2741
مجلة إكليل للدراسات الانسانية
التصنيف الورقي: العدد 25 /آذار/2026
المجلد(7)- العدد(1)-الجزء(3) IASJ–Iraqi Academic Scientific Journals

الميتافيزيقا من النقد إلى التفكيك – من كانط إلى دريدا –

أ.م.د. غيداء حبيب علي
كلية الآداب – جامعة البصرة

الكلمات المفتاحية: الميتافيزيقا ، النقد ، التفكيك

تناول هذا البحث العلاقة بين نقد إيمانويل كانط للميتافيزيقا ومنهج جاك دريدا التفكيكي، من خلال استقراء معمّق للمرجعيات الفلسفية التي أطّرت كلا المشروعين، والآليات التي استُخدمت لتقويض البنية الميتافيزيقية في الفكر الغربي. ركّز البحث على الطابع المزدوج للنقد عند كانط، حيث ميّز بين حدود العقل النظري وحدود استخدام المفاهيم الميتافيزيقية، مؤسسًا بذلك قطيعة مع الميتافيزيقا التقليدية التي تستند إلى تجاوز التجربة الممكنة. في المقابل، جاء التفكيك عند دريدا استمرارًا لهذا المسار ولكن بأسلوب أكثر راديكالية، إذ لم يكتف بنقد مضامين الميتافيزيقا بل فكك بنيتها اللغوية ذاتها، من خلال ثنائيات الحضور والغياب، الدال والمدلول، والكشف عن الأنساق الخفية التي تؤسس للمعنى في الخطاب الفلسفي.

المقدمـة:

تعَدّ الميتافيزيقا أحد أبرز الحقول الفلسفية التي شهدت تحوّلات جذرية عبر العصور؛ فمنذ نشأتها كانت موضوعاً للنقد والتأمل العميق من قِبل عدد كبير من الفلاسفة. وفي هذا السياق، برز النقد الكانطي بوصفه تحوّلاً فلسفياً أساسياً، إذ قدّم إيمانويل كانط رؤية نقدية تهدف إلى تحديد حدود المعرفة الميتافيزيقية وإعادة تأسيسها على أسس عقلية جديدة. ومع تطوّر الفكر الفلسفي الحديث، ظهرت تيارات فلسفية جديدة، من أبرزها التفكيك الذي ارتبط باسم جاك دريدا، والذي انطلق في جانب مهم منه من نقد الميتافيزيقا الكانطي، ليعيد تفكيك النصوص والفكر والثوابت المعرفية بصورة أعمق وأكثر جذرية.

يهدف هذا البحث إلى دراسة العلاقة الجدلية بين نقد كانط للميتافيزيقا والتفكيك الدريدي، من خلال تحليل أوجه التشابه والاختلاف بينهما، وبيان أثر كل من المشروعين في إعادة تشكيل الفلسفة المعاصرة. ويتناول البحث ثلاثة محاور رئيسة: الأول حول نقد كانط للميتافيزيقا وحدود العقل البشري، والثاني حول التفكيك الدريدي بوصفه منهجاً فلسفياً ونقدياً، والثالث حول التأثير المتبادل لهذين التيارين في الفكر الفلسفي الحديث.

ومن خلال هذا البحث، نسعى إلى تقديم رؤية متكاملة تجمع بين البناء والنقد، وتُبرز الدور المحوري لكل من كانط ودريدا في تطوير الفلسفة المعاصرة، بما يسهم في إثراء النقاش الفلسفي حول الميتافيزيقا وأسس المعرفة.

ويمكن القول إن دريدا، على الرغم من استفادته من الإرث الكانطي، تجاوز المنهج النقدي الصارم إلى فضاء لغوي مفتوح لا يعترف بنقطة ارتكاز نهائية للمعرفة أو الهوية. ومع ذلك،

يتقاطع المشروعان في نزوعهما إلى زعزعة يقينيات الميتافيزيقا والتأسيس لفكر أكثر انفتاحاً وتعقيداً.

وبناءً على ذلك، تتبدّى العلاقة بين المشروعين بوصفها علاقة جدلية لا تقوم على التماثل ولا على القطيعة التامة، بل على تفاعل نقدي مثمر بين عقلانية نقدية وتفكيكية لغوية، وهو ما يمنح هذا البحث أهميته في قراءة تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر.

المبحث الأول: نقد الميتافيزيقا عند إيمانويل كانط

أولاً: الميتافيزيقا التقليدية وأصلها

إن استقراء تاريخ الميتافيزيقا يكشف عن وجود نمطين متميزين من أنماط التفكير، كان لهما حضور فاعل في تشكيل مجرى هذا التاريخ عبر صراع دائم بينهما. ويُستشهد في هذا السياق بمقولة لكوليردج* مفادها أن الإنسان يولد إما أفلاطونياً أو أرسطياً، أي إما عقلانياً أو تجريبياً. غير أن اختيار كوليردج لأرسطو بوصفه نموذجاً للفيلسوف التجريبي قد يكون محل مراجعة، إذ يُعد أرسطو – مقارنةً بديموقريطس أو بروتاغوراس – أقرب إلى الاتجاه العقلي. فالمنهج العقلي يقوم على المبادئ، في حين يستند المنهج التجريبي إلى الوقائع، وبما أن المبادئ تتسم بطابع كلي والوقائع بطابع جزئي، فإن من الأنسب وصف الاتجاه العقلي بأنه ينطلق من الكل نحو الجزء، في حين يتجه المنهج التجريبي من الجزء نحو الكل. ويميل العقليون إلى استخلاص الوقائع من المبادئ، بينما يسعى التجريبيون إلى استنباط المبادئ من الوقائع عبر منهج استقرائي. وإذا ما طُرح السؤال حول ما إذا كان الفكر في خدمة الحياة أم الحياة في خدمة الفكر، فإن الاتجاه التجريبي يجنح إلى القول بالأول، بينما يميل الاتجاه العقلي إلى ترجيح الثاني. ويُلاحظ أن النزعة الغائية تكاد تكون غائبة عن الاتجاهات التجريبية، التي تفضّل بدلاً من ذلك الاعتماد على "الوقائع الراسخة" كأساس لبناء تصوراتها، وتميل إلى التركيز على دقة التفاصيل بدلاً من السعي إلى بناء نسق شامل، ما يجعل طموحاتها النظرية أقل اتساعاً من تلك التي يطرحها الاتجاه العقلي.[1]

إذاً برز في تاريخ الميتافيزيقا صراع بين نمطين معرفيين: العقلي الذي ينطلق من المبادئ الكلية، والتجريبي الذي يستند إلى الوقائع الجزئية. الملاحظة حول تصنيف أرسطو كرمز للتجريبية تفتح الباب لإعادة تقييم هذا التصنيف، خصوصًا مقارنة بفلاسفة تجريبيين أكثر صراحة. الفكر لدى العقليين يتقدم على الحياة، بينما يخدمها عند التجريبيين، مما يعكس اختلافًا في الرؤية والمنهج. التجريبيون يركزون على التفاصيل والوقائع، بعكس العقليين الذين يسعون لبناء نسق شامل، وهذا التوتر هو جوهر تطور الميتافيزيقا وتنوعها المستمر.

يرى بعض الباحثين أن بدايات الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية تعود إلى فلاسفة المدرسة الأيونية في القرن السادس قبل الميلاد، إذ كانوا من أوائل من طرح تساؤلات جوهرية تتعلق بأصل الكون المادي، وطبيعة المادة الأولى التي تكوّن منها العالم، فضلاً عن سعيهم لاكتشاف القوانين المنتظمة التي تحكم الطبيعة. وبناءً على ذلك، يُعد طاليس أول مفكّر ميتافيزيقي، لأنه بادر بطرح سؤال حول الأصل الأول للأشياء، مجيباً بأن الماء هو العنصر الأساسي الذي تعود إليه جميع الموجودات. أما أنكسمندر، فقد خطا خطوة أبعد نحو التجريد، فاعتبر أن الأصل الأول لا يمكن

أن يكون عنصراً مادياً محدداً، بل ينبغي أن يكون غير متعين وغير متناهٍ، وهو ما عبّر عنه بمصطلح (الأبيرون) في حين سعى أنكسيمنس إلى التوفيق بين التصورين، فذهب إلى أن المبدأ الأول يجب أن يكون غير محدد من حيث الكمية، لكن له طبيعة نوعية محددة، وحدد هذا المبدأ بالهواء بوصفه الأصل الذي تنبثق عنه سائر الموجودات.[2]

وإن كانت بدايات التفكير الميتافيزيقي قد تجلّت لدى فلاسفة الكوسمولوجيا الأيونيين وأتباع المدرسة الفيثاغورية، فإن الطابع المميز للميتافيزيقا بوصفها فرعاً فلسفياً منظّماً يجد جذوره في كتابات بارمنيدس (المولود عام 515 ق.م). فقد أرست الفلسفة الإلية مفهوماً محورياً مفاده أن العالم الحسي ليس هو الواقع الحقيقي، بل مجرد مظهر زائف أو صورة لا تعبّر عن الحقيقة الموضوعية. ومن هنا نشأ أول تمييز منهجي بين المظهر والحقيقة، وهو ما مثّل نقطة انطلاق جوهرية في تطور الميتافيزيقا كمسعى لفهم الوجود الحقيقي وتفسير الكون بأسره على أساس مبادئ كلية وعمومية. وقد استند بارمنيدس في مشروعه الفلسفي إلى التحليل المنطقي وحده، مستبعداً الحس والتجربة بوصفهما مصادر غير موثوقة للمعرفة، وأطلق على ما يقدّمانه اسم "الظن"، باعتباره نوعاً من الخيال الشعري الذي لا صلة له بالحقيقة. وقد كان لهذا الاتجاه في التفكير أثر بالغ في الفلسفات اللاحقة، إذ ظهرت صياغات مشابهة لنظرية الواحدية المنطقية التي بلورها بارمنيدس، لا سيما في الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة، وفي فلسفة سبينوزا (1632–1677م)، وكذلك في المنظومة الهيغلية.[3] إن يُعد بارمنيدس أول فيلسوف يصوغ حكماً ميتافيزيقياً صريحاً عن الوجود، وذلك من خلال عبارته الشهيرة: "الوجود موجود، واللاوجود غير موجود". وتدل هذه العبارة على رؤية ميتافيزيقية شاملة، إذ يرى بارمنيدس أن مصطلح "الوجود" يشير إلى مجموع الموجودات كافة، بوصفها كلاً موحداً لا يقبل التعدد أو التغير. فالوجود، بحسب تصوره، كائن مطلق يتمتع بالثبات والسكون، وهو لا يتغير ولا يتحرك، ما يجعله نقيضاً تاماً للاوجود، الذي لا يُعترف له بأي حظ من الواقع أو المعقولية الفلسفية.[4]

يمكن القول إن بارمنيدس شكل نقطة تحول حاسمة في تاريخ الميتافيزيقا من خلال تأسيسه لتمييز واضح بين المظهر والحقيقة، مؤكداً أن العالم الحسي ليس سوى وهم زائف. اعتماده الكامل على المنطق ورفضه للتجربة الحسية كمصدر للمعرفة، أعطى للميتافيزيقا طابعاً تجريدياً ومنهجياً، انعكس تأثيره العميق في فلسفات لاحقة مثل أفلاطون وسبينوزا وهيجل. مقولته الشهيرة "الوجود موجود، واللاوجود غير موجود" تلخص رؤيته لوجود مطلق ثابت لا يقبل التغيير، وهو تصور شكل قاعدة لفهم الوجود من منظور فلسفي شامل يتجاوز التجربة اليومية. هذا التصور ساهم في ترسيخ الميتافيزيقا كعلم للوجود يتجاوز المظاهر الحسية إلى ما هو كلي وثابت. أما مع أفلاطون فإنه قام بتوضيح الفروق الأساسية بين السفسطة من جهة، وبين كل من الحوار الجدلي والفلسفة من جهة أخرى، مميزاً بذلك بين الأسلوب الظاهري في الجدل الذي يعتمد على المغالطة، والأسلوب الفلسفي الذي يسعى إلى الكشف عن الحقيقة. كما أرسى تمييزات ميتافيزيقية محورية بين مفاهيم مثل: الوجود واللاوجود، الحقيقة والكذب، الواحد والآخر، الوحدة والكثرة، والثبات والحركة. وتُعد هذه الثنائيات مفاهيم تأسيسية في البناء الميتافيزيقي للمعرفة، إذ تشكّل الإطار المفاهيمي الذي من خلاله يمكن تناول الحقيقة النهائية

وتحليل بنية الواقع تحليلاً عقلياً كلياً.[5] الميتافيزيقا عند أفلاطون تتميز بفصلها الواضح بين السفسطة والحوار الجدلي والفلسفة، حيث تهدف الفلسفة إلى الكشف عن الحقيقة بعيداً عن المغالطات. كما تؤسس لأزواج ميتافيزيقية مثل الوجود واللاوجود، الوحدة والكثرة، التي تشكل الإطار المفاهيمي لفهم الواقع وتحليله بشكل شامل وعقلي.

يُعد أرسطو (384–322 ق.م) المؤسس الفعلي للميتافيزيقا بوصفها علماً متميزاً، إذ كان أول من وضع إطاراً منهجياً لمشكلاتها، وميّزها عن سائر مجالات المعرفة الأخرى. وقد أطلق عليها أسماء متعددة، منها: "الفلسفة الأولى"، و"الحكمة"[6]، وأحياناً "اللاهوت" أو "الإلهيات"، في إشارة إلى انشغالها بالمبادئ العليا والعلل الأولى للوجود. أما مصطلح "الميتافيزيقا" بمفهومه الاصطلاحي، فهو لا يُنسب مباشرة إلى أرسطو، بل إلى أندرونيقوس الرودسي، الذي قام في القرن الأول قبل الميلاد بجمع مؤلفات أرسطو وترتيبها، مطلقاً على الأبحاث التي جاءت بعد "الفيزيقا" اسم "الميتافيزيقا (ta meta ta physika)." ويرى أرسطو أن العلوم يمكن ترتيبها هرمياً، بحيث تتوّج بقمة واحدة تتمثل في "العلم الأول"، وهو علم الوجود بما هو موجود، أي الميتافيزيقا، الذي يُعد من الناحية المنطقية شرطاً سابقاً ومفروضاً لكل علم آخر.[7]

يمكن القول إن طبيعة الميتافيزيقا في الفلسفة اليونانية تقوم على محاولة فهم ما يتجاوز الطبيعة الفيزيائية، مركزةً على موضوعات مثل الكينونة والماهية التي تتجاوز حدود الحس والتجربة المباشرة. غير أن هذا التوجه لم يخلُ من النقد، لا سيما من كانط الذي اعتبر هذه المفاهيم مجرد افتراضات عقلية تفتقر إلى إمكانية التحقق الحسي، مما يثير تساؤلات حول مدى موضوعية وواقعية المعرفة الميتافيزيقية.

تُعد فلسفة أفلوطين (205–270م) مثالاً بارزاً للمذهب الميتافيزيقي الذي ينكر حقيقة الموجودات الجزئية كما تظهر في التجربة الحسية اليومية. فبحسب التصور الأفلوطيني، فإن الكثرة والتغير والحركة، بل حتى الزمان والمكان، ليست سوى مظاهر وهمية لا تعبّر عن الواقع الحقيقي. إذ تنتمي هذه الظواهر إلى مستوى أدنى من الوجود، يتسم بالانقسام والتعدد، في مقابل "الواحد" المطلق، الذي يمثل مبدأ الوجود الحقيقي، المتعالي عن التغير والزمان والمكان، وغير القابل للتجزئة أو الإدراك الحسي.[8] يُجسّد فكر أفلوطين تطورًا مهمًا في الميتافيزيقا، حيث يعيد تأكيد الأسبقية المطلقة للواحد على العالم الحسي المتغير. هذا الموقف يعمّق الانقسام بين الحقيقة المطلقة والمظاهر الظاهرية، مؤسسًا رؤية فلسفية تتجاوز التجربة الحسية إلى وحدة وجودية متعالية.

