

بين الأدب والفلسفة: علاقة وجود عندما تذوب الحدود Between Literature and Philosophy: An Existential Relationship When Boundaries Dissolve

د/ عبد الحفيظ البار

Abdelhafid BARR

جامعة حمه لخضر - الوادي

مخبر التنمية الاجتماعية وخدمة المجتمع

barr-abdelhafid@univ-eloued.dz

تاريخ القبول: 2025/04/30

تاريخ الإرسال: 2024/11/13

الملخص:

تمثل هذه الورقة البحثية، مسألة في أفق العنوان (بين الأدب والفلسفة: علاقة وجود عندما تذوب الحدود) لكشف أسرار العلاقة بينهما، حيث يتم عرض نسقتين مختلفتين، تمثل النسقية الأولى قراءة بمرجعية الأدب؛ والثانية قراءة بمعىة الفلسفة، فالقراءة الأولى والتي تتموقع في الطرف الأول من العنوان، تنظر إلى العلاقة بين الأدب والفلسفة بتأثير الخيال وإثارة الوجدان وأشكال السرد والرومانسية، بينما القراءة الفلسفية منتشية بخطاب المعقولية، تنظر في العلاقة نظرة مسألة عقلانية وبرهانية. بين هذا وذاك، نحاول أن نرتحل في تاريخ المعرفة، نترصد التحولات في الخطابات الفلسفية، وعلاقتها بالأشكال التعبيرية الأدبية، عندها تذوب الحدود بين الأدب والفلسفة، وتتكشف لنا أسرار العلاقة بينهما، إنها علاقة وجودية.

الكلمات المفتاحية: الأدب؛ الفلسفة؛ الميتوس؛ اللوغوس؛ اليوتوبيا؛ اغتراب الذات.

Abstract:

This research paper represents an inquiry within the scope of the title (Between Literature and Philosophy: An Existential Relationship When Boundaries , aiming to unveil the secrets of the relationship between them. It presents two distinct perspectives: the first constitutes a reading grounded in literature, while the second is a reading guided by philosophy. The first reading views the relationship between literature and philosophy through the influence of imagination, narrative forms, and romanticism, whereas the philosophical reading examines the relationship through the lens of rational and argumentative inquiry.

Positioned between these two, we attempt, to journey through the history of knowledge, tracking the transformations in philosophical discourses and their relationship with literary expressive forms. This is done with the aim of dissolving the boundaries between literature and philosophy, thereby revealing the secrets of their relationship – which is ultimately identified as an existential one.

Key words: Literature; Philosophy; The mythos; Logos; Utopia; Self-Alienation.

مقدمة:

لطالما شكَّلت العلاقة بين الأدب والفلسفة، على امتداد العصور، نسيجاً فكرياً أسراً، يستقطب أذهان الباحثين في رحاب المعرفة، ويغريهم بتأمل ما بينهما من حوار خلاق يتجاوز حدود الزمان والمكان؛ فتأمل الباحث والعارف في العلاقة بينهما، يجد نفسه دائماً منساقاً إلى مشكلة الزوج المفهومي للمصطلحين، وصورتيهما الدلالية، وطبيعة خطابيهما الأدبي والفلسفي، وأنه لا يمكن تقديم العلاقة بين الأدب والفلسفة في صورتها الحقيقية؛ دون التورط في التفكير معهما فلسفياً أو أدبياً؛ ففي لحظة التمازج الرائع بين جمال الكلمة وعمق الفكرة؛ تحضر المرجعية الفكرية لكل من الأديب والفيلسوف الباحثين في سرّ العلاقة، فتؤثر في قراءتهما ومساءلتهما لطبيعتها.

ففي سياق قراءة العنوان، وما يعد به من متطلبات ورهانات يلزمن التأمل والتعمق، فإمعان النظر في مكوناته (مصطلحاته ومفاهيمه)، يعد أمراً مطلوباً ومفيداً، خصوصاً أنه لا أحد يجادل في طابعه الخلاب الناتج عن التجاور داخل عبارته بين حقلين بارزين في كل الحقول المعرفية وهما (الأدب والفلسفة).

لكن هذا لا يمنع من ولوج المسألة الاستفهامية في أذهان كل باحث، بدءاً من البناء اللغوي للعنوان؛ إذ يظهر الجمع بين حقلين معرفيين، في ظاهرهما يبدو أن على اختلاف، وبهذا الترتيب أي (تقديم الأدب عن الفلسفة) وبهاته الوصلية (الواو) التي تبدو بسيطة ظاهرياً.

فالمسألة هاته، ستمثل استفزازاً في انتظارية الباحث، كل حسب نسقية قراءته وفعليتها ومرجعيتها فالباحث القارئ بمرجعية الأدب، لا تكون له نفس التفاعلات التي يكون عليها القارئ بمعية الفلسفة وخطاب المعقولة.

إن الباحث الذي يتموقع في الطرف الأول من العنوان، مهووس بالخيال وإثارة الوجدان والسرد والرومانسية، يبارك العلاقة بين الأدب والفلسفة، وينتظر دور (الأدب) في نحت هاته الصناعة اللفظية (الفلسفة)، التي كان لها شأن عظيم في تاريخ الثقافة الإنسانية، وأما الباحث الذي يتموقع في الطرف الثاني، يبحث عن سرّ الفلسفة وعلاقتها بالأدب، متسائلاً عن لحظة الميلاد وكيفية تحوّل الحكاية الشعرية الخيالية إلى خطاب استدلالى برهاني، باحثاً عن تمظهرات الخطاب الفلسفي في المراحل اللاحقة، وعن سرّ عودته إلى أحضان الحكاية والسرد الأدبي في العصور الأخيرة، حينما انعطفت الفلسفة على الوجدان محاولة تخليص الإنسان من همومه الأنطولوجية، التي زادت مع انهيار المنظومات الأخلاقية عند محتشدات الإبادة في الحروب الكونية التي شهدتها البشرية ولا زالت تشهدا.

بينهما، يظهر الرّيبّيون من يلتفون حول (الواو المربكة)، من الأدباء والفلاسفة، مشككين في إمكانية قيام العلاقة بينهما، فلا يرون إلا الخلاف والاختلاف بينهما، ينتظرون الظهيرة حيث تنكشف الظلال على حدّ تعبير الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، فمنهم من يرى خلاصه في الوجدان وما يبعث به الخيال الأدبي رافضاً أي دور للفلسفة، جاعلاً العقل خانقاً مقيداً للإبداع، مقوّضاً للأدب، مستنداً لما يبعث به المعنى اللغوي للعقل (عقل يعقل عقلاً أي ربط الناقّة وقيدّها)، والمتوجّسون في الطرف الثاني، بين من يرى أن العقل هو القابض على الحقيقة وطريق الإنسان نحو التحرّر وهو الخلاص.

فما يمكن أن ينقذنا من هذا التماهي الغريب، هو أن نتجاوز التفاصيل السطحية للعنوان، التي يُغرق فيها دائماً الباحثون السائلون عن العلاقة بين الأدب والفلسفة، وأن نفكر في تاريخ المعرفة ونرتحل في أفقها لتتبع أهم لحظات التحوّل في الخطابات الأدبية والفلسفية وانعطافاتها، لنتمكّن من مناظرة القراءات

السائدة لطبيعة لعلاقة بينهما، وبالتالي الحفاظ على المسافة اللازمة بين مرجعياتها؛ حينها يمكن أن تتضح في أذهان الباحثين حقيقة العلاقة بين الأدب والفلسفة، وينكشف سرّها.

إن الارتحال في أفق المعرفة، سيرورة تاريخية إنسانية، حيث نشأت الفلسفة وبدأت تبحث عن مشروعية لخطاباتها التي ظلّت تغير أشكالها باستمرار، ففي عمليات انعطافها وتحولها؛ كان الأدب حاضرا بقوة شاهدا وفاعلا، ناطقا بأسرار الوجود واللغة، فكيف تجلّت هذه التحوّلات في تاريخ المعرفة؟ وبأية أدوات يمكن نزع الأقنعة عن سر العلاقة بين الأدب والفلسفة في سياقاتها التاريخية والمعرفية؟ وما هو الجوهر الخفي الذي يصهر هذين الحقلين في كيان واحد؟

للإجابة على هاته الإشكالية، اعتمدت على مناهج متنوعة في وظائفها، بين الاستقراء والتحليل والنقد والمقارنة والاستنتاج وبشكل متكامل، فبالمنهج الاستقرائي عزّجت على التاريخ في تواصل عقلي، أتأمل في بنية الخطاب الفلسفي منذ لحظة بدايته، متسائلا عن لحظة النهاية، فبداية الخطاب الفلسفي مثّلت تحوّلًا في خطابات سردية كانت سائدة ترتبط بالخيال الأدبي، وأما بالمنهج التحليلي، تعمّقت في المفاهيم المكونة لكل خطاب أدبي وفلسفي كـ (العقل السردى والحكاية الغريبة في مقابل العقل البرهاني والخطاب البرهاني، وكذا معاني الرمزية واليوتوبيا ودلالاتها الفلسفية)، في حين جاء المنهج النقدي واستوجب استخدام النقد الذي هو من طبيعة الفلسفة وروحها، وبه نظرتُ بنظرة تقييمية في علمية التحوّل من الحكاية إلى الخطاب ومن السرد إلى البرهان والعكس، في حين ولّجت المقارنة عملنا أحيانا حينما كانت المقارنة متاحة في ثنايا هذا العمل، لتحيلنا هاته المناهج كلها في الأخير؛ لاستنتاج يكشف أسرار العلاقة بين الأدب والفلسفة في أفق تاريخ المعرفة، إنها علاقة وجودية.

