامن وضع جسيم مع وضع جسيم مناظر له مهما كانت المسافة الفاصلة بينهما	يوجد اتصال مستمر بين الظواهر الكونية أو العالم متصل

يتضح من الأمثلة أعلاه أن القضية الفلسفية ليست مستنتجة من القضية العلمية، لأن الاستنتاج استدلال يسير من العام إلى الخاص، ونحن نعلم أن القضية الفلسفية أعم من القضية العلمية، كما يتضح من الأمثلة الفلسفية السابقة المستقاة من الأمثلة العلمية الخاصة، بل يصح أن نقول بأنها منتزعة من القضايا العلمية، والانتزاع غير الاستنتاج. ولكن قد يصح قيام برهان يسير نحو الأعم من القضايا العلمية إلى القضايا الفلسفية وليس العكس بشرط أخذ القضية العلمية صغرى في القياس المنطقي. إذن حدود العلاقة بين العلم والفلسفة تصورها عملية الانتزاع تلك، أي انتزاع قضايا فلسفية من قضايا علمية تجريبية. الأمر الذي يعني أن التطور العلمي يزود الذهن بمادة جديدة تمكنه من انتزاع مفاهيم فلسفية جديدة أو قضايا فلسفية جديدة. فمفاهيم الحتمية، والنسبية، والاتصالية، والحركة الدورية، مفاهيم منتزعة من التطورات العلمية الأخيرة في حقل الفيزياء. مثلما أن مفاهيم الوجود، والوحدة، والكثرة، والامتناع، والواجب، والممكن،

مفـاهيم منتزعـة مـن المفـاهيم الأوليـة الكليـة التـي حصـلت فـي الـذهن عـن طريـق المحسوسـات. فـالعلم يقـدم دومـا مـادة جديـدة للانتـزاع، ويجـد العقـل فـي كـل مـادة علميـة جديدة واقعا انتزاعيا جديدا يزوده بإمكانات جديدة، وأدوات جديدة لفهم العالم.

النقد التفكيكي:

يبـدأ دريـدا نقـده بانكـار الإحالـة، أي قـدرة اللفـظ علـى إحالتنـا إلـى شـيء مـا خارجـه. فهـو ينكـر أن اللغـة منـزل الوجـود، ومعنـى منـزل الوجـود فـي نظـره الطاقـة علـى سـد الفجـوة بـين الثقافـة التـي صـنعها الإنسـان والطبيعـة التـي صـنعها الله. أي أن اللغـة لـن تصـبح أبـدا نافذة شفافة على العالم كما هو في حقيقته[١٠].

فاللغـة كمـا يقـول دريـدا نقـلا عـن سوسـير عمليـة إطـلاق أسـماء علـى الأشـياء بحيـث ينفـرد كـل دال بمدلولـه[١١]، ولكنهـا تعمـل عـن طريـق التمييـز والتفريـق بحيـث لا تبـرز دلالـة الكلمة إلا من خلال علاقتها بالكلمات الأخرى في اللغة باعتبارها نظاما مستقلا[١٢].

وقـد لا قـت جهـود البنيـويين الأوائـل لبنـاء علـم عـام للعلامـات (السـيميولوجيا) هجومـا وسـخرية مـن قبـل دريـدا، إذ انتقـد بقـوة مـا زعمـه مـن طمـوح دعـاة البنيويـة علـى اتبـاع المـنهج العلمـي، فـالعلم فـي رأيـه مثلـه فـي ذلـك مثـل الـدين والفلسـفة الميتافزيقيـة، يقـيم نظامـه علـى مـا يسـمى بالحضـور، ومعنـاه التسـليم بوجـود نظـام خـارج نطـاق اللغـة وإطـار عملهـا بحيث يبرر ما تدعيه من الإحالة إلى الحقائق أو الحقيقة.

ويـرى دريـدا أن سوسـير نفسـه أنكـر نظريـة الإحالـة واسـتبدل بهـا مبـدأ الاخـتلاف[١٣]، لكـن كلـود ليفـي شـتراوس، وجـان لا كـان قـد أحـالا اللغـة نفسـها إلـى نشـاط بنـائي عـالمي كـامن فـي عقـل الإنسـان نفسـه، وهـو مـا اعتـرض عليـه دريـدا بشـدة قـائلا: إن اللغـة بوصـفها نشـاطا بنائيـا لا يخضـع لسـيطرة الـذهن الـواعي بـل يتبـع قـوانين اللاوعـي، وكانـت محاولـة شـتراوس ولاكـان هـذه آخـر محاولـة تقـوم بهـا الفلسـفة، فـي رأيـه، لإرسـاء مـا يسـميه بـ (ميتافزيقا الحضور)[١٤].

