الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة منتوري
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية
قسم الفلسفة

رقم التسجيل:.....
الرقم التسلسلي:.....

الغـــــــــــوان:

فلســـــفة الحضـــور والغـــياب عند جـــاك دريـــدا

ملخص مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

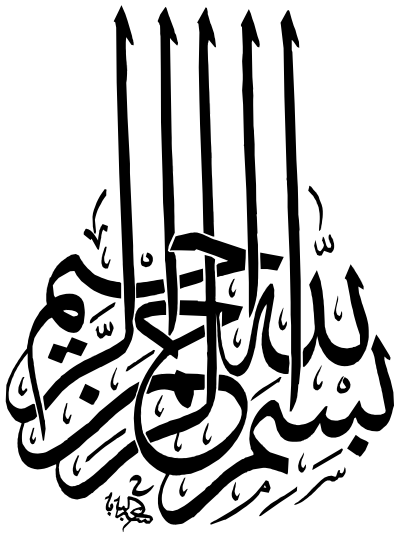
إعداد الطالبة: **تحت إشراف:**

حبيبة دباش **الدكتورلخضرٍ مذبـــوح**

أعضـــاء لجنـــــــة المناقشـــــة:

الدكتورة فريدة غيـــوة. أستاذة التعليم العالي . جامعة قسنطينة .رئيســـا
الدكتور لخضر مذبـــوح. أستاذ محاضر. جامعة قسنطينة. مشرفا مقـــررا
الدكتور جمـــال حمـــود.أستاذ محاضر. جامعة قسنطينة . عضوا مناقشا
الدكتور خميسي ساعـــد.أستاذ محاضر. جامعة قسنطينة . عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1429-1430هـ/ 2008-2009م



بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى :

﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني اعلم مالا تعلمون (30) وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين (31) قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم (32) ﴾

صـــدق الله العظيـــــــم

****سورة البقرة ****

أهدي عملي المتواضع هذا إلى:

- من أحضراني إلى هذا الوجود: أبواي العزيزين.
- إلى رفيق دربي الصبور : زوجي الكريم.
- إلى بؤبؤ الروح:ابنتي أريج.
- إلى إخواني وزوجاتهم و أختي وزوجها.
- إلى كل البراعم الصغيرة في عائلتي.
- إلى عبد الهادي ،وحيدة،رقية،مريم،هدى،مروة.
- إلى أفراد أسرتي الثانية كبيرا وصغيرا.
- إلى كل من حاول عرقلتي لأنه زادني إصرارا.
- إلى كل من علمني ولو حرفا واحدا.
- إلى كل من يحمل لي ولو ذرة من التقدير والاحترام.
- إلى كل طالب علم.

شكر وتقدير:

أشكر الله تعالى على منحي العون في إنجاز هذا البحث وأتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الأستاذ لخضر مذبوح الذي أشرف على انجـــاز بحثـــي وتحمل معي مشاقه وصبر علي.

كما أشكر أعضاء لجنة المناقشة على قبـــولهم قـــراءة بحثـــي هـــذا ومناقشته

و كل من مد لي يد المساعدة من قريب أو بعيد.

وشكرا.

مقدمـــــــــة

مقدمـــة

لقد أحدثت انتفاضة الطلاب في ماي 1968نقطة تحول بارزة في الفكر الفرنسي، تاركة شرخا كبيرا في المفاهيم التقليدية، بتشكيكها في الموروث الثقافي الذي يقابل بين ثنائيات مثل: (كتابة، كلام)،(وعي، لاوعي)، (حضور، غياب)، (حقيقة، وهم)، يقصي أحد أطرافها من الساحة ويحتفظ بالطرف الآخر، ومن بين الطلاب الذين شاركوا في هذه الانتفاضة جاك دريدا .

باعتبار اللغة ركنا أساسيا من أركان الفلسفة كونها تحدد المشكلات وتعطي لها الفروض، وتستخلص منها النتائج لصياغة المفاهيم و ضبطها ، فإنها قد حضيت باهتمام بالغ من طرف العلماء و الفلاسفة، و من بينهم جاك دريدا الذي يرى أن " لا شيء خارج النص "، فكل شيء بالنسبة إليه عبارة عن لغة .

لذا فإن أعمال دريدا تنطلق من اللغة لنقد التراث الغربي الذي يعتبره ميتافيزيقيا بتمركزه حول اللوغوس أي حضور معنى ثابت للحقيقة، الذي يتجسد في أولوية الكلام المنطوق على الكتابة ، التي اعتبرت حسب دريدا مذمومة من أيام ما قبل سقراط حتى عصر هيدغر ، و إن نقد دريدا لهذه الأفكار تمثل على الخصوص في الثنائية : (حضور ، غياب) التي حاول تفكيك و نقض تقابلها الميتافيزيقي، لذلك فإن الإشكالية الرئيسية التي ارتأينا الإجابة عنها في هذا البحث تتلخص في التساؤلات التالية :

ما مآخذ دريدا على التراث الغربي و لماذا اعتبره تراثا ميتافيزيقيا ؟ وما الذي يعيبه على الميتافيزيقا ؟و ما هي البدائل التي يقدمها دريدا من خلال نقده للتراث الغربي ؟ وهل يمكن اعتبار لعبة الحضور و الغياب مخرجا من سيطرة مركزية اللوغوس الغربية ؟

.

لذا فان بحثنا الموسوم ب : " فلسفة الحضور و الغياب عند جاك دريدا " يعد محاولة للإجابة عن الاشكالات السالفة الذكر .وقد جاء اهتمامنا بهذه الاشكالية لأسباب عديدة :اولها الأسباب الشخصية أو الذاتية المتمثلة في الاهتمام بالفكر الفلسفي المعاصرو إشكالات فلسفة اللغة بصفة خاصة، إضافة الى الفضول الذي يثيره ذكر اسم فيلسوف

جزائري المولد، فرنسي الجنسية، يهودي المعتقد، يتخذ من الترحال و التيه وطنا له، فيثير الشك و الرهبة أينما حل .

إضافة إلى هذه الأسباب الذاتية توجد أسباب موضوعية على قدر كبير من الأهمية، إذ أن هذا البحث يتمحور حول شخصية أثارت حولها جدلا كبيرا إلى درجة أنه قد وصف بفيلسوف فرنسا المشاغب، لاتصافه بالزئبقية فلا يمكن إدراجه تحت أي تصنيف أكاديمي أدبي أو فلسفي ...، كما يعد المؤسس الأول لما يعرف بالفلسفة التفكيكية في الفكر الفلسفي المعاصر، التي تعتبر ثورة على المناهج الفلسفية و الأدبية و الفكرية السابقة عليها بصفة عامة ،و على التحديد الألسنية و البنيوية . إلى جانب الرغبة في معرفة البدائل التي يقدمها جاك دريدا بما يسميه إستراتيجية التفكيك لخدمة الفكر الإنساني وواقعه .و ما يشد انتباه أي مطلع على الفكر النقدي هو كون دريدا من أكثر الفلاسفة مقروئية ،إذ له أتباع كثر في عدة بلدان شرقية و غربية و حتى في الوطن العربي ، وهذا ما يثير الرغبة في الاطلاع على فكره .

هذه الصفة القلقة و الزئبقية في شخصية دريدا، هي ما جعل طريقنا في البحث محفوفا بالصعوبات التي نذكر منها : غزارة انتاجاته التي تعددت بين الحوارات والمقالات والكتب، استخدامه أكثر من لغة في كتاباته (الفرنسية، الانجليزية، و الألمانية)، و كثيرا ما يحيل إلى فلاسفة سابقين أو متزامنين معه، مما يستدعي اطلاعا واسعا على فلسفة اللذين يحيل إليهم، مع خلط الموضوعات التي يتطرق إليها بعضها ببعض، إضافة كثرة الاستشهاد، وانعدام دلالة واضحة لمصطلحاته، كما أن فلسفته دون مفاهيم و كل فكرة لا يمكن فهمها الا من خلال ترسانة من الأفكار الأخرى مما يبرز الكاتب عن دريدا وكأنه في حالة تكرار للأفكارمع عدم القدرة على التخلص من الاستشهادات الطويلة التي يفرضها أسلوب دريدا نفسه، إلى جانب كثرة المؤلفات حوله .

و محاولة منا للإجابة عن إشكالية هذا البحث " فلسفة الحضور و الغياب عند جاك دريدا " ارتأينا وضع خطة تنقسم الى :

مدخل تعرضنا فيه إلى فكرة الحضور و الغياب في الفلسفة قبل جاك دريدا، موضحين بعض ملامح التمركز حول الحضور الثابت للمعاني و الدلالات في فترة زمنية

تمتد من ما قبل سقراط إلى غاية القرن العشرين ، ومبرزين في كل مرة الأفكار التي تم إظهارها للحضور في فترة زمنية وتغييبها في فترة أخرى، لتحل مكانها الأفكار التي كانت غائبة. دون أن نقتصر على الفكر الغربي فقط، باعتبار أن مركزية اللوغوس الفكرية قد تبادلتها أطراف كثيرة منها ما هو غربي و منها ما لا ينتمي إلى الحضارة الغربية، و إن كان دريدا قد حصر نقده على التراث الغربي الذي اعتبره ميتافيزيقيا .ثم تطرقنا إلى فرديناندي سوسير باعتباره ألسنيا يجسد الحضور من خلال اهتمامه بالكلام المنطوق على حساب الكتابة، وإقراره بأن اللغة هي مجموعة من الاختلافات، هذا ما يتخذه دريدا منطلقا لنقد مركزية اللوغوس الغربية .

لقد تطرقنا في الفصل الأول لأصول فلسفة جاك دريدا ممثلة في فريديريك نيتشة و مناداته بأفول الاصنام و موت الإله، ومارتن هيدجر وفكرته حول الكينونة واعتبار اللغة سكن الوجود، ثم سيغموند فرويدوكشفه عن الجانب الخفي في حياة الانسان النفسية .

أما الفصل الثاني فإنه يعالج الآليات التي يستخدمها دريدا في الكشف عن مواطن الحضور و الغياب في تاريخ الفلسفة الغربية، مقسمين إياه الى أربعة عناصر نرى أنها ذات قدر كبير من الأهمية لتوضيح إشكالية هذا البحث وهي: معنى الحضور و الغياب، الذي سنوضح فيه الأفكار التي يعتبرها دريدا تعبيرا عن الحضور والأفكار التي همشها الفكر الغربي طيلة مسيرته، ثم مركزية اللوغوس حيث نبين فيه بعض الأفكار التي قدستها البشرية و الحجج التي استندت عليها لترسيخها، ثم نحاول بيان الطريقة التي استخدمها دريدا لنقض هذا التمركز معتمدين على توضيح معنى التفكيك واستراتيجية عمله.

وفي الفصل الثالث سنبين تجليات التلاعب بين الحضور والغياب الذي يفترضه دريدا، وفقا لاستراتيجية تفكيكه للتراث الغربي، بدءا بالكتابة و بيان أهميتها، ثم لعبة الاختلاف و بعدها أسلوب القراءة الذي لن يكون دون أثر حسب دريدا، إضافة إلى بيان أفكار بعض المناصرين لدريدا (بول دي مان ،هيليس ميلر) وإن انتقاء هاتين الشخصيتين لايعني اقتصار تأثير دريدا عليهما فقط، بل هوانتقاء يمكن اعتباره إلى حد كبيرا موضوعيا لمكانة التفكيك في فلسفتهما، وواحد من أشد خصومه وهو يورغن هابرماس.

وأخيرا نقدم خاتمة لهذا البحث الذي اعتمدنا في إنجازه على المنهج التحليلي نظرا لطبيعة الموضوع .

وقد تسنى لنا إنجاز هذا البحث من خلال اعتمادنا على مجموعة من مصادر دريدا باللغتين الفرنسية والعربية، إضافة إلى بعـــض المراجـــع والمقـــالات والموســـوعات والمعاجم، تمكنا من الاستفادة منها وقد أوردنا لائحة بعناوينها في نهاية البحث.

مدخل: الحضور والغياب في الفلسفة قبل جاك دريدا

1-بعض معالم الحضور والغياب إلى غاية القرن 20 م.

2- الحضور عند فيرديناند دي سوسير.

مدخل :الحضور والغياب في الفلسفة قبل جاك دريدا:

1- <u>بعض معالم الحضور والغياب إلى غاية القرن 20م:</u>

إن المتأمل في تاريخ الفكر الإنساني يجد نفسه أمام جدلية هامة هي جدليـــة " الخفـــاء والتجلي " والتي اتخذت صورا وأنماطا متعددة خلال التعبير عنها، فتوالت الحقب التاريخية مركزة تارة على المسموح به،وأخرى على البوح بالمحضور وإخراجه من ساحة الغيـــاب* إلى دائرة الحضور**، وقد تجلت هاته الجدلية على سبيل المثال لا الحـــصر فـــي الفكـــر الشرقي القديم،وخاصة مع الفلسفة الزرادشتية باتخاذها لعالمين:عالم للنور يمثله إله الخيـــر، وعالم للظلام يمثله إله الشر والصراع الدائم بينهما، فعندما يحضر الأول يغيب الثاني وهكذا ،وفي الفكر اليوناني القديم مع **بارمينيدس parmenide** (530–440 ق م) الذي جعل من الوجود كلا أزليا لا انفصال فيه وشبهه بالكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لـــذا فهو خال من الحركة،خاضع لنظام ثابت،مع نفيه للعدم،لأنه لا يمكن تصوره ،كما أن الوجود لا يتحول إلى عدم، ولهذا فلا تغير ولا تجدد على الإطلاق ولا وجود من عدم[1].

حيث يقول **بارمينيدس:** « داخل تلك الدائرة التي ما تنفك تتحول، قرارا ومبادرة، فعـــلا ومسؤولية، ثم أيضا اعتباطا وصخبا، وانهيارا وتيه، تلك الدائرة التي هي عالم بالنـــسبة لنـــا نحن، فيها يظل كل كائن حاضر مجرد حطام من الحضور قد ابتلعته هوة الغياب أبـــدا لـــن يستطاع إخضاع الكون لاختلاف ما لم يكن ،ولكن الغائبين يفتقرون حتى إلى الجهـــد الـــذي يسلمهم إلى غياب صرف : إلا أن ما هو غائب عليك أن تحدق فيـــه، فإنـــه للفكـــر صـــلد حضور».[2]

: هو أن لا يوجد الشيء في المحل الذي يعد وجوده فيه، طبيعيا أو سويا أو عاديا، والغياب في علم النفس absence*الغياب هو الذهول أي غيبة القلب عن علم ما يجري حوله نتيجة فقدان التكيف وتراخي الانتبـــاه الإرادي(جميـــل صـــليبا، المعجـــم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، د ط، 1982، ص130)، أو هو سمة كل ما هو غائب عن مكـــان أو عـــن موضوع معين، في حين يعتبر مثوله في مكان ما(...) بمنزلة أمر متحقق في ظروف أخرى.(آنـــدري لالانـــد، الموســـوعة الفلسفية، ترجمة:خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، المجلد 1، ط2، 2001، ص4)

: كل ما يمثل للفكر، كل غرض معرفي بالمعنى الأوسع(المرجع نفسه، المجلد 2، ص1033)، وهو présence**الحضور نقيض المغيب والغيبة، تقول، حضره الأمر خطر بباله(...) أو تقول: كلمته بحضرة فلان. والحضرة قرب الـــشيء.(جميـــل صليبا، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 437).

[1] – مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي.السابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ج1، د ط،1998 ، ص 192.

[2]- جان بوفريه.قصيد بارمينيدس. لزوميات المقال، إلى ينابيع الفلسفة، نقله من الإغريقية القديمة وقدم له يوسف الصديق، دار الجنوب للنشر،تونس،د ط، د ت، ص 87.

كما اعتبر أن الفكر والوجود شيء واحد لا ينفصل، وما آراء البشر حول الكون والفساد سوى خداع حسي، وذلك لاعتقاده بأن اللفظ والفكر يحملان معا دلالة الوجود، فلا يمكن التفكير في اللاوجود لأن عدم التفكير هو عدم الوجود[3].

وباعتبار أن الفكر والوجود في حالة تطابق تام، والوجود تام كامل في كل الاتجاهات فهو غير خاضع للتبدل والتغيير والفساد، مما يجعله حاضرا حضورا مطلقا لأن اللاوجود غير موجود ولا يمكن التفكير فيه، وهذا يظهر في قول **بارمينيدس** : « سيان عندي من أين أبدا. فإني من جديد هاهنا سأقبل راجعة »[4]

أما **هيراقليطس Heraclite** (535 – 475 ق م) فقد وضع أصلا ثابتا للتغير الدائم تتغير وفقه الموجودات، وهذا القانون هو اللوغوس الإلهي المتمثل في النار (المادة) المتضمنة لمبدأ الخلق والحياة والتغير، وهو مبدأ مادي للوجود ومبدأ ميتافيزيائي أيضا.[5]

كما يرى **هيراقليطس** أن الحركة (التغير) أزلية خالدة وملازمة لكل شيء (كل شيء يجري)، وبهذا المعنى فالحركة مطلقة، وطابعها أزلي مشروط بالطابع المؤقت الزائل للأشياء العابرة.[6]

ولهذا فان كل من المطلق (اللوغوس) والنسبي (الموجودات) يفترضان بعضهما بعضا،فيكون الزائل متضمنا في الخالد، إذن فالنار رمز حقيقة الوجود لأنها في تغير مستمر، ويصير التغير عند تحول الشيء إلى ضده، فتكون الأضداد متحدة بعضها ببعض كالليل والنهار، وهذا التغير يشبه الحرب الدائمة والكفاح لأجل البقاء.

وفي هذا الصدد يقول هيراقليطس : « لا يمكن أن تنزل مرتين في النهر نفسه،لان مياها جديدة تغمرك باستمرار »[7].

---

[3] – جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، الشيخ الرئيس ابن سينا، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،د ط، 1998، ص 192.

[4] – جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص 50.

[5] – أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1998، ص ص 63،64

[6] – ثيوكاريس كيسيديس، هيراقليطس، جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة :حاتم سلمان ،المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار،الجزائر، ط2 ، 2001 ، ص 156.

[5]- جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص 50.

وبذلك فان هيراقليطس قد جعل من الطبيعة صامتة لا تتحدث وتكتفي بالرمز الذي يفهم على أكثر من وجه منذرا بتلاعب المعنى مع اللفظ أو اللغة على العموم إلا أنه باتخاذه لأصل ثابت للتغير هو النار أو اللوغوس الإلهي قد أقر بوجود مركز حاضر لا يتغير رغم تعدد حالاته وهو المادة، وهذا يعني أنه حدد وجود كثرة يتوالى فيها الحضور والغياب وهي اللوغوس الإلهي حيث يقول: « إن الحقيقة تعشق التخفي»[8].

وبما أن **بارمينيدس** المتزامن تاريخيا تقريبا مع **هيراقليطس** قد جعل الثبات أساسا للكون معبرا عن المطلق، فإن هذا الأخير يغيب من جديد مع السفسطائية وتبقى هذه الجدلية (الخفاء والتجلي) مستمرة ،لكنها في هذه المرحلة اتخذت شكلا تعبيريا آخر هو العلاقة بين الوجود والماهية*، والتي فسرها **أفلاطون Platon** (428 – 348 ق م) بأسبقية الماهية عن الوجود باتخاذه لعالم المثل الحقيقي وعالم الظل المحسوس، وتعرضت هذه الفكرة للنقد من طرف تلميذه **أرسطو Aristote** (367 – 322 ق م) الذي بحث عن إطار صارم للتحكم في سير الأفكار من خلال وضعه لمبادئ العقل وقواعد المنطق الصوري مقرا بأسبقية الوجود على الماهية،لأننا ندرك ماهية الإنسان دون الحاجة إلى إدراك وجودها بالفعل، وأن العلم بوجود الموضوع يتقدم على تعريفه، وما هو غير موجود لا فائدة من تعريفه ومثال ذلك :لفظ الغول، وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن هذا التمييز منطقي فحسب[9].

لذلك فإن الوجود عند أرسطو لا ينشأ من اللاوجود، وإنما يفترض مادة تتوالى عليها الأضداد، وهي الصور أو الصفات، فمثلا البرونز صورة وفي الوقت ذاته مادة للتمثال البرونزي، لهذا فالضد لا يتحول إلى ضده مباشرة، مما يعني أنه إذا اتصفت الصورة بالوجود، فانه لا يعني أن المادة تفيد اللاوجود، أو العدم المطلق، لأنه وجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل عندما يكتسب صورته، أما الله، فهو صورة لا يمكن أن تصبح مادة لشيء آخر.[10]

---

*الماهية: عند أرسطو هي مطلب ما هو، كقولك ما الخلاء؟ (...) والماهية عموما تطلب على الأمر المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والمتعقل من حيث هو معقول في الجواب ما هو ويسمى ماهية ، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية ،ومن حيث حمل اللوازم له ذاتا، ومن حيث انه محمل الحوادث جوهرا،ومن حيث يستنبط منه اللفظ مدلولا .(جميل صليبامرجع سابق، ج2، ص314).

[8]– جان بوفريه، مصدر سابق، ص 58.

[9] – يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، مصر، د ط، 1956، ص 162.

[10] – أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ص 271– 273

ومن خلال ما سبق فان أرسطو تمكن من التوفيق بين وحدة بارمينيدس وكثرة هيراقليطس، لأن أفراد النوع الإنساني بينهم وحدة نوعية هي الصورة وهي التحقق لماهية الإنسان، ومختلفون بحسب المادة والأعراض، إلا أنه ركز على حضور مركز دائم هو العقل باعتباره الخاصية المميزة للإنسان ، وجعله أساسا لتمييز الكائنات وتصنيفها، وأغفل ما عداه من الخصائص النفسية والفيزيولوجية، والتاريخية،...إلخ.

وتبقى جدلية الحضور والغياب مستمرة إلى غاية القرن الأول ميلادي، مع **فيلون الإسكندري philon** (40م) وهو أول عالم يهودي يتخذ المنهج الرمزي لتفسير أحداث العهد القديم ، ويريد توجيه الفكر الفلسفي نحو القيادة والتصوف والرؤية ، وذلك لاعتبار أن النفس الإنسانية عندما تبدأ رحلتها في العودة إلى مقام الألوهية، بعد زوال المحسوسات و عكوفها على التطهر والنسك فهي تنتقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول وهو اللوغوس أو الكلمة، ثم ترتقي لتصل إلى الذات الإلهية وتتحدد بها، فيحصل لها العرفان.[11]

وبهذا فإن **فيلون** يغيب سلطة العقل المباشرة ويجنح إلى إحضار سلطة أخرى عرفانية حدسية ،إلا أن التركيز على فكرة الألوهية لم يمح فكرة العلاقة بين الماهية والوجود،والتي بقيت مدار للفلسفة حتى العصر الوسيط وخاصة في الفكر الإسلامي ،الذي أضاف للثنائية (ماهية ، وجود) ثنائية أخرى هي (ماهية ، جوهر) وفصل بين الجوهر والماهية، كما فصل بين الماهية والوجود وظهر هذا خاصة في أعمال **أبي نصر الفارابي** (840 – 950م) الذي يرى أن

مفهومي الوجوب والإمكان من الأفكار الفطرية الواضحة في الذهن، التي يمكن للعقل أن يدركها دونما وساطة أو اكتساب ،فلقد اعتبر الفارابي الوجود المطلق معيارا للحقيقة، ثم استنبط مبدأ الإمكان والوجوب من نظام أرسطو للعلة والمعلول، القوة والفعل، لذا فانه عرف الممكن بالذي ليس له من نفسه أن يكون موجودا،وإنما يوجد بعلة خارجية، وعرف الواجب بأنه الذي تكون علة وجوده من ذاته، لا من عمل خارجي .[12]

---

[11] – محمد محمود عبد الحميد أبو قحف، بين الفلسفة والدين، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2004، ص ص 157 ،158.

[12] – أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، قدم له وعلق عليه وشرحه: علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت،لبنان، الطبعة الأخيرة، 2000، ص ص 90-92

وفي هذا يقول **الفارابي** أن الموجود على ضربين أحدهما إذا :

« اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ،والثاني إذا وجب ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يزل عنه محال، فلا غنى لوجوده عن علة وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل الوجود بذاته واجب الوجود بغيره »[13]

ويرى الفارابي أنه لا مجال أن يكون الذي لا وجود له (وجودا خارجيا) يلزمه شيء يتبعه في الوجود (الخارجي). فمحال أن تكون الماهية تلزم شيئا حاصلا فالممكن في حال إمكانه فقط يكون قابلا للتحديد، وقبل وقوعه أو وجوده يكون متحددا بالفعل، والإنسان ليست ماهيته هي هويته، ولا داخلة في هويته، ولو كانت ماهية الإنسان عين هويته لكان تصور ماهية الإنسان هو تصور لهويته، فمثلا إذا تصورت ما الإنسان ؟ تصورت هوية الإنسان، وبالتالي علمت وجوده، ولكان تصور الماهية يستدعي وجوبا بتصديقها. كما أن هوية هذه الأشياء داخلة في ماهيتها، وإلا لكانت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه، ويستحيل رفعه عن الماهية توهما، والوجود الخارجي غير الماهية في التصور الذهني.[14]

حيث يقول الفارابي:«إن الله لا ماهية له ،مثل الجسم إذا قلت (انه موجود) فحد الموجود شيء، وحد الجسم شيء سوى أنه واجب الوجود،وهذا وجوده، ويلزم من هذا أن لا جنس له، ولا فصل، ولا حد ».[15]

أي أن الفارابي ميز بين الوجود والماهية عندما جعل واجب الوجود موجود لا ماهية له، وجعل الموجود الخارجي غير الماهية في التصور الذهني، إلا أنه لم يختلف عن أرسطو في التمركز حول الحضور.

وبعدها تابع **ابن سينا** (980 – 1080م) ما توصل إليه الفارابي موضحا الفرق بين الماهية والوجود ومبينا أن واجب الوجود لا ماهية له، باعتبار أن الماهية هي حد الوجود الإمكاني، فالوجود يجب أن يكون محدودا حتى ينتزع منه الذهن الحد،والموجودات ممكنة لها حدود ولها زمان ومكان وعلة معينة ،فالذهن إذن يستطيع أن ينتزع من هذا الوجود

---

[13] – أبو نصر الفارابي، عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية) تحقيق: فريد يريك ديتريشي، ليدون، د ط 1992، ص57.

[14] – إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، دار الينبوع للطباعة والنشر، ط2، 1998، ص65.

[15] - أبو نصر الفارابي، عيون المسائل، مصدر سابق، ص 58.

حدودا معينة هي الماهية،وأن الوجود الواجب ليس محدودا بحدود زمانية أومكانيـــة أو حـــد العلة، وبالتالي فلا ماهية له و ماهيته هي تحققه ووجوده.[16]

وفي هذا يقول **ابن سينا:**« فالواجب إذن لا ماهية له، وماهيته عين وجوده »[17]

أما في القرن 14م فإن ظهور النزعة الإسمية أو الحدية مـــع **وليـــام أوف أوكـــام** william of ockham (1300-1350م) قد وجه شكا إلى الماهية الميتافيزيقية التي اعتقـــد المشاؤون والأفلاطونيون أنهم قد أرسوا دعائمها، فسيطرت عدة قرون على الفكر الفلـــسفي والإنساني بصفة عامة، وبذلك فقد تمسك بالتجربة التي اشترط فيها اقتـــصادا للفكـــر علـــى الفروض اللازمة فقط دون الإكثار من كلام كلي لا فائدة منه، لأن العقل يعرف الجزئيـــات الفردية أولا، وهذا ما يعرف بنصل أوكام، كما اعتبر حقائق الدين مستعصية على العقل لكن لا يجب إقصاؤها أو رفضها.[18]

وتبقى دورة المركز والهامش، الحضور والغياب متوالية. لنـــستوقفها فـــي العـــصر الحديث حيث اتخذ الفكر الإنساني اتجاها آخر، يستبدل فيـــه ميتافيزيقـــا العـــصر الوســـيط، بالانتصار للعقلانية مع ديكارت، اسبينوزا وليبنتز في بداية القـــرن 17 م، إذ أحـــيط العقـــل بقدسية لا مثيل لها، واعتبر السلطة الوحيدة التي تمنح للإنسان الحقيقة، السعادة والطمأنينة.

إلا أن دورة شك جديدة أقامتها التجريبية في القرن ذاته قد زعزعت الإيمان بالعقـــل كسلطة

عليا، وجعلت من الحواس سبيلا للوصول إلى الحقيقة، مستغلة ما توصل إليه العلم خاصـــة إنتاجات **نيوتن I. Newton(1642- 1727)** حيث أظهر أن الطبيعة نسق تحكمه علاقات آلية، لكن هذه النزعة قد جعلت من الإنسان كائنا ماديا وحاولت تطبيق المنهج العلمي عليـــه، إضافة إلى إرث الفلسفة الإنجليزية، خاصـــة أعمـــال **جـــون لـــوك J. Locke (1632-**

---

[16] – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، (الإلهيات)، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، مـــصر، ج3، ط2، ص47.

[2] – المصدر نفسه، ص47

[3] – إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت،لبنان، ج3، ط2، كانون الثاني / يناير، 1988، ص239 .

[4] – عبد الرحمان بوقاف، نشأة النسق الهيجلي، السياق التاريخي والفكري، مجلة دراسات فلسفية، العدد3، السنة2، السداسي الأول، الجزائر، 1997، ص11.

1704) الذي كان لكتابه " مقالة في الفهم البشري " تأثيرا كبيرا على مجرى الأحداث، مما جعل الروح التجريبية سمة القرن18م.[19]

لكن في أواخر القرن 18م جاءت مثالية **كانط** وخاصة مع نشره لكتاب " نقد العقل المحض" سنة **1781** كتصدي للتجريبية ومحاولة غلق الطريق أمام كل ميتافيزيقا نظرية تأملية، فجعلت العقل بمقولاته الميتافيزيقية العليا أساسا للمعرفة ومشككة في قدرة الحواس في فهم الإنسان والكون.[20]

وقد ظهرت مع بداية القرن 19م الرومانسية، التي تعتبر النتاج المباشر للمثالية الألمانية، إلا أنها سرعان ما تترك الساحة بعد ما يقارب ثلاثة عقود لتظهر أفكار جديدة تشك في إمكانيات العقل والثقة في الذات، خاصة حوالي منتصف القرن 19م بعد أن بدَدت آراء **داروين** حول النشوء والارتقاء الصورة المثالية للإنسان المخلوق على شاكلة الله الكامل وجعله شبيها بالحيوان[21].

ويبقى بندول الداخل والخارج، الحاضر والغائب، يتحرك ليستقر عند نقطة شك جديدة مثلتها دعوة **فريديريك نيتشه** لموت الإله وأفول أصنام الحضارة الغربية، هذه الأخيرة تلقفتها أيادي كثيرة من أمثال **سيغموند فرويد، مارتن هيدجر**... وغيرهم.

ثم ظهرت دورة شك جديدة برزت معها البنيوية، وازدهرت مع تطور العلم والتجريب، ومن أكبر أعمدتها **فيرديناند دي سوسير**، الذي له الأثر البالغ في بلورة الفكر الفلسفي الذي بعده، إما بتبني أفكاره، أو الإنطلاق منها لنقدها وتجاوزها، وسنرى لاحقا كيف تلقى **جاك دريدا** أفكار **دي سوسير** اللغوية.

---

[20] – جورج زيناتي، عواصف غربية ضد العقلانية، هل يغرق العقل؟ الفكر العربي المعاصر، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 64/ 65، ماي– جوان 1989، ص 29.

[21] – عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 232، إبريل– نيسان 1998، ص 117.

2- الحضور عند فيرديناند دي سوسير :

يعد **فيرديناند دي سوسير Ferdinand De Saussure (1857- 1913)** مؤسس علم الألسنية عبر محاضراته التي ألقاها بجامعة جنيف خلال الفترة الممتدة ما بين 1906-1911، و التي نشرها تلميذه **شارل بالي(Ch. Bally)** و **ألبير سيشهاي (A. Sechehaye)** سنة 1916.[22]

و قد أولى اللغة عناية بالغة حيث اعتبر علم اللغة هو العلم الذي يتخذ اللغة في جميع مظاهرها موضوعا له، إذ يقول : «تكون موضوع علم اللسان، أولا من جميع مظاهر اللغة الإنسانية و تعبيراتها، سواء منها لغة الشعوب البدائية، أو الشعوب المتحضرة، و سواء تعلق الأمر بالعصور المغرقة في القدم، نقصد العصور الكلاسيكية أو عصور عهد الانحطاط، آخذين بعين الاعتبار بالنسبة لكل مرحلة، لا اللغة السليمة، و اللغة الممتازة فقط، بل جميع أصناف التعبير و أشكاله، و هذا وحده لا يمكن، إذ لما كانت اللغة كثيرا ما يذهل الناس عن ملاحظات»[23]

مما يعني أن اللغة تتضمن كل أشكال التعبير البشرية، أو كل ما يعبر به الإنسان عن ما في داخله من أفكار و معارف و خبرات.

وإن هذا ليعود إلى أن الفكر إذا نظر إليه قبل اللغة، فإنه يعد " كتلة لا شكل لها "، لا بل يعد " سديما"، لأنه يبقى مجهولا في غياب اللغة، فتغيب إمكانية التواصل بين البشر.[24]

مما جعل **دي سوسير** يقيم عدة ثنائيات، ربما يمكن اعتبارها ثنائيات سلبية أو استبعادية أولها التفرقة بين " اللغة و الكلام"، على اعتبار أن " اللغة" في ماهيتها نظام اجتماعي مستقل عن الفرد، و تستعمل لتحقيق التواصل بين أفراد مجموعة بشرية ما، في حين أن " الكلام"

---

[22] – آن إينو، تاريخ السيميائية، ترجمة: رشيد بن مالك، مراجعة: عبد القادر بوزيدة، عبد الحميد بورايو، منشورات مخبر الترجمة و المصطلح،جامعة الجزائر و دار الآفاق، د ط، د ت، ص 21.

[23]–فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة،ترجمة: الصالح القرمادي، محمد الشاوش ومحمد عجيبة، الدار العربية للكتاب، بيروت، لبنان، د ط، 1985، ص24.

[24]– أوزوالد ديكرو، جان ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة:د. منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب–بيروت،لبنان،ط2 ، 2007، ص 37

هو منها بمثابة التحقيق العيني الفردي أو الاستعمال الملموس للغة من طرف أحد أعضاء المجموعة البشرية قصد الاتصال مع الآخر مما يجعله فعلا إراديا حرا، لذلك فإن وصف عناصر اللغة لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إلى علاقة كل عنصر، بما عداه من العناصر الأخرى، نظرا لأن أحدا من هذه العناصر لا يملك أية قيمة ذاتية (باطنية)، مما يجعل اللغة عبارة عن نسق من العلامات.[25]

و نستلهم ما سبق ذكره من قول **دي سوسير**: « إن اللغة و الكلام عندنا ليسا شيئا واحدا فإنما هي منه بمثابة قسم معين، و إن كان أساسيا، و الحق يقال فهي في الآن نفسه، نتاج اجتماعي لملكة الكلام ».[26]

و يضيف قائلا: « وهي الجانب الاجتماعي من الكلام الخارج عن نطاق الفرد الواحد، غير قادر على أن يخلقها أو على أن يحورها، و هي لا توجد إلا بمقتضى نوع من التقاعد، يتم بين أعضاء المجموعة البشرية الواحدة »[27]

و إن العلاقة بين اللغة و الكلام هي كالعلاقة بين الجوهر و العرض، و بهذا فإن الدراسة العلمية للغة تهتم بالوجه اللساني و تستبعد الكلام، فاللسان هو مادة الألسنية لأنه مؤسسة إنسانية جمعية لا علاقة له بالأداء الفردي.[28]

و ثاني هذه الثنائيات يظهر في العلامة حيث أن العلامات في رأي **دي سوسير** مزدوجة أو ذات وجهين، فهي عبارة عن اتحاد ل " صورة صوتية" ألا و هي " الدال" Le Signifiant ب " تمثل ذهني" (تصور)، ألا و هو " المدلول" Signifie، وبهذا فإن الدال يندرج تحت " النظام المادي" لأنه عبارة عن أصوات، إيماءات،حركات، أو صور محسوسة...الخ، أما المدلول فيندرج تحت النظام الذهني لأنه يتحدد على مستوى المحتوى أو المضمون كفكرة أو معنى، لا كشيء أو موضوع، و لما كانت " العلامة" عبارة عن ذلك الكل المتألف من " الدال و المدلول

فإن الدلالة هي مجرد علاقة تتحقق من تآلف هذين العنصرين.[29]

---

[25] _عبد الصبور شاهين، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط7، 1986، ص 24.

[26] – دي سوسير،مصدر سابق، ص 29.

[27] – المصدر نفسه، ص 35.

[28] – جورج بودرليان، بحثا عن وجهي سوسير، مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة العلوم الإنسانية و الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 31/30، صيف 1984، ص 12.

[29] – زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، العدد8، د ط، دت، ص49

حيث يقول **دي سوسير:**« إن العلامة اللسانية، لا تربط شيئا باسم بل تصور بصورة سمعية، وهذه الأخيرة ليست الصوت المادي، الذي هو شيء فيزيائي صرف، بل هي الدافع النفسي لهذا الصوت، أو التمثل الذي تهبنا إياه شهادة حواسنا، إن الصورة السمعية هي حسية إذا ما دعوناها مادية، فضلا عن مقابلتها مع التصور الذي هو العبارة الأخرى للترابط و عندما نلاحظ لساننا الخاص فإن الصفة النفسية لصورنا السمعية تبدو جيدا ».[30]

و يشبه **دي سوسير** العلامة بورقة ذات وجهين لا يمكن الاحتفاظ بواحد دون الآخر، فالفكر هو وجه الصفحة Recto ، بينما الصوت هو ظهر الصفحة Verso، و لا يمكن قطع الوجه دون أن يتم في الوقت نفسه قطع الظهر، و بالمثل لا يمكن- في مضمار اللغة- فصل الصوت عن الفكر، أو فصل الفكر عن الصوت، اللهم إلا إذا قمنا بضرب من العزل أو التجريد، و لكننا عندئذ لن نصل إلا إلى" علم نفس محض" أو "علم أصوات"(فونولوجيا) محض. لأن اللغة " نسق من العلامات ".[31]

وإن المعنى و الجوهر لا يتكشفان إلا من خلال الشكل، و لكنهما موجودان في التفكير السابق على تكوين المفهوم، في حالته الصرفة، قبل أن يتجسدا في الكلمات.[32]

و بذلك فإن انطباق الفكر على الشكل **لا** يستدعي أي ضرورة منطقية أو عقلية أو واقعية، لأننا نحن من نضفي أفكارنا الخاصة على الأشكال و الأشياء الموجودة في واقعنا أو خيالنا، مما يجعل من العلامة الألسنية اعتباطية تعسفية من وضع الإنسان و لا يمكن تبديلها إلا بإقامة مواضعة جديدة بين البشر، مما يعني أن الدال لا ينطوي على أية إشارة أو إحالة لقيمة المدلول حيث يقول **دي سوسير:** « إن هناك من الناس من يظن أن اللغة في صميم مبدئها الأساسي هي عبارة عن سجل من الأسماء، أعني قائمة طويلة من الألفاظ القابلة لما في العالم من أشياء(...) و لا شك أن مثل هذا التصور- في أكثر أشكاله سذاجة- لابد أن يحيل العلامة اللفظية إلى نسخة طبق الأصل من الشيء الذي تشير إليه. و لكن الحقيقة أن الصلة التي تربط الدال بالمدلول هي صلة اعتباطية(...) »[33]

---

[30] – دي سوسير، مصدر سابق، ص 88.

[31] – زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص 49.

[32] – ألبير ليونار، أزمة مفهوم الأدب في فرنسا، سلسلة الدراسات الأدبية، ترجمة: زياد العودة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1 ، 2002، ص ص 294، 295.

[33]- Ferdinand De Saussure, cours de Linguistique Générale, éditions Talantikit, Bejaia, 2002, P 87

ويضيف قائلا: « (...) وآلية ذلك أن مفهوم كلمة " أخت" لا يرتبط بأية علاقة باطنية مع سلسلة الأصوات (أ–خ–ت) التي هي بمثابة "الدال "، بدليل أن في الإمكان تمثيل هذا المفهوم بأية مجموعة أخرى من الأصوات. كما هو واضح من اختلاف اللغات؛ إذ نقول مثلا للدلالة على " الثور" في فرنسا " Bœuf " بينما نقول عنه في انجلترا "Osc "و هلم جرا »[34]

. كما أقام **دي سوسير** تفرقة بين اللغويات الداخلية و اللغويات الخارجية وهي ثالث الثنائيات التي وضعها دي سوسير، فاللغويات الخارجية تقيم علاقة بين اللغة و دوائر مؤثرة عليها كالحضارة، التاريخ السياسي، علم النفس،...و لن تصل هذه الدراسة إلى نظام أو نسق، بينما اللغويات الداخلية فدراستها محايثة و تصل إلى تحديد نسق أو نظام اللغة مثال ذلك: لعبة الشطرنج في انتقالها من بلاد فارس إلى أوروبا فهي واقعة ذات طبيعة خارجية، أما قواعدها فهي ذات طبيعة داخلية، و استبدال قطع الشطرنج بقطع عاجية مثلا لن يغير في اللعبة، مما يجعل التنظيم الداخلي للغة هو الأهم.[35]

و يوضح **دي سوسير** هذه المقابلة بين اللغة و لعبة الشطرنج بقوله: « إن الحالة في لعبة الشطرنج تتطابق إلى حد بعيد مع الحالة في اللغة. و قيمة حجر الشطرنج مرتبطة بوضعيته في حالة محددة على الرقعة و الحال ذاته قائم في اللغة، إذ أن دلالة كل عنصر مرتبطة بتقابل هذا العنصر مع العناصر الأخرى »[36]

من خلال ما سبق نفهم أن اللغة تشكل منظومة متراصة مثلها مثل لعبة الشطرنج، إذ فقدان عنصر منها يؤدي إلى إحلال الضرر بهاو تغييرها، و بهذا فوجود أي عنصر يستدعي وجود الآخر ضرورة.

أما رابع هذه الثنائيات فهي المقابلة بين التزامن و التعاقب في اللغة، فالتزامن هو النظر إلى اللغة خلال لحظة زمنية محددة، و هو ما يشبه مراقبتنا لما يجري في لعبة الشطرنج، كأن تأتي في لحظة معينة لتقييم دور الشطرنج فلا يهمك مجرى الدور، وتكتفي

---

[34] - ibid, p87

[35] – زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص ص 50، 51 .

[36] - Ferdinand De Saussure, cours de linguistique générale, ed, Payot, Paris, 1976, PP 125-126.

بمعاينة اللحظة القائمة، أما التعاقب فهو النظر إلى اللغة من خلال حركتها، فلا تكتف بما آلت إليه لعبة الشطرنج في لحظة خاصة، بل تهتم بمجرى اللعبة من أوله إلى آخره.[37]

إن **دي سوسير** يتبنى الاتجاه التزامني في اللغة حيث يقول: « إن أية حالة قائمة على الرقعة في الدور الشطرنجي هي حالة مستقلة على ما سبقها، و لا علاقة لها بالكيفية التي أدت إليها، فالمشاهد الذي يتابع الدور من أوله، لا يتميز في شيء، عند تقييم الحالة، عن المشاهد الذي جاء لتوه ليشاهد الحالة القائمة على الرقعة في تلك اللحظة الحرجة، ووصف هذه الحالة الشطرنجية لا يتطلب أبدا أن نتذكر ما حدث على الرقعة قبل قيامها بثوان عشر، و مثل هذه المناقشة العقلية تنطبق على اللغة لتؤكد بدورها الفرق الجوهري الذي حددناه بين التزامن و التعاقب ».[38]

ومن خلال ما سبق نفهم أن **دي سوسير** يرى أن المنطق التزامني هو الذي يسمح لنا برؤية المنظومة اللغوية في كليتها و حالتها العينية، أما المنطق التعاقبي فمن شأنه أن يعقد ويخل بالفهم، مما يجعل اللغة تجسيدا للحضور الدائم للتطابق بين الدال والمدلول.

