الفكر الفلسفي العربي المعاصر وهاجس الاختلاف[1]

د. زاهي ناضر
الجامعة اللبنانية

Abstract:

The scene of contemporary Arab philosophical thought is complex and is subject to many and severe investigations. From the Renaissance to the present day, there have been many stages, contradictory intellectual contexts and acute problems. Arabic thought has been faced with a dilemma of difficult choices, cultural influences and pressures, either towards heritage and the glory past, or towards the depressive present, it was accused of tyranny and subordination, and was a stage of uncertainty, swing, confusion, rift, alienation, and separatism. On the one hand, it was in a state of acquiescence and imitation of the other, on the other hand, it took on the character of the past, and it sinking in his cultural heritage and in a theological model.

Keywords: Arabic thought, philosophy, modernity, underdevelopment, identity.

إن مشهد الفكر الفلسفي العربي المعاصر مركّب معقّد، ويتعرّض لمسائلات كثيرة وقاسية. فقد مرّ منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا بمراحل متعدّدة، وسياقات فكرية متعارضة، وإشكاليات حادّة. وخضع لمأزق الخيارات الصعبة، ولمؤثّرات وتجاذبات ثقافية ضاغطة، إمّا نحو التراث والماضي، وإمّا نحو الحاضر والحداثة وما بعدها، ومن ثم نحو العولمة. واتّهم تارة بالولائية والتبعية، وطوراً بالارتياب، والتأرجح، والالتباس، والتصدّع، والاغتراب، والانفصامية. إذ كان، من ناحية، في حالة إذعان ومحاكاة للآخر الغربي رؤية ومنهجًا، وأخذ، من ناحية أخرى، طابع التطابق مع الماضي وموروثه الثقافي ونموذجه اللاهوتي.

ويتبدّى لنا، على الرغم من كلّ ذلك، أنّ هذا الفكر، ومن خلال النظر إلى خلفياته ومقاصده وطموحاته، قد سكنه دائمًا، في كلّ أحواله وتوجّهاته هاجس قوامه الاختلاف الفلسفي عن الآخر

[1]- قدم هذا المقال كمداخلة ضمن أعمال الايام التكوينية العلمية حول الاختلاف: الاسئلة والرهانات، المنظم من طرف مخبر الفلسفة وتاريخها بجامعة وهران2، يومي 25 و26 أفريل 2016.

(الغربي)، وعن الموروث، وبمعنى التغاير والتمايز والتفريق والخصوصية. وليس في الأمر ما يدهش، فالنزوع نحو الاختلاف هو وجه للتفكير الرغبوي بالاستقلال، ولأسباب عدّة، يتداخل في تركيبها الوضعية الحضارية المتميّزة بالعوامل القومية، واللغوية، والدينية، والتاريخية، وعلى رأسها الواقع العربي بكل مظاهر الخصوصية فيه. ويسوّغ الجابري ذلك بأن الثقافة هي التي تمنح الاختلاف جنسيته وهويّته. "فالخطاب العربي هو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب، بلغة عربية، وفكّروا فيه في أفق عربي".[1]

وقد يفسّر ذلك أيضًا من الناحية النفسية، وبمعنى أن الإحساس بالاختلاف يشتدّ أو يطغى لدى الإنسان أكان فردًا أو جماعة، بدافع توكيد ذاته، والدفاع عن حضوره، أو عندما يوضع موضع التحدّي الذي يتهدّد كيانه، أو عندما يحاول إخفاء أوهامه عن نفسه، وتمويه القناع الذي يستر وراءه عجزه.

وأيًا يكن التأويل إن حقّ التفلسف حقّ طبيعي للإنسان، وكذلك حقّ الاختلاف في التفلسف ينبغي أن يكون أيضًا حقًا طبيعيًا، وأجلى مظهر للحرية الفلسفية على العموم[2]. ما هي أبرز مظاهر الاختلاف عن الآخر في الفكر الفلسفي العربي المعاصر في تعامله مع المعرفة والوجود والحقيقة والواقع؟ وما هو حال هذا الفكر بالنسبة إلى فلسفة الاختلاف التي أتى بها فلاسفة ما بعد الحداثة في الغرب؟

أولاً: بين التأثّر والاختلاف

مثّلت الفلسفة الغربية أنموذجًا للفكر الفلسفي العربي المعاصر. وساد الاعتقاد بأنّ الفلسفة، في كلّ زمان ومكان، لا تكون أصيلة إلاّ على غرارها، وضمن إشارات واضحة لمعالمها. وعلى هذا النحو كان التأثّر بها والابتعاد عن الموروث الثقافي من أشدّ الإشكاليات التي عرفها العرب في نهضتهم تعقيدًا. وبدت الثنائية وكأنها في طبيعة الرؤيا العربية. وحكم على فلاسفة تلك الرؤيا بأنهم ناقلون ومبشّرون بمختلف المذاهب والتيارات الفلسفية الغربية، وعلى هذا النحو فهم "أسرى لما هو خارج كينونتهم الذاتية الصميمية الحاضرة"[3].

يعتبر زكي نجيب محمود "أنّ كلّ صوت مسموع في دنيا الفلسفة في أوروبا وأمريكا له بيننا صداه، ففينا المثاليون، والماديون، والواقعيون، والتجريبيون، والوضعيون، والوجوديون، والبراغماتيون، والجدليون، والشخصانيون، والبنيانيون... ألخ"[4]. ونتيجة ذلك أضاعت الذات العربية خصوصيتها ومرجعيتها الحقيقية، وإمكانات نموّها المتفرّد المستقل. وهذا ما أفضى إلى فقدانها، منذ مطلع النهضة، حسّها الحضاري الثابت النهائي[5]. وقد يكون من أسباب هذا الفقدان "أنّ الفعل التغييري ما لم يكن فعلاً ذاتيًا مفتوحًا على التغيّرات في الخارج، وقادرًا على التعامل معها بمنهج الاستيعاب والتكييف

وإعادة الإنتاج، اكتسحته هذه التغيّرات واستتبعته في خطّة عنوانها التسلّط والهيمنة والاستغلال. فهناك مبدأ تاريخي ثابت، إنّه مبدأ التثاقف بين الشعوب، ثقافة التفوّق تبسط سلطانها على ثقافة التخلّف"[6].