1- من الحكاية السردية إلى الخطاب البرهاني:

للبحث عن ماهية الفلسفة، ينبغي التساؤل حول بدايتها ونشأتها، فبدايتها تطرح أكثر من مشكلة: فمتى بدأت الفلسفة لأول مرة؟ وسؤال البداية يفرض علينا سؤال النهاية، فمن الذي انتهى قبل الفلسفة ولم يكن بفلسفة؟ كيف نشأت الفلسفة في ظل السائد غير الفلسفي؟

1.1- في البدء كان الميتوس، (بناء العقل السردى وتكوين الروح الرومنسية): في البدء كانت الأسطورة؛ إنها تلك الحكاية الإغريقية التي تحكي الأبطال الخارقين القادرين على تبرير المواقف متجاوزين الواقع، حكاية صوّرتها الملحمات الشعرية الساحرة والمثخنة بمشاهد خيالية مذهلة وفق ناظم سردي محكم، كانت حكاية أدبية مركزية فيها للبطل الخارق، وحضور البطل يفرض معرفة ينبغي على الإنسان اليوناني التسليم بها.

تستمد الأسطورة الإغريقية - التي أضفت عليها الفلسفة فيما بعد عقلانية نوعية- الكثير من مضامينها، خاصة ما تعلّق بمسألة الخلق، من أساطير الشرق القديم كالأساطير السومارية والبابلية، حيث شكّلت هاته الأخيرة، مصدرا وإلهاما للأساطير الإغريقية، وتركت بصمات دامغة على موضوعات تبلورت في الفلسفة منذ فجر ولادتها¹.

تقدّم الأسطورة التمثلات المعرفية للإنسان البدائي، وبداية تعليل الظواهر الطبيعية ونظم البشر بمشاهد خيالية؛ إنها تعبير رمزي عن حقائق تخص فكر الإنسان وحياته، تُحاول التعبير عن رغباته الوجدانية وهواجسه الذهنية، فهي "المحاولات الأولى التي تلمس فيها الإنسان الطريق نحو العثور على هوية"²، إنها أي الأسطورة هي الحكاية التي يلجأ إليها الإنسان ليصارع الغموض الذي يكتنف وجوده باحثا عن الاطمئنان الذي تزعزع المتناقضات التي تحيط به وتملأ حياته³.

لقد كانت الأسطورة، بما حوته من مشاهد غريبة تعبيراً عن الوعي الإنساني بقضية وجوده الذي بدأ يزداد وينمو عندما ازداد اهتمام الإنسان بنفسه وجسده وبيئته ومساءلته لعملية تغييره واختلاف الأشياء من حوله وعمليات تحوّلها، وكذا مساءلته لمصيره، فهي تأملاته وحكمته، وهي منطقته وطريقه للمعرفة وهي أدبه وشعره وفنّه، إنها انعكاس خارجي لما يخالغ حقائق نفسه الداخلية، استوعبت قلقه الوجودي وتوقه الأبدى لاقتناص الحقائق وكشف الغوامض⁴، إنها المحاولة الأولى للتغلق وتفسير الوجود.

إن الأسطورة بهذا المعنى؛ هي بداية مغامرة كبرى للإنسان مع الوجود نحو المعرفة، وتجاوزاً فكرياً تاريخياً للمعرفة الطقوسية بعدما ينس الإنسان تماماً من السحر.

هنا، يجب تأصيل لحظة الميثوس في الحضارة اليونانية، كما يجب تأصيل هذا التحوّل في مسألة بناء علاقة الفكر بالوجود، باعتبار أن الأسطورة الإغريقية قد صنعت بمشاهدها الخيالية وحكاياتها السردية أكبر تحوّل في تاريخ المعرفة، سيكون له شأناً عظيماً مع الفلسفة فيما بعد، باعتبارها منتوج تأمل العقل فيما يعيشه وفي لحظات دهشته ومساءلته، راسماً لوحة متكاملة عن الوجود، باحثاً عن نظام معرفي حيث لا نظام له، وأداة موجهة لأخلاقه، إنها منظومة خيالية عن حياة روحية وفكرية للإنسان الإغريقي حيث تستكين فيها روحه ويطمئن لها عقله.

كان المسار الحتمي لواقع وجود الإنسان الإغريقي، يتجاوز كل التفسيرات الطقوسية التي تصدّمه وتعبّر عن قصر رؤيتها، حينما تحاول تفسير أصله وتغييره ومصيره⁵، لذا بحث الإغريق عن تفسيرات أكثر قوة يمكنها أن تسكت صوت السؤال الذي يهجس في الذهن والوجدان، فكانت المشاهد الخيالية التي قدّمتها الأسطورة، تلك التي تحكي الخلق والمصير وتفسّر الحركة والتغير؛ تبعث في حُبكها الغرائبية نوعاً من الشعور بالضعف لدى الإنسان، وترمي به إلى التسليم بدلاً من المساءلة، من هنا اكتسبت الأسطورة قوتها، وأخذت مركزيتها في صناعة الوعي عند الإنسان الإغريقي، محاولة خلق التوازن بينه وبين بيئته. تظهر الأسطورة على شكل قصص تحملها مبادئ السرد القصصي، من حبكة وعقدة وشخصيات وكثيراً ما يتم صياغتها في شكل شعري، حتى تستهوي العواطف والقلوب، وتحافظ على ثبات قصصها وتنقلها الأجيال، وتحكي حكايات الأبطال الخارقين، وهم الآلهة وأنصاف الآلهة في أزمنة مقدسة غير الحالية⁶، لتحافظ على طابعها الغرائبي، الذي يبقى على مصدر قوتها في مشاهدها الخيالية وأسلوبها السردية، لتتحدث قصصها على موضوعات دينية واجتماعية وسياسية ومعرفية، لتشكل ثقافة الإنسان، إنها تتمتع بالسلطة التي لا يضاهيها إلا سلطة الدين في العصور الوسطى أو سلطة العلم في العصور الحديثة.

يبدو أن الأسطورة بشكلها القصصي، صنعت ثقافة الإنسان اليوناني، وبنت عقله على السردية وكونت فيه الروح الرومنسية، فبالسردية والرومانسية عاش الإغريق على الخيال الذي تقدّس في أذهانهم بما تقدّمه من مشاهد خيالية مذهلة تلك التي صوّرتها الملحمات الشعرية التي أبدعها كل من (هوميروس) Homeros و(هوزيود) Hésiode ، وزوّدا العالم الإغريقي بذخيرة ضخمة من الأساطير.

أبدع "هوميروس" في القرن التاسع قبل الميلاد ملحمتين شعريتين هما (الأوديسا والإلياذة)، إذ ترخر "الإلياذة" بأخبار كثيرة عن الآلهة، وتحمل الأوديسا الكثير من الأقصيص الخيالية عن أبطال الإغريق، أما "هوزيود" فقد حاول في القرن السابع قبل الميلاد تجميع الأساطير فيما يشبه الموسوعة في عمليتين هما (أصل الآلهة والأيام والأعمال) وصارت هاته القصص بشكلها الملحمي الشعري تحكي الآلهة التي تتحكم في قوى الطبيعة وتظهر ضعف الإنسان وعيوبه بالرغم من أنها أي الآلهة بحسب ما روته

تيوغونيا "هوزيود" أو ما يسمى بأصل الآلهة قد أخذت صور البشر وولدت من الطبيعة⁷؛ لكنها تمتلك القدرة على التحكم فيها وتصريفها بمشيتها.

يدلّ الطابع الشعري، والأسلوب السردى للنص الأسطوري الإغريقي، على أنه محاولة جادة لمعالجة مشكلات ميتافيزيقية، تتعلق بالوجود ظلت تؤرق الإنسان اليوناني، وتهدد نسيجه الاجتماعي بعدما ضاق ذرعا من التفسيرات الطقوسية، فكانت الأسطورة بذلك الطابع الشعري تغذي العقل وتُسكّت فيه طلب السؤال الذي يتعلق بهوموم الأنطولوجية.

فإذا ما وقفنا لحظة تأمل في القصص التي قدمتها "أوديسا هوميروس"؛ سنرى أنها مشاهد خيالية لكنها لا تخرج عن كونها فلسفة، وأنها -وإن حكّت مغامرات خيالية عن الأبطال الخالدين- فإنها النتيجة الطبيعية لممارسة العقل وظيفته أي تعقّل الوجود، لكن في ظل غياب أنماط عقلانية يطمئن لها ويحدد بها علاقته مع عالم العيني والغيبى، كان لا بد أن تأخذ هذه الممارسة الشكل السردى ليلائم الميولات اللاشعورية والمبهمّة⁸.