و لعل سهولة إدراك الانطباع المرئي و وضوحه و استقراره مما يجعله مثير للانتباه هو ما جعل **دي سوسير** يقر بأولوية الكتابة رغم كونها اصطناعية على الكلام (الصوت). حيث يقول **دي سوسير**: « تكون اللغة و الكتابة نظامين متميزين من أنظمة الدلائل و لا مبرر لوجود الكتابة، سوى تمثيل اللغة.وموضوع الألسنية لا يتحدد في كونه نتيجة الجمع بين صورة الكلمة **مكتوبة** و صورتها منطوقة، بل ينحصر هذا الموضوع، في الكلمة المنطوقة فقط، إلا أن الكلمة المكتوبة – و ما هي إلا صورة الكلمة المنطوقة – تمتزج و إياها امتزاجا عميقا ينتهي بها إلى اغتصاب الدور الأساسي حتى أن الأمر يؤول بالناس إلى أن يعيروا صورة الدليل الصوتي، في الخط أهمية تساوي بل تفوق أهمية الدليل نفسه ».[39]

معنى هذا أن قيمة الكتابة ليست قيمة ذاتية، بل هي قيمة اعتبارية، أي أن لب مهمتها هو ترجمة الصوت أو الكلمة المنطوقة، و بهذا فإن اهتمام دي سوسير بالكتابة أساسه الاهتمام بالصوت أولا.

---

[37] –رضوان قضماني، فيرديناند دي سوسير بين اللغة و الشطرنج، مجلة الموقف الأدبي، مجلة أدبية شهرية، إتحاد الكتاب العرب، العدد 326، دمشق، 28 حزيران (جوان) 1998، ص 29.

[38]- Op.cit, PP 126-127

[39] – فيرديناند دي سوسير، مصدر سابق، ص49.

مما سبق نخلص إلى أن **دي سوسير** أولى أهمية للغة، باعتبارها دالا على الحضور من خلال ربط الدال بالمدلول وفق صورة اعتباطية محكمة، هذه الأخيرة تبرز من خلال جعـــل الكتابة خادمة للكلمة المنطوقة و حافظة لبقائها، هذه النقطة بالذات اهتم بها دريدا وتعـــرض لها بالنقد المفصل.

الفصل الأول: أصـــول فلســـفة جاك دريـــدا

1-فريديريـــك نيتشـــــه وفكرة العود الأبدي.

2-مارتـــــن هيدجـــــر وسؤاله حول الكينونة.

3-سيغمونـــد فرويـــــــد وفكرة اللاشعور.

الفصل الأول : أصول فلسفة جاك دريدا

1-<u>نيتشه و فكرة العود الأبدي :</u>

يعتبر **فريديريك نيتشه F.Nietzsche(1844-1900)** أن الفلاسفة منذ **بارمنيدس** وهم يحبذون استعارتين أساسيتين في صياغة المفاهيم الفلسفية، و هما استعارة عش النحلة الذي يحيل إلى إرادة التنظيم و الدقة، و استعارة نسيج العنكبوت التي أشار إليها في كتابه " **المعرفة المرحة** " " **Le Gai Savoir** " **و** " **أفول الأصنام** " " **Le crépuscule des idoles** " وهما – الاستعارتان– مجرد أشباح تدل على غياب الحياة، و الحياة الحقيقية إنما تستدعي استعارة الأهرام و إرادة القوة.[40]

إذن الفكر الإنساني حسب نيتشه لم ينفصل عن اللغة بما هي استعارة، ولا يخرج نيتشه عن هذا التقليد حيث لا يرفض الاستعارة، بل يستبدل استعارات الثقافات التقليدية بأخرى تقابلها ، فبدل استعارة عش النحلة ونسيج العنكبوت يقول باستعارة الأهرام وإرادة القوة، لذلك فإن الفكر –بما فيه فكر نيتشه– بمفاهيمه بلاغي بصورة كلية ونهائية، فلا حقيقة مطلقة وأكيدة،إضافة إلى أن هذه المقابلة الثنائية بين الاستعارات وتفضيل طرف منها على الآخر ستعيد نيتشه إلى المركزية وجدليتها التي تعني استحواذ المدلول على الدال والذات المفكرة على الموضوع ، والتي ثار ضدها في الأساس، واقتفى دريدا أثره من بعد ذلك.

و بذلك يعترف **نيتشه** بتأثره **بهيراقليطس** فيلسوف التغير الدائم، حيث يقول: « (...) غير أن هيراقليط سيظل أبدا على صواب عندما جزم بأن الكينونة و هم بلا معنى – وحده العالم " الظاهر" هو الموجود، و ما " العالم الحقيقي" سوى كذب نضيفه إليه ». [41]

و لهذا فإن جاك دريدا يعتبر نيتشه ملهما له، و ذلك بتبشيره بموت الإله انطلاقا من نقده لفكرة الحضور التي تشيد بالوعي الإنساني، و يظهر هذا من خلال قوله: » هذه المغالاة بتعزيز الوعي، و الجهل به المضحكين، كان لهما أن يجنبا الوعي نضجا مفرط السرعة. و لأن الناس يعتقدون أنهم بالأصل يمتلكون الوعي. فإنهم لم يهتموا بأن يكتسبوه– ! (...)أن نتمثل المعرفة يعني أن نجعلها غريزية، هاكم ما يشكل المهمة الجديدة كليا، و التي بالكاد يمكن تمييزها، و التي لا يدرك البصر البشري منها إلا النذر القليل، مهمة لا يدركها إلا من أدرك أننا لم نتمثل بعد إلا أخطاءنا، و أن كل وعينا يعزى إليها ».[42]

---

[40]- جورج زيناتي، مرجع سابق، ص 31.

[41]- فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة: حسن بورقية ومحمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 27.

[42] - Nietzsche, le gai savoir, Traduction D'Henri Albert, Revue par Marc Sautet, Introduction et Notes de Marc Sautet, librairie générale, Française, Paris, 1993, PP 109-110.

يعني نيتشه أن البشرية أخطأت حينما حكمت سيطرتها على الربط بين الفكرة وتمثلها الخارجي، وجعلت الدال والمدلول في حال تطابق، وباعتبار أن اللغة غريزيا إستعارية مجازية فإنها تطابق بين أشياء تختلف عن بعضها البعض وبذلك فهي تزعزع الاعتقاد بالضرورة وتفتح إمكانات تثير الشغف بلعبة الدلالات مشكلة علاقة غامضة بين المعنى الإحالي والمجازي .

ويرى نيتشه أن الخطاب في الآداب القديمة كان خطابا مصنوعا لا فطريا، لأنه شفهي بعكس خطابنا المعاصر الذي ينهض بالكتابة التي تتجسد في خطاب الفطرة أو الطبيعة الساعية للإقناع والاستئثار بالسلطة.[43]

معنى هذا أن نيتشه يقلب الثنائية (كلام، كتابة) ويعطي الأهمية للكتابة بعد أن همشها الفكر الميتافيزيقي الغربي أكثر من ثلاثة آلاف سنة هذا ما نجده لاحقا عند دريدا.

فالصورة الصوتية لا تدرك الشيء نفسه، وإنما تتمثله وتعكسه إلى خارج ذاتها، باعتبارها مجرد نسخ أو إثارة وتنبيه غير أصلي، لذا فإن الصورة الصوتية غريبة عن ذات المتكلم حتى وإن كان قادرا على نقلها وإقناع الآخرين بها، مما يعني أننا نفتقد للحقيقة ولا نعرف سوى آراء وتأويلات[44]

يقول نيتشه: « مع صوت جهوري في الحنجرة، نكاد نكون عاجزين عن التفكير بأشياء دقيقة »[45]

لهذا فالكتابة مقدسة بالنسبة إليه، فهو يعيد إليها الاعتبار بعدما كانت مرفوضة منذ أفلاطون، إلا أنه يجعل للصوت مرتبة ثانوية، إذ يعتبره تشويشا لفكر وإبعادا له عن الدقة. حيث يقول:« (...)فالكتابة ضرورة بالنسبة لي. اشمئز من الكلام عنها حتى بالرمز.B– ولكن لماذا تكتب إذن؟ A– للأسف : يا عزيزي بيني وبينك، لأني لم أجد وسيلة أخرى أتخلص بها من أفكاري... »[46].

---

[43]- أمينة غصن، جاك دريدا في العقل، و الكتابة، و الختان، دار المدى للثقافة النشر، دمشق، سوريا، ط1، 2002، ص46.

[44]– المرجع نفسه، ص51.

[45]– فريديريك.نيتتشه، العلم الجذل، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1،2001، فقرة216، ص141.

[46]- المصدر السابق، فقرة93، ص92

لهذا فإن الكتابة لغة تصويرية لا يمكن اختزالها أو ردها إلى مشكلتي الفصاحة أو الإقناع ، فالاستعارة نموذج لغوي ممتاز، وما من صرامة مفهومية يمكن أن تخلص الفكر من انزلاقات المعنى لأنه –الفكر– حبيس اللغة التي تعج بالاستعارات.

يقول نيتشه:«لا شك انه – المنطق– نشا من اللامعقولية فحين يشرع الإنسان في التفكير فهذا يعني انه سيخرج للتو بكذبة »[47]

و سنتتبع نقد **نيتشه** لفكرة الحضور التي جعلها مجرد كذبة من خلال ما يلي:

لقد توجه **نيتشه** بنقده للروح الدينية بصفة عامة و الديانة المسيحية بصفة خاصة، لكونه تربى في كنفها، معتبرا إياها مفتقرة للفهم الحقيقي لقوانين الطبيعة و امتدادا للتفكير البدائي المعتمد على السحر و الخرافة.

وإذا كانت فكرة " الله " بمعناها المسيحي هي أول ما كان يجب أن يكون في ذهنه، فهو يرفضها حيث يقول: « عندما نسمع في صباح الأحد إلى دقات الأجراس القديمة، فعندئذ نتساءل: أهذا ممكن إن ذلك كله من أجل يهودي صلب منذ ألفي عام، كان يقول إنه ابن الله، وهو زعيم يفتقر إلى البرهان (...) في الوقت الذي نحرص فيه على الإتيان ببراهين دقيقة لكل رأي آخر، فهو أقدم ما في التراث، فلنتصور إلها ينجب أطفالا من زوجة فانية (...) أيصدق أحد أن شيئا كهذا لا يزال يصدق ؟ ».[48]

وبهذا فإن الأفكار الدينية في صورها المعروفة غير مقبولة عند نيتشه عقليا و ذوقيا، معتبرا نقده للمسيحية مدخلا لنقد كل التراث الديني، باعتباره صنيعة فئة بلهاء و امتدادا لقيم الضعف التي أسسها اليهود، هذا الضعف الذي عرقل الارتقاء بالذات الإنسانية، و جرها وراء تفسيرات و أحكام وضعها رجال الدين، و اعتبروها وحيا إلهيا، و هذا ما يجعل **نيتشه** يتمرد على " الإله" الذي يعرف الحقيقة و يحجبها عن البشر، حيث يقول:« أيكون إلها خيرا ذلك الذي يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته... ألا يكون إلها شريرا ذلك الذي يملك الحقيقة ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من أجل الوصول إليها ».[49]

---

[47]– أمينة غصن، مرجع سابق، ص51

[48]– فريدريك نتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة: محمد الناجي، دار إفريقيا للشرق، بيروت، لبنان، د ط، 1998، ج1، فقرة 113 .

[49]– المصدر نفسه، فقرة 91.

لهذا فإن **نيتشه** قد قتل الإله قتلا ميتافيزيقيا لأنه غير جدير بالوجود، فالحقيقة هي الحياة الماثلة على الأرض، والتي تجسد القوة، و تسحق كل ما هو ضعيف و قابل للموت، إذ يقول **نيتشه:** « ألم تسمعوا عن ذلك الشخص الأخرق الذي أشعل فانوسا، في وضح النهار و خرج يهرول في الساحة العمومية و هو يصرخ دون توقف (...): " أين الله ؟ سأقول لكم ! لقد قتلناه– أنتم و أنا ! نحن، نحن كلنا، قتلته !(...) »[50].

ويضيف قائلا : « (...) و لكن كيف فعلنا ذلك ؟ كيف أمكننا أن نفرغ البحر؟ (...) ألا يجب أن نوقد الفوانيس منذ الصباح ؟ ألسنا نسمع أخيرا صخب الحفارين الذين دفنوه ؟ ألم نشعر بعد بشيء من التحليل الإلهي ؟ لأن الآلهة أيضا تتحلل ؟ لقد مات الله ؟ يبقى الله ميتا! و نحن الذين قتلناه ! (...) أليست عظمة هذا الفعل أكبر بكثير منا ؟ ألا يجدر بنا أن نصير نحن أنفسنا آلهة لكي نبدو جديرين بهذا الفعل ؟... ».[51]

و قد جاء **زرادشت** بنفس الدعوة عند نزوله من الجبل ليصادف شيخا ناسكا، ليقول: « إنه لأمر مستغرب، ألم يسمع هذا الشيخ في الغابة بأن الإله قد مات ؟ لقد مات الله، و نحن نريد الآن أن يحيى الإنسان المتفوق »[52]

و بهذا فإن قتل **نيتشه** للإله يعد دحضا للتمركز العقلي حول فكرة الإله المتحكم في مصائر البشر و المتعالي عليهم و معيدا الاعتبار لإرادة الإنسان الحرة، مؤكدا أن ما اعتبرنا حقيقة إنما هو مجرد أوهام ابتكرناها وصدقناها فاستحالت إلى قيود تكبلنا، وهذه الفكرة تظهر أيضا عند دريدا.

وبعد قتل الإله (اللوغوس) يوضح نيتشه موقفه من الأخلاق إذ يقول: « يمكن أن نفترض أنه لكي نقيم أخلاقا يجب أن نطلب عكسها عن قصد، تلك هي المشكلة الكبيرة، المشكلة المزعجة... صنيع صغير، بسيط في الظاهر ».[53]

يعني هذا أنه حتى نقيم الأخلاق المرغوب فيها وجب أن نرفض الأخلاق السائدة، و كل الموروث الأخلاقي (الأخلاق المسيحية و الدينية)، لأنها تنطوي على خداع ذاتي، وهي أنانية مستمرة، ذلك أننا نشفق على الآخرين مخافة أن يحدث لنا ما حدث لهم، لذلك فإننا نشفق على حالنا لا على حالهم، و كذلك لأنها تريد تجريد الإنسان من شهواته ورغباته (استئصال

---

[50]- فريديريك نيتشه، العلم الجذل، مصدر سابق، فقرة125، ص118

[51]- المصدر نفسه، فقرة 125، ص118.

[52]– فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، د ط، دت، الفقرة2،ص3.

[53]– فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص62.

الكبرياء، الرغبة في الامتلاك، الجشع، الرغبة في الانتقام...)، و هذا ما يبعد الإنسان عن طبيعته البشرية، و لذلك فإن الأخلاقيين بهذا المعنى ضعفاء، مما استدعى إقامة أخلاق جديدة هي أخلاق السادة.[54]

لقد لاحظ **نيتشه** بأن الحضارات الكبرى (اليونانية، الرومانية، الجرمانية...) نشأت بعد قيام طائفة من الأرستقراطيين على شكل حيوانات مفترسة شقراء بالإغارة على كل ما تمر به من أراضي (آسيا، أوروبا، جزر المحيط الهادي...)، وفي هذا تباعد المسافات بينها و بين من أغارت عليهم فتخلق الأخلاق التي تناسبها.[55]

لذا كان هذا الرجل السيد يحكم على الناس وفق عامل المساواة، فمن يساويه قوة و كمالا " جيد " و ما دونه "رديء"، فهو معتز بقوته يصلي نفسه كل يوم حربا حتى يحافظ على شبابه، وهو الذي يضع معيار القيم الخلقية بإرادته الحرة، فالمبدع وحده هو من يخلق أهدافا للناس و هو من يحدد الخير و الشر. و في هذا يقول نيتشه: « لا يمكن أن نظل شبانا إلا شريطة أن لا تخلد النفس للراحة... إن العدول عن الحرب هو رفض لعظمة الحياة(...) وما اطلبه من الفيلسوف معلوم، أن يتموضع وراء خير وشر، أن يكون فوق وهم الحكم الأخلاقي». [56]

و بهذا فإن **نيتشه** يحطم الوضع والحكم الأخلاقي القائم والحاضر ليحل محله الغائب و المخفي تجسيدا لإرادة القوة. وهذا مانجده أيضا عند دريدا ؛ لكن بأسلوب مختلف.

أما أخلاق العبيد فهي الأخلاق الدينية المسيحية المتوارثة عن اليهود بشكل أساسي، ويؤمن بها الأشخاص غير الواثقين من أنفسهم، المتشائمين، المعادين لكل ما يبجله الأقوياء، فأخلاقهم في ذاتها منفعة، و الشرير هو من يثير الخوف و يوحي بالقوة، أما الخير من تظهر فيه الغفلة، الطيبة، البله، الألفة، حتى إن لغة الضعفاء تميل للتقريب بين الأبله و الطيب.[57]

لذلك فإن العبيد يغيرون أحكام السادة بألفاظ أخرى لتصبح في صالحهم، و في هذا يقول **فريديريك نيتشه:** « (...) هذا " الجبن " يتجمل هنا باسم رنان، فيسمى صبرا، بل أحيانا يسمى "فضيلة " (...) العجز عن" الإنتقام " يتحول إلى " رغبة عنه "، بل يتحول أحيانا إلى

---

[54]– المصدر السابق، ص ص، 36-42.

[55]– عبد الرحمن بدوي ، نيتشه، خلاصة الفكر الأوروبي، وكالة المطبوعات، الكويت ، ط5، 1975،ص ص 172,173.

[56]- فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق ، ص ص 38-57.

[57]– إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، كلية الآداب، جامعة عين شمس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ، د ط ، 1988 ، ص ص 218 ،219.

صفح عن الإساءة ("إذ أنهم لا يرون ما يفعلون– نحن وحدنا ندري ما هم يفعلون ") ويجري الحديث هنا أيضا على محبة الأعداء... ».[58]

كما لاحظ **نيتشه** أن كره الكذب يمكن أن يكون وضعيا لأنه يصدر عن أمر إلهي، أو عن أمر خارج عن إرادة الفاعل ذاته، و لهذا يقول **نيتشه** : « هناك نوع من كره الكذب والرياء نابع من معنى حاد للشرف، غير أن نفس الكره يمكن أيضا أن يكون محض جبن، عندما يكون الكذب محرما بأمر إلهي، من فرط جبنه لا يكذب ».[59]

مما يعني أن أخلاق العبيد في استبدالها لغة القوة بلغة الطيبة والتسامح التي هي في الأساس لغة الضعف، فإنما تنسج شبكة من خيوط العنكبوت لا تستطيع حتى التحكم بها، أما لغة السادة فإن نيتشه يشبهها بخلايا النحل التي حينما تملأ عسلا تفيض، ويعود النحل ليأكلها ويضع عسلا محلها، يعني أن لغة الضعفاء تجعل الدال مرتبطا بالمدلول بينما لغة الأقوياء تشيد بمراوغة الدال للمدلول وزئبقيته لتنتج دلالات لانهائية .

يقول نيتشه:« إن المفكرين الذين يفكرون أن الكواكب تدور في أفلاك دائرية ليسوا الأعمق: إنما من ينظر في ذاته كمن ينظر إلى كون لا حد له، ويحمل في أعماقه سبلا لبنية، يعرف أيضا اضطراب كل الأفلاك: فهي تصل إلى الخواء، إلى متاهات الوجود»[60]

و في تربية الإنسان الأعلى يرى نيتشه أن التعليم يجب أن لا يتاح لكل الناس، حتى لا تفسد الكتابة والقراءة وبالتالي يفسد الفكر، ووحده الإنسان الأعلى هو من له الحق في التعليم، لذا يقول **نيتشه:** « إذا أعطي لكل إنسان الحق في أن يتعلم القراءة فلم تفسد الكتابة على مرور الزمن فحسب، بل إن الفكر نفسه سيفسد أيضا ».[61]

إذن لن يكون هناك سيد إلا إذا انتبه لشيء غير معروف، خرج عن القاعدة ، رأى ما كان مخفيا، وسماه وخالف قاعدة أن يكون للشيء إسم حتى يتجلى للمعرفة مما يعني أن حق معرفة القراءة والكتابة لا يكون للجميع، لأن الضعفاء سيؤولون الكتابات حسب الأوهام العالقة بأذهانهم، ولأن اللغة عاجة بالاستعارات وجب حرمانهم من تعلم القراءة والكتابة لحمايتها.

---

[58]– فريديريك نيتشه، أصل الأخلاق و فصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 42.

[59]- فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 14.

[60]- فريديريك نيتشه، العلم الجذل، مصدر سابق، فقرة323، ص176.

[61]- – فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص64.

يقول **نيتشه:** «(...) هاك ما يقولونه لي بواسطة منازلهم المشيدة والمزخرفة للقرون وليس للحظة عابرة:(...) لقد تشكلت هذه القطعة بشكل وافر من هذه الرغبة الرائعة والتي لا تشبع في تأكيد الذات بالملكية والغنيمة(...)بعطشهم للجديد قد أقاموا عالما جديدا بجانب القديم، (...) كان كل واحد يستنبط طريقة للتعبير عن استعلائه ليضع بينه وبين جاره ملكيته اللامتناهية، كان كل واحد يعيد غزو بلاده لنفسه »[62]

لذلك فهو يعتبر المخاطرة تمجيدا لعظمة الحياة و لإرادة القوة وليس لإرادة الحياة، إذ أنها مخاطرة بالحياة نفسها، حيث يقول: « مالا يقتلني يقويني... تعلمته في مدرسة الحياة الحربية».[63]

كما يقول أيضا: والترياق « فالسم الذي يميت الطبيعة الضعيفة يقوي القوي، كما أنه لا يبالي بأن نسميه سما ».[64]

هذا ما يحيل إلى **الفارماكون** pharmakon الذي يتحدث عنه **جاك دريدا** في كتابه "صيدلية أفلاطون" إذ يجعل منه السم والترياق، الداء و الدواء في الوقت ذاته، فهو إذن بحسب استعماله و بدرجة حضوره أو غيابه، و بحسب الإرادة التي يتجلى فيها معنى الحياة والتي لا تنفصل عن الألم والمعاناة من أجل تحقيق الهدف، مما يجعل أساس الشعور باللذة هو عدم إرضاء الإرادة، بسبب انعدام الخصم والمقاومة، و بذلك فإن عدم إرضاء الإرادة هو حافز الحياة التي تتذبذب بين ضرورتين أساسيتين هما: " اللذة " و " الألم " مما يعني أن الإنسان الأعلى هو الذي يعيش الحرب الدائمة التي لا تعرف الراحة والهدوء، و لذلك يقول **نيتشه:** « صيغة سعادتي : " نعم "، " لا " خط مستقيم، هدف »[65].

و مما سبق نخلص إلى أن الإنسان الأعلى خير لا يكذب و لا يستخدم الطرق الملتوية للوصول إلى أهدافه لأنه قوي، و هذا ما جعل **نيتشه** يشيد بالفتى الذي قفز على الحبل مكان البهلوان، ثم سقط على الأرض فمات، وعندما كان يحتضر طلب منه **نيتشه** على لسان **زرادشت** أن لا يحزن على هذه الحياة لأنه أدى مهمته فيها، وهي العيش في خطر، و بذلك فهو يستحق الدفن على يدي **زرادشت**. يقول **نيتشه:** « (...) فليس من شيطان و ليس من جحيم، لأن روحك ستموت بأسرع من جسدك فلا تخشى بعد الآن شيئا، فرفع الرجل بصره

---

[62]– فريديريك نيتشه، العلم الجذل، مصدر سابق، فقرة291 ، ص160

[63]– فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق ، ص9.

[64]- فريديريك نيتشه، العلم الجذل، مصدر سابق ، فقرة 52، ص 47.

[65]- فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 16.

مشككا وقال: إذا كان ما تقوله صحيحا فإنني لا أفقد شيئا بفقدي الحياة... قال زرادشت:(...) فأنك اتخذت المخاطرة مهنة لك و لم يكن فيها ما يشين. أما الآن فمهمتك هي أن تفنى، من أجل هذا سأدفنك بيدي».[66]

لقد سعى نيتشه إلى بناء إنسان أعلى يعلو على نفسه و على الموجودات، و يتخذ من المخاطرة و الحرب أسلوبا للحياة حتى يقاوم الموت الذي هو باب جديد للحياة إذا تم اختياره طوعا لا كراهية. يقول **نيتشه:** « يا للعجب ! أهذا ما كانت الحياة ؟ إذًا لأرجعن إليها مرة أخرى ».[67]

لهذا فالحياة تنتهي لتعود من جديد عندما تبلغ أقصى درجات وجودها، وهو ما يعرف بالظهيرة الكبرى التي تجعل من الوجود بكل خصائصه و صفاته يعاد باستمرار، ويبقى كل شيء في هذا الوجود على ما هو عليه و يعود ما كان في الماضي حاضرا من جديد، و هنا يظهر فعل الإنسان القوي الذي يثبت ذاته من خلال موت هو بداية للحياة وإعادة لها. حيث يقول **نيتشه:** « أنت تقول بالسنة العظمى المتكررة وهي كالساعة الرملية تنقلب كلما فرغ أعلاها ليعود أدناها إلى الإنصباب، وهكذا تتشابه السنوات كلها بإجمالها وتفصيلها كما نعود نحن مشابهين لأنفسنا إجمالا و تفصيلا بهذه السنة العظمى ».[68]

نفهم أن نيتشه قد فرض عودا أبديا رغم أنه يأسف على عودة الضعفاء و الصغار من الناس أيضا حتى يبقي للحياة معنى لأنه يزول إذا كانت منتهية بالعدم، وتصبح بطولات البشر لا جدوى منها، لذلك فقتل الإله ضروري حتى تعاد الحياة من جديد، رغم أن الإرادة تبقى مقيدة بالماضي الذي يعتبره **نيتشه** ذو عاهة، حيث يقول على لسان **زرادشت:** « إن أشد ما يقع علي أيها الأصحاب إنماهو الحاضر والماضي، وماكنت لأطيق الحياة لو لم أكن مستكشفا ما لابد من وقوعه في آتي الزمان وما زرادشت إلا باصرة تخترق الغيب، فهو رجل العزم وهو المبدع، هوالمستقبل والمعبر المؤدي إلى المستقبل، واأسفاه ذو عاهة ينصب على هذا المعبر»[69].

لهذا كان الماضي عبئا على **نيتشه** فأدخله في مشكلة الزمن، باعتباره تحديا لحرية الإنسان ذو التصور الخطي للزمن، و ذو الإتجاه الواحد، و الذي يجعل من الماضي ثقلا

---

[66]- فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص ص 40، 41

[67]– المصدر نفسه، ص 182.

[68]– المصدر نفسه، ص 252.

[69]– المصدرالسابق، ص 166.

نفسيا يكبل الإرادة و يحطمها فينعدم المستقبل و تنعدم معه قيمة الإنسان، و هذا لأن الإرادة عاجزة عن التأثير في الماضي، فتتجه نحو المستقبل ثم تعود إليه، مما يجعل الغائب- الماضي- حاضرا دائما في سلوكاتنا و أفكارنا، لهذا اعتبر **نيتشه** الزمان خط مستدير أوله و آخره في نقطة واحدة، و فتراته الثلاثة (الماضي، الحاضر، المستقبل) تشكل وحدة زمنية، و هذا ما نستشفه من قوله على لسان **زرادشت:** « أي نفسي لقد علمتك أن تقولي كلمة " اليوم " كما تتلفظين بكلمتي " أمس و ما قبله " و أن ترقصي دون كل مندفع أينما كان ».[70]

و قوله أيضا: « تفكرني " الحين " الذي نحن فيه الآن، فإن من بابه يمتد سلك أبدي لا نهاية له متراجعا إلى الوراء فإن وراءنا أبدية يا هذا ».[71]

لذلك فإن الحين الذي نحياه هو باب الأبدية الذي سيعود بنا إلى الوراء و نحن نتقدم إلى الأمام، كما يشبهه **نيتشه** بالثعبان الذي يلتف حول عنق النسر فلا نعرف أوله من آخره.

هذه المراوغة في الدلالة شبهها نيتشه بالمرأة التي من صفاتها مراوغة حتى ذاتها ، كما أنها تستطيع أن تغوص في الأشياء وتشوه كل ما هو جوهري لذا فلا ماهية لها، لذا يشبهها بالنص إذ لا دلالة واضحة له –وهذا ما نجده لدى دريدا – فهي من ناحية باعتبار جنسها اقل درجة من الرجل، ومن ناحية ثانية تهدد وجوده لثقتها بنفسها وحزمها مما يجعلها كالعنكبوت الذي ينسج خيوطا ويعلق بها.[72]

إذن يمكن أن نتفهم موقف فنسنت ليتش الذي يرى أن نيتشه هو السلف الحاسم لأفكار دريدا حيث أنه قد وضع المعرفة تحت الشطب، وأن دريدا لم يتبع خطى نيتشه بقدر ما أعاد اكتشاف موقفه الفلسفي .[73]

يقول دريدا : «فالتفكيك يستلزم دائما الإثبات، كما حاولت مرارا أن أشير إلى هذا، موظفا في بعض الأحيان علم الاصطلاح النيتشوي(...)»[74]

من خلال ما سبق يظهر أن **نيتشه** قد أراد تحطيم و تغييب مركزية الدين و الأخلاق، و إحلال أفكار غائبة محلها، و هي صفات الإنسان الأعلى، إلا أنه قد وقع في مركزية جديدة

---

[70]– المصدرنفسه، ص 184.

[71]– المصدر نفسه، ص253.

[72]– أحمد أبو زيد، مدخل إلى البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، مصر، د ط، 1995، ص ص 297، 298.

[73]– فنسنت ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي، من الثلاثينات إلى الثمانينات، ترجمة: محمد يحي، مراجعة وتقديم: ماهر شفيق فريد، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2000، ص 284.

[74]– جاك دريدا، التفكيك والآخر، ترجمة: حنان شرايخة، ضمن ريتشارد كيرني، جدل العقل، حوارات آخر القرن، ترجمة: إلياس فركوح و حنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب – بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 177.

هي فكرة السوبرمان والعود الأبدي، والتقوقع داخل مركزية الفكر الغربي، و هذا ما يؤاخذه دريدا عليه.

2- هيدجر وسؤاله حول الكينونة :

يعد **مارتن هيدجر Martin Heidgger (1889-1976)** من أهم الفلاسفة الذين اعترف **جاك دريدا** بفضلهم والتأثر بهم، فكان اعترافه بأثر مارتن هيدجر في بلورة نظرته الفلسفية في أكثر من موضع سواء في مقابلاته وحواراته أوفي كتبه ومن بين هذه النصوص:

يقول **جاك دريدا:** «إن ديني لهيدجر هو من الكبر، بحيث أنه سيصعب أن يقوم بجرده هنا، والتحدث عنه بمفردات تقويمية أو كمية، أوجز المسألة بالقول: أنه هو من قرع نواقيس نهاية الميثافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل».[75]

[75]- جاك دريدا، الاستنطاق و التفكيك، ترجمة: كاظم جهاد، مجلة الكرمل، العدد 17، 1985، ص57.

وقوله أيضا: « إن فكر هيدجر يظل بالنسبة لي أحد أنواع الفكر الأكثر دقة وصرامة وإثارة وضرورة لزمننا هذا ».[76]

كما يقول **دريدا:** « ينبغي إذن أن نسلك مسلك هيدجر ونتبعه في السؤال الذي طرحه عن الوجود، وطرحه وحده، وذلك من أجل النفاذ إلى الفكر الصارم لهذا الاختلاف الغريب، وتحديده تحديدا دقيقا»[77]

لهذا فإن دريدا يعتبر نصوص هيدجر بالغة الأهمية من الناحية النقدية حيث تريد نقد الميتافيزيقا وتهديم أركانها من الداخل وهذا ما يؤيده هيدجر بقوله: « لن يبدأ الفكر حقا، إلا عندما نتعلم أن هذا الشيء الذي طالما أشدنا به ومجدناه منذ قرون، ونعني به العقل، هو العدو اللدود للفكر».[78]

يعبر نص هيدجر عن إرادة تفكيك النزعة الإنسانية وتجاوز فلسفة الذات والذاتية، والعودة بالفكر إلى مساره الصحيح –حسب هيجر– للتفكير في الوجود والإنسان بعيدا عن الأطر الفكرية القديمة والتي يقصد بها الميتافيزيقا، وهذا ما نفهمه أيضا من نص آخر له يعود إلى سنة 1940 يرى فيه أن النزعة الإنسانية هي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معينة للوجود، في إمكانية تحرير قدرات الإنسان، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره، وتطوير وتنمية طاقاته الإبداعية، حيث يقول: « (...) في النزعة الإنسانية(...) يتم دائما الدوران في فلك الإنسان(...) في مدارات يتسع مداها باستمرار ».[79]

إذن فإن كل نزعة إنسانية تقوم على أساس ميتافيزيقي، وكل تحديد لماهية الإنسان يفترض تأويلا للموجود دون أن يسأل عن حقيقة الوجود، التي أصبحت طي النسيان سواء بوعي من الإنسان أو دون وعي منه، حيث يقول هيدجر: « إن مسألة الوجود أصبحت اليوم في طي النسيان ».[80]

---

[76]- جاك دريدا، هل هناك لغة فلسفية؟، ترجمة: هاشم صالح، العرب و الفكر العالمي، بيروت، لبنان، العدد 6، ربيع 1989، ص 152.

[77]-J. Derrida, De la grammatologie, Minuit, Paris, 1967, P 37.

[78]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشال فوكو، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، ديسمبر 1992، ص 70.

[79]– المرجع السابق، ص43.

[80] - M. Heidegger, L'Etre et le temps, tr. par Emmanuel Martineau, ed. Numérique hors commerce. Chapitre premier, nécessite, structure et primauté de la questions de l'être, paragraphe N°1 ? P25.

وإن أهم تأويل ميتافيزيقي أعطي للموجود–الإنسان– هو اعتباره حيوانا عاقلا، وبهذا فإن الميتافيزيقا تفكر في حيوانية بدل إنسانية الإنسان، إذ يقول هيدجر: « (...) إن ماهية الدزاين تكمن في وجوده (...) فالماهية اللدنية للإنسان تكمن في الإنوجاد الذي لا يتطابق بأي حال مع الوجود الفعلي مفكر فيه ميتافيزيقيا. هذا الوجود الفعلي (الوجود بالفعل existence)تجلى للفلسفة عبر العصور باعتباره عرضية (actualitas).(...) إنه يدل بالنظر إلى حقيقة الوجود على الإنخطاف والانتشاء. أما الوجود بالفعل (existence) فيدل من جهته على الراهن، أوالواقع في مقابل الإمكانية المحضة باعتبارها فكرة. فالإنوجاد إذن يدل على ما يكونه الإنسان في قدر الحقيقة ».[81]

ويقول أيضا:« (...) فبقدر ما ينوجد الإنسان يتحمل الكينونة–هنا– لكن هذه الأخيرة نفسها تبسط ماهيتها في ما يبسطه الوجود. هذا الوجود الذي هو قدر وبعث وحصول».[82]

إذن الإنوجاد لا يقال على الإنسان وحده، وهو ما يبين ماهية الإنسان الحقيقية و التي غيبها الفكر الإنساني طيلة قرون واعتبرها عرضية، واهتم بالوجود بالفعل والذي هو وجود زائف بالحقيقة و ليس وجودا أصيلا .

لهذا نجد أن فكر هيدجر يمثل دعوة صريحة لانتقاد الميتافيزيقا والخروج من قوقعتها حيث يقول: « فإذا كان علينا بادئ ذي بدء أن نتعلم كيف نختبر بصفاء ماهية الفكر(...) فإن هذا يقتضي منا أن نتحرر من التأويل التقني للفكر الذي ترجع أصوله إلى أفلاطون وأرسطو».[83]

ويقول أيضا : «إن تقويض تاريخ الأنطولوجيا مهمة تتطلب الإنجاز».[84]

وبهذا فإن هيدجر يحشر ضمن كلمة الميتافيزيقا مجموع مظاهر الفكر الغربي، من مذاهب فلسفية وتيارات سياسية وأخلاقية وحركات علمية، والتي تشترك جميعا في خطيئة نسيان الوجود حيث يقول **هيدجر**:«الميتافيزيقا نسيان للاختلاف بين الوجود والموجود، فهي

---

[81]- مارتن هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، فكر و نقد، مجلة ثقافية شهرية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، السنة الثانية، العدد 11، 1998، ص ص 125،124

[82]– المصدر نفسه، ص 126.

[83]– المصدر السابق، ص 118.

[84]- عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص 43.

إذن نسيان للوجود. إن تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الموجود، من حيث إن الوجود يستر ماهيته ويحجبها.أي أنه يخفي اختلافه مع الموجود . فالاختلاف يظل طي النسيان، ولا يظهر إلا طرف من أطرافه، الحاضر أو الحضور، ولكن لا كطرف، "بل إن الأثر المبكر على العكس من ذلك، يمحي بمجرد أن يظهر الحضور كموجود حاضر"».[85]

من خلال هذا القول يتبين أن هيدجر يجعل من الميتافيزيقا أساسا لتغييب الاختلاف بين الوجود والموجود و التركيز على إبراز حضور الحاضر، كما يبرز فكرة الأثر والإمحاء التي نجدها لاحقا عماد فكر جاك دريدا، وبهذا فإن فكر الوجود عند هيدجر يقود إلى تجاوز الميتافيزيقا والولوج في عالم فكري يخلو من الأوهام، وتتداعى فيه أسس عهد التصورات الكبرى عن العالم والإنسان عن طريق التأمل في حقيقة الوجود .

يقول **هيدجر** «(...) ماهو أكثر أهمية من سن قواعد (أخلاقية)، يقوم بالأساس، في أن يبحث الإنسان عن منفذ يفضي به إلى حقيقة الوجود ليستقر فيها؛ ووحده ذلك الاستقرار، يمنح الشعور بالارتكاز على دعامة متينة. إن حقيقة الوجود هي التي تعطي لكل سلوك عماده وسنده».[86]

إذن ليس هناك رغبة من طرف هيدجر لبناء نسق أو يقين فلسفي، وهذا شأن جاك دريدا، بل إن الأمر يتعلق بمساءلة كل نموذج يدعي الشمولية واليقين والتماثل. يقول **هيدجر:** « ليست الذاتية هي التطابق، لأن التطابق يلغي كل اختلاف.أما في غضون الذاتية فالاختلافات تبزغ وتظهر »[87]

لهذا فإنه عندما يعلن هيدجر الانسحاب و الأفول– الذي نجده لاحقا عند دريدا– كخاصية أساسية للوجود، فهو لا يعمل كما يقول **جون بوفري** : « إلا على شرح مقولة لهيراقليط : إن ما يميز الظهور هو الاختفاء (...) للإشارة إلى قوة ظهور الأشياء، تلك القوة

---

[85]– عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، دط ، د ت، ص 43.

[86]– مارتن هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية، مصدر سابق، ص163.

[87]– محمد علي الكبسي، الدرس الهيدجري، الفكر العربي المعاصر، بيروت ، لبنان، العدد 59/58، نوفمبر– ديسمبر 1988، ص 54.

التي تختفي كلما ظهرت الأشياء كأشياء، كأن الإغريق يستعملون لفظا يتخذ عندهم دلالة عظمى هو لفظ الوجود ».[88]

إذن وجب ظهور مفكر يتخذ الميتافيزيقا كنسيان للوجود خطوة للتراجع إلى الوراء لإعادة قراءة الفكر الإنساني بطريقة أخرى، تتخذ من الإختلاف أساسا لها بدل المطابقة التي تشيد بها النزعة الإنسانية، وكأن الفلسفة عند هيدجر لا تكون أصيلة إلا عندما يصبح المنسي متذكرا، والمتذكر منسيا، أي عندما ينتقل النسيان من الوجود إلى الموجود.

وبذلك فإن هيدجر يدعو إلى تدمير تاريخ المعرفة، أو إلى ما يسمى بحرق المكتبة باعتباره مخرجا لأزمة الإنسان المعاصر، لكن هيدجر في حديثه عن التدمير يعني إعادة التركيب de-struction.[89]

وبهذا فإن استراتيجية التفكيك عند هيدجر ذات وجهين : وجه يخفي الحقيقة، ويعتبرها لا تحتاج إلى برهان وبذلك يجعلها طي النسيان من خلال ضغط التقاليد، وآخر يفتح أمامنا الطريق لمعرفة الحقيقة لحظة إنشائها، إذن التدمير هو كشف عما حجبته التقاليد.

يقول هيدجر: « إن التقاليد تأخذ ما توارثناه وتسلمه إلى ما لا يحتاج إلى برهان، إنها تحول بيننا وبين تلك المنابع الأولى التي جاءت منها، جزئيا المقولات والمفاهيم التي نتوارثها، في الواقع إنها تدفعنا لنسيان أن لها تلك الأصول وتجعلنا نفترض أن ضرورة العودة إلى مصادرها أمر لا نحتاج حتى إلى فهمه ».[90]

وبهذا فإن التدمير– الذي يطلق عليه دريدا إسم التفكيك لاحقا بمعنى شبيه بهذا– سلبي باعتباره يبحث داخل التقاليد بأسلوب تفكيكي عن مواد أصيلة تصلح لمشاريع مقبلة، كما يحرق الكثير مما اعتبر عادة مقدسا، وإيجابي لأنه يجدد التقاليد للحفاظ على مواد مختارة ذات قيمة، مما يجدد نشاط الفكر الحاضر لمساءلة الماضي وإحيائه.[91]

---

[88]- عبد السلام بنعبد العالي، مرجع سابق، ص48.
[89]– عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص 169.
[90]– المرجع نفسه، ص171.
[91]– المرجعالسابق، ص 171.

وبهذا فإنه على الفلسفة أن تتجاوز الوجود، وتاريخ الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون تجاوزا واختلافا، وتملك هذا التاريخ هو نهاية للتاريخ ذاته، إلا أن هذا لا يعني نهاية التفكير الميتافيزيقي، لذا يقول **هيدجر:** « إن نهاية الميتافيزيقا التي نعنيها هنا هي بداية بعثها وإحيائها».[92]

مما يعني أن مسألة الوجود ليست مسألة صواب أو خطأ، لأن الميتافيزيقا ليست مجرد خطأ، إذ أنها بقيت غامضة ولم يتم التفكير فيها كما يجب، وكل عرف في تاريخ الإنسانية على أنه ميتافيزيقا هو مجرد وهم. يقول **هيدجر:** « إنها من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود، قد قامت انطلاقا من قدر الوجود ذاته، الميتافيزيقا في ماهيتها هي سر الوجود. لكنه سر لم يفكر فيه، لأنه ظل سرًا مبهما ».[93]

إذن رغم محاولة هيدجر لتفكيك الميتافيزيقا، إلا أنه بقي في غمارها، باعتبارها سرا مبهما يجب فك شيفرته والتفكير فيه، للتعرف على الوجود، وهذا ما يؤاخذه عليه جاك دريدا.

من هنا يميز هيدجر بين نوعين من الوجود : الوجود الزائف، والوجود الأصيل . ففي الوجود الزائف تتحصن الكينونة وراء الكلام والثرثرة اليومية وحب الاستطلاع، فيصير العالم صورة مشوهة للواقع.[94]

ولدراسة الوجود المزيف اعتمد هيدجر على ثلاثة أوضاع هي : الثرثرة اليومية، الفضول، الإلتباس.