لا شكّ أنّ هناك سجال حول مشروعية الفلسفة العربية المعاصرة، لكن هناك بالمقابل وجهات نظر لا توافق على تجريد مضمون هذه الفلسفة من ملامح الاختلاف، وعناصر التمايز والخصوصية والأصالة، وتمسّك بإبراز جهود بعض المفكرين في حقلها، وتثمين إسهاماتهم الإيجابية التي طبعت المرحلة العربية المعاصرة بطابع خاص[7].

فالحضارة العربية بتنوّع ثقافاتها عرفت صيغًا متطوّرة من التفاعل والتآلف مع الآخر منذ جاهليتها حتى اليوم. كما أنّ تاريخ الفلسفة الغربية يزخر بالأخذ والعطاء والتأثّر. وحضارات الشرق والغرب تفاعلت وانتجت مساحات مشتركة. من هذه الزاوية يرى أحمد برقاوي "أن للفلسفة وظيفة ميتدولوجية تحرّرها من آثار المكان الذي نشأت فيه، وليست الحاجة إليها مجرّد ترف ذهني، بل حاجتها مرتبطة بالوظيفة التي تؤدّيها، ويقتنع بجدواها الفيلسوف. فالوظيفة الميتدولوجية للفلسفة تسمح لها بالانتقال من موطنها الأصلي إلى مواطن أخرى، ثم تغتني بالنظر إلى المشكلات المتعيّنة"[8].

فالتجربة الفلسفية العربية المعاصرة تأثّرت بالتيارات الفلسفية الغربية على أنواعها، بدافع الانتفاع بمنجزاتها، والتخلّص من شباك التزمّت الماضوي، لكّنها انطلاقًا من منهج جدلية علاقة الفكر النظري بواقع المجتمع فقد التزمت بقضايا عصرها، وبالوضعية الحضارية التي يعيشها العالم العربي، واستطاعت التفكّر داخل المجال الفلسفي الغربي والتفاعل مع مذاهبه من منظور هذا العالم، فجسّدت معاناته، وعبّرت عن همومه وتطلّعاته ومشاكل مجتمعاته. إن خيار الفيلسوف محكوم بالمشكلة التي ينتجها الواقع ذاته.

يتّضح من هذا التحليل أنّ العرب استقبلوا فلسفة الغرب وفق زاوية نظرهم لواقعهم وليس لواقع أوروبا[9]، أي أنهم نهلوا من تلك الفلسفة ما يتناسب مع الوضع العربي المختلف في بنيته وتفكيره وأطره الاجتماعية عن الغرب، وأخذوا، على نحو خاص، ما يسمح بتحقيق الوظيفة الجديدة للفلسفة، وهي الخلو من قيود المذهب والأنساق الفكرية الكبرى، والانتقال من تفسير الوجود إلى التلوّن بلون الواقع الذي تحلّ فيه. من هنا اعتبر معظم المفكرين العرب أنّ الفلسفة هي أداة النظر والفهم والاستيعاب لأصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، وفي وضعيتها الحضارية المتميّزة، وبالتالي فهي الوسيلة الأكثر فعالية للسير نحو طريق التقدّم والتغيير.

ولدى تأمّل حضور الفلسفة الغربية في الفكر العربي المعاصر نجد أنّ هذا الحضور تجلّى، أكثر ما يكون، بوصفه طريقة للتفكير، أكثر منه تبنيًا مطلقًا لمذاهبه وتوجهاته. وعلى هذا الأساس من التجلّي الميتدولوجي، تبلورت مدارس واتجاهات، أخضعت التراث الفكري والتجربة الفلسفية العربية للتحليل والفهم والتقييم، بعيدًا عن الروح الاستشرافية، ومن خلال حاجات الواقع العربي الراهن[10].

فخيار الماركسية، من قِبَل بعض المفكّرين العرب، على سبيل المثال، كان خيار زاوية رؤية للنظر إلى مشكلات عربية. فماركسية مهدي عامل البنيوية لا تُفهم من خلال استعادة مشكلات الغرب، بل من خلال رفضه لواقع الأمة العربية. وتحوّلت الماركسية مع حسين مروّة ومحمود أمين العالم إلى منهج في النظر إلى التراث، ومع المشروع الحداثي لعبدالله العروي إلى نموذج إرشادي، أو إلى براديغم في مسألة التنظير، لتجاوز التأخر التاريخي. وعلى هذا النحو تمّ تبنّي اتّجاهات الفلسفة الغربية الأخرى.

وعلى هذا الأساس، من الخطأ أن نتناول النتاج الفلسفي العربي المعاصر استنادًا فقط "إلى ما فيه من تأثّر بالفلسفة الغربية، أو من فلسفة وسيطة، بل استنادًا إلى أنّ ما أنتجه العرب من فلسفة في تنوّعاتها وتحوّلاتها يشكّل مستوى وعيهم لمشكلاتهم فلسفيًا"[11].

بعد هذا التقييم نستطيع أن نسجّل، في هذا السياق، بعض السمات التي يتّسم بها الفكر العربي الحديث والمعاصر:

1 - يتميّز هذا الفكر بأنّه فكر معياري مناضل، يدافع عن قيم معيّنة، في سبيل الوصول إلى ما يجب أن يكون.. وكان، على العموم، خطابًا ملتزمًا، يرتبط بالواقع المتعيّن بمشاكله وهمومه وتطلّعاته. فخيار زكي نجيب محمود للوضعية المنطقية على سبيل المثال، هو خيار موعى به تمامًا، ومحكوم بمشكلات عصره، ويبغي القضاء على الأوهام السائدة عربيًا[12].

2 - لقد كان الفيلسوف العربي مرآة عصره. ونلمح لديه نقاط القوة في معالجة إشكالية التاريخ والمصير. فارتبط وعيه بهاجس أساسي هو تغيير الوضع المعاش وتطويره، والتأسيس لمشروع نهوض عربي شامل. ومن هذا الوجه المؤكّد للاختلاف جنحت فلسفته، أحيانًا، نحو الأيديولوجيا، واهتمّت بالقضايا الاجتماعية والسياسية الراهنة، وبسبب ذلك يمكن أن نعلّل نشوء النزعة القومية المتمثّلة برفض الوافد من الفلسفة[12].