يـذهب دريـدا إلـى أن سوسـير أوحـى بأسـبقية المـدلول علـى الـدال[١٥]، إذ قصـر وظيفـة الـدال علـى رمزيتـه أو قدرتـه علـى الإحالـة إلـى المـدلول، ممـا يؤكـد تصـور سوسـير أن ثمـة مفـاهيم حاضـرة أي موجـودة خـارج الألفـاظ، وهـذا الحضـور هـو الـذي ينعـاه دريـدا علـى مـذهب سوسـير، إذ إن الحضـور يعنـي أن العلامـات ذات قـدرة ذاتيـة أو أن قيمتهـا تكمـن فـي قـدرتها الكامنـة علـى العمـل خـارج حـدود اللغـة، ودريـدا يـرفض ذلـك أو يضـعه قيـد الشطب[١٦].

تـرتبط الميتافيزيقـا بالحضـور[١٧]، أي بـالمفهوم أو الماهيـة، وهـذا مـا يجعلهـا مسـاوقة للاهـوت علـى حـد زعـم دريـدا. وهـو ماجعـل الكتابـة أيضـا أمـرا ثانويـا، لأنهـا لا تـرتبط مباشـرة بالحقيقـة أو المعنـى إن الـم تكـن عـاملا مشوشـا للحقيقـة، فالكتابـة، لـدى الفلاسـفة، مشـبوهة دائمـا لأنهـا قابلـة للتأويـل وتنـزع إلـى الـتملص مـن التحديـد وحيـد المعنـى[١٨]. فـالمفهوم أو الماهيـة شـيء منطـوق، سـواء بـالنطق الظـاهري أو بـالنطق الـداخلي، ولـذلك فالعلامـة تملتـك دلالـة أو معنـى مباشـرا ذا ارتبـاط مباشـر بالمـدلول. فحضـور المعنـى فـي الـذهن يمـنح الحقيقـة طـابع المباشـرة. أمـا إذا حولنـا هـذه الـدلالات المنطوقـة إلـى علامـات خطيـة (كتابـة)، فإنهـا تفقـد مباشـرتها وراهنيتهـا فتبتعـد عـن الحقيقـة، اي عـن العلامـات الذهينـة، بمعنـى آخـر، إذا كانـت تلـك العلامـات المنطوقـة دالا، تكـون الكتابـة دال الـدال، وهـذا مـا يمنحهـا رتبـة ثانويـة. وهـذا هـو السـبب الـذي جعـل أفلاطـون و روسـو، وسوسـير، وغيـرهم مـن مفكـري الغـرب يعطوهـا دورا ثانويـا، بـل إن روسـو يعتبرهـا شـرّا، بـل يطغـى الحضـور عنـد روسـو إلـى حـد اعتبـار اللغـة، اللغـة المثاليـة فـي حالـة الطبيعـة "لغـة بـدون خطـاب، كـلام بـدون جملـة، بـدون تركيـب، بـدون أجـزاء، بـدون قواعـد نحويـة، لغـة ذات تدفق خالص"[١٩].

مـاذا يريـد دريـدا إذن؟ يريـد أن يقلـب العمليـة رأسـا علـى عقـب، علـى غـرار مـا فعـل نيتشـة مـع نظـام القـيم، فيجعـل مـن الكتابـة أمـرا أساسـيا علـى حسـاب فلسـفة الماهيـة أو الحضـور. وهـذا الـرفض لفلسـفة الماهيـة مقتـبس مـن الفلسـفة الوجوديـة. وعلـى هـذا الأسـاس يـرفض ثبـات المعنـى. فالكتابـة نظـام مـن العلامـات الخطيـة تتمتـع بخاصـيتين، الأولـى الاخـتلاف، والثانيـة التأجيـل أو الإرجـاء. ويقصـد بـالاختلاف عـدم انطبـاق العلامـات علـى

معنى محدد، فهي يمكن أن تأخذ، في داخل أي نص، سلسلة لا متناهية من المعاني المختلفة. أما الإرجاء أو التأجيل، فيعني إن اقتناص المعنى، عبر الكتابة، يعبر عن عملية مؤجلة دوما، مثلها مثل الصياد الذي يطارد حوتا تبدو عملية اصطياده مؤجلة[٢٠].

والإرجاء عكس الحضور، أي إننا حين نعجز عن الإتيان بشيء أو بفكرة فنحن نشير إليها بكلمة، ومن ثم فنحن نستخدم العلامات مؤقتا ريثما نتمكن من الوصول إلى الشيء أو الفكرة، وعلى هذا فإن اللغة هي حضور مرجأ للاشياء والمعاني ولا يمكن إذن افتراض حضورها في وجود اللغة[٢١].

إذن التفكيك يلغي المعنى، وتصبح الحقيقة مجرد سراب لا يمكن بلوغه، ألا يعني ذلك الوقع في شكية عدمية مناقضة لكل فلسفة واقعية؟ ألا يعني الوقوع في مثالية النص الذاتية، وتتحول الفلسفة من رؤية واقعية إلى مجرد مسألة ذوقية وخيال شعري لا يتقيد بقواعد المنطق، ولا ينتسب إلى قوانين الواقع؟ الواقع كل ذلك من النتائج المباشرة والحاسمة للتفكيك.