إن الثرثرة اليومية تعتمد على مقياس "يُقال أن"، وهكذا تصبح اللغة مجرد وسيلة للحوار باعتمادها على الشائع من الأقوال، فتسمح لصاحبها إدعاء امتلاك الحقيقة دون إثبات وجودي، فينغمس الوجود الحقيقي (الدزاين Da-sein) في الممارسات اليومية، وتصبح اللغة لا تعبر عن

---

[92]-عبد السلام بنعبد العالي، مرجع سابق، ص56.
[93]-المرجع نفسه، ص 44.
[94]– عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج2، ط 1، 1984، ص 603

الوجود بالفعل. وبهذا فإن الدزاين في حاجة إلى الثرثرة اليومية من جهة للتعبير عن إمكانية وجوده، ومن جهة أخرى وجب عليه مقاومة هذه الثرثرة لأنها توقعه في العدم.[95]

هذا العدم يدفع بالدزاين إلى سلوك مظهر آخر هو الفضول، فيقتنع الدزاين بأنه بعيد عن العدم بتحوله إلى موضوعات الحياة اليومية، ورؤيتها من الخارج في أبسط مظاهرها، فينخدع الدزاين بوجود مزيف يظنه أصيلا.[96]

مما يؤدي إلى الوضع الثالث للحياة اليومية وهو الالتباس، والذي يعني الخلط بين المشروع واللامشروع، أي بين الوجود الأصيل و الزائف، فيغرق الدزاين في اهتمامات الحياة اليومية .[97]

إن هذا الوضع الذي يعيشه الدزاين شبيه بثورة أو زوبعة لا تعرف الاستقرار، وتؤدي إلى التمزق الذي لا يحمل أي معنى سلبي، لأنه يجعل الدزاين يبحث عن وجوده المشروع.

إن المتواجد مهما ظل موجودا فإنه لا يبلغ كماله أبدا، لأن ماهيته تنطوي على نقص مستمر وهو الخوف، لذلك فالموت وحده هو الذي يكمل المتواجد، ويضع نهاية الخوف، ولأن تجربة الموت فريدة وخاصة بصاحبها، فإنه لا يمكننا بالموت أن ندرك المتواجد من حيث أنه موجود، لأننا في الحقيقة لم نمر بتجربة صرفة لموت الغير، والموت باعتباره إمكانية خاصة بالكينونة فهو لايُفني المتواجد، لكن كينونة المتواجد في حد ذاتها هي كينونة من أجل الموت.[98]

مما يعني أن الفرد ليس منتجا نهائيا أو مكتمل الوجود، فالوجود البشري مفتوح النهاية، هذا ما يؤدي " بالدزاين " إلى القلق الذي يبين كذب الطمأنينة التي يعيشها الفرد، فيؤدي ذلك بالإنسان إلى العزلة عن العالم الخارجي ويخيم عليه العدم، ليتخلص من الوجود المزيف

---

[95]– مطاع صفدي، مارتن هيدجر و الكينونة، مجلة الفكر العربي المعاصر، دار الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد3، تموز 1980، ص12.

[96]– المرجع نفسه، ص12.

[97]- المرجع نفسه، ص ص 12،13

[98]– بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: محمد عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، د ط، د ت، ص 256.

وبذلك يكون حرا، كما أن الموت ليس غاية في حد ذاته وإنما الدزاين هو الذي يوجد بسبب هذه الغاية.

وبذلك فإن هناك صلة حميمية بين وجودنا وبين اللغة، حيث يقول **هيدجر**: « اللغة هي مأوى الوجود، حيث يقيم الإنسان. المفكرون والشعراء هم أولئك الذين يسهرون ويحرصون على هذا المأوى (...) فإن كل فعالية إنما تستقر في الوجود لتتجه من ثم صوب الموجود. بيد أن الفكر على العكس من ذلك يطاوع دعوة الوجود ونشدانه له ليقول حقيقته ».[99]

فالشاعر إذن هو مؤسس الوجود باللغة، والإنسان يسكن هذا العالم شعريا من خلال التسمية والاتصال بالآلهة والوعي بماهية الأشياء، لذلك فالشعر ليس زخرفا لفظيا، وإنما الشعر هو مصدر وأساس اللغة والفن والتاريخ والكينونة والزمن و الحقيقة ، إنه يخلق الوجود وينشئ التفكير، وبذلك لا وجود خارج الشعر، وحتى "اللاشيء" لاوجود له خارج الشعر ، ويتضح هذا من خلال قول **هيدجر**:« إن الشعر لا يعتبر اللغة مادة خاما جاهزة للمعالجة. الأصح أن الشعر هو الذي يجعل اللغة ممكنة في المقام الأول.إن الشعر هو اللغة البدائية لأناس سابقين . ومن ثم وبقلب المقولة ، فإن جوهر اللغة يمكن فهمه من خلال جوهر الشعر»[100]

وبهذا فإن الشعر هو الذي يطلق الأسماء الأولى ، ولا يسمي ماهو معروف كما فعل آدم، لكنه في الواقع يؤسس الوجود وإنه في كشفه عن الوجود يقف في منطقة "المابين بين" أي بين الآلهة والبشر وبذلك يتقرر ما هو الإنسان وأين يقع وجوده.

وندعم ما سبق ذكره بقول **هيدجر**: « إن الشاعر نفسه يقف بين الأول :الآلهة، والآخر: البشر. إنه الإنسان الذي تم طرده إلى منطقة ال" بين بين ". بين الآلهة والبشر. ولكن يتقرر للمرة الأولى، في **هذا** ال"بين بين"فقط، ما هو الإنسان وكيف يقيم وجوده »[101]

---

[99]– مارتن هيدجر، رسالة في النزعة الإنسانية ، مصدر سابق ، ص 117.

[100]- – مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا ؟ هولدرلين وماهية الشعر، ترجمة: فؤاد كامل و محمود رجب، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، د ط، 1994، ص ص 283،284.

[101]– المصدر نفسه، ص ص 288 ، 289.

إذن فاللغة تتحدث من خلالنا بإعتبارها سكننـــا، وبهذا فإننا نتحدث بفضل قدرة اللغة على التحدث والإفصـــاح عن ذاتها، ومعنى هذا كما يقــول **موريس ميرلوبونتي M .Merleau. ponty:**

«اللغة تشبه إلى حد بعيد نوعا من الوجود أكثر من كونها واسطة (...)إن حديث صديق ما عبر الهاتف يجلب لنا الصديق نفسه، كما لو كان حاضرا كلية في أسلوب النداء، وقوله لنا وداعا، و في بدء ونهاية عباراته، وفي مباشرة المحادثة من خلال أشياء تترك صامتة »[102]

وبذلك فإن اللغة تحدد ماهية المتحدثين وتجلبهم إلى حالة الحضور، كما أن الكلام ليس منحصرا في ما يقال من خلال اللغة، وإنما يتعداه إلى ما لا يقال و فيما تسكت عنه اللغة. ولذلك يقول **هيدجر** : « إن كل شيء يقال ينبثق على أنحاء عديدة مما لا يقال، سواء كان هذا اللامعقول أو المسكوت عنه شيئا ما لم يقل بعد، أو كان من اللازم أن يبقى لا معقولا، بمعنى أنه مما يضيق عنه نطاق الكلام (...)»[103]

وبهذا فإنه عندما يكون شخص ما صامتا فهذا لا يعني أنه لا يملك ما يقول، لكن هذا الصمت هو كلام في حد ذاته، أو انه يريد أن يقول الكثير لكنه لا يجد الكلمات الملائمة لأفكاره، وبذلك فإنه في عملية القول هذه نجد شيئا حاضرا يكشف عن ذاته، أو غائبا يتوارى خلف جدار الصمت.

لذلك فإن انفتاح مجال الوعي الذي يحدث فيه التكشف والخفاء هو الشرط الميتافيزيقي المسبق لحدوث الحقيقة ، أي أن فهم اللغة يتطلب انفتاحا على ما يظهر وما لا يظهر، على ما يكون منطوقا وظاهرا في الكلام (أي التكلم)، والقول الذي يعبر عن نفسه في التخفي والصمت[104]

يقول **هيدجر**:« أن نفكر، إذن، في استقصائنا للكلام يعني أن نصل إلى التكلم الذي هو الكلام، بحيث ينبثق كما هو يحدث بما هو، ما يمنح الإقامة لوجود الكائنات الفانية »[105]

كما يقول أيضا:«إن التكلم يتم تعريفه بوصفه عملية التلفظ النطقي للفكر بواسطة أعضاء الكلام،ولكن التكلم هو في نفس الوقت إنصات، ومن المعتاد وضع التكلم و الإنصات في حالة تقابل: (...) ولكن الإنصات لا يصاحب التكلم و يكتنفه فحسب، مثلما يحدث في الحوار؛ فتزامن التكلم والإنصات له

---

[102]– سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 ، 2002 ، ص ص 30 ، 31

[103]– المرجع نفسه، ص 31.

[104]-المرجع نفسه، ص 35.

[105]مارتن هيدجر، إنشاد المنادى، قراءة في شعر هولد رلين و تراكل، تلخيص و ترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب – بيروت ، لبنان، ط 1، 1994، ص 9.

معنى أوسع من هذا. فالتكلم هو نفسه إنصات. (...) وهكذا ، فإنه يكون هناك إنصات لا أثناء، بل قبل ما نتكلمه. وهذا الإنصات إلى اللغة يأتي أيضا قبل كل أشكال الإنصات التي نعرفها...»[106]

الوجود إذن يعلن حضوره في اللغة التي تخفيه في علاماتها، وبذلك فإن النص الشعري الذي هو أساس اللغة يجسد حضور الوجود وغيابه في آن واحد. لكن الحضور والغياب، الكشف و التخفي المتزامن الذي تتيحه اللغة للوجود ليس ممكنا دائما من منظور هيدجر. فاللغة دائما تصطدم بالتقاليد وبالتالي لا يحضر الوجود الأصيل في اللغة، وهذا مايتعرض له دريدا بالنقد معتبرا أن هيدجر قد بقي محافظا على سلطة الميتافيزيقا، التي ترسخ أولوية اللوغوس، وإن كان لا يقيم تماما داخل الميتافيزيقا الصواتية.

[106]– سعيد توفيق: مرجع سابق، ص 36.

3- فرويد وفكرة اللاشعور :

يؤكد **سيغموند فرويد sigmund.freud** (1856-1939) في دراسة له تحمل عنوان: " واحدة من مصاعب التحليل النفسي " (1917) بأن: « نظريته قد ألحقت بكبرياء البشرية ثالث إذلال كبير لها بعد كوبرنيك وداروين »[107]

يعني هذا أن فرويد قد قام من خلال منهجه في التحليل النفسي بالكشف عن التقابلات الثناية مثل : عقل / جنون، واقعي / خيالي، حياة /موت،.... وبعد ما كان الطرف الأول من هذه الثنائيات يحظى بالتقدير والوجود، بينما يعتبر الطرف الثاني نفيا وإنكارا له، لأنه انحراف عن الحالة السوية المقبولة، وبذلك يمكن الاستغناء عنه، فإن فرويد يقلب هذه التقابلات، ويجعل الطرف الثاني للثنائيات شرطا لفهم الطرف الأول ولا استغناء عنه، فيصير الطرف الهامشي أساسيا، والغائب شرطا للحضور.

لهذا يقول **دريدا:** « فرويد (....) يقول شيئا مبهجا (....) لا أحد حلل أي فكك [قوض]سلطة المبدأ الأرخوني أفضل مما فعل (...)المبدأ الأرخوني أي الأبوي أو البطريركي (...)»[108]

كما يقول **دريدا** أيضا: « (...) لقد كرست جهدا غير قليل للتأكيد على دين ما لفرويد وهيدجر، وفي الوقت ذاته على تغاير ما أيضا عنهما (...)»[109]

إذن فإن فرويد حسب رأي دريدا قد قام بتقويض سلطة الأب – مهما كانت تمثلاتها – هذا ما جعل دريدا يعترف بتأثره به، وسأحاول أن أبين مواطن هذا التأثر من خلال تقديم عرض لبعض أفكار فرويد .

في كتابه "الرجل موسى والديانة التوحيدية " تناول فرويد نشأة الديانة الإسلامية، جاعلا منها مجرد تكرار للديانة اليهودية واستردادا للأب الأول: حيث جعل العرب- أبناء إسماعيل- النبي محور اهتمامهم، مما أدى بهم إلى الضعف بعد أن كانوا أقوياء عند اعتناقهم للدين الجديد القديم في الآن ذاته.

---

1 عبدالرزاق الدوادي، مرجع سابق، ص 11

2 جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا، ط 1، 2003، ص 152 - 155

3 مقابلة مع جاك دريدا، سجلت في 30 يونيو 1992 ثم نشرت ضمن ملف أعدته جريدة لوموند بعد وفاته في أكتوبر 2004، ترجمة: علي الزيبق، مقال أنترنيتي الموقع: http ://www.Tomaar.com صدر بتاريخ: 2007/05/06.

يقول **فرويد:** « (...) إن استرداد (wiedergewinnung) الأب الأول (urvater) الوحيد والعظيم قد أحدث عند العرب سموا خارقا للوعي بالذات، قد قاد إلى نجاحات دنيوية عظيمة لكنه أستنفذ أيضا في تلك النجاحات. فقد أنعم الله على شعبه المختار أكثر مما فعله يهوه بالنسبة لشعبه. لكن التطور الداخلي للدين الجديد سرعان ما توقف. ربما لأنه كان ينقص التعميق الذي أحدثه في حال اليهودية ، القتل الذي تعرض له مؤسس الدين »[110].

من خلال قول فرويد " الأب الأول(urvater) الوحيد والعظيم "، يتبين أنه يجعل مؤسس الدين واحدا وهو الأب الأول الذي يجمع بين كل الديانات التوحيدية ، مما يعني أن وجوده في الديانة الإسلامية مجرد استعادة وتكرار، أي تشكيلا لنسخة جديدة مكررة لسابقتها ولكن مختلفة عنها لكونها مجرد نسخ.

وإن كلمة wiedergewinnung تتركب من gewinnung التي تشير إلى فعل الإحراز والظفر والاستيلاء و wieder التي تعني" مرة أخرى "، " من جديد" وبهذا فإن الكلمة في مجملها تعني الظفر من جديد ، أي تملك جديد ،وهذا يفترض فقدانا ثم استعادة، مما يشير إلى فكرة التكرار أو الزيادة أو ما يعبر عنه فرويد بالانحياز على التكرار[111]. وفكرة التكرار هذه، هي ما نجده لاحقا في فكر دريدا .

وإن إله المسلمين قد أنعم عليهم بهبة مزدوجة، أولها وعد هاجر زوجة إبراهيم بإنقاذ ابنها إسماعيل (الطفل) من الموت في الصحراء وسماع ندائها مع تلبيته ، وثانيها وعدها بأن تكون له أمة عظيمة ويكون أبا قوميا، وبهذا صار إسماعيل جدا للعرب رغم أنه سليل أب عبراني ، وقد اعتمد فرويد على نص من سفر التكوين يقول: « ما بك يا هاجر لا تخشي شيئا، فلقد سمع الله صوت الطفل في المكان الذي هو فيه، إنهضي، إرفعي الطفل وخذيه بيدك فسأجعله أمة عظيمة »[112]

هذا ما يجعل فرويد يقلل من شأن إبراهيم ويجعله أبا كباقي الآباء الآخرين، رغم أنه أولهم، لأنه أب مشاع لكل التوحيديين، فهو غير قابل للتقسيم والتملك، ولا يمكن أن يقتصر

---

[110]– فتحي بنسلامة، الطلاق الأصلي، لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات و تفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1998، ص 104.

[2]- المرجع نفسه، ص 105.

[3]– الكتاب المقدس، سفر التكوين، 21، الأيات 17-20 نقلا عن المرجع نفسه، ص108.

على أبوة العرب وحدهم. كما يبين استعارة إسماعيل –الإبن– لاسم أبيه والذي جعل منه أبا كذلك، فاسم الأب –إبراهيم– لم يحصل عند العرب إلا من خلال المرور بابنه إسماعيل، فلا يمكن أن يكون هناك أب أصلي في ذاته، وهذا ما يصح على العرب و على غيرهم. وهذه الفكرة نجدها فيما بعد عند دريدا.

يقول **فرويد:** « (...) لا أب أول إلا مستردا من لدن الإبن. وإن wiedergewinnung (الإسترداد) لهو صنيع الإبن (...) »[113]

وبهذا فإن فرويد قد جعل من الإختطاف عن الأصل – التكرار– أساسا لوجود الأب، أي أنه اعتبار شرط الحضارة متعلقا بالضيافة الأصلية للغريب، وهذا ما نجده لاحقا عند دريدا، مثال ذلك أنه جعل موسى نبيا مصريا وليس يهوديا، وإن اليهود قد أسسوا حضارة باستضافتهم لهذا الغريب المصري.

يقول **فرويد** : « (...) لا أحد قابض على المرة الأولى الأصلية. لا ديانة، ولا ثقافة، ولا جماعة للذاكرة أو للغة يمكن أن تكون ذاتها في بدايتها ولا أن تتحقق أو تجيء إلى ذاتها قبل أن تمر باختيار الأخر والغريب. ولذا كان خصوصي الذات نتيجة مَعَادٍ يظل شرطه يتمثل في انفكاك عن الخصوصية أصليٍ» [114]

لذا فإن فرويد يغيب الأصل، يجعله مغتربا، مفعولا لأرشيفات لا واعية، تجعل المعرفة نكرة، وكل ما ندعي معرفته، هو في الواقع مسخ أو طيف أو شبح الأب الأول، فلا أبوة أولى، وما نعرفه من أبوة إنما هو هبة البنوة فقط.

يقول **فرويد** على لسان دريدا : « (...) هذا المبدأ الأرخوني أي الأبوي والبطرركي لم يثبت ذاته إلا ليكرر ذاته ولم يعد تثبيت ذاته إلا بقتل الأب parricide. إنه يساوي قتل الأب المكبوت أو المقموع، باسم الأب بوصفه أبا ميتا (...) » [115].

ولقتل الأب و تدمير مركزيته سعى فرويد لإظهار الجانب السلبي في الثنائيات المتقابلة (سوي، باثولوجي) ، (شعور ، لا شعور) وحاول بيان وجه الخلل فيه، ولماذا يعتبر سلبيا، وإرجاعه في نمط إيجابي مفيد، وبذلك فإن فرويد قد أعطى الأولوية لما هو هامشي .

---

[113] المرجع السباق، ص 108
[114] المرجع نفسه، ص 105
[115] جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، مصدر سابق، ص 155

فبدلا من دراسة الحياة الجنسية على أنها أحد المظاهر العادية والمهمة في حياة الإنسان، إهتم بإظهار انحرافات هذه النزعة وجعلها شرطا لفهم كثير من التصرفات التي تبدو بعيدة عن المظهر الجنسي، فبدأ بسلوكات الأطفال وبين أن عقدة أوديب التي تترجم الميول العدوانية تجاه الأب نمط سوي لدى كل الأطفال [116].

يقول **فرويد:** « (...) إلى أن يولد توطد الرغبات الجنسية حيال الأم وإدراك الأب كعائق في وجه هذه الرغبات عقدة أوديب. (...) وبدءا من هذه اللحظة، يصبح الموقف من الأب مزدوجا، وكل شيء يجري كما لو كانت الازدواجية المتضمنة منذ البداية في التقمص قد أصبحت جلية »[117]

فحسب فرويد فإن الطفل ما إن يتعرف على الأبوين وخاصة الأب، يلجأ إلى كبت الرغبة الجنسية اتجاه الأم ويحاول تقمص دور الأب، فيقتل الأب دون اللجوء إلى الجريمة، لتصبح نظرته للأب مزدوجة، فمن ناحية عاطفة الحنان والإعجاب ومن ناحية أخرى عاطفة العداء والكراهية. إذن فإن أب الطفولة يبقى حاضرا فينا في شكل قوة نفسية باطنية تعرف بالأنا الأعلى، ونستلهم هذا من قول **فرويد** : « ما إن يتم التعرف على الأبوين، ولا سيما على الأب، كعائق في وجه تحقيق الرغبات الأوديبية حتى تقوي الأنا الطفلية نفسها، لإجراء هذا الكبت، برفعها ذاتها هذا العائق نفسه » [118].

كما يقول أيضا: « (...) نهاية عقدة أوديب تكرر "بدايتها الخالصة " ما قبل تاريخها الذي لا ينتهي (...) »[119]

إذن ما من فرق بين الدخول إلى عقدة أوديب والخروج منها، وكأن الخروج ذاته دخول، وغيابها حضور لها والعكس، وهذه الثنائية المتداخلة بين الحضور والغياب وصيرورتها الدائمة نجدها فيما بعد عند دريدا .

ومن بين الثنائيات التي أوردها فرويد ، ثنائية (شعور، لا شعور)، حيث أن فرويد ينتقد التصور القائل بأن الحياة النفسية كلها وعي وشعور ويرى أن القسم الأعظم منها – الحياة النفسية– هو اللاشعور، وذلك على اعتبار أن كل ما هو شعوري له مرحلة أولية أوتمهيدية لا شعورية، بينما ما هو لا شعوري قد يظل لا شعوريا ولا يترجم إلى تصرفات شعورية.

---

[116]-أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص ص 299- 300

[117] -Sigmund Freud, le moi et le ça, trd, s. Jankélévitch 1923, éd Payot, Paris, 1968 édition électronique 06/10/2002 P244.

[118]-Ibid, 247

[119]-ميكيل بوش – جاكوبسن، الذات الفرويدية، ترجمة: أنطوان الحمصي، سلسلة الدراسات الفكرية، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، د ط، 2002 ، ص273

يقول **فرويد:** « إن تقسيم الحياة النفسية إلى ما هو شعوري، وما هو لا شعوري هوالفرض الأساسي الذي يقوم عليه التحليل النفسي »[120]

كما يقول أيضا : « الشعور والنشاط النفسي ليسا مترادفان، وإن كل ماهو شعوري فهو نشاط نفسي حتما ولكن العكس ليس صحيحا، فليس كل نشاط نفسي شعوريا بالضرورة (..) الجهاز النفسي إنه المحيط الواسع الذي يحتل الشعور جزءا محدودا من سطحه لأن كل ماهو شعوري إنما يأتي نتيجة لسلسلة من التمهيدات اللاشعورية وفي الوقت نفسه ليس من الضروري أن يجد كل ماهو لا شعوري طريقه إلى اللاشعور (....) »[121].

وبهذا فإن مخزون اللاشعور من رغبات وأهواء ونزعات وأفكار وغيرها لا يظهر في الشعور إلا بعد تعديلات وتشكيلات تسعى في غالب الأحيان إلى أن تكون مقبولة في المجتمع ، وإن رغبات اللاشعور في معظمها فظهرت في مرحلة الطفولة ولم تسمح النظم الإجتماعية بإشباعها فكبتت في اللاشعور، وخيل للشخص ومن يحيطون به أنها قد نسيت وتم إمحاؤها، لكنها في الواقع قد ظلت تعمل بخفاء في توجيه سلوكات الفرد لا شعوريا، وحتى لو أردنا أن نتحكم بوعي في سلوكاتنا ونقاومها، فإن هذه المقاومة في بعض الأحيان ترجع إلى عوامل لا شعورية.

وقد جعل فرويد من تسامي الرغبات اللاشعورية أساسا للعمل الفني، إذ يعتقد أن هناك رابطة بين الدافع للبحث وبين الدافع الشبقي، وحيث يعجز الكبت عن الإضرار بدافع البحث، يتجلى الدافع الشبقي في صور فنية أو إبداعية مقبولة في المجتمع في غالب الأحيان[122]

إذن في الفن يندفع الإنسان تحت وطأة الرغبات اللاشعورية، لينتج ما يشبه إشباع هذه الرغبات أو التخفيف من حدتها، وبذلك فإن اللاشعور يتحكم في الإنسان أكثر من الجانب الشعوري الواعي .

---

[120]– سيغموند فرويد، الأنا و الهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 4، 1982، ص25.

[121]- سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، تبسيط و تلخيص: نظمي لوقا، كتاب الهلال (سلسلة ثقافية شهرية) العدد 137، أوت 1962، ص ص 188 ، 189.

[122]– مصطفى سويف، الأسس النفسية للإبداع الفني (في الشعر خاصة)، منشورات جماعة علم النفس التكاملي، بإشراف يوسف مراد، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، ط4، د ت، ص 82.

يقول **فرويد** : « اللاشعور (...) نحن لا نعرف ما به من حقائق وموجودات إلا عن طريق ما يصوره الشعور من تلك الموجودات المجهولة منا، فاللاشعور ألصق ما يكون بنا وأبعد ما يكون عن إدراكنا »[123].

إن الأفكار التي تكون في ساحة الشعور لا تبقى شعورية إلا وقتا ضيقا، وهي معدة من طرف اللاشعور، واللحظة التي تلي كونها شعورية تصبح فيها لا شعورية أو كامنة، كما يمكن أن ترجع مرة أخرى إلى ساحة الشعور.

يقول **فرويد:** « (...) تمتاز حالة الشعور (...) بأنها تستمر لفترة قصيرة جدا. فالفكرة التي تكون شعورية الآن لا تظل شعورية في اللحظة التالية، مع أنها تستطيع أن تصبح شعورية مرة ثانية تحت شروط معينة من السهل توفرها. أما عن حالة الفكرة في الفترة الواقعة بين هاتين الحالتين فلسنا نعرف شيئا. ونستطيع أن نقول إن الفكرة كانت "كامنة" " (...) وإذا قلنا إنها كانت " لا شعورية " فإن وصفها يكون أيضا صحيحا (...) »[124]

إذن يمكن التمييز بين ثلاث حالات هي: الشعور، اللاشعور، ومنطقة وسطية تكون فيها الأفكار كامنة يمكن تسميتها باللاشعور، إلا أنه من السهل استرجاع أفكارها إلى ساحة الشعور، ويقترح فرويد في موضع آخر تسميتها بما قبل الشعور (قبلشعورية) .

يقول **فرويد** : « (...) ونحن نرى مع ذلك أنه يوجد نوعان من اللاشعور – اللاشعور الذي يكون كامنا ولكنه يستطيع أن يصبح شعوريا. (...) فما هو كامن ولا شعوري فقط بالمعنى الوصفي وليس بالمعنى الدينامي فإننا نسميه " قبلشعوريا ". أما لفظ اللاشعور فإننا نبقيه للمكبوت اللاشعوري بالمعنى الدينامي (...) وما دمنا لا ننسى أنه يوجد من الناحية الوصفية نوعان من اللاشعور. أما من الناحية الدينامية فلا يوجد إلا لاشعور واحد فقط (....) »[125] معنى هذا أنه يوجد فرق بين اللاشعور وما قبلشعور في علاقتهما بالشعور، فالأفكار الموجودة فيما قبلشعور تكون قريبة من الشعور، وتعمل كوسيط بين الشعور واللاشعور كما يمكنها أن تصبح شعورية بسهولة، أما الأفكار الموجودة في اللاشعور فلا

---

[123]- سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، مصدر سابق، ص189.
[124]- سيغموند فرويد، الأنا و الهو، مصدر سابق، ص26.
[125]– المصدر نفسه، ص ص 28 ، 29.

تصير شعورية إلا بعد جهد كبير، وإن الشيء المكبوت في اللاشعور لا يصير شعوريا مباشرة، وإنما يتصل بالصور اللفظية الموجودة فيما قبلشعور ليصير شعوريا.

يقول فرويد : « (...) كيف يصبح المعنى قبلشعوريا ؟ (...) الجواب هو :" بأن يرتبط بالصور اللفظية المطابقة له "وهذه الصور اللفظية هي الآثار الباقية في الذاكرة، وقد كانت في وقت ما إدراكات حسية، وهي تستطيع مثل جميع الآثار الباقية في الذاكرة أن تصبح شعورية مرة أخرى (...) يستطيع ماهو مكبوت أن يصبح قبل شعوريا (....) بمد ما هو مكبوت (...) ببعض الروابط القبلشعورية المتوسطة (....) »[126]

إن الجهاز النفسي عند فرويد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الهو، الأنا، والأنا الأعلى. فالهو يتكون من كل ماهو فطري، موروث وموجود منذ الولادة، إذ أنه لا يتبع منطقا ولا أخلاقا ولا يهتم بالواقع، ويسعى لتحقيق اللذة وإشباع الدوافع الغريزية واجتناب الألم، وهو محتوى المكبوتات[127] .

يتحكم في الهو غريزة العدوان أو دافع التدمير والموت، وهو يهدد كل مبدأ أويحرص على النسيان وانعدام الذاكرة إذ يقول **فرويد:** « (..) إن هذا النزوع إلى العدوان (...) وبفعل هذه العدوانية الإبتدائية التي تؤلب بني الإنسان بعضهم على بعضهم الآخر، يجد المجتمع المتحضر نفسه مهددا باستمار بالانهيار والدمار (...) فالأهواء الغريزية أقوى من الاهتمامات العقلية (...) »[128] .

معنى هذا أن فرويد قد اهتم بفهم الرغبات والغرائز الانسانية لا لتمجيدها أو القضاء عليها، وإنما للتعرف على سبل التحكم فيها وتسخيرها في أنماط سلوكية نافعة، بدل السلوك السلبي الذي يقضي على الحضارة.

يقول **فرويد:** «(...) دافع الموت ليس مبدأ، إنه حتى يهدد كل مبدئية principality كل أولية primary أرخونية ، كل رغبة أرشيفية، إنه ما سنطلق عليه لاحقا إسم حمى الأرشيف (...) هذا التهديد اللانهائي (...) إنه يطيح بمنطق المحدودية (...) إنه يطيح بالشروط الزمكانية للحفظ (...) لا يوجد أرشيف واحد، لا يوجد حد واحد، أو معاناة واحدة

---

[126]– المصدر السابق، ص 35 – 37.

[127]– المصدر نفسه، ص 41

[128]- سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4 ، كانون الثاني(يناير)، 1996، ص73.

للذاكرة بين غيرها من الأخريات: بإدراج اللانهائي (اللانهاية)، فإن حمى الأرشيف تتاخم الشر الجذري »[129]

إن هذا التدمير اللانهائي سلبي، إلا أنه لا يخلو من الإيجابيات حيث يبرر كل ماكان مقصيا، فوجود شر الشيطان مثلا (الهو) يمكن أن يفيد كعذر في معرفة خير الله (الأنا الأعلى) ، هذا – الأنا الأعلى – الذي يمارس الرقابة والقمع للهو فيكبت أفكاره، ويظهر في شكل الضمير الذي يطلب المستحيل ويجعله ممكنا، وإن هدف الحياة كذلك هو تأجيل وإرجاء الموت بالنسبة لكل كائن حين، وهذا ما نجده لا حقا في فكرة الإختلاف عند جاك دريدا .[130]

يقول **فرويد:** « (...) الأنا العليا (...) إنها تقول باستمرار: يجب أن تجعل المستحيل ممكننا، تستطيع أن تحقق المستحيل، أنت الإبن المحجوب للأب! أنت الأب نفسه!أنت الإله »[131].

إلا أن الأنا يبقى بين الأنا الأعلى والهو ليعاني ضغطهما، وهو ما يلامس العالم الخارجي ويتحكم في العمليات العقلية فيقوم بإظهار الرغبات المقبولة من طرف الأنا الأعلى في شكل سلوك، أما الرغبات المرفوضة فإنه يقوم بكبتها بالقمع في اللاشعور، وكما ذكرنا من قبل فإن في الأنا ذاته جانبا لا شعور يقوم بقمع الرغبات غير المقبولة.

يقول فرويد : « (...) توجد في كل فرد منظمة دقيقة للعمليات العقلية سميناها "الأنا" ويشمل هذا الأنا الشعور، (...) وهي التي تنام بالليل ولكنها مع ذلك تستمر تقوم بالرقابة على الأحلام، وعن هذا الأنا أيضا يصدر الكبت فلقد وجدنا في الأنا ذاته شيئا لا شعوريا أيضا، وهو يتصرف كالشيء المكبوت، أي كشيء يحدث آثارا بالغة بدون أن يكون هو نفسه ظاهرا في الشعور »[132].

إذن الأنا معبرا عنه في الشعور يتحكم في كل سلوكات الإنسان، وحتى الأحلام لا تفلت من رقابته، مما يجعله غير كامن، لأنه لو كان كامنا لما استطاع فرض سيطرته على الأفكار دون أن يكون شعوريا.

---

[129]– جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، مصدر سابق، ص ص 24 – 36 ، 37.
[130]– أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص302.
[131]– ميكيل بورش – جاكوبسن، مرجع سابق، ص 274
[132]– سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، مصدر سابق، ص 31.

يقول **فرويد** : « (...) وليس هذا الشعور المتعلق بالأنا كامنا مثل ما قبل الشعور لأنه لو كان كذلك لما استطاع أن ينشط بدون أن يصبح شعوريا، ولتمت عملية جعله شعوريا بدون أن تلاقي مثل هذه المشقة العظيمة »[133]

وبما أن هناك رقابة من طرف الأنا – الشعور – للأحلام، فإن لها أهمية في الإفصاح عن المكبوتات وإن كان بطريقة غير مباشرة، إذ يقول **فرويد** : « فالحلم (...) هو الدرب الملكي إلى اللاشعور»[134].

هذا ما يدعونا إلى البحث عن معنى الحلم وكيفية عمله لفهم خبايا اللاشعور، التي تمثل ذاكرة الغياب والنسيان ويفصح الحلم عنها ليدخلها إلى مضمون الحضور .

يقول **فرويد** : « (...) الحلم إنما هو صورة بصرية تعبرعن اندفاع طاقة نفسية، كانت تصادرها اليقظة، فوجدت فرصتها للتسلل متخفية متنكرة تحت جنح الليل (..) وبين أعماق اللاشعور التي لا تسمح لها طبيعتها بالخروج على ما هي عليه إلى مسرح الشعور، وبين ذلك المسرح شقة من الأرض الحرام هي الذي نسميه ما قبل الشعور، وهو الذي يقوم بدور الوسيط وينفذ منه التسلل الذي نسميه تعبيرا بصريا للأحلام عن الطاقات اللاشعورية.. »[135] .

إذن الحلم صورة بصرية للرغبات والأفكار المكبوتة في اللاشعور، هذه الصورة تسكن منطقة ما قبلشعور، الذي يعمل كوسيط بين الشعور واللاشعور ويسمح بإخراج الصور الحلمية . والصور الحلمية لها محتوى ظاهر وأخر باطن، وللتعرف على المحتوى الباطن وجب فك شيفرته، إذا يستخدم الحلم التمويه للتستر على محتواه الباطن، إلا أن الأحلام ليست من صنف واحد، فمنها ما هو واضح ليس فيه ما يدهش، ومنها ما هو رغم وضوحه إلا أنه يثير فينا الدهشة والاستغراب، والصنف الثالث يغيب الانسجام والوضوح فيه، وهذا الصنف الأخير يتعارض فيه مضمون الحلم الظاهر مع مضمونه الباطن.

يقول **فرويد** : « (...) يمكن تقسيم الأحلام إلى ثلاث فئات، في الفئة الأولى نضع الأحلام الواضحة المعقولة التي تبدو مستعارة بصورة مباشرة من حياتنا النفسية الواعية (...) لا تكاد تستأهل اهتمامنا، لأنه ليس فيها ما يدهش (....) و مجموعة الأحلام المعقولة التي لا

---

[133]– المصدر نفسه، ص 32.

[134]– ميكيل بورش – جاكوبسن، مرجع سابق، ص 03.

[135]- سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، مصدر سابق، ص190.

يكف معناها، بالرغم من وضوحه التام، عن إدهاشنا، لأن ما من شيء فينا يبرر نظير تلك الاهتمامات (...) وأخيرا الأحلام التي تفتقر إلى المعنى والوضوح معا، الأحلام المتفككة (...) »[136]

وباعتبار الأطفال لم يتكون لديهم بعد الأنا الأعلى في صورته الواضحة، فإن مخزون الكبت لديهم يكاد يكون منعدما، لأن كل رغباتهم مطابقة للحياة الواقعية ومحققة، فإن أحلامهم مطابقة للصنف الأول إلا أنه قد يحدث نقل للصور حيث تحل صورة التمني بدل صورة الحقيقة لكنه يبقى لا يثير الدهشة والاستغراب .

يقول **فرويد:** « (...) حتى في هذه الفئة من الأحلام – أحلام الأطفال – يحدث ضرب من تبديل مكاني نستطيع أن نسميه عمل الحلم: إذ تحل صورة راهنة محل فكرة كان وجودها لا يتعدى صيغة التمني (...) »[137] .

ويقول أيضا : « (...) وتهربا من هذه المصادرة يلجأ الحلم إلى عمليات تتكر بعيدة المدى لإخفاء معالم تلك الرغبة الممنوعة أو المكبوحة (...) ولذلك يجب علينا أن نستخدم الفطنة لنعرف مدلولات تلك " اللغة الهيروغليفية " (...) إن هذه اللغة الغامضة نوع من الكتابة بالصور (...) أن الصورة مجرد رمز (....) »[138]

إذن اهتم فرويد بالكتابة بالصور والمخطوطات، الكتابة الأبجدية غير الصوتية وليس بالكلام الحي ، وأكد أن رموز الأحلام غالبا ما تكون متعددة الدلالة ،و لأن الأحلام تفلت من رقابة الشعور فإن الشخص لايظهر على حقيقة إلا فيها باعتبارها الأداة الكاشفة عن المخفي والمحجوب .

ويرى فرويد أن النص الكلامي يتشكل بواسطة الإخفاء بقدر ما يتشكل عن طريق الكشف والإيضاح ، كما يرى ان القارئ يرى أن يركز الإهتمام والنظر في تلك الأماكن التي تبدوا ملساء منطقية جدا أو عوجاء عديمة الترابط[139]

كما نستلهم ما سبق من قول فرويد : « (...) إنه لا يعرف شيئا اسمه المستحيل، بل أن من المألوف في الأحلام أن يأتي الشيء في صورة ضده أو نقيضه بقصد التمويه على الرقيب

---

[136]- سيغموند فرويد، الحلم و تأويله، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، ط4 ، مارس 1982 ، ص ص17 ،18

[137]– المصدر نفسه، ص 23.

[138]– المصدر نفسه، ص ص 76 ، 77.

[139]– مادان ساروب، دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، ترجمة: خميسي بوغرارة، منشورات مخبر الترجمة في الأدب و اللسانيات، جامعة منتوري، مطبعة البعث، قسنطينة ، د ط، 2003 ، ص 63.

الشعوري (...) ومن العصيب أن اللغات العريقة فيها كثير من الكلمات التي تدل على الشيء وضده ، فكأنها حيلة قديمة يفتتن بها العقل الإنساني »[140].

كما يجعل فرويد الربط بين سلسلة من الممكنات أساسا لتأويل الحلم، إذ لا يمكن إقصاء أي إحتمال أثناء تفسير الحلم، مما يعني أن الحلم غير محدود الدلالة.

يقول **فرويد:** « (...) فحين نجد أنفسنا أثناء تحليل أفكار الحلم أمام خيار بين أمرين، علينا أن ندرك أن هذا الخيار ما هو إلا إثبات مقنع وأن نستبدل الـــ "أو" بـــ" و" وأن نتخذ من كل حدي الإحراج الكاذب نقطة انطلاق لسلسلات جديدة من التداعيات (...) وفي مقدورنا، إذا شئنا، أن نشبه هذه الوظيفة بوظيفة جامع القوافي الذي يلقى في توافق الأصوات الوحدة المنشودة (...) نجد أن تكثيف عدة أشخاص في شخص واحد يضفي ضربا من التكافؤ من أولئك الأشخاص جميعا، واضعا إياهم، من وجهة نظر خاصة، في سوية واحدة »[141]

هنا يبرز اهتمام فرويد بالكلمة المكتوبة وتفضيلها على الكلمة المنطوقة، ويموضع الكتابة موضع الكلام، كما ينقد ارتباط الدال بالمدلول، ويجعل تفسير الأحلام غير محدود الإمكانات، وبهذا فهو يقلب المركزية الغربية الصوتية، وهذه الفكرة يتناولها دريدا لا حقا.

ولقد استعمل فرويد جهاز الكتابة كناية على ما يجري في العقل، وهذا في أطروحته "ملاحظة حول لوحة الكتابة السحرية سنة 1925، وقد ذهب إلى أن بناء جهاز الكتابة المكون من لوحة بلاستيكية بها ورق شفاف يسمح بالمحو ويحتفظ بآثار كل كتابة عليه، هذا الجهاز يشبه حسبه إلى حد بعيد جهاز الإحساس والإدراك عند الإنسان، إذ يماثل بين لوحة الكتابة واللاشعور الذي يكون على استعداد دائم لاستقبال المؤثرات والرغبات .[142]

إن هناك مؤثرات ورغبات صغيرة وثانوية لكن بتكاثفها يصبح لها دور في إنشاء الأحلام ، وهو ما يعبر عنه في التقليد الأوروبي بالسقط الذي يشير إلى كل ماهو مهمل أو يمكن إهماله والفكرة موجودة عند دريدا أيضا.

مثال ذلك أن مريضا إذا كان يؤمن بشيء يظهر للعقلاء أنه وهم وزيف فذلك ليس راجعا لعلة عقلية فيه، وإنما يعود إلى وجود قدر من الحقيقة في ذلك الوهم، وهذا ما يبرر

---

[140]– سيغموند فرويد، الحلم وتأويله، مصدر سابق، ص 86.

[141]– المصدر نفسه، ص ص 26 ، 27 ، 28.

[142]– مادان ساروب، مرجع سابق، ص 62.

سبق إقناع المريض، فيظهر هذا الوهم حسب من يعتبرون عقلاء في سلوكات المريض التي تبدو منحرفة ؟ أو يتم كبته بدافع مقاومة الأنا ويبرز في الأحلام .[143]

يقول **فرويد** : « (...) ومن شأن الانتباه حين يسقط شعاعه على فكرة أو خاطرة ضعيفة أو واهية هزيلة لا يمكن الدفاع عنها، أن يتحول على أخرى يبحث عنها.. و يسقط الخاطرة الأولى من حسابه، شأنه في ذلك شأن من يبحث عن اللآلئ (...) و لذلك قد يحدث أن تتجمع المحارات الفارغة (...) وتكون فيما بينها كومة (...) لا يمكنها أن يهتم بها صائد اللآلئ ، إلا إذا انطفأ المصباح (..) وكذلك الانتباه: إذا غفا أمكن للخواطر المهملة أن تطفو إلى سطح الشعور (...) »[144]

إذن لحظة تكون الحلم يوجد تكثيف ونقل وتحويل لعناصر نفسية قد تبدو ضعيفة ومهملة ، إلا أنه في التحامها قد تؤدي إلى أحلام حسنة إذا وجدت ما يوافقها من الرغبات اللاشعورية ، أو إلى أحلام سيئة إذا تعارضت مع ما هو مكبوت في اللاشعور وهي دائما تنتظر غفلة الشعور لتعبر عن ذاتها.

إن الأفكار التي نستدعيها عليها سواء في حال اليقظة أو الحلم تكون متناقضة، وحتى تصنع مادة للحلم وجب تكاثفها وتفتيتها إلى ما لا نهاية من الأجزاء وفرزها ثم إصطفاء الأقوى منها لتستعيد بناء ذاتها وإعطاء صورة حلمية.

يقول **فرويد:** « (...) إن عمل الحلم لا يكون أبدا مبدعا خلاقا، وإنه لا يتخيل شيئا من عندياته، ولا يحكم. ولا يخلص إلى نتيجة. وقوام نشاطه تكثيف جميع مواد الحلم ونقلها وتحويرها بغرض تمثيل حواسي. وفي نهاية المطاف، ينضاف إلى ذلك كله العمل الترتيبي المتمم (...)»[145].