3 - وثمّة ظاهرة أخرى مميّزة للفلسفة العربية المعاصرة، وهي أنّها، على العموم، فلسفة عمل وقيم، فقد أهملت النظر إلى المسائل ذات الطابع التقليدي، وانطلقت من الواقع التاريخي للعالم العربي، وعايشت أحداثه وتحوّلاته، والتزمت قضاياه الراهنة. من هنا نفهم لماذا سعت إلى إدخال معالم الحداثة

إلى مجتمعاته، وركّزت على قيم العقلانية، والعلمية، والديموقراطية، والليبرالية، والعدالة الاجتماعية، والمساواة وغيرها.

خلاصة القول، في هذا الصدد من الائتلاف والاختلاف مع الفكر الغربي، هو أنّ ثمّة إسهامات جليلة لمفكرين عرب معاصرين في ميدان الفكر الفلسفي، حتى لو اقتصر جهدهم عند حدّ تجديد هذا الفكر وترشيده. وتوحي جملة هذه الأمور بأنّ مرجعية الفيلسوف، أيًا كان، هي الواقع المعاش والمعرفة البشرية بكل أنواعها. والخطاب الفلسفي لا يدّعي إطلاقًا أنّه أجاب عن أسئلة هذا الواقع إجابات حاسمة ونهائية. وقد يكون تعدّد إجابات الفلسفة عن مسألة واحدة من مسائلها دليل على دينامية لا تتوقّف في الفهم والتفسير والتعليل[13].

ثانيًا: الاستقلال الفلسفي والاختلاف

عرفت الفلسفة العربية المعاصرة بدءًا من الثلث الأخير من القرن العشرين عملية نقد ذاتي، وإعادة نظر في مكوّنات خطابها من الواقع. وتلقّت على أثر هذا النقد الشامل دعوات متنوّعة لإنهاء حالة الاستلاب السائدة، أو الظاهرة الانفصالية في بنيتها، والعودة إلى الذات الحرّة، ورسم طريق جديد لفعل التفلسف، أراده دعاته نهجًا مستقلاً عن المرجعيات المستعارة، وبمنأى عن إشكالية الموروث والمقتبس معًا، واتخاذ واقع الأمة وقضاياها الراهنة قيمة ثقافية أساسية، يغربل على أساسها ما يمكن تقبّله من التراث والحضارة المعاصرة على السواء[14].

ومن الدعوات، في هذا الصّدد، للتفكّر بطريقة مغايرة وملائمة والتركيز على حقّ الاختلاف، دعوة محمد عابد الجابري في كتابه "الخطاب العربي المعاصر"، لتحرير العقل العربي من قيوده القديمة، لتجاوز أزمته، والوصول إلى فكر وحدوي قومي تقدّمي. ويمثّل الاستقلال التاريخي التام بنظره "المهمّة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة"[15]. ودعوة زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي"، ومحاولة إصلاح بنية العقل الإسلامي عند أركون، ودعوة طه عبد الرحمن في كتابه "الحق العربي في الاختلاف". وقد تكون دعوة أنطون سعاده إلى الاستقلال الفلسفي المبادرة التي سبقت جميع من نادى بهذه الفكرة ممن جاء بعده[16]. ومن الملاحظ أنّ جميع هذه الدعوات أكّدت على الأهمية الحاسمة للعقل وللعلم في دراسة المجتمع العربي، وأسباب تخلّفه، وشروط نهضته، والإبداع الذاتي برأي حسن حنفي هو التحدّي الرئيسي للفكر العربي المعاصر.

وسوف أركّز في هذا المجال على جدلية الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصّار، على اعتبار أنّ همّ هذا الاستقلال سيطر على مختلف كتاباته، منذ أطروحته الصادرة بالفرنسية في باريس حول

"الفكر الواقعي عند ابن خلدون" عام 1967. ما هي مقوّمات هذا الاستقلال وطريقه بالنسبة إلى هذا المفكر، وما هي الشروط التي تجعله مثمراً؟

الحاجة إلى الاستقلال الفلسفي وشروطه

سلك نصّار في دراسته النقدية لفعل التفلسف العربي طريقة يمكن أن تصنّف ضمن طرق النقد الصارم، والتحليل الشامل لازمة هذا الفعل. وفي ظلّ عنوان "طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع"[17]، يؤكّد أن هذا الطريق هو حاجة طبيعية وضرورية، وعلم منهجي تقويمي، ويشكّل مشروعًا فلسفيًا نهضويًا، أو وسيلة للعبور إلى النهضة العربية الثانية، وتحقيق قفزة نوعية في الفكر الفلسفي العربي. فالفلسفة هي "إبداع فريد"، ولا تحيا إلاّ في ظلّ استقلالية العقل.

ويرى نصّار أنّ هناك عقبتان تقفان في وجه الاستقلال الفلسفي: الموقف الإتّباعي، واختلاط الفلسفة بالأيديولوجيا.

أ - الموقف الإتباعي من تاريخ الفلسفة

في وضعية الموقف الإتّباعي هناك خطّان من التبعية: تبعية لتاريخ الفلسفة العربية الوسيطة، وتبعية لتاريخ الفلسفة الغربية. والسمة المميّزة للتّابعين هي: "أنّهم أهل اقتباس أكثر ما هم أهل ابتكار"[18]. لذلك أخفقوا في تطوير مذهب متقدّم في ميدان الفهم والتفسير، والإجابة على الأسئلة المصيرية.

ينطلق التّابعون لتاريخ الفلسفة المعاصرة من واقع تفوّق الحضارة الغربية، ومن ضرورة الانخراط في مركزيتها، للنهوض بشعوب العالم العربي، من حالة الجمود والتخلّف والتصدّع. ويتميّز التّابعون للفلسفة الوسيطة بالمحافظة على القديم، وينطلقون من التباهي بقوة الثقافة العربية، وينادون بالانفكاك عن الحضارة الحديثة.