تحكي "الأوديسا" مغامرات البطل الإغريقي والقائد العسكري "أوديسيوس"، الذي كان عائدا من حرب طروادة لكنه تاه في البحر، وفي بحثه عن طريق النجاة خالجت نفسه أسئلة غريبة، حرّكها الخوف من المصير المجهول، وبات شعوره ضاجّا بالقلق والتشاؤم يتخلّله من حين إلى آخر بصيص أمل يبعث به شوقه للخلاص، كانت ترعاه الآلهة -التي أخذت المركزية في مشاهد الرواية- وشاركت القائد التائه همّه في البحث عن سبيل عودته إلى أثينا إلى بيته وأسرته إلى أهله ووطنه.

تبعث مشاهد الرواية في أذهان قارئها، قيما كثيرة، وتغرس في أنفسهم روح التحدي وكيفية مواجهة المصير المجهول، فتصنع فيهم نوعا من الإيمان والعقيدة، بعظمة الآلهة الإغريقية، التي يمكنها أن تتجب الأبطال، ويمكنها أن ترعاهم وتضمن خلاصهم، ويمكنها أيضا أن تمنحهم القوة لرفع التحدي ومجابهة القوى الغريبة، والانتصار عليها وصناعة المصير.

لعلّ الأجل ما في هاته الملحمة، بكل تفاصيل مغامراتها في طريق البحث عن إيثاكا (أثينا) طابعها السردى الخلاب، الذي ساءلت به المصير وبحثت به عن الخلاص، وأتاحت للعقل أن يمارس وظيفته في التفلسف، أي المسألة وتقصد الحقيقة، فكانت مكانا هادئا للتعبير عما يهجس في وجدان الإنسان وعقله من أسئلة الميتافيزيقا، وهي تلك الأسئلة التي ستظهر في الخطاب الفلسفي لاحقا بصورة واضحة.

تلك الأسئلة المثيرة التي طرحها الملحمة عن أسرار الوجود، وإن بدت مرتبطة بمبدأ السببية باعتباره مبدأ عقليا؛ فإنها تجيب عنها بلغتها السردية، وبشكلها الهذيانى، وبمشاهدها الغرائبية، التي تتوارى بها عن اليقين الذي لا تملكه، وتصنع حكايات خيالية غريبة، بهدف خلق التعالي الذي يتجاوز العقل وواقعه، فيذهله ويغرقه في الدھول، ليتوقف عن السؤال ضمن سياق الخيال حتى يحضر التصديق ويكون متاحا لدرجة الإيمان، فنُسكت في العقل إثارة السؤال وطلب البرهان.

ما حملته الأسطورة الإغريقية، سواء تعلق الأمر بـ "الأوديسا أو الإلياذة أو التيوغونيا" من رؤى حول الوجود، كانت بمثابة المنهل الثقافي للإنسان اليوناني منذ طفولته؛ فكوّنت ذوقه، وحسّه، وعلمه ومعتقد وأخلاقه، وبنّت عقله، وأوحت له ببنائه السياسي والاجتماعي، وصنعت ثقافته، فهي ملجأ حين تنيره أسئلة الوجود المركونة في ذهنه ووجدانه، إنها بداية لمسيرة الإغريق نحو التفلسف، أو فلنقل كانت الوسط الذي حمل بذور التفلسف، ورعاها بأشكاله الأدبية، وحماها حتى تتضح وتبلغ لحظات المخاض التي ستبعث بالفلسفة في شكلها وأدواتها ووظيفتها.

هكذا بُني العقل السردى على ما قدّمته النصوص الشعرية، من حكايات في الميثولوجيا اليونانية وأغرق في جماليات حُبكها الخيالية، حتى تكوّنت فيه الروح الرومانسية، لتكون القصة الأدبية -بهذا- هي النواة التاريخية الأولى لولادة الفلسفة.

2.1- نحو اللوغوس، (بناء العقل البرهاني وميلاد الخطاب الفلسفي): تعبّر الأسطورة اليونانية عن نهضة فكرية عظيمة في الأدب، أثمرت ألوانا شعرية ونثرية ثرية فكانت النهضة الأدبية في بلاد اليونان سابقة عن كل نهضة أخرى بما فيها الفلسفية، بل كان للأدب "أكبر الأثر في تنوير فكر اليونان، ومقدمة لفلسفتهم في الكون والحياة"⁹.

لقد أبانت بمشاهدها الروائية، وبأسلوبها السردى، على دورها القوي في ممارسة فعل التفلسف بشكله التقليدي، غير أنه من داخل الثقافة الإغريقية، كان هناك من لم يكن مقتنعا بالرواية الخيالية وبسردها الهذيانى.

إنهم أبناء اللحظة الديمقراطية -بالرغم من أن الديمقراطية ممارسة أوحّت بها الأسطورة في مشهد خيالي والتي تقول: أن الإله "زيوس" أرسل رسوله "هورمس" ليعلمّ الناس مبادئ الحرية والعدالة والديمقراطية- لكنها تحوّلت إلى ممارسة مقدّسة، يلتزم بها كل يوناني، فيما يتعلق بشؤون الحياة وفي مكان يسمى بـ "اللاغورا"، وكان في استطاعة الديمقراطية المباشرة أن تظل قائمة ما دام المواطنون جميعا قادرين على التجمع في ساحة السوق¹⁰، فكان لها الفضل في إعادة ترتيب الثقافة اليونانية.

توحي "اللاغورا" برمزية المكان، وتبعث بدلالات من حيث جغرافيتها، تدل على مركزيتها في تكوين الثقافة اليونانية، فهي تقع في قلب أثينا، يحيط بها العمران، في المقابل تقع المعابد في جبل الأولمبيا عند أطراف المدينة، بما يوحي بهامشية تأثير الدين الإغريقي في بناء الثقافة¹¹، على خلاف الحضارات الأخرى المزامنة للحضارة اليونانية والسابقة عليها، كالحضارة المصرية مثلا، التي تبني المعابد في قلب مدنها، فمركزية اللاغورا في صورتها المكانية، أثرت بشكل كبير في التحوّل الثقافي داخل المجتمع اليوناني، ومهدت للتحوّل من الخطاب السردى إلى الخطاب البرهاني.

بداية التحوّل نحو الخطاب البرهاني، يعبر عن المعركة الصعبة التي قادها أولئك الذين كانوا يجتمعون في "اللاغورا"، لأجل إعادة ترتيب العقل اليوناني، وإخراجه من الخيال والذهول، ذاك الذي غذاه التعدد الوثني، ومن أولئك برز المفكر والحكيم طاليس.

حاور (طاليس) Thales (624-546 ق.م) المواطنين الأحرار، في شؤون الحياة المختلفة كالسياسة والحرب والتجارة، فالحوار هو قوام النقاشات داخل "اللاغورا"، بعيدا عن أسيجة الأسطورة التي تقع خارج أسوارها، بينما كان الحوار قائما في شؤون المعرفة، استعمل "طاليس" عقله يسائل محاوريه، عن أصل الوجود وسبب الاختلاف بين موجوداته، وعن تحوّل الاختلاف إلى وحدة داخل هذا الوجود، فبدأ كأنه ينشئ خطابا جديدا لم يعهده اليونانيون، يتجاوز الخيال السردى الأسطوري.

سأل طاليس عن الوجود، من خلال عناصره الداخلية بروية عقلية مقنعة، محاولا نقل حكاية الوجود إلى الملاحظة والتأمل، لأن حكاية الوجود في السياق الأسطوري فسّرت العالم بما هو ليس موجود فيه أي رمت به في مشاهدا خيالية وبشكل هذيانى غريب، في حين ستكون ملاحظة الوجود بالتفسير الطاليسي إن صح التعبير، قولا يفسّر العالم بما يوجد من داخل هذا العالم، أي من خلال عناصره المكوّنة له، فبحث طاليس في أصل الأشياء ووحدتها، حتى انتهى إلى الأصل الذي لا يفنى إنه (الماء) مصدر الأشياء كلها

ومنه تكونت الموجودات وإليه تعود¹²، وبرر ذلك بحجج عقلية مقنعة موظفا البرهنة والاستدلال بعيدا عن الحكايات الغريبة، من هنا نشأ القول الفلسفي وهو أساس المعقولية¹³.

الغريب، أن طاليس وإن اختزل أصل الوجود في الماء، فإن هذه الفرضية -على بساطتها الظاهرة- قد شكّلت لحظة تأسيسية في تاريخ الفكر، حيث تحوّل السؤال عن الأصل من يقين جامد إلى فضاء إشكالي مفتوح، فما هم تلامذته (أنكسيماندريس) Anaximander وعاش بين (610- 546 ق.م) و(أنكسيمانس) Anaximenes (528-585 ق.م)، لا يكتفيان بتلقي الحكمة جاهزة، بل ينقضان على فرضية الأستاذ نقدا ورفضاً، إن هذا الانزياح الجريء ليس مجرد خلاف مدرسي، بل هو البذرة الأولى لفهم جوهري، وهي أن الفلسفة باعتبارها خطاب العقل لا ينمو بالتوافق والاتباع، بل بالمحاجة والتأمل الدقيق، وبالتجاوز، فكل حقيقة هي مجرد سؤال ينتظر من يتحداه، وكل يقين هو محطة يستعد فيها الفكر للانطلاق نحو مجاهيل جديدة.