التفكيك: اللغة مقابل الوجود

على العكس من الحداثة لم تكن مابعد الحداثة مدرسة فلسفية معنية بفلسفة الوجود، وبالعقل، أداة عصر الأنوار، في بناء أنساق فلسفية. وإنما هي رؤية مضادة للأنساق الفلسفية، وللعقلانية المنبثقة عن عصر الأنوار، تعنى بهدم الأنساق البنائية الشمولية وتقويض جذور الأفكار بالكشف عن اساساتها السلطوية الهشة. إنها نزعة تفكيكية يصفها البعض بالعدمية أحيانا، أي عدم الأنساق وعدم السساتيم، وعدم الحقيقة بتحويلها إلى ذرات متحركة غير قارة.

إذا كانت نظريات هيغل، وكانت، وهوسل، وهيدجر وهيوم، والوضعية المنطقية، تعبر عن فلسفات عصر الحداثة، فإن ما تميزت به هو العناية بفلسفة الوجود وبالمنهج العقلاني الأنواري. فمواقف هؤلاء الفلاسفة هي مواقف وجودية في المحصلة النهائية، بمعنى أن فلسفاتهم منبثقة عن التفكير بالوجود ومفاهيمه وأصول تلك المفاهيم، إما

لبناء نسق ميتافزيقي شامل، أو لبيان عجز تلك المفاهيم والأصول الفلسفية عن بناء ذلك النسق الميتافزيقي الشامل. فموقف هيوم من العلية، على سبيل المثال، هو موقف وجودي، أي أنه درس العلية في مصدر انبثاقها الوجودي وحاول التشكيك فيه، وكذلك كانط في دراسته للمقولات كعناصر صورية للمعرفة، وهكذا الوضعية المنطقية التي جردت المقولات الفلسفية من المعنى ما دامت لا تعكس واقعا تجريبيا.

في حين تميز الموقف النقدي لما بعد الحداثة بالتفكير في النصوص المنتجة (الارشيف الفلسفي)[٢٢]، تفكيكها وإظهار المعاني المسكوت عنها، أو المقموعة. وكأن الفلسفة والفكر الإنساني عموما استنفد نفسه، ويعاد الآن انتاجه عن الطريق القراءة لما هو مكتوب ومنتج، لتفكيكه وإحالته إلى اللامعنى. لا يعنى ما بعد الحداثة بالتفكير في الوجود، وإنما يعنى بمنهج نقدي لغوي يفكك النصوص ليلغي ادعاءاتها بالاحالة المباشرة إلى معنى وحيد ثابت وجوديا، ويتم ذلك وفق نظرية في المعنى لا ترى ربطا حتميا بين المعنى والوجود، ولا تعلق النص على معنى محدد، فالمعنى لديها متحرك مطارد دوما ولا يمكن اصطياده، بتعبير آخر هناك معاني متعددة في النص الواحد، ويتعدد المعنى بتعدد القراء للنص الواحد نفسه. وبذلك فهي تخالف هيوم وكانط في عنايتها بالنص اللغوي دون فلسفته الوجودية الأصيلة، ودون العناية بكاتب النص نفسه، وتخالف الوضعية المنطقية في أنها فككت العلاقة بين المعنى والوجود، بل كشفت عن تناقض مع الوضعية المنطقية؛ لأن هذه الأخيرة ربطت المعنى بالوجود الخارجي، أي بمعيار الصدق والكذب، وهو التجربة، في حين رأت التفكيكية أن المعنى منفك عن الوجود أصلا، ولا ينظر إليه بلحاظ الوجود الذي يحيل إليه، بمعنى أن النص أو اللفظ لا يحيل إلى شيء خارجه.

ونكون هنا، تاريخيا أيضا، أمام رؤيتين: الأولى ترى في النص المكتوب نافذة على العالم الخارجي (الوجود)، وهي الرؤية الواقعية التقليدية، ورؤية أخرى، هي رؤية ما بعد الحداثة، تنظر إلى النص المكتوب في ذاته ولذاته. فوفق الرؤية الأولى يكون للنص معنى محدد بالوجود الخارجي، وللمفاهيم المؤلفة للنص معنى ثابت ووحيد تقريبا مثلما هو الحال بوحدة المفهوم والمعنى العلميين، بالتناظر مع الرموز الرياضية والهندسية.