يرفض نصّار هذه الحالة الإتّباعية التي تؤدّي إلى محو الذات، وتزجّها في موقع التلقّي والاقتباس والانتماء العقلي المزدوج. كما يرفض أي مخرج لها يقوم على حلول توفيقية عقيمة ورتيبة وواهية. ويدعو بالمقابل إلى ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي انتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة والمعاصرة. ويشكّل هذا الموقف شرط المشاركة الإبداعية في الفلسفة، والإسهام الثوري في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل، ويضعنا على سكّة "النّهضة العربية الثانية المنشودة"[19].

ويرى نصّار أنّ الفيلسوف العربي يستطيع اتّخاذ مثل هذا الموقف الاستقلالي بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، وفي وضعيتها الحضارية المتميّزة عن سائر الوضعيات الحضارية، وبقدر ما يتفهّم كذلك جدلية التفاعل بين التاريخ الحضاري العالمي

وتاريخ الفلسفة، من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الأساسية في الوجود مشكلة العمل[20]. ومن شأن تعيين هذه المشكلة لا بدّ من ربط البحث الفلسفي بالتاريخ الحيّ، أي بنظام الحياة مباشرة، وبمستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي، مع الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد.

لا يعني الاستقلال الفلسفي عند نصّار انقطاعًا عن الغير، والانطواء على الذات، والاكتفاء بالنفس، بل "يعني استقلالاً يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم، والمشاركة الإيجابية، انطلاقًا من الذات"[(21)]، وعلى أسس حوارية تفاعلية ندّية وتواصلية بنّاءة، من دون امتياز مسبق لأي شعب على غيره من الشعوب، وبمعنى "أنّ الكلّ يؤثر في الكلّ ومحتاج له"[(22)]، من دون أيّة عقد عدائية أو مشكلات وهمية.

تتفارق دعوة الشراكة والندّية التي يتمسّك بها نصّار مع نظرة المفكر المغربي طه عبد الرحمن صاحب كتاب "الحقّ العربي في الاختلاف"، والمدافع عن قومية الفلسفة، لا بل عن "الحقّ القومي العربي في الاختلاف الفلسفي".

ويذهب هذا المفكّر إلى حدّ الدعوة لقطع الصلة بالنموذج الغربي، ويعتقد "أنّ القدرة على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن ترد على الثقافة القومية من خارجها، وإنّما لا بدّ أن تنبعث من داخلها"[23]. ويعتمد أربعة اعتراضات لإبطال دعوى كونية الفلسفة:

أ - ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي.

ب - ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي والأدبي.

ج - لا نزاع في أنّ الفلاسفة داخل الأمّة الواحدة يختلفون في آرائهم وأفكارهم.

د - التصنيف القومي للفلسفة.

وهكذا يكون "لكلّ قوم الحقّ بأن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بالحق ذاته، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوّع فلسفي يوازي تنوعهم الثقافي"[24].

يرفض نصّار في كتابه "الذات والحضور" هذا المنطق القومي، ما يخشى عليه التوحيد أو التأحيد على مستوى الدائرة اللسانية أو الدائرة القومية او الدائرة الحضارية. ويتبنّى بالمقابل مقولة "جدلية الكونية والخصوصية الحضارية"[25]، إذ أنّ التفكير الفلسفي لا يستطيع التخلّي عن مبدأ الكونية، والرهان هو على الكونية في الخصوصية، والموقف السليم عنده هو في الانضمام إلى "مأدبة الفلسفة على أساس مبدأ الشراكة"، أي على أساس تنمية الحوار بين التجلّيات الفلسفية المختلفة.

ب - اختلاط الفلسفة بالأيديولوجيا

يدعو نصّار كذلك إلى تحرير الفلسفة من أعباء الأيديولوجيا، ويشدّد على توخّي الحذر من الخلط بين هذين الاتجاهين. صحيح أنّ كلّ نظام ايديولوجي ينطوي على نواة فلسفية، ولكن ليست الفلسفة

شكلاً من أشكال الأيديولوجية، ولا الأيديولوجيا شكلاً من أشكال الفلسفة، واجتماع النظر الفلسفي والتفكير الأيديولوجي معًا لا يلغي التمايز بينهما[26].

ومن بين أبرز معالم هذا التمايز "أنّ الفيلسوف الاجتماعي ينطلق من واقعة، لكنّه كفيلسوف يسعى للانطلاق من الجزئي إلى الكلّي، ومن الخصوصية إلى الكونية. وهنا يكمن الفارق بين الأيديولوجي والفيلسوف. عند الأيديولوجي أولوية الجزئي، أي أنّه يفكّر بمصلحة الجماعة التي ينتمي إليها. أمّا الفيلسوف، فلا يتقيّد بجماعة تاريخية محدّدة ويفكّر في حقيقة الوجود الإنساني"[27].

لذلك يدعو نصّار المفكرين العرب للقيام بمراجعة نقدية صارمة للفكر الأيديولوجي، لما يتضمّنه من مظاهر الانغلاقية الدوغمائية، ولما يمارسه من شمولية طاغية وعسف على الفرد، خصوصًا عندما يكون لهذا الفكر صلة بأصول دينية أو عرقية أو فكرية. "وبداية الحل يكون بإعطاء هذا المراجعة أولوية على غيرها، نظرًا لأهمية الوعي في عملية تحديد الواقع والأهداف والسلوك، والاستعانة بالفكر الفلسفي الحرّ الذي يعطي الرؤية الصحيحة الكاملة عن أسئلة الحرية والحقيقة والدولة والهويّة والتاريخ[28].

خلاصة القول، بالنسبة إلى نصّار إنّ التحرّر من التبعية، ومن سيطرة الأيديولوجي، من خلال الاستقلال الفلسفي "يتيح للعالم العربي إمكان انتشار فضاء ثقافي متحرّر من النزوع إلى تقديس الماضي، ومن ضغط الإطلاقية، وثقل الانغلاق الأيديولوجي وشعاراته المعهودة، ما يفضي إلى تغيير علاقته بوجوده، وبالآخر، وبالحقيقة والعالم"[29].

وإذا كان نصّار ترصّد هذا التحرّر الذي يفضي إلى النهضة العربية الثانية، كعملية تاريخية كبيرة، أو كخيار قابل مبدئيًا للتحقّق، فهذا لا يعني قبوله بأي فكر فلسفي، بل هو يؤكّد على الالتزام باتجاه معيّن في التفلسف ويسمّيه "العقلانية النقدية المنفتحة"، ويحدّده في أنّه "النقد العقلاني المسؤول والخلاّق، نقد الذات ونقد الآخر"[30].