هنا بالضبط، تكمن عبقرية الفلسفة اليونانية الأولى، فلم تكن أسئلتها أهم من إجاباتها فقط، بل كانت قدرتها على جعل كل جواب مادة لسؤال جديد هي الإرث الحقيقي الذي خلّفته للفكر الإنساني، بهذا الخطاب العقلاني الجديد، الذي يركز على القدرة على التبرير لكل تفسير يتعلّق بمساءلة الوجود، انطلقت عملية الانزياح عن الحكايات الشعرية الخيالية، والتوجّه نحو هذا النوع من الخطاب.

خطاب المعقولية هذا، أنتجه المخاض الذي هافتت فيه الحكاية الأدبية الشعرية، العقل الذي يسائل الوجود من داخله، عند لحظة الحرية، تلك التي تعبر عن فترة الانتقال من الحكم الإقطاعي إلى فترة تزداد فيها أهمية الفرد الذي أصبح ينعم بالحرية، وانتقل من حكم الآلهة إلى حكم يصنع سلوكه بنفسه¹⁴، فوُلد الخطاب المعبر عن التماسك البرهاني، أو ما يسمى بالفلسفة، وسيكون له تأثيرا عظيما ليس على ثقافة الإنسان اليوناني فقط؛ بل على المعرفة الإنسانية حاضرا ومستقبلا، والفضل يعود إلى "طاليس" وتلامذته. يظهر أن الفلسفة قد ولدت من مخاض أسطوري، وأنها بدأت مهمتها على يد الطبيعيين الأوائل، لكنها اتجهت لتجيب عن نفس الأسئلة التي طرحتها الأسطورة وعبرت عنها بشكل الشعري ومشاهدها الغريبة، وهذا ما يعني أن الفلسفة لم تستطع على الأقل في بداياتها، أن تتجاوز تأثير الأسطورة، وإنما اتجهت منها لتصنع رؤية أكثر عقلانية للإنسان تجاه قضايا الوجودية.

2- النصوص المؤسسة للفلسفة اليونانية (حوارات مسرحية):

القول بأن النصوص الأفلاطونية، وهي النصوص التي كتبها (أفلاطون) Plato (427- 347 ق.م)، نصوصا مؤسسة للفلسفة اليونانية، له ما يبرره من عدة جوانب، فعلى الرغم من أن الفلسفة قد نشأت وتطورت قبل سقراط بقرون عدة، إلا أنها ظلّت فلسفة منقوصة غير نسقية، ضاعت معظم مؤلفات تلك المرحلة القبل- سقراطية، وما حُفظ لنا من على مدونات أفلاطون وأرسطو، مما يدل على أن معرفتنا بالفلسفة السابق عليهما، تأسست على ضرب من التأويل الأفلاطون- أرسطوطاليسي، وكل هذا يبرر اعتبار نصوص أفلاطون وأرسطو نصوصا تأسيسية في تعريف الفلسفة.

غير أن المتأمل للنصوص الأفلاطونية، سيقف على شكلها وأسلوبها والموضوعات التي حوتها فما كتبه هو محاورات مسرحية، المركزية فيها للمحاور الأول وهو (سقراط) Socrates (469- 399 ق.م)، الذي يقوم بدور المعلم يتجول في أسواق أثينا وشوارعها، يسائل الأثينيين في أمور كثيرة، تتعلق بالمعرفة والأخلاق والفن والسياسية، مستخدما منهج الحوار¹⁵، مسائلة يتقدم فيها سقراط المعلم كجاهل للحقيقة،

باحثاً عنها بأسئلته وحواراته داخل العقول والنفوس، ليجعل الفكر أكثر قدرة على الإبداع، فهذا الأسلوب لا يهدف إلى استخراج المعرفة فقط، بل يسعى إلى إعداد الفكر.

إن الحوار السقراطي، هو "مونولوج" تنهافت فيه الأفكار بطريقة جدلية بين متحاورين فتتجابه الأقوال والآراء والانفعالات، حتى يشعر الآخر شيئاً فشيئاً بعث كلامه وتناقضه، لينبثق نموذج جديد للفكرة و يتم استبدال الأفكار وبناء تصورات جديدة عن الحقيقة، فتتغير الآراء والمواقف. لقد كانت المحاورات الأفلاطونية، فناً أدبياً وبلغاً جميلة وبشكل مسرحي فريد، ذاك الذي يعرف بالمونولوج، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر هاته المحاورات:

محاورة المأدبة (أو المائدة/ السيمبوزيوم) le banquet: اختيار هاته المحاورات له دلالاته، فهي وثيقة الصلة بالعاطفة والمشاعر والرومانسية التي هي أساس كل تجربة أدبية شعرية كانت أو نثرية، فهاته المحاورات تجري في بيت "أجاثون" الشاعر الذي كان يحتفل بالجائزة التي ظفر بها، فأدب مأدبة عشاء وشراب لجماعة من أصدقائه المفكرين يتناولون الطعام ويرتشفون كؤوس الشراب، ويتبادلون الرأي ويتحاورون فيما بينهم، وقد عبّر أفلاطون عن هاته المحاورات وبلغاً شاعرية جميلة، ما بعدها جمال قط عن مدلول الفلسفة¹⁶.

فعلى لسان أبولودورس قال: إن الكلام على الفلسفة أو سماع الآخرين يتحادثون عنها وفيها يعطيني اللذة الأكبر على الدوام. هنا نفهم المعنى الأولى لكلمة الفلسفة عند القدامى عموماً وأفلاطون على وجه التحديد، بما هي محبة وتلذذ بالحكمة إن سمعاً أو بحثاً¹⁷، الفلسفة في الدرجة التمهيدية هي حب مجالسة محدثي الحكمة، هي معايشة الفلاسفة ومجالستهم. وبما هي أيضاً " تلمس وتحسس"، وهذا ما سيكشف عنه أغاثون وسقراط لاحقاً.

وعلى لسان أغاثون (صاحب المأدبة التي أقامها على شرف فوزه بجائزته الأولى عن قصيدته الأولى) وعلى لسان سقراط أيضاً، قال أفلاطون على التوالي: "توسل أغاثون إلى سقراط أن يجلس بالقرب منه، كي يتمكن من أن يلمسه ويستفيد من الأفكار الحكيمة التي أتت إلى عقله..." وكان رد سقراط "كم أربأ أخذ هذا المكان بقربك، كما تمنيت، وأن أمكن لتلك الحكمة أن تنتقل باللمس"¹⁸.

استطاع أفلاطون، مبتكر هذا الضرب من الحوار - الذي أبان فيه عن التضاميف والأخوة بين الأدب والفلسفة، وهو الذي صاغ به أغلب محاوراته التي كانت عبارة عن مونولوج، المركزية فيه لشخصية سقراط- التأسيس البدئي للفلسفة الإغريقية، فالفلسفة إذن، لم تكن سوى فناً أدبياً يعبر عن نفسه ببلغه الفكر.

3- الأعمال الأدبية ودلالاتها الفلسفية في العصور الوسطى عند المسلمين:

في لحظة تاريخية حاسمة، حيث كانت الثقافة العربية الإسلامية تتنافس بين سطور الدين والفلسفة برزت نصوص أدبية، حملت في طياتها بذور تحرير الفكر، فلم تكن كتابات ابن رشد وابن طفيل وأبي العلاء المعري، مجرد إبداعات جمالية، بل كانت منارات تشق طريقاً جديداً للمعرفة.

في ظل سيادة الخطاب الديني التقليدي، قدّم هؤلاء المفكرين عوالم نصية بديلة، مزجت بين العمق الفلسفي والجمال الأدبي، فكتب ابن طفيل "حي بن يقظان" ليرسم صورة العقل البشري وهو يكتشف الحقائق الكبرى دون وسيط ديني، بينما نسج ابن رشد شروحاته الفلسفية بأسلوب أدبي رفيع، محوّل النصوص اليونانية إلى ميراث عربي حي، أما أبو العلاء المعري فجعل من "رسالة الغفران" مرآة ساخرة تعكس تناقضات العصر وثغرات اليقينيّات الجاهزة.

هذه النصوص، لم تكن هروبا من الواقع، بل كانت مواجهة له بأدوات الأدب الراقي، لقد حوّلوا الكلمة المكتوبة إلى فضاء للتفكير الحر، حيث امتزج الإبداع بالعقلانية، والجمال بالحقيقة.

كانت كتاباتهم، بمثابة جسر عابر من عصر الإيمان المطلق إلى زمن التساؤل الحر، مؤسسة بذلك تقليدا فكريا يقدّس العقل دون أن ينفي الروح، ويحترم المقدّس دون أن يسجن فيه، ويمكن أن نرى ذلك:

1.3- في رسالة الغفران (قصة أدبية بدلالات فلسفية): عمل أدبي نثري جميل، كتبه الشاعر والفيلسوف (أبي العلاء المعري) والذي عاش بين (363 و449) هجري أي (973 و1057) للميلاد، يعرض فيه مشاهدا يتخيّل فيها أهوال يوم القيامة وما فيها من عذاب جهنم وحياة أهل النعيم، غير أن قيمة هذا العمل الأدبي لم يظهر إلا لاحقا، بعدما تبين أن "الكوميديا الإلهية" التي كتبها الشاعر الإيطالي ألغيري دانتي، والتي شكّلت نقلة نوعية في تاريخ الثقافة الغربية في القرن الرابع عشر تحاكي تلك المشاهد التي صوّرها أبي العلاء المعري في رسالته.