ومن هنا فالكتابة نافذة على الواقع، ومن ثم يصحح النص المكتوب عن طريق إعادة استقراء الواقع من جديد وفقا لمعطيات جديدة، وهذا هو مصدر الاكتشاف العلمي والفلسفي، وستكون الميتافيزيقا ممكنة وفق هذه الرؤية. أما وفق الرؤية الثانية فنحن أمام ميتافيزيقا جديدة تحيل النص المكتوب إلى عالم بديل عن العالم المادي، عالم تتابع فيه الدلالات من دون تحديد وتتعدد المعاني من دون ضابط خارجي، تلغى الإحالة الخارجية، وتشتغل معايير الإرجاء، والأثر، والاختلاف. إن إلغاء الإحالة لا يلغي الميتافيزيقا فحسب، بل يلغي الفلسفة والعلم برمتهما، فهذان المجالان يعملان على أساس الإحالة، أي كون المفهوم يحيل إلى معنى خارجه، وأن الواقع الخارجي هو معيار صدق المفهوم. إن أصح مجال يمكن أن يقبل فيه التفكيك، إلى حد ما، هو النصوص الأدبية ذات الصبغة الخيالية، مثل الروايات والقصص والشعر، والتي قد تحيل إلى واقع خارجي، لكن هذا الواقع غير مقيد بواقع عملي محدد، بل قد يكون واقعا خياليا، أسطوريا أو خرافيا، أما توسيع التفكيك إلى العلم والفلسفة فيؤدي إلى العدمية، لأن القضية العلمية والقضية الفلسفية عاكسة لواقع خارجي محدد لا يدخل فيه الواقع الخيالي أو الافتراضي أو الأسطوري.

إن إلغاء الإحالة يوقع التفكيكية في نزعة لغوية ذاتية، أي أنها بفصلها بين المفهوم والإحالة، تقع في مأزق المثالية اللغوية الذاتية، إذ سيصبح المعنى تقديرا ذاتيا ولا يعبر عن إحالة خارجية موضوعية، وبذلك يتعدد المعنى للمفهوم الواحد، وتتشظى الحقيقة، وهذا هو عين الموقف السوفسطائي، فأنت تقرأ النص وتقدر المعنى وفق ذوقك وانت على حق، وغيرك، في نفس الوقت، يقرأ النص ويقدر معنى آخر وفق ذوقه المناقض للأول وهو على حق أيضا، وهكذا تضيع الحقيقة، ولا يتعين لها موقع محدد في التفكير الفلسفي والعلمي لما بعد الحداثة. وهذا هو معنى كون التفكيكية نزعة عدمية.

فضلا عن ذلك، إن من دواعي اتهام التفكيك بالمثالية، إيمانه بمبدأ قبلي يقول بأن كل النصوص مأزقية، وأنها تنتهي بتفكيك نفسها بنفسها، وهذا في الحقيقة ينزع إلى الحد من البعد التاريخي والسوسيولوجي للنقد التفكيكي. ذلك أن تنوع النصوص

وسياقاتها التاريخية يجعل الفرضية التي تقول إن كل النصوص بنى مأزقية غير قابلة للتصديق إطلاقا، على حد تعبير بيير زيما.

ويرى بورديو أن الأدوات النقدية (البلاغية) التي تملكها التفكيكية في الوضع الراهن لا تسمح لها بالتفكير في السياق الاجتماعي والاقتصادي الذي تعمل فيه. ومن هنا يأتي اتهامه لها بأنها حصرت نفسها في المثالية التقليدية[٢٣].

الكتابة أداة بعثرة أم ضبط

ادعى دريدا بأن الكتابة جعلت من مركزية المفهوم وثبات المعنى، المدعاة في الكلام الشفاهي، مجرد وهم، وهو ينطلق من ازدراء بعض الميتافيزيقيين مثل افلاطون، للكتابة، بصفتها تشتيتا للمعنى وإلغاء للحضور المباشر للحقيقة الذي يعكسه الحوار المباشر المنطوق[٢٤]. ومن هنا فإن دريدا لا ينقض موقف افلاطون من الكتابة وإنما جاء معززا له بطريقة متطرفة. فدريدا يتطرف في بتحليل افلاطون للكتابة الذي اعتبرها ترياقا ينطوي على مخاطر ونقص، إلى حد يذهب فيه إلى أن الكتابة تبعثر المعنى، وتلغي الإحالة، بمعنى دلالة المفهوم على المعنى الخارجي، وتجعل من المستحيل اقتناص المعنى، لارتباطه بدلالات سابقة وأخرى لاحقة تجعل تحصيله عملية مؤجلة دوما. دريدا إذن يثبت الكتابة بمفهومها الافلاطوني، مستحضرا جانبها السلبي لدى افلاطون ومعززا له بصفتها نقضا للثبات والحضور الذي يغذي الميتافيزيقا بالحياة، بحسب زعمه، وملغيا الحوار الشفاهي بصفته يستحضر المعنى، ويتعامل مع الماهيات بصفتها سابقة على الوجود[٢٥].