لاقت دعوة نصّار إلى الاستقلال الفلسفي ترحيبًا في العالم العربي، وخصوصًا من حيث مقاصدها وأهدافها وطموحاتها. لكنّها بالمقابل تعرّضت للنقد من حيث المبدأ، والشروط، والخيار، وظروف الإنتاج الفلسفي. إنّ جماع الإنتاج الفلسفي لأمّة لا يصدر عن وعي مسبق لما يجب أن تكون عليه فلسفتها، "وما من أمّة في التاريخ قد طرحت على نفسها هدفًا موعى به سلفًا هو إنشاء فلسفة، وما من فيلسوف رسم خطة لتفلسف الآخرين"[31]. من هنا فإن المشكلة الفلسفية هي ثمرة شروط تاريخية محدّدة، شروط اجتماعية وسياسية واقتصادية وأخلاقية ومدنية، والمشكلة ذاتها تحدّد طريقة تناولها. وعلينا ان نلاحظ بهذا الخصوص "أنّ الفيلسوف ليس هو الذي يطرح شروطًا لإنتاج الفلسفة، بل هو الذي ينتج فلسفة تتحوّل فيما بعد إلى طريقة في التفكير، فالتفلسف أولاً، ومن ثم تظهر طريقة التفكير للتفلسف لاحقًا من وحي ما انتج"[32].

ثالثًا: الفلسفة العربية والحداثوية البعدية وفلسفة الاختلاف

هذه الدعوات إلى الاختلاف والاستقلال الفلسفي التي أتينا على ذكرها في الفقرات السابقة لم تتحقّق بعد، ولم نتمكّن من تأسيس نموذج فلسفي خاص بنا يحقّق لنا استقلالنا، ويضع حدًّا لتبعيتنا للآخر. فأين حالنا اليوم بالنسبة إلى فلسفة الاختلاف التي أتى بها فلاسفة ما بعد الحداثة؟ ما هي طبيعة حضور هذه الفلسفة في الفكر العربي المعاصر؟ هل يتبدّى الواقع العربي أمامنا عصيًا على الفهم والتغيير؟

لا شكّ أنّ هناك اختلاف بين الفضائين الثقافيين لكلّ من الخطابين في العالم الغربي والعالم العربي. كما أنّ هناك نظامين مختلفين من الحياة والتعامل مع الواقع والأفكار. فالخطاب الغربي وليد فضائه الثقافي وظروف تشكّله. فقد عرف وعايش سلسلة تحوّلات عبر تاريخه، وتؤطّره ثورات سياسية واجتماعية وعلمية وتقنية متعاقبة. وكان التحوّل دائمًا من مشكلاته الأساسية، وكان في كلّ مرّة يلغيه من حيث بدهيات المعرفة، وعادات الفكر، لكي يعاد رسمه من جديد وفق نظام رؤية متميّزة. كان من تداعيات هذا الترسيم النظر إلى التاريخ انطلاقا من منظار التبعثر بدلاً من الاتصال والمعقولية والغائية. لذلك تمكّن هذا الخطاب من تفكّر الوجود ومساءلته، والتبصّر كثيرًا بما هو إليه صائر من حيث أسس المعرفة وإنتاجها وبناء الواقع[33].

انطلاقا من هذا المنظور شهدت الثقافة الغربية المعاصرة نوعًا من الخطاب الفلسفي النقدي الحرّ الذي يبغي فضح تعكّرات المسار الفلسفي وانحرافاته، والتخلّص من البديهيات والمتفق عليه والقناعات الأيديولوجية والسياسية الراسخة والمزيّفة، وتشخيص الحاضر كما هو، "وبذلك تكون الفلسفة نوعًا من الممارسة الخطابية النقدية التي ترصد مختلف ألعاب الحقيقة"[34]. وتتأتّى فعالية هذا النقد من أنّه يعني بإشكاليات الفكر الغربي ذاته، أو بمعطيات هذا الفكر وتجلّياته في الوسط الاجتماعي والتواصلي.

ومن أبرز وجوه هذا الخطاب الذي أحدث انقلابًا في استراتيجية التعاطي مع الحقيقة، وزعزعة المفهوم التقليدي السائد عن الفلسفة، الفلسفات التي تمكّنت، ليس فقط من مساءلة فكر الحداثة، بل من انتاج فكر يوطّد خطاب ما بعد الحداثة، ويستدعي ممارسة نقدية لتفكيك النسيج الداخلي لظاهرة المركزية الثقافية الغربية، ويفضح التباساتها وممارساتها الإقصائية، ويجهد لتفكيك البنيات الموهومة لتصوّراتها. ولعلّ كتّابات دريدا، ودولوز، وهابرماس، وتورين، وفوكو من الشهادات الأكثر تعبيرًا عن هذه المساءلة. خصوصًا وأنّها أدّت إلى مجموعة إنجازات تزخر بالثراء المنهجي، وتشكّل ثورة من حيث طرائقها المختلفة، وموضوعاتها المتعدّدة، وأسئلتها المخالفة لنمط الأسئلة التقليدية، أو للآفاق التي تفتحها، أو للقيم التي تحاول تأكيدها، وخصوصًا قيمة النقد والإختلاف[35].

والملفت أن في تلك الشهادات، ثمّة هاجس فيما يتعلق بقيمة الاختلاف والمغايرة في اليومي، والمحلّي، والجزئي. ويبدو العالم، على هذا النحو، "عبارة عن منبسط أرض تبرق فوق أديمه شهب "المفارق" هنا أو هنالك"[36]. وهكذا فإن رسالة الفيلسوف لا تتحقّق دون إقرار مبدأ الاختلاف الذي يقوم على استراتيجية الواقعية، ويقرّه منهج دراسة الخطاب. ويقول فوكو في هذا الصدد: "يلجأ وصف الأرشيف إلى إبراز الآخر والخارج، ولا يستند التشخيص، من هذا القبيل، في البرهنة على إثبات هويّتنا إلى ألاعيب التمييز والتفريق، بل يبرهن أننا اختلاف، وأن عقلنا هو اختلاف الخطابات، وأنّ تاريخنا هو اختلاف الأزمنة، أنانا هو اختلاف الأقنعة، وأنّ الاختلاف هو أبعد ما يكون عن أصل منسي وخفي، بل هو ذلك التبعثر الذي نحن عليه، أو الذي نقوم به"[37].