"رسالة الغفران" رواية أدبية خيالية، وهي أعجب النصوص الأدبية في التراث العربي، بطلها "ابن القارح"، الذي يتصوّر "المعري" حياته في العالم الآخر، وقد كان ابن القارح شاعرا وكتب رسالة إلى "المعري" يطلعه فيها عن حاله ويشكو له عسر عصره وأهل زمانه وذكر له أمر توبته، فجعله "المعري" بطل روايته رسالة الغفران، وقد بدأها بذكر رسالة ابن القارح وأثرها الطيب في نفسه، ثم استرسل بخياله الخصب، ليصوغ مشهدا فريدا في ارتقاء ابن القارح إلى السماء العليا بفضل ما نطق به من حكمة وشعر، رفعته إلى الجنة في عالم جديد كانه يجمع بين الحكمة الدينية والجمال الأدبي¹⁹.

إذا كانت رسالة الغفران، قد أظهرت ثقافة أبي العلاء الأدبية والنحوية وإلمامه بقواعدها، فإنها تبعث ضمينا برسائل فلسفية أهمها مركزية العقل في فلسفته ذاك الذي ناظر به الدين الذي بدأ يسبجه ويمنع عنه حقه في التفكير واستشراف المستقبل، في حين يرى أن هذا الدين الذي بدأ يأخذ المركزية في الإمساك بالسائد المعرفي والثقافي يفتقد إلى أدوات البرهان واليقين.

تحمل "رسالة الغفران" بين مشاهدها الأدبية المثيرة، أسئلة وجودية عميقة، عن الإنسان والأخلاق، يهدف من خلالها أبي العلاء المعري إلى بناء منظومة قيم جديدة، تقوم على تحرير الإنسان من قيود الشر السائد في عصره²⁰، وذلك بإعمال العقل، فبالعقل يمكن مساءلة سبب الشرور بمختلف أنواعها، بهذه الأسئلة الجريئة التي أثارها رسالة الغفران، يكون المعري قدّم نقدا لاذعا، ليس فقط للواقع الاجتماعي والسياسي في زمانه، بل حتى للمقدس نفسه، متحدياً بذلك الثوابت التي يسلم بها المجتمع دون تمحيص أو وعي.

هكذا، برزت "رسالة الغفران" كعمل أدبيّ خياليّ أخاذ، لكتّها في جوهرها، حملت رؤية فلسفية ثورية، شكّلت منعطفًا فكريًا حاسمًا لعصر أبي العلاء المعري، بل وأصبحت نبعا إبداعيا أثري مسار الفلسفة عبر العصور، فجرة المعري في مساءلة المقدّس وتمجيد العقل، امتدّت آثاره لتصل إلى الآداب العالمية، حيث نجد صدى أفكاره في "الكوميديا الإلهية" لدانتي، التي استلهمت روح التمرد ذاتها لتحرير العقل الأوروبي، من قيود الكهنوت المسيحي في فجر عصر النهضة، فتحوّلت رسالة الغفران من نصّ أدبيّ إلى إرث إنسانيّ يربط بين الشرق والغرب في سعيهم المشترك نحو تحرير الفكر والإيمان.

2.3- حي بن يقظان (الرواية الرمزية تعكس الهموم الفلسفية): تعالج الرواية الأدبية "حي ابن يقظان"، لـ (ابن طفيل) الفيلسوف والعالم العربي، الذي عاش بين (506-581هـ) أي (1100-1185م) للميلاد، مشكلات عصره الفلسفية، والتي تتعلق بقدرات الإنسان العقلية في تفسير الظواهر الطبيعية،

وقدرته في بلوغ الكمال المطلق²¹، إذ تطرح همّاً معرفياً ظل يخالغ عقول المفكرين في عصره، وهي إشكالية العلاقة بين ما ينتجه العقل وما يملّيه الوحي والدين.

يقدم ابن طفيل من خلال حبكة روائية فريدة، تصوراً لمسار التكوين المعرفي للإنسان المعزول عن المجتمع (حي)، الذي يصل عبر التأمل والاستدلال العقلي، إلى الحقائق الكبرى التي يتوافق كثير منها مع ما جاءت به الأديان، ليصبح النص جسراً بين العقل والوحي، بين الفلسفة والدين، في محاولة لتجاوز ذلك التناقض الظاهري بينهما.

لعل الأهم في هذا العمل، أنه لم يكتف بطرح الإشكالية، بل قدّم نموذجاً لحلّها، عبر التجربة الفكرية لبطله، مما جعله علامة فارقة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وأحد أهم النصوص المؤسسة لما يمكن تسميته بـ"فلسفة التوفيق" بين العقل والنقل، فرواية "حي بن يقظان"، وإن ظهرت بشكلها الأدبي الخيالي مليئة بالقيم الجمالية، تحمل رمزية للدلالة على متانة العلاقة بين الشريعة والعقل أو بين الدين والفلسفة، فرمزية حي، تشير إلى العقل والتجربة الذاتية التي تصنع الخبرة الدينية والإيمان، بينما أبسال ذاك الرجل المتدين الذي يهجر قريته للجزيرة التي يسكنها حي، يرمز للدين وقد تم تنشئته عليه، ليلتقيا معا في دلالة على لقاء العقل بالروح، وهي رمزية للتعبير عن التماهي بين الأفكار الصوفية والفلسفية²².

4- الأدب كفجر للتحرّر: نهاية العصر الوسيط الأوروبي وبداية عصر النهضة

بعد ليال طويلة من الجهل المؤسس، الذي سيّج ثقافة الإنسان الغربي في العصر الوسيط، وصنع ذوقه الحسي ومعرفته حول الكون، وتم توجيهه لينهل من وصايا الدين وأحكامه، حتى صار مصيره يحدد داخل الدّير والكنيسة، بدأ فجر الحرية يلوح في الأفق، عند تخوم العصر الوسيط بدأت تتكسر أسيجته المقدسة، بفضل أعمال إنسانية أدبية، أعلنت البدء في مرحلة العودة إلى المثل الدنيوية وأقول سلطان الدين، لقد جاء الأدب مخلصاً العقل الغربي من برائن الاستخفاف والاستعباد الذي لحقه من سطوة المقدس وسيطرة رجال الدين، لقد كان الأدب طريقاً مستثيراً للعقل، أتاح له أن يتحرر ليدع في الفلسفة، معلناً عن بداية عصر الحداثة وإضاءة الأنوار:

شهد القرن الخامس للميلاد، انهيار الإمبراطورية الرومانية، إلا أنه من داخل الثقافة الرومانية بقيت فكرة الإمبراطور الأعظم مركونة في أذهان الرومان، وعملت القبائل التي أسقطت الحضارة الرومانية على نشر الجهل وتجهيل الناس، فلم يبق إلا فئة قليلة من رجال الدين الذين لا يتجاوز وجودهم الدّير والكنيسة، ولأنهم يحملون شيئاً من الثقافة ونيل الأخلاق تم الوثوق فيهم لحماية التراث من الأفول في ظل انتشار ثقافة الجهل والأمية، فحملوا مسؤولية الحفاظ على التراث، وأدخلت الفلسفة والأدب والتاريخ وكل التراث الروماني إلى الكنيسة.

لكن رجال الدين من قساوسة ورهبان، استغلوا الفرصة وعملوا على ملأ الفراغ الثقافي الذي تركه زوال الإمبراطور الأعظم وتحويله إلى البابا الأعظم، هنا بدأ خنق المثل الدنيوية والتوجه نحو الانغلاق الكهنوتي، ونشأت ثقافة العصر الوسيط القائمة على تسييج العقل والوجدان وتوظيف الأدب والفلسفة في خدمة الكنيسة ورجال الدين.

مع بروز حضارة بدأت تمتد شرقاً وغرباً، بكل مكوناتها الدينية والعلمية والتجارية والسياسية وهي (الحضارة العربية الإسلامية) ووصلت إلى جنوب أوروبا وبدأت حركة المكافحة من خلال عمليات المبادلات التجارية، التي جعلت الأوروبيين شغوفين بها، ونشأت حركة الترجمة وبدأ الدين الجديد يتمدد إلى أسوار أوروبا تحرك الباباوات لصدّها فسمحوا بالكتابة لتسفيه الحضارة الشرقية ودرء ثقافتها، فكتب

(أليغري دانتي) Dante Alighieri (1265-1321) م، ملحمته الشهيرة الكوميديا الإلهية، وبالرغم من أنه مازال مشدودا بالكهنوت المسيحي، لكنه أعطى هامشا للاختلاف وقبول الآخر، حيث في مشاهدتها ذكر ممجدا ابن سينا وابن رشد، على عكس ما ذكره في الجزء المتعلق بالجحيم الذي قدم فيه صورا ومشاهدا صادمة عن رسول الإسلام وصحابته.

تترامى في مشاهد الكوميديا الإلهية، قضايا فلسفية وتبرز أسئلتها التي نشأ عليها دانتي وينكشف مدى تأثيره بآبن رشد²³ ويظهر التأثير حينما استخدم العقل في تبرير قضايا الإيمان، ووظف الإيمان للمعرفة، واعتبر الفلسفة خادمة للاهوت.