إن الرغبات المكبوتة لا تفصح عن نفسها في الحلم في غالب الأحيان إلا في شكل رمزي تمويهي ، وهي في الأساس شحنة من الرغبات الجنسية التي لم تجد سبيلا للإفصاح عن ذاتها في الواقع خصوصا في مرحلة الطفولة – عقدة أوديب – وقد لاحظ فرويد أن جميع الحالمين من لغة واحدة يستخدمون غالبا نفس الرموز وقد تتعداه إلى لغات أخرى، إلا أن هناك رموزا من إبداع الفرد حسب متطلباته.

---

[143]– جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، مصدر سابق، ص ص 144،143.
[144]– سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، مصدر سابق، ص 184.
[145]سيغموند فرويد، الحلم و تأويله، مصدر سابق، ص49.

يقول **فرويد:** « (...) الرغبات الجنسية المكبوتة لدى الطفل تصبح، في زمن لاحق، النوابض العديدة والقوية لتكوين أحلام الراشدين (...) يفترض في صيغ الحلم قبل كل شيء ألا تكون قابلة للفهم مباشرة (...) بعض الرموز عامة الاستخدام وهي تلاحظ لدى جميع الحالمين الذين يجمع بينهم لسان واحد وتكوين فكري واحد(...) »[146]

ويضيف قائلا: «(...) بالمقابل ثمة رموز (...) يبتكرها الفرد بحسب حاجاته (...) الرمز (..) لا يعدو أن يكون الشكل التعبيري لفكرنا اللاشعوري، وأنه هو الذي يقدم للعمل الحلمي المواد المطلوب تكثيفها ونقلها وإضفاء طابع درامي عليها »[147]

كما اهتم فرويد بثنائية (مرأة ، رجل) وجعل المرأة ذات جنسية ثنائية، فهي كما ورد في الكتاب المقدس – الإنجيل– خلقت من أحد أضلاع الرجل، كمكمل أو ملحق له – فكرة المكمل أو الملحق نجدها عند دريدا– فالمرأة ذكر غير كامل، لهذا فهي تعاني من عقدة "حسد الرجل الذكر"، إذ أنها في صغرها تشعر بأنها رجل لكن يحمل في داخله بذرة الأنثى، فهي إذن تجمع بين جنسين، جنس الذكر وجنس الأنثى في طفولتها، ثم يغيب جنس الذكر فتتجه إلى حسد الذكر (الرجل)[148]

رغم إسهام فرويد في تقويض الوعي وإظهار جوانب خفية في الإنسان تؤثر فيه بصورة لا شعورية، إلا أنه قد تمركز حول اللاشعور وحصر مكوناته في الرغبات الجنسية، كما أنه أقصى نتيجة لذلك دور المرأة وجعلها إضافة للرجل ومكملا له فقط ، إذ لا تذكر المراة إلا بجانب الرجل ، وبهذا فقد أحيا تعاليم الكتاب المقدس الأبوية، كما أعطى للذاكرة (الكبت) سلطة التحكم في الذات بقدر كبير، ورغم أن دريدا يقر بالتأثر بفرويد، إلا انه يعتبر أفكاره في معظمها نتاجا ميتافيزيقيا غربيا.

---

146 - المصدر السابق، ص ص70–72

2– المصدر نفسه، ص ص73، 74

3– أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص ص304، 305

الفصل الثاني: آليات الكشف عن الحضور والغياب عند جاك دريدا

1-معنى الحضور والغياب عن جاك دريدا:

لقد اعتبر جاك دريدا أن الميتافيزيقا تحدد الوجود باعتباره حضورا، وهي بذلك تضفي على ذاتها طابع القداسة، وتدعي امتلاك الحقيقة، حيث أن العقل الذي تمجده قد نسج حول ذاته تمركزات شكلت أسسا صلبة في وجه أي تقويض، مما يستوجب اجتثاثها من جذورها[149].

هذا يعني أن الحضور يتلخص في الميتافيزيقا التي حاولت تكريسه في كل الميادين الفكرية، وألغت كل ما يدخل ضمنه.

ويوضح دريدا معنى الحضور من خلال الأمثلة التالية قائلا:« حضور الشيء للنظر بوصفه صورة، أو فكرة مدركة، الحضور بوصفه جوهر وجود Ouasia، حضور زمني وتحديد Stigmé للآن أو للحظة nun. حضور الكوجيتو أمام الذات. وعي، ذاتية، الحضور المشترك للذات وللآخر، والعلاقة بين الذوات Intersubjectivité كظاهرة قصدية للأنا...إلخ»[150].

أي أن ميتافيزيقا الحضور ترتبط بتحديد كينونة ماهو كائن وموجود باعتباره حضورا ومعنى هذا أنه في الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذا أنا موجود" تعتبر الأنا خارج مجال الشك لأنها حاضرة بفعل التفكير في ذاتها، لذلك فإن جواب الشرط "أنا موجود" صادق بالضرورة كلما تم تصوره أو التلفظ به.

كذلك نفهم من مقولة "حضور زمني وتحديد للآن أو اللحظة" أن الحاضر حاض، وأن اللحظة الراهنة هي ماهو موجود، وهي ما يحدد الغائبين المتمثلين في الماضي الذي انقضى، والمستقبل الذي لم يحن بعد، وكأنها لحظة رياضية تفصل الماضي عن المستقبل.

لكن دريدا ينتقد هذه الفكرة، حيث يرى أن فكرتنا الشائعة أن اللحظة الراهنة هي ما هو موجود، أما المستقبل فسوف يوجد، والماضي وجد، هذا التصور ينطوي على مفارقة، لأن الصحيح في نظره أن حقيقة كل منهما تعتمد على حضور الحاضر، فالمستقبل حضور

---

[149]. عزيز توما، حوار الحداثة "ما بعد الحداثة" تفكيك أو تحريك اللوغوس (يوفرس وهابرماس/فوكو ودريدا)، كتابات معاصرة، مجلة العلوم الإنسانية، بيروت، لبنان ع 37، المجلد 10ــ أيار-حزيران، 1999، ، ص 35.

[150]. جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث ومنى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005، ص 74.

متوقع، والماضي حضور سابق، ويحتاج تفسير ما يحدث إلى الرجوع إلى لحظات ليست حاضرة[151].

كما تذهب فلسفة الحضور إلى المطابقة بين الواقعي والعقلاني، وبذلك فإن الميتافيزيقا ابتداء من أفلاطون إلى هيجل تختزل الذات في الوعي، في ضمير الحضور "أنا"[152].

ويعرف **دريدا** الوعي بقوله :« وما الوعي؟ إنه في جميع أشكاله حضور بالنسبة للذات، إدراك الحضور لذاته. وما يصدق على الوعي يصدق على الذاتية بصفة عامة »[153].

وبذلك فإن ميتافيزيقا الحضور في أبسط تعريفاتها تعني القول بوجود سلطة أو مركز خارجي يعطي الأفكار والألفاظ والأنساق مصداقيتها.

ويعرف **محمد عناني** الحضور بقوله :"هو التعبير الذي وجده عند هيدجر، ويعني به الاعتقاد بوجود مركز Centre (وهو ما يعنيه بالحضور) خارج النص أو خارج اللغة يكفل ويثبت صحة المعنى دون أن يكون هو قابلا للطعن فيه أو البحث في حقيقته...إن مثل هذا الموقف يعتبر مثاليا في جوهره، وأن هدم الإحالة المذكورة معناه أيضا هدم المذهب المثالي أو الروحي"[154].

هذا ما يجعل دريدا يرفض ما توحي به فلسفة إيدموند هوسرل الفينومينولوجية حيث يقول : «(...)ففي هذه الحياة الباطنية لن تكون ثمة إشارة لأنه ليس ثمة تواصل، وليس ثمة تواصل لأنه لا وجود لغير الذات (altre ego) وحين يظهر الشخص الثاني في اللغة الباطنية فإنه سيكون تخييلا و ليس إلا تخييلا. "لقد أسأت التصرف، عليك ألا تتمادى في ذلك" ليس في هذا الأمر غير تواصل مزيف، غير إيهام »[155].

من هذا القول نفهم أن نقد دريدا يتلخص في نقد إقصاء هوسرل للآخر عند تركيزه على الذات واعتباره للحاضر الحي كأساس لكل تجربة تدركها أو تحدسها النفس.

وبذلك فإن الحضور يعني اقتراب الذات من نفسها، أي امتلاك جزئها لجزئها الآخر، أي توحدها مع المثيل Le Même. لذا يمكن القول بأن الميتافيزيقا هي الوعي بالحضور أو

---

[151]. أحمد منور، محاولة في فهم أفكار جاك دريدا، مجلة اللغة والأدب، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، العدد 10، ديسمبر 1996، ص 65.

[152]. عبد العزيز بن عرفة، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 14.

[153]. Jaques Derrida, Marges de la Philosophie, Minuit, Paris, 1972, p 17.

[154]. محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، مصر، د ط، 1996، ص 51.

[155]. جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل. ترجمة: فتحي أنقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب– بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 117.

الوعي بالمماثل. وهكذا فالوعي الاختلافي يطرح على عاتقه مهمة توليه إعاقة هذه الحميمية والالتصاق[156].

غير أن جاك دريدا يقول بفلسفة الغياب، وذلك يعني أن في الذات جانبا لا يحضر في الوعي، وهو الجانب المنظم الذي اكتشفه سيغموند فرويد (اللاوعي)، فاللاوعي جوهر إدراك الوعي وهو ذاكرة الغياب والنسيان.

ونستلهم هذا من قول **جاك دريدا** :« هناك معركة بين الفلسفة التي هي دائما فلسفة للحضور، وفكر اللاحضور الذي ليس هو بالقوة نقيضا لتلك الفلسفة، ولا تأملا في الغياب السلبي، وكذلك ليس نظرية في اللاحضور باعتباره لا شعورا »[157].

إن نقد دريدا للوعي ولفلسفة الحضور التي أرست الميتافيزيقا دعائمها لقرون عدة لا يعني رفض التراث الفلسفي، بل يقصد منه أن تحضر الفلسفة بكل تراثها وأن يكون لها غيابها كذلك، ويبدو هذا في قوله : « أنه لا سبيل إلى الاستغناء عن مفهومات الميتافيزيقا لنقض الميتافيزيقا وأنه ليس بحوزتنا أية لغة ولا أية منظومة تركيبية ومعجمية شأنها أن تكون غريبة عن هذا التاريخ؛ فكل نطق بنقض الميتافيزيقا هو أصلا جزء منها ومن هيئتها ومنطقها الأساسي »[158].

مثال ذلك أن جاك دريدا ضد هيجل، لكن في حديثه عن هيجل تأكيد لهيجل ذاته، وباعتبار الكلام ينبع من الاختلاف، فنحن نختلف عن هيجل لأننا نوجد فيه، وذلك من موقعنا المختلف والمغاير لموقعه المشحون بالتطابق[159].

ففي كل كائن معروف، حسب جاك دريدا، كائن غريب عنه، وفي كل كائن غريب، كائن معروف، وعلى الغريب أن ينفذ إلى الخطاب المألوف ويستقر فيه، ليبرز حضوره لحظة غيابه، وهذا عكس قانون النفي الهيجلي الذي يشكل دائما حلقة تطابق مع ذاته، فلا

---

[156]. جاك دريدا : أسلوب وكتابة نواقيس المختلف، عبد العزيز بن عرفة، كتابات معاصرة، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، العدد 25، المجلد 07، بيروت، لبنان، أيلول–تشرين الأول، 1995، ص 8.

[157]. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، باريس، بيروت، د ط، 1990، ص 198.

[158]. جاك دريدا، البنية، العلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول، العدد 11، المجلد 4، القاهرة، مصر، 1993، ص 235.

[159]. جاك دريدا، التفكيك والاختلاف المرجأ، ترجمة:عبد العزيز بن عرفة، مجلة دراسات عربية، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، العدد 4، السنة 24، دار الطليعة، بيروت، لبنان، شباط–فبراير، 1988، ص 33.

يتجاوز انغلاقه المتمثل في المعنى، القانون والإطلاقية، ولأن الآخر لا يمكن اختزاله في الذات (الوعي) باعتبار أن جانبا يبقى غائبا[160].

وبذلك فإن دريدا لم يعل من شأن اللاهوية أو اللاحضور، بل جعل الغياب نمطا للحضور، فالحضور ملتبس بالغياب، مثلما تظل الهوية مهووسة باختلافها الذي يمنعها من التطابق مع ذاتها، رافضا فكرة التمركز حول الحضور معتبرا إياها فكرة ميتافيزيقية وجب تفكيكها.

[160]. عبد العزيز بن عرفة، جاك دريدا، والاختلاف المرجأ، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع 49/48، كانون الثاني–شباط 1988، ص 73.

2- **مركزية اللوغوس:**

يذهب جاك دريدا إلى أن فكرة "البنية" تفترض دائما "مركزا" من نوع ما حتى في البنيوية، إلا أن هذا المركز لا يخضع للتحليل البنيوي باعتبار أن البحث عن إيجاد بنية للمركز يعني إيجاد مركز آخر، وإن رغبة البشر في إيجاد المركز تترجم رغبتهم في ضمان حضور الوجود.

ولقد تجلت المركزية الغربية من أيام ما قبل أفلاطون حتى سوسير في التمركز حول اللوغوس Logos وهو لفظ يوناني يعني الكلام أو المنطق أو العقل[161].

واللوغوس لفظ يرد في "العهد الجديد" في أشد درجاته تركيزا، حيث نقرأ "في البدء كانت الكلمة"، هذه الكلمة هي ضمان حضور الأشياء والعالم كله، وعلى الرغم من أن الإنجيل مكتوب، إلا أن أساس كلمة الله هو "النطق" لذا فإن مركزية اللوغوس الغربية قد أعطت الأولوية للكلام المنطوق أي مركزية الصوت على الكتابة[162].

يقول دريدا :« اللوغوس، الكلام الإلهي أو كلام العقل بما هو كلام تدبرته إلهية متعالية (...) كلام قادر، في عرف الميتافيزيقا أو في وهمها على استدراك نفسه، تصحيحها، والدفاع عنها فورا، كلام هو بالتالي فوري، ناجز، حاضر، ومزود بحضور »[163].

مما يعني أن الميتافيزيقا الغربية تعطي امتياز للكلمة المنطوقة على الكلمة المكتوبة، إذ أن الكلمة المنطوقة تمنح قيمة عالية بسبب حضور المستمع والمتكلم في آن واحد، لحظة صدور الكلام، مما يوفر إمكانية تصحيح الفهم، إن وقع سوء فهم للمعنى، أما في الكتابة فإن الكاتب. يضع أفكاره على ورقة، فاصلا إياها عن نفسه مغيبا للتلقائية والعفوية، كما أنها عندما تقرأ تكون عرضة لتعدد احتمالات المعنى. أضف إلى ذلك فإن الأصوات التي تصدر عن المتكلم تتبدد في الهواء ومن ثم فإنها لا تشوه الفكر الخالق كما هو الحال في الكتابة .

يقول دريدا:« تاريخ الميتافيزيقا الذي برغم كل الاختلافات، ليس فقط من أفلاطون إلى هيجل(مرورا حتى ب"ليبنيتز") ولكن أيضا خارج حدود الظاهرة من الفلاسفة قبل سقراط إلى هيدجر، قد عزا إلى اللوغوس أصل الحقيقة بوجه عام: تاريخ الحقيقة، كان دائما، مع

---

[161]. عبد الله إبراهيم، التفكيك، الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، مطبعة النجاح الجديدة، باندونغ البيضاء، ط1، 1990، ص 60.

[162]. رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة ، ترجمة: جابر عصفور، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر، د ط ، 1998 ص 136.

[163]. جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة : كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 1988، ص 5.

اختلاف بسيط، مرتبطا بإلهاءdevesion مجازي ينبغي لنا أن نعنى به، وهو الحط من شأن الكتابة وكبتها خارج الكلام" الممتلئ"»[164]

حسب دريدا فإن التمركز الصوتي أو أسبقية الصوت على الكتابة برزت بشكل متأصل في ثقافات عدة، وعلى الخصوص في الثقافة الأوروبية واليونانية، إذ تقتضي هذه الأسبقية حضورا ماثلا لكل من المتحدث والمستمع، وبذلك يكون الاستحواذ الذاتي والفوري للمعنىن كما يمكن للمستمع التأكد من المعنى الحاصل لديه سؤال المتحدث مباشرة ودون وسيط.

ومن أمثلة التمركز حول الكلام قول **جورجياس** في مديح هيلانة: « (...) وحده يلوذ بالكتابة من لا يعرف أن يتكلم بأفضل مما يفعل القادم الأول،(...) الكتابة كعزاء، كتعويض عن الكلام الواهي وكعلاج »[165]

ونجد تأكيدا من طرف دريدا على انحصار الفكر الغربي حول اللوغوس في قوله: «(...) إن المتكلم يسمع صوته وذاته في حال الكلام، أي أنه يتجه نحو الذات، والانطواء عليها، وتمنح الكتابة الفرصة للتحرك نحو الخارج، نحو إسماع الصوت للآخر، وسماع صوت الآخر. لذلك خشي الكثير من الفلاسفة (سقراط مثلا) من تدوين أفكارهم ونشاطهم الإبداعي بسبب خشيتهم من قوتها – الكتابة – في تدمير الحقيقة الفلسفية التي يريدون تقديرها، تلك الحقيقة التي تقوم على الأفكار المجردة كالمنطق والأفكار والفرضيات التي يرون أنها تُلَوَّث عندما تكتب »[166].

إذن، فإن الكلمة المنطوقة تعبر عن صورة صوتية سمعية، مهمتها استحضار المفهوم، وبوصفها دالا فإنها تطفئ نفسها في صيرورة التدليل على المدلول، مما يظهر شيئا أشبه بثالوث متكون من: الذهن الإنساني، الدال (الصورة الصوتية)، المدلول (المفهوم).

وهذا ما يعيبه دريدا على نظرية العلامة لدى سوسير ونظرتها للعلاقة بين الدال والمدلول على أنها علاقة اعتباطية، إذ يرى دريدا أن الإقرار بمبدأ الاعتباط، لا بد أن

---

[164]- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدرسابق، ص58

[165]-جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، مصدر سابق، ص70

[166] . Jacques Derrida, de la grammatologie, op-cit P 52.

يرفض التمييز بين الدال والمدلول لأنه ينكر الكتابة ويعطي الأولوية للصوت، هذا ما يجعل لسانيات سوسير تقع في التناقض[167].

ويعزو دريدا تناقض لسانيات سوسير إلى كونها: «كانت دوما تقتسم الافتراضات المسبقة للميتافيزيقا. إنهما يتحركان فوق المكان نفسه »[168].

كما يؤكد دريدا تقوقع الظاهراتية ممثلة في **إدموند هوسرل I. Husserl**(1859-1938)في دائرة اللوغوس رغم انتقادها للميتافيزيقا الغربية، وذلك بتحديدها للوجود كحضور، وكأساس نهائي لكل تجربة مدرسية نفسية تحدث في صمت.

إذ يقول **دريدا** :« (...) الكلام الحي (...) مثوى الحيوان الذي يعكس نوره على كل المفهومات الكبرى للفينومينولوجيا (حياة، معيش، حاضر، حي، روحانية...إلخ) يفلت من الرد المتعالي بل هو الذي يفتح له السبيل بوصفه وحدة الحياة العالمية والحياة المتعالية. حينما توضع الحياة التجريبية. بل مقابل جهة النفسي المحض بين قوسين فإن هوسرل يكتشف الحياة المتعالية مرة أخرى أو هو يكتشف في نهاية المطاف تعالي الحاضر الحي »[169].

كما يستغرب دريدا مجهودات هوسرل لتأصيل الربط بيم العقل والصوت، ويبين أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية لم يكن يعني في النهاية سوى ذلك الامتياز الممنوح للصوت في شكل إرادة القول، وأن هناك تواطؤا بين نزعة العقل المركزية وامتياز السمع والصوت، وذلك رغم الانتقادات التي وجهها – هوسرل – للميتافيزيقا الغربية، ونستلهم هذا من قول دريدا :« (...) وليس أدعى إلى صرفنا عن الدهشة كالجهد الجبار، المثابر والدؤوب للفينومينولوجيا لحفظ الكلام وإثبات رابطة جوهرية بين العقل (Logos) والصوت (Phone)(...) »[170].

ويؤاخذ دريدا هوسرل على البقاء حبيس الميتافيزيقا، عند إقراره برفعة الصوت الفينومينولوجي المتعالي الذي يستمر في الكلام حتى في غياب العالم، بدل الصوت الفيزيائي حيث يقول **دريدا** : « ذلك أنه لا ينسب المجانسة الأصلية للمادة السمعية أو للصوت الفيزيائي(...) وإنما للصوت الفينومينولوجي، للصوت في طينته المتعالية، للنَّفَسْ (Souffle)،

---

[167]. عمارة كحلي، قراءة في/الكتابة قبل الحرف، مجلة مدارات، عدد خاص، جاك دريدا، مجلة فصلية متعددة الاختصاصات، ثلاثية اللسان، تونس، ع6/5، خريف–شتاء، 1996/1995، ص 59.

[168]. op-cit, p 34.

[169]. جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مصدر سابق، ص ص 34،35.

[170]. المصدر نفسه، ص 41.

للإحياء القصدي الذي يبدل جسم الكلمة جسدا (Chair)(...) وبالطبع فإن ما ننسبه إلى الصوت ننسبه إلى لغة الكلمات، إلى لغة مؤلفة من وحدات اعتقدنا أنها لا ترد ولا تحلل – بها يكون التئام المفهوم المدلول و"المركب الصوتي" الدال (...)"[171].

بذلك فقد أعطت فرضية الحضور للكلام أسبقية على الكتابة لفوريته و جاهزيته للتلفظ وحصول المعنى لدى المتكلم والمتلقي، لكننا في حالة الكتابة نستخدم وسائط تحول بيننا وبين فهم المعنى، لارتباطها بالزمان والمكان، وهذا ما عبر عنه هوسرل بالمونولوج الداخلي حيث يقول :« عندما أتكلم أسمع نفسي، فأنا أسمع وأفهم في نفس الوقت الذي أتكلم فيه »[172].

وبهذا فإن هوسرل بإقصائه للعلاقة بين الذات والآخر، وإهمالها للعبارة اللغوية، واهتمامه بالذات التي تحدس وجودها المتعالي، قد أرسى للوغوس دعائم يرتكز عليها.

لقد كان اللوغوس بمثابة الأب الوصي على اللغة، لإيصال الحقيقة، هذه الأخيرة من المفروض أن تكون حاضرة وتامة، مما يجعل الكتابة تشويها للغة، حيث يقول دريدا : « إنها انزياح عن الطبيعة »[173].

إذن الحقيقة في نظر الفلسفة الغربية القائمة على سلطة حضور الكلام أوالعقل، لن تتوفر إلا إذا كان كل خطاب يحاكي اللوغوس ويخضع له. ونفهم هذا من قول **دريدا** : « (...) وإذن فاللوغوس، هذا الكائن الحي المنتعش(...) وحتى يكون خطاب مكتوب مقبولا، فهو عليه أن يمتثل الخطاب الحي نفسه، إلى قوانين الحياة، على الضرورة الكتابية (ananklè logographiké) أن تتناظر والضرورة البيولوجية أو بالأحرى حيوانية (zoologique). وإلا أفلن تكون بلا ذيل وبلا رأس؟ إن الأمر gيتعلق بالفعل ببنية وfتأسيس، وذلك ضمن المجازفة التي يواجهها اللوجوس في أن يفقد عبر الكتابة رأسه وذيله كليهما معا »[174].

أي أن كل خطاب يجب أن يكون له بداية ونهاية، مقدمة ومتن وخاتمة حتى يحظى بقبول اللوغوس له، مما يعني أن كل الخطابات التي لا نستغربها، إنما تستمد مرجعيتها من اللوغوس باعتباره أصلا للحضور، إلا أن اللوغوس في حد ذاته لا بد له من أب وإلا سيتحول إلى مجرد كتابة.

---

[171]. المصدر السابق، ص 42.
[172]. مادان ساروب ، مرجع سابق، ص ص 52،53
[173]. op-cit, p 57.
[174]. جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، مصدر سابق، ص 31.

يقول **دريدا** :"إن أصل اللوغوس هو أبوه (...) حضور أبيه الذي يجيب عنه ومن أجله. من دون أبيه لا يعود، بالذات سوى كتابة(...) ولئن كان ثمة مجازية محض في التعبير :"أبو اللوغوس" فإن المفردة الأولى، التي كانت تبدو هي الأكثر ألفة، ستتلقى مع ذلك معناها من المفردة الثانية أكثر مما تعطيها، للألفة الأولى دائما علاقة تساكن مع اللوغوس(...)"[175].

وإن لفظ "الأب" في اليونانية بعني الرئيس (Chef) أو رأسمال (pater) ومن صفاته أنه لا يظهر مباشرة، وإنما بروزه يكون من خلال تمثيل اللوغوس له، ومثال ذلك ما ورد في كتاب الجمهورية عن سقراط أنه عدل عن الكلام عن الخير في ذاته واقترح إبداله بالـــ"ekgonos" أو الابن الذي هو اللوغوس »[176].

حيث يقول سقراط : « (...) لندع هنا للحظة، البحث عن الخير في ذاته، إذ يبدو لي من العلو بحيث لا تقدر الوثبة التي لدينا أن ترفعنا الآن حتى التصور الذي أكونه لنفسي عنه. لكنني سأقول لك، عن طيبة خاطر، إذا ما أصررت، ما يبدو لي أنه وليد (ekgonos) الخير وصورته الأكثر شبها به، وإلا فلندع المسألة جانبا » [177].

مما يعني أن الكتابة ثانوية في التراث الغربي، مجرد ممثلة للكلام، مذمومة لاعتبارات: نفسية، اجتماعية، أخلاقية، لأنها تشكل ضعفا أساسيا، يتمثل في قابليتها للتأويل، مما يعني إمكانية موت المعنى المقصود.

ولتوضيح ما سبق نعتمد على هذا المقتطف من كتاب صيدلية أفلاطون حيث يستعير دريدا مثالا من الحضارة الفرعونية يقول فيه: «(...)ففيما كان رع في السماء قال ذات يوم " فلتحضرن إلي تحوت ". فجيء به إليه على الفور. ففيما أسطع أنا للصالحين في الأقاليم الدنيا...أنت في مكاني، النائب عني، وستسمى كما يأتي: تحوت، نائب رع »[178].

وبما أن تحوت مجرد نائب للأب رع، فإنه لا يختلف عن رع (كبير الآلهة) إلا من حيث أن الأول كاشف ومحجوب، والثاني – تحوت – مكشوف، وبذلك فإن تحوت إله الكتابة وكاتب الهيروغليفية، ومدون الذاكرة لا يمكن أن يصبح إله الكلام الخلاق إلا عن طريق إبدال وزحزحة تاريخية.

---

[175]. المصدر السابق، ص ص 28، 29- 32، 33.
[176]. المصدر نفسه، ص 33.
[177]. المصدر نفسه، ص 33.
[178]. المصدر نفسه، ص 42.

يقول **دريدا** : « (...)كما نعرف مشهد محاكمة الموتى(...) يسجل تحوت وزن قبل الميت – روح الميت – ذلك أن إله الكتابة هو أيضا إله الموت.(...) إن إله الكتابة الذي يعرف أن يضع حدا للحياة، يشفي المرضى أيضا، بل حتى الموتى. وعليه فإله الكتابة هو إله للطب. "الطب" الذي هو في الأوان ذاته علم عقار خفي. إله الدواء والسم »[179].

هذا يعني أن الكتابة مذمومة باعتبارها مراوغة حيث أنها السم والدواء، أداة للموت والبعث والإحياء، وإن قبلت فلتمثيل اللوغوس لا أكثر.

كما أن الكتابة تخلق مسافة زمنية بين القارئ والمتلقي، وبهذا فهي تحارب الآخر (الصوت)، ويتضح هذا في قول **جاك دريدا:** « أعتبرت الكتابة، الحرف، التسجيل المحسوس من طرف التقاليد الغربية كجسم ومادة خارجين عن الفكر، عن النفس، عن الفعل وعن اللوغوس. ومشكل الروح والجسم بلا شك من مشكلة الكتابة التي يظهر عكسيا أنه يعيرها استعاراته »[180].

ونعرف أن تدوين الذاكرة معناه تسجيل التاريخ، هذا الأخير الذي تجاذبته قوتان في الفكر الغربي هما: الأسطورة والعقل. يقول **دريدا** :«التاريخ نشأ بكامله داخل الاختلاف الفلسفي بين "ميثوس" [العقل الأسطوري أو الغيبي ولوغوس [عقل الخطاب والحساب] نقول نشأ بانسلاله فيه بعماء كما لو في البداهة الطبيعية لوسطه الخاص نفسه »[181].

وفي هذا السياق يتكلم دريدا عن الأرشيف باعتباره مدونا من مدونات الذاكرة والذي تتحكم فيه السلطة السياسية، وإن تجسيد الديموقراطية يتجلى في إمكانية وحرية الوصول إلى الأرشيف.

يقول **دريدا** :« (...) إن مسألة سياسة الأرشيف(...) لن تتقرر أبدا بوصفها مسألة سياسية من بين مسائل أخرى، إنها تتغلغل في كل الحقل وفي الحقيقة تقرر السياسة من القمة إلى القاعدة بوصفها شأنا عاما Res public. لا توجد سلطة سياسية دون السيطرة على الأرشيف، إن لم يكن على الذاكرة. إن الدمقرطة الحقيقية يمكن قياسها دائما بهذا المحك الأساسي: المشاركة في وحرية الوصول إلى الأرشيف، تكوينه وتفسيره »[182].

---

[179]. المصدر السابق، ص 45-47.

[180]. Jacques Derrida, de la grammatologie, op-cit, p 52.

[181]. جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، مصدر سابق، ص 39.

[182]. جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، مصدر سابق ، ص 169.

وبهذا فإن حفظ الآثار وتدوين التاريخ بإملاءات من سلطة سياسية لا يعد سوى لوغوسا قاهرا، ووجب إعطاء كامل الحرية للأفراد في الوصول إليه لإعادة قراءته، وإلا فإنه يتحول إلى مجرد أصنام قابعة وراء القضبان.

يقول **جاك دريدا** :« (...) إن الدافع الأرشيفو–حجري(...) إنه كإرث، لا يترك سوى شبيهه الإيروسي، اسمه المزيف المكتوب بالطلاء، أصنامه الجنسية، أقنعته الإغوائية: الانطباعات الجملية. هذه الانطباعات ربما تكون هي الأصل بالضبط لما يدعى بشكل غامض للغاية جمال الجميل. كذكريات الموت(...) »[183].

إذن هناك تواطؤ بين نزعة العقل والصوت المركزية Logophonocentrisme ونزعة القضيب المركزية (Phallocentrisme). وصوت الحقيقة هو إنما صوت القانون، صوت الله وصوت الأب.

وبهذا فإن الكلمات المنطوقة كالعبارات المحظية، وكالوجه الخارجي، إنها نفس ووعي يتواصلان والصوت هو الحضور التام، كما جعل دريدا من مركزية اللوغوس ظاهرة أوروبية بحتة حيث يقول : « لكن ضرورة التمركز الصواتي هذه لم تتطور إلى ميتافيزيقا منظمة ومتمركزة لوغوسية في سياق أي من الثقافات غير الأوروبية، لهذا فإن التمركز اللوغوسي هو ظاهرة أوروبية متفردة »[184].

ما دامت الصوتومركزية بناءا ميتافيزيقيا فإن مرجعية التطابق بين الدال والمدلول وحضورهما معا، هي مرجعية لاهوتية بالأساس، تحدد الصول على أنه أصداء لحالات الروح، لهذا فإن دريدا يعتقد أنه يجب التخلص من العقل كونه خلق حول نفسه تمركزات أضفت على نفسها طابع القداسة، وجعلت من الكتابة خادما لسيدها الصوت أو العقل، مما يستوجب تحطيم هذه المركزية وتفكيكها[185].

إذن حسب دريدا هناك شيء مشترك تلتقي عنده جميع أنساق الميتافيزيقا الغربية، كونها تتفق في شأن الهوية المعزولة عن الآخر وإلغاء حق الإختلاف والتمايز، والرغبة في التجمع كقطيع يشيد بالنزعة العرقية.

---

[183]. عزيز توما، مرجع سابق، ص 35.

[184]. جاك دريدا، التفكيك والآخر، مصدر سابق ، ص174.

[3]- عزيز توما، مرجع سابق، ص35.

3- معنى التفكيك:

يقول جاك دريدا :"إن أسوأ عنف يهدد كياننا، حين نستسلم إلى الآخر بصمت في الظلام"[186].

يفهم من هذه العبارة أن ثورة دريدا ضد مركزية اللوغوس التي رسختها الثقافة الغربية، لن تكون في صمت، ولذلك فقد أوجد ما يعرف بالتفكيك.

يرى دريدا أنه من السذاجة الاعتقاد بوجود معنى ثابت وواضح لمفردة التفكيك في اللغة الفرنسية، وإن ترجمتها إلى لغات أخرى لا يعد حدثا ثانويا، بل هو مجازفة وإعطاء فرصة لإبدالها بمفرد أخرى وتطبيقها في مواضع أخرى[187].

يقول **دريدا** :«(...)كنت، بين أشياء أخرى، راغبا بأن أترجم وأكيف لمقالي الخاص لمفردة الهايدغرية Destraktion أو Abbou. كانت الاثنتان تدلان في هذا السياق على عملية تمارس على "البنية" أو "المعمار" التقليدي للمفهومات المؤسسة للانطولوجيا أوالميتافيزيقا الغربية. غير أن Destruction إنما تدل في الفرنسية، وعلى نحو بالغ الوضوح، على الهدم بما هو تصفية واختزال سلبي ربما كان أقرب إلى Démolition(الهدم) لدى نيتشه، مما إلى التفسير الهايدغري ونمط القراءة الذي كنت أقترحه فاستبعدتها ...»[188].

يوضح دريدا في هذا القول أن بحثه عن كلمة مناسبة لفكرته مر على مراحل بداية من البحث في فكر هيدجرو استعماله Destraktion، ثم تحوله إلى Abbou التي استخدمها فرويد للدلالة على نوع من التركيب المقلوب، ثم مفردة نيتشه Démolition التي كان معناها يدل على سلبية الهدم، إلا أن فكرة التفكيك عند دريدا لم تأخذ معناها المراد لها إلا في قاموس ليتريه lettré حيث وجد دريدا مفردة Déconstruction التي تعني حسب هذا المقتطف الذي أورده دريدا في رسالته إلى الصديق الياباني: «Déconstruction /فعل تفكيك/ مفردة نحوية. تشويش بناء كلمات عبارة(...) Déconstruire :**1**. تفكيك أجزاء كل موحد. تفكيك قطع ماكينة لنقلها إلى مكان آخر. **2**. مصطلح نحوي (...) تفكيك الآبيات وإحالتها شبيهة بالنثر عن طريق إلغاء الوزن. في طريقة الجمل ما قبل المفهومية، يبدأ أيضا بالترجمة، وتكمن إحدى

---

[186]. Jaques Derrida, l'écriture et la différence, Ed du seuil, Paris, 1967, p 226.

[187]. جاك دريدا، رسالة إلى صديق ياباني، ترجمة كاظم جهاد، ضمن الكتابة والاختلاف، تقديم محمد علاء سيناصر، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال، المغرب ، ط1، 1988، ص 57- 63.

[188]. المصدر نفسه، ص 58.

مزاياها في عدم الاحتياج للتفكيك أبدا(...). **3.** Se Déconstruite: التفكك والتخلع (...) فقدان الشيء بنيته(...) »[189].

وبذلك فإن التفكيك الذي يعنيه دريدا لم يكن هيدجريا ولا نيتشويا، ولا حتى فرويديا، وإنما تفكيك خاص يجد دريدا معناه أكثر وضوحا في قاموس ليتريه.

يقول **دريدا:** « (...) فعثرت عليها في قاموس "ليتريه" Lettré وكانت مؤدياتها النحوية واللغوية والبلاغية مربوطة فيه بأداء "مكائني". وبدا لي هذا الالتقاء مفرحا، وشديد التلاؤم مع ما كنت أريد على الأقل أن ألمح إليه (...) »[190].

إلا أن دريدا يفضل استخدام كلمة تفكيكات في صيغة الجمع بدل تفكيك ليعني ما يحدث أو ما لا يمكن أن يحدث، كما يعني تصدعا يحدث باستمرار، وحيث يوجد شيء ما، وبهذا فهي تعني – التفكيكات – وجود ممكنات ضمن مجال المستحيل.

يقول دريدا : « فـــ"التفكيك – إن كان موجودا، وحتى ولو ظل تجربة المستحيل – ليس واحدا "إن كان موجودا" كما اعتقد أنه من الواجب أن نقول دائما، وبحسب جهة "الممكن" غير القابلة للاختزال. إنه "ممكن – المستحيل"، إذ يوجد أكثر من تفكيك واحد، وهو يتكلم أكثر من لغة. هذا هو قدره. ومنذ المنطلق كان واضحا أن "التفكيكات" ينبغي أن تقال بصيغة الجمع. كل لحظة من هذه التجربة ترتبط بأشكال من القراءة. وعلى الخصوص أشكال اللغة المتفردة »[191].

ويقول أيضا : « (...) فهو على غرار " سهم زينون الإيلي" لا يبلغ منتهاه مالم يقطع (القطع بمعنى "العبور" و بمعنى "البت و اليقين") الوحدات الأولية و اللانهائية للمسافة. فهو لا يبرح مكانه ولكنه يجوب كل الأمكنة! إنه زمن "البطاقة البريدية" التي لا تبلغ المرسل إليه سوى بطواف جميع المواقع »[192].

يعني أن التفكيك شبيه بالبطاقة البريدية التي لا يمكن أن تبلغ المرسل إليه إلا بعد المرور بأشخاص كثر ومواقع متعددة، فتعود في شكل مغاير لما كانت عليه بادئ الأمر،

---

[189]. المصدر السابق، ص 58.

[190]. المصدر نفسه، ص 58.

[191]. جاك دريدا، الوفاء لأكثر من واحد. استحقاق الميراث حيث غياب الجينالوجيا. لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، مرجع سابق ، ص 193.

[192] ، ص 135، نقلا عن: محمد شوقي الزين ، 1980- جاك دريدا ، البطاقة البريدية : من سقراط إلى فرويد و ما بعده، فلاماريون، باريس ، الإزاحة و الاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الإختلاف، ط1، 2008، ص 198.

والزمن الذي يفصل بين كتابتها وإرسالها ووصولها إلى متلقيها هو تحقيق لإمكان فهمها وحامل في الآن ذاته لاستحالته.

هذا ما يعبر عنه **محمد شوقي الزين** بقوله :« (...) فهو ممكن أي مستحيل : تحول، إرجاء،رجاء،.. إلخ . المستحيل هو أثر الممكن أو ما يتبقى منه، ما يعود، ما يتحول، والممكن هو أثر المستحيل عوده الأبدي، رماده، جرحه،.. إلخ »[193].

مثال ذلك ان دريدا يعتبر الإبداع ممكنا و مستحيلا أي إعادة إبداع الإبداع، لأننا لا نبتكر الآخر المغاير لنا وإنما الآخر في ذواتنا فنكتشفه و نفتح له المجال للانبثاق و الانشطار اللانهائي.

يقول **دريدا:** « (...) و إنما نفسح له المجال ونشق له فرجة في النظام حتى نفتح له طريقا للعبور، فالآخر ليس، في واقع الأمر، إلا "النحن" و ابتكار الآخر ليس في نهاية الأمر، إلا إعادة – اكتشاف النحن و إعادة ابتكار عالمه في تجاوز لا ينتهي »[194]

وبذلك فإن التفكيك بما هو تجربة المستحيل يعتبر إزاحة لشرط الإمكان نحو شرط الاستحالة، أي تحريك صروح الفكر التي بقيت راسخة و ثابتة منذ أيام ما قبل سقراط، وتجسدت في مركزية اللوغوس التي هي في الأساس لوغومركزية أوربية، لذلك كان التفكيك موجها بالدرجة الأولى نحو التراث الغربي و خاصة الفكر البنيوي.

يقول **دريدا** : «(...) كان التفكيك هو الآخر حركة بنيوية، أو بأية حال، حركة تضطلع بضرورة معينة للإشكالية البنيوية. ولكنه أيضا حركة "ضد – بنيوية" وهو يدين بجانب من نجاحه لهذا اللبس. كان الأمر يتعلق بحل، بفك، بنزع رواسب البنيات، جميع ضروب البنيات (لغوية و"تمركزية لوغوسية" وتمركزية صواتية"(...) »[195].

كما يقول أيضا: « (...) ما أسميه تفكيكا، وإن كان موجها عكس شيء معين ينتمي إلى أوروبا، فهوي أوروبي وهو حصيلة وعلاقة بالذات بالنسبة إلى أوروبا كتجربة للغيرية الجذرية. منذ عهد الأنوار تمارس أوروبا النقد الذاتي باستمرار، وفي هذا الموروث القابل للتحسين، يوجد وعد بالمستقبل، وإنني أريد على الأقل أن أطمح لذلك، وهو يغذي سخطي

---

[193]– المرجع السابق، ص ص 198 ، 199

[194]- محمد علي الكردي، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، من الوجودية إلى التفكيكية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، 1998 ، ص 28.

[195]. جاك دريدا، رسالة إلى صديق ياباني، مصدر سابق، ص 59.

إزاء خطابات تدين أوروبا نهائيا كما لو أنها لم تكن سوى المكان الذي تدور فيه جرائمها »[196].

أي أن التراث القديم لم يهضم بما فيه الكفاية، لأنه تعرض للتهميش والإلغاء، فلم تتم عملية تجاوزه لأننا لم نحسن قراءته، وبذلك فإن مجاوزة الميتافيزيقا الغربية لا تعني تحقيرها ورفضها في شكل تعارض ثنائي.

يقول **دريدا** : « (...) لأن المجاوزة لا تعني مهاجمة الميتافيزيقا أو تحقيرها ولكنها تهدف إلى تبيان أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء وحضور أمام الذات، فالميتافيزيقا رغم ادعاءاتها لم تحقق هذا الحضور إلا كوهم »[197].

إن التفكيك يعنى في البداية بتحليل شيء مبني كثقافة ما، مؤسسة ما، نص أدبي، أو نسق معين لتأويل القيم، أي أن الأمر يتعلق إجمالا بكل البنيات الفكرية والمؤسساتية.

يقول **دريدا** : « (...) لكن أيضا في أي "نص" بالمعنى العام الذي أحاول تبريره بالنسبة لهذه الكلمة، أي في التجربة فقط، في "الواقع الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي والتقني والعسكري،.. إلخ (...) إن هذه التفكيكات جارية الأمر يحدث، ولا ينتظر ذلك إنهاء التحليل الفلسفي – النظري لكل ما ذكرته منذ قليل. بكلمة: هذا التحليل ضروري لكنه لانهائي، والقراءة التي تجعل هذه الصدوع ممكنة لا تشرف أبدا على الحدث؛ إنها تتداخل فيه فقط فهي مندرجة فيه »[198].

وبهذا فإن دريدا يدرج ضمن كلمة "نص" كل البنى التي تعتبر واقعية، اقتصادية، تاريخية، اجتماعية أو مؤسساتية، أي كل ماهو ثقافي وفكري أو كل الحالات الممكن خضوعها للتفكيك.

كما يقول **دريدا:** « (...) إن التفكيك (...) ليس تحليلا Analyse (...) ليس تحليلا، وذلك، وبخاصة، لأن تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل لأي حل. فهذه القيمة، ومعها قيمة التحليل نفسها بالذات، هي عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك. وهو ليس نقدا، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى "الكانطي" (نسبة إلى كانط". إن

---

[196]. جاك دريدا، "إنني في حرب على نفسي"، آخر حوار له أجراه مع جون بيرنيوم، ضمن كتاب: ميشال فوكو، جاك دريدا، حوارات ونصوص، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2006، ص 135.