على الرغم من أن الميتافيزيقا قد بدأت بوصفها علماً أنطولوجياً في الفلسفة اليونانية، حيث عرّفها أرسطو بأنها "البحث في الوجود بما هو وجود"، أي دراسة طبيعة الوجود وسماته الكلية والعامة، فإن هذا المفهوم، وإن ظل سائداً خلال العصور الوسطى، قد شهد تحوّلاً ملحوظاً في العصر الحديث، ولا سيما خلال عصر التنوير. ففي الفلسفة الحديثة، لم تقتصر الميتافيزيقا على دراسة الوجود، بل امتد مجالها ليشمل مباحث نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا). فقد انشغل عدد من الفلاسفة المحدثين، من أمثال ديكارت (1596–1650م)، وجون لوك (1632–1704م)، وجورج بركلي (1685–1753م)، وتوماس ريد (1710–1796م)، بمسألة المعرفة،

مطلقين تساؤلات أساسية حول مصادرها، وما إذا كانت تستند إلى الحواس، أو إلى العقل، أو إلى تفاعل بين الاثنين، أو إلى ما يُسمّى بالحدس المباشر أو "العقل البديهي". وقد تواصل هذا الانشغال في فلسفات التنوير، خصوصاً عند ديفيد هيوم وإيمانويل كانط، اللذين طرحا تحليلات معمّقة حول شروط إمكان المعرفة ومصدرها وحدودها، مما جعل الأبستمولوجيا تحتل موقعاً مركزياً ضمن المشروع الميتافيزيقي الحديث.[9]

مع بدايات الفلسفة الحديثة، شهد التفكير الميتافيزيقي تحولاً جذريًا تمثّل في التركيز على الذات العارفة والتمييز بين العقل والمادة. وقد شكّل مذهب ديكارت نموذجًا تأسيسيًا لهذا التحول من خلال ترسيخه لثنائية الوجود بين الذهن والجسم.

إذ يُعد مذهب ديكارت مثالاً دقيقاً ونموذجياً للمذاهب الميتافيزيقية الثنائية التي ظهرت في الفكر الفلسفي، حيث يقوم على التمييز الصارم بين مبدئين نهائيين: الذهن والمادة. ويصف ديكارت هذين الجوهرين وفقاً لأكثر صفاتهما تميزاً، فيطلق على أحدهما الجوهر المفكر، وعلى الآخر الجوهر الممتد . ويقوم هذا التصور على انقسام مطلق للواقع، إذ يُعد كل من الذهن والجسم وجوداً قائماً بذاته، له خصائصه المميزة التي لا يمكن أن تنطبق على الطرف الآخر. فصفات الذهن، كالإرادة والتفكير، لا تنطبق على المادة، التي تتميز بالامتداد في المكان، والعكس صحيح. وبهذا يكرّس ديكارت ثنائية ميتافيزيقية صارمة تفصل بين عالم الفكر وعالم الطبيعة، وتؤسس لفهم مخصوص للعلاقة بين النفس والجسد في سياق الميتافيزيقا الحديثة.[10] فهو يرى يُمكن تصور العديد من الظواهر غير الطبيعية الجسمانية، مثل الألوان والأصوات والنكهات والألم، على الرغم من أن التصور الحسي لهذه الظواهر لا يكون دائماً واضحًا بشكل كامل. وبما أن الإدراك الكامل لهذه الظواهر يتم عبر الحواس التي تنقل المعلومات إلى المخيلة بالتعاون مع الذاكرة، فإن دراسة هذه الظواهر تتطلب بحثًا دقيقًا في طبيعة الحس نفسه، مع التساؤل عما إذا كانت الأفكار التي تنتج عن الإدراك الحسي تمثل دليلاً يقينيًا على وجود الأشياء الجسمانية.[11]

تميل النظم الميتافيزيقية الكبرى إلى احتواء ادعاءات مثيرة وغير تقليدية، مثل تأكيد سبينوزا على وجود مادة واحدة ذات طبيعة خاصة تمثل السبب الوحيد للوجود، حيث يعتبر الإله العلة الكامنة في العالم. كما رأى ليبنتز (1646–1716م) أن المواد لا تتفاعل سببيًا مع بعضها. وتعكس هذه الأفكار الثقة في قدرة العقل البشري على تجاوز الحس المشترك، رغم تناقضها معه. ومن المهم الإشارة إلى أن هذه النظريات، التي تعود جذورها إلى أفلاطون وفريقه، تميز بين عالم الظواهر وعالم الحقيقة المطلقة. كما يمكن فهم هذه الادعاءات الميتافيزيقية على أنها محاولات للتعبير عن رؤى فلسفية جديدة مستخدمة مفردات ومفاهيم تقليدية، ما يساعد في تخفيف الغموض المحيط بها.[12]

تعكس هذه التصورات الميتافيزيقية اتجاهاً فلسفياً طموحاً يسعى إلى تجاوز المعطى الحسي نحو بناء أنساق عقلية شاملة تفسّر الوجود من منظور كلي. ورغم غرابة بعض هذه الادعاءات مقارنة بالوعي المشترك، فإنها تكشف عن ثقة عميقة في إمكانات العقل كمصدر للحقيقة، حتى وإن استندت إلى مفردات مستمدة من تراث فلسفي سابق.

ثانياً: نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية

يمكن النظر إلى الميتافيزيقا بوصفها طموحًا فلسفيًا لفهم ما يتجاوز حدود العالم المحسوس. فقد سعت إلى تناول موضوعات مطلقة لا تقع ضمن نطاق التجربة، مثل النفس والعالم والله. وهذا ما أثار تساؤلات فلسفية عميقة حول قدرة العقل الإنساني على إدراك ما يتجاوز التجربة الحسية.

كانت الميتافيزيقا تدّعي قدرتها على دراسة موضوعات تجاوزت التجربة الحسية، ولم تقتصر على ربط ما تدركه الحواس بماهيات غير محسوسة كالعلل والجواهر، بل سعت إلى الإحاطة بموضوعات مطلقة وغير مشروطة، مثل النفس بوصفها كيانًا قائمًا بذاته، والعالم بوصفه حقيقة كلية، والله كأساس لكل وجود. وكانت هذه الموضوعات، بحسب تعريف الميتافيزيقا، تتجاوز كل تجربة ممكنة، فلا وجود لها إلا إذا استعصت على الحواس، سواء في ظاهرها أو باطنها. وقد ارتكز النقد الفلسفي على سؤال جوهري: هل كان الإنسان يمتلك القدرة على الإحاطة المعرفية بهذه الموضوعات التي تجاوزت حدود التجربة؟[13]

مع صعود النزعة التجريبية في الفلسفة الحديثة، برزت انتقادات حادة للميتافيزيقا، كان أبرزها ما قدّمه ديفيد هيوم. فقد رأى أن الميتافيزيقا تمثل نوعًا من التفكير العقيم، الذي يتجاوز حدود الفهم البشري دون أن يقدم معرفة قابلة للتحقق. وبهذا وضعها خارج نطاق العلم، معتبرًا إياها ضربًا من الوهم العقلي الذي ينمو في غياب الوضوح والتجربة. فقد وضع هيوم الميتافيزيقا في خانة الأفكار غير المجدية التي لا تُسهم في تقدم المعرفة الحقيقية، ويشجع على اعتماد المعرفة المبنية على التجربة والحس. فهو يرى أن الميتافيزيقا ليست علماً حقيقياً بالمعنى الدقيق، بل هي نتاج جهد عقيم ينبع من غرور الإنسان الذي يحاول استكشاف موضوعات تتجاوز قدرة الفهم البشري. فهو يعتبر أن الميتافيزيقا لا تقدم معرفة موضوعية قابلة للتحقق، وانما هي بمثابة إنتاج فكري خادع لا يمكن اختباره أو مراجعته بشكل علمي. ويشير هيوم أيضًا إلى أن الميتافيزيقا تشبه الخرافات الشعبية التي، عندما تفشل في الدفاع عن نفسها في مواجهة العقل والمنطق، تنمو في مناطق غامضة ومظللة تخفي بها ضعفها وتحاول حفظ وجودها.[14]

ومع كانط شهدت الميتافيزيقا منعطفًا حاسمًا تمثّل في محاولته إعادة تأسيسها على أسس نقدية صارمة. فبدلاً من رفضها كليًا، كما فعل بعض التجريبيين، طرح سؤالًا جوهريًا: كيف يمكن للميتافيزيقا أن تصير علمًا؟ هذا السؤال مهّد لقراءة جديدة تعتبر الميتافيزيقا ضرورة عقلية لا يمكن الاستغناء عنها، لكنها تحتاج إلى مراجعة شاملة لشروط إمكانها المعرفي.

قدّم إيمانويل كانط في كتابه مقدمة لكل ميتافيزيقا ممكن أن تصير علماً نقده للميتافيزيقا من خلال أربعة نقائض متتابعة أو متدرجة تُعرف بـ (الجدل الترنسندنتالي الرئيس). وكانت النقطة النهائية في هذا النقد هي ما عُرف بالسؤال العام والشامل للمقدمة النقدية، وهو: كيف يمكن للميتافيزيقا أن تتحقق كعلم؟[15] يرى كانط في كتابه هذا أن الميتافيزيقا هي (الطفل المدلل للعقل)، إذ لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها كما لا يمكنه العيش دون تنفس. ومن أجل تأسيس ميتافيزيقا علمية، لا بد من نقد المعرفة العلمية أولًا. فالميتافيزيقا بطبيعتها تتضمن أحكامًا تركيبية قبلية، أي لا تستند إلى التجربة، بل تُبنى على العقل الخالص. وهذه الأحكام هي

ما ينبغي أن تقوم عليه المعرفة الميتافيزيقية الحقيقية. وبهذا المعنى، لا تختلف الميتافيزيقا عن الرياضيات أو العلوم الطبيعية، إلا أن الرياضيات قادرة على التقدم قبليًا عبر التركيب المباشر لموضوعاتها في العيان، في حين تعجز الميتافيزيقا عن ذلك.[16]

فبينما تمضي العلوم قدماً بلا توقف، تبقى الميتافيزيقا، التي تدّعي أنها الحكمة الخالصة، ساكنة دون تقدم يُذكر. من هنا، يطرح كانط سؤالًا جوهريًا حول إمكانية قيام علم للميتافيزيقا، مشككًا ضمنيًا في وجوده ما لم تُستوفَ الشروط التي يحددها في مقدمته، والتي بدونها لا يمكن اعتبار الميتافيزيقا علماً. ومع ذلك، فإن الإلحاح المستمر من العقل الإنساني على هذا النوع من المعرفة يُظهر حاجته العميقة إليها، ما يعني أن نهضة الميتافيزيقا، وفق كانط، أمر حتمي، ولكن على أسس جديدة غير مسبوقة، رغم كل ما يعترضها من عقبات.[17] يشير هذا التصور إلى المفارقة التي يتعامل معها كانط: فبينما تتقدم العلوم التجريبية بثبات، تظل الميتافيزيقا عاجزة عن إحراز التقدم ذاته، رغم ادعائها بلوغ الحكمة الخالصة. غير أن هذا الجمود لا يلغي الحاجة إليها، بل يكشف عن مطلب عقلي أصيل يسعى إلى تجاوز حدود التجربة. ومن هنا، يرى كانط أن تجديد الميتافيزيقا أمر لا مفر منه، شريطة أن تُبنى على منهج نقدي يحدد شروط إمكان المعرفة العقلية الخالصة.

بدأ كانط ميتافيزيقاه بنقد الميتافيزيقا القديمة التي أطلق عليها مصطلح (الميتافيزيقا القطعية) أو الدجماطيقية (Dogmatism) . وكان هدفه من ذلك هدم الأسس التقليدية لهذه الميتافيزيقا وإقامة ميتافيزيقا جديدة أسماها "الميتافيزيقا النقدية. وقد قصد بهذه الميتافيزيقا الكلاسيكية القديمة تلك التي ادعت معرفة قطعية بالوجود المطلق والمبادئ الأولى دون تمحيص نقدي، والتي اعتمدت على تأملات عقلية صرفت دون الرجوع إلى شروط المعرفة الإنسانية.[18] وفي مقدمة الطبعة الثانية من كتابه (نقد العقل المحض)** ، يؤكد كانط أن الهدف من نقد العقل المحض لم يكن تقديم نظام علمي جاهز للميتافيزيقا، بل كان تسعى لإحداث تحول منهجي جذري يُشبه ثورات علماء الهندسة والطبيعة. يشير إلى أن هذا النقد يركز على منهج الميتافيزيقا، لا على محتواها العلمي المباشر، لكنه مع ذلك يرسم حدود الميتافيزيقا ويكشف عن بنائها الداخلي بأكمله. وبذلك، يوفر كانط إطاراً نقدياً يمكّن من إعادة تأسيس الميتافيزيقا على أسس منهجية واضحة ومحددة.[19]

اعتبر كانط أن الميتافيزيقا القطعية، في جوهرها، تنطوي على نزعة لتجاوز حدود التجربة الحسية، ساعية إلى بلوغ معرفة بما يتعدى الإمكانات البشرية للمعرفة. وقد رأى أن هذا الادعاء في مجاوزة التجربة أكثر جرأة مما تصوّره معظم الفلاسفة الميتافيزيقيين، خاصة في الفلسفة القديمة، لأنهم لم يدركوا أن التجربة ليست شيئاً خارجياً فحسب، بل هي، بحسب كانط، تتحدد بنا نحن أنفسنا؛ فهي تمثلات ذاتية للأشياء، وليست الأشياء في ذاتها. فالعالم الذي نختبره ليس سوى العالم كما يبدو لنا، عالم الذات بوصفها شرطاً للمعرفة، لا العالم في ذاته. ومن ثم، فإن تجاهل هذا التحديد الأساسي للتجربة هو ما يجعل الميتافيزيقا التقليدية عرضة للخطأ في منهجها.[20] يكشف كانط هنا عن نقد جذري للميتافيزيقا التقليدية، إذ يبيّن أن تجاوز حدود التجربة دون وعي بطبيعتها كتمثّل ذاتي للأشياء، يؤدي إلى وهم معرفي خطير. فالمعرفة ليست

اتصالاً مباشراً بالعالم في ذاته، بل هي مشروطة ببنية الذات العارفة. ومن ثم، فإن أي ميتافيزيقا لا تأخذ هذا الشرط التأسيسي بعين الاعتبار، ستظل أسيرة أوهام العقل وتصوراته الخالصة غير القابلة للتحقق.