هذا الترابط هو الذي شدّ "دانتي" لآبن رشد، على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما في الكثير من المسائل الفلسفية والإيمانية التي أوحى بها الكوميديا الإلهية، كحديث دانتي عن الأرواح في مقابل حديث آبن رشد على العقل الكوني الذي يوجه الأرواح، لكنه بقي وفيا للفيلسوف الأندلسي حينما يضع في مشاهد النعيم أو الفردوس مدائح تعود لرجال رشديين ومنهم المفكر الرشدي "سيغر البرابانتي"²⁴.

بالإضافة إلى القضايا الفلسفية التي أوحى بها "الكوميديا الإلهية"؛ كانت إذانا بعودة الأدب الذي سيكسر الأسيجة التي فرضتها الكنيسة وجثمت بها على ثقافة الإنسان الغربي في العصر الوسيط.

لقد أسهمت ملحمة دانتي الشعرية، في انتشار الشعر بلغة عامية²⁵، ومنها بدأ يظهر الشعراء ونذكر (جيوفاني بوكاتشو) Giovanni Boccaccio (1313-1375م)، الذي كتب قصيدته "اللهب الصغير"، وخط (فرنسيسكو برترارك) Francesco Petrarca (1304-1374م)، كتابه "الأغاني" يروي فيه قصص عظماء الإنسانية كهرقل ونبيرون وأدم في إعلان صريح عن عودة التاريخ الذي ازدهر في العصر الروماني.

بالشعر العامي، بدأ الخدش في قدسية الوصايا الكاثوليكية، والانزياح عن المثل الدينية العليا القائمة على مركزية الدين والإله، والتوجه نحو المثل الدنيوية ومركزية الإنسان، وتشكلت الحركة الإنسانية تحت تأثير "برترارك" و"أرازموس"، وصارت الحرية قيمة إنسانية مقدسة الأمر الذي أثر وانتهى إلى ميلاد حركة الإصلاح الديني مع و(مارتن لوثر) Martin Luther (1483-1546م) و(جون كالفن) John Calvin (1509-1564م)، وتعددت العقائد المسيحية (بروتستانتية وكالفينية بالإضافة إلى العقيدة الكاثوليكية السائدة).

ظهر الاختلاف بين العقائد، حول الكثير من القضايا الأخلاقية والإيمانية، هذا الاختلاف أدى إلى انتشار النزعة الشكوكية، والنزعة الشكوكية كانت السمة البارزة لميلاد العقل الحداثي الذي سيعلم عن ميلاد الفلسفة في مطلع القرن السابع عشر مع فيلسوفها الأعظم وأب الفلسفة الحديثة "رونيه ديكارت" René Descartes (1596-1650م).

5- الخطاب الفلسفي المعاصر والعود الأبدي (الانعطاف حول اللغة والاعراق في اليوتوبيا):

بعد وثوق الإنسان الحداثي في الفلسفة وأداتها الخلاصية والمتمثلة في العقل، حيث أنارت الثقافة الغربية بقيم التنوير، سرعان ما وجد نفسه يتعالى في أفق المثالية والطوباوية، وينصرف عن واقعه الذي استفرد به العلم، حتى صارت الآلة تتحكم في وجوده الراهن والمستقبلي، وغدت الصراع بالحروب المدمرة ومحتشدات الإبادة، تلك التي شهدها القرن العشرين، أبانت عن انهيار العقل كأيديولوجية خلاصية وانقلاب التعالي وسقوط الإنسانية في التشيؤ.

هنا اتجه الخطاب الفلسفي الما بعد حدائي إلى نسيان العقل (المنهار) في منعرج نقدي يتجلى في نقد السرديات الكبرى بما فيها سرديّة العقل، غير أن هذا النقد كما أورده فلاسفة ما بعد الحداثة يحتاج إلى أدوات منهجية فيلولوجية وفينومينولوجية.

1.5- الألسنية والتمركز حول اللغة: في لحظة انهيار الحداثة، قطعت الفلسفة انشغالاتها بالقضايا الأخرى، وجعلت من اللغة هي مركزية اشتغالها، فقبل الحرب العالمية الأولى ظهر تيار التحليل اللغوي مع (جورج إدوارد مور) Georgius Edwardus Moore (1873-1958م) و(برتراند راسل) Bertrand Russell (1872-1970م)، مثلما ظهر أيضا تيار الألسنية ومتصدّر المشهد الفلسفي في القرن العشرين مع الفيلسوف وعالم اللغة (فرديناند دوسوسير) Ferdinandus de Saussure (1873-1913م).

فشكّل المنعرج اللغوي، تحوّلًا خطيرًا حدث في تاريخ الفلسفة، حيث انسجم مع تيار الوضعية الذي ظهر في القرن التاسع عشر مع (أوغيست كونت) Auguste Comte (1798-1857م)، الذي هيمن على الفلسفة فيما بعد، حتى أصبح المنهج التجريبي مطلب الظواهر الإنسانية.

غير أن الفلاسفة رأوا أن إخضاع الظاهرة الإنسانية للمناهج التجريبية، يعد انتهاكا لطبيعة الظاهرة نفسها، وانقلابا خطيرا تتجاوز فيه المادة لوعي الذات الإنسانية، وشعورها وتحويلها إلى الشيئية لذا لاقت المناهج الوضعية، نقدا كالذي قدمه الفيلسوفان (إدموند هوسرل) Edmund Husserl (1859-1938م)، وتلميذه (هيدغر) Martin Heidegger (1889-1976م)، اللذان قدما البدائل في المناهج الفينومينولوجية والتأويلية، إلا تيار الألسنية الذي بقي يشغل في كل الحقول المعرفية.

مع دوسوسير، حدثت ثورة في عالم اللغة لا تختلف عن الثورة الكوبرنيكية، وتحوّلت اللغة إلى علم لها موضوعها ومنهجها ومدرسة فكرية تقوم على مجموعة من النظريات بدلا من دراسات المقارنة التي ميّزت حقلها المعرفي²⁶، وبدأت تنكشف قيمة اللغة للمشتغلين في حقلها.

2.5- البنيوية وتطوير الدراسات الفلسفية النقدية: لقد أصبحت الأفكار التي قدمها "دوسوسير" حول اللغة في ماهيتها ووظيفتها، رافدا مهما لكل نظرية علمية في الأدب والفلسفة والقضايا الاجتماعية في القرن العشرين، تلك النظريات التي تؤمن بأن اللغة هي نظام من العلامات، توحى في بنائها الجواني بأفكارها²⁷، فظهرت الثورة الأدبية التي أحدثها المفكر والأديب الفرنسي (رولان بارت) Roland Barthes (1915-1980م)، والقراءة الأركيولوجية لتاريخ الأفكار مع الفيلسوف (ميشال فوكو) Michel Foucault (1926-1984م)، وأنثروبولوجيا (ليفي ستراوس) Claude Lévi-Strauss (1908-2009م)، وترتكز البنيوية على:

1.2.5- المنهج البنيوي: هو منهج وصفي، يصف العلاقة الداخلية بين عناصر النسق اللغوي ومكوناته، وتمييز البنيوية بين اللغة والكلام، فالكلام مفردا يستمد مشروعيته من النسق اللغوي العام، يعني النسق اللغوي هو الذي يعطي مشروعية كافة البنى اللغوية داخل النسق العام²⁸.

فالمنهج البنيوي، يعتمد على العلاقة الداخلية بين العناصر المكونة للنسق، لذا كل عنصر داخل البنية ضمن النسق لا قيمة له إلا من خلال ارتباطه بالعناصر الأخرى وهذا أمر في غاية الأهمية.

2.2.5- اعتبارية العلامة اللغوية: تأخذ العلامة اللغوية دلالتها مما يعطيها ناحتها، هذه الاعتبارية سيكون لها مكانا مركزيا في كل التيارات الفلسفية اللاحقة، في انقلاب خطير على العلاقات السببية والطبيعية بين الدال والمدلول²⁹، فلا يصبح للعلامة اللغوية أي قيمة، إلا في النسق اللغوي الذي يأتيها بالدلالة.

مركزية مصطلح (الاختلاف) في قيمة العلامة اللغوية، ذاك المصطلح الذي نحتة "دوسوسير" سيكون له شأن عظيم في الثورة اللغوية، لتصبح قيمة العلامة اللغوية ليس في ذاتها بل في اختلافها عن غيرها داخل النسق، وفي هذا تقويض لمبدأ الهوية، الذي ظل هو الأساس في العقل والمنطق، وأصبحت هوية الشيء تعرف ليس من ذاته بل من اختلافه عن الأشياء الأخرى، وكأن دوسوسير يعود للفيلسوف اليوناني (هيراقلطس) Heraclitus (535-475 ق.م).