ينسى دريدا بأن موقف افلاطون من الكتابة لا ينطلق من موقف ميتافيزيقي، بقدر ما ينطلق من مستوى منهجي، فافلاطون اتخذ من الحوار الشفاهي وسيلة لإبراز المعنى، مقتفيا أثر أستاذه سقراط، فشدة تأثره بالحوار المباشر جعل من الكتابة تحتل مستوى ثانويا في منهجه، وهذا ما جعله ينسب لها صفات ربما ليست موضوعية. وعلى العكس من ذلك الموقف قد يبدو الكلام المباشر محمل بالتناقض والاشتباه

والاستعارة والتشبيه وأغلاط اللغة والاستدلال، والتباس المعنى، في حين تبدو الكتابة أكثر استقرارا وحفاظا على المعنى وسلامة الاستدلال. إذن ينطلق دريدا من موقف مبدأي مسبق يتعلق بحذف الميتافيزيقا، وليس من موقف إيجابي لحفظ المعنى والموضوعية، مادامت الكتابة بسلبيتها تلك تحيل المعنى إلى عملية مستحيلة، وتشتت الدلالات، وتلغي المدلولات، إذن فهي مضادة للميتافيزيقا، ومن هنا يأتي دفاعه عنها، ويتهم افلاطون بأنه انتقد الكتابة ومنحها دورا ثانويا لأنها تجعل الميتافيزيقا غير ممكنة، وهو، أي دريدا، يقدم الكتابة، بمنحها وظيفة تشتيت المعنى وإلغاء المدلولات، لأنها تلغي الميتافيزيقا. إذن يقع دريدا في عين المأزق الأيديولوجي المسبق الذي افترضه لأفلاطون.

فضلا عن ذلك، إن معاملة دريدا للكلام والكتابة كمترادفين، أو الكتابة كبديل عن الكلام يقع في تقاطع مع علم الألسنية الذي يميز بين خصوصيات اللغة المحكية وخصوصيات النص المكتوب[٢٦].

استحضار الماهيات

يأخذ دريدا على الكلام المنطوق أو الحوار بأنه يهدف إلى استحضار الماهيات، أكثر مما تفعله الكتابة، ولذلك فهو يرتبط بالميتافيزيقا، أو ما يسميه المركزية الصوتية[٢٧]، في حين تفلت الكتابة من ذلك الارتباط. ومن هنا يرى أولوية الكتابة، وثانوية الكلام. في حين أن الواقع العيني يكشف عن أولوية الكلام، سواء الكلام المنطوق أو الصامت (الحوار مع الذات)، فكلاهما يستحضران المعنى حقا كما رأى دريدا، ولكن هذا ليس عيبا في الكلام أن ينجح في استحضار معنى ثابت لأشياء. فالمشكلة الفلسفية المهمة في هذا الصدد هي كيف يمكن معرفة حقيقة الأشياء؟ وهي مشكلة لها علاقة مباشرة بالعلم نفسه، الذي يعنى بمعرفة الحقيقة عن طريق لغة علمية مصانة من بعثرة المعنى وتعدده، فهدف العلم منذ البداية هو الوصول إلى لغة ذا دلالات ثابتة تحيل إلى مدلولات واضحة. وليس الكلام فعالية مستقلة عن عملية التفكير، لكي يمكن إلغاءه أو منحه درجه ثانوية، ولا أن منحه هذه الدرجة سيلغي

الميتافزيقا كما تخيل التفكيكيون، وإنما الكلام هو تعبير صوتي عن التصورات والقضايا والاستدلالات، والكتابة هي تعبير خطي عن الأفكار.

في التفكير المبدئي أو الحوار الذاتي، أو الإدراك الذاتي، وقد نسميه العلم الحضوري، نستحضر حقيقة الشيء في واقعه الخارجي، أي أن المدرك هو الشيء بذاته، وليس صورة الشيء، ومن هنا فهذا الإدراك الذاتي لا يمكن التعبير عنه صوتيا، إنه يقع خارج دائرة الكلام الصوتي. وهذا المستوى المعرفي يقع خارج دائرة التناول التفكيكي، ولا يقول عنه التفكيك شيئا، لأن التفكيك حصر نفسه في دائرة ما ينطق وما يكتب، وهو مستوى العلم الصوري والمدرك الصوري. وإن اتهامه للكلام المنطوق بالتحيز الميتافزيقي ياتي من عدم إدراكه للمستوى المعرفي الأول، العلم الحضوري، فغاب عنه المستوى الوجودي صوري، والكتابة لا تتم إلا بتحويل الصوري إلى خطي (علامات). إن أقرب المستويات المعرفية إلى الحقيقة هو المستوى الحضوري، يليه المستوى الصوري وأخيرا المستوى الكتابي. ومن هنا فالنطق أو الكلام نتاج للمستوى الأول الحضوري (الوجودي) الذي استلزم المستوى الثاني من أجل الحوار التواصلي، وهنا يتجاهل دريدا شرط التواصل الاجتماعي للمعاني، وهذا بدوره استلزم المستوى الثالث وهو الكتابة لا لبعثرة المعنى بل لتثبيت المعنى، وحفظ الاستدلالات في الذاكرة. فهناك أسبقية منطقية لكل واحد من تلك المستويات على الآخر على التوالي، ولا أسبقية للكتابة على أحد من تلك المستويات كما ادعى دريدا. والميتافيزيقا، كمبحث معرفي، يمكن أن تستحضر في كل واحد من تلك المستويات المعرفية، مثلما أن العلم يمكن أن يستحضر فيها أيضا، بل يجد العلم في الكتابة المستوى المثبت لدلالات ألفاظه ومفاهيمه وقوانينه. ولا تشمل هذه الرصانة المنطقية في التصنيف الخيال الأدبي الموظف في القصة والرواية والشعر، ولا يجوز خلط هذه الأنشطة بالمباحث العلمية والفلسفية لاختلاف الموضوع والهدف والمنهج.