كان كتاب نقد العقل المحض بحثاً في الميتافيزيقا من حيث كونه بحثاً في نظرية المعرفة، حاول فيه كانط أن يُبيّن فساد الاتجاهين الرئيسيين في الفلسفة: النزعة العقلية والنزعة التجريبية؛ فالنزعة العقلية تجاوزت حدود العقل وطاقاته، وادّعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبيعتها أن تكون موضوعات للتجربة، مثل الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس، وهي – في نظر كانط – صميم ما تُسمى بالميتافيزيقا القطعية، التي تسعى إلى تجاوز كل تجربة[21]. إذ رأى التيار العقلي أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وما فوقها تُدرك بالعقل وحده، مستقلاً عن التجربة، وهي نظرة دوجماطيقية رفضها كانط. وقد أوضح في نقد العقل المحض أن محاولات استخدام العقل لإثبات حقائق ميتافيزيقية تؤدي دائماً إلى تناقضات مستحيلة، ثم سعى إلى بيان الكيفية التي نكتسب بها المعرفة عن العالم.[22]

وعلى الرغم من أن الميتافيزيقا تشبه الرياضيات في كونها علماً نظرياً يتناول مفاهيم عقلية، إلا أن الفرق الجوهري بينهما هو أن مفاهيم الرياضيات تُطبق على الحدس، بينما يظل العقل في الميتافيزيقا يعمل ضمن ذاته، متعلماً من نفسه فقط. ولهذا فإن الميتافيزيقا تختلف عن باقي العلوم، إذ تقتصر على دراسة مبادئ العقل وحدود استخدامه كما يرسمها هو نفسه. وإذا أدرك الميتافيزيقي أن هذه المبادئ تنظيمية لا مكونة، فلن يقع في الأخطاء التي وقع فيها أنصار الميتافيزيقا غير المشروعة.[23]

إن غاية الميتافيزيقا الأساسية هي القضايا التركيبية القبلية، ولتحقيق ذلك تحتاج إلى تحليلات دقيقة للتصورات، أي القضايا التحليلية، التي لا تختلف في منهجها عن باقي أنواع المعرفة. فالغرض من التحليل هو توضيح التصورات، بينما يتكوّن جوهر الميتافيزيقا الفلسفية من إنتاج معرفة قبلية بالنظر إلى العيان والتصورات، إضافة إلى صياغة القضايا التركيبية القبلية.[24]

يرى كانط أن المبادئ التي تحوّل تمثلات الحواس إلى ظواهر لا تجعل من حقيقة التجربة مجرد مظهر زائف، بل هي الوسيلة التي تحمي الميتافيزيقا من الوهم المتعالي الذي يبعدها عن مسارها الصحيح. هذا الوهم يتمثل في اعتبار الظواهر، وهي تمثلاتنا فقط، أشياء في ذاتها. ويؤكد كانط أنه طالما بقيت الظاهرة ضمن نطاق التجربة، فإنها تحتفظ بحقيقتها، أما إذا تجاوزت التجربة وأصبحت منفصلة عنها، فلا تبقى سوى مظهر بلا حقيقة موضوعية.[25]

يُبرز كانط في هذا التصور تميّز الميتافيزيقا عن بقية العلوم من حيث طبيعة عمل العقل فيها، إذ لا يتعامل مع معطيات حسية مباشرة كما في الرياضيات أو العلوم التجريبية، بل يعمل على مبادئه الخاصة بوصفها تنظيمية لا مكونة. فالمعرفة الميتافيزيقية الحقيقية تتطلب الوعي بحدود العقل وإمكاناته، والتمييز بين الظواهر بوصفها تمثلات مشروطة بالتجربة، والأشياء في ذاتها التي لا يمكن بلوغها. ومن هنا، يصبح دور الميتافيزيقا هو ضبط نشاط العقل النظري، وتوجيهه نحو إنتاج قضايا تركيبية قبلية مشروعة، دون الوقوع في أوهام تتجاوز إمكانات المعرفة الممكنة.

يطالب كانط المشتغلين بالميتافيزيقا أن يبدأوا بطرح السؤال الأساسي: هل الميتافيزيقا ممكنة أصلاً أم لا؟ ومن هذا السؤال الأولي يتفرع سؤالان إضافيان يعمّقان الإشكال: فإذا كانت الميتافيزيقا علماً بحق، فلماذا لم تحظَ بالقبول العام والثقة المستقرة كما هو الحال في العلوم الأخرى؟ وإن لم تكن علماً، فلماذا تواصل الزهو بنفسها، وتعد العقل الإنساني بآمال يتوق إليها باستمرار، لكنها تبقى وعوداً لا تتحقق أبداً؟ هكذا يفتح كانط باب المساءلة حول طبيعة الميتافيزيقا وحدودها، تمهيداً لتأسيسها على أسس نقدية صارمة.(26)

في سياق سعيه لتحديد طبيعة الميتافيزيقا وحدودها، يميز كانط بين المعرفة التجريبية والمعرفة العقلية الخالصة. ويؤكد أن الميتافيزيقا لا تستمد موضوعاتها من الواقع المحسوس، بل من تصورات عقلية خالصة تتجاوز التجربة. فهو يرى أن الميتافيزيقا تتناول تصورات العقل المجردة التي لا تنطبق على الطبيعة ولا يمكن الحصول عليها من خلال أي تجربة ممكنة، فهي تختص بتلك التصورات التي لا تكشف التجربة عن حقيقتها الموضوعية، وليست مجرد أوهام للخيال. كما تتعامل مع الأحكام التي لا يمكن للتجربة تأكيد صدقها أو كذبها، وهذا الجزء من الميتافيزيقا يشكل غايتها الأساسية، بينما كل ما عدا ذلك هو مجرد وسيلة لتحقيق هذه الغاية. ولهذا، فإن الميتافيزيقا تستلزم استنباطاً خاصاً من هذا النوع ليكون لها فائدة حقيقية.(27)

يرى كانط أن الميتافيزيقا لم تتعرض لهزة حقيقية منذ نشأتها مثل تلك التي أحدثها نقد ديفيد هيوم، فقد شكّل هجومه لحظة فاصلة ألهمت كانط بداية مشروعه النقدي. يعتبر كانط أن تساؤل هيوم حول مبدأ العلية – أي العلاقة بين السبب والنتيجة – كان في ذاته طرحاً ميتافيزيقياً بالغ الأهمية. فقد بيّن هيوم أن العقل لا يستطيع أن يكوّن تصورًا قبليًا عن هذه العلاقة، لأنها تتضمن ضرورة لا يمكن للعقل أن يستنبطها من ذاته. فالعقل يتوهم أن مفهوم الضرورة ناشئ عنه، في حين أنه لا يعدو أن يكون نتاجًا للخيال، تغذّيه التجربة وتشكّله العادة، التي تُلبس هذا النمط من التكرار طابع الضرورة. وخلص هيوم إلى أن العقل لا يملك قدرة حقيقية على إدراك مثل هذه العلاقات بشكل قبلي، وأن ما يُعتقد أنه مفاهيم عقلية مسبقة ليس إلا تجارب مألوفة أُضفي عليها طابع زائف من اليقين، وهو ما يعني – وفقًا له – أن الميتافيزيقا لا وجود لها، ولا سبيل إلى قيامها على أسس عقلية سليمة.(28)

يعترف كانط بأن ديفيد هيوم أيقظه من سباته الدجماطيقي ووجّه أبحاثه الفلسفية نحو تساؤلات جديدة، أهمها علاقة العلة بالمعلول. وجد كانط أن هذه العلاقة ليست سوى واحدة من مفاهيم قبلية عدة يستعملها العقل في فهم العالم، فحاول حصرها وردّها إلى مبدأ واحد، ثم استنبطها من هذا المبدأ ليبرهن أنها صادرة عن العقل الخالص لا عن التجربة، خلافاً لهيوم. وقد وصف كانط هذا الاستنباط بأنه أصعب ما قام به دفاعاً عن الميتافيزيقا، مؤكداً أن إمكان قيامها يتوقف عليه. كما رفض اختزال الإنسان إلى كائن طبيعي، مؤكداً أننا نمتلك إرادة حرة تبرر السمو الأخلاقي، وإن شارك العقلانيين في هدفهم هذا، إلا أنه انتقد حصرهم للسمو في قلة، بخلاف هيوم الذي رأى الشعور الأخلاقي مشتركاً بين الجميع.(29)

تُعد الميتافيزيقا، كغيرها من العلوم، نتاجاً طبيعياً للطبيعة نفسها، وليس مجرد اختيار تعسفي أو امتداد عرضي لتقدم التجربة. وبما أن الميتافيزيقا تعبّر عن ميل إنساني طبيعي لا يمكن محوه

أو القضاء عليه، فلا يمكن افتراض إمكانية اختفائها مستقبلاً. ورأى كانط أن تخلي فلاسفة عصره عنها نابع من عجزهم عن إدراك الدور الحقيقي الذي تلعبه في حياة الإنسان. ومادام التفسير الفيزيائي والطبيعي غير قادر على إشباع العقل، فإن الميل الميتافيزيقي سيظل حقيقة واقعية لا غنى عنها.[30] الميتافيزيقا التي تسعى لأن تكون علماً تعتمد على نقد العقل، الذي يحدد الحدود التي لا يجب للعقل تجاوزها. يخضع هذا النقد لتصنيف التصورات القبلية، ويردّها إلى مصادرها المختلفة: الحس، والذهن، والعقل.[31] وضع كانط أسس ميتافيزيقا الظاهرات، التي تبحث في العناصر الأولية المتضمنة في معرفة كل ظاهرة باعتبارها ظاهرة. ثم أسس ميتافيزيقا ثانية، هي ميتافيزيقا الأخلاق أو ميتافيزيقا العمل، والتي تمثل نظام الشروط الأولية للتصرف الأخلاقي. وبذلك، بدل الميتافيزيقا القطعية التقليدية، سعى كانط إلى إقامة ميتافيزيقا جديدة نقدية تستند إلى تحليل منهجي ونقدي.[32]

تكشف هذه الرؤية عن تصور كانطي عميق للميتافيزيقا، بوصفها حاجة عقلية أصيلة لا يمكن تجاوزها أو الاستغناء عنها، حتى في ظل التقدم العلمي والتجريبي. فهي ليست مجرد بناء نظري، بل تعبير عن ميل إنساني طبيعي نحو التساؤل عن المبادئ الأولى. ومن هنا، يدعو كانط إلى إعادة تأسيس الميتافيزيقا على أسس نقدية صارمة، تُحدد من خلالها حدود العقل وإمكاناته، وتُميّز بين ما يمكن معرفته وما ينبغي التوقف عنده. بهذا التأسيس، يقدم كانط بديلاً للميتافيزيقا التقليدية، يتمثل في ميتافيزيقا الظاهرات وميتافيزيقا الأخلاق، باعتبارهما شكلين مشروعين ومنهجيين لممارسة العقل خارج نطاق الأوهام الميتافيزيقية السابقة.

المبحث الثاني: التفكيك الدريدي ونقد الميتافيزيقا

أولاً: نشأة التفكيك وأسسه الفكرية

تُعدّ التفكيكية من أبرز الاتجاهات الفلسفية والنقدية المعاصرة التي تشكّك في إمكانية بلوغ فهم كلي أو متماسك لأي نص. إذ تنظر إلى عمليات القراءة والتأويل بوصفها نشاطات بنائية لا نهائية، ما ينفي افتراض وجود رسالة موحّدة ومترابطة يمكن استخراجها من النص. وتقوم التفكيكية على نقد مفهوم "الأساس" ورفض المرجعيات الثابتة، كما تسعى إلى الكشف عن التناقضات البنيوية الكامنة في مختلف النظم الفلسفية، مبيّنة عجز هذه النظم عن إنتاج نسق شامل يضبط الواقع أو يفسّره تفسيرًا قاطعًا. وبدلًا من الإيمان بحقيقة واحدة مطلقة، تقترح التفكيكية تعددية في الحقائق، حيث يُنظر إلى هذه "الحقائق" بوصفها شظايا متنافرة لا تنتظم في كلٍّ موحَّد، ما يؤدي إلى تقويض مفهوم القيم الثابتة ويؤسس لرؤية معرفية تقوم على النسبية.[33]

نشأت التفكيكية ضمن سياق فلسفي يعيد طرح الإشكالية الكلاسيكية المتمثلة في ثنائية الشك واليقين، والتي تتمحور حول مدى إمكانية تحقيق معرفة يقينية من خلال الاعتماد على الإدراك الحسي والثقة في المعارف القابلة للتحقق العلمي. وتمثّل هذه الثنائية امتدادًا لمفارقة أعمق رسخت حضورها في تاريخ الفلسفة، وهي ثنائية الذات والموضوع، أو الداخل والخارج، بما تحمله من دلالات تتعلق بعلاقة الوعي بالعالم، وبالحدود الفاصلة بين التجربة الذاتية والواقع الموضوعي.[34]

أدخل مارتن هايدغر مفهوم "التفكيك" إلى الحقل الفلسفي في سياق مشروعه الرامي إلى تقويض البنى التحتية التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون، وذلك من خلال زعزعة مفاهيمها المركزية. غير أن جاك دريدا أعاد توظيف هذا المفهوم بأسلوبه الخاص، فحوّله إلى منهج نقدي يسعى إلى خلخلة النظم النظرية عبر الكشف عن البنيات غير الواعية الكامنة فيها، وما يتوارى خلف خطابها الظاهري. وتتمثل استراتيجية التفكيك، في هذا السياق، في تقويض النظام من داخله، من خلال مساءلة أسسه ومنطقه الداخلي. كما تهدف التفكيكية إلى فضح البُنى الثنائية المهيمنة، مثل ثنائية "الروح/المادة"، حيث تُظهر أن المعاني لا تُستمد إلا من خلال علاقة الاختلاف والتقابل، مما ينفي استقلال أي مفهوم عن نقيضه. [35] يتضح من ذلك أن التحول الذي أحدثه دريدا على مفهوم التفكيك لم يكن مجرّد تعديل اصطلاحي، بل إعادة توجيه جذرية في المنهج والمقاربة. فبينما ظلّ التفكيك عند هايدغر مرتبطًا بتاريخ الميتافيزيقا، أصبح عند دريدا أداة تحليل تكشف تناقضات الخطاب وتُزعزع سلطته من الداخل. وهذا ما يجعل التفكيكية مشروعًا نقديًا مفتوحًا يتجاوز التحليل الفلسفي إلى تفكيك البنى الثقافية واللغوية.

شكّلت الفلسفة الغربية، منذ أفلاطون وصولًا إلى فرديناند دي سوسير، مجالًا خصبًا للشك والنقد لدى المفكرين التفكيكيين، الذين انشغلوا بإعادة النظر في الأطروحات السائدة ضمن الخطاب الفلسفي الغربي، سواء تعلّقت بالقضايا الفلسفية أو اللغوية أو الأدبية. وقد استند هذا النقد إلى آليات التفكيك والتقويض والتحليل البرهاني، سعيًا إلى الكشف عن مكامن التناقض والاختلال في البنى المفاهيمية المهيمنة. ومنذ بداياته الفكرية، كرّس جاك دريدا جهوده لنقد متواصل للفكر الفلسفي الغربي، من أفلاطون إلى هايدغر، موجهًا له اتهامًا بالتمركز حول اللوغوس، أي النزعة المنطقية العقلانية، التي تقوم على تكريس ثنائيات تقابلية مثل: الكلام/الكتابة، الحضور/الغياب، الواقع/الحلم، والخير/الشر، والتي يرى أنها تؤسس لهرمية خفية تفضّل أحد الطرفين على الآخر[36].

إن عملية "التفكيك"، التي تنخرط في فحص أسس الفكر الغربي، لا تهدف إلى إزالة المفارقات أو التناقضات التي تكشفها، كما لا تدّعي قدرتها على تجاوز مقتضيات التراث أو إنشاء نسق بديل قائم على رؤيتها الخاصة. بل على العكس، تُقرّ التفكيك بأنها مضطرة إلى الاشتغال ضمن المفاهيم نفسها التي تسعى إلى زعزعتها، حتى وإن كانت هذه المفاهيم، بحسب زعمها، غير قابلة للصمود بالوظائف والدلالات المنوطة بها تقليديًا. وبمعنى آخر، فإن التفكيك، وإن كان يهدف إلى تقويض هذه المزاعم، إلا أنه لا يستطيع الفكاك منها كليًا، بل يُبقي عليها – ولو مؤقتًا – كجزء من اشتغاله النقدي. إن الدافع الأساسي للتفكيك لا يتمثل فقط في الكشف عن القصور الفلسفي في ما يُزعم أنه "قوانين" للفكر، بل يتجلى بالأحرى في سعيه إلى توليد إمكانات فلسفية جديدة، وفتح أفق نظري يسمح للفكر بأن يظل مجالًا خصبًا للابتكار والإبداع[37]. يمكن القول إن التفكيك، وفق التصور الدريدي، لا يسعى إلى تدمير المنظومات الفكرية من الخارج، بل ينخرط فيها كحقل اشتغال داخلي يكشف تناقضاتها من قلب بنيتها. وهذه السمة الإشكالية – القبول المؤقت بالتراث أثناء تقويضه – تمنح التفكيك طابعه الإجرائي المتوتر والخصب في آنٍ واحد. فهو

لا يزعم تأسيس بدائل يقينية، بل يسعى لفتح إمكانات تفكير مغايرة تتجنب الميتافيزيقا دون الوقوع في نفي مطلق لها.