3.5- الفينومينولوجيا واغتراب الذات (الخيال واليوتوبيا): تتموقع الفينومينولوجيا، ضمن الاهتمامات التي ركزت على تجاوز الفصل الديكارتي بين العقل وواقعه، والذي أفضى إلى أزيمات نفسية وروحية وأنطولوجية، خلفها انقلاب العلم على الإنسان، حينما انطلق في تطوره المذهل، بعيدا عن المشاعر والإرادة الإنسانية، فقدم أدوات تكنولوجية مذهلة، صارت تتحكم اليوم في مصيره ومستقبله. لذا عالجت الفينومينولوجيا، ما يمكن أن تلجأ إليه الذات ويحتوي اهتماماتها في ميادين فنية وأدبية وسينمائية، فتنمهي مع مشاعرها الوجدانية، وتطرح مسائلها العاطفية، واهتماماتها الوجودية، فتنتج نصوصا روائية ومشاهدا فنية متنوعة، حتى وإن طبعها الخيال فإنها ستعبر عن تجربة ذاتية عميقة، تحافظ الذات فيها على نقائها الأخلاقي والاجتماعي وتطرح ميولاتها مكنونات رغباتها في شكلها الخيالي الأمثل، تواجه بها مظاهر الاغتراب، وتحول همومها الأنطولوجية الناتجة عن الواقع المتأزم، ذاك الذي يعيشه إنسان اليوم.

يمكن هنا أن يكون للفلسفة، من خلال الفن والأدب والسينما، دورا في إدراك المعنى بعيدا عن الأطاريح التقليدية الجوفاء، يمكنها أن تبني الحقيقة داخل العمل الفني حيث تجد الذات فيها خلاصا ومتنفسا³⁰.

إن اغتراب الذات، الناتج عن الأرق الوجودي، يجعلها تبدع أشكالا فنية عميقة، تخفي تجاربها القاسية وبحثها اللامتناهي عن الحقيقة، فتنسج الخيال، الذي يتيح الحضور للتأويل، لذا دعت الفلسفة الفينومينولوجية إلى الاهتمام بالمناهج التأويلية، حتى تتعاقب التجارب الذاتية وتتنوع القراءات بين القارئ والمنتج كل بحسب دوافعه الفينومينولوجية، ضمن النسقية الإبوخية التي تمنع بناء المعاني من خارجها على افتراضات سابقة.

إن الذي منح الوجود، للوحة الفنية التي رسمها الرسام الانطباعي الهولندي (فنسنت فان جوخ) Vincent van Gogh (1853-1890م)، في باريس سنة 1886، والشهيرة باسم "حذاء فان جوخ"، بعدما رمى بها الإهمال في براثن النسيان، هو القراءة الفلسفية التأويلية، فلقد أدخلها الفيلسوف الألماني هيدغر، إلى مجال الشهرة، حينما قدم لها قراءة تأويلية فينومينولوجية في حقل الأستيطيقا، في مقاله "أصل العمل الفني" كتبه عام 1935، وجادل بقراءته لها المؤرخين الفنيين، ثم صارت تلك اللوحة الفنية موضوع بحث فلسفي عن الحقيقة في الفن، مثقلا بالأسئلة الفلسفية الوجودية.

وانعطفت الفلسفة الفرنسية، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، حول الوجدان، وتحولت من الخطاب البرهاني إلى الحكايات السردية الرومانسية، بعدما أيقنت الذات الغربية أنه لم يعد هناك إيديولوجية يمكن التعويل عليها كأداة خلاصية، وما على الذات إلا أن تستمتع بما مُنح لها من حياة، لذا برزت اليوتوبيا كمتنافس لها.

هنا، ينبغي أن نشير أن اليوتوبيا في مقابل الدوستوبيا، ضدان يتنازعان رؤية المستقبل، فحين تصوغ اليوتوبيا عالما مثاليا، يصور الحياة المأمولة كأحلام للبشرية حيث العدل والتقدم والرفاه، تأتي

الدوستوبيا كنقيض قائم يُلَوِّح للإنسان بواقعه المرير ويحدّره من الطموح الزائد والأحلام الزائفة فالیوتوبيا تبعث بالأمل، بينما الدوستوبيا تنذر بالخطر.

لقد جعل الفلاسفة المعاصرون من الفلسفة یوتوبيا، كحافز لتغيير الواقع المرير بعد فشل كل الرهانات السياسية والاجتماعية والعلمية في تحقيق حياة أفضل للإنسانية، غير أن شكل الیوتوبيا لن يكون ناجحا معبراً عن هموم الإنسان المعاصر؛ مالم يترّين بالأوان الأدبية، لتظهر كحفّل أدبي وفني يعبر عن الأزمات الأنطولوجية التي تعانيتها الذات الغربية.

فبرز (جورج باطاي) Georges Bataille (1897-1962م)، و(موريس بلانشو) Maurice Blanchot (1907-2003م)، و(إميل سوران) Emil Cioran (1911-1995م)، والكثيرون ممن انتصروا للقوى الوجدانية التي يمكنها أن تبعد بعيداً عن أسيجة الثقافة وقيود العقل وضوابط المنطق.

كتب "جورج باطاي" روايته "الأدب والشر"، فالأدب عنده يمثل القوة المدمرة التي تحتوي للكينونة، والشر إذا ما اقترن بالأدب، سيبني خيالا يجعل ما ينجزه الكاتب من كلمات تسحب الذات إلى ما وراء الخير والشر³¹، رواية تحكي قصة الفتاة "إيميلي برونتي" التي عاشت حياة تعيسة، لكنها واجهتها بالكتابة الأدبية حينما خطّت بقلمها قصتها "مرتفعات ويزرلينك"، جعلتها ملاذ رغباتها وميولاتها التي تتنازعها، وواجهت بها واقعها المسيح بعادات وقيم أرثوذكسية، فيها ترجمت "إيميلي برونتي" تجربة العشق المحرومة منها، في واقعها المتأزم، يبدأ بسجن ذاتها في ذلك الجسد، الذي تطل عليه كل صباح، ويظل يلزمها دون فراق، جسد لم يروقها يوماً، فأشعرها بالغربة والاغتراب، فسارعت إلى أن ترتحل خارجه وتطارّد معشوقها الذي لن يكون شريكاً لحياتها، أرادت أن ترتحل خارج المكان وأن تعيش اللامكان.

فكان الأدب مسكنها وملجأها، فيه ذهبت بعيداً بطاقتها للتعبير عن حريتها، حتى تتجنب الاتهام بالجنون وتجاوز المأثور³²، خطّت روايتها، ثم قطعت صلّتها بحياتها الميؤوسة، وتحررت من سجنها الأبدي وكان ذلك لحظة انتحارها.

لا شك أن اغتراب الذات داخل الجسد، يسحبها إلى نسج الخيال والاقامة على تخومها، وكل ذلك يتضمن إشارات مهمة على التغير في الفهم والتأويل، الذي أنتج تغيراً في الفكر والرؤى، لتعود الفلسفة الفرنسية إلى الیوتوبيا، في رسالة واضحة، مفادها أن الوجدان من يحرق ذواتنا ويهدم الأنساق المعيقة لحرية الذات، ويتيح لها أن تحيا داخل الكلمة مع اللامتناهي في اللامكان، حينها يمكنها أن تزيل غربتها وحشتها وتسافر حيث اللاحدود والنهايات.

مثلاً، سلك الفيلسوف "ميشال فوكو" عبر منتوجه المعرفي، طريقه نحو التحرر الوجداني، كان يتستر وراء حقيقة مفادها أنه يسكن داخل هذا الجسد الذي يلزمه أبداً ويلزم روحه على العيش فيه، جسد مليء بالنشوهات، لكنه من داخل هذه القوقعة القبيحة يظهر للآخرين، كان من داخله يتكلم ويرتحل، فمهما كان يأسه منه فإنه لا بد أن يتحرك به³³، لا يمكن أن يرى الأشياء والأماكن إلا به، بداخله يمكنه للعقل أن يستعمل أدوات النحو البلاغة، ويتخيّل الأماكن غير الموجودة في الأسطر التي يجيش بها الخيال وفي الصور التي يبعث بها الوجدان³⁴ إنها الیوتوبيا.

هذه الأماكن التي لا تشغل حيزاً جغرافياً، لكنها تظل موجودة وتترك أثراً في الأنفس، فيظل الخيال يجول بالأنفس في كل مكان يطاله، يشعرها بالتحدي والقدرة على كسر القيود وعيش التجارب

الحياة خارجها بكل زخمها الوجداني من حب ومقاومة، لتبقى تلك الحياة التي تحتويها اليوتوبيا أفضل طريقة للتخلص من اغتراب الذات داخل الجسد أو الواقع.

هذا التأثير الإبداعي للأدب بكل أشكاله التعبيرية على المفكرين والفلاسفة، ظاهر حتى في الفكر العربي، إذ نجد أحد أبرز المفكرين والنقاد الثقافيين في القرن العشرين ذو الأصول الفلسطينية (إدوارد سعيد) (1935-2003م)، وهو يلجأ إلى أحد أهم أشكال الأدب، للتعبير عما عجز عن فعله في واقعه وهو "السيرة" باعتباره شكلاً أدبياً، جعله "إدوارد سعيد، أداة من أدوات مقاومته الثقافية، حين عجز في الواقع على إثبات الذات واستعادة حريته وتخليص وطنه مما سلب منه، فكتب سيرته الذاتية (خارج المكان)، كشف فيه الممارسات الوحشية للمستعمر الإسرائيلي حاول أن يعيد الأماكن العربية التي تم سلبها وتحويلها عن غير هويتها ويعطي لها حضوراً دائماً وثابتاً داخل منتج الأدبي³⁵. فكان ما كتبه شكلاً ثقافياً من أشكال المقاومة، يعبر عن همومه الأنطولوجية والأخلاقية التي ظلت مركونة في وجدانه.