[197]. Jacques Derrida, de la grammatologie, op-cit, p 164.

[198]. جاك دريدا، يجب أن يسهر جنون ما على الفكر، حوار مع فرنسوا إوالد. مجموعة من الكتاب، مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط1، 2004، ص 85. وأنظر أيضا في: جاك دريدا: الإمضاء واسم الآخر، فرنسوا إوالد، كتابات معاصرة، ع 25، مرجع سابق، ص 26.

هيئة الـــKrinein أو الـــKrisis (القرار، الاختيار، الحكم، التحديد) هي نفسها شأنها في هذا شأن جهاز النقد المتعالي كله، تشكل أحد الموضوعات أو الأشياء الأساسية التي يستهدفها التفكيك...»[199].

فالتفكيك إذن يبذر الشك في كل البراهين، يزحزح كل الأرصفة، يقوض أركانها، ويرفض كل المعاني اللامتناهية، أو المعنى الواحد، كل ما يمت بصلة للأب و اللوغوس، ويرسي دعائم الشك فيها، بهدف كشف الافتراضات الميتافيزيقية التي تتلبس النص.

يقول **دريدا:** «(...) بشكل مختصر فإن التشتيت يجسد مالا يعود للأب و ما يوجد في الإخصاب أو في الإخصاء. حاولا أن تتابعا هذه الجملة في كل دوراتها. و في مساركما ستعثران على الحد الفاصل بين التعدد الدلالي و التشتيت (وتلك هي السمة). و تفقدان الحد الفاصل بين التعدد الدلالي و التشتيت (وذلك هو الهامش) »[200].

إذن دريدا يقدم التفكيك كإستراتيجية تفكك ما كان حاضرا و تؤجله لغياب، وتحضر ما كان غائبا، وبذا فهي تلغي معنى المركز و تزحزح الهامش لتقربه إلى المتن بحيث لا يعود متن أولا هامشا ولا مركزا.

و التفكيك إذن لا يعني الهدم، وهو ليس مسعى سلبيا، بل هو خلخلة للطبقات المترسبة و محاولة لإظهار ما تحتها، رغم أن دريدا يستخدم لتوضيح فكرة التفكيك أسلوب النفي بدل الإثبات.

يقول **دريدا:** «(...) الظاهر السلبي لمفردة "التفكيك" يظل صعبا على المحو لأنني، لدى ممارسة التفكيك، كان علي مثلما أفعل هنا، أن أكثر من التحذيرات، وأن أستبعد نهائيا جميع مفهومات التراث الفلسفية، مع إعادتي التوكيد على ضرورة الرجوع إليها عبر عملية "تشطيب" على الأقل (...) إن هذا كان نوعا من اللاهوت السلبي : شيء ليس بالصحيح ولا بالخاطئ (...) »[201].

مما يعني أن دريدا لا يضع مفاهيم صريحة، بل يستخدم لغة النفي الشبيهة بلغة اللاهوت، التي لكي تثبت صفة للخالق تلجأ إلى نفي صفات غير مرغوبة. ليفهم المتلقي

---

[199]– جاك دريدا، رسالة إلى صديق ياباني، مصدر سايق، ص ص 60 , 61

[200]– جاك دريدا، مواقع حوارات، ترجمة و تقديم: فريد الزاهي ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ، 1998، ص 84

[201]– جاك دريدا، رسالة إلى صديق ياباني، مصدر السابق، ص60.

وجود صفة غير موصوفة في الذات الإلهية، إلا أن دريدا لا ينفي و لا يثبت استخدامه لهذه الفكرة.

لقد نفى دريدا أن يكون التفكيك نقدا، حيث اعتبر أن النقد يعمل دوما وفق ما يستخدمه من قرارات مستقبلية، أما التفكيك فلا يعتبر أن سلطة المحاكمة أو التقويم النقدي هي أعلى سلطة، مما يعني أن التفكيك يبتعد عن وضع مراكز مرجعية، هذه الأخيرة يتمحور حولها النقد، الأمر الذي جعله خاضعا للتفكيك كذلك، إلا أن هذا لا ينقص من قيمته العلمية والفلسفية.

يجيب دريدا على السؤال التالي : ألا يمكن القول بأن التفكيك هو صياغة حديثة للحس النقدي؟ بقوله: « نعم بالتأكيد. باستثناء أن التفكيك يهاجم كذلك فكرة النقد نفسها. لا أدين النقد في شيء، بل إنني أؤمن بضرورة دفعه أقصى المستطاع (...) باختصار يتعذر اختزال التفكيك في النقد. فهو ليس نقيا(negation) بل هو تفكير الـــ نعم الإثباتي (Affirmation) ضمن التقليد النيتشوي الكبير »[202]

إذن التفكيك يريد أن ينظر في الثنائي داخل/خارج، حضور/غياب... من خلال ممارسته للنقد الداخلي حيث لا خارج إلا و كان داخلا في النص، و يعيب على النقد تكريسه للغة الثنائيات التي تقر بها الميتافيزيقا، كما يرى دريدا أن كل نص يتضمن على قوى عمل تبرز توتراته فيفكك ذاته بذاته، لأن هذه القوى لا تقدم نفسها مباشرة، فالنص الحقيقي هو الذي يخفي قاعدة لعبه.

كما يقول **دريدا:** « (...) ليس التفكيك منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج (...) يجب أن نحدد أيضا أن التفكيك ليس حتى فعلا أو عملية (...) إن التفكيك حاصل : إنه حدث لا ينتظر تشاورا أو وعيا أو تنظيما من لدن الذات الفاعلة و لا حتى من لدن الحداثة(...) »[203].

مما يعني أن التفكيك يحدث في كل الظروف لأن أي نص يحمل في طياته أسباب تفككه، وهو الذي يقوم بخلخلة ذاتية يظهر فيمها ما كان يبدو غائبا، كما أن التفكيك ليس طريقة و عملية يمكن تطبيقها و إنما يحدث دون تفكير أو تنظيم.

---

[202]– جاك دريدا ، دروس جاك دريدا، أجرى الحوار فرانز و أوليفييه جيسبير، ضمن ميشال فوكو – جاك دريدا، حوارات و نصوص، مرجع سابق ، ص157.

[203]– جاك دريدا، رسالة إلى صديق ياباني، مصدر سابق، ص61.

حيث أن المصطلح Déconstruction مضلل في دلالته المباشرة، فهو في المستوى الأول، يدل على التهديم و التخريب و التشريح، و هي دلالات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية، لكنه في مستواه الدلالي العميق ، يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، إعادة النظر إليها بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها وإعادة بعثها[204].

يقول **دريدا:** « إن التفكيك هو حركة بنائية وضد البنائية في الآن نفسه فنحن نفكك بناء أو حادثا مصطنعا لنبرز بنياته، أضلاعه، أو هيكله كما قلت، و لكن نمسك في آن معا البنية الشكلية العارضة، و المخربة، البنية التي لا تفسر شيئا، فهي ليست مركزا، ولا مبدأ ولا قوة أو مبدأ الأحداث بالمعنى الكامل، فالتفكيك من حيث الماهية ، بالقول عنه أنه طريقة "حصر البسيط" أو تحليل إنه يذهب أبعد من القرار النقدي، من الفكر النقدي. لهذا فهو ليس سلبيا مع أنه فسر كذلك على الرغم من كل الاحتياطات (...) »[205].

بذلك فإن التفكيك ليس تهديما لأبنية قائمة أو خطابا ثوريا، أو إحياء لتراث قديم ولا خطاب مركز ضد هامش، إذ أنه يجعل الهامش مركزا، ويأخذ المركز مكان الهامش، فهو مركز و لا مركز لأنه هامش، وهو هامش ولا هامش لأنه مركز، فهو في آن واحد مركز وهامش وليس مركزا و ليس هامشا، بما أنه ليس تركيبا بين ثنائيات متقابلة، بل هو على حد تعبير نيتشه في كتابه "الفلسفة في عهد التراجيديا الإغريقية" : « هكذا، تتلاعب النار النشطة أبديا، التي تبني و تهدم بكل براءة، مثل الفنان و الطفل، وهذا اللعب يتلاعب به الدهر مع نفسه(...) متحولا إلى تراب و إلى دماء، إنه (...) يكدس، مثل طفل، كومات من الرمل على جانب البحر، يقيمها ويهدمها من وقت لآخر، و يعيد لعبه. لحظة راحة ثم تستولي عليه الحاجة من جديد، (...) غريزة اللعب المستيقظة بدون كلل و التي تنادي على عوالم جديدة للظهور (...) و لكنه في اللحظة التي يشيد فيها، فإنه يربط، يجمع ويقولب أشكالا حسب قانون و تبعا لنظام داخلي صارم »[206]

---

[204]– عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص45.

[205]– جاك دريدا، حوار مع كريستيان ديكان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، بيروت ، لبنان، ع 18-19 ، 1982 ، ص254.

[206]– روجي لابورت و سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا و استحضار الأثر، ترجمة: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، ط2، 1994، ص73.

أي أن كل بناء تفكيك و كل كتابة صيرورة لانمحاء وربط بين التناقض و التناغم، الضرورة و الصدفة، إنه التفكيك بوصفه لعبا و نارا و احتراقا في الكتابة[207].

مما سبق نخلص إلى أن التفكيك لا يعني العدمية و تأكيدا لهذا يقول **دريدا:** « وبذلك يكون التفكيك دائما إلى جانب الـــ نعم، وتأكيد الحياة »[208].

إذن مهمة التفكيك هو إثارة اللبنة القلقة غير المستقرة في أي بناء و تحريكها فينهار البناء و يتفكك و يعاد تركيبه من جديد، وفي كل تفكيك يتغير مركز النص فيظهر هذا الأخير بشكل مخالف لما كان عليه، حينئذ تكتسب العناصر المقهورة والمهمشة أهمية جديدة تحددها قراءة القارئ.

ولتوضيح ما سبق نعرض قول **دريدا:** «(...) وليس الهدف من التفكيك كما قد ُيظن هو الكيد للنصوص الكبرى و السخرية منها وبيان تهافتها، بل إبراز ما فيها من ثراء من خلال إتمام عملية وضع يد القارئ عليها و مساءلتها في ضوء مشكلات عصره (...)»[209]

لهذا فإن دريدا في تفسيراته وإعادة قراءته لكتابات أفلاطون، روسو، هيجل، ماركس، هيدجر، جينيه، جابيس، و سيلان وغيرهم، لا يريد الكيد من نصوصهم أو محو أفكارهم، بل يريد إحياء هذه النصوص بالتنبيه إلى ما أغفلته أو ما أرادت إغفاله و تسليط الضوء عليه و هذا هو فحوى الوفاء لدى دريدا، إذ يرى أن تكرار أعمالهم بحذافيرها يعد مساهمة في إعادة دفن الموتى.

ولهذا فإن دريدا يضع لنفسه شرطين للإقدام على تفكيك نص ما: أولهما هو شعور الناقد التفكيكي بأن هذا النص (أيا كان نوعه) ذو عمق فلسفي، وثانيهما هو حب النص وتقدير مؤلفه.[210].

إذن التفكيك عند دريدا ليس مجرد قراءة للنصوص، بل هو سعي للكشف عن ميتافيزيقا الحضور التي تعطي المصادقة لعنصر تجعله مرجعا لها، ومن بين المراكز التي أكدت عليها: التمركز حول العقل ورفض كل ما يخالفه، التمركز حول الذكر ورفض الأنثى و الخنثى، التمركز حول الصوت و إبعاد الكتابة،....

---

[207]– نور الدين الزاهي، بين جاك دريدا ورونيه جيرار، مجلة مدارات، مرجع سابق، ص32.

[208]– جاك دريدا، إنني في حرب مع نفسي، مصدر سابق، ص138.

[209]- – جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص 46.

[210]– المصدر نفسه، ص46.

غير أن مسعى دريدا لم يتوجه إلى معارضة هذه المراكز (الذات، الفعل، الذكر، الصوت) واستبدالها بمراكز أخرى، وإنما إثارتها و التنبيه إليها، قصد إقلاقها لهز بنيتها الظاهرة. لتتفتق البنية الداخلية و يظهر ما كان محجوبا ومخفيا[211].

يقول **دريدا:** «(...) إن التفكيك يبدأ بما هو مخالف (...) لم أتخل عن كلمة "تفكيك" لأنها كانت تنطوي على ضرورة الذاكرة وإعادة ربط الصلة و تجميع تاريخ الفلسفة الذي نقيم داخله دون أن نفكر مع ذلك في الخروج من هذا التاريخ(...)»[212].

من هذا نفهم أن التفكيك مرتبط بالذاكرة التي تسجل تاريخ الذات من الناحية النفسية والاجتماعية، ويعالج موضوع الذاكرة من خلال نظرته للأرشيف كمؤسسة تضمن السلطة السياسية وجودها من خلال السيطرة عليها.

يقول **دريدا:** «(...) إن علم الأرشيف لابد أن يشمل نظرية هذه المؤسسة instiutionalization ، أي بمعنى علم القانون الذي يبدأ بنقش ذاته هناك، وعلم الحق الذي يخوله. هذا الحق يفرض أو يفترض حزمة من الحدود التي تمتلك تاريخا، تاريخا قابلا للتفكيك(...) إن الأرشفة تنتج الحدث بقدر ما تسجله، هذه هي أيضا خبرتنا السياسية، مما تدعي وسائل الإعلام (...) »[213].

إذن فإن السلطة السياسية تعيد التحكم في الماضي و تنتج ماضيا جديدا وتتحكم في المستقبل من خلال السيطرة على الأرشيف، لهذا وجب تفكيكه حتى نفقد، أو لدرجة أن لا نملك سلطة أبوية أو أموية، ولا يعود السلف يتكلم بداخلنا وبلساننا، ولا نكون مجرد ظلال لأشباح موتى.

وفي هذا السياق يقول **دريدا:** «(...) بدون القوة أو السلطة المتعذر كبحها، أي التي لا يمكن سوى قمعها و كبتها، قوة أو سلطة هذه الذاكرة العابرة للأجيال، فإن المشاكل التي نتكلم عنها سوف تبدد و تحل سلفا، لن يعود هناك أي تاريخ جوهري للثقافة، لن تعود هناك مسألة ذاكرة و مسألة أرشيف(...)»[214] .

---

[211]– حافظ دياب، جاك دريدا و مغامرة الاختلاف، مجلة نزوى، سلطنة عمان، العدد23 ، أكتوبر2000، مقال أنترنيتي: Htm، مقالات \ دريدا و الاختلاف\ : D // : Fille، تاريخ الدخول: 16ماي2008.

[212]– على الزبيق، حوار مع جاك دريدا لم ينشر سجل يوم 30 جوان 1992 ترجمة: علي الزبيق، مقال أنترنيتيhttp.//www.tomaar.com ، تاريخ الدخول:2007/05/06.

[213]– جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، مصدر سابق، ص 12-31

[214]– المصدر نفسه، ص63.

يقدم دريدا وصفا اقتصاديا موجزا للتفكيكية بقوله : « إنها التفكير في أصل وحدود السؤال " ما هو– ما هي– ماذا qu'est – ce que؟" السؤال الذي يسطر على كل تاريخ الفلسفة (...)»[215].

إن الأهم بالنسبة لدريدا هو أن نعرف كيف نحفظ الذاكرة من كل أنواع القهر الناجمة عن التسلط الثقافي ، مع احترام غيرية و خصوصية الأخر و عدم تهميشه و تغييبه.

ولعل نشأة وحياة دريدا، هي ما شكل لديه الشخصية القلقة و المهشمة والتي جرته إلى اختيار التفكيك كاستراتيجية في التعامل مع النصوص، حيث نجده يقول:« أنا يهودي جزائري . يهودي لا – يهودي بالطبع. ولكن هذا كاف لتفسير العسر الذي أتحسسه داخل الثقافة الفرنسية "لست منسجما" إذا جاز التعبير. أنا إفريقي – شمالي بقدر ما أنا فرنسي(...)»[216].

فكون دريدا جزائري المولد، فرنسي الجنسية، يهودي المعتقد، أمريكي الإقامة بزمن معتبر، جعله مفككا يعيش في أمكنة له وليس له في الآن ذاته صلة بها، فهو يحكي عن حياته في الجزائر ببالغ التأثر، وعن الاضطهاد الذي عاناه في فترة الاستعمار كجزائري و يهودي، وإن هذا التمزق حفظ في ذاكرته النفسية و الجسدية.

يقول **دريدا** :« (...) جدتي (...)تزوجت سرا تقريبا في الساحة الخلفية لعمدية في الجزائر العاصمة بسبب حركة استئصال اليهود Pogroms في غمرة قضية دريفوس (...)»[217]، كما يقول أيضا: «(...) فقد ولدت يهوديا في أسرة تحترم الطقوس ومن بينها الختان، دون ثقافة يهودية عميقة(...)»[218].

وإن التفكيك ليس فكرة نظرية فقط بالنسبة لدريدا، بل إنه يحاول تطبيق أفكاره على النصوص الأدبية و الفلسفية، وعلى الحياة اليومية كذلك، إذ أن دريدا قد هاجم في أكثر من موضع سياسة إسرائيل، حيث يعتقد أن إسرائيل لا تمثل الديانة اليهودية بقدر ما تمثل الشتات اليهودي، إلا أنه لا ينكر يهوديته رغم أنه لا يقوم بشعائرها الدينية و لا يصلي في معابدها.

---

[215]– مقابلة مع جاك دريدا سجلت في 30 يونيو1992 ونشرت في لوموند أكتوبر 2004، ترجمة: علي الزيبق، مقال أنترنيتي، الموقع السابق، تاريخ الدخول السابق.

[216]– جاك دريدا ، الكتابة و الاختلاف، مصدر سابق، ص56.

[217]جاك دريدا ، إنني في حرب على نفسي، مصدر سابق، ص128.

[218]– جاك دريدا، دروس جاك دريدا، مصدر سابق، ص163.

يقول **دريدا:**« (...) سأقول دائما في وضعيات معينة " نحن اليهود". هذه الـــ "نحن" المؤرقة إلى حد بعيد موجودة في صميم ما يشغلني أكثر من سواه في فكري أي فكر من سميته بشبه ابتسامة " آخر اليهود". وقد تكون الصفة اليهودية في فكري ما يقوله أرسطو بعمق عن الصلاة (eukhé) إنها ليست بالصحيحة ولا بالزائفة(...)»[219].

يعني دريدا أنه لا ينكر يهوديته وإن كان غير راض عمن يتصرفون و يحكمون باسمها، كما أنه يهودي يصلي على طريقته ولا يتوجه بها إلى ذات محددة (اللوغوس)، بل هي تبحث عمن تتوجه إليه.

يقول **دريدا:** «(...) أصلي(...) في كل وقت، أو في أغلب الأحيان على أية حال لكنني لا أذهب بطبيعة الحال لأصلي في الكنائس ولا في المعابد اليهودية. هل هي موجهة إلى من يقيم في الأعلى؟ كلا،بل تبحث عمن تتوجه إليه(...)»[220].

ويعترف دريدا بهذه المؤثرات في حياته و في فكره حيث يقول: «(...) و مثلما أحب الحياة و أحب حياتي فإني أحب ما قد شكلني و الذي تمثل اللغة مجاله الحيوي نفسه(...) لهذا توجد في كتابتي طريقة في تناول هذه اللغة لن أقول إنها شاذة بل هي عنيفة شيئا ما(...)»[221].

لقد انتقل التفكيك إلى الثقافة العربية، فاستخدمه عبد الملك مرتاض في كتابه عن ألف ليلة وليلة، كما أضاف إليه كلمة التشريح في كتابه (أ – ي)، ثم تحول إلى مصطلح التقويض من باب أن أصل كلمة تفكيك عند دريدا تعني التقويض الذي يعقبه بناء على أنقاضه، في حين أن مصطلح التفكيك في اللغة العربية يعني عزل القطع[222].

كما دافع ميجان الرويلي و سعد البازعي عن التفويض إذ يقولان: «(...) فالتقويض لا يقبل مثل ما يذهب إليه أهل التفكيك من مقولة (البناء بعد التفكيك). كما أن مفهوم التقويض يتناسب مع الاستعارة التي يستخدمها دريدا في وصفه للفكر الماورائي الغربي (...) لئن انطوى مفهوم التقويض على انهيار البناء، فإن إعادة البناء تتناقض مع مفهوم دريدا

---

[219]– جاك دريدا، إنني في حرب على نفسي، مصدر سابق، ص131.

[220]- جاك دريدا ، دروس جاك دريدا، مصدر سابق، ص ص162، 163

[221]جاك دريدا ، إنني في حرب على نفسي، مصدر سابق ،ص ص128، 129.

[222]– عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص 97.

للتقويض، إذ يرى في محاولة البناء فكرا غائيا لا يختلف عن الفكر الذي يسعى إلى تقويضه (...)»[223].

و إن ما سبق لم يقصد به بيان تأثر بدريدا، بل محاولة لإيضاح أن كتابات دريدا قد ترجمت إلى العربية، ولأن " التفكيك" الذي لا يعني لا المفهوم و لا المنهج و لا النقد و لا التحليل، بحسب دريدا كلمة زئبقية لم تجد لها مدلولا واحدا وواضحا في الترجمة العربية.

[223]– ميجان الرويلي و سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب – بيروت، لبنان، ط 3 ، 2002 ، ص53.

4- إستراتيجية التفكيك:

لقد تأسست إستراتيجية التفكيك على رفض ميتافيزيقا التراث الغربي، التي انبتت في نظر دريدا على نزعة عرقية إيديولوجية، تقوم بإقصاء طرف من أطراف ثنائيات متقابلة قامت بوضعها، ومن بين هذه الثنائيات : (كتابة/كلام)، (روح/جسد)، (خير/شر)، ولأن التفكيك ليس نقدا و لا تحليلا و عملية أو منهجا ، فإن إستراتيجية التفكيك توجه ثوري يحاول قلب التضاد الكلاسيكي و إزاحة النظام القائم عليه.

يقول **دريدا:** « (...) فإننا في الحقيقة لا نستطيع أن نقول بأننا "مكبلون بـــ" أو "سجناء" الميتافيزيقا لأننا – وعلى نحو أكيد – لسنا في الداخل و لسنا في الخارج كذلك. وباختصار، فإن العلاقة الكاملة بين الداخل و الخارج في الميتافيزيقا لا تنفصل عن قضية تناهي و احتياطي الميتافيزيقا كلغة (...)»[224].

إذن إستراتيجية التفكيك لاتزال في الميتافيزيقا و تعمل داخلها، و تستخدم لغتها، وأفكارها و مقولاتها، و كوننا داخلها لا يعني الحجز في علبة أو صندوق محكم الإغلاق، والعلاقة بين الداخل و الخارج أو بين الحاضر و الغائب في الميتافيزيقا لا تخرج عن نطاق اللغة، إذ يقول **دريدا:**« فاللغة إنما هي الوسط الذي تجري فيه لعبة الحضور و الغياب »[225].

ما هو مؤكد إذن هو أن إستراتيجية التفكيك ليست بحثا عن مؤلف خلف نص ما، ولا بحثا ينشد الملائمة بين الأفكار، وإنما هي نزوح لتفجير النص و تحريضه ضد نفسه، ليفيض بالمدلولات اللانهائية.

في نظر دريدا بأنه لا يمكن لإستراتيجية التفكيك أن تكون مجرد اتفاف حول النص من الخارج ، ولا عبثا بالرصيد الميتافيزيقي الغربي و إنما هي بحث مراوغ يضمر الغدر ويتسم بالحيلة و الدهاء مقتفيا أثر العبد و طريقته في الإيقاع بسيده[226].

يقول **دريدا:** « (...) داخل الاختتام و بواسطة حركة منحرفة ودائما خطرة، لأنها تجازف باستمرار بالوقوع في أغوار ما تقوم بتفكيكه، ينبغي إحاطة المفاهيم النقدية بخطاب حذر ودقيق و تحديد شروط هذه المفاهيم ومجالها و حدود فعاليتها، و تعيين انتمائها بصورة

---

[224]- جاك دريدا، التفكيك و الآخر، مصدر سابق، ص169.

[225]- جاك دريدا، الصوت و الظاهرة، مصدر سابق، ص34.

[226]- محمد علي الكردي، جاك دريدا و فلسفة التفكيك، ضمن مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد12، د ط، 2005، ص18.

صارمة إلى الآلة التي تسمح هذه المفاهيم بتفكيكها، وفي الوقت نفسه بيان الفجوة التي تسمح بأن نلمح مالم يسم بعد، وهو وميض ما بعد الاختتام »[227].

إذن فإن إستراتيجية التفكيك تتمثل في التموضع داخل الظاهرة، و توجيه ضربات متوالية لها من الداخل، و ذلك بطرح أسئلة مستعيرة لغتها الميتافيزيقية التي لا غنى عنها، ومن خلال هذه الأسئلة يبرز عجز المقولات الميتافيزيقية في الإجابة و الدفاع عن ذاتها، فينتقل السؤال من مستوى إلى أخر حتى يهدم البناء كله، وكأنها حركة تحاكي التهكم السقراطي.

يقول **دريدا** أيضا: « فإن تفكيك الفلسفة معناه أن نقيم جنيالوجيا مفاهيمها وفق أكثر الطرق أمانة، و أقربها إلى الداخل، ولكن في الوقت ذاته، انطلاقا من خارج لا تستطيع هي أن تصفه أو تسميه »[228].

مايهم التفكيك إذن هو العثور على اللبنة المتوترة و القلقة في أي بناء نصي وإثارتها لتفكك ذاتها وينهار البناء كله، إذن أن كل نص يدعي النظام والإطلاقية يحمل في ذاته بذور تفككه.

يقول **دريدا:** « النص لا يكون نصا إلا إذا أخفى عن النظرة الأولى قانون تركيبه وقاعدة لعبته، وهو يظل لا مدركا على الدوام (...) فالقانون والقاعدة لا تحتميان وراء سر لن يفضح، كل ما في الأمر أنهما لا يمثلان في الحاضر »[229].

إذن فليس هناك نص متجانس لا يسمح بالقراءة التفكيكية، وإنما هو في حد ذاته يملك طاقة كامنة تعمل على تصدعه بمجرد بدء توجيه أسئلة صارمة له تهز أعماقه الخامدة.

أي أن إستراتيجية التفكيك تعمل على إبراز الطرق الأقل حظا أو حتى الطرف المقصي في التقابلات الميتافيزيقية الثنائية، فتجعل العلو أسفلا، و تعيد تسجيله في لعبة أخرى لا تستقر على حال، أو تبرز تصورا لا يترك نفسه خاضعا لتصور مضبوط.

لذا يقول **دريدا:** «...يكون على الإستراتيجية أن تتضمـــن على عنصرين أساسين: الجدية أولا، والدهاء أو المكر ثانيا، فللكشف عن خطل " لغة المعلم"(...) يجب إتقان منطقها

---

[227]– جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص76.

[228]– عبد السلام بنعبد العالي، مرجع سابق ،ص80.

[3] -Jacques Derrida, La dissémination, Seuil, Paris,1972 , p71

والإحاطة بمفهوماتها، ومن ثم إرجاعها ضده، بهذه الحركة المزدوجة (...)»[1]

إذن ممارسة التفكيك تتضمن حركة مزدوجة تشبه الكتابة بيدين تعمل على قلب حمولة النص بواسطة حل شبكة تناقضاته و ترتيباته، ولا يكون هذا إلا بإتقان لغة النص ذاتها ، ثم زحزحة ما تم قلبه بتطويره وإرجاعه ضد بناءه الأول الميتافيزيقي حتى لا يرجع من جديد إلى لباسه الميتافيزيقي القديم.

بما أن التفكيك ليس نقدا و لا تحليلا و لا ممارسة أو منهجا كما ذكرنا سابقا، فإنه يبتعد في استراتيجيته عن وضع أي خطة أو برنامج عمل صارم، إذ ليس هناك مجال محدد لعمله ولا غاية لتأصيل مرجع لنتائجه .

يقول **دريدا:** «... تقوم استراتيجية التفكيك على إبراز المعضلة aporie و هي نوع من المفارقة أو المشكلة التي تبقى بلا حل و إن كانت هي الأساس الذي لا غنى عنه لدافع الإنسان للبحث عن الحلول (...) و أمامنا نموذج أخر للمعضلة و هو الضيافة التي تقتضي كي تكون ضيافة بحق ألا تكون مشروطة بعدد أو بمدة أو بانتماء، ولكن هذا النوع من الضيافة مستحيل التحقيق(...) و هذا هو معنى أن "الاستحالة شرط الإمكان" »[2]

إذن دريدا يعني باستراتيجية التفكيك تحقيق غاية دون غائية، و كأن هذه الغاية بحث عن التشرد و التيهان داخل النظام، هذا النظام لن يكون إلا ميتافيزيائيا، إذ أنه هو من يضع القوانين و يحدد الأخلاق و الأعراف وقد قدم دريدا مثالا على ذلك تجلى في فكرة الضيافة فحتى نستضيف شخصا أو فكرة ما، لا يمكن أن نتجرد من طبيعتنا الميتافيزيقية التي تقدم شروطا للضيافة، هذه الأخيرة أهم خاصية لها هي أن تكون غير مشروطة، و كأنها ممكنة التحقق دون جوهرها، ومستحلية مع شروطها، فهي معضلة تثير خيال المفكك و تستفزه ليسقي داخلها بذور التخلخل التي لا تعرف حدا لانتهاء النمو.

1-جاك دريد، الكتابة والإختلاف، مصدر سابق، ص28

2- جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص45.

الفصل الثالث: تجليات الحضور والغياب عند جاك دريدا

1-الكتابـــة.

2-لعبة الإختـــلاف.

3- القراءة والأثـــــر.

4- دريدا بين أنصاره وخصومه.

الفصل الثالث: تجليات الحضور والغياب عند جاك دريدا

1- الكتـــــابـــــة:

لقد جرى حسب دريدا في التقليد الغربي منذ أيام ما قبل سقراط حتى هيدجر إعطاء الأولوية للكلام و تفضيله على الكتابة مما أسفر عن ظهور ما يعرف بنزعة اللوغومركزية ، و إن سقراط قد ابتدأ نقده للكتابة و الكتاب ببيان وظيفة اللوغوغراف أو الكاتب العمومي ، الذي كان يهيئ للمترافعين خطابات يتلونها في المحاكم للدفاع عن أنفسهم ، فكان يتهم هؤلاء الكتاب بالغش إذ أنهم يكتبون عن حالات لم يعيشوها ويقدمون خطابا يقرأ في غيابهم ، وهم بهذا قد تلاعبوا بالمعنى و سمحوا بمراوغته مما يجعل تشبيههم بالسفسطائيين أمر لا يجانب الصواب.

يقول **سقراط:** « (...) كان اللوغوغراف (الكاتب العمومي) بالمعنى الحصري للكلمة يحرر للمرافعين خطابات لا يتلوها هو نفسه ، ولا يسندها إلى شخصه(...) وهي تفعل فعلها في غيابه ،(...) بل لن يفكر به بحق أبدا، فإنما يتموقع مؤلف الخطاب المكتوب في وضعية السفسطائي (...) يكون رجل اللا-حضور و اللا-حقيقة . وعليه فالكتابة هي من قبل ترتيب مشهدي . يتجلى تعارض "المكتوب" و "الحق"(...) أن البشر ينقذفون خارج ذواتهم عبر المتعة(...)»[230].

لهذا فإن سقراط يذم الكتابة باعتبارها تغييب للإنسان عن ذاتيته ، ووضع لحواجز بينه و بين المتلقي ، وما يفهم من كتاباته مخالف لرأيه ، وهذا هو سبب العزوف عنها و ذمها.

يقول **سقراط:** « (...) المواطنين الأكثر وقارا وقوة، والرجال الأكثر تحررا، ليشعرون بالخزي aiskhumontai من كتابة خطابات ، ومن أن يخلفوا وراءهم علامات مكتوبة sungrammata. وإنهم يخشون من حكم الأجيال القادمة، ومن أن يعدوا سفسطائيين(...)»[231].

---

[230]- جاك دريدا ،صيدلية أفلاطون ، مصدر سابق ، ص19.

[231]- المصدر نفسه ، ص19.

ولقد اعتبرت الكتابة من قبل سقراط عملا مريبا، إذ شبهها بالفارماكون (pharmakon) شراب هو في الآن ذاته سم دواء، له مفعولان أحدهما طيب و الآخر خبيث، لذا فهو يعمل بموجب طرق السحر ولا يحتكم للضرورة، مما يجعل الكتابة نشاطا إخفائيا غامضا، تقوده العشوائية و المصادفة.

يقول **سقراط:** « (...) إن الكتابة والمعرفة الميتة والجامد، المكنونة في الأوراق المكتوبة و الحكايات المتراكمة و السجلات و الوصفات و الصيغ المحفوظة عن ظهر قلب، هذا كله غريب عن المعرفة الحية و الجدل غرابة الفارماكون على علم الطب(...)»[232].

وقد لجأ أفلاطون لتبرير ذم الكتابة إلى أسطورة تووت إله الكتابة والموت في الحضارة الفرعونية ، الذي ابتدع حروف الكتابة و عرضها على الملك الإله تاموس ليمنحها مباركته و يزكيها مدعيا أنها أداة حفظ الذاكرة من المرض أي فارماكونا، فما كان من الملك إلا رفض الكتابة و تحقيرها قائل: « (...) ذلك أن نتيجة هذه المعرفة ستكون لدى من ينالوها أن تطبع أرواحهم بالنسيان ،لأنهم سيكفون عن استعمال ذاكرتهم بوضعهم ثقتهم في المكتوب سيتذكرون الأشياء من خارج ، وبفضل علامات غريبة ، وليس من داخل بالاعتماد على أنفسهم ، وإذن فأنت ما اكتشفت علاجا للذاكرة، وإنما للاستذكار أما عن التعلم فإنما تمنح تلامذتك مظهره لا حقيقته»[233].

لهذا فإن الإله تاموس قد جعل الكتابة مجرد تكرار خارجي، يعيد الشيء نفسه، مفيد للاستذكار ، لكنه ضار للذاكرة و تطورها و فاعليتها، مما يجعل تووت إله الكتابة غير قادر على منحها حمايته. لأن تاموس لم يمنحها بركاته، وفي غياب الأب – تاموس – يتم الاستغناء عن الكتابة.

يقول **سقراط:** « (...) فخصوصية الكتابة إنما تعود إلى غياب الأب(...) بؤس اللوغوس المسلم إلى الكتابة:"...هو بحاجة دائمة إلى عون أبيه (tou patros aei deitai beothom) :لوحده ليس بالفعل ، بالقادر لا على حماية نفسه و لا على إعانتها»[234].

مما يعني أن سقراط يعتبر الكتابة مجرد تكرار للشيء ذاته، لا يقدم جديدا، و بذلك فهو أجوف ميت وإن كان يتقنع بقناع الحي، حيث يقول: « (...) إن سحر الكتابة(...)

---

[232]– المصدر السابق ، ص24.
[233]– المصدر نفسه ، ص56.
[234]– المصدر نفسه ، ص29.

يحجب الميت تحت مظهر الحي. يجلب الفارماكون الموت و يلجئه، يمنح صورة طيبة للحدث، يقنعه و يزينه (...) ليست الكتابة نظام دلالة مستقل ،بل هي كلام واهن، ولا هي بالشيء الميت تماما بل ميت–حي، ميت مع وقف التنفيذ(...)»[235].

رغم أن أفلاطون يتبع أستاذه سقراط في ذم الكتابة ، إلا أنه لجأ إليها لتدوين أفكار سقراط وفق ما فهمه هو، و بذلك فإن أفلاطون قد كتب كلامه الخاص إلى جانب كلام أستاذه، مما يعني أنه قد قام بقتل الأب أفلاطون عند مجاوزته لقانونه القاضي بتحريم الكتابة.

يقول **كاظم جهاد:** « (...) عاش كتابته هذه كقتل للأب مؤجل و مضطلح به في آن معا، بتسجيله كلام سقراط سعى هو إلى انتشاله من موته الفعلي، لكنه قام في الأوان ذاته، وكما يؤكد عليه دريدا، بتأكيد موت سقراط إذ اخترق قانون الأب القائم على تحريم الكتابة»[236].

كما أن إله الكتابة في نظر دريدا لا يحتاج إلى أب ولا إلى قتله، لأنه مراوغ، طيفي يتجلى حضوره في غيابه، ويعود في كل مرة بشكل جديد، مما يعني أنه لا يتكرر لأنه لا يملك نسخة تسمح بتكراره.

يقول **دريدا:** «(...) فإله الكتابة هو في الأوان ذاته، أبوه وابنه و نفسه، لا يسمح بأن يعين له ، في لعب الاختلافات، أي مكان محدد. إنه وهو الماك، المتعذر على القبض، المقنع ، المتآمر، المحتال، كمثل هرمس، ليس بالملك ولا بالخادم، بل هو بالأخرى نوع من "ورقة فائزة"، دال متأهب، ورقة محايدة، توفر للعب مزايدا من اللعب(...)»[237].

و إن قراءة سويسر للفكر الغربي و تشبعه بمركزية اللوغوس حسب رأي دريدا جعلته يطرد الكتابة من حقل اللسانيات باعتبارها ظاهرة تمثيل خارجية غير نافعة و خطيرة في الآن ذاته، فاقتصر في دارسته على الكلمة الشفوية وأعطاها الأولوية، وجعل من الكتابة مجرد صورة للسان.

يقول **سوسير:** « تحجب الكتابة رؤية اللسان: إنها ليست لباسا له وإنما لباس تتكر(...) ينبغي على اللسانيات وضعها في مقصورة خاصة(...)»[238].

---

[235]– المصدر السابق، ص ص 101-104.

[236]– المصدر نفسه ، ص8.

[237]– المصدر نفسه ، ص46.

[238]– جاك دريدا ، السيميولوجيا و علم الكتابة ، حوار مع جوليا كريستينا ، ضمن مواقع ، حوارات ، مصدر سابق ، ص28.

إذن دي سوسير يقصر دراسته على الكتابة بوصفها تمثيلا للغة الشفوية و يجعلها في نظامين هما، نظام الكتابة الصوتية، ونظام الكتابة الرمزية، هذا الأخير يمكن تشبيهه بنظام الكتابة الصينية التي تدل علامة فيه على كلمة أو فكرة من غير أن تتركب هذه العلامة من أصوات الكلمة المقصودة، أمام نظام الكتابة الصوتية فهو نظام مقاطع أو أبجدية فهو قائم على عناصر الكلام، كما يمكن للكتابة الرمزية أن تنحرف إلى كتابة صوتية، لكن وجود هذين النوعين من الكتابة لا يعني وجود كتابة بالمعنى الحقيقي، لأن الرمز المكتوب يحتفظ بعلاقته التصويرية الطبيعية للكلام فهو دال ولا يتحول إلى مدلول.

يقول **دريدا:** « (...) بالمعنى السوسيري (...) فليس هناك كتابة طالما احتفظ النفش بعلاقة تصوير طبيعي و تشابه ما مع مايكون حينئذ ممثلا أو مرسوما وليس مدلولا(...) »[239].

و يعتقد دوسوسير أن ليس ثمة كتابة بالمعنى الحرفي إذ أن الكتابة الرمزية والصوتية تحافظان على علاقتهما مع الدال، الذي يعتبر مرجعا أصليا، وبذلك فإن لغويات دوسير تبقى مندرجة تحت مضلة اللوغوس الغربي حسب دريدا.

كما يرى دريدا أن القول باعتباطية العلامة عند سوسير وجب أن يردفه قول بعدم تهميش الكتابة وجعلها ثانوية مقارنة بالكلام ، إذ يقول **دريدا:** «(...)فكرة اعتباطية العلامة لا يمكن التفكير فيها قبل إمكانية الكتابة و خارج أفقها أي ببساطة خارج الأفق نفسه خارج العالم بوصفه مجالا للتسجيل، وانفتاحا لبث العلامات و التوزيع المكاني لها، واللعبة المقننة لاختلافها، حتى و إن كانت اختلافاتها "صوتية" (...) علينا إذن أن نرفض، باسم اعتباطية العلامة نفسها، التعريف السوسيري للكتابة بعدها " صورة " – أي رمزا طبيعيا – للغة(...)»[240]

إذن دريدا يعيب على ألسنية سوسير بقاءها ضمن التقليد اللوغوسي الغربي رغم قولها باعتباطية العلامة، وهو بهذا لا يطمح إلى إلغاء دي سوسير وإنما يعتبر الكتابة ضد دي سوسير وفاء له، مما يعني أنه عند كتابتنا لتاريخ الكتابة وجب البدء بتاريخ الكتابة الإلهية أو الطبيعية المرتبطة بشرف الصوت المقدس، المعبر عن الحضور الإلهي في مقابل التسجيل

---

[239]– جاك دريدا ، في علم الكتابة ، مصدر سابق ، ص ص 104،105

[240]– المصدر نفسه ، ص ص 122،123 .

البشري، لنتمكن من تفكيك هذا التراث دون قلبه حتى لا يصير المركز هامشا، والهامش مركزا ولا نحضر الغائب ونغيب الحاضر، بل لنجعل الحضور والغياب في التلاعب دائم.

يقول **دريدا** : «حدوث الكتابة هو حدوث اللعب»[241].

ويقول أيضا : « (...) هناك إذن كتابة حسنة وكتابة سيئة: الحسنة طبيعية، النقش الإلهي في القلب وفي النفس، ثم المنحرفة والمصطنعة والتكنيكية والمنفية في خارجية الجسد. وهذا تعديل يتم تحت مظلة المخطط الأفلاطوني(...) »[242].

إذن فإن دريدا يرى أن التقليد الغربي تخوف من الكتابة لأنها تنشر الوعي، وهذا ما جعله يهتم بها، محاولا تجاوز الثنائية (كتابة/كلام) من خلال الكتابة الأصلية.

يقول **دريدا** : «إن الحقيقة بالرسم هي من توقيع سيزان Cézanne إنها كلمة لسيزان...يا له من منطوق غريب، فالمتكلم رسام إنه يتكلم، بل إنه يكتب، إنه يكتب رسالة، إنه يكتبها بلغة لا تظهر شيئا، إنه لا يرينا أي شيء ولا يصف شيئا وأكثر من ذلك فإنه لا يمثل شيئا»[243].

كما يقول أيضا : «(...) لا وجود لكتابة صوتية خالصة(...)»[244].

إذن دريدا لا يقيم حواجز بين الكلام والكتابة، بل يعتبر الكلام في حد ذاته كتابة، لكن من نوع خاص، أي كتابة أصلية بما هي أثر تجد أساسها في الفراغات والفواصل والمسافات المرئية وغير المرئية التي تضمن وحدها فهم ما يقال أو يكتب دون أن يكون هذا الفهم متجليا حاضرا، إذ هو في تلاعب دائم مع المعنى، وليوضح دريدا فكرته عن الحضور والغياب وتلاعبهما في الكتابة يقول : « ثمة إشارة مكتوبة تتقدم في غياب المرسل إليه، فكيف نصف هذا الغياب؟ قد يقال إنه في الوقت الذي أكتب، يمكن أن يكون المرسل إليه غائبا عن حقل إدراكي الحالي. لكن، أو ليس هذا الغياب فقط خصورا بعيدا، مؤخرا، أو مؤمثلا في تصويره بشكل أو بآخر؟ لا يبدو ذلك، أو على الأقل، ينبغي أن ترفع هذه المسافة، هذا البعد هذا التأخرالتأخر، وهذا الفارق (différance) إلى نوع من مطلقية الغياب حتى

---

[241]. جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مصدر سابق، ص 12.

[242]. جاك دريدا، مصدر سابق، ص 82.

[243]. Jaques Derrida, la vérité en peinture, Ed Flammarion, Paris, 1978, PP6-7

[244]. جاك دريدا، السيميولوجيا وعلم الكتابة، مصدر سابق، ص 28.

تتكون بنية الكتابة، إذا افترضنا أن الكتابة موجودة. و هنا لا يعود الإمكان أن (يكون) الفارق ككتابة تغييرا (أونطولوجيا) للحضور(...) »[245].