لا يُعدّ التفكيك، بحسب دريدا، تحليلًا أو نقدًا بالمعنى التقليدي، على الرغم مما قد توحي به المظاهر. فالتفكيك لا يسعى إلى تفكيك البنى عبر الرجوع إلى عناصر بسيطة أو أصول أولى غير قابلة للتحليل، إذ إن هذه القيم – مثل مفهوم "التحليل" نفسه – تنتمي إلى أنساق فلسفية يُخضعها التفكيك للمساءلة. كما أنه لا يندرج ضمن مفهوم "النقد"، سواء بمعناه العام أو بمعناه الكانطي، حيث تُعد مفاهيم مثل "الحكم"، و"القرار"، و"التحديد"، إلى جانب الجهاز النقدي المتعالي بأسره، من بين البُنى المفاهيمية التي يتوجّه إليها التفكيك بالتفكيك ذاته. وبذلك، لا يعمل هذا الاتجاه ضمن الأطر المفهومية المعتمدة في الفكر الغربي، بل يسعى إلى زعزعتها وفضح افتراضاتها المضمرة.[38]

وإذا كانت التفكيكية قد ارتبطت اسميًا بجاك دريدا بوصفه واضع أسسها المعرفية ومنهجها النقدي، فإن تأريخ جذورها الفلسفية يقتضي استحضار الإسهامات السابقة التي مهّدت لظهورها. وفي هذا السياق، يبرز نيتشه بوصفه أحد المفكرين الذين مارسوا ضربًا من التفكيك قبل أن تتبلور المفاهيم المرتبطة به كمصطلحات مستقرة. فالنية الفلسفية الكامنة وراء نقد نيتشه للمفاهيم الميتافيزيقية الكبرى، كالحقيقة والعقل والأخلاق، تتقاطع إلى حدّ بعيد مع المسعى التفكيكي الذي يشتغل على زعزعة مرتكزات الفكر الغربي وتقويض سلطته المعرفية والأخلاقية.

فقد اضطلع فريدريك نيتشه بدور محوري في نقد الفلسفة الغربية ومساءلة افتراضاتها المسبقة، وهي افتراضات ظل تأثيرها قائمًا رغم التحولات الفكرية اللاحقة. ويُعدّ هذا الجانب من فكر نيتشه ذا أهمية خاصة، لما له من أثر مباشر في تشكيل الأسس النظرية والممارسات التطبيقية للتفكيك. فقد سبق نيتشه جاك دريدا في تبنّي نمط كتابي واستراتيجية فكرية تتسم بالتقويض واللا يقين، إلى الحد الذي بات فيه الكاتبان يُستشعَران في كثير من الأحيان وكأنهما منخرطان في علاقة فكرية تقوم على تبادل دلالي وتشابه منهجي. ومردُّ هذا التداخل لا يصعب تبيّنه، إذ عبّر نيتشه في غير موضع عن رفضه للأنساق الفكرية المنغلقة وللنماذج المقولبة، كما وجّه نقدًا لاذعًا للمفاهيم الفلسفية التي تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة. وقد أشار إلى أن الفلاسفة غالبًا ما ينجذبون إلى "حقائق مزدوجة"، تتأسس وتستمر من خلال المجاز أو البُنى الرمزية، ما يعكس رؤيته للعقل بوصفه شبكة من الخدع والبرامج التي تقتضي تفكيكها.[39]

في سعيها إلى تقويض مرتكزات الميتافيزيقا الغربية، تعود التفكيكية إلى بدايات الفكر الفلسفي، مستكشفة اللحظات المؤسسة التي تم فيها ترسيخ مفاهيم مثل الحضور، والأصل، والحقيقة. وتشكل الفلسفة اليونانية، ولا سيما نصوص أفلاطون، مجالًا خصبًا لهذا الفحص، إذ يتموضع فيها العداء للكتابة بوصفه أحد تجليات الميتافيزيقا المبكرة. ومن هذا المنظور، تُمثّل القراءة التفكيكية استجابة مزدوجة، تنبني على إعادة تأويل هذه النصوص وتفكيك استراتيجياتها الدلالية الكامنة.

تنطلق التفكيكية من مبدأ الإيماءة التي تحوّل القضية إلى داخلها، حيث تُظهر اعتمادًا ضمنيًا لبعض أجزائها على أخرى، دون التقيّد بتحديد صارم لمستوى المعنى. وفي قراءة دريدا لنصوص الفلسفة اليونانية القديمة، تتضح وجود حيل ومكائد نصية، إذ يُنظر إلى الكتابة على أنها مواجهة لأفكار الحقيقة، والحضور الذاتي، والأصل. وتطرح التساؤلات حول سبب هذا العداء الظاهر للكتابة في الفكر الإغريقي، حيث يشير التفسير التاريخي الذي قدمه بعض الباحثين إلى أن الكتابة كانت تُعتبر تطورًا نسبيًا في تلك المرحلة، وكان أفلاطون يميل إلى عدم الثقة بها نتيجة للمخاطر التي قد تنجم عن نشر المعرفة والسلطة عبرها. ويتقاطع هذا الرأي إلى حد كبير مع مواقف دريدا ونيتشه بشأن موضوع سقراط وعلاقته بالسلطة القائمة على الكبح والتحكم. غير أن هذا التفسير يغفل عن البُعد الاستراتيجي للنص وحضور الميتافيزيقا العميق، وهو البُعد الذي تكشفه التفكيكية عبر نقدها وتحليلها.[40]

يمكن اختزال فلسفة جاك دريدا في مفهوم "التفكيك"، الذي يتجاوز كونه منهجًا أو نظامًا فلسفيًا موحدًا. إذ يرى دريدا أن مصطلح "تفكيكات" (بالجمع) يُستخدم في سياقات محددة بدقة، ولا يشير إلى مشروع فلسفي ثابت أو طريقة منظَّمة. وبهذا المعنى، فإن التفكيك يعبر مجازيًا عن ظاهرة عامة أو عن ما لا يمكن حدوثه، كما يشير إلى نوع من التصدّع المتكرر والمنتظم في بنية الحقيقة ذاتها[41].

يرى دريدا أن فكرة النقد لا ينبغي التخلي عنها، بل إن تحليلها وفق المنهج التفكيكي يعد أمرًا ضروريًا، سواء في سياق أسلوب التنوير، كما في كانط أو ماركس، أو في معاني التقويم الجمالي أو الأدبي. فالنقد، بطبيعته، يفترض وجود حكم، ولا يعني القول بإمكانية تفكيك كل ذلك نزع الصفة الأصلية أو الإنكار أو التجاوز، أو مجرد نقد من أجل النقد، بل يعني إعادة التفكير في إمكانات النقد من منظور مختلف، ينبثق من جينالوجيا الحكم، والإرادة، والوعي، والنشاط، والبنية المزدوجة، وغيرها من المفاهيم التي تشكل البنية العميقة للنقد والتفكيك.[42]

تؤكد هذه الرؤية لدريدا على أن التفكيك ليس عملية هدم مجردة أو نقدًا سلبيًا، بل هو إعادة تأسيس نقدي تسمح بإعادة التفكير في مفاهيم الحكم والوعي والنشاط بطريقة تفتح آفاقًا جديدة لفهم النقد وتفعيله. كما يُبرز أهمية التاريخ الفكري (الجينالوجيا) كأساس لتفكيك البنى الفلسفية، مما يجعل التفكيك أداة ديناميكية لا تكتفي بالتشكيك بل تسعى لفهم أعمق وإعادة تأطير النقد في ضوء تعقيدات الفكر البشري. هذا يعكس قدرة التفكيكية على تجاوز مجرد التفنيد إلى خلق إمكانات نقدية متجددة ومتعددة الأبعاد.

ثانياً: التفكيك ونقد الثنائية الميتافيزيقية

يمثل مفهوم "الاختلاف (différance) "لدى جاك دريدا نقطة تحول جوهرية في الفلسفة اللغوية والنظرية التفكيكية، إذ يتحدى الأفكار التقليدية حول الثبات والوضوح في المعنى. من خلال تأكيده على الطبيعة المؤجلة والديناميكية للمعنى، يفتح دريدا آفاقًا جديدة لفهم اللغة والنصوص بعيدًا عن التصنيفات الحتمية، مما يتيح نقدًا أكثر عمقًا للبنى الثابتة للمعرفة والمفهوم. ويأتي هذا التوضيح تمهيدًا أساسيًا لفهم كيف يعيد دريدا صياغة العلاقة بين اللغة والمعنى في سياق تفكيكي يتجاوز البنيوية الكلاسيكية

فيُعدّ مصطلح "الاختلاف – (différance) "أو ما يمكن ترجمته أيضًا بـ"المخالفة" أو "التخالف" – من المفاهيم الأساسية التي صاغها جاك دريدا عام 1968، في سياق أبحاثه المتعلقة بنظرية اللغة لدى دي سوسير والتيارات البنيوية. فبينما بذل سوسير جهدًا كبيرًا لتوضيح أن اللغة، في جوهرها، تُبنى على أساس الاختلافات لا على الإيجابيات أو التطابقات، يشير دريدا إلى أن المدى الكامل لهذا التصور لم يُستوعب بالشكل الكافي، لا من قِبل البنيويين المتأخرين، ولا حتى من قِبل سوسير نفسه. وهنا يتضح الدافع الأساسي وراء ميل دريدا إلى إعادة توظيف مصطلحات قائمة وإضفاء معانٍ جديدة عليها: إذ يسعى إلى تمييز "الاختلاف" بوصفه لا يخضع لمبدأ التماثل، ولا يمكن تفسيره بمفهوم الهوية الثابتة. فالاختلاف، في هذا السياق، ليس هوية، كما أنه لا يُختزل في مجرد اختلاف بين هويتين محددتين، بل هو اختلاف مؤجَّل، أي عملية دائمة من الإرجاء والانزياح الدلالي، تُقوّض أي محاولة لتثبيت المعنى أو استقراره.[43]

تقوم نظرية دريدا في اللغة على مبدأ التمايز، لكنها تضيف إليه مفهوم "الاختلاف المؤجل" الذي يعبّر عنه بمصطلح différance. هذا المصطلح يجمع بين معنيين مترابطين: الأول هو "الاختلاف" بمعنى التمييز بين العناصر، وهو قريب من فهم البنيوية للغة؛ والثاني هو "الإرجاء" أو التأجيل الزمني، حيث يتأخر المعنى ولا يتحقق دفعة واحدة، بل يُعاد تشكيله باستمرار ضمن تسلسل لا نهائي من العلاقات. بمعنى آخر، المعنى ليس اختلافًا بسيطًا أو مقابلًا مباشرًا، بل هو معنى مؤجل دائمًا، لا يكتمل في لحظة محددة، بل يُنتج باستمرار عبر شبكة متواصلة من الإحالات.[44]

غير أن دلالة الإرجاء تتجاوز حدود الاختلاف بمعنى آخر أيضًا. ففي حالات التعارض الآني الثابت، تُقصي المعاني المتقابلة لمصطلح "الفارماكون" بعضها البعض ببساطة، أما حين يُرجأ أحد المعنيين ويتداخل مع الآخر، يظهر بوضوح نوع من التشابه الكامن ضمنيًا. ويصف دريدا هذه الحالة الجديدة عبر تمييز دقيق بين المشابهة والمماثلة؛ إذ يشكّل الإرجاء عنصر الشبه (الذي ينبغي تمييزه عن المماثلة) الذي تُعلَن ضمنه هذه التعارضات الآنية[45]. تبرز هنا تعقيدات جوهرية في تفسير دريدا لمفهوم الإرجاء(différance) ، حيث يتعدى الإرجاء كونه تأجيلًا بسيطًا إلى حالة من التداخل بين المعاني المتعارضة، ما يكشف عن تشابهات ضمنية ذات طبيعة عميقة ومركبة. يساهم هذا التمييز بين الشبه والمماثلة في إعادة تشكيل فهمنا لكيفية عمل اللغة والنصوص، إذ يُظهر أن التعارضات ليست مجرد انقسامات حادة، بل علاقات ديناميكية متشابكة تهدد فكرة الاستقرار الدلالي. بناءً على ذلك، يدعم هذا التفسير الطرح التفكيكي الذي يعتبر المعنى عملية متجددة مستمرة من الانزياح وعدم الثبات.

في حوار أجراه كاظم جهاد مع جاك دريدا بعنوان الاستنطاق والتفكيك، يطرح جهاد تساؤلًا حول مدى محدودية مرجعيات دريدا الثقافية، رغم كونه الفيلسوف الذي انشغل – ربما أكثر من أي فيلسوف آخر – بمسائل الاختلاف، ونقد التمركزات اللوغوسية، العرقية، والصوتية. ويتساءل: كيف يمكن، في هذا السياق، تفسير غياب الإحالة إلى ثقافات تقع خارج الإطار الأوروبي، مثل الثقافات اليابانية، أو الهندية، أو العربية؟ ألا تقدّم هذه الثقافات إمكانات نظرية أو أدوات منهجية يمكن أن تتكامل مع تلك التي يفعّلها دريدا في أعماله؟

يجيب دريدا بأنه على يقين بوجود عوالم فكرية مماثلة لما يشير إليه جهاد، وأنها تسير في الاتجاه ذاته الذي تسلكه التفكيكية، أي في تفلّتها من قبضة التمركز العرقي الغربي. لكنه يعترف في الوقت نفسه بحدود الأفق الثقافي الذي يعمل ضمنه، مشيرًا إلى أن تكوينه المعرفي وتعليمه لا يؤهلانه للخوض، بمسؤولية وجدية، في تحليل ثقافات غير غربية. فالمعرفة غير المباشرة التي يمتلكها حول تلك الثقافات لا تتيح له التعامل معها على نحو معمّق. ويقرّ بأنه في كل مرة حاول فيها تناول تلك الثقافات، تبيّن له محدودية فهمه وعدم كفاية أدواته، مشيرًا إلى أن هذه المهمة ربما تكون في متناول باحثين آخرين ينتمون لتلك البيئات الثقافية. ويختم بالإقرار بأن ذلك يُعدّ تقصيرًا شخصيًا في المتابعة والاطلاع، إذ إنه ببساطة لا يملك القدرة على الحديث عنها بقدر كافٍ من الإحاطة والدقة[46]. يعكس هذا الموقف ما يمكن اعتباره اتساقًا نقديًا في فكر دريدا، إذ لا تكتفي التفكيكية بتقويض الأسس الميتافيزيقية للخطابات الغربية، بل تتجه أيضًا إلى تفكيك موقع المتكلم نفسه ضمن شبكة التمثيلات الثقافية والمعرفية. إن اعتراف دريدا بحدود أفقه التداولي والمعرفي لا يمثّل انسحابًا من المسؤولية الفلسفية، بل هو تأكيد على أن أي مقاربة جادة للآخر الثقافي تستلزم تواضعًا إبستيمولوجيًا واعترافًا بأن إنتاج المعنى يظل رهينًا بشروط السياق والانتماء.

تُعدّ أعمال دريدا، في مجملها، استكشافًا لطبيعة الكتابة في معناها الأوسع، بوصفها شكلاً من أشكال الاختلاف. ونظرًا لكون الكتابة تنطوي دومًا على عناصر تصويرية وفكرية وصوتية، فإنها لا تكون متطابقة مع ذاتها أبدًا، ما يجعلها – في جوهرها – غير نقية. ومن هنا، تمثل الكتابة تحديًا لفكرة الهوية، وتنقض في نهاية المطاف مفهوم الأصل "البسيط[47]".