1 - مقوّمات فلسفة الاختلاف

يستند مبدأ الاختلاف، من منظور فلاسفة خطاب ما بعد الحداثة، إلى جملة من المفاهيم والمبادرات والخصائص التمييزية. ففلسفة فوكو تتميّز بمبادرتها لتأسيس ابستمولوجيا جديدة تعتمد منهج خاص هو "المنهج الحفري" (الأركيولوجي)، أو منهج التقويض والتفكيك المزوّد، للنظر إلى نظام المعرفة، بجملة من المقولات الخاصة، مثل الأركيولوجيا، والابستمية Epistémé، والقطيعة، والمنظور النسبي والتعدّدي والوضعي لمفهوم المعرفة والحقيقة وارتباطه بالتاريخ والسلطة، وغيرها من المفاهيم التي شكّلت جهازه النظري والمنهجي، وتقتصر على وصف التشكيلات أو الممارسات الخطابية، ودراسة المفاهيم، من حيث ظهورها وتحوّلها واختفائها[38]. واستخدم فوكو هذا المنهج كي يعيد النظر إلى ما هو سائد من حقائق ومسلمات في الفكر الأوروبي، وإلى تفكيك المفهوم السائد عن الإنسان وعالمه المعرفي. وأفسح في المجال للبحث والكشف في المجال الأبستمولوجي، أو ما سمّاه الابستمية[39]، وهي المنطق الذي يحكم ويتحكّم في المعرفة. وبذلك تكون شاملة، لها آثار على مختلف حقبة زمنية معينة. وهذا يعني أن الابستمية تعبير عن إرادة القوّة (السلطة) بقول معرفي[40].

ويبدو أن أركيولوجيا المعرفة عند فوكو استغنت، من خلال مفهوم الابستمية، عن الذات العارفة، لتستعيض عنها بالظروف التي تشكّل الخلفية التاريخية والسّبب الحقيقي لكلّ معرفة[41]. وعلى هذا النحو لم يعد العقل جوهراً يفيض علينا بالحقائق، بل شكلاً محايثًا نلقاه في الخطابات والنصوص المفتوحة دومًا على الاختلاف. والتاريخ ليس صيرورة محكومة بغائية عاقلة، بل انفصال يفضي إلى احتمالات متنوّعة أبدًا.

والشيء نفسه مع جاك دريدا الذي يستغني عن الذات في فلسفته التي أطلق عليها اسم "فلسفة بدون مركز" acentrée ويحاول أن يقوّض نهائيًا الفلسفة القائمة على الذات، "بعد أن اكتشف وهم مسؤوليتها عن التاريخ والإنسان، وحلّ محلّها، كنظرية، الفرد كمفهوم له محايثته المباشرة في

الوجود"[42]. وعلى وجه متمّم لهذا المفهوم، تعدّ الهوية تشكّلاً حضاريًا ثقافيًا مستمرًا ومتحولاً، وليست بنية حضارية ثقافية مكتملة المعالم، وثابتة في الزمان والمكان. الهوية محكومة بما يمكن تسميته عبقرية الزمان والمكان. والخطاب كذلك حدث له تاريخيته، ولذا فهو غير مفصول عن حدثيته المتغيّرة تاريخيًا. ويذهب دريدا أبعد ممّا ذهب إليه فوكو "حيث يحاول أن ينسف المحور الرئيسي الذي بنيت عليه الميتافيزيقا التقليدية، وهو مركزية العقل، أي احتلال العقل والكلمة للنقطة الأساسية التي تجعل منهما المرجع الأخير لكلّ فلسفة، بل لكلّ حقيقة"[43].

على أساس هذه المقوّمات التي أتينا على ذكرها تتبنّى فلسفة الاختلاف التوجّهات التي تعتبر الحقيقة من هذا العالم، وتنتج فيه بفضل الزامات عدّة، وتتغيّر تبعًا لتغيّر نظام المعرفة أو منطقها، وتنطلق من تكامل الذات والموضوع، أو الوعي والعالم، في المجال الراهن والمعاش. ولذا فهي تجربة تاريخية ليست متعالية أو كليّة أو شاملة، وليست يقينية قاطعة أو جوهرية نهائية. وهذا اعتراف صريح بأن "لكلّ مجتمع نظام حقيقة خاص به، سياسته العامّة للحقيقة: أعني أنماط الخطاب التي تستقبلها وتوظّفها بوصفها حقيقة"[44]. هذا يؤدي في نظر فوكو إلى تأكيد إحدى أطروحاته الفلسفية "وهي أنّ للإرانيين نظام حقيقة خاص بهم، كما أن لليونانيين أو للمغاربة نظامهم في الحقيقة. فالاختلاف قائم وخاصة الاختلاف على النموذج الغربي"[45].

لقد كان المثقف التقليدي مثقّف الوحدة والواحدية، أمّا المثقّف الجديد، في نظر فوكو، فهو مثقف التعدّد والاختلاف، ما دامت مهمّته هي مساءلة مختلف الممارسات[46]. ويبدو على ضوء ما تقدّم أن فلسفة ما بعد الحداثة قد حقّقت قطيعتها مع نظام الواحد، كنظام أنظمة معرفية ومواقعية استراتيجية. وفتحت أفق الانفتاح والتنوّع في التعامل مع الحاضر والموروث، والقديم والجديد، والمحلّي والعالمي، بدون جمود أو انغلاق، ودون شعور بإثم الانفصال عن الماضي، ولا خشية التناقض مع الآخر. ومن هنا يتمّ رفض أيّ زعم باحتكار ما يسمّى بالحقيقة، لأنّ في ذلك نوعًا من الإرهاب الفكري غير مقبول[47].