ويمكننا استبعاد هذه العدمية كما يأتي:

١. إن دريدا لم يقدم براهين منطقية لاثبات آرائه، كما نوهنا سابقا. وليس هذا البحث محل التوسع في هذه النقطة. فهو في الحقيقة يحاول الكشف عن المسكوت عنه، أو تعرية الطبقات التحتية التي يخفيها النص الفلسفي، ومن ثم الكشف عن ارتباطاته اللاهوتية، وما دامت

الميتافيزيقا التقليدية المنحدرة من المشائية، التي يدعوها الميتافيزيقا الغربية، ترتكز إلى الماهية والحضور المباشر للمعنى، فهي ترتبط بالعقل أو باللوغوس الغربي الذي يساوق في معناه العقل الإلهي. ولما كان سياق الفكر الغربي يتصادم مع، بل يهمل، كل فلسفة تكشف عن ارتباطاتها اللاهوتية، انسياقا مع علمانية الفكر الغربي، يؤدي التفكيك دوره بوصفه كاشفا عن تلك الارتباطات ومفككا تراتبياتها الميتافيزيقية.

٢. الحقيقة إننا سواء قلنا بأسبقية الماهية أو بأسبقية الوجود، لا يلزم من ذلك نسبية الحقيقة واختلاف الدلالات. وكون النص المكتوب قابلا للتعددية والاختلاف لا يلغي الحقيقة الواقعية، لأنه لا يقبل ذلك في نفسه وإنما يقبله انطلاقا من الواقع، وعكس ذلك يؤدي إلى مثالية لغوية أو نصية.

٣. الماهية أمر اعتباري منتزع من الوجود، وعملية الانتزاع هي مصدر تشكيل المفاهيم، والكتابة بوصفها تعبيرا دلاليا ترتبط بالماهيات وليس بالوجود، فالكتابة ليست انعكاسا للواقع العيني، بل هي انعكاس للواقع الذهني (المفاهيم)، والمفاهيم (الماهيات) هي انعكاس للواقع الخارجي، وإذن الكتابة يجب أن تحمل عين المعنى الذي يحمله الذهن، ولا يحق لها، في حدود موضوعها الذي تعبر عنه، أن تضيف شيئا ليس له مقابل ذهني. وإلا كيف نستطيع أن نعود من الذهن بحركة راجعة إلى الواقع، وكيف نستطيع تسويغ الأحكام الواقعية العلمية والفلسفية!!.

٤. إن فلسفة دريدا بإلغائها للإحالة (ارتباط الدال بمدلول محدد) تلغي الخاصية الكشفية للعلم التي ترتبط بمفهوم الإحالة. فالفكرة تحيل إلى الشيء واللغة تحيل إلى الفكرة، وبهذا المعنى ترتبط كاشفية العلم. وترتبط هذه الخاصية الذاتية للعلم بثلاث مراحل، المرحلة الأولى الظفر بصورة الموضوع الخارجي بشكل مباشر ومن دون وساطة، والمرحلة الثانية، هي إحالة الذهن للصورة إلى موضوع خارجي، أي الشعور بأن تلك الصورة وهذا المفهوم يعكس واقعا خارجيا، والمرحلة الثالثة هي إدراك الذهن لحقيقة أن منشأ هذه التصورات أو المفاهيم هي الآثار الخارجية.