يُعدّ "الأثر" المفهوم التفكيكي الثاني الذي خصّه دريدا بعناية كبيرة بعد مفهوم "الاختلاف"، وذلك لما له من دور محوري في تقويض ميتافيزيقا الحضور. فالأثر يُعدّ مصدر القوة في الكتابة، كما أنه يشكّل في الوقت ذاته آليتها التكوينية. وهو كذلك يُمثل الحركة الثانية في التفكيك، أي الفعل الذي يلي "الاختلاف" و"الإرجاء"، واللذين يحوّلان الأصل إلى أثر لأصل يتبين أنه بدوره أثر لأصل آخر، ما يعني غياب أي أثر نقي أو خالص. فالأثر النقي هو الاختلاف ذاته، وهو كذلك العامل الرئيس في إضفاء الشعرية على النص وأدبيته، من خلال انخراطه في حوار وتفاعل وصراع دلالي عميق مع النصوص السابقة.[48]

يرى عبد الله الغذامي في كتابه الخطيئة والتكفير أن من أبرز المفاهيم التي يقدّمها جاك دريدا هو مفهوم "الأثر"، والذي يشكّل إضافة نوعية لعالم الأدب بوصفه قاعدة للفهم النقدي، تضاهي في أهميتها مفاهيم مثل الصوتيم والعلاقة واعتباطية الإشارة. بل إن "الأثر" يمنح هذه القواعد ذاتها قيمة فنية أصيلة من خلال جعله إياها أدوات فعّالة في التذوق الأدبي. و"الأثر"، كما يوضح الغذامي، هو تلك القيمة الجمالية التي تسعى النصوص الأدبية إلى بلوغها، ويتعقبها القارئ في أثناء قراءته. ويتكوَّن هذا الأثر من خلال عملية "الكتابة"، حين تبرز الإشارة داخل الجملة وتتفجّر القيمة الشعرية للنص، فيغدو النص ذاته تجليًا للظاهرة اللغوية. بذلك تتجاوز الكتابة وضعها السابق كظاهرة ثانوية لاحقة للنطق وظيفتها مجرد الإحالة إليه، فتتقدّم عليه وتلغيه،

بل تسبقه وتغدو هي السابقة على اللغة نفسها، بحيث تُنتَج اللغة كنتيجة للنص، لا كمصدر سابق عليه[49].

يُصرّح دريدا بأن الكتابة ليست مجرد عملية لترك أثر يمكن الاستغناء فيه عن لحظة التدوين الأصلية، بل إنها تتهيأ منذ البداية للاستقلال عن حضور صاحبها أو منشئها، كما يُقال بشكل ناقص. وهذه الخاصية تتيح، بأوضح صورة، التفكير في مفاهيم مثل الحضور، والأصل، والموت، والحياة، أو الاستمرار. ولأن الأثر لا يمكن أن يكون حاضرًا أبدًا دون أن ينقسم ويُحيل إلى حضور آخر، فإن ذلك يطرح تساؤلات جوهرية حول معنى الوجود الحاضر وحضور الحاضر ذاته. ومن هذا المنظور، تقودنا إمكانية الأثر بلا شك إلى ما يتجاوز حدود الفن أو الأدب، بل إلى ما يتجاوز البنى المؤسسية التي تُعَرّف عادةً من خلال هذه المفاهيم.[50]

يمكن القول أن مفهوم الأثر في التفكيك يمثل نقطة ارتكاز أساسية لفهم استراتيجية دريدا في زعزعة ثنائية الحضور/الغياب. فالأثر ليس مجرد نتيجة لكتابة متأخرة، بل هو شرط إمكان كل معنى، بما يفرضه من حركية دائمة للإرجاء والانزياح. وهذا ما يجعل "الأثر" ليس فقط لحظة لغوية أو جمالية، بل إطارًا أنطولوجيًا يؤسس لنقد ميتافيزيقا الهوية واليقين، ويعيد توجيه التفكير الفلسفي نحو دينامية الاختلاف بوصفها الأفق الحقيقي للمعنى.

ثالثاً: التفكيك واللوغوس

يشكل مفهوم "اللوغوس" نقطة انطلاق حاسمة في نقد دريدا للميتافيزيقا الغربية، إذ إنه يمثل أحد أعمدة التمركز حول الحضور، الذي يتّخذ من "العقل/الكلام" مرجعية عليا للمعنى. ومن خلال تتبّعه لتاريخ هذا المفهوم عبر هرقليطس، والرواقيين، وفيلون، يكشف دريدا كيف أن اللوغوس تحوّل إلى مركز قهري يُعيد إنتاج سلطة المعنى عبر تمجيد الحضور وإقصاء الغياب. لذا، فإن التفكيك يسعى إلى زحزحة هذا المركز، لا عبر إنكار وجوده، بل من خلال فضح آليات اشتغاله وتعرية مفروضاته الصامتة التي تؤسس لسلطة المفهوم الواحد.

اللوغوس هو مصطلح يوناني يجمع بين معنيي "الكلام" و"العقل". ويُعدّ هرقليطس أول من استخدم هذا المفهوم، مشيرًا به إلى القانون الذاتي الضروري الذي تُبنى عليه الدورة الكونية الكبرى أو "السنة العظمى". أما في الفلسفة الرواقية، فيدل اللوغوس على المبدأ الذي يشمل جميع الأجسام وبذور الأحياء، بما تحمله من تداخل وتضمُّن بعضها في بعض. وفي فكر فيلون، يتخذ اللوغوس معاني متعددة: فهو الوسيط الذي خلق الله العالم من خلاله، وهو أيضًا السبيل إلى معرفة الله، والشفيع بين الإنسان والخالق. كما يُماثل أحيانًا ملاك الله المذكور في التوراة الذي خاطب الآباء وأبلغهم أوامره، أو يمثل قانون العالم كما تصوره هرقليطس والرواقيون، أو النموذج الذي خُلق العالم وفقًا له، على نحو ما ذهب إليه أفلاطون.[51]

اللوغوس، التي تعني الكلام أو المنطق أو العقل، تحمل دلالات متعددة ومتنوعة ضمن حقولها المفاهيمية. ويستخدم دريدا مصطلح "التمركز حول اللوغوس" للإشارة إلى التضافر الذي يؤدي إلى تأسيس بنية قوة داخل خريطة الفكر، حيث يستهدف اختراق سكونية الميتافيزيقا الغربية مستندًا إلى هذه المقولة. ويُعرّف دريدا تاريخ الميتافيزيقا، وكذلك تاريخ الغرب الذي تخضع له هذه الميتافيزيقا، على أنه تقييد للوجود بوصفه حضورًا شاملاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالات.

لذلك، يسعى دريدا إلى تفكيك هذه المركزية الوجودية، التي تنظر إلى الحضور كقيمة لا متناهية، مما يجعل من مقولته أساسًا لنقد مفاهيم التمركز. ويهدف إلى كشف النظم المفهومية التي ترتكز على الحضور، ويؤكد على ضرورة التفكير في غياب أي مركز ثابت.[52]

تشكل قراءة دريدا للنصوص المختلفة، بما في ذلك نصوصه الخاصة، استكشافات متواصلة لمركزية الكلمة الغربية. فميتافيزيقا الحضور، التي يمكن القول إن هذه النصوص تؤكدها وتزعزعها في الوقت ذاته، تمثل الميتافيزيقا الوحيدة المعروفة لنا، وهي الأساس الذي ينبثق منه تفكيرنا برمته. ومع ذلك، يمكن القول أيضًا إن هذه الميتافيزيقا تفضي إلى مفارقات تتحدى مفهوم الوجود بوصفه حضورًا ثابتًا. ويشير دريدا إلى أن الإطار التاريخي للميتافيزيقا، سواء أُطلق عليه المركز أو المبادئ، ظل يُعرف دومًا بثبات الحضور، سواء كان ذلك باسم "الجوهر"، أو "الوجود"، أو "المادة"، أو "الذات"، أو "التعالي"، أو "الوعي"، أو "الضمير"، أو "الله"، أو "الإنسان"، وغير ذلك (كما يوضح في الكتابة والاختلاف .(ويتشكل الواقع من سلسلة من الحالات الحاضرة التي تمثل الأساس والمكونات الأولية التي تُبنى عليها تفسيراتنا للعالم. ورغم قوة هذا الرأي وإقناعه، إلا أن هناك مشكلة مستمرة تواجهه ولا تزال تشكل تحديًا قائمًا.[53]

لا شك أن البنى اللغوية هي منتجات تاريخية تعتمد على تنظيم وتمييز مسبق بين عناصرها. فلا يمكن لإنسان الكهف مثلاً أن يخترع كلمة تعني "الطعام" دون افتراض اختلافها عن غيرها من المهمات، وتقسيم العالم إلى "طعام" و"لاطعام". الدلالة تعتمد دائماً على الاختلاف والمقابلة، كما في كلمة "بات" التي تُفهم من تمييزها عن كلمات أخرى مثل "ذات" و"فات". الحضور هنا ليس بساطة أو وحدة، بل تعقيد مبني على سلسلة من الاختلافات المتتابعة.[54]

يمثّل هذا التصوّر محورًا رئيسًا في نقد دريدا لميتافيزيقا الحضور، إذ يكشف من خلاله أن أي نظام دلالي، بما في ذلك اللغة ذاتها، لا يمكن أن يقوم على مرجعية حاضرة بذاتها، بل على شبكة من الفروق التي لا تُختزل في أصل أو مركز ثابت. فالمعنى لا يُنتَج من تماثل، بل من اختلاف، ومن ثم فإن كل محاولة لتحديد دلالة معينة تنطوي على إرجاء وتشظٍّ يمنع اكتمال الحضور. هكذا ينقض دريدا الأسس الميتافيزيقية التي بُني عليها الفكر الغربي منذ أفلاطون، ويقترح بديلاً تفكيكيًا يعيد التفكير في العلاقة بين اللغة والمعنى والوجود.

يُظهر دريدا في نقده للميتافيزيقا الغربية كيف أن إعطاء الكلمة المنطوقة مكانة عليا يعكس تمركزًا حول الحضور المباشر للمتكلم والمستمع، حيث يُفترض فهم المعنى فورًا ودون فاصل زمني أو مكاني. ويبرز هذا التمركز الصوتي كجوهر الثقافة الأوروبية، ما يهمّش الكتابة إلى مرتبة ثانية، باعتبارها أقل قدرة على ضمان حضور المعنى الفوري. ويُظهر دريدا كيف أن هذا التمييز يتجذر منذ أفلاطون، الذي رغم نقده للكتابة، لم يتجاوز إعلاء الحوار المباشر، مما يوضح محدودية النظرة الفلسفية التقليدية للغة وأشكال التعبير المختلفة.[55]

تُبرز المداخل المعرفية التي امتد إليها نقد دريدا للتمركز المنطقي منظومة حقول معرفية متداخلة، حيث تصدى لها بمنهجيته التفكيكية للكشف عن مظاهر التمركز المنطقي، ويمكن تلخيصها كما يلي:

1. **الأولوية الإبستمولوجية** :(Epistemological Primacy) وتعني اعتبار العقل والإدراك الحسي مركزًا للحضور، مع التأكيد على أن الوعي لا ينتج عن وحدة العقل والحقيقة، بل يحضر من تلقاء نفسه بشكل فوري.
2. **الأولوية التاريخية** :(Chronological Primacy) يرى دريدا أن أساس التمركز حول الصوت يقوم على هذه الأولوية التي تتحقق عبر نظم ميتافيزيقية ترتكز على حضور زمني لانهائي ينطلق من الماضي نحو المستقبل. ويتجلى هذا المفهوم في ثلاثة مظاهر: التمظهر الميتافيزيقي للروح المثالية مقابل خلل زمنية الجسد، وتعالي الأشكال بوصفها تعريفات أبدية، ومقولات الخالق بصفتها ذات حضور أبدي.
3. **الأولوية الجنسية** :(Sexual Primacy) وتتمثل في التمركز الذكوري من خلال سيادة الشخصية الذكورية والغرور المرتبط بها، مما يعزز هوية الرجل وحضوره مقابل غياب المرأة.
4. **الأولوية الوجودية** :(Ontological Primacy) تُعد هذه الأولوية من أهم الحقول في منهجية دريدا، حيث تُعتبر الفلسفة تأصيلاً لوجود حضور ذاتي صافٍ مقابل غياب العدم. ترتبط هذه الأولوية بأهم ملامح تاريخ الميتافيزيقا، وجذورها في النموذج الأفلاطوني للحقيقة بوصفها حوارًا صامتًا مع النفس، وكذلك النموذج الأرسطي الذي يعتبرها تفكيرًا ذاتيًا. جميع هذه النماذج الأنطولوجية للحضور استندت إلى استعارات مجازية واختلافات زمنية لتحديد الهوية الذاتية، وهي ذاتها التي يتقدم دريدا ببرنامجه التفكيكي لمواجهتها.
5. **التأويل الأدبي** :توجه دريدا نحو هذا الحقل لتقويض التمركز المنطقي فيه، فتوجهت قراءته مباشرة إلى نظرية الأدب، حيث منح التفكيك اهتمامًا كبيرًا لتقويض النظريات التقليدية معلنًا عن ولادة جديدة للنص.[56]

أثبت دريدا، بوصفه فيلسوفًا وقارئًا للنصوص الفلسفية، أن التراث الفلسفي الغربي ظل دومًا مشبعًا بما أسماه "مركزية الكلمة" أو "ميتافيزيقا الحضور". وأوضح أن نظريات الفلسفة وأطروحاتها المتنوعة ليست سوى صيغ ضمن نظام فكري واحد. ورغم استحالة التحرر التام من هذا النظام، فإن بإمكاننا على الأقل التعرف على شروط الفكر التي يفرضها من خلال الانتباه إلى ما يسعى هذا النظام إلى تحقيقه. وقد قدّم دريدا في تعامله مع النصوص الفلسفية وصفًا نقديًا قويًا للفكر الغربي، لتصبح قراءاته للعديد من النصوص تحليلات نموذجية تُحتذى كنماذج جديدة للتفسير. ويمكن القول إن دريدا ينتمي إلى مجموعة من المفكرين الفرنسيين المبدعين الذين يُصنفون عادةً ضمن البنيويين أو ما بعد البنيويين.[57]

تُبرز قراءة دريدا المستمرة للنصوص مركزية الكلمة في الفكر الغربي، حيث تظل ميتافيزيقا الحضور الأساس الذي تقوم عليه بنية التفكير، رغم أنها في الوقت ذاته تُزعزع نفسها عبر مفارقات تتحدى فكرة الوجود كحضور ثابت. يشير دريدا إلى أن تاريخ الميتافيزيقا قد حصر مفهوم الوجود ضمن ثبات الحضور، ممثلاً بمصطلحات مثل الجوهر والذات والوعي، وهو ما يكوّن سلسلة من الحالات الحاضرة التي تُشكل أساس تفسيرنا للعالم. ومع ذلك، تبقى هناك إشكالية جوهرية حول مدى قدرة هذا الطرح على شمولية الفكر وإفادته، مما يدعو إلى إعادة النظر المستمرة في هذه المفاهيم.[58]