ونستطيع بالنتيجة القول: "إن الاختلاف هو انفصال إجرائي عن الآخر، بما يمكّن النظر إليه بوضوح، وانفصال رمزي عن الذاتي أيضًا، بما يجعل مراقبة أفعالها ممكنة. والنقد هو الدعامة التي يمكن اعتبارها دعامة الاختلاف الشرعية، وهو نقد لا يقرّ بالمفاضلة، انّما هو ممارسة فكرية تحليلية كشفية استنطاقية، ممّا يسهم في القضاء على الفكر المتمركز، وعلى الروح الاستبعادية للآخر في مقابل تقديس الأنا، ممّا يعني توازن الثقافات، وهو ما يعيد إليها طابعها الحواري"[48].

2 - أصداء وتأثيرات فلسفة الاختلاف في الفكر العربي

ليس للخطاب في العالم العربي تجربة الغرب نفسها، من حيث مغامرات التجديد وعواصف التغيير، والثورات العلمية والسياسية والاجتماعية غائبة عن صيرورة الأحداث التي تؤطّره. لذلك من الطبيعي أن تكون خصائصه الأنطولوجية متمايزة عمّا للخطاب الغربي. فهو، على العموم، كما سبق وذكرنا، خليط من نظم معرفية متعدّدة، وأنماط تفكير متنوّعة. ويؤشّر هذا الخليط إلى أن هذا الخطاب، على الرغم من هواجس الاختلاف ودعوات الاستقلال لم يشهد كفضاء فكري عام قطيعة معرفية مع ماضيه الفكري. ويقال بأنّه لا يزال يعاني مما ارتبط به من نظره ثقافية للتاريخ، ومن نظرة سطحية للتقدّم والتطوّر، وثقافته لا تزال تعليقًا على التاريخ، لا صنعًا له، وهو لا يزال يتأرجح في فضاء الحداثة المتداخلة مع القدامة أو التقليد.

وأيًّا يكن الأمر فقد لقيت فلسفة ما بعد الحداثة، لمكانتها في الفلسفة المعاصرة، اهتماما من طرف المفكرين والباحثين والمثقّفين العرب. وانتشرت مؤلّفات دعاتها في أوساطهم، من خلال الترجمات المختلفة لنصوصها، والدراسات المتنوّعة التي تناولتها بالشرح والتفسير والتقييم. خصوصًا وأنّ تلك الفلسفة، كما سبق وذكرنا، قد أسست، في أركيولوجيا المعرفة، ونظام الخطاب، المبادئ الأوّلية لاتجاه جديد في الدراسات اللغوية والتاريخية والفلسفية. ونجد أصداء وتأثيرات لهذا التأسيس في الكثير من المحاولات الفلسفية واللغوية والتراثية في العالم العربي، مثل توظيفات الجابري لمفاهيم الابستمية، والخطاب، والسلطة الرعوية، أو محاولة أركون في استغلال مفهوم الابستمية ونظام الفكر، أو محاولة أدوارد سعيد لدراسة الاستشراق بالاعتماد على مفهوم الخطاب، والممارسات الخطابية، أو محاولات مطاع صفدي والتريكي للتعريف بفلسفة الاختلاف ونقدها.

فالتعامل مع الحقيقة وماهيتها من منطلق فكر الاختلاف أخذ بإعادة تشكيل الفكر العربي المعاصر، وأفسح في المجال تاليًا لتقبّل إمكان تغيّر المعارف وتأهيل معطيات جديدة بمقولات وأسس منهجية جديدة.

ويعتبر عبد الكريم الخطيبي أحد أبرز ممثلي هذا التوجّه. وذلك للتعامل مع كثير من المشكلات المطموسة والمهمّشة في الثقافة العربية، "وإن كانت رؤيته تتّسع ليس فقط لما هو خاف ومجهول وغير مطروق في الفكر العربي، بل تمتدّ للنقد المزدوج لتوسّع من مفهوم الآخر الغربي لصورته وصورة الثقافات المخالفة له"[49].

3 - الحاجة للانتفاع بفلسفة الاختلاف

على الرغم من كلّ هذا التأثير والتوظيف لفكر ما بعد الحداثة وما ينطوي عليه من فلسفة الاختلاف، فإن هذا الفكر لا تزال فعاليته محدودة على مستوى الأفق العام الثقافي للعالم العربي، لأنّ هذا الأفق لا يعيش حالة حداثة أو ما بعد حداثة فعلية. ومع ذلك نحن العرب ذوي الدور المحدود

في الحضارة الراهنة نحتاج إلى فضاء خطاب الاختلاف للانتفاع من حصائله المعرفية الكبيرة، لتشخيص الحاضر كما هو، وإتاحة الفرصة لمعرفة ما يجمّد الفكر، ويلغي الحدث، وينمّط الحياة، والعمل، بصورة خاصة، على كشف بداهات الخطاب العربي المستورة واقتحام اللّا مفكر فيه، والمحرّم التفكير فيه، والمتّفق عليه، وذلك بمنأى عن الإطلاقية الماورائية والقدسية اللاهوتية، والمعرفية الدوغمائية التي تطغى على الوعي الثقافي العربي.

ويبقى فكر الاختلاف نهجًا يؤسّس لاستنهاض الفكر بصورة حرّة منفتحة خلاّقة، والإفساح في المجال لقرأه نقدية أخرى تتيح التعرف إلى الآخر كما هو دون تبخيس، أو اعلاء عقائدي وعقدي، والتعامل مع إنتاجه الفكري لا كمحاكاة صاغرة بل كأفق ثقافي جديد للتفكير، أو كموضوع للاستثمار، أو من أجل تعلم كيفية من كيفيات التفلسف داخل الحياة المنفتحة على تغيّر دائم، وعلى أفق وحقائق بلا حدود.

ولا بدّ من الاندماج في خطاب المعاصرة أو فكر الاختلاف "الذي أعلن تمرّده ضد استعباد العقل العلمي والسلطة، ولما تمارسه الأيديولوجيات المتشنّجة من شمولية طاغية، وعسف على الفرد، باسم العولمة أو الإنسانية. وبهذا يتاح انتشار فضاء فكري متحرّر من ضغط الإطلاقية، وثقل الانغلاق الأيديولوجي، ما يفضي إلى تغيير علاقتنا بوجودنا وبالآخر وبالعالم وبالحقيقة"[50].