وسواء كنا مع مفاهيم قبلية أو مع مفاهيم كسبية فكلاهما يعبر عن إحالة كشفية، سواء ارتبطت بلغة شفاهية أو بلغة كتابية. فللمفاهيم القبلية، مثل العلية، خاصية معرفية انعكاسية، وليس حالة ذاتية فارغة من المضمون كما يصورها (كانت). فإذا كانت العلية مجرد رابطة بين الظواهر، كيف نثبت أن تلك الظواهر موضوعية؟ بتعبير آخر إذا كانت العلية لا تستطيع أن تحيلنا بذاتها إلى إثبات الواقع الموضوعي للظواهر، فكيف نثبت موضوعية الظواهر التي تربط بينها العلية، كيف نميِّز بين ظواهر موضوعية وأخرى مجرد حالات ذاتية للذهن ما دمنا لا نتعامل مع الأشياء في

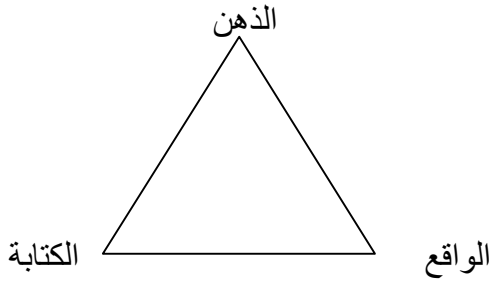
ذاتها؟ وما يدرينا إن تلك الظواهر التي تربط بينها العلية هي ظواهر موضوعية؟ لا شك أن جواب (كانت) المحتمل هو أنها أثرت في حواسنا وانفعلت بها هذه الأخيرة، كما يشير إلى ذلك النص الكانتي الآتي بصورة غير مباشرة: ((...الحدس لا يوجد إلا إذا أعطي الموضوع لنا، وهو أمر ممتنع بدوره... ، إلا بشرط أن يؤثر الموضوع بطريقة معينة في الذهن. والقدرة على (تلقي) التصورات بالطريقة التي بها تتأثر بالموضوعات الوافدة، تسمى الحساسية))[٢٨]، فنسأل كانت أليس هذا استدلال من الأثر على المؤثر، وبهذا يكون إيماننا الفطري بمبدأ العلية هو الذي أحالنا ذهنيا من الأثر إلى المؤثر؟ ولو كانت العلية مجرد رابطة فلا يمكن أن تكون لها هذه الوظيفة الكشفية والانعكاسية للواقع الخارجي. هكذا نرى انه لا يمكن التعالي على النظرة الواقعية التي تمنح العلية بعدا موضوعيا.

ولا يمكن حل تلك الإشكالية إلا إذا نظرنا إلى مبدأ العلية نظرة واقعية وفسرناه بوصفه قانونا موضوعيا قبليا، قادرا على أن يمنحنا معرفة موضوعية بالعالم سواء الظواهر أو الشيء في ذاته. فهذا المبدأ هو الذي يجعلني أشعر بأن وراء إحساسي بالظاهرة موضوع الإدراك موضوعا خارجيا هو سبب الإثارة التي أحدثها في الجهاز الحسي. والحقيقة أن هذا انتقال علمي استدلالي أتاحه مبدأ العلية بذاته فنقل الذهن من العلم بشيء ظاهر إلى العلم بشيء خفي يكمن وراءه، سواء أدرك الحس هذا الشيء الثاني أو لم يدركه. وهذه الفعالية الذهنية هي التي تستطيع أن تبرهن على موضوعية الشيء في ذاته وقابليته للمعرفة.

والنتيجة من ذلك هي أن تفريغ كانت للمبادئ العقلية من محتواها الموضوعي يكون قد أفرغها من قيمتها العلمية فجعل كل معرفة بالواقع الخارجي معرفة نسبية، وسلب تلك المبادئ إمكانية البناء العلمي أو خاصية الكشف العلمي، مما أدى إلى استبعاد إمكانية بناء المعرفة الميتافيزيقية في إطار العقل النظري، والوقوع أسرى للمثالية الذاتية.

٥. حققت الفلسفة الإسلامية في الحكمة المتعالية، أسبقية الوجود على الماهية. ويأتي ذلك بسبب كون الماهية أمرا عدميا، والوجود حقيقي أصيل. ولما كانت الماهية منتزعة من الوجود، فالموجود هو الأصل على المستوى الواقعي. ويقتضي العلم بالوجود أو الموجود انتزاع ماهيته، فالعلم يتعامل مع الماهيات أو المفاهيم المنتزعة من

الوجـود. وهـذا العلـم ينقسـم إلـى قسـمين: الأول علـم حصـولي، والثـاني علـم حضـوري. يعنـي الأول حصـول صـورة الشـيء فـي الـذهن، كمـا هـو الحـال عنـدما ننتـزع الماهيـات مـن الموجـودات، وهـذا العلـم يعبـر عـن انعكـاس مباشـر لصـورة مطابقـة لحقيقـة الشـيء الخارجيـة. ويعنـي الثـاني حضـور ذات المعلـوم لـدى الـذهن، مثـل علـم الـنفس بـذاتها، وبأفعالهـا وآثارهـا، ومنهـا وعـي الـنفس بحضـور صـورة المعلـوم لـديها بـالعلم الحصـولي. والحقيقـة أن العلـم الحصـولي يتوقـف إمكـان تحققـه علـى العلـم الحضـوري، لأنـه مـن دون علـم الـنفس بحضـور صـورة الموضـوع الخـارجي لـديها لا يمكـن أن يحصـل علـم كامـل بصـورة المعلـوم[٢٩]. وتـرتبط الكتابـة بـالعلم الحصـولي ولـيس بـالعلم الحضـوري، لأنهـا علامـات تشـير إلـى مفـاهيم (ماهيـات). فعنـدما نقـرأ نصـا مكتوبـا فـإن المقارنـة تتجـه نحـو الـذهن ولـيس نحـو الواقـع مباشـرة، أي تحصـل مقابلـة العلامـات المكتوبـة مـع مـا تثيـره فـي الـذهن مـن معنـى، ثـم مقابلـة المعنـى المثـار مـع العـالم الخـارجي. والفلسـفة الواقعيـة تعمـل في ضوء العلاقة الآتية:



الهوامش حسب تسلسل ورودها في المتن

*يقصد هيوم بالمبادئ هنا "المبادئ التجريبية".

[1] A.J.Ayer: Editor's Introduction, in logical positivism, A.J.Ayer(ed), The free press. A Division of MacMilan Publishing co, Inc., N.Y., 1959,p.12.

[2] Reichenbach, H.: Experience and Prediction, an analysis of the foundation and the structure of knowledge, university of Notre Dame press, 2006, p.30.

[3] A.J.Ayer: Language, Truth and Logic, Gollanez London, 1984, p.35.

[4] Ibid, p.115.

[٥]ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري،

[٦]ينظر: تعليق مطهري، المصدر السابقة نفسه، ص٧٤-٧٥.

[٧]ينظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، سلسلة مشكلات فلسفية معاصرة، مكتبة مصر، ودار المرتضى ، العراق، بغداد، ص١٠٠.

[٨]المصدر نفسه، ص١١١.

[٩]ينظر: مطهري، بحوث موسعة في شرح المنظومة، المجلد ١-٢، طبعة قم، ص٣٦ فما بعدها.

[10] -Encyclopedia of Contemporary Literary (Toronto: University of Toronto Pressm 1993, p.7.

[١١١١]ينظر: سوسير، فردينان دي، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص١٠٩.

[١٢]عناني، دكتور محمد، معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص١٣٣-١٣٤.

[١٣]ينظر: سارة كوفمان، وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، أفريقيا الشرق، ١٩٩١، ص٢٥.

[14]-JA Cuddon, A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, third ed. (London): Blackwell, 1991, p.4.

[١٥]ينظر: جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ١٩٨٨، ص٣٢.

[١٦] عناني، دكتور محمد، المصدر السابق نفسه، ص١٣٨.

[١٧]ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص١٨٧.

[١٨]ينظر: زيما، بيير، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة١، ١٩٩٦، ص٥٨.

[١٩]ينظر: سارة كوفمان، روجي لا بورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص٢٤.

[٢٠]في الحقيقة أن تكوين صورة كاملة عن الوظيفة الفلسفية للتفكيك مسألة في غاية الصعوبة، ولا يستوفيها كتاب واحد من الكتب المطبوعة بالعربية أو الانجليزية، لان التفكيك نفسه مفهوم فضفاض ومن الصعوبة بناء صورة محددة له

وربما إن الفوضى الفكرية التي أحدثها التفكيك شملت مفهوم التفكيك نفسه من ناحية المعنى الاصطلاحي واللغوي. ولكننا اعتمدنا في عرض هذا المختصر لموقف دريدا من الميتافيزيقا على مجموعة من المصادر منها: الكتابة الاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، نشر دار توبقال، المغرب، وكتاب سارة كوفمان، وروجي لا بورت، بعنوان: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، نشر أفريقيا الشرق، ١٩٩١، والموسوعة البريطانية بالإنجلزية، فضلا عن المصادر الآتية:

-Encyclopedia of Contemporary Literary (Toronto: University of Toronto Pressm 1993, p.7.

-JA Cuddon, A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, third ed. (London): Blackwell, 1991, p.4.

[٢١] عناني، الدكتور محمد، مصدر سابق، ص١٣٩.

[٢٢] ينظر: دريدا، جاك، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة الدكتور فتحي أنقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الرباط، ط١، ٢٠٠٥، ص١١.

[٢٣] ينظر: بيير. ف. زيما، التفكيكية، دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٩٦، ص ١٥٩-١٦٠.

[٢٤] ينظر: سارة كوفما، روجي لا بورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مصدر سابق، ص١٧-١٨.

[٢٥] ينظر: زيلما، بيير، التفكيكية، دراسة نقدية، ص٥٨ فما بعدها.

[٢٦] المصدر نفسه، ص١٦٥-١٦٦.

[٢٧] المصدر نفسه، ص٦١.

[٢٨] كانت، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص٥٩.

[٢٩] ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، المجلد الأول، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار ابو رغيب، تعليق مطهري في الهامش، ص٣٤٠، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، بلا تاريخ.