لا شك أن البنى تعد دومًا منتجات تاريخية، ولكن مهما رجعنا إلى الوراء، وحتى عند التفكير في نشأة اللغة نفسها ومحاولة تصنيف الحادثة التي بدأت معها أولى البنى، نجد أننا مضطرون إلى افتراض وجود تنظيم وتمييز سابق بين العناصر المختلفة. فلا يمكن لإنسان الكهف أن ينجح في ابتكار اللغة بجعل همهمة معينة تعني شيئًا محددًا مثل "الطعام"، إلا إذا افترضنا أن هذه الهمهمة تختلف عن غيرها من الهمهمات، أو يمكن تمييزها عنها، وأن العالم قد انقسم بالفعل إلى صنفين: الطعام واللاطعام. إذ إن الدلالة تعتمد دائمًا على الاختلاف، وعلى المقابلة، كما هو الحال بين "الطعام" و"اللاطعام"، وهي المقابلة التي تجعل من الممكن الإشارة إلى مفهوم "الطعام"[59]. وهنا يُظهر مدى تعويل التفكيك على فكرة الاختلاف كشرط أولي لنشوء المعنى، حيث لا يمكن للدلالة أن تنشأ من تطابق أو حضور خالص، بل من تمايز مسبق يُنتج التقابل بين المفاهيم. هكذا تُفهم اللغة كتاريخ للفروقات، لا كمجال للتماثل أو الوحدة

يحدد الإطار الذي بُنيت عليه ميتافيزيقا الحضور الوجود بوصفه حضورًا بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالات، سواء اتخذت شكل الصورة، الفكرة، الأصل، الغاية، الحقيقة، أو غيرها. ومن هذا المنطلق، شرع دريدا في زعزعة أُسس ميتافيزيقا الحضور، كاشفًا عن تناقضاتها الداخلية، ومتجنبًا الوقوع في فخ التقابلات الثنائية التقليدية مثل (خطأ/صواب، خير/شر، حقيقة/لا حقيقة). واقترح بدائل تتمثل في سلسلة من المفردات ذات المعاني المزدوجة، كـ"الأثر" الذي يشير في الوقت ذاته إلى محو الشيء وبقائه محفوظًا في علاماته، و"الفارماكون" الذي يجمع بين السم والدواء، و"الإضافة" التي تهدف إلى التكملة أو سد النقص، وغيرها. ومن خلال هذا، يسعى دريدا إلى قلب النظام الهرمي الذي أسسته الميتافيزيقا الغربية، والانفتاح على الهوامش والكشف عن الخلفيات الكامنة وراء البديهيات والمسلمات التي استند إليها الفكر الغربي في بناء أنساقه وصياغة مؤسساته المعقدة.[60]

تتبلور ملامح اعتماد الاتجاه الفكري لما بعد البنيوية عند دريدا، المبني على أسس المنهج التفكيكي، بوضوح مع ما يسميه الهوة اللاحقة، والتي تتمثل في إخضاع التناقضات والثنائيات للنقد الداخلي الذي يزعزع استقرارها ويزيحها عن مواقعها الثابتة. ومن ثم يطرح دريدا السؤال الكانطي المحوري: ما الذي يجعل هذه التناقضات ممكنة؟ يرى دريدا أن هذا السؤال، الذي طرحه الفيلسوف كانط، دفع كل من التفكير واللغة إلى أقصى حدودهما. ويكمن رد دريدا على هذا السؤال في توليد مجموعة من المصطلحات والألفاظ المتعددة، حيث يعمل على إظهار ما هو معلن بطريقة غير كافية، مهمش، مهزوم بذاته، وغير مفكر فيه، مستحثًا بذلك القارئ على إعادة التصارع معها عبر فتح سياقات وآفاق جديدة للتفكير بشكل مستمر ودائم[61].

يشير هذا الطرح إلى انتقال دريدا من مجرّد تفكيك الثنائيات إلى مساءلة الشروط التي تجعل هذه الثنائيات ممكنة أصلاً. فالسؤال الكانطي لا يُستخدم هنا لتثبيت نسق معرفي، بل لزعزعته من الداخل، عبر كشف ما يستبعده أو يُقصيه في سبيل تأسيس ذاته. من خلال ذلك، لا يعود التفكيك مجرد نقد، بل يصبح ممارسة تأويلية تولّد إمكانات جديدة للفهم، وتُبقي التفكير في حالة توتر دائم مع حدوده.

رابعا: التفكيك والميتافيزيقا المعاصرة

بعيدًا عن استراتيجية التفكيك، وعمله، ومفردات تطبيقه وميادينه وآلياته، يمكن قراءة مشروع دريدا من منظور غائي يستهدف الإجابة عن سؤال مركزي يتعلق بمدى قدرة التفكيك على إنجاز مهامه. ويتفرع عن هذا السؤال الرئيسي عدد من الأسئلة الفرعية التي تحمل نفس الجوهر، منها: ما نوع القطيعة التي أحدثها دريدا مع التراث الميتافيزيقي الغربي؟ وما الأسلوب الذي اتبعه لوضع حد لسلطان هذا التراث؟ وهل تعادل ثورة دريدا على ميتافيزيقا الغرب من حيث قوتها، نوع مواجهتها، وحجم إنجازها، الثورة التي أحدثها نيتشه في نفس الموضوع وعمقه؟[62]

رغم الشعور العميق والأداء الحماسي للرسول الذي استلهم فكر نيتشه، ورغم تكريس مؤلفاته لنشر دعوته، وكذلك الأثر البالغ الذي تركه في عقول أتباعه ومريديه، فإن فلسفة نيتشه، في معالجة الموضوعات الميتافيزيقية من منظور أنطولوجي، لم تخرج من قلة الحسم التي تميز الموروث الفلسفي الذي رفضه. وبقي نيتشه أسيرًا للميتافيزيقا حتى في المجال الذي أعلن فيه انتصاره عليها. ويعزز هذا الطرح قراءة هيدجر العميقة لفكر نيتشه، والتي أسفرت عن نفس النتيجة القاسية، وهي رسوخ سلطة الميتافيزيقا رغم صراع نيتشه معها.[63]

يؤكد دريدا أن البديهية الأساسية في التراث الغربي تفترض أن المدلول لا يكون معاصرًا للدال، بل غالبًا ما يكون نقيضه أو موازيه بفارق زمني يمنحه استقلالية. في هذا السياق، تُعتبر العلامة وحدة اختلاف، حيث لا يُمكن تأسيس المعنى عبر الارتباط بالأثر المحتمل، بل يكمن جوهر المدلول في الحضور، ويميزه قربه من اللوغوس باعتباره صوتًا يمثل الحضور ذاته. ويُبرز دريدا دور نيتشه في تحرير الدال من تبعيته للوغوس، معتبرًا القراءة والكتابة عمليتين أساسيتين تتجهان نحو معنى يتجاوز فكرة الحقيقة المطلقة المرتبطة باللوغوس، متجاوزًا بذلك الفهم التقليدي الذي يربط المعنى بفهم إلهي أو ضرورة بدئية.[64]

تُبرز هذه القراءة دور دريدا في تفكيك العلاقة التقليدية بين الدال والمدلول، حيث يكشف عن الانفصال الزمني والهرمي بينهما، مما يحرر الدال من ارتباطه التبعي بالمدلول، ويعيد تعريف العلامة بوصفها وحدة اختلاف تتجاوز الثبات والارتباط الحتمي بالحضور. كما يستفيد دريدا من تأملات نيتشه في تحرير عملية القراءة والكتابة من النزعة الجوهرية للوغوس، مسلطًا الضوء على أهمية التحرك المستمر نحو المعنى دون الوقوع في فخ الاستقرار على حقيقة مطلقة، ما يعكس تحولا جوهريا في فهمنا للغة والتمثيل.

يؤكد دريدا أن نيتشه قد كتب بأن الكتابة وكتابته في الأصل ليست خاضعة للوغوس ولا للحقيقة، وأن هذا الإخضاع قد حدث في حقبة تاريخية تستوجب منا تفكيك معناها. وفي هذا السياق، ربما لا يكون فكر هيدجر رفضًا لهذا الإخضاع، بل على العكس، فإنه يعيد ترسيخ سلطة اللوغوس وحقيقة الوجود باعتبارها المدلول الأول، وهو مدلول يتسم بالتعالي، إذ ينخرط في جميع الفئات والدلالات المحددة، وفي كل قاموس وبنية لغوية، أي في كل دال لغوي، دون أن يمتزج بأي منها بشكل مباشر، بل يجعل نفسه مفهوماً أولاً وقبل كل شيء عبر كل واحد منها، ويبقى عصياً على الاختزال إلى التحديدات التاريخية التي تمكّنها، فاتحًا بذلك تاريخ اللوغوس

معتمداً في وجوده عليه. بمعنى آخر، لا يكون الوجود شيئًا قبل اللوغوس أو خارجه. ويُعتبر لوغوس الوجود، أي الفكر المستجيب لصوت الوجود، المصدر الأول والأخير للعلامة، وللفرق بين الدال والمدلول[65].

قام نيتشه بدراسة نقدية معمقة للفلسفة الغربية ومقدماتها المفترضة، ورغم ذلك لم تفقد هذه الدراسة أيًا من قدرتها على إثارة التساؤلات وإحداث الاضطراب الفكري. ويُعتبر هذا الجانب في فكر نيتشه أحد العوامل المؤثرة بشكل واضح على النظرية والممارسة التفكيكية. علاوة على ذلك، انطلق نيتشه، أكثر من أي فيلسوف آخر من فلاسفة التراث الغربي، في مهاجمة حدود اللغة والفكر التي يحاول دريدا تحديدها بدقة. كما أن نيتشه استلّ من أسلوب دريدا واستراتيجيته إلى درجة بدا فيها أن الاثنين ينسجمان في نوع من التبادل الغريب والمتداخل[66].

أدى تبصر نيتشه إلى استنتاج مفاده أن جميع الفلسفات، مهما ادعت منطقها، تقوم في جوهرها على تركيب متغير من اللغة المجازية، التي قُمعت إشاراتها تدريجيًا في ظل نظام الحق السائد. إن نسبية المعنى هذه التي يصعب استكناه أعماقها، إلى جانب الطرق التي استخدمها الفلاسفة لإخفاء استعاراتهم السائدة، تمثل نقطة التحول التي تتقاطع عندها كتابات دريدا، كما حدث سابقًا في كتابات نيتشه[67].

يشير هايدغر، وفقًا لدريدا، إلى أن إبراز الوجود كشيء يتجاوز الموجود وبدء مشروع الأنطولوجيا التأسيسية يمثلان مرحلتين ضروريتين لكنها مؤقتة في مسار التفكير الفلسفي. فمنذ كتابه المدخل إلى الميتافيزيقا، تخلى هايدغر عن مصطلح الأنطولوجيا ومشروعها، معتبرًا أن الإخفاء الأصلي لمعنى الوجود واحتجابه خلف انكشاف الحضور هو لحظة تأسيسية لا يمكن تجاوزها، إذ يشكل هذا الانسحاب شرطًا لقيام تاريخ الوجود الذي كان دومًا تاريخًا للوجود ذاته. كما يؤكد هايدغر، بحسب دريدا، أن الوجود لا يتحقق إلا عبر اللوغوس، ولا وجود له خارجه، ويميز تمييزًا جذريًا بين الوجود والموجود، مما يجعل من المستحيل إفلات أي شيء من حركة الدال. وبذلك يصبح الاختلاف بين الدال والمدلول أمرًا ثانويًا، إذ إن الوجود ذاته، رغم امتيازه الفريد بين الكشف والحجب، متجذر في بنية لغوية وتاريخية خاصة تشكل سياق فهمه وتكوينه، كما يتضح من تأمل هايدغر في امتياز ضمير الغائب المفرد في الزمن الحاضر ومصدر الفعل.[68]

إن الميتافيزيقا الغربية، من حيث هي تحديد لمعنى الوجود ضمن أفق الحضور، إنما تُنتج ذاتها بوصفها ضربًا من الهيمنة يمارسها شكل لغوي بعينه. وإن التساؤل عن أصل هذه الهيمنة لا يرمي إلى إقامة مدلول متعالٍ أو تأليهه، بل يقود إلى مساءلة تاريخنا نفسه، وإلى استكشاف ما الذي أفضى إلى نشوء مفهوم التعالي ذاته. وهذا ما يلمّح إليه هايدغر في نصه "حول مسألة الوجود."[69]

يعترف دريدا بأن معنى الوجود في فكر هايدغر ليس مدلولًا متعاليًا وثابتًا، بل هو أثر دال مرتبط بالاختلاف بين الموجود والوجود. ويرى أن الإرجاء يحتل مكانة أصيلة أعلى من مفهوم الأصل أو الأساس، التي تنتمي إلى تاريخ الأونطو-ثيولوجيا الذي يسعى إلى طمس الاختلاف. لذا، يجب فهم الإرجاء كاختلاف أونطيقي-أنطولوجي، مع العمل لاحقًا على تجاوزه، حيث يمثل هذا التفكير دقة خفية تتحمل عبء السؤال الفلسفي المستمر، مما يفتح المجال لربط الإرجاء بمفهوم الكتابة[70].

يُؤكد دريدا أن التردد في أفكار نيتشه وهيدغر يعكس طبيعة كل تحول ما بعد هيغلي، حيث لا تتم التفكيكات من الخارج بل من داخل الأبنية نفسها، باستخدام مواردها لقلبها من الداخل. أما "الروح" عند هيدغر، فهي مفهوم غامض وأنطولوجيًا دقيق، يرفض التصنيف الميتافيزيقي التقليدي، إذ لا تُعد شيئًا أو جسدًا، بل ترتبط بمجموعة مفاهيم تعارض فكرة "الشيء" والذات الديكارتية.[71] ويرى أن هايدغر لم يُدرج مسألة الروح ضمن المحاور الأساسية التي تُطرح من خلالها الميتافيزيقا سؤال الوجود. ولتدعيم موقفه، يشير دريدا إلى أن مجمل النقاشات والحوارات الواردة في كتاب هايدغر مدخل إلى الميتافيزيقا—حول العلاقة بين الوجود والصيرورة، الوجود والتمظهر، الوجود والتفكير، الوجود والواجب، والوجود والقيمة—لم تتناول سؤال الروح على الإطلاق، بل لم تلمح إليه حتى بشكل عرضي أو طفيف[72].

يشير دريدا هنا إلى أن إهمال هايدغر لموضوع الروح يعكس حدود الميتافيزيقا التقليدية في تناول قضايا الوجود، مما يبرز ضرورة إعادة التفكير في مفاهيم مثل الروح خارج الإطارات الميتافيزيقية السائدة. هذا التجاهل يُظهر كيف أن بعض المحاور الأساسية التي يُفترض أن تشتمل على أبعاد الوجود المختلفة قد تُغفل عن قضايا ذات أهمية فلسفية عميقة، مما يفتح الباب أمام تفكيك هذه المحاور وإعادة صياغتها بما يسمح بتجاوز الثنائيات الميتافيزيقية التقليدية.

يمكن الكشف عن مصطلح التفكيكية من خلال تأمل دقيق في المنابع الفكرية التي أثرت بعمق في تشكيل فلسفة دريدا، وعلى وجه الخصوص: فلسفة هايدغر والفلسفة البنيوية. فمفهوم التفكيك لدى دريدا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشروع تقويض تاريخ الأنطولوجيا، وهو المشروع الذي أطلقه هايدغر في الأصل. إذ يرى هايدغر أن الفلسفة الغربية لا تزال تُخضع الزمن لحسابات تمنح الأفضلية لمفهوم الحضور، وتُعلي من شأن الوجود باعتباره مركزاً ثابتاً للفكر. ومن أجل تفكيك هذه البنية الراسخة من الأحكام المسبقة، شدد هايدغر على ضرورة إعادة التفكير في إشكالية الزمان والحضور. وفي هذا الإطار، تُعد التفكيكية لدى دريدا استجابة نقدية لميراث "ميتافيزيقا الحضور"، وتمتاز تحديداً بتركيزها الجوهري على إشكالية اللغة في مسار الفكر الغربي[73].