لقد كان المؤلف الأدبي (خارج المكان) حكاية شوق إلى الوطن يخالج نفس "إدوارد سعيد" ويشد روحه على الدوام، وطن لم يعد موجوداً، لكنه أعاد بناءه داخل الكلمة، محاولاً تحويل الواقع اللامتحقق إلى يوتوبيا تحقق فيها جميع الأمناني داخل مشاهد الدرامية، تلك التي سيكتب لها البقاء داخل الكلمات والمشاهد الجميلة والمأساوية، فحقق "إدوارد سعيد" بهاته الرواية الذاتية في كل مشاهد عودته واسترجع هويته ومنع عنها الاختفاء في تماهي عميق بين العقل والوجدان.

خاتمة:

يبدو أن ما يمكن أن نخلص إليه من هاته الرحلة الشاقة والشيقة في تاريخ المعرفة، والتي أتينا عليها بالتأمل والتعمق في أشكال الخطابات المعرفية المختلفة، بين النصوص الفلسفية والروايات الأدبية والأشكال الفنية المتنوعة، هو قدرة الخطاب الفلسفي على الانفتاح على جميع الأشكال التعبيرية الأدبية سواء كانت (مسرحاً، رواية، قصة أو شعراً)، وهذا يوحى بأمرين اثنين وهما:

- الأمر الأول، ويظهر في قوة الفكر الفلسفي على التماهي مع أشكال تعبيرية مختلفة، وألوان فنية وأدبية متنوعة، مهما كان بعدها - في نظر العامة من الباحثين - عما يطاله الفكر الفلسفي من أشكال.
- أما الأمر الثاني، فيتمثل في أن هاته الأشكال التعبيرية الأدبية، هي في الحقيقة دروب يتشكل في أفقها الفكر الفلسفي ويتبلور.

يُظهر أفق تاريخ الأدب، أن بداية التهيؤ لانطلاقة أي مرحلة فلسفية جديدة، تبدأ دائماً في لحظة أدبية تعطي للفلسفة وجودها، وتبعث بها في البحث عن ماهيتها، وأن تاريخية الفلسفة هي تاريخ من التحولات في خطاباتها، بتغير الاهتمامات المعرفية والأنطولوجية والأخلاقية لكل مرحلة، يدفع بها شيئاً فشيئاً الذوق والوجدان، والرغبة في تجاوز الواقع المتأزم، وعملية التجاوز هي في حقيقتها، عملية إبداعية، حتى وإن عجز الفكر عن بلوغها لتحقيق واقع أفضل.

فإذا ما أردنا ذلك العقل المُتعب والمهموم بهوم عصره، أن يصنع واقعا أرقى وأفضل، فلن يجد إلا الأدب ملاذاً ومصيراً، يحبك ببراعة فنه، مشاهداً تذيب الهموم الأنطولوجية للذات المنكسرة، فتتحول فيها فوضى الحياة الصاخبة إلى جنة عابرة، ولو للحظات تعيشها فتتسامى على واقعها المنتهي، إن الأدب بما تصنعه كلماته من مشاهد خيالية، يمكنها أن تنسج من بعضها خلوداً يناجي الأبدى.

لذا يجدر بنا القول في الأخير: حينما تذوب الحدود بين الخيال والعقل، بين الأدب والفلسفة وينصهر التعبير الجمالي مع التحليل المنطقي، في بوتقة الوعي الإنساني، ينكشف سرّ العلاقة بين الأدب والفلسفة، لتتجلى في العلاقة الوجودية.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة الأجنبية:

- 1- de Saussure, F, 1913, cours de linguistique générale, éditions Talantikite Bejaia, Algérie, 2002.
- 2- Foucault, M. 1984, Le Corps Utopique. Les Hétérotopie, éd. Ligne Paris 2009.
- 3- Georges Bataille, 1962, La Littérature et le Mal, Œuvres complètes, t 9, Paris, Gallimard, 1979.
- 4- Greenfield, C. Humanist and Scholastic poetics 1250-1500, University Press, Pennsylvania, philosopher, 1981.

باللغة العربية:

- 1- أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، المجلد 4.
- 2- أليجيري دانتى 1321، الكوميديا الإلهية، ترجمة جهاد كاظم، مؤسسة هنداوي، قسم المطهر.
- 3- أميرة حلمي مطر، لفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- 4- اميل برييهيه 1952، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982، المجلد 1.
- 5- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017، الجزء 1.
- 6- ديوجينيس اللانرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجم غمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006.
- 7- زكريا إبراهيم، مشكلات الفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت، 1972.
- 8- طه عبد الرحمان، اليسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1998، ط 1.
- 9- عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني، دار النهضة العربية، بيروت، 1971.
- 10- عبد المالك مرتاض، في نظرية النقد 1، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، المجلد 1.
- 11- عبد الناصر قاسمي، السيرة الذاتية وثقافة المقاومة في مذكرات إدوارد سعيد "خارج المكان"، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة حمه لخضر بالوادي، الوادي، المجلد 15، العدد 1، 15 مارس 2023.
- 12- علي الشامي، الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الفكر والوجود)، دار الإنسانية، 1991، المجلد 1.
- 13- فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، دار الكلمة، بيروت، 1980.
- 14- فؤاد أبو منصور، النقد النبوي الحديث بين لبنان وأوروبا، دار الجيل للنشر والطبع والتوزيع، 1985.
- 15- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق.
- 16- محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1962، الجزء 2.
- 17- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي، مشورات الاختلاف، تونس، 2016.
- 18- محمد لطفي جمعة، مائدة أفلاطون كلام في الحب، مؤسسة هنداوي، 2017.

- ¹ - اميل برييه (1952)، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982، المجلد 1، ص 8.
- ² - علي الشامي، الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الفكر والوجود)، دار الإنسانية، 1991، المجلد 1، ص 13.
- ³ - محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، المجلد، ص 13.
- ⁴ - فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، دار الكلمة، بيروت، 1980، ص 17.
- ⁵ - علي الشامي، م س، المجلد 1، ص 35.
- ⁶ - محمد الخطيب، م س، المجلد 1، ص 16.
- ⁷ - عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني، دار النهضة العربية، بيروت، 1971، ص 76.
- ⁸ - زكريا إبراهيم، مشكلات الفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت، 1972، ص 76.
- ⁹ - أميرة حلمي مطر، لفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 38.
- ¹⁰ - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)، مؤسسة هنداي، القاهرة، 2017، الجز 1، ص 33.
- ¹¹ - أميرة حلمي مطر، م س، ص 41.
- ¹² - برتراند رسل، م س، الجزء 1، ص 55.
- ¹³ - أميرة حلمي مطر، م س، ص 44.
- ¹⁴ - ديوجينيس اللانرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجم غمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006، المجلد 9، ص 58.
- ¹⁵ - برتراند رسل، م س، الجزء 1، ص 57.
- ¹⁶ - أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، المجلد 4، ص 53.
- ¹⁷ - محمد لطفي جمعة، مائدة أفلاطون كلام في الحب، مؤسسة هنداي، 2017، ص 105.
- ¹⁸ - محمد لطفي جمعة، م ن، ص 106.
- ¹⁹ - محمد سليم الجندي، الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1962، الجزء 2، ص 739.
- ²⁰ - محمد سليم الجندي، م ن، الجزء 2، ص 741.
- ²¹ - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1998، ط 1، ص 215.
- ²² - طه عبد الرحمان، م ن، ط 1، ص 214.
- ²³ - University Press, Pennsylvania .philosopher, 1981, p74.
- ²⁴ - أليجيري دانتني (1321)، الكوميديا الإلهية، ترجمة جهاد كاظم، مؤسسة هنداي، قسم المطهر، النشيد 25، الأبيات (11-15)، ص 650.
- ²⁵ - Greenfield, C. p77.
- ²⁶ - عبد المالك مرتاض، في نظرية النقد 1، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، المجلد 1، ص 192.
- ²⁷ - De Saussure. F, 1913 , cours de linguistique générale, éditions Talantikite Bejaia ,Algérie, 2002, p22.
- ²⁸ - فؤاد أبو منصور، النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا، دار الجيل للنشر والطبع والتوزيع، 1985، ص 45.
- ²⁹ - De Saussure. F, ibid, p25.
- ³⁰ - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي، مشورات الاختلاف، تونس، 2016، ص 37.

³¹ - Georges Bataille 1962, La Littérature et le Mal, Œuvres complètes, t. 9, Paris, Gallimard, 1979, p329.

³² - Georges Bataille, Ibid, p238.

³³ - Foucault, M. 1984, Le Corps Utopique, Les Hétérotopie, éd. Ligne Paris, 2009,p27.

³⁴ - Foucault, M, Ibid, p28.

³⁵ - عبد الناصر قاسمي، (15 مارس 2023)، السيرة الذاتية وثقافة المقاومة في مذكرات إدوارد سعيد "خارج المكان"، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة حمه لخضر بالوادي، الوادي، المجلد 15، العدد 1، 15 مارس 2023، الصفحات 693-712.