إذن الكتابة تكشف لنا عن الغياب في المعنى ذاته، و إن نقش العلامات يهب المعاني إستقلالا و حرية و فصلا عن المؤلف الأصلي، مما يمنحها لا نهائية التفسير، و هذا عكس الكلام الذي يقتضي حضور المتكلم و المتلقي في الوقت نفسه.

إن التفكيك يتحدث عن استقلال الكاتب عن المكتوب، باعتبار أن المكتوب نسيج من النصوص المتلاحمة والمكتوبة، كما أن الكاتب هوية متشظية تحمل في طياتها أصداء لنصوص متشابكة وإحالات كثيرة، مما يعني أن الكاتب ليس وحدة منسجمة فهو في الآن ذاته كاتب وقارئ، إذ في فعل الكتابة يقوم بقراءة ما كتب، وبذلك يكون هامشا ومتنا، حضورا وغياب أي مزدوج الوظيفة، ويقوم بها دون فصل أو مباعدة، كما يمكن اعتباره ثلاثة أشخاص وليس شخصا واحدا، فهو عند استحضاره للمعاني يتلوها ثم يعبر عنها ثم يقرؤها كإشارات ورموز، وبغياب الكاتب يغيب القارئ، هذا الأخير الذي يتيه بين الرموز والإحالات، كما أنه لا يملك هوية منسجمة مثله مثل الكاتب[246].

يقول **دريدا** : « (...) هذه التبادلية المرجأة بين القراءة والكتابة(...) حيث يكون ما تبدأ بكتابته مقروء من قبل، وحيث سلفا يكون ما نبدأ بقوله بمثابة إجابة(...) عمل غريب من التحول والمغامرة، لا يمكن للعناية فيه إلا أن تكون هي الغائبة(...) »[247].

إذن الكتابة حسب دريدا قفزة في المجهول، دون أي مرشد أو رقيب، دون وصية أو دعم إلهي، حتى وإن كان ملحدا، هي إبحار بعد وضع كل إيمان جانبا، هي المغامرة دون القيام بأي حساب للعواقب والنتائج ويؤكد دريدا هذا الرأي بقوله : «إذا كانت الكتابة خطيرة ومقلقة، فلأنها "بدئية" أو تدشينية بالمعنى الأكثر فتوة للكلمة، لا تعرف أين تمضي لا تَعَقُّلَ يمنعها من هذا الاستعجال الجوهري في اتجاه المعنى الذي تؤسسه هي، والذي هو مستقبلها أولا،(...) ما من ضمانة لها إذن ضد هذه المجازفة(...)»[248].

---

[245]. جاك دريدا، توقع، حدث، سياق، عرضه باختصار جيرالد غراف، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ع10، ربيع 1990، ص 87.

[246]. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص 191.

[247]. جاك دريدا، القوة والدلالة، ضمن الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 143.

[248]. المصدر نفسه، ص 143.

ويضيف قائلا : «فالكتابة لا تتصرف إلا عبر القفزات، وهو ما يجعلها خطيرة، إن الموت يتحول عبر الحروف، والكتابة، الكتابة الحقيقية تفترض النفاذ إلى الروح من خلال المخاطرة بالحياة والموت في الطبيعة»[249].

إن دريدا هنا يشيد بالمخاطرة كأساس للكتابة، وبذا فهو يقتدي بنيتشه الذي أقر بمنح البهلوان شرف الدفن بعد الموت تمجيدا لمخاطرته بالحياة لأجل الموت الذي هو إثبات لعظمة الحياة نفسها.

إذن فبدلا من أن نتصور الكتابة كمشتق طفيلي من الكلام، وجعلها في مرتبة ثانوية مقارنة به، يمكن اعتبار الكلام مشتقا من الكتابة، حين يتجسد في الكتابة الأصلية التي يوضحها **دريدا** بقوله : «إن الكتابة الأصلية بوصفها حركة للإرجاء وقضية مركبة أصلية، لا تقبل التبسيط، وهي تفتح في إمكانية واحدة، هذا السبيل للتحديد الزمني والعلاقة مع الآخر ومع اللغة، كما لا يمكنها بوصفها شرطا لكل نظام لغوي أن تكون جزءا من النظام اللغوي نفسه، ولا يمكنها أن تصبح موضوعا يعالج داخل مجال هذا النظام، وهو ما لا يعني أن لها مكانا واقعيا في مجال آخر، أو موقعا آخر مخصصا لها(...)»[250].

إذن حتى يوجد أي نظام لغوي يجب أن تتوفر كتابة أصلية هي شرط لوجوده جون أن تكون محتواة فيه،أو متموقعة في أي مكان باعتبارها تعمل وفق حركة المباعدة والإرجاء.

ويبدو أن دريا لا يبحث عن نقاط التقاء بين الكتابة والكلام، حيث جعل الكتابة مستقلة عن الكلام، غير خاضعة له، كما أنها ضرورية، فلا يمكن الإستغناء عنها، باعتبار أن كل المجتمعات الإنسانية وحتى الحيوانية تمتلك نمطا خاصا من الكتابة ممثلا إما في علامات، حساب، توثيق، أي لا مجتمع دون أثر حتى وإن كان نقشا على الأرض[251].

يقول **دريدا** : «(...) إن اللغة المنطوقة المتكلمة هي مكتوبة على نحو ما – أقصد أن هناك ما أسميه نموذجا أوليا للكتابة مضمرا في اللغة، مما يعني أن مفهوم الكتابة يتحول بالطبع(...)»[252].

---

[249]. جاك دريدا ، إدمون جابيس و سؤال الكتاب ، ضمن ادمون جابيس ، أسئلة الكتابة أو حوار الفلسفة و الأدب، ترجمة: إدريس كثير و عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة ، فاس، المغرب، ط1 ، 2003، ص 121.

[250]. جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص 146.

[251]. عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، السيمائية، البنيوية، التفكيكية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص ص 134، 135.

[252]. جاك دريدا، حوار مع بول برينان، ترجمة: مايسة زكي، مجلة إبداع للأدب والفن، عدد خاص: جاك دريدا رؤى وآفاق جديدة، الكشاف السنوي لعام 1999، الهيئة المصرية للكتاب، السنة 18، فبراير/مارس 2000، ص32

بهذا فإن دريدا يحاول أن يمنح الكتابة إمتدادا مطلقا، جاعلا منها حاوية للكلام ومجاورة له، مما يعني أنه يجري تحويلا أو تعديلا لمفهوم الكتابة التقليدي، وبتقويضه لسيطرة اللوغوس يحاول تهديم العلاقة التراتبية التقابلية (كلام،كتابة)، وللقيام بهذا الفعل في رأيه وجب توفر مسافات، فواصل، آثار، إحالات، لتحويل الكلام المنطوق ذاته إلى كتابة.

يقول دريدا : « (...) ثمة في كل شيء كتابة، بما في ذلك الكلام المنطوق، بمجرد أن يكون ثمة عمل "إحالة" و"أثرية" بين عناصره المختلفة. هكذا تتحدد هذه الكتابة الأصلية L'archi-écriture: كتابة كبرى إذا جاز التعبير، لا تحيل إلى أصل، وإنما إلى ما سبق الكلمة إلى دال ومدلول، إلى عنصر دلالة وعنصر إدلال مادي، كتابة تتجاوز القسمة "المبتذلة" إلى كلام وكتابة(...) »[253].

ويقدم دريدا مثالا عن الكتابة الأصلية أو الكلام بوصفه أثرا – سنوضح معنى الأثر لاحقا – نموذج الغراموفون أو الحاكي، وهو آلة معيدة للصوت إنطلاقا من أسطوانة مسجلة أو ما يعرف بالأقراص المضغوطة التي تحتوي إلى جانب الصورة صوتا يمثلان كتابة، حيث يقول **دريدا** : « (...)ما هي الأسطوانة؟ أليست كتابا دائري الشكل كلماته محفورة بليونة وحذاقة، تتحول إلى أصوات مفهومة بفعل الدوران المحتك بتلك الإبرة، دوران هو زمن له حكايته، الصوت لن يخدع النص، إنه مستحيل مدون(...) »[254].

إذن الكتابة الأصلية أو العليا Archi-écriture ملازمة لكل فعل للكلام، لكنها ليست سابقة تاريخيا عنه، فالكلام مثل الكتابة ليس وحيد المعنى، لأنه خاضع للتقطيع والفواصل مما يمنحه لانهائية المعنى، وبهذا فإن الكتابة حاضرة في أصل الكلام وترتيبه مهددة إياه، لأن تفكيكية دريدا لا تفضل الهامش على المركز بل ترينا أن المركز مهدد أصلا بعمل الهوامش، ويعتمد في وجوده عليها وأن نقول أن هناك شيئ أصيل فذلك لا يعني حسب دريدا إلا أن نقدم ملحقا للأصل فنضيف مصطلحا إلى سلسلة من المصطلحات، ونجعله بدايتها، مصرين على أنه لا يوجد أصل بسيط يمكن تقريبه من أي شيء[255].

لكي نشرح هذه الفكرة نقدم مثالا يتمثل في: إننا عندما نريد البحث عن مدلول كلمة في قاموس فإن هذا المدلول (الكلمة الثانية) ستصبح دالا يبحث عن مدلوله (كلمة ثالثة)

---

[253]. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 34.

[254]. بختي بن عودة، كيف نقرأ دريدا، احتراق الرفات نموذجا،مجلة مدارات، مرجع سابق، ص 43.

[255]. فرناندهالين – فرانك شويرفيجن – ميشال أوتان، بحوث في القراءة والتلقي، ترجمها وقدم لها وعلق عليها، محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1998، ص 22.

ودواليك، ولكي نحدد بداية أو أصلا لسلسلة هذه الكلمات المتوالية نجعل من المفردة التي بدأنا البحث عنها أولا أصلا، لكنه في الحقيقة ليس أصلا ثابتا يمكن اعتباره مرجعا، وإنما هو أصل يمكن إزاحته وتكرار الإزاحة إلى مالا نهاية من المرات.

يقول **دريدا** : « (...) إن الكلام يستوقف عن توجيه المشهد، ولكنه سيكون حاضرا فيه، وسيحتل مكانا محددا بصرامة، وستكون له وظيفة في نسق سيخضع هو إليه (...) فسيكون كل شيء مسجلا في كتابة أو نص لن يعود نسيجه شبيها بأنموذج التمثيل الكلاسيكي (...) فلا يتعلق الأمر بإقامة مشهد صامت، بقدر ما ببناء مشهد لم يخفت صخبه بعد في الكلمة(...) »[256].

معنى هذا أن دريدا لا يريد إقصاء الصوت أو الكلام، بل يجعل منه حاضرا غائبا بتحويله إلى كتابة أصلية يغيب فيها الكاتب، ليلعب الدال والمدلول لعبة التجلي والتخفي المتواصلة والتي لا تخمد نارها مطلقا، مخلفة وراءها في كل مرة الرماد الذي يحوي قدرة الانبعاث من جديد.

يقول **دريدا** : « (...)إنه غياب الكاتب أيضا، إذ أن الكتابة انسحاب. ولا يعني الأمر انسحابا داخل الخيمة لمباشرة الكتابة، لكن انسحاب الكتابة ذاتها، فالكتابة هي الجنوح بعيدا عن اللغة الأم تحريرها أو تركها عرضة للحيرة تمشي وحيدة بدون زاد، ترك الكلمة(...)»[257].

وإني أرى في هذا التعريف للكتابة تناصا مع القصص الديني، إذ أن سيدنا إبراهيم قد ترك زوجته هاجر العربية في الصحراء مع ابنها إسماعيل دون مأوى، فكانت حائرة تائهة، لكنها خلفت وراءها آثارا هي انبعاث ابنها كرجل عظيم، إضافة إلى قصة سيدنا موسى الذي ألقي به في اليم وهو رضيع دون أي تحديد لهويته ووجهته، كما أن الكلام عن الخيمة دلالة على الصحراء التي تشير إلى أرض الميعاد التي يرفض دريدا وجودها تمجيدا للتيه.

يقول **دريدا** في تعريفه للكتابة : « (...) فهي تطلق على كل ما يدفع إلى خط شيء، بعامة، أكان حروفيا أم لا، وحتى إذا كان ما ينشره هذا الخط في الفضاء غريبا عن نظام الصوت [البشرى]: كأن يكون سينمائيا مثلا، أو رقصيا أو نحتيا، إلخ (...) هكذا، سنقدر

---

[256]. جاك دريدا، مسرح القسوة وحدود التمثيل، مجلة مواقف، في الفكر النقدي II، بيروت، لبنان، العدد 43، خريف 1981، ص ص 118-120.

[257]. جاك دريدا، إدمون جابيس و سؤال الكتاب، مصدر سابق ، ص 117.

اليوم أن نتحدث عن كتابة رياضية (من الرياضة)، وبثقة أكبر عن كتابة عسكرية أو سياسية(...) وهذا كله لوصف النسق التدويني المرتبط بهذه الفعاليات إرتباطا ثانويا فحسب، وإنما كذلك محتوى هذه الفعاليات نفسها وجوهرها »[258].

نفهم من هذا أن الكتابة تغطي كل ما ينتج أثرا، سواء كانت حرفية أو غير حرفية، وفي جميع المجالات كالرياضة، الفنون، السياسة، الأحوال الاجتماعية،...وكل مالا يتجسد في الكتابة فلا يمكن أن يتجسد مطلقا لأنها تحوي كل أشكال التعبير، إذ يقول **دريدا** : « (...) الكتابة هي معرفة أم ما لم ينتج بعد في الحرف ليس له من مأوى آخر، وأنه لا ينتظرنا كنقش سابق الوجود في فهم إلهي ما(...) »[259].

إن في قول دريدا السابق تأييدا لما توصل إليه عالم الأنتروبولوجيا **الفرنسي كلود ليفي ستروس(1908–)claud.levy. strauss** إذ يرى أنه لا يمكن تصنيف الشعوب إلى شعوب تتوفر على "كتابة" وشعوب بلا كتابة وإن هذه الأخيرة تمتلك نوعا خاصا من الكتابة، وإن اختلف عن الكتابة الحرفية والتقنية[260].

يقول : « (...) إن الحرف هو انفصال وحد يتحرر المعنى في إطاره، من سجن الوحدة الشذرية، لأن كل كتابة تعتبر شذرية ولا يمكن لأي "منطق" ولا لأي نبات وافر ومتسلق أن يقضي على تقطعها وعدم راهنيتها الأساسيتين وعلى صمتها الغني بالإضمارات. فالآخر يساهم أصلا في تحديد المعنى. وهناك قله Lapsus أساسية تقع داخل المعاني، وهي ليست مجرد خيانة إثباتية للكلمة، ولا حتى مجرد ذاكرة ليلية لكل لغة (...) فالمقطع ليس أسلوبا أو انكسارا محددين، إنه شكل مكتوب(...) »[261].

إن الفلاسفة الكلاسيكيين بحسب دريدا قد جعلوا من الكتابة وحدة شذرية تشكل سجنا للحرف يمنعه من التحرك الزئبقي بسيطرتهم على المعنى ومطابقتهم للدال بالمدلول، وهذا ما يرفضه دريدا إذ يجعل من المتلقي شريكا في تحديد المعنى وفق سياقه الخاص، ولتأكيد هذا الرأي.يقول أيضا : « (...) فإذا لم تكن هذه الكتابة تمزقا للذات باتجاه الآخر، في إطار الاعتراف بالانفصال النهائي، إذا كانت عبارة عن استمتاع بالذات، عبارة عن لذة الكتابة من

---

[258]. جاك دريدا، نهاية الكتابة وبداية الكتاب، ضمن الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 107.
[259]. جاك دريدا، القوة والدلالة، ضمن الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 142.
[260]. عمارة كحلي: قراءة في الكتابة قبل الحرف، مجلة مدارات، مرجع سابق، ص 60.
[261]. جاك دريدا، ادمون جابيس و سؤال الكتاب، مصدر سابق ، ص 120.

أجل الكتابة، وعبارة عن رضا طبي بذاته، فإنها ستندثر من تلقاء ذاتها، وسيغشى عليها داخل استدارة البيضة وامتلاك التماثل »[262].

من خلال قول دريدا يتضح أنه متأثرا بالكتابة الشذرية التي ظهرت على الخصوص عند نيتشه ومن تبعه من الفلاسفة الذين يدعون إلى أفول الأصنام الخصوص مهما كان نوعها، كما يتضح أنه دون التقطيع بين الجمل والكلمات ووضع الفواصل والمسافات (التفضية) لن يحصل المعنى، وإن هذا التقطيع بني الجمل والكلمات، قد مارسه دريدا في كتابته الإجرائية لكتاب "**تواقيس Glas**"، فالكتاب بأكمله ينقسم إلى عمودين يفصل بينهما فراغ واضح، يخصص دريدا العمود الذي يقع يسار الصفحة لمناقشة أمور العقل كالفلسفة والمعرفة وعلم النفس، وقد كان مخصصا "لهيجل"، أما العمود الثاني فهو مخصص "لجينيه" حيث يتناول فيه الممارسة الجنسية وتأثير الخصي، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إن دريدا يقاطع الخطاب في العمودين طوال الوقت بمقتطفات وإحالات كثيرة وهذا النموذج تعبير عن التشتت والقلق داخل الكتابة وكأنه لعب بالكتابة ذاتها.

يقول **دريدا:** « إذا كَتَبْتَ نصين في الوقت ذاته(...) فأنت لا تستطيع إخصائي، إذا وضعت مخططا، سأقيم في نفس الوقت تقسيما بين فعلي ولذتي(....)»[263].

يرجع دريدا سبب تمسكه بالكتابة، إلى كون العلامة المكتوبة تتميز بأنها يمكن أن تتكرر في غياب الكاتب والمتلقي، كما يمكن أن تخرج عن سياقها الفعلي وتقرأ في سياق مختلف حتى وإن لم يقصد مؤلفها، كما أنها تقبل الإبعاد ووضع المسافات، مما يمكنها من الانتقال إلى سلسلة جديدة من العلاقات، والانتقال من سياق حاضر إلى آخر غائب.

يقول **دريدا** : « (...) إن قابلية التكرار هذه تبني العلامة الكتابية نفسها، أيا كان من جهة أخرى نوع الكتابة (تصويرية، هيروغليفية، رمزية، صوتية، وأبجدية...حتى تستعمل هذه الأنواع القديمة). إن كتابة لا تكون سهلة القراءة بنيويا – قابلة للتكرار – بعد موت المرسل إليه، ليست كتابة(...) »[264].

لتوضيح هذا يقدم دريدا مثالا عن شخصين اتفقا على رمز إصطلاحي، فإذا نسى أحدهما الرمز بقي قابلا للتكرار من طرف الثاني، وإذا مات الشخصان يبقى الرمز كذلك

---

[262]. المصدر نفسه، ص 129.

[263] . Jacques Derrida, Glas, Galilée, Paris, 1974 , P77.

[264]. جاك دريدا، توقع، حدث، سياق، مصدر سابق ص ص 87، 88.

قابلا للتكرار لأنه أحد الحالات الممكنة لبلوغ أي معنى من المعاني. لهذا فإن الكتابة يمكن أن تعمل في غياب المرسل والمتلقي حيث يقول **دريدا** :«(...)لتصور كتابة ذات رمز اصطلاحي كفاية لكونه لم يوضع ويعرف، كرمز سري، إلا من قبل "شخصين". فهل سيقال بعد، عند موت المرسل إليه وحتى الشريكين إن العلامة المتروكة من أحدهما لا تزال كتابة؟ أجل، بمقدار ما أن هذه العلامة، المنظمة برمز ولو مجهول وغير لغوي، مكونة في هويتها المميزة من قابلية تكرارها، في غياب هذا أو ذاك(...) لا يوجد رمز – وسيلة قابلية للتكرار – سري بنيويا(...) »[265].

ربما يرجع اهتمام دريدا بالكتابة إلى كونه يهوديا، عاش الشتات والتيه بين الأوطان وفي الوطن الواحد، دون أن يعرف وطنا له، كما عاشه شعبه الذي يكتب تاريخا للألم والمحنة ويجل ذاته بتعظيمه لمحنته، ويظهر هذا في قول **دريدا:** «إن الأمر يتعلق بيهودية ما، متجلية كميلاد وكعشق للكتابة، حب ومكابرة للحرف، حين لا ندري إذا ما كان الموضوع هو اليهودي أو الحرف ذاته، لربما تعلق الأمر بحذر مشترك بين شعب وبين الكتابة قدر لا يمكن تقديره بأية حال لكنه يلج تاريخ "سلالة منبثقة من الكتاب"(...) تلاق يجتمع فيه ويتلاحم ويذكر كل من العذاب والتأمل الألفي(...) الألم الذي يمتزج ماضيه واستمراريته بماضي واستمرارية الكتابة(...) »[266].

إذن دريدا لا يستطيع الإستغناء عن الكتابة كونه يهودي عاشق لها، عشقا احتوته واحتواها فيه، لذا فلا يستطيع الإستغناء عنها، لأنه إن فعل يكون قد استغنى عن ذاته، فهو يكتب في كل لحظة مختارا، متمتعا دون أن يخرج عن قانونها. يقول **دريدا:** «لن أستطيع التفكير دون كتابة، ولو عرض لي في الغالب أن أكفر في أثناء المشي أو السياقة. وإذا أردت أن أرتب خطابي، يحكم علي بالكتابة»[267].

كما يقول أيضا : « (...) لا وجود لذات متشكلة تلتزم في لحظة معية بالكتابة لهذا السبب أو ذاك. إنها موجودة بالكتابة وبالآخر المعطى: (...) مولودة من كونها معطاة

---

[265]. المصدر نفسه، ص 88.
[266]. جاك دريدا، ادمون جابيس وسؤال الكتاب ، مصدر سابق ، ص ص 106-123.
[267]. جاك دريدا، دروس جاك دريدا، مصدر سابق، ص 158.

وممنوحة وموهوبة ومخذولة في الوقت نفسه. وهذه الحقيقة قضية حب وشرطة وقضية تمتع وقانون في الوقت نفسه(...) »[268].

إذا تأملنا تعريفات الكتابة الواردة سابقا نجد أن دريدا قد جعل الكتابة تعبيرا عن كل الممكنات بما فيها اللغة، مما يستدعي توضيحا لمعنى الكتابة واللغة بطريقة مفصلة.

يقول **دريدا:** «(...) كنا(...) نطلق كلمة "لغة" على الفعل والحركة والفكر والتروي والوعي واللاوعي والخبرة والانفعال...إلخ ولكننا نميل الآن إلى أن نطلق كلمة "كتابة" على كل هذا وعلى أشياء أخرى: لا نطلقها فقط على الحركات البدنية لعملية التدوين في الكتابة الأبجدية، والكتابة التصويرية Pictographique والكتابة الرمزية idéographique ولكننا نطلقها أيضا على كل ما يجعل الكتابة ممكنة(...) وبهذا المعنى أيضا يتحدث العالم البيولوجي اليوم عن البرو–جرام يتعلق بالمسارات الأساسية للمعلومات في الخلايا الحية(...)»[269].

إذن الكتابة هي أصل اللغة وليس أصلها الصوت، الذي يعبر عن مركزية اللوغوس الغربي، كما أنها – الكتابة – بكل أنواعها (الأبجدية، التصويرية، الرمزية،...) تشمل كل ممارسة سلوكية يقوم بها الإنسان.كما أن اعتبار اللغة أشمل من الكتابة وحاوية لها فيه عودة إلى التقليد الكلاسيكي الذي يطابق بين الدال والمدلول في أحادية تجمع بين الكلمة ومعناها، إلا أن سعي دريدا لوضع اللغة ضمن الكتابة، ليس الهدف منه قلب المركزية الغربية لإحلال مركزية أخرى مكانها، وإنما غرضه بيان أن كل شيء كتابة ولا توجد ثنائية (كلام،كتابة) أصلا لقلبها.

يقول **دريدا:** « (...)إن تفكيك هذا التراث لا يعني قلبه، لا يعني تبرئة الكتابة، بل يعني أننا نبين لماذا لا يطرأ عنف الكتابة على لغة بريئة. هناك عنف أصلي للكتابة لأن اللغة، بمعنى ما (...) هي أولا كتابة...لقد كان التعدي موجودا بشكل دائم. إن اتجاه الخط المستقيم يظهر بوصفه تأثيرا أسطوريا للعودة(...) »[270].

---

[268]. جاك دريدا، الإمضاء واسم الآخر، مصدر سابق، ص 22.
[269]. جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص 68.
[270]. المصدر نفسه، ص 111.

إذن الكتابة تسبق اللغة وتحتويها وتأتي كخلفية لها بعدما كانت تعتبر إفصاحا ثانويا عنها، وبذلك فهي صيغة لإنتاج وحدات تعبيرية وليست قوالب معدة سلفا لشحن هذه الوحدات.

ربما يعزو دريدا احتواء الكتابة للغة أن اللغة ليست وحيدة، حيث أن الله عندما اغتاض من البشر الذين كانوا يريدون صبغ برج – برج بابل – يضاهي في ارتفاعه إرتفاع السماء، هدم الله البرج وصار إسمه (إسم الأب) مقولا في تعددية اللغات.

يقول **دريدا:** «بهذا الإلزام، شرع الله بتفكيك البرج، وبتفكيك اللغة الشمولية، وتبديد الانحدار السلالي فصم وحدة السلالة. ألزم بالترجمة ومنعها في آن معا»[271].

وبهذا يكون الله حسب دريدا قد حذر العبرانيين من سطوة العقل الشمولي، هكذا تظهر الترجمة كوسيلة لفهم لغة الآخر فعلا حسنا وبركة، ومن وجهة أخرى استحالة حصولها المطلق على المعنى فعلا سيئا ولعنة، كما يوجد في الكون افتقاد – للغة الشمولية – على الترجمة أن تضيفه[272].

ربما يعتقد دريدا يعتقد حقا بأسطورة برج بابل وتهديم اللغة الشمولية، لذلك فإنه لا يميز بين لغات حية وأخرى ميتة، بل يجعل كل لغة حية وميتة في وقت واحد، وما القول بأن لغات حية وأخرى ميتة إلا بالنظر إلى نفوذ المتكلمين بها.

يقول **دريدا** : « (...)أنا لم اقل أبدا إن هناك لغات حية تماما وأخرى ميتة. أعتقد أن في كل لغة بعض موت، وأن التضاد بين الحياة والموت في اللغة هو تضاد زائف (...) هناك عدد من اللغات ذات النفوذ(...) »[273].

وليدحض دريدا فكرة التمايز بين اللغات من حيث الحياة، قال بحرق الأرشيف، وهي فكرة نجدها عند هيدجر – حرق المكتبات – إذ أن الأرشيف بما هو ذاكرة نفسية للفرد واجتماعية كذلك يمجد اللوغوس والكلمة الأصلية التي هي كلمة الأب كمقرر للتاريخ واللغة.

يقول **دريدا:** « (...)إحراق الأرشيف، وتحريض فقدان الذاكرة، الأمر الذي يدحض المبدأ الاقتصادي للأرشيف، هادفا إلى تخريب الأرشيف بوصفه تراكما ورسملة Capitalization للذاكرة على طبقة سفلية ما وفي مكان براني(...) »[274].

---

[271]. كاظم جهاد، دريدا أو الترجمة الأصلية، مرجع سابق، ص 124.
[272]. المرجع السابق ، ص 124.
[273]. جاك دريدا، حوار مع بول بريتان، ترجمة مايسة زكي، مصدر سابق، ص 53.

بذلك فإن الكتابة نوعان حسب دريدا :كتابة تعتمد على التمركز المنطقي وهي التي تسمى بالكتابة كأدة صوتية أو أبجدية خطية وهي تعبير عن الكلمة المنطوقة (الكلام)، أي مطابقة الكتابة مع الكلام في التسجيل، وكتابة تعتمد على النحوية وهي ما ينتج اللغة[275].

يتضح إذن أن الكتابة هي كتابة قائمة على رسومات ترمز إلى أشياء أو حالات خلافا للكتابة الأبجدية ذات النظام الثابت، وهذا ما يطلق دريدا عليه اسم الكتابة الهيروغليفية، لكنه لا يقصد الكتابة المصرية القديمة ونفهم هذا من قوله: « (...) لا كتابة صواتية وتسجيل للكلام فحسب، وإنما كتابة هيروغليفية، كتابة ترتبط فيها العناصر الصواتية بعناصر بصرية وتصويرية وتشكيلية(...) »[276].

لقد استخدم دريدا أسلوب هيدجر في الكتابة حيث استعار منه فكرة "ما تحت المحو" أو "ما تحت الشطب" Saus rature والتي تعني كتابة كلمة ثم شطبها أي وضعها تحت علامة (X) فتظهر ضرورية لا يمكن إمحاؤها، وغير ملائمة في الوقت ذاته، مما يعني أن الكلمة المكتوبة تكون حاضرة وغائبة معا، فهي إذن لا هي بالإيجابية تماما ولا بالسلبية تماما، وقد طبقت هذه العملية على تراث الميتافيزيقا الغربية الذي يبحث عن مدلول متعال كمرجعية وأصل لكل الأشياء، ووجوده تحت الشطب يعني أنه كتابة أولى، شأنه في ذلك شأن الكلام الذي يتضمن آثار وفواصل.

يقول **دريدا:** «(...) هذا "الصليب" ليس "علامة سلبية بسيطة". هذا الشطب Rature هو الكتابة الأخيرة لحقبة تاريخية. تحت ملامحه ينمحي حضور مدلول متعال مع بقائه قابلا للقراءة. ينمحي مع بقائه مقروءا. يدمر نفسه بأن يطرح للرؤية فكرة العلامة ذاتها. هذه الكتابة (...) فإنها أيضا تكون هي الكتابة الأولى(...) »[277].

إذن هذه الكتابة تنتقل من تاريخ الميتافيزيقا لا لتقلبه وتجعل أعلاه سافله، أو لتغلب طرفا على الآخر، بل تستعمله لبيان شذوذه وخطئه الذي يفصح عنه بذاته من خلال مسائلته وإعادة تحويل كل إجابته إلى سؤال جديد، وكأنها اقتداء بما يقول **ربي ليما** Lima: «أمام كل

---

[274]. جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، مصدر سابق، ص 24.

[275]. جاك دريدا، اللغة في مواجهة نفسها، ترجمة سهيل نجم، ضمن مجموعة من الكتاب، المرآة والخارطة، دراسات في نظرية الأدب والنقد الأدبي، السلسلة النقدية 4، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2001، ص 118.

[276]. جاك دريدا، مسرح القسوة وحدود التمثيل، مصدر سابق، ص 121.

[277]. جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص 89.

سؤال يجيب اليهودي بسؤال (...) فتهشيم الألواح يعني بدء الانفصال الحاصل بالذات الإلهية كأصل للتاريخ »[278].

ربما يمكن جعل هذه العبارة التي يستشهد بها دريدا في مقاله المخصص لـــ "إدمون جايبس" كاعتراف منه أنه يسطر نهجا وفقا لعقيدته اليهودية التي لم ينكرها في الكثير من المرات ولم يعترف بها صراحة كذلك.

يقول **دريدا:** «(...) فإنني أحاول إنتاج أشكال جديدة من الاستعمال الخاطئ للألفاظ، ونوعا آخر من الكتابة: كتابة شاذة تستند على الأخطاء والانحرافات في اللغة، حتى ينتج النص لغته هو – لغته الخاصة التي تبزغ عند نقطة معينة عند مواصلة العمل الكتابي على نحو تقليدي، وكأنها هولة أو طفرة شاذة ليس لها سابق تقليدي أو معيار تحتكم إليه »[279].

كما يقول أيضا : « (....) الكتابة تنكتب لكنها تمحي أيضا داخل عرضها نفسه(...) تنتقل على خط منكسر بين الكلمة المفقودة والكلمة الموعودة، والاختلاف بين الكلمة والكتابة(...) هو الغضب الإلهي (...) إن الجنان كلمة والصحراء كتابة، وداخل كل حبة رمل تفاجئنا علامة(...) »[280].

إذن دريدا بتطبيقه "ما تحت المحو" يبحث عن الوعد أو الفكرة المرجأة في الكلمة الواقعة تحت الشطب، والتي فيها ينمحي الفرق بين الكلام والكتابة، الذي أحدثه الغضب الإلهي جراء تطاول البشر على الإله ببناء برج بابل، ويحل محل الثنائية (كلام،كتابة)، كتابة أصلية حاضرة تحت الشطب، تعد بما هو غائب من معناها في ذات اللحظة.

إن الحديث عن الكتابة بوصفها حرية وواجبا وتكرارا يشيد بالمغامرة والتضحية وكأنها أضحية فداء تقتل ليضمن موتها الحياة فتنبعث من جديد في آثارها المخلفة دائما، إن هذا الحديث يحيلنا إلى مشكلة أهمية الكتاب ثم إمكان وضرورة قيام علم الكتابة و التي يوضحها دريدا على النحو التالي:

يقول **دريدا:** « (...) إن فكرة الكتاب التي تحيل دائما إلى كلية طبيعية، هي شديدة الغرابة عن معنى الكتابة. إنها الحماية الموسوعية للاهوت ولمركزية اللوغوس ضد تمزيق الكتابة وضد طاقتها الاختزالية Aphoristique وضد الاختلاف بوجه عام (...) وإذا ميزنا

---

[278]. جاك دريدا، إدمون جايبس وسؤال الكتاب، مصدر سابق، ص 112.
[279]. جاك دريدا، التفكيك والآخر، مصدر سابق، ص 184.
[280]. جاك دريدا، إدمون جايبس وسؤال الكتاب، مصدر سابق، ص ص 108-114.

النص عن الكتاب، نقول أن تحطيم الكتاب، كما يعلن عنه اليوم في جميع المجالات، يعري سطح النص، هذا العنف الضروري هو رد على عنف آخر ليس أقل منه ضرورة(...) »[281].

معنى هذا أن دريدا لم يتخل عن فكرة الكتاب حيث جعله أسلوبا مهما لحفظ التراث الميتافيزيقي الذي يضعه تحت الشطب من عنف الكتابة، هذا العنف الذي توجهه ضد تراث اللوغوس بالأساس، وباعتبار الكتاب مجموعة من النصوص التي تسمح بالقراءة وإعادة القراءة، كما تسمح بمرواغة الدال والمدلول وفق سياقات مختلفة، فإن تحطيمه – الكتاب – يعني تحطيم النصوص سواء كانت أدبية أو تنظيرية وتدعيم سلطة اللوغوس.

يقول **دريدا**: « (...)إن تعلقي بالكتاب تعلق ليبيدي وحسي، فهوي يتيح الدقة والرواح والغدو [أي إمكانية المراجعة الدائمة]، لكني لا أعارض بالمقابل ضرورة تنمية وسائط أخرى(...) مثل الحاسوب والواب(...) التي من مزاياها توسيع حقل التواصل بالخصوص»[282].

هذا فيما يخص الكتاب الذي يجعله دريدا ضروريا، إلا أنه لا يلغي باقي وسائل الإتصال كما يعتبر العلم القائم على الكتابة أي علم الكتابة ضروريا أيضا. حيث يقول **دريدا** : «إن تكوين علم الكتابة أو فلسفة لها، مهمة ضرورية وضعبة(...) علم الكتابة هو هذا الفكر الذي مازال سجينا في الحضور»[283].

يقول دريدا أيضا: «إن مهمة علم الكتابة هي خلخلة كل ما يلحق مفهوم وقواعد العلمية باللاهوت الأنطونولوجي وبالمركزية العقلية والصوتية، إنه عمل هائل ولانهائي، وهو باعتباره خرقا للمشروع الكلاسيكي، مطالب على الدوام بتفادي السقوط مرة أخرى في التجريبية القبل عملية »[284].

لقد اعتبر دريدا فكرة قيام علم للكتابة ضرورية لأن المعارف لم تصل إلى مرتبة العلم إلا بظهور الكتابة، إلا أن قيام علم للكتابة أمر صعب في نظره لأن القائمين على تدوين الكتب يرسخون سلطة اللوغوس، بسيطرتهم على المدلول ومطابقتهم إياه بالدال، وهذا الشكل

---

[281]. جاك دريدا في علم الكتابة ، مصدر سابق، ص 82.
[282].جاك دريدا، دروس جاك دريدا، مصدر سابق، ص 158
[283]. جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص 201
[284]. جاك دريدا، السيمولوجيا وعلم الكتابة، مصدر سابق، ص 36.

الأخير – المطابقة بين الدال والمدلول – هو ما يبرز فيما يسمى علم الكتابة الحالي الذي سيطر الحضور عليه ما يعرف بعمل الكتابة حاليا.

2- <u>لعبة الاختلاف:</u>

من بين الأفكار التي أسس عليها دريدا مقولتة حول "الحضور والغياب" فكرة الاختلاف ورأى أن المعاني تتحقق من خلال الاختلاف المتواصل في عملية الكتابة و القراءة فتبدأ –هذه المعاني– بالحضور و الغياب المتواصل بحيث يصبح الاختلاف هدفا أكبر مما هو أصل في ذاته ، وهذا الأمر يتطلب حضور العلاقة المرئية التي توفرها الكتابة إذ تسمح للعلامات بالتكرار في إطار الزمان مما يمد الدوال بلا نهاية الدلالة.

يقول دريدا: « (...) الاختلاف وما سنسميه فيما بعد الإرجاء différance وهو مفهوم اقتصادي يشير إلى إنتاج ما هو مؤجلDifférer بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة(...)»[285].

من خلال الاختلاف المرجأ يريد دريدا أن يضع حدا لتناهي الدلالة و منح فرصة أكبر للاحتمال ، حيث يصبح الدال و المدلول في حالة لعب لا متناه ، مما يسمح بتكثيف تعدد القراءات في النص الواحد ، بمعنى أن كل كلمة تصبح و كأنها اختزال لكلمتين إذ بذكرها يفهم معنيان أحدهما حاضر و الآخر غائب، و لا يمكن معرفة أي المعنيين قد حضر وأيهما قد غاب، وهذا ما يقصد به اقتصادية الاختلاف.

قد لجأ دريدا إلى منح كلمة اختلاف معنيين أحدهما يفيد التغاير و الآخر يفيد الإرجاء لأنه لاحظ أن كلمة **Différence** تجسد الحضور ولا تخلخله، إذ تفيد معنى واحدا و هو

[285]– جاك دريدا ، في علم الكتابة ، مصدر سابق ، ص90.

التمايز لذا اقترح تعديلا في كتابتها بحيث تفيد في الآن ذاته المعنيين (الاختلاف و الإرجاء)، فاستبدل الحرف a بالحرف e فصارت **différance** [286]

قد استفاد دريدا من منطق اللغة الفرنسية لإجراء تبديله للحرف e بالحرف a حيث أن اللاحقة اللغوية ance في اللغة الفرنسية تفيد الفعل و طاقته .

أي ما يقابل المصدر في اللغة العربية، غير أن اللفظة بهذا الشكل تتعارض مع الكلمات المنحدرة من التراث اللاتيني و غير قابلة لأن تستبدل بمفردة أخرى.[287]

كتب المترجمون العرب كلمة "اختلاف" الدالة على الإرجاء و التأجيل معا، بصيغ مختلفة ، فكتبها كاظم جهاد بـــ " الإخـــ(ت)لاف" و ينتقد عز الدين الخطابي و إدريس كثير لكتابتهما إياها بـــ الإختلـــ(أ)ف واضعين الألف بين قوسين بدل التاء ويعتبرها إسقاطا لمعنى الكلمة ذاته ، إذ أن الأقواس مهمتها التميكن من قراءتين تأخذ الأولى بجيمع حروف الكلمة و تسقط الثانية ما بين القوسين[288].

غير أن المترجمين –إدريس كثير وعز الدين لخطابي– يفضلان كتابتها بـــ: الإختلـــ(أ)ف مراعاة لشرط توفر كتابة خطية تختلف عن مفهوم الصوت و السمع حيث يقولان: «(...) إن الألف (...) تكتب و تخط لا تسمع عند قراءتها (...) هو أول حرف في الأبجدية العربية و(a) كذلك في اللغة الفرنسية(...) و إن A حيث تكتب بانتصاب هكذا تشبه القبر ، والهرم ، و الضريح ، فهي تشير إلى الموت (...) »[289]

بذلك فإن القوسين الحاويين للألف يشيران إلى المسافة الفاصلة أو الفسحة، التي تكتب و تمحي في آن واحد و تسمح بمراوغة الدال و المدلول ولعبهما.

يقول **دريدا:** « (...) كل مفهومات الميتافيزيقيا (...) تطابق "الحركة الغربية" لهذا الاختلاف إلا أن هذا الاختلاف المحض ، الذي يتقوم به حضور الحاضر الحي لذاته. إنما يعتمد على نحو أصلي تسريب كل ما شابه من محوضة اعتقدنا أنها أقصيت منه . الحاضر الحي من اللاهوية الذاتية (mon –identité à soi) ، من إمكان الأثر الإمساكي (...) »[290].

---

[286] - Jacque Derrida , Marges de la philosophie Minuit , Paris , 1972 , p 08

[287]– بسام قطوس ،إستراتيجية القراءة ، التأصيل و الإجراء النقدي، إربد، الأردن، د ط ، 1998 ، ص24.

[288]– جاك ديردا ، صيدلية أفلاطون، مصدر سابق ، ص10.

[289]– إدريس كثير و عز الدين الخطابي، جاك دريدا / الإختلـــ(أ)ف، مجلة مدارات، مرجع سابق، ص18.

[290]– جاك دريدا، الصوت و الظاهرة، مرجع سابق، ص138.

من خلال هذا القول يظهر أن جاك دريدا يعيب على الميتافيزيقا الغربية، حديثها عن الاختلاف بصفته حضورا و إهمالها للغياب الكامن في الاختلاف. وبذلك فهي تجسد مركزية اللوغوس التي تلغي الهوامش ، وهذا ما يعيبه على دي سوسير ، لكنه ينطلق من مقولته ليؤسس رؤية الإختلاف يتحفظ من أن يسميها فلسفة، إذ يقول **دي سوسير:** «في اللغة ليس هناك سوى الاختلافات»[291].

يقول دريدا: « (...) إن فكرة الاخـــ(ت)ـــلاف (...) هي لا-مفهوم ، وذلك لأنه لا يمكن تعريفها بالإسناد إلى مقابل، إنها ليست بهذه أو بتلك، إنما هي هذه وتلك (فعل الاختلاف و التأجيل مثلا) دون أن تتعرض لاختزالات منطق جدلي كذلك، إذا فإن مصطلح "الاخـــ(ت)ـــلاف" يتطور ويتخلق كتحديد للغة التي لا ينفصل عنها، ناهيك عن صعوبة ترجمة هذا المصطلح(...) لايمكن تعريف (...) من خلال نظام منطقي – أرسطويا أو جدليا– أي من خلال نظام التمركز اللوغوسي الفلسفي »[292] .

إذن حسب دريدا فإن الاختلاف لا يمكن تحديده وفق ثنائيات اللوغوس المتقابلة التي ألفها الفكر الغربي الميتافيزيقي، ولا يمكن إخضاعه لأي نظام منطقي ، مما يعني أنه لا مفهوم، خاص بلغة لا ينفصل عنها يريد خلخلة مرتكزاتها التي تدعي الصلابة في وجه أي تفويض .

و لتوضيح فكرة الاختلاف يقول **دريدا:** « إن الإرجاء **différance**، إنما هو ما يجعل غير حركة الدلالة غير ممكنة إلا إذا كان كل عنصر يقال إنه "حاضر" (...) ينتسب إلى شيء غير ذاته ، محتفظا في ذاته بعلامة marque العنصر السابق و تاركا نفسه تحفرها علامة علاقته بالعنصر القادم(...) »[293].