يمكن اعتبار التفكيكية لدى دريدا استمرارًا وتطويرًا لمشروع هايدغر في نقد ميتافيزيقا الحضور، حيث تتجاوز فقط إعادة التفكير في الزمان والحضور إلى تحليل أعمق للغة كبنية أساسية تُشكّل المعرفة والفكر. فبينما ركز هايدغر على إزاحة مركزية الحضور الزمني، تأخذ التفكيكية دريدا منحىً أوسع يشمل الكشف عن التناقضات والافتراضات الضمنية في اللغة، مما يسمح بتفكيك الأسس الفلسفية التي طالما اعتُبرت ثابتة ولا قابلة للنقاش. بهذا الشكل، تصبح التفكيكية أداة نقدية فعالة لفهم كيف تُبنى المعاني وتُعاد صياغتها داخل الخطاب الفلسفي الغربي.

(خلاصة ونتائج)

شكّل كل من إيمانويل كانط وجاك دريدا لحظتين مفصليتين في تاريخ الميتافيزيقا: لحظة نقدية عقلانية في مشروع كانط، ولحظة تفكيكية لُغوية-أنطولوجية في مشروع دريدا. وبينما كان هدف كانط تأسيس حدود للعقل ونقل الميتافيزيقا من وضعها "الدوغمائي" إلى

"الوضع النقدي"، سعى دريدا إلى زعزعة مرتكزات الميتافيزيقا الغربية من الداخل، عبر تفكيك مفاهيم الحضور، المركز، والثبات. في هذا المبحث، نحاول تقديم خلاصة مركّزة تقارن بين المشروعين، وتستخرج الأفق النقدي المشترك الذي يفتحانه أمام الفكر المعاصر.

أولًا: مشروع كانط – من نقد الميتافيزيقا إلى تأسيسها

انطلق كانط من قناعة أن الميتافيزيقا في صيغتها الدوغمائية قد وصلت إلى طريق مسدود، بسبب انشغالها بأسئلة لا يمكن للعقل أن يجيب عنها بمعزل عن التجربة. فالميتافيزيقا، حسب كانط، تشتغل في الفراغ ما لم تخضع لشرط النقد، أي لتحديد قدرة العقل وحدوده. وبهذا، قام في نقد العقل المحض بتقسيم المعرفة إلى قسمين:

- الظواهر التي يمكن للعقل فهمها من خلال الحواس والمقولات القبلية.
- الشيء في ذاته الذي يظل خارج نطاق المعرفة التجريبية.

في هذا السياق، لم يهدم كانط الميتافيزيقا، بل أعاد تشكيلها كعلم ممكن إذا ما ارتبط بشرائط المعرفة القبلية التجريبية. وقد سمح له ذلك بتأسيس ميتافيزيقا جديدة للأخلاق تقوم على مبدأ الواجب الكلي.

لكن هذه الميتافيزيقا الجديدة كانت محكومة بإبقاء مفهوم "الشيء في ذاته" كمصدر لغموض أنطولوجي. فبينما حدّ كانط من طموحات العقل، أبقى على الميتافيزيقا بوصفها مشروطة بعجز المعرفة عن الإحاطة بالكليّات النهائية. النقد إذًا لم يكن قطيعة مع الميتافيزيقا، بل تقنينًا لها وفق شروط العقل وحدوده.

ثانيًا: دريدا – التفكيك بوصفه نقدًا ما بعد- ميتافيزيقيًا

مع دريدا، تدخل الميتافيزيقا طورًا آخر من النقد، ليس بوصفها علمًا يتوجب تقنينه كما عند كانط، بل كبنية لغوية وفكرية قائمة على مفاهيم "الحضور" و"المركز" و"الثبات". يرى دريدا أن كل الفلسفة الغربية منذ أفلاطون إلى هوسرل، قامت على تفضيل "الحضور" (مثل الصوت على الكتابة، المعنى على الدال، الجوهر على العرض...)، وهي ما يسميه بميتافيزيقا الحضور. والتفكيك عند دريدا لا يعني الهدم بل كشف البُنى الخفية في الخطاب، وزعزعة التراتبيات التي تكرّس المعنى الواحد والمركز الثابت. عبر مفاهيم مثل:

- **الاختلاف** :(**différance**)الذي يفكك الحضور ويجعل المعنى مؤجلًا دائمًا.
- **الأثر** :الذي يكشف عن البعد غير المرئي للحضور.
- **اللعب** :الذي يحرر النص والمعنى من سلطتهما التأسيسية.

بهذه الأدوات، يتجاوز دريدا المشروع الكانطي، لا لينقضه، بل ليُظهر أن "الحدود" التي وضعها كانط للعقل، نفسها قائمة على ميتافيزيقا مضمنة (مثل افتراض وجود "الشيء في ذاته").

ثالثًا: مقارنة تركيبية – من العقل إلى اللغة، من التقنين إلى الانفلات

يتباين كل من كانط ودريدا في موقفهما من الميتافيزيقا، رغم اشتراكهما في اتخاذ موقف نقدي منها. فقد سعى كانط إلى تقنين الميتافيزيقا وتخليصها من الانزلاقات التأملية، وذلك من خلال إخضاعها لمحكمة العقل النقدي. هدفه لم يكن القضاء على الميتافيزيقا، بل توجيهها نحو صيغ معقولة وممكنة، كما هو الحال في تأسيسه لميتافيزيقا للأخلاق تنطلق من العقل العملي.

في المقابل، تعامل جاك دريدا مع الميتافيزيقا بوصفها نسقًا لغويًا مترسخًا في تقاليد الفكر الغربي، يعمل على ترسيخ مركزية الحضور والمعنى الثابت. ومن هنا، جاء تفكيكه للميتافيزيقا لا بوصفه نقدًا خارجيًا، بل كعملية داخلية تُبرز تناقضات النسق نفسه وتكشف عن استحالة الوصول إلى تأسيس نهائي أو حاسم للمعنى.

تتجلّى هذه الاختلافات في أدوات النقد التي اعتمدها كل منهما؛ إذ انطلق كانط من "العقل النقدي" بوصفه الأداة الأساسية لفحص حدود المعرفة وإمكاناتها، بينما جعل دريدا من اللغة والكتابة والاختلاف مداخل لفهم تعقيدات المعنى وتفكيك البنى الفلسفية الراسخة.

وتتضح كذلك الفروقات في الأهداف الفلسفية؛ فكانط كان يهدف إلى تأسيس ميتافيزيقا ممكنة تنسجم مع العقل، خصوصًا في مجال الأخلاق، بينما سعى دريدا إلى إظهار استحالة مثل هذا التأسيس، عبر تأكيده على تأجيل المعنى وعدم اكتماله.

أما على مستوى المفاهيم المحورية، فإن كانط قدّم مفاهيم مثل "الشيء في ذاته"، و"التركيب القبلي"، و"المقولات"، لتفسير حدود المعرفة ونشأتها. بينما اعتمد دريدا على مفاهيم مثل "الحضور"، و"الأثر"، و"الاختلاف"، و"اللعب"، كأدوات لتقويض مركزية المعنى وتبيان هشاشته.

أخيرًا، يتمايز منهج كل منهما بشكل جوهري؛ إذ اعتمد كانط على منهج النقد الفلسفي الذي يسعى إلى غربلة المعارف وتقنينها، بينما اعتمد دريدا على منهج تفكيكي لغوي-أنطولوجي، يُبرز التوترات في الخطابات الفلسفية ويعيد النظر في أسسها ومفاهيمها الثابتة.

نلاحظ أن كانط يظل داخل أفق العقلانية الحداثية، ويسعى لتقنين المعرفة والميتافيزيقا وفقًا لحدود قابلة للضبط. أما دريدا فينتمي لأفق ما بعد الحداثة، حيث تُشكّك كل مقولة في إمكانية تأسيس المعرفة أو المعنى تأسيسًا يقينيًا.

رابعًا: أفق نقدي متداخل – بين الحد واللاحد، بين الفهم والتشكيك

رغم اختلاف المنهج والأدوات، يشترك كل من كانط ودريدا في نزع الامتياز عن الميتافيزيقا التقليدية:

- كانط يفعل ذلك من خلال تقييد العقل.
- ودريدا من خلال تفكيك اللغة.

لكن كلاهما يعترف باستحالة الإطلاق :لا وجود لميتافيزيقا دوغمائية ناجزة، ولا لوعي شفاف بذاته. وهنا يكمن الأفق المتداخل بينهما: نقد يؤمن بحدود العقل عند كانط، وبـ هشاشة البنية عند دريدا.

الخاتمة:

يتّضح من خلال هذا البحث أن الفلسفة النقدية عند إيمانويل كانط قد شكّلت نقطة تحوّل محورية في مسار الفلسفة الحديثة، إذ لم يكتفِ كانط بنقد الميتافيزيقا التقليدية، بل قدّم مشروعًا يؤسس لإمكانية ميتافيزيقا جديدة، ترتكز على تحليل بنية العقل الإنساني وشروط المعرفة وحدودها. فالنقد الكانطي لم يكن هدمًا للميتافيزيقا، بقدر ما كان تقنينًا لها وتوجيها لها نحو أسس أكثر صرامة ومنهجية.

وفي تطوّر لاحق لهذا المشروع النقدي، جاءت التفكيكية عند جاك دريدا لتدفع بهذا النقد إلى آفاق أكثر جذرية، متجاوزةً حدود العقل الكانطي، نحو تفكيك البنى اللغوية والفكرية التي تقوم عليها الفلسفة الغربية. لقد أعاد دريدا طرح الأسئلة حول الثوابت الفلسفية من خلال مفاهيم مثل "الاختلاف" و"الأثر" و"تأجيل المعنى"، مؤكدًا على هشاشة المعنى وتعدد التأويلات، ورافضًا المركزية والمعنى الأحادي.

وإذا كان كانط قد افتتح عصر النقد بجعل العقل معيارًا للفكر الفلسفي، فإن دريدا قد وسّع من نطاق هذا النقد، محوّلاً اللغة ذاتها إلى ميدان للصراع الفلسفي. ومن خلال هذا التقاطع بين النقد الكانطي والتفكيك الدريدي، ينفتح أمام الفلسفة المعاصرة أفق جديد يمكن وصفه بأنه "نقد مزدوج": نقد يعقلن دون دوغمائية، ويشكّك دون الوقوع في العدمية.

إن الجمع بين هذين المسارين النقديين يتيح لنا فهم الفلسفة المعاصرة بوصفها حوارًا دائمًا بين البناء والهدم، بين الرغبة في التأسيس والحذر من الثبات، وهو ما يستدعي إعادة قراءة التراث الفلسفي بعين ناقدة تتجاوز الأحكام الجاهزة، وتحتفي بتعدد الرؤى وثراء الاحتمالات.

وعليه، فإن هذا البحث قد بيّن أوجه التشابه والاختلاف بين مشروع كانط النقدي ومشروع دريدا التفكيكي، مؤكّدًا على أهمية كل منهما في تشكيل الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر. كما أشار إلى أن الحيوية الفلسفية تكمن في استمرارية هذا الحوار النقدي الذي لا ينتهي، بل يتجدد باستمرار، كلما أُعيد النظر في مفاهيم العقل، المعنى، والوجود.

الهوامش :

---

* صموئيل تيلر كولريدج (1772 – 1834م)، شاعر وناقد وفيلسوف ، أحد أبرز وجوه الحياة الثقافية الأنكليزية في الحقبة الأبداعية ، وأهم منظريها ، أهتم بقراءة العديد من الفلاسفة ومن بينهم كانط .(ينظر ، محمد مصطفى بدوي ، كولردج ، نوابغ الفكر الغربي – 15 ، دار المعارف ، ط2).

[1] يُنظر ؛ وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مراجعة: زكي نجيب محمود، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 37 ، 38 .

[2] يُنظر ؛ إمام عبدالفتاح امام ، مدخل الى الميتافيزيقا ، نهضة مصر للطباعة ، ط 2 ، 2007 ، ص 95، 96.

[3] المرجع السابق ، ص 99، 101 ، 102 .

[4] يُنظر ؛ سامية عبد الرحمن ، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد ، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ، ط 2، 1993، ص 93.

[5] المرجع السابق ، ص 96 .

[6] يُنظر ؛ أميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها .، دار قباء – القاهرة ، 1998م ، ص 259.

[7] يُنظر ؛ امام عبدالفتاح امام ، مدخل الى الميتافيزيقا ، مرجع سبق ذكره ، ص 109، 111 .

[8] يُنظر ؛ المرجع السابق ، ص 115.

[9] يُنظر ؛ المرجع السابق ، ص 28.

[10] يُنظر ؛ هنتر ميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ص 214.

[11] يُنظر ؛ رنيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، ط 4 ، 1988 م ، ص 222 .

[12] Donald Rutherford ,The Cambridge Companion To Early Modern Philosophy , 4 Metaphysics ,Nicholas Jolley ,University Of California , San Diego,2007 , P. 95 ,96 .

[13] يُنظر ؛ إميل بوترو ، فلسفة كانط ، ترجمة عثمان أمين ، مصر : الهيئة للكتاب ، 1972 ، ص 166.

[14] يُنظر ؛ ديفيد هيوم ، مبحث في الفاهمة البشرية ، ترجمة موسى وهبة ، دار الفارابي – بيروت – لبنان ، ط1 ، 2008م ، ص 29.

[15] London , Eilert Sundt – Ohisen , Kant And The Epistemology Of Metaphysics , King Of College P. 12 , 13 .

[16] يُنظر ؛ محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، ط2 ، دار المعارف – القاهرة ، 1986، ص 23 - 25 .

[17] يُنظر ؛ إمانويل كنت ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً ، ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين ، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر – القاهرة ،1387 هـ – 1967 م . ، ص 42- 43 .

[18] يُنظر ؛ إمام عبد الفتاح إمام ، مدخل إلى الميتافيزيقا ، مرجع سبق ذكره ، ص 166 .

** في بحث كانط عن الجدل الترانسندنتالي صنف أفكار العقل المحض على ثلاث ، ورأى أنه يمكن رد كل النظريات الميتافيزيقية السابقة إلى تلك الأفكار الثلاثة، أي أن أي نظرية ميتافيزيقية أما أن تبحث في النفس الإنسانية أو في العالم أو في الله . ولما كان موضوع بحث الجدل الترانسندنتالي أثبات بطلان النظريات الميتافيزيقية السابقة ، أو أثبات أنها ميتافيزيقات غير مشروعة ، فقد صنف كانط هجومه على تلك النظريات في ثلاث فصول رئيسية ، فصل عن النظريات الميتافيزيقية في النفس ، و آخر عن النظريات الميتافيزيقية حول العالم ، والثالث عن النظريات الميتافيزيقية المتعلقة بوجود الله.(ينظر محمود فهمي زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، ص 268)

[19] يُنظر ؛ عمانويل كانط ، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، مشروع مطاع الصفدي ، مركز الإنماء القومي ، رأس بيروت – لبنان ، 1988 ، ص36.

[20] يُنظر ؛ أميل بوترو ، فلسفة كانط ، مصدر سبق ذكره ، ص 148.

[21] يُنظر ؛ محمد فتحي عبدالله ، الجدل بين أرسطو وكنط [دراسة مقارنة] ،المؤسسة الجامعية للداسات والنشر والتوزيع ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 1995م ، ص 166 .

[22] يُنظر ؛ ديف روبنسون ، جودي جروفز ، أقدم لك الفلسفة ، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام ، المجلس الاعلى للثقافة ، 2001 م ، ص 78 .

[23] يُنظر ؛ زكريا إبراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية ، عبقريات فلسفية -1- ، دار مصر للطباعة ، ص 118 .

[24] يُنظر ؛ إمانويل كنت ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً ، مصدر سبق ذكره ، ص 64 ، 65.

[25] يُنظر ؛ المصدر السابق ، ص 92 .

[26] يُنظر ؛ المصدر السابق ، ص 42.

[27] يُنظر ؛ المصدر السابق ، ص 147 .

[28] يُنظر ؛ المصدر السابق ، ص 44.