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أنّ الفكر الفلسفي في العالم العربي، بحاجة إلى الدّعم والتوسّع والتعمّق والتجدّد الدائم. لأن هذا الفكر، ببعده العقلاني التحرّري والنقدي والثوري والتنويري يسهم في هدم حصون التعصب والدوغمائية، وقد يكون الرافعة لبناء مجتمع متقدّم وديموقراطي، على مستوى روح العصر، ودولة الحقّ وإمكانات الإبداع.

الإحالات:

1 - الجابري، محمد عابد، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، (ط 5)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص 75.

2 - عبد الرحمن، طه، **الحقّ العربي في الاختلاف**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 21-22.

3 - العالم، محمود أمين، **إشكالية التوفيقية والحسم في المشروع الفلسفي لمحمد جابر الأنصاري**، مجلّة الفلسفة والعصر، العدد الأول، السنة الأولى، اكتوبر 1999، ص 94.

4 - محمود، زكي نجيب، **تجديد الفكر العربي (ط 8)**، بيروت، دار الشروق، 1987، ص 266.

5 - العالم، محمود أمين، **إشكالية التوفيقية والحسم...**، ص 94.

6 - عسّاف، ساسين: **مشروع النهوض العربي**، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2015، ص 23.

7 - الأحمد، عدنان، **إشكالية أصالة الفلسفة العربية المعاصرة**، أطروحة أعدّت لنيل شهادة الدكتوراه اللبنانية في الفلسفة، الجامعة اللبنانية، المعهد العالي للدكتوراه، 2014-2015، ص 233.

8 - برقاوي، أحمد، **العرب وعودة الفلسفة**، دمشق، دار طلاس، 2004، ص 116-117.

9 - المرجع نفسه، ص 116.

10 - الأحمد، عدنان، **إشكالية أصالة الفلسفة العربية المعاصرة**، ص 19.

11 - المرجع نفسه، ص 101.
12 - المرجع نفسه، ص 19.
13 - برقاوي، أحمد، **العرب وعودة الفلسفة**، ص 68.
14 - العالم، محمود أمين، **إشكالية التوفيقية والحسم...** ، ص 94.
15 - الأحمد، عدنان، **إشكالية أصالة الفلسفة العربية المعاصرة**، ص 312.
16 - ومن الدعاة كذلك في هذا السياق: حسن حنفي، ماجد نخري، مطاع صفدي، عادل ضاهر، كمال عبد اللطيف وغيرهم.
17 - نصّار، ناصيف، **طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، 1979. وعلم الاستقلال الفلسفي**، بيروت، منشورات الجامعة الأنطونية، 2008.
18 - نصّار، ناصيف، **طريق الاستقلال الفلسفي**، ص 18.
19 - المرجع نفسه، ص 30-31
20 - المرجع نفسه، ص 97.
21 - المرجع نفسه، ص 97.
22 - عثمان، عفيف، **الفيلسوف ناصيف نصّار في ثلاث قراءات**، مجلّة اتجاه العدد 29، شتاء وربيع 2015، السنة 19، ص 6-7.
23 - عبد الرحمن، طه، **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص 21.
24 - المرجع نفسه، ص 21.
25 - عثمان، عفيف، **الفيلسوف ناصيف نصّار في ثلاث قراءات**، ص 13-14.
26 - نصّار، ناصيف، **طريق الاستقلال الفلسفي**، 48-50.
27 - المرجع نفسه، ص 99.
28 - نصّار، ناصيف، **التفكير والهجرة** (ط. ثانية)، بيروت، 2004، ص 328-329.
29 - عبّود، نديم مقداد، **بين القطعية والخلق**، بيروت، دار الحداثة، 1999، ص 40-41.
30 - عثمان، عفيف، **الفيلسوف ناصيف نصّار في ثلاث قراءات**، ص 13.
31 - برقاوي، أحمد، **العرب وعودة الفلسفة**، ص 126.
32 - برقاوي، أحمد، **ناصيف نصّار في البحث عن طريق للاستقلال الفلسفي**، مجلّة الفلسفة والعصر، العدد الأوّل، السنة الأولى، أكتوبر 1999، ص 103.
33 - عبّود، نديم المقداد، **بين القطعية والخلق**، ص 134.
34 - COLOMBEL, Jeannette. Michel Foucault: la clarté de la mort. Odile Jacob, 1994., p 61
35 - فوكو، ميشيل، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986، ص 125-126.
36 - بن عرفة، عبد العزيز، **فكر الاختلاف**، مجلّة كتابات معاصرة، المجلد السادس، العدد الرابع والعشرون، نيسان-أيار 1995، ص 9.
37 - فوكو، ميشيل، **حفريات المعرفة**، ص 125-126.
38 - **الحقيقة لا توجد، بالنسبة إلى فوكو، إلاّ عندما ينسجها خطاب.**
39 - يستخدم فوكو هذه الكلمة للدلالة على المسائل التالية:
1 - إنّها مجمل المسلّمات الضمنية التي تتحكّم بكلّ الإنتاج الفكري في فترة معيّنة دون أن تظهر على السطح.
2 - إنّها اللاّوعي المعرفي لفترة بأسرها.
3 - إنّها رؤية للعالم في فترة زمنية محددة.
40 - صفدي، مطاع، **نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة**، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 97.
41 - عبدالله، عصام، **الجذور النيتشوية لما بعد الحداثة**، مجلّة الفلسفة والعصر، العدد الأول، أكتوبر 1999، ص 235.
42 - عبّود، نديم المقداد، **بين القطعية والخلق**، ص 161.
43 - عبدالله، عصام، **الجذور النيتشوية لما بعد الحداثة**، ص 235.
44 - فوكو، ميشيل، **الحقيقة والسلطة**، ترجمة فريق مجلّة الفكر العربي المعاصر، مجلّة فكرية مستقلّة تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس العدد (1)، 1980، ص 136.

45 - بغورة، الزواوي، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 256.

46 - المرجع نفسه، ص 260-261.

47 - صفدي، مطاع، **نقد العقل الغربي**، ص 223، 241.

48 - ابراهيم، عبدالله، **المطابقة والاختلاف**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004، ص 11.

49 - الخطيبي، عبد الكريم، **النقد المزدوج**، بيروت، دار العودة، 1980، ص 223.

50 - عبّود، نديم المقداد: **بين القطعية والخلق**، ص 40-41.