معنى هذا أن دريدا يجعل من الإرجاء منفذا يتخلص به من الثنائية التراتبية (دال،مدلول) و التي كرستها الفلسفة الغربية و أكدها سوسير، ويستثني دريدا حالة تحصل فيها الدلالة و هي أن يكون عنصر حصل له إبدال في الزمان بحيث يحمل في ذاته علامة العنصر السابق عليه وله إستعداد بطبع علامة العنصر اللاحق فيه، و كأنه في هذا يشبه

---

[291] - F. De Saussure , cours de linguistique générale , éd Payot , opcit , P166

[292]– جاك دريدا، التفكيك والآخر، مصدر سابق ، ص168.

[293] - Jacques .Derrida , Marges de la philosophie , op-cit , P 53

ديمومة برغسون إذ يعتبر اللحظة الرياضية في تقدير الزمن مجرد حد نظري محض يفصل الماضي عن المستقبل، ولا وجود لها في الأصل.

كما يقول دريدا: « (...) غير أن ثمة ضربان من محو أصالة العلامة (...) فالواحدة تتسرب إلى الأخرى بسرعة و بدقة فائقتين. ونحن بإمكاننا محو العلامة على النحو الكلاسيكي لفلسفة في الحدس و في الحضور. إنها تمحو العلامة باشتقاقها. تلغي التولد و والتمثل فتجعل منها تحويلا طارئا على مجرد الحضور، (...) مفهوم العلامة(...) قد امتاز في أصله(...) بإرادة الاشتقاق أو المحو هذه (...) إن إعادة بناء أصالة العلامة وصفتها غير المشنقة ضد الميتافيزيقا الكلاسيكية إنما هو (...) محو لمفهوم العلامة تاريخه و معناه كله ينتميان إلى مغامرة ميتافيزيقا الحضور(...) »[294].

إذن يمكن هز مركزية العلامة اللغوية بطريقتين أولهما كون هذه العلامة نفسها تنتمي إلى تراث ميتافيزيقي ينبني على إمكانية اشتقاق العلامات و ثانيهما من خلال الاختلاف بما هو إرجاء و مباعدة.

و يظهر أن الاختلاف لا يتجسد عند كلامنا عن المفاهيم، بل يظهر عند اعتبار اللغة مجموعة من الدوال، فإن ما هو حاضر ليس بسيطا و إنما معقد يعتمد في وجوده على اختلافه مع غيره، و هذه الاختلافات (في صيغة الجمع) تعتمد في وجودها على غيرها من الأحداث المختلفة و مثال ذلك، سلسلة الأصوات" بات"لا يمكنها أداء وظيفتها باعتبارها رمز إلا من خلال اختلافها عن الذات، وفات، ومات،... و ذلك لأن بات تحمل في طياتها آثار من هذه الرموز و غيرها[295].

ما يؤكد الفكرة السابقة هو قول **دريدا:** «صوت بلا إخلاف صوت بلا كتابة هو في الحين نفسه مطلق الحي و مطلق الميت »[296].

إذن الاختلاف la différance لا يتجسد إلا من خلال الكتابة، و إذا غاب هذا الاختلاف في الصوت فمعنى هذا أنه يفتقر للفواصل و التقطيعات التي تجعل منه كتابة أصلية ولذا فهو لا يتعدى كونه تعبيرا مطلقا عن سلطة الحضور التي يريد دريدا تفكيكها.

---

[294]– جاك دريدا، الصوت و الظاهرة ، مصدر سابق، ص ص 91 , 92

[295]– أحمد منور، مرجع سابق، ص ص65 ، 66

[296]– جاك دريدا، الصوت و الظاهرة، مصدر سابق، ص161.

إذ أن دريدا يؤسس بواسطة "الاختلاف" (الإرجاء و التمايز) رؤية لإشكالية الحضور و الغياب ، جاعلا منه مدارا لنقاش طويل في الفلسفة و الأدب و غيرها من المجالات، حيث يظهر الاختلاف كهدف بذاته و ليس نتيجة لأفكار سابقة عليه.

يقول **دريدا:** « (...) من خلال مفهوم الاختلاف وعبر لعبة الآثار و الاختلافات و الإحالات المتبادلة، نتشأ تفضية (خلق فضاء) و مسافة وانزياحات وفواصل، حتى عناصر اللغة المتكلمة أو الكلام، وهذا يعني أن ثمة في اللغة " اخـــ(ت)ـــلافا»[297].

إذن دريدا لا يختلف عن سوسير في إقراره بأن اللغة يسكنها الاختلاف، إلا أنه يتميز عنه حيث جعل من الاختلاف لعبة للكلام و الكتابة على حد السواء، مما يلغي التهميش الذي عانت منه الكتابة عدة قرون.

يقول **دريدا:** « (...) إن الحرف باعتباره مغايرة و بنية و حركة لا يتركنا إطلاقا نفكره انطلاقا من التعارض حضور/غياب . فالمغايرة هو اللعبة المنهجية للاختلافات وآثار الاختلافات و للتباعد الفضائي الذي يجعل العناصر يحيل الواحد منها إلى الآخر.التباعد الفضائي هو الإنتاج السكوني و النشيط في آن واحد (...) لفراغات الفاصل الذي بدونه لن تستطيع الكلمات المليئة (بالمعنى) أن تكون دالة و بالتالي أن تشتغل. إنه أيضا صيرورة فضائية للسلسلة الشفوية ذات الطابع الزمني الخطي(...) »[298].

إذن حرف a الذي يجعل كلمة "اختلاف" تتخذ معنيين هما الاختلاف و التأجيل هو ما يسمح بهز الثنائية(حضور،غياب)، إذ أننا عندما ننطق كلمة اختلاف لا نكون أكيدين من أن المعنى الذي يتلقاه الآخر هو الاختلاف أو التأجيل و الإرجاء، فقد يحضر المعنى المطلوب وقد يغيب، مما يحيل في مراوغة للمعاني و الدلالات، و لن تحدث هذه العملية إلا في إطار كتابة و خضوع الكلام للتقطيعات و التفضيات التي تسمح بخلق آثار و آثار الآثار مما يجعل الاختلاف لا يقال إلا في صيغة الجمع نظرا لحدوده اللانهائية.

يقول **دريدا:** « (...) أن الوجود ليس ولا يمكن أن يتجلى أبدا بذاته. ليس بإمكانه الحضور الآن أبدا خارج الاختلاف، و ذلك بالمعنى الذي نعطيه اليوم لهذه الكلمة فحتى لو

---

[297]– جاك دريدا، الكتابة و الاختلاف، مصدر سابق، ص33.

[298]– جاك دريدا، السيميلوجيا و علم الكتابة، مصدر سابق، ص ص 29 ، 30.

كان هو الوجود أو سيد ما هو موجود، أي الإله نفسه ،فإنه سيتجلى كما هو داخل الاختلاف، مثل الاختلاف وداخل الاختلاف»[299].

لكن دريدا لا يعني بكون كل شيء يتجسد داخل الاختلاف، أن الاختلاف مملكة ذات صروح لا يمكن نقضها، بل إن كل ما هو مختلف فهو في ذاته يحمل بذور تفكيكه في ذاته، وبإثارة صغيرة لجزئية من جزئياته سيتفكك البناء كله، لذا فإن دريدا لا يقيم مركزا بدل مركزية الميتافيزيقيا الغربية بل يريد من خلال لعبة الاختلاف اللانهائية تغييب الفواصل بين المتون و الهوامش.

يقول **دريدا:** «الأمر هنا يتعلق بالنظر إلى هذا الاختلاف باعتباره، بناء و حركة لا يمكن تصورهما على أساس تعارض ثنائية الحضور و الغياب. إن الاختلاف **différance** هو اللعب المنتظم للتباينات ولأثارها، وللتنظيم **Spacing** الذي يربط بين العناصر، هذا التنظيم هو الإنتاج الموجب و السالب معا لفواصل لا تستطيع المصطلحات " الكاملة " أن تحقق دلالتها، أن تؤدي وظيفتها »[300].

إذن فإذا كان الاختلاف الذي لم تنفه الميتافيزيقا الغربية هو عنصر تثبيت الدلالة والربط بين الدال و المدلول، فإن الاختلاف بمعنى التأجيل هو عنصر تفكيكها و إرجائها وهو يلعب على زئبقية الدلالة.

كما يقول **دريدا:** «(...) أما لعبة الاختلافات فتتطلب تركيبات أو إحالات تمنع أن يكون أي عنصر بسيط، في أي لحظة و بأي شكل من الأشكال ، حاضر لذاته و في ذاته، وسواء كان الأمر متعلق بالخطاب الشفوي أو المكتوب فإن أي عنصر لا يمكنه أن يشتغل كدليل دون الإحالة على عنصر أخر لايكون هو نفسه حاضرا حضورا بسيطا(...)»[301].

و يضيف قائلا: «هذا التسلسل يجعل من كل عنصر (وحدة صوتية كان أو خطية) متكونا إنطلاقا مما يوجد فيه من العناصر الأخرى من السلسلة أو النسق، إن هذا التسلسل أو النسيج هو النص الذي لا ينتج نفسه إلا من خلال تحويل نص أخر (...) إذ لا وجود كلية إلا للاختلافات وأثار الآثار ».[302]

---

[299] جاك دريدا، إدمون جابيس و سؤال الكتاب، مصدر سابق، ص ص 125، 126
- J. Derrida, position, Minuit, Paris, 1972, P P 35-36

[300] - عبد العزيز حمودة ، مرجع سابق ، ص377.

[301] – جاك دريدا ، مواقع حوارات ، مصدر سابق ، ص29.

[302] – المصدر نفسه، ص29.

بذلك يكون الاختلاف لعبة للعلامة داخل نسيج النص الساكن و النشط في الوقت نفسه، هذا ما يجعل كل نص يقول أكثر مما يريد، وكل إشارة أو علامة يمكن تقسيمها إلى قسمين أحدهما يفيد الاختلاف و الأخر يفيد الإرجاء، وكل مؤلف لا يفهم حسب نواياه و ذلك لا يعني أنه أسيء فهمه، بل إن نصه قد فاض بمفاهيم أخرى من خلال تلاعب دواله مع مدلولاته ، وبذلك فإن تفجير عمل الاختلاف في أي خطاب سيفضي إلى إبراز مساحات يهتز فيها هذا الخطاب فيكون أعلاه سافله، دون خلق تراتبية عمودية جديدة، وإنما هي تسوية لكل المقولات بحيث تكون كل العلامات والإشارات والرموز في وضع أفقي يرفض الاستعلاء والتمركز و الإقصاء.

ما يؤكد هذا هو قول **دريدا:** «(...) الاختلاف (différance) عمل الإرجاء الذي يشق الحضور ويؤخره في الآن نفسه و الذي يجعله تحت رحمة قسمه أو أجل أصليين. شأن الإخلاف أن يتأمل أمره قبل الفصل بين الإرجاء بما هو أجل و الإرجاء بما هو الفاعل للإخلاف، وبالطبع فإن ذلك ليس يمكن التفكير به انطلاقا من الوعي أو من الحضور أو من مجرد نقيضه ، الغياب أو اللاوعي. و ليس يمكن التفكير به أيضا شأن مجرد التعقيد الذي لا يشوبه شيء لمخطط أو لخط زماني، شأن "تعاقب" مركب »[303].

ويضيف **دريدا** قائلا: « (...) إن الإرجاء نفسه هو أكثر "أصلية" و لكن لا يمكننا تسميته "أصلا" ولا "أساسا" فهذه الأفكار تنتمي أساسا إلى تاريخ الأنطو- ثيولوجيا، أي إلى النظام الذي يعمل بوصفه محوا للاختلاف . و هذا الإرجاء لا يمكن أن نفكر فيه بصورة ملائمة إلا بشرط أن نبدأ بتحديده بحسبانه اختلافا أو نطيقي – أو نطولوجي، وذلك قبل أن نقوم بإلغاء هذا التحديد... »[304]

إذن الاختلاف بين الوجود و الموجود لن يكون أصليا على الإطلاق، لأن مصطلح الأصلية أو الأصل في حد ذاته ينتمي على الميتافيزيقا الغربية ، و لتقويضها لا يمكن إلغاء الأصل لأننا سندخل في مركزية اللا- أصل، و إنما وجب الحفاظ عليه وبيان اختلافه

[303]- جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مصدر سابق، ص141.
[304]– جاك دريدا، في علم الكتابة ، مصدر سابق، ص90.

و مراوغته الدائمة، ولن تظهر المعاني أو المفاهيم إلا من خلال هذا الاختلاف المرجأ، الذي لا يمكن أن يبرز دون كتابة أو كلام يسمح بالتفضية و الفواصل، و يمكن تكرارهما لإنتاج الآثار و أثارها، إذ يقول **دريدا:** «(...) الاختلاف(...) لا يمكن التفكير فيه بدون أثر»[305].

كما يقول دريدا: « (...) فإن ظهور الاختلاف و أداءه يفترضان تركيبا أصليا لا تسبقه أية بساطة مطلقة . هذا إذن هو الأثر الأصلي، و بدون احتفاظ هذا الاختلاف بوحدة الخبرة الزمنية في حدها الأدنى. وبدون أن يقوم بعمله، و بدون أثر يحتفظ بالآخر في الذات بوصفه أخر، لا يستطيع أي اختلاف أن يقوم بعمله، و لا أن يظهر أي معنى. لا يتعلق الأمر هنا باختلاف ثم تكوينه ولكن بالحركة الخالصة التي تنتج الاختلاف قبل أي تحديد للمضمون فالأثر الخالص هو الإرجاء(...)»[306].

إذن الاختلاف بهذا المعنى غير جاهز التكوين و إنما هو ديمومة من التشكل والانمحاء، من الحضور و الغياب في شكل تيار زئبقي دائم الحركة ، يحمل في داخله إمكانية تكراره و تجدده وهو يحتاج في هذا إلى وجود أثر في كل علامة هو من داخلها لكنه في الوقت نفسه دليل على وجود الآخر فيها، وهذا الأثر هو ما يعبر عنه بالإرجاء الدائم والقابل للتحقق، مما يعني أنه لا يغلب طرفا على آخر (حضور/غياب) و إنما هو الطرفان معا في تداول غير مضبوط إلا أنه غير فوضوي ، تستلهم هذه الفكرة من قول **دريدا:** «(...) هذا الإرجاء ليس محسوسا بقدر ما هو معقول (...) ولا يمكن أن يكون هناك علم للإرجاء نفسه، ولا علم لأصل الحضور نفسه، أي لا يمكن أن يكون هناك علم لما هو لا – أصل . إن الإرجاء هو إذن تشكيل الشكل، ولكنه من جانب آخر هو الوجود – المطبوع للبصمة(...)»[307].

و لكي يوضح دريدا الأفكار النظرية السابقة ساق عدة أمثلة من بينها مثال فن العيش حيث يقول: « (...) فإنني لم أتعلم أبدا فن العيش (...) فتعلم فن العيش يفترض ضمنيا تعلم الموت وأن يدمج المرء في حسابه لقبول ذلك، حالة الموت المطلق دون نجاة ودون بعث

---

[305]– المصدر نفسه، ص140.

[306]– المصدر نفسه، ص ص 148،149

[307]- المصدر السابق ، ص149.

ودون خلاص [على يد المسيح]، ولا يصح الأمر بالنسبة إلى الذات بل بالنسبة إلى الآخر كذلك(...) لم أتعلم القبول بالموت – كلنا أحياء مع تأجيل الموت(...) »[308].

إذن حسب دريدا فإن تعلم فن العيش يعني التمركز حول الحضور، وتعلم الموت يجسد مركزية الغياب لذا فهو يرفض تعلم فن العيش أو تعلم الموت، إذ يعتبر بدء الحياة (لحظة الميلاد) تقريب لموت مؤجل.

كما يقول أيضا: « (...) مسألة البقاء أو التأجيل (...) الذي لا ينضاف معناه لفن العيش أو فعل الموت. فالبقاء شيء أصلي و الحياة تعني البقاء. إن البقاء بالمعنى الشائع يعني مواصلة الحياة، لكن كذلك الحياة بعد الموت(...) كل التصورات التي ساعدتني على العمل ولا سيما تصور الأثر أو تصور الطيفي Spectral كانت مرتبطة بالبقاء بوصفه بعدا بنائيا فهذا البعد لا ينحدر من فعل العيش أو فعل الموت. وهو لا يعدو أن يكون " المأتم الأصلي" وهذا الأخير لا ينتظر الموت الذي يعتبر فعليا »[309].

إذن فكرة البقاء بما هو تأجيل تجعل من الإنسان أو أي علامة أو رمز يعيش حياته وموته في آن واحد، إذ كل لحظة يحياها هي تقريب لأجل الموت، حتى أن صرخة الميلاد تقريب لموت مؤجل، ينسحب من الغياب ليمتزج بحضور الحياة. إذ يقول **دريدا:** « العلاقة بموتي (ma – mort) فقط هي التي تحدث ظهور الإخلاف اللامتناهي للحضور(...) »[310].

و إن دريدا لم يقصر مسألة الموت على الإنسان و العلامات أو الرموز، بل جعلها تصل إلى الثقافة حيث اعتبر كل ثقافة تتقوقع على ذاتها وتهمش ثقافة الآخر هي ثقافة ميتة كما أنه لا يمكن الحديث –حسب رأيه– عن ثقافة مستقلة، إذ أن كل ثقافة تتكون من خلال الاختلاف الذي هو إحالة إلى الآخر و الأمر نفسه ينطبق على الهوية بما هي تعيين يساهم فيه الآخر ولا يمكن أن نفضل فيه الذاتي عن الغيري.

يقول دريدا في هذا الصدد: « (...) ما يميز ثقافة ما هو أنها لا تتطابق مع ذاتها بتاتا و هذا ما يستند على قضية عكسية تمس كل هوية : لا توجد علاقة مع الذات، و لا تتعين ذاتي للهوية بدون ثقافة، لكنها ثقافة الذات باعتبارها ثقافة الآخر، ثقافة التعلق المزدوج

---

[308]– جاك دريدا، أخر حوار مع جاك دريدا، إنني في حرب على نفسي، مصدر سابق، ص ص 119 , 120.

[309]– المصدر نفسه، ص121.

[310]– جاك دريدا ، الصوت و الظاهرة، مصدر سابق، ص160.

والاختلاف مع الذات(...) وإن ثقافة لا تكون سوى تكرار للعيني (...) لن تستحق اسم ثقافة و ستكون سلفا ثقافة ميتة»[311].

إذن الهوية هي ثقافة تمارس بوصفها اختلافا في الذات ومع الآخر، دون هذا الاختلاف (بمعنى الإرجاء و التمايز) لن تكون ثقافة، ولن تكون إلا ميتة، ويوضح **كاظم جهاد** رأي دريدا بقوله: «الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الأخر و إرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي، لذا فإن الهوية تحيل إلى أخر لها الذي يؤسسها نفسها كهوية، كذلك تكون فكرة الحضور، فكرة مشتقة و ليست أصلا، لأن الاختلاف هو الأصل و هو الذي يترك أثره كاختلاف لدى الأخر(...) »[312].

يضيف دريدا مثالا أخر عن الاختلاف – التأجيل قد سبق و أن تطرقنا إليه من قبل يتمثل في الفارماكون Pharmakon الذي هو في الآن ذاته السم والدواء حيث يقول: «الفارماكون هو حركة الاختلاف، موضعه، لعبه (إنتاجه) هو اخـــ(ت)ـــلاف الاختلاف [مغايرته أو إرجاؤه] (...) هذا الأصل للاختلاف(...) إنما يمثل الشر المستدخل و الملفوظ هو نافع، من حيث أنه يشفي – و هنا يكون مبجلا و محاطا بالرعاية – و صار من حيث أنه يجسد قوى الشر (...) مقدس و ملعون(...) »[313].

لذا فإن الفارماكون باعتباره السم والدواء يماثل الاختلاف بوصفه تمايزا و إرجاء مما يعني أن ذكر الفارماكون يجعل المتلقي غير متأكد من أن المقصود هو السم أو الدواء أوهما معا.

كما يذكر مثالا أخر يجمع فيه بين الهبة و القرض على شاكلة الاختلاف و الإرجاء، إذ يجعل من الزمن معيارا لتحديد الهبة و القرض، فللقرض زمن مشروط للسداد، أما الهبة فزمنها مرجأ في صورة شوق وتوقع فهي ذات قيمة في حين أن القرض يمتاز بالفائدة، لهذا فإن الهبة هي في الآن ذاته، انتظار لمقابل مرجأ و دين يستلزم التسديد فهي تتخذ شكل الهبة تارة و القرض تارة أخرى ولا يمكن وضع حد فاصل نهائي بين المعنيين[314].

كما وظف دريدا ثلاثة مصطلحات مشتقة من جذع لغوي واحد هي :

---

[311] Jacques .Derrida, L'autre cap, Minuit, Paris, 1991, P P 16-17 نقلا عن لقاء الرباط مع جاك دريدا، مرجع سابق، ص41 :

[312]– جاك دريدا، الكتابة و الاختلاف، مصدر سابق، ص ص31 , 32

[313]– جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، مصدر سابق، ص ص، 83-92

[314] Jacques Derrida , Donner le temps , Galilée , Paris , 1991 , P 58-94
نقلا عن محمد علي الكردي: جاك دريدا و فلسفة التفكيك ضمن أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص23.

Messianisme, Messianicité, messianique والتي يمكن مقابلتها بـــ: المشيحانية، المشياحية، و المشيحاني، وإن كلمة **messianisme** مشتقة من الكلمة العبرية **Messiah** و **mâshiakh** التي ترجمت إلى اليونانية بلفظ **christos** الذي منح اسم المسيح، و هي في العبرية تعني مسح بالزيت المقدس وهي الإيمان بمجيئ المسيح المخلص. و لقد استخدم دريدا هذه المصطلحات الثلاثة بعدما أفرغها من محتواها الديني، أي المشيحانية دون نزعة مشيحانية، مما يجعلها تشير إلى حضور الأخر الغائب ولا يمكن لهذا الأخر أن يحضر من غيابه إلا عندما يغيب كل توقع محدد لموعده، مما يعني أنه حاضر في كل وقت رغم غيابه كما يمكن في كل لحظة أن يداهم الشر الجذري هذا المخلص ويهدده بالموت، مما يفتح و يغلق في الآن ذاته إمكانية حضور المخلص (المسيح)[315].

حيث يقول دريدا: « (...) فالقرار هو دائما قرار الآخر حتى عندما يظهر لنا أنه يسكن مملكة الذات وينطلق منها، إلا أن هذا لا يعني أنها معفاة من تحمل أية مسؤولية . المشيحاني عرضة للمفاجأة المطلقة ولو أنها تأخذ شكلا خارقا للسلم أو العدل، فإنه يتعين عليه مع كونه عرضة بصورة تجريدية، أن يتوقع (ينتظر دون أن يتوقع) الأسوأ مثلما يتوقع الأحسن، لأنهما يسيران جنبا إلى جنب، فلا وجود للواحد منهما دون الإمكانية المفتوحة للآخر(...) »[316].

و يستغل دريدا هذه الفكرة لإدلاء رأيه حول الشهادة و القسم إذ يعتبر أن النطق باسم الإله و جعله شاهدا إحضار له من غيابه و في امتزاج حضوره بغيابه –الاختلاف و الاختلاف المرجأ–، تحقق الشهادة مصداقيتها كما أن ذكر بعض العبارات بلغة أي ثقافة – الانجليزية مثلا – للدلالة على القسم فيه استحضار للغة اللاتينية وإن كانت غائبة كتجسيد واقعي.

يقول دريدا: « (...) إن عبارات مثل " أعدك بقول الحقيقة " أو " أنني ألتزم بقولها" عندما يكون قصدي " الحنث باليمين" يجب أن نتفطن إلى أننا بذلك نكون قد تكلمنا اللغة اللاتينية ،(...) أن العالم اليوم يتكلم اللغة اللاتينية (من خلال اللسان الأنجلو أمريكي) كما

---

[315]– جاك دريدا ، إيمان و معرفة منبعا " الدين " في حدود العقل وحده، ترجمة: حسن العمراني، ضمن جاك دريدا و جياني قاتيمو، الدين في عالمنا، ترجمة محمد الهلالي و حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص ص 25-26.

[316]– المصدر نفسه، ص26.

استند إلى اسم الدين مع التسليم بأنها أصل كل خطاب صادر عن الآخر، ولو كان موجها إلى الذات (...) »[317].

كما أن كل قسم أو وعد بقول الحقيقة هو إحضار لاسم الإله و إن كان الذي يؤدي القسم ملحدا أو علمانيا، أو قصد أي إله يمكن تجسيده أو تخيله و تصوره، مما يجعل الإله ضامنا للحقيقة بغيابه الذي هو في حد ذاته حضور، سواء كان قابلا للتسمية كإله للمسلمين أوالمسيحيين أو اليهود أو غيرهم أو لم يقبل التسمية.

و يضيف قائلا: « (...) فإنه لا يمكن المخاطرة ببعض الوعود المؤيدة بالقسم، الذي يتخذ الإله على الفور كشاهد (...) لأنه (...) حتى عندما لا يذكر اسمه في ضمان الالتزام الأكثر "علمانية"، فإنه ليس بوسع القسم سوى أن ينتجه و يستند إليه أو يستدعيه كحاضر بشكل مسبق (...) ليس قابلا للخلق، الغائب في مكانه، كل شيء يبتدئ بحضور هذا الغياب، إن "موت الإله" أكثر من مرة، قبل المسيحية، في ذاته و خارجها لا يعدو كونه صورا وحوادث طارئة وغير متوقعة(...) الإله هو الشاهد بماهو " قابل و غير قابل للتسمية " و هو أيضا الشاهد الحاضر الغائب في كل قسم أو من خلال كل ضمان ممكن(...) »[318].

و ربما يكون دريدا قد استلهم فكرة الاختلاف من قراءته للمدراش الرباني (الكتاب المقدس) الذي يجعل اسم أبرام يتحول إلى إبراهيم باكتسابه لحرف الهاء الذي هو الحرف الثاني من اسم الإله يهوه، مع سلب أبرام صفة الأبوة الأصلية، كما أن ساراي التي يناديها أبرام ساراي أميرتي، لأنه أمر من طرف الإله بطاعتها التامة و كأنه عبد لها وقد رضخ لرغباتها و ترك هاجر و ابنها إسماعيل في الصحراء بمفردها، يتحول اسمها إلى سارة و بفقدها لحرف " الياء" تفقد صفة التملك ("اليود" في العبرية) و هو الحرف الأول من اسم الإله يهوه ، وقد ورد في الكتاب المقدس: « (...) سيصير أبرام إبراهيم، حيث فاز بحرف الهاء علامة على الذرية القادمة . في حين أن ساراي سيكون على إبراهيم أن يدعوها سارة.
و هذا التعديل الإملائي بحذف ياء ضمير الملكية، سيجعل إبراهيم حين مناداته إياها لن يسميها " ساراي [أميرتي] "، بل " سارة (أميرة) »[319].

---

[317]- المصدر السابق، ص 35.
[318]– المصدر نفسه، ص36.
[319]– الكتاب المقدس، المدراش الرباني، ص489، نقلا عن فتحي بن سلامة : الطلاق الأصلي، ضمن لقاء الرباط، مرجع سابق ،ص116.

معنى هذا أن الاختلاف لا يكون إلا بوجود كتابة أو صوت يسمح بالتفضية والفواصل تنتج آثار و آثار الآثار، وتحليه إلى كتابة أصلية. في هذه الكتابة و الكتابة الأصلية يظهر الاختلاف لعبه ،ليأخذ معنى التمايز و الإرجاء

3- القراءة و الأثر:

من خلال تناولنا لفكرة الكتابة، تبين أن الكاتب حينما يمارس فعل الكتابة يكون كاتبا و قارئا في نفس الوقت، هذا ما استدعى على توضيحا لمعنى القراءة و ما يتعلق به من معاني حول العلامة، الدلالة، الأثر،...

يقول **دريدا:** « لنسم (....) ثلاثة أمكنة هي على التوالي: الجزيرة، الأرض، الموعودة، الصحراء، ثلاثة أمكنة معضلة لا وجود فيه لمخرج و لا أثر فيها لدرب آمنة. كما لا نعثر فيها على طريق أو نقطة وصول ولا حتى على خارج تكون خريطته متوقعة وبرنامجه قابل للحساب. تمثل هذه الأمكنة (...) أفقنا وترسم معالمه (..) يشترط غياب الأفق المستقبل ذاته. يقع على عاتق انبثاق الحدث أن يخرم كل أفق للانتظار (...) »[320].

[320]- جاك دريدا و جياني قاتيمو، مصدر سابق، ص15.

لقد استعمل دريدا هذه الأمكنة الثلاثة (الصحراء، الأرض الموعودة، الجزيرة) كناية على ما يحدث في النص الذي لا يرى له خارجا أو سياقا، و إنما يعتبر أن كل ما هو خارج عن النص في التحديد اللوغوسي الميتافيزيقي، هو داخل بالأساس في النص، كما أن انعدام الدروب الآمنة يحيل إلى لعبة المعنى التي سنتعرض لها بالشرح المفصل.

يقول **دريدا** : «لا شيء خارج النص»[321].

معنى هذا أن دريدا ينفي وجود سياق خارجي يضمن لنا حقيقة معنى النص، لكن الأمر لا يتعلق ببتر النص عن ظروف و ملابسات كتابتة، لكنه يرى أن خارج النص يسجل دائما داخله، إلى درجة يتطابق فيها النص بالسياق، فالنص إذن يتضمن كل الأحوال الاقتصادية، السياسية، التاريخية، الاجتماعية،... وكل الحالات الممكن تأثيرها على كتابة وقراءة أي نص، أي أن النص عبارة عن ترسبات ثقافية ما على القراءة سوى تحريكها ليطفو الأسفل محل الأعلى و تتذبذب التراتبيات إلى أن تلتغي.

و إن قراءة النص لا تعني –كما سبق وأن ذكرنا– القبض على المعنى، هذا الأخير الذي يتأتى من العلاقة بين الدال والمدلول والتي اعتبرها دريدا لعبا مستمرا.

يقول دريدا : « لا يكون النص نصا إن لم يخف على النظرة الأولى، وعلى القادم الأول قانون تأليفه وقاعدة لعبه (...) يمكن لخفاء النسيج بأيه حال أن يستغرق في حل نسيجه قرونا (...) »[322].

و يضيف قائلا: « إن مجيئ اللغة هو مجيئ اللعبة، وترتد اللعبة اليوم على ذاتها، فتمحو الحد الذي تصورنا أن بمقدورنا، تنظيم حركة مرور العلامات انطلاقا منه، وتأخذ في غمارها كل المدلولات الباعثة على الاطمئنان، وتقلص كل الأماكن الحصينة وجميع المناطق التي كانت تحرس حقل اللغة خارج اللعب. وهذا يعني بكل صراحة تدمير مفهوم "العلامة" وكل المنطق المرتبط به »[323].

معنى هذا أن دريدا يسعى إلى تقويض أو تفكيك مفهوم العلامة، الذي كرسه التراث الميتافيزيقي الغربي ، بتقسيمه إياها إلى دال و مدلول فارضا المطابقة التامة بينهما، و كأنهما وجهان لعملة نقدية واحدة لا يمكن فك طرفها دون أن يفسد الثاني، و هذا ما برز بوضوح

---

[321]– جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص35.

[322]– جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، مصدر سابق، ص13.

[323]– جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص66.

في ألسينة دي سوسير و مفهومه للعلامة حيث يقول **دريدا:** «(...) فالعلامة و الألوهية لها نفس موقع الميلاد و زمنه (...) »[324].

إن القضاء على الرابطة المطلقة بين الدال و المدلول يعني تفكيك العلامة و إدخال مكوناتها (دال،مدلول) في لعب متواصل، يسمح بالتكرار مكونا علامات جديدة تنشأ داخل النص بفعل الكتابة، ويقول دريدا في هذا الشأن: «إن خارجية الدال هي خارجية اللغة، (...) لا توجد علامة لغوية قبل الكتابة. و بدون هذه الخارجية تتهاوى فكرة العلامة نفسها »[325]

بذلك فإن تكرار الكتابة في سياقات إبلاغية متعددة، يولد معاني متعارضة، تزعزع استقرار هوية الكلمة، فتجعل المرء يقول مالا يريده و كأنه قد دخل في نطاق سوء الفهم لكن ما حدث فعلا هو أنه قد فهم على عدة طرق.

يقول **دريدا:** « الكتابة انبجاس نطفي، الكتابة تتهيأ لاستقبال انبجاس نطفي من لعبة نرد(...) تشويق، حيث كل واحد من الأوجه الستة للنرد يحتفظ بحظه في الظهور، رغم أن هذا الخط مقدر سلفا، فبعد فوات الأوان سيعرف صدفة حسب البرنامج الوراثي (...) لا أحد يعرف، قبل اللعبة التي تفسده في استحقاقه من الأوجه الستة سيسقط »[326].

إذن لعب الدوال يتضمن وحدة الصدفة و القاعدة ، إذ توجد ممكنات كثيرة ، لكنها محسوبة، وما ينطبع في ذهن القارئ من معنى يمكن التنبؤ به ، لكن لا يمكن الجزم بأنه هو المعنى المطلوب، أي أن هذا اللعب ليس عبثا أو فوضى وإنما هو نظام داخل نطاق الاحتمال، وهذا ما يشبهه دريدا بالبرنامج الوراثي و بلعبة النرد كذلك هذه الأخيرة رغم أن عدد وجوهها محدد كميا، إلا أنه لا يمكن توقع أي الأوجه سيسقط على الأرض، و أيها سيعاد إسقاطه مرة أخرى، و إذا استمرت اللعبة فقد يقصى أحد الأوجه الستة وقد يظهر من جديد بعد زمن طويل.

يقول **دريدا:** « لنتذكر نواقيس أو الأجراس : ستقرع (...) في نص له النار و الرماد ،له عقل الانبعاث »[327].

---

[324]– المصدر نفسه، ص 76.

[325]– المصدر نفسه، ص76.

[326]– روجي لابورت – سارة كوفمان، مرجع سابق، ص 78.

[327]– بختي بن عودة، كيف نقرأ دريدا؟ " احتراق الرفات " نموذجا، مجلة مدارات، مرجع سابق، ص40.

بهذا المعنى الذي يجمع بين هيراقليط و نيتشه يدعو دريدا إلى عودة أبدية في النص لدال لا يحافظ على حضوره، و إنما يهدد الحضور بغياب ظل مؤجلا، دون أن يخفي توتر الأصل الشبيه بالرماد الذي تذروه الرياح فلا يمكن القبض على جزئياته .

هذا ما جعل دريدا يضع أسلوبا خاصا لقراءة النصوص يعتمد على أساسين أولهما: قراءة النص وفقا لمركزية اللوغوس الميتافيزيقي الغربية، و ثانيهما: قراءة النص مع تغيير أساس القراءة فيظهر النص تعارضه مع ذاته مبرزا تعددية للنصوص داخل النص الواحد، مما يعني أن القراءة حسب دريدا هي قراءة مزدوجة صيغتها كما يقول **دريدا** « اعكس ثم أزح الأطراف الرئيسية في النص »[328].

لكن هذه الفكرة – العكس ثم الإزاحة – ليست قانونا ثابتا، إذ أن دريدا يعتبر النصوص مختلفة ولكل منها أسلوب قراءة يحدده القارئ ذاته وفقا لشيفرة النص.

يقول **دريدا:** « كل النصوص مختلفة، و ينبغي عدم إخضاعها لذات المعيار وذات المقياس ينبغي عدم قراءتها " بالعين نفسها "(...) النص يلبي إلى أحد ما ضرورات شيفرة معينة و محددة، وأنه يتوافق مع عين وأذن تسبقانه وتحللانه بشكل من الأشكال(...) النص يخلق متلقيه بقدر ما يخلق من قبلهم(...)»[329].

لكن هذا الرأي لا يفضي إلى وجود قراء و نصوص عبثية تمجد الفوضى و البعثرة، و إنما كل نص يتضمن قراءة محتملة في داخله وما على القارئ إلا اختيار أحد الممكنات التي تتوافق مع أسلوب فهمه للنصوص، باعتبار أن اللغة عملية زمنية، فعندما أقرأ جملة يبقى المعنى الذي استحوذت عليه في ذهني ويوجهني إلى نصوص وعلامات أخرى وأكون دائما تحت تأثير جملة من العلامات غائبة وحاضرة في الوقت ذاته، وكأنها ومضات للتوالي، مما يعني أن القراءة تواصل مع الأخر الغائب والكامن في الذات أو الآخر القابع بعيدا ومؤثرا في الذات كذلك.

و نستلهم ما سبق من قول **دريدا:** « (...) إن قوانين القراءة يحددها النص الذي تتم قراءته. و هذا لا يعني أنه علينا، ببساطة أن نسلم أنفسنا للنص، وأن نستحضره أو نعيده سلبية تامة، و إنما يعني أن نبقى مخلصين لما يمليه النص، حتى لو تطلب هذا بعض القسوة.

---

[328]– فنستت ب.ليتش، مرجع سابق، ص293-295.

[329]– جاك دريدا، هل هناك لغة فلسفية، مصدر سابق، ص147.

و ما يمليه النص يختلف بالطبع من نص إلى آخر. لذلك، فإنه لا يمكن أن نحدد طريقة عامة للقراءة »[330].

وإن دريدا يقصد بالإخلاص أو الوفاء للنص اللا- وفاء ذاته، إذ أن القصد من كل قراءة أو إعادة قراءة للنص هز اللبنة القلقة فيه ليتبعثر أو يفيض النص ما فيه، و على القارئ أن لا يستثقل العودة للوراء في كل مرة، لأن ما يسقط في القراءة الأولى عن الفهم قد يؤدي إلى فهم جديد إذا ما أعيد قراءته و تجميعه.

يقول **دريدا:** « إن بنية الإبدال هذه لمعقدة غاية التعقيد. فالدال بما يدل ليس له أن يمثل في الأصل المدلول الغائب فحسب، إنه يعوض دالا غيره، نظاما آخر للدال له مع الحضور الغائب علاقة أخرى تقدرها لعبة الاختلاف حق تقديرها. إنها أحق بالتقدير من أجل أن لعبة الاختلاف هي حركة الأمثلة وأنه على قدر مثلية الدال وعلى قدر تعاظم قوة التكرير التي للحضور، على قدر اعتنائه بالمعنى، صيانته له واقتصاده فيه »[331].

معنى هذا أنه لما كانت لعبة الاختلاف (الاختلاف – الإرجاء) حركة لإنتاج نماذج متتالية من الدوال باعتبارها أثار وإن الأثر بطبيعته لا يتحدد كحضور مطلق أو غياب تام، مما يعني أنه دائم الحركة، هذا ما يمنح العلاقة (دال،مدلول) زئبقية، فلا يعود هناك دال حاضر حضورا مطلقا.

يقول **دريدا:** « (...) ليس لمفهوم الأثر أي "ارتباط طبيعي" مع المدلول في الواقع(...) إن غياب الآخر(...) لا يمكن اختزاله، متضمنا في حضور الأثر، مثل هذا الغياب للآخر ليس طبيعة ميتافيزيقية تحل محل مفهوم علمي للكتابة (...) ينبغي التفكير في الأثر قبل الوجود. و لكن حركة الأثر هي بالضرورة حركة خفية (...) إن مجال الموجود قبل أن يتحدد كمجال للحضور تتحدد بنيته طبقا لإمكانات متعددة (...) للأثر (...) »[332].

إذن الأثر ليس هو الدال و لا هو المدلول، لا هو الحضور ولا هو الغياب، أي أنه ينأى عن أي تحديد يتموضع في أحد طرفي أي ثنائية متقابلة مثل: طبيعة / ثقافة،... فهو ليس طبيعيا بقدر كونه ثقافيا و دواليك، مما يعني أنه لا وجود لأصل وإنما توجد فقط آثار تمنح ممكنات صفة الحضور، وأخرى تبقى في حالة كمون و تأجيل.

---

[330]– جاك دريدا، التفكيك و الآخر، مصدر سابق، ص 186، 185 .

[331]– جاك دريدا، الصوت و الظاهرة، مصدر سابق، ص 142.

[332]– جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص 126،125.

يقول **دريدا:** « (...) فالأثر هو بطريقة غير محددة هو صيرورة (...) »[333].

و يقول أيضا : « (...) إن الأثر ما يحاكي simulacre الحضور لذا فهو ينتقل باستمرار و موقعه لا هوية له »[334].

يقصد دريدا أن الأثر لا يكون أبدا حضورا و إلا يكون قد تموضع داخل مقولات الميتافيزيقا الغربية، وإنما هو سيمولاكر*simulacre الحضور، أي أنه حضور ممزق متصدع، تشظت جزئياته فصار حضورا مرجأ، تتشكل بنيته بفعل الشطب والإمحاء المتواصل، وعند كل إمحاء ترك لأثر إمحاء جديد، يحيلنا إلى نص آخر أثره محو للأثر نفسه مما يشكل صيرورة أبدية تذكرنا بالعود الأبدي لدى نيتشه، وهيراقليط.

يقول **ديردا:** « فإن الحضور بدل أن يكون، كما يعتقد عادة، ما يدل عليه الدليل، وما يحيل إليه الأثر، فإنه يصبح أثر محو الأثر. ذلك بالنسبة إلينا هو النص الميتافيزيقي، وتلك هي اللغة التي نتكلمها. وذلك هو الشرط الذي ينبغي توفره لكي تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها إلى مجاوزتهما»[335].

إذن يرى دريدا أن الميتافيزيقا بما هي حضور محض، لا يمكن أن تتجاوز ذاتها إلا إذا خضعت لعملية محو آثارها، وكذلك الشأن بالنسبة للكلام الذي متى سمح بالتقطيع والفواصل و التقضية، تحول إلى كتابة أساسها أثر يمحو الأثر ذاته في عملية متكررة.

يقول **دريدا:** «(...) طالما هناك أثر(...) فإنه يتضمن إمكانية التكرار، وإنه ينجو لحظة تدوينه، ويثبت في نفس الوقت موته و اختفاءه(...) يمثل دائما موتا ممكنا (...) لا يوجد حضور بلا أثر، ولا أثر بلا اختفاء ممكن لأصل ذلك الأثر، بالتالي بلا موت. الموت

---

[333]– المصدر نفسه، ص125.

[334] - Jacques Derrida, Marges de la philosophie, op cit, P25.

[335] - Ibid, P P 76 – 77.

* السيمولاكر: سيميوزيس(Sémiosis): كان شارل سندرس بورس (C.S.Pierce) أول من أدخل مفهوم السيميوزيس على ميدان السيمائيات، وهو صيرورة يشتغل من خلالها شيء كعلامة، و تستدعي من أجل بناء نظامها الداخلي ثلاثة عناصر هي: ما يقوم بالتمثيل (ماثول) وما يشكل موضوع التمثيل (موضوع) وما يشتغل كمهمة تقود إلى الامتلاك الفكري " للتجربة الصافية " (مؤول) وانطلاقا من هذا المفهوم سيتم التعامل مع التجربة التأويلية باعتبار لا نهائيتها في المطلق الكوني، وباعتبار محدوديتها ضمن السياق الخطابي الخاص.أميرتوإيكو، التأويل بين السيمائيات و التفكيكية، ترجمة وتقديم: سعد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب– بيروت لبنان، ط2، 2004، ص138.

الذي لا يلبث أن يتحقق، أن يحدث لي، و الذي لم يتوصل في الحدوث لي. إمكانية اللاممكن(...)»[336] .

معنى هذا أن أبعاد الزمن الثلاثة وفقا لما تحدده الميتافيزيقا: ماض، حاضر، مستقبل قد فقدت تحديداتها الصارمة، مادام الوجود يتجدد بالأثر و الموجود كذلك، والأثر هو الإرجاء فلا يدل الأثر أبدا على الحضور، مما يلزمنا بالتفكير في الماضي لأن هذا الأثر الحاضر هو أثر لمحو أثر ماض.كما لا يمكن الحديث أبدا عن ماضي حاضر حضورا مطلقا، باعتباره أثر محو الآثار أخرى، كما أن المستقبل لا يمكن الحديث عنه إلا من خلال الحاضر الذي هو ماضي في الآن ذاته، هذا ما يشبه ديمومة برغسون كما قلنا في موضع سابق، كما أنه يوحي بفكرة تعظيم التاريخ المرتد إلى الماضي السحيق الذي ربما يكون سمة لدى دريدا شأنه في ذلك شأن الشعب اليهودي، و إن كان ينفي فكرة الشعب المختار والأرض الموعودة والتي ما يفتأ في الكلام عنها حتى يظهر حنينه إلى التيه والضياع الذي لا يبارحه البتة في حياته وكتاباته.

وفي هذا يقول **دريدا:** « إن كل عنصر يتأسس انطلاقا من الأثر الذي تتركه فيه العناصر الأخرى في السلسلة أو النسق »[337].

كما يقول أيضا : « (...) إن الأثر لا يعني فقط اختفاء الأصل، إنه يعني هنا (...) أن الأصل لم يختف، إذ أنه لم يتكون يوما إلا في مقابل اللا – أصل، أي الأثر الذي يصبح هنا أصل الأصل (...) إن الحضور – الغائب للأثر، و هو ما لا يجدر بنا أن نسميه التباسه و لكن لعبته (...) يحمل في داخله (...) المشكلات التي أشرنا إلى اتصالها الوثيق»[338]

يرينا دريدا هنا أن الأثر لا يتشكل أبدا كأصل، كما لا وجود لأي موجود دون أثر، ولا أثر دون محو لأثر سابق، فلا أصل إلا من خلال اللا– اصل، بمعنى أن الأول هو أول/ثان في الوقت ذاته، و الثاني ثان/ثان ....إلخ. إذن الأصل مذ الوهلة الأولى يبتعد عن مقام الأصلية، ليسمح بخلق مسار تتوالى عليه الآثار الذي هو في الأصل نتيجة لها، وبمعنى أوضح أن الأصل في حد ذاته هو أثر لفكرة، هذه الأخيرة هي أثر لأفكار سابقة عليها ناتجة من كل ما يؤثر في الموجود إما من قريب أو بعيد ، وهذا ما يتضمن صيرورة الأثر،حيث

---

[336]– جاك دريدا، انفعالات، ترجمة : عزيز توما، تقديم : إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2005، ص175.

[337]– جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص33.

[338]– جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص ص 147–160،161.

يقول **دريدا:** « (...) فالبذرة متفرقة منذ البداية إن التلقيح "الأول" تشتت، أثر تلقيم، نفتقد أثره، سواء تعلق الأمر مما نسميه " لغة" (خطاب، نص، الخ) أو تعلق الأمر بنثر"واقعي" للبذور، كل لفظ هو حقا شذرة وكل شذرة هي لفظ. اللفظ، العنصر الذري يولد و هو ينقسم، و هو يتلقم، وهو يتكاثر.(...) لاشيء قبل الجمع الذي تبدأ فيه البذرة بحذف ذاتها »[339].

إذن الأثر يثير في الوقت ذاته إلى امحاء الشيء و بقاءه محفوظا في دوال أخرى، لذا فهو يعني الموت المرجأ والذي يبدأ في الحضور مع اللحظة الأولى للميلاد، لذا فهو ليس جوهرا أو موجودا حاضرا، وإنما هو صيرورة تطرح كل لحظة لإعادة التفسير الذي لا ينته.

ربما يكون هاجس الختان الذي طبق على دريدا دون استشارته هو ما يجعل دريدا يتكلم عن الأثر بهذه الطريقة، حيث يقول: « (...) يعني الختان فيما يعنيه أثر ماتركه الآخرون ولحق بنا في السلبية المطلقة، فبقي في الجسد وهو واضح ولا ينفصل بلا ريب عن الإسم الذي يسند إلينا الأخر أيضا. والختان هو لحظة التوقيع أيضا(...) »[340].

لقد كان ومازال المسلمون واليهود يختنون أبناءهم في اليوم السابع من ولادتهم، وهو ما يشبه توقيع الاشتراك في طائفة معينة تعلي من شأن اللوغوس وتجعله حاضرا كنقش في الفكر و الجسد ، كما تلغي أي قرار لهذا الصبي في اختيار هويته أو اسمه، هذه الهوية التي لن تكون في النهاية إلا التشظي، والاسم ختما قد قام دريدا بتحويره جاعلا إياه جاك بدل جاكي الذي كان يدل على اسم لأحد السينمائيين الأمريكيين، والذي كانت تفضله الطائفة اليهودية في الجزائر في وقت مولده، وفي هذا يقول **دريدا:** « (...) رأيت أن اسم (جاكي) لم يكن اسما ممكنا لكاتب واخترت نصف اسم مستعار تقريبا، قريب من الاسم الحقيقي بالتأكيد لكنه فرنسي و مسيحي و بسيط، فكان أن محوت العديد من الأشياء (...) لكنني لم أمس لقبي (...) إنه يرن في داخلي (...) مثل اسم لأحد غيري في النهاية (...) »[341]..

إذن دريدا من خلال الختان الذي يبقى أثرا لمحو أثر سابق هو الجلد الأصلي الذي تم تشريحه، يقدم صياغة لمفهوم الأثر باعتباره أرشيفا طيفيا و شما في التاريخ لا ينمحي و كل محاولة لإمحاءه صياغة لأثر جديد، كما أن كل تغيير للاسم لن يكون إلا أثرا لامحاء الاسم القديم.

---

[339] - Jacques Derrida, la dissémination, op-cit, P P 337-338.

[340] – جاك دريدا، يجب أن يسهر جنون ما على الفكر، مصدر سابق، ص69.

[341] – المصدر السابق ، ص 72.

يقول **دريدا:** «الأرشيف المتفرد و المغرق في القديم المسمى ختانا (...) إنه طيفي (...) فلا هو حاضر ولا هو غائب في "اللحم"، لا هو مرئي ولا هو غير مرئي، إنه أثر باق يدل دائما على الآخر (...) »[342].

لهذا فإن دريدا يريد تفكيك حضور الختان الذي كرسته ثقافة لوغوسية ميتافيزيقية، حتى أنه يلوم أمه التي سمحت بحدوث هذا الوشم عليه.و في هذا يقول **دريدا:** « الختان هو القضية التي كتبت الكثير عنها في الحواشي و الهوامش، وفي السياقات و الملاحظات لأنها القضية التي بوعي مني أو بدون و عي، كانت قابعة في عمق ثقافتي (...) الختان هو حكاية حكاياتي، لأنه السر الذي تكمن فيه خيانة أمي لي (...) فلغتي الوحيدة هي ندبة ختان و كأنها الفيروس Virus الذي ليس له عمر »[343]

فمن خلال الختان يتحول المختون إلى أضحية فداء سال دمها تمجيدا لاسم الإله و تهليلا بعظمته و كأن الإله يتحدث بداخل كل مختون، يقرر مصيره، بفعل شق اللحم.

يقول **دريدا:** « في لحظة الحدث الأركيو- نومولوجي(...) لكتاب يودع الجلد الجديد، مجروحا ومباركا. لمولود جديد، هناك كانت تترجع قبلئذ الكلمات المعدة للمولود الجديد لله يتكلم إليه بها (بداخلك) حتى قبل أن يتمكن من النطق: " أمض، اقرأ كتابي الذي كتبت "»[344].

ويقدم دريدا مثالا عن الأثر يتمثل في مسألة الغفران، التي يعتبرها مستحيلة إذ أن كل ما يسمح بالمغفرة يكون مغفورا من قبل ولا يتطلبها أصل، لذا فإن الحديث عن الغفران في هذه الحالة غير ذي شأن، أما إذا كان الفعل الذي نطلب غفرانه ذا شأن فإنه لن يغتفر إلا إذا حدث النسيان جراء تسليط العقاب على فاعل الجريمة، و بذا يكون فعل شائن مقابل آخر وهنا تظهر مشكلة تساوي الشر أو تفاوته بين الفعلين، مما يجعل مسألة الغفران معلقة مع وجود ذاكرة حية.

يقول **دريدا:** « (...) المغفرة ليست النسيان (...) إنها تنبه الذاكرة الحية بشكل مطلق الذاكرة المتصلة بما لا يمكن محوه (...) لا يمكن للمرء أن يغفر إلا عند الاستذكار، عند التمثيل مجددا، دون تراجع (...) فإذا كنت لا أصفح إلا عما يمكن الصفح عنه، مثل ما هو عرضي (...) ما يغفر له هو سلفا مغفور له (...) ليس علينا أن نغفر إلا لما يغفر له، هذا ما

---

[342]– جاك دريدا ، حمى الأرشيف الفرويدي ، مصدر سابق ، ص ص 49 - 139

[343]– أمينة غصن ، مرجع سابق ، ص ص 126، 125.

[344]– جاك دريدا ، حمى الأرشيف الفرويدي ، مصدر سابق , ص67.

نسميه بالفعل المستحيل. من جهة أخرى عندما أفعل ما هو ممكن بالنسبة لي فأنا لا أعمل شيئا »[345].

و بذلك فإن كل مغفرة هي امحاء لفعل ترسخت صورته في الذاكرة و إحياء للفعل في حد ذاته من خلال إعادة استذكاره، و بهذا يكون الغفران محو لأثر يحل محل أثر آخر قابل للمحو، مما يعني أن الغفران التام و الأصلي لن يكون أبدا لتعلقه بالأثر فهو طلب للمستحيل.

ربما يكون دريدا قد استقى أضحية الفداء هذه من الختان باعتباره تراثا إبراهيميا من جهة و من جهة أخرى من دولة المماليك بمصر، التي دامت من 1250 إلى غاية 1811م حيث أن هؤلاء المماليك كانوا بالأصل مسيحيين اختطفهم التتار وبيعوا في سوق النخاسة ثم اشتراهم السلطان وبدل أسمائهم وعلمهم العربية و التركية و دربهم عسكريا، وشاءت الأقدار أن يصير بعضهم سلاطين بعد ما كانوا عبيدا، فصار قانون السلطنة أن يكون السلطان عبدا سابقا مر بالمرحلة السابقة و تحول من المسيحية إلى الإسلام، مما جعل الآباء يبيعون أبنائهم و يصيرونهم عبيدا. ليحققوا فيهم هذا الشرط، وإن هذا المملوك العبد/السيد أضحية فداء تعيش زمنها المرجأ محتقرة لأنه عبد، ومقدس لأنه سلطان، فلا هو حاضر في صفة محددة ولا هو غائب عنها غيابا مطلقا، مما يجعله حضورا مرجأ[346].

مما سبق نخلص إلى أن الأثر كإرجاء للحضور و عمل للاختلاف لا يكون إلا من خلال كتابة تسمح بالمحو و إعادة التدوين ، و القراءة و إعادة القراءة لذا فهو لا يحتل مرتبة الهامش ولا الأصل و المتن، و لا هو الحضور ولا الغياب، و إنما هو بهلوان نيتشه الذي يلعب على الحبال لكنها حلال تمجد المخاطرة و لا تقود إلى التباهي.

4 دريدا بين أنصاره وخصومه:

أ-أنصار دريدا:

لقد لقيت فلسفة جاك دريدا بمختلف موضوعاتها، اهتماما كبيرا من طرف المفكرين و الفلاسفة، و قد تراوح هذا الاهتمام بين التأثر بها، وبين نقدها، فلم يقتصر على مفكري فرنسا موطنه الأصلي، بل تعداه إلى أمريكا و باقي بلدان أوربا و اليابان و الصين، ثم الوطن العربي بفضل قيام نخبة من الباحثين العرب بترجمة أفكاره، خصوصا ما تضمنته مقالات

---

[345]- جاك دريدا : انفعالات، مصدر سابق، ص 178.

[346]- نور الدين الزاهي، بين دريدا وروني جيرار، مرجع سابق، ص ص 35،36

وحوارات كان قد أجراها معه مجموعة من الصحفيين والمفكرين والفلاسفة، حيث ترجم جابرعصفور مقال دريدا (البنية، العلامة، اللعب في خطاب العلوم الإنسانية)، وترجم إدريس كثير وعز الدين الخطابي مقال "إدمون جابيس وسؤال الكتاب"، وكاظم جهاد كلا من "صيدلية أفلاطون" وبعض المقالات المقتطفة من كتاب دريدا "الكتابة والإختلاف"، أما فتحي أنقزو فقد قام بترجمة كتاب "الصوت والظاهرة"، وقد أجرت منى طلبة وأنور مغيث ترجمة لكتاب: "في علم الكتابة"، كما أن فريد الزاهي قد جمع حوارات ومقالات لدريدا وترجمها تحت عنوان "مواقع حوارات"، وترجم عزيز توما كتاب "انفعالات"، وعدنان حسن "حمى الأرشيف الفرويدي"، ومنذر عياشي كتاب "أطياف ماركس"، وإن هذه الترجمات وغيرها تشير إلى انتشار أعمال دريدا وأفكاره في الوطن العربي، وإن أظهرت في غالبها تكلم مترجميها بلسان دريدا في تقديمهم لهذه الترجمات، إلا أنه في الأغلب لا نجد لهؤلاء الكتاب طرحا مستقلا نستقي من خلاله تأثرهم بدريدا، وإن كانوا لا يستغنون عن أسلوبه وأفكاره في كتاباتهم هذا بالنسبة للعرب، في حين نجد المفكرين الغربيين قد تقبلوا أفكاره وطبقوا إستراتيجيته التفكيكية في بحوثهم المختلفة، وعلى رأسهم بول دي مان وهيليس ميلر اللذان سنتعرض لكيفية قبولهما لآراء دريدا بشي ء من التفصيل فيما يلي:

أ1-أثر دريدا في فكر بول دي مان:

يعتبر بول دي مان Paul de man(1919-1983) من الفلاسفة المتأثرين بتفكيكية دريدا، إذ أنه انطلق في نقده للتراث الغربي من فكرة الدلالة، حيث يلاحظ أن هذا التراث قد وضع تقابلا دلاليا(دال،مدلول) يأخذ الواحد مكان الآخر باستمرار دون أن يضع الدال والمدلول جنبا إلى جنب.

يقول **دي مان:**« إن نظرية الرموز و الدلالات الخاصة بالتأويل (التفسير) لا تمتلك أي قوام أبيستمولوجي و لا يمكن أن تكون علمية إذا »[347].

و بهذا فإن دي مان يقتفي أثر دريدا في تقويض الربط المحكم بين الدال و المدلول، ويجعل من الدلالة لعبة يتراوغ فيها الدوال إلى ما لا نهاية، وهذا ما يظهر في دراسته

[347]– بييرزيما، التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 110.

للبلاغة كدراسة للنص، حيث يقول: «البلاغة نص يسمح بوجهتي نظر متنافرتين تتبادلان التدمير الذاتي، ولذلك تضع عائقا لا يذلل في طريق القراءة و الفهم (...) »[348]

مما يعني أن النصوص بالنسبة لدي مان – وهذا ما ذهب إليه دريدا – تضع عائقا أمام القارئ يتمثل في سوء الفهم، مهما كانت نوعية هذه النصوص أدبية أو فلسفية أو نقدية

إن دي مان يأخذ عن دريدا عدم تمييزه بين نوعية النصوص، فهو فيلسوف موسوعي يجمع كل ما يتصل بالمعرفة من فلسفة، سياسة، نقد،أدب...

يقول **سعيد الغانمي** في تقديمه للعمى والبصيرة: « نظرة دي مان غير قابلة للحصر في إطار تخصصي معين، فهي تجمع بين الفلسفة والنقد والأدب والأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع...إلخ. و مثل دريدا فان دي مان مفكر يستعصي على التصنيف »[349]

يهاجم دي مان ديالكتيك هيجل المبني على فكرتين متناقضتين يتم الجمع بينهما في تلاق للأضداد دون لعب بالمواقع، وإنما هومجرد استبدال للمواقع يحضر في كل مرة ما كان غائبا، وبالمقابل يغيب ما كان حاضرا، و هذا ما انتقده دريدا في فكرة مركزية اللوغوس.

يقول دي مان: « بمقدار ما تسمع التعارضات الثنائية بالتأليف وتستدعيه، تكون البنى التفاضلية الأكثر خداعا» [350]

كما يقول أيضا: « وإذا كانت الحقيقة هي تملك العالم من جانب الأنا في الفكر وبالتالي في اللغة، فإن الحقيقة التي تكون، تحديدا، العالم المطلق تنطوي أيضا على عنصر مكون للتخصيص لا يتلائم مع شموليتها» [351]

يعني هذا أن بول دي مان يوجه شكه نحو ما يعتبر حقائق تامة في التراث الغربي ويجعل من اللغة تعبيرا عن الوجود، وهو في هذا قريب من هيدجر، هذه اللغة التي تبتعد عن كل تحديد للمفاهيم والمصطلحات وتبحث عن أسلوب استعاري بلاغي يسمح بحركة زئبقية لدوالها.

يقول **دي مان:** « يتبدى في الواقع أن كل الترسيمة التي تحددها القراءة الأولى يمكن أن تدمر أو تفكك في عبارات القراءة الثانية » [352]

---

[348]– بول دي مان، العمى و البصيرة، مقالات في بلاغة النقد المعاصر، ترجمة: سعيد الغانمي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، بيروت، لبنان، رقم 189، 2000 ، ص 5.

[349]– المصدر نفسه، ص6

[350]– بيير زيما، مرجع سابق، ص 113

[351]– المرجع نفسه، ص 113، 114

معنى هذا أن دي مان يضع أصنافا للقراءة، فليست كل قراءة صحيحة، أي أن النص يفترض تعددية للقراءات وهذا مانجده في نظرية القراءة لدى دريدا التي تفترض سوءا للفهم و تعددية له، دون تحديد معنى خاص لأي نص مهما كان نوعه .

يقول **سعيد الغانمي:**« (....) نظرتة للنص، مهما كان نوعه، تجعل منه شيئا يعني غير ما يقول ويقول غير مايعني، ويعتاش باستمرار على هذا التناقض بين المعنى والتعبير»[353].

أي أن كل نص يتظاهر بطرح معنى يعتبره مؤلفه إيجابيا، لكنه يحمل في طياته معنى سلبيا، يتسلل بخفاء ليظهر ما بين السطور وفي الكلمات والتقطيعات والفواصل، إلا أن دي مان لا يتوقف عند هذا الحد، بل يمضي إلى القول بأنه: « يقول شيئا ما لا يعنيه هو نفسه»[354]

كما يقول أيضا: « الناقد يعرف عن روسو، ما لا يريد روسو أن يعرفه عن نفسه »[355]

من هذا القول يظهر– ربما– التأثير المستقى من قراءة دي مان لأفكار دريدا التي تمجد نظرية اللاوعي و الكبت التي قدمها فرويد.

من خلال هذه النظرة لعلاقة الدال بالمدلول، فإن البلاغة لا يمكن أن تتصف بصفة العلمية لأنها تستحوذ على معنى واضح ينتجه تطابق الدال مع المدلول.

يقول **دي مان:** «(...) لكن البلاغة تتضمن الخطر المستمر للقراءة الخاطئة، وعلى نحو أكثر دقة فان خصوصية اللغة الأدبية تقع في إمكانية القراءة الخاطئة والتفسير الخاطئ»[356]

إلا أن هذه القراءة الخاطئة التي تتجسد في سوء الفهم، ليست قراءة عشوائية، تمكن القارئ أو الناقد من تقويل النص ما لا يقوله بشكل تعسفي، و إنما هي قراءة تضطلع بسياق النص و ما يوحي به لعب دواله.

---

[352]– المرجع السابق ،ص 121

[2]- بول دي مان، مصدر سابق، ص6

[3]- المصدر نفسه، ص6

[4]- المصدر نفسه، ص 145

[5]- فنسنت. ب ليتش، مرجع سابق، ص 295

يقول **دي مان:** «إن أعظم لحظات العمى التي يمر بها النقاد بصدد افتراضاتهم النقدية، هي أيضا اللحظات التي يحققون بها أعظم بصائرهم »[357]

على غرار دريدا الذي جعل من كل شيء كتابة، فإن دي مان يعتبر كل خطاب أو نص أدبا، سواء تعلق هذا النص بالأنثروبولوجيا أو علم اللغة، أو التحليل النفسي،... حيث أن الكتابة تستمد إبداعيتها ونقديتها من المفارقة الدائمة بين عمى القول وبصيرة المعنى التي تغيب و تحضر بشكل وميض متواتر.

يقول **دي مان** :« (...)حين يظن نقاد الأدب المحدثون أنهم يكشفون حجب الأدب، (...) يكون الأدب قد حل في كل مكان، كما يسمونه الأنثروبولوجيا وعلم اللغة و التحليل النفسي ليس سوى الأدب، وهو يعاود الظهور مثل رأس الهيدرا، في المكان الذي وئد فيه »[358]

إن دي مان يقتفي أثر دريدا في التأثر بنيتشه ونظرته الاستعارية البلاغية للغة، مبعدا الجانب المنطقي الصرف، فهو يسعى إلى الابتعاد عن مركزية اللوغوس الغربية بإهماله للبعد المنطقي واهتمامه بالجانب البلاغي الذي يتيه فيه المدلول عن داله.

يقول **دي مان:** «إن الفلسفة و القانون والنظرية السياسية كلها تعمل من خلال الاستعارات مثلما تعمل القصيدة، ولا تقل عنها خيالا »[359]

و يضيف قائلا: « نظرية علم البلاغة، بوصفها مقالا تصويريا تحكمه الاستعارة تقاوم جهودها الخاصة بها للمفهمة والمنهجة: لاشيء يمكنه التغلب على المقاومة حيال النظرية، ذلك أن النظرية هي بحد ذاتها تلك المقاومة »[360].

لهذا فان كتابات دي مان التي تشيد بزئبقية المعنى، يستحيل تحديدها كنظرية، أو نقد، أو منهج أو تحليل، و(...) هو في هذا يقتدي بدريدا الذي جعل من نقده لمركزية اللوغوس الغربية أسلوبا للخروج عن أي تحديد مندرج ضمن مقولات وتقاليد التصنيف الميتافيزيقي الغربي.

يقول دي مان في توضيحه لوظيفة القارئ: « إن القارئ ليتصور لغته جذع شجرة كلما سقط منها قشر تبدى تحته قشر آخر، في سلسلة لا نهاية لها من القشور التي يشق كل منها عن النسغ الحي»[361]

---

[357]– المصدر السابق، ص06

[358]– المصدرنفسه، ص7

[359] – المصدرنفسه، ص7

[360]– بيير زيما ، مرجع سابق، ص111

و لقد أعاب دي مان على المركزية الغربية- شأنه شأن دريدا- كونها تجعل من تراتبية الزمان: (ماضي، حاضر، مستقبل) أساسا للدلالة، كما تربط بين الماضي والمستقبل وتجعلهما رهينة لموجود متعال يضفي على نفسه قدسية و يجعل من الموجودات تابعة له.

يقول **دي مان:** « (...) من منطلق الزمان، لا يمكن للمركز أن يكون أصلا و مصدرا أيضا في الوقت نفسه. ولا توجد هذه المشكلة على النحو نفسه في المكان، حيث يمكن للمرء أن يتصور مركزا يمكن أن يكون أصلا أيضا، كما في حالة المحاور الديكارتية للهندسة التحليلية. غير أن الأصل حينئذ يكون مجرد مفهوم صوري مفرغ من أية قوة توليدية، ومجرد نقطة إحالة أكثر مما هو نقطة انطلاق» [362].

معنى هذا أن دي مان يأخذ من دريدا فكرة الأثر ونقده لوجود مركزا أو أصل ويجعل من افتراض وجود المركز مجرد وهم، إذ هو جهل بأثر قد تم محوه من طرف هذا الأثر الذي يظهر وكأنه أصل، لهذا فإن الزمان يتصرف وكأنه قوة مصالحة ضد حالة الاغتراب التي أحدثها تدخل فاعل متعال هو نفسه خاضع للزمان و صيرورته.

يقول **دي مان** : « (...) يكشف الضغط التفسيري الأشد قليلا على النص، و أن هذا الفاعل المتعالي هو نفسه زماني و أن ما قدم على أنه علاج هو في الحقيقة المرض نفسه»[363]

في عبارة دي مان هذه استخدام لأسلوب دريدا في بيان أن الشيء لا يتحدد بصفة واحدة بارزة، وإنما يجمع بين صفتين متناقضتين تظهران بشكل مراوغ لعوب، كما أنه إيحاء باستخدام لفظ "الفارماكون" دون حضور اللفظ و إنما معناه فقط : العلاج و المرض، السم والترياق.

إن الأفكار السابقة لدي مان لم تقتصر على القراءة، بل شملت أيضا الكتابة أو أسلوب التأليف، حيث يجعل الكاتب يعيش صيرورة زمانية يتشابك فيها ماضيه مع حاضره وتطلعات مستقبله،(...) مثله مثل العالم الخارجي، وهنا يظهر دي مان على أنه يأخذ أفكار دريدا حول الثقافة والهوية ويوضفها في مسألة التأليف، إضافة إلى فكرة دريدا حول

---

[361]- المصدر السابق، ص 10

[362]- المصدر نفسه، ص119

[363]- المصدر نفسه، ص138

العلاقة بين الكتابة والقراءة، التي مفادها أن الكاتب كاتب وقارئ في آن واحد، لهذا فإن زمن كتابته يختلط بقراءته الناتجة عن آثار كاملة في شخصيته.

يقول دي مان: « نستطيع، أن نتأمل ما يحدث في أنفسنا باعتباره و جودا على الصعيد نفسه الذي يحدث فيه العالم الخارجي. في الرواية التي نحلم بها سيكون الإطار الزماني – المكاني الشخصية الوحيدة (...) لسنا نطفو ولسنا نغطس. إننا نعيش في قلب الكون(...) لقد اختفينا نحن أيضا... إن العلاقات بين الأشياء تزداد رهافة كظلال دائمة الحركة، كالضوء الذي ينحسر و يفيض من تيار لا يكاد يدرك. كل شيء يتغير»[364].

يظهر دي مان في هذا القول كمتأثر بهيراقليطس ونيتشه اللذين يمثلان أسلاف دريدا، كما أنه يأخذ من دريدا فكرة تلاعب الحضور والغياب، فالشيء لا هو حاضر حضورا مطلقا، و لا هو غائب غيابا نهائيا، إنما هو حاضر غائب معا، أي أنه المتن والهامش دون وضع لأي حدود فاصلة.

أ2– تأثير دريدا في فكر هيليس ميلر:

يعد هيليس ميلر **Hillis Miller** (1928-) من أبرز النقاد التفكيكيين الذين تعرضوا بالنقد للتراث الغربي، معتبرين اياه تراثا ميتافيزيقيا، وقد ابتدأ ميلر نقده للميتافيزيقا من قضية العلامة، إذ يرى أن تاريخ الغرب قد طابق بين الدال والمدلول، وجعلهما في شكل ثنائية حضور أي طرف منها يستدعي حضور الآخر، وهذا ما اعتبره ميلر مجرد وهم وأسطورة وضعها الغرب و سارع لتصديقها من خلال اعتبارها أمرا بديهيا.

يقول **ميلر** : «خلافا للنقاد الجدد يؤكد التفكيكيون أنه ليس أمرا بديهيا أن يشكل عمل أدبي جيد وحده عضوية»[365]

مما يعني أن حضور المعنى – كما سبق وأن ناقشه دريدا – لا يمكن تصوره بحسب ميلر، لأنه أمر غير ممكن الحدوث، وما صفة الحضور التي اصطبغ بها من قبل إلا نتيجة لخضوعه لمركزية اللوغوس التي يجب تفكيكها، أي أن ميلر في جعله للغة بابا لنقد التراث الغربي، قد اعتبر مرجعية فهم أي نص لا تعود إلى حضور و تماثل المعنى مع الدال المعبر عنه، وإنما تكون قراءة النصوص نابعة من الاختلاف بين النصوص وداخل النص ذاته.

---

[364]– المصدر السابق، ص121

[365]– بيير زيما، مرجع سابق، ص 126

Iيقول **ميلر**: « دراسة الأدب لا يمكن أن تبرر بالطريقة نفسها التي تبرر بها الأبحاث العلمية (...) إن النقد الأدبي هو أدب بالدرجة الثانية »[366].

نظرا لأن معيار العلم هو تطابق المعاني مع مايدل عليها، ولأن اللغة ممثلة في الأدب تفتقر إلى هذا المعيار، فإنها ليست علما، كما أن ميلر يذهب إلى ما ذهب إليه دريدا و دي مان، إذ أنه يعتبر أن كل دراسة لهذا العالم لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال اللغة وإن اختلفت مسمياتها: أدب، نقد، سياسة، إجتماع...

كما يضيف **ميلر** قائلا: «الناقد إما أن يضيف نسيجه إلى النص العنكبوتي الذي صنعته بنلوبي penelope، أو يكشف ذلك النسيج إلى حد تعرية كل خيوط النص البنائية، وأوقد يعيد الناقد نسج النص، أو يتتبع خيطا واحدا في النص استهدافا لكشف ذلك التصميم الذي ينقشه ذلك الخط »[367].

إذن وظيفة الناقد حسب ميلر هي قراءة جديدة للنص تقوم على ثلاثة احتمالات أساسية أولها: اعتبار النص متعدد الدلالات مشبها إياه بنسيج بنلوبي الذي لا ينتهي، حيث كلما يشارف على الاكتمال تعاود فك خيوطه، ليغيب اكتماله الذي لم يحضر أبدا، و ثانيها: هو أن يقوم بكتابة نص آخر من خلال النص الأول وفق فهمه الخاص للنص الأول، هذا الفهم لن يكون إلا نتاجا لترسبات ثقافية، خلقت لدى القارىء الناقد شخصية معينة هي أثر للآثار السابقة، وثالثها : أن يحاول فك شيفرة النص من خلال تتبع أحد معانيه ودلالاته التي بمجرد إثارتها يهتز بناء النص برمته، وإن هذه القراءة التي يصفها ميلر في قوله السابق لا تخرج عن أسلوب دريدا في قراءة النصوص وتفكيك بنيتها، و كأنها تعبير عن استراتيجية التفكيك بأسلوب آخر.

يقول **ميلر**:« إن علم أخلاق القراءة هذا هو سلطة كلمات النص على فكر القارئ

---

[366]– المرجع السابق، ص ص126، 127

[367]– كريستوفير نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة: صبيحي محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، السعودية، 1989، ص 206

و كلماته. يتعلق الأمر إذا باحترام (...) آخرية النص(...) إن احترام النص هذا هو نقطة انطلاق كل " قراءة جيدة "»[368].

يقصد ميلر أن كل أخلاقيات القراءة قد ضبطت وفقا لتعاليم اللوغوس الغربي، لذا حتى تكون قراءة جيدة للنصوص ممكنة وجب التخلص من أسلوب القراءة القديم الذي يفترض وجود معنى حاضر في النص يترجم وعي الكاتب الذي وجب انطباقه مع فهم القارئ، و لن يكون هذا إلا من خلال ترك النص يفيض بالمعاني وفق قراءة تفكيكية، لكن ليس الهدف من هذه القراءة هو نشر الفوضى و اللامبالاة وحشو النص بما لا يمكن أن يرد فيه، و إنما قراءة تأمل الكشف عن كل المعاني الممكنة في النص و تحريرها. و ما يؤكد هذا قول **ميلر:** « حين أتكلم على التفكيكية، أعني بذلك نمط القراءة الذي يمارسه جاك دريدا، وبول دومان، وأنا بالذات»[369].

إذن فإن ميلر ينظر إلى كل حضور في اللغة بأنه ممكن التفكيك، بوصفه اختلافا لا تطابقا، إذ أن هذا الحضور المزيف يستند إلى نسيج من الكلمات، بمجرد قراءتها تفيض بمعان و دلالات لا تكون بارزة فيها للوهلة الأولى، وبذا فهي تفكك ذاتها بذاتها، وبالتالي فإن التفكيك عند ميلر ليس طريقة للتحليل يمكن تطبيقها على النص، وإنما هو فعل داخلي طبقه النص على ذاته بمجرد هز لبنة أظهرت قلقها و توترها.[370]

كما يقول **ميلر:** « إن حجتي هي أن أفضل القراءات ستكون تلك التي توضح بالصورة الأفضل تنافر النص، تقديمه لمجموع من الدلالات الممكنة التي يربطها النص (فيما بينها) ويحددها بصورة منهجية، لكنها متنافرة منطقيا»[371].

إذن حسب ميلر – وكما ذهب إلى ذلك دريدا– فإن كل نص يحمل عدة أقنعة، كل قناع منها هو أثر لإزالة قناع سابق عليه، يمحو أثره ليترك أثرا جديدا لا يفهم إلا من سابقه، لذا فلا وجود لحقيقة موضوعية في النص، لأن أي تحديد يوصف بالموضوعية سيكون تابعا للتقليد اللوغوسي الميتافيزيقي، لهذا فالنص يحوي مجموعة من الممكنات الدلالية كل منها يقدم فهما خاصا في سياق معين .

---

[368]– بيير زيما، مرجع سابق، ص 127، 128

[369]– المرجع نفسه، ص 127

[370]– عادل الثامري، هيليس ميلر والإجراء التفكيكي، مقال أنترنيتي، موقع : http :// lingua.friendsof democracy.net صدر بتاريخ:2006/07/19.

[371]- بيير زيما: مرجع سابق ص 132

يقول **فنسنت.ب. ليتش:** « لا يعني هذا كما يركز ميلر " أن الراوي أو القارئ حر في إعطاء القص أي معنى يريده، وإنما يعني أن النمط عرضة للعب الحر، وأنه غير محدد، من الناحية الشكلية " »[372].

إذن ميلر يحذو حذو دريدا ودي مان في فكرة القراءة الخاطئة، و بأن النص يفكك ذاته من الداخل، كما يسعى إلى فك التمركز حول اللوغوس بإبراز عناصر ومفاهيم غير واضحة التحديد في النصوص.

إن الأفكار السابقة نتيجة لاعتبار ميلر اللغة لعبا يبرز اختلاف الدوال عن مدلولاتها مما يجعل الكلمات (اللغة) عبارة عن استعارات بلاغية يغيب فيها المعنى الوثوقي، وتكون كل معانيها مجرد احتمالات ممكنة.

و نستخلص الفكرة السابقة من قول **ميلر:** « بدلا من استمداد أو"ترجمة" الصور البلاغية من الاستعارات الصحيحة للغة فإن كل اللغة مجازية منذ البداية. و فكرة وجود استخدام حرفي أو إحالي للغة ليست سوى وهم تولد من نسيان الجذور الاستعارية للغة »[373].

إذن ميلر يزعزع الإحالية و يحرر اللغة وعلاماتها كي تولد آثارا من الانحراف الدلالي، والاختلافات، وقد صاغ ميلر دراسة تفكيكية بعنوان "الناقد بوصفه مضيفا " نشرها في كتابه :"التفكيكية والرمز" سنة 1979، حيث اشتغل على تفكيك مصطلح طفيلي parasite، واعتبره جزءا من ثنائية يتقابل فيها ضدان هما: طفيلي و مضيف، إذ ليس هناك طفيلي دون مضيف والعكس. وقد تأتت له هذه النتائج من خلال فحص الأصول الإتيمولوجية لمفردتي طفيليparasite، مضيفhost، وتتبع معانيهما في اللغات الهندوأوروبية: الإنجليزية، الفرنسية، والسلافية، فتوصل إلى أن الطفيلي يتحول إلى مضيف ويأخذ معنى واحدا يتجسد في: (غريب، ضيف، مضيف)، أي أن الطفيلي يتحول إلى مصطلح إيجابي بعدما كان سلبيا، ويكون شيئا أو شخصا قابلا لتبادل الضيافة ومستفيدا استفادة تبادلية في علاقته التداولية مع المضيف، مما يعني أن الطفيلي حاضر في المضيف و غائب عنه .[374]

---

[372]– فنسنت ب ليتش، مرجع سابق، ص 296.

[373]–المرجع نفسه، ص286.

[374]–عادل الثامري، مرجع سابق، الموقع نفسه.

من خلال هذا المثال يتضح أن ميلر يتفق مع دريدا في أخذ كلمات و محاولة إيجاد ازدواجية للمعنى فيها، بحيث لا يغيب أو يحضر المعنى تماما، وإنما يكون المعنى الأول حاضرا غائبا والمعنى الثاني غائبا مرجأ الحضور، داخل لعبة لتداول الحضور والغياب المتكرر .

ب- خصوم دريدا:

لقد تعرض جاك دريدا للنقد اللاذع من طرف الكثير من الفلاسفة و المفكرين من بينهم يورغن هابرماس وليونارد جاكسون... وإن الانتقادات الموجهة له لم تنصب على أعماله ومحاولة تفسيرها ونقدها من الداخل فقط، بل تطرقت إلى محاولة إضفاء صبغة خاصة بحياة دريدا –النفسية والعقائدية والاجتماعيةو..– على هذه الأعمال ومحاولة تفسيرها على أنها مجرد انعكاس لسيرة ذاتية شخصية.

يعيب **يورغن هابرماس jurgen Habermas (1929–)** على دريدا كونه مجرد تقليد لهيدجر حيث وضعا – هيدجر ودريدا – الغرب الأوروبي في مواجهة مع الآخر الممثل خاصة في العالم الثالث، وإقصاءه من دائرة الحوار والهيمنة عليه سياسيا و اقتصاديا.

يقول **هابرماس:** « (...) شأنه شأن هيدجر، ينظر دريدا إلى " مجمل الغرب" ويضعه في مواجهة مع الآخر. الذي يختلف عنه والذي يعلن عن نفسه بهزة جذرية على الصعيد الاقتصادي و السياسي–أي على السطح– لكوكبة جديدة تم وضعها بين أوروبا والعالم الثالث من منظور ميتافيزيقي (...) لا جديد حتى الآن»[375].

يرى هابرماس أن دريدا لازال حبيس الميتافيزيقيا الغربية التي تضع ثنائيات متقابلة تقصي أحد طرفيها، كذلك شأن دريدا وسلفه هيدجر، إذ أقصيا العالم غيرالأوروبي المسمى بالعالم الثالث بحجة عدم الاطلاع المباشر على ثقافته وعدم التمكن من لغته.

في حوار لجاك دريدا مع جون بيرينيوم نجده يعتبر التفكيك قراءة موجهة خصيصا للفكر الغربي إلا أنه في الوقت ذاته لا يحصر مركزية اللوغوس في الفكر الغربي وحده، وفي موضع آخر سبق وأن ذكرناه في عنصر " مركزية اللوغوس " يعترف بأن المركزية اقتصرت على أوربا، حيث يقول: « (...) ما أسميه تفكيكا وإن كان موجها عكس شيء معين ينتمي إلى أوربا، فهو أوروبي وهو حصيلة وعلاقة بالذات بالنسبة إلى أوروبا كتجربة للغيرية الجذرية (...) في هذا الموروث القابل للتحسين يوجد وعد بالمستقبل (...) و هو ما يغذي سخطي إزاء خطابات تدين أوروبا نهائيا كما لو أنها لم تكن سوى المكان الذي تدور فيه جرائمها»[376].

---

[375] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، دراسات فلسفية فكرية، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دط، 1995، ص ص255،256

[376] – جاك دريدا، إنني في حرب على نفسي، مصدر سابق، ص135

إن هذا القول يبين تركيز دريدا على التراث الأوروبي، ومحاولة للدفاع عن أوروبا و مكتسباتها الاقتصادية الاجتماعية والسياسية خاصة، مما يجعلها قادرة على فرض هيمنتها على كل ما يغايرها.

لكننا نجد دريدا يرد على فكرة منح الهيمنة لقطب من الأقطاب، بأنه يحاول أن يغيب الحدود بين المتن و الهامش، دون أن يتسلط طرف على الآخر و يظهر هذا في قوله: « لا عاصمة لأوروبا »[377].

بمعنى أن أوروبا لا يمكن أن تكون مفصولة عن العالم أو ذات حدود ظاهرة، لأن ما يشكلها لا هو موقعها ولا هو شعوبها، و إنما تعاملها مع الآخر، حتى أن ثقافة كل فرد ينتمي إليها ليست أوروبية صرفة، إذ هي تراكم من ثقافات أجيال تنقش كأثر أرشيفي لدى الأفراد والشعوب كأثر أرشيفي لدى الأفراد و الشعوب.

كما تعتبر فلسفة دريدا فلسفة الضعف بالنسبة للضعيف و فلسفة قوة بالنسبة للقوي لذلك من الخطأ أن تكون العمود الفقري للفكر العقلاني، في مجتمع متعدد المشارب والاتجاهات لأنها تمحي كل قدرة في مواجهة الضعف الإقليمي لصالح تبرير القوة الخارجية.[378]

كما أن دريدا حسب هابرماس قد انطلق من آراء هيدجر حول اللغة مكيفا ألسنية دي سويسر لنقد الميتافيزيقيا الغربية، دون دراسة هذه اللغة بشكل منهجي مع إهمال اللغة العادية ومنطق استخدامها.

يقول **هابرماس:** « (...) يهمل دريدا مع ذلك الإفادة من تحليل اللغة العادية ، كما تم إجرائها في المجال الأنغلو ساكسوني، فهو لم يتناول لا قواعد اللغة و لا منطق استعمالها.»[379]

إن رسالة دريدا تنأى عن أي تحديد ضمن إطار لغوي أو فلسفي، إلا أنها لا فلسفية في الوقت ذاته، وتستخدم لغة الميتافيزيقا الغربية، حيث تتمركز حسب رأي هابرماس حول منطلق أساسي لوغوسي هو الدين اليهودي، وبهذا فإن خطى دريدا تتوافق مع خطى ليفيناس في استنباط الأفكار من الكتاب المقدس، – وقد بينا في الفصل الثاني بعض الأفكار التي

---

[377]–عبد السلام الشدادي، أوروبا غير أوروبا، لقاء الرباط ، مرجع سابق، ص 44

[378]-علي الزيبق، مقال أنترنيتي موقع: http: www.tomaar.com التاريخ: 2007/05/06.

[379]– يورغن هابرماس، مصدر سابق، ص258

يمكن أن تكون ذات أصول دينية– إلا أننا نجد أن دريدا يمتنع عن إثبات حضور موجود علوي إلهي.

يقول **هابرماس:** « (...) على خطى ليفيناس (levinas) يستلهم دريدا بشكل جلي من هذا التصور اليهودي للإرث(...) إن برنامج علم الكتابة يطمح إلى نقد الميتافيزيقا يتغذى من منابع دينية. ومع ذلك يرفض دريدا فكرة تفكير لاهوتي »[380].

كما يربط **بختي بن عودة** أسلوب كتابة دريدا لكتابة "**تواقيس Glas**" بالنص اليهودي، إذ يرى أن تقسيم كل صفحة من صفحات الكتاب على عمودين في شكل فسيفساء نصية تذكر بترتيب التلموذ. كل صفحة تقترح للنظر من عمودين إلى أربعة ذات أحجام غير متساوية، مما يجعل كتابة دريدا مضبوطة الإيقاع وفق النص الديني[381].

برفض دريدا لمعيار حقيقة ثابت من خلال لعب الدوال و عدم مطابقة الدال للمدلول تحول إلى سفسطائي عبثي، ليجعل من اللغة محتواة في الكتابة مع تشظيتها بعد ما كانت تعتبر سكن الوجود عند هيجر.

يقول **هابرماس:** « يفضل دريدا التحرك في العالم المتمرد لمعركة الأنصار فهو يود تمزيق كل شيء حتى مسكن الوجود وأن يرقص في الهواء(...) فدريدا أقرب إلى الرغبة الفوضوية التي تفجر استمرارية التاريخ منه إلى الأمر السلطوي بالرضوخ للمصير»[382].

و بتفكيك دريدا لمركزية الصوت أو الكلام يكون قد منح الكتابة وضع المركز ، وإن كان قد قام بتمويهه من خلال الكتابة الأصلية، التي اعتبرها كلاما يتميز بالفواصل و التفضية إلا أنه لم يخرج بهذا عن أصول الميتافيزيقا الغربية ، وكأنه يشير إلى التراث اليهودي، الذي و