[29] Immanuel Kant, Groundwork For The Metaphysics Of Morals , Edited And Translated By Allen W. Wood , With Essays By J. B. Schneewind , Marcia Baron ,Shelly Kagan , Allen W. Wood , Yale University Press , New Haven And London , 2002 , Why Study Kan'ts Ethics, J. B. Schneewind , P. 87 .

[31] يُنظر ؛ عبدالرحمن بدوي ، الأخلاق عند كنت ، وكالة المطبوعات – الكويت ، 1979 م ، ص 26 .
[32] ينظر ؛أميل بوترو ، فلسفة كانط ، مرجع سبق ذكره ، ص 148 .
[33] مصطفى حسيبه ، المعجم الفلسفي ، دار اسامة للنشر ط1، 2009، ص 144.
[34] يُنظر ؛عبدالعزيز حمودة ، المرايا المحدبة – من البنيوية الى التفكيك - ،سلسة عالم المعرفة ، ص 260.
[35] يُنظر ؛جان فرانسوا دوريتي ، فلسفات عصرنا ، ترجمة ابراهيم صحراوي، مصدر سابق ، ص 488 .
[36] يُنظر ؛المرجع السابق ، ص 60 .
[37] يُنظر ؛جون ليشته ،خمسون مفكرا اساسيا معاصر، ترجمة د.فاتن البستاني ، المنظمة العربية للترجمة-بيروت ، ا ، ط1 2008 ، ص 223
[38] يُنظر ؛ جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، ط2، 2000، ص 60
[39] يُنظر ؛كريستوفر نورس ، التفكيكية ،النظرية و التطبيق ، ترجمة رعد عبدالجليل جواد ،دار الحوار، ط1 ، 2008 ص 97-99
[40] المرجع السابق ، ص 109 – 110 .
[41] يُنظر ؛ جاك دريدا ، يجب ان يسهر جنون ما على الفكر ، حوار ضمن مسارات فلسفية ، مجموعة من الكتاب ، ترجمة محمد ميلاد ، ط1 ، 2004 دار الحوار للنشر، ص 85.
[42] يُنظر ؛ المصدر السابق ، ص 85 -86 .
[43] يُنظر ؛خمسون مفكرا اساسيا معاصر، جون ليشته ، ترجمة د.فاتن البستاني ، المنظمة العربية للترجمة-بيروت ، ا ، ط1 2008 ، ص 224
[44] يُنظر ؛ريتشرد هارلند ، ما فوق البنيوية ، ترجمة لحسن احمامة ،دار الحوار، ط2، 2009 ص 200
[45] يُنظر ؛المرجع السابق ، ص 201 .
[46] يُنظر ؛جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد ،القسم الاول - حوار مع دريدا في الاستنطاق والتكفيك ،دار توبقال ، ط2 ، 2000، ص54
[47] يُنظر ؛المصدر السابق ، ص 225
[48] يُنظر ؛ جاك دريدا ، التفكيكية: التأسيس والمراس، ترجمة وتقديم د. عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، 2013 ، ص 96 ، 97
[49] يُنظر ؛عبدالله الغذامي ، الخطيئة والتكفير –من البنيوية الى التشريحية ، الدار البضاء ، ط 6 ،2006، ص 50 – 51.
[50] يُنظر ؛ مجموعة من الكتاب ، مسارات فلسفية ، ترجمة محمد ميلاد ، دار الحوار ، ط1 ، 2004 ، ص 75.
[51] مراد وهبه ، المعجم الفلسفي، دار قباء – القاهرة، 1998 م ، ص 583.
[52] يُنظر ؛ عبدالله ابراهيم ، سعيد الغانمي ، عواد علي ، معرفة الاخر ، المركز الثقافي العربي ، ط 2 ،1996 ، ص 123-124.
[53] يُنظر ؛جون ستروك ، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمد عصفور ،سلسلة عالم المعرفة ، ص 187 – 188.
[54] يُنظر ؛ المرجع السابق ، ص190.
[55] يُنظر ؛ عبدالله ابراهيم ، معرفة الاخر ، مرجع سبق ذكره ، ص 124- 126
[56] يُنظر ؛المرجع السابق ، ص 128 -130 .
[57] يُنظر ؛جون ستروك ، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمد عصفور ، مرجع سبق ذكره ، ص 180
[58] يُنظر ؛المرجع السابق 187 – 188.
[59] يُنظر ؛المرجع السابق 190

[60]) يُنظر ؛ جاك دريدا ، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا ، ترجمة وتقديم د. عز الدين الخطابي ، افريقيا الشرق ، 2013 ، من مقدمة المترجم، ص 7.

[61]) يُنظر ؛ جاك دريدا ، في الروح هايدغر والسؤال ، ترجمة د. عماد نبيل ، دار الفارابي ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 2013 ، ص 20 .

[62]) يُنظر ؛ عادل عبد الله، التفكيكية: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد، 2000، ص 150 -151 .

[63]) يُنظر ؛المرجع السابق ، ص 151 .

[64]) يُنظر ؛ جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، ط2، 2000، ص 119 - 120 .

[65]) يُنظر ؛المصدر السابق ، ص 121 .

[66]) يُنظر ؛ جاك دريدا، في علم الكتابة ، ترجمة انور مغيث ومنى طلبة ، اشراف جابر عصفور ، ط2 ، 2008 ، ص 129 -130 .

[67]) يُنظر ؛ المصدر السابق ، ص 131 .

[68]) يُنظر ؛ في علم الكتابة ، جاك دريدا ، ص 88 -89 .

[69]) يُنظر ؛ المصدر السابق ، ص 89

[70]) يُنظر ؛ المصدر السابق، ص 90.

[71]) يُنظر ؛ جاك دريدا، في الروح: هايدغر والسؤال، ترجمة د. عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت – لبنان، ط1، 2013، ص 68 – 69 .

[72]) يُنظر المصدر السابق ، ص 22.

[73]) يُنظر ؛المصدر السابق ، ص 17 -18.

المصادر والمراجع:

1. إمانويل كنت ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً ، ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين ، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر – القاهرة ،1387 هـ – 1967 م .
2. عمانويل كانط ، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، مشروع مطاع الصفدي ، مركز الإنماء القومي ، رأس بيروت – لبنان ، 1988 .
3. وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مراجعة: زكي نجيب محمود، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
4. امام عبدالفتاح امام ، مدخل الى الميتافيزيقا ، نهضة مصر للطباعة ، ط 2 ، 2007 .
5. سامية عبد الرحمن ، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد ، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ، ط 2، 1993.
6. أميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها .، دار قباء – القاهرة ، 1998م
7. هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
8. رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط4، 1988م.
9. إميل بوترو ، فلسفة كانط ، ترجمة عثمان أمين ، مصر : الهيئة للكتاب ، 1972 .
10. ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي – بيروت – لبنان، ط1، 2008م.
11. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط2، دار المعارف – القاهرة، 1986.
12. محمد فتحي عبدالله ، الجدل بين أرسطو وكنط [دراسة مقارنة] ،المؤسسة الجامعية للداسات والنشر والتوزيع ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 1995م .

13. ديف روبنسون، جودي جروفز، أقدم لك الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2001م.
14. زكريا إبراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية ، عبقريات فلسفية -1- ، دار مصر للطباعة .
15. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات – الكويت، 1979م.
16. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر، ط1، 2009.
17. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة – من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة.
18. جان فرانسوا دوريتي ، فلسفات عصرنا ، ترجمة ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف ، ط،1، 2009
19. جون ليشته، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا، ترجمة د. فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة – بيروت، ط1، 2008.
20. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، ط2، 2000.
21. كريستوفر نورس، التفكيكية: النظرية والتطبيق، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار، ط1، 2008.
22. جاك دريدا، يجب أن يسهر جنون ما على الفكر، حوار ضمن مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر، ط1، 2004.
23. ريتشارد هارلند، ما بعد البنيوية، ترجمة لحسن أحْمامة، دار الحوار، ط2، 2009.
24. جاك دريدا ، التفكيكية: التأسيس والمراس، ترجمة وتقديم د. عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، 2013.
25. جاك دريدا، في الروح: هايدغر والسؤال، ترجمة د. عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت – لبنان، ط1، 2013.
26. عادل عبد الله، التفكيكية: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد، 2000.
27. عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير – من البنيوية إلى التشريحية، الدار البيضاء، ط6، 2006.
28. مراد وهبه ، المعجم الفلسفي، دار قباء – القاهرة، 1998 م.
29. عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.
30. جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة.
31. جاك دريدا ، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم د. عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، 2013.
32. جاك دريدا، في علم الكتابة ، ترجمة انور مغيث ومنى طلبة ، اشراف جابر عصفور ، ط2 ، 2008 .
33. مجموعة من الكتاب ، مسارات فلسفية ، ترجمة محمد ميلاد ، دار الحوار ، ط1 ، 2004

المصادر والمراجع الأجنبية:

1. Donald Rutherford, The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy, "Metaphysics", Nicholas Jolley, University of California, San Diego, 2007.
2. Eilert Sundt – Ohisen, Kant and the Epistemology of Metaphysics, King's College London.
3. Immanuel Kant, Groundwork for the Metaphysics of Morals, Edited and Translated by Allen W. Wood, with essays by J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan, Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven and London, 2002.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية

1. Kant, Immanuel. Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science. Translated by Nazli Ismail Hussein. Revised by Abd al-Rahman Badawi. Cairo: Dar al-Katib al-ʿArabi li-l-Tibaʿa wa-l-Nashr, 1967.
2. Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Translated by Musa Wahba. Al-Mutaa al-Safadi Project. Beirut: Markaz al-Inmaʾ al-Qawmi, 1988.

3. James, William. Some Problems of Philosophy. Translated by Muhammad Fathi al-Shaniti. Reviewed by Zaki Naguib Mahmoud. Cairo: al-Muʾassasa al-Misriyya al-ʿAmma li-l-Taʾlif wa-l-Tarjama wa-l-Tibaʿa wa-l-Nashr.
4. Imam, Imad Abd al-Fattah. An Introduction to Metaphysics. 2nd ed. Cairo: Nahdat Misr li-l-Tibaʿa, 2007.
5.Abd al-Rahman, Samia. Metaphysics between Rejection and Acceptance. 2nd ed. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1993.
6. Matar, Amira Helmi. Greek Philosophy: Its History and Problems. Cairo: Dar Quba, 1998.
7. Mead, Hunter. Philosophy: Its Kinds and Problems. Translated by Fuad Zakariya. Cairo: Dar Nahdat Misr li-l-Tibaʿa wa-l-Nashr.
8. Descartes, René. Meditations on First Philosophy. Translated by Kamal al-Hajj. 4th ed. Beirut–Paris: Manshurat Oueidat, 1988.
9. Boutroux, Émile. The Philosophy of Kant. Translated by Othman Amin. Cairo: al-Hayʾa al-Misriyya al-ʿAmma li-l-Kitab, 1972.
10. Hume, David. An Enquiry Concerning Human Understanding. Translated by Musa Wahba. 1st ed. Beirut: Dar al-Farabi, 2008.
11. Rajab, Mahmoud. Metaphysics in Contemporary Philosophy. 2nd ed. Cairo: Dar al-Maʿarif, 1986.
12 . Abdallah, Muhammad Fathi. The Debate between Aristotle and Kant: A Comparative Study. 1st ed. Beirut: al-Muʾassasa al-Jamiʿiyya li-l-Dirasat wa-l-Nashr wa-l-Tawziʿ, 1995.
13. Robinson, Dave, and Judy Groves. Introducing Philosophy. Translated by Imad Abd al-Fattah Imam. Cairo: al-Majlis al-Aʿla li-l-Thaqafa, 2001.
14. Ibrahim, Zakaria. Kant, or Critical Philosophy. Philosophical Geniuses Series, vol. 1. Cairo: Dar Misr li-l-Tibaʿa.
15. Badawi, Abd al-Rahman. Ethics in Kant's Philosophy. Kuwait: Wikalat al-Matbuʿat, 1979.
16. Husaiba, Mustafa. The Philosophical Dictionary. 1st ed. Amman: Dar Osama li-l-Nashr, 2009.
17. Hamouda, Abd al-Aziz. Convex Mirrors: From Structuralism to Deconstruction. ʿAlam al-Maʿrifa Series.
18. Dortier, Jean-François. The Philosophies of Our Time. Translated by Ibrahim Sahrawi. 1st ed. Casablanca: Manshurat al-Ikhtilaf, 2009.
19. Lechte, John. Fifty Key Contemporary Thinkers. Translated by Faten al-Bustani. 1st ed. Beirut: Arab Organization for Translation, 2008.
20. Derrida, Jacques. Writing and Difference. Translated by Kazem Jihad. 2nd ed. Casablanca: Dar Toubkal, 2000.
21. Norris, Christopher. Deconstruction: Theory and Practice. Translated by Raad Abd al-Jalil Jawad. 1st ed. Damascus: Dar al-Hiwar, 2008.
22. Derrida, Jacques. A Certain Madness Must Watch over Thinking. In Philosophical Paths. Translated by Muhammad Milad. 1st ed. Damascus: Dar al-Hiwar, 2004.

23. Harland, Richard. Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism. Translated by Lahcen Ahmama. 2nd ed. Damascus: Dar al-Hiwar, 2009.
24. Derrida, Jacques. Deconstruction: Foundations and Practice. Translated and introduced by Izz al-Din al-Khatabi. Casablanca: Africa East, 2013.
25. Derrida, Jacques. Of Spirit: Heidegger and the Question. Translated by Imad Nabil. 1st ed. Beirut: Dar al-Farabi, 2013.
26. Abdallah, Adel. Deconstruction: The Will to Difference and the Authority of Reason. Cairo: Dar al-Hasad, 2000.
27. Al-Ghadhami, Abdullah. Sin and Atonement: From Structuralism to Deconstruction. 6th ed. Casablanca, 2006.
28. Wahba, Murad. The Philosophical Dictionary. Cairo: Dar Quba, 1998.
29. Ibrahim, Abdallah, Said al-Ghanami, and Awad Ali. Knowledge of the Other. 2nd ed. Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-ʿArabi, 1996.
30. Sturrock, John. Structuralism and Beyond. Translated by Muhammad Asfour. ʿAlam al-Maʿrifa Series.
31. Derrida, Jacques. Strategies for Deconstructing Metaphysics. Translated and introduced by Izz al-Din al-Khatabi. Casablanca: Africa East, 2013.
32. Derrida, Jacques. Of Grammatology. Translated by Anwar Mughith and Mona Talba. Supervised by Jaber Asfour. 2nd ed., 2008.
33. Various Authors. Philosophical Paths. Translated by Muhammad Milad. 1st ed. Damascus: Dar al-Hiwar, 2004.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1. Donald Rutherford, The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy, "Metaphysics", Nicholas Jolley, University of California, San Diego, 2007.
2. Eilert Sundt – Ohisen, Kant and the Epistemology of Metaphysics, King's College London.
3. Immanuel Kant, Groundwork for the Metaphysics of Morals, Edited and Translated by Allen W. Wood, with essays by J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan, Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven and London, 2002.

Metaphysics from Critique to Deconstruction – From Kant to Derrida

Assist Prof. Dr. Ghydaa Habeeb Ali

College of Arts - University of Basrah

ghydaa.habeeb@uobasrah.edu.iq

Keywords: Metaphysics, Critique, Deconstruction

Summary:

This study examines the relationship between Immanuel Kant's critique of metaphysics and Jacques Derrida's deconstructive method by analyzing the philosophical foundations and strategies used to challenge Western metaphysical thought.

It highlights the dual character of Kant's critique, which defines the limits of theoretical reason and metaphysical concepts, marking a break with traditional metaphysics that exceeds possible experience.

Derrida extends this trajectory more radically by not only criticizing metaphysical content but also deconstructing its linguistic structure through questioning binary oppositions and the production of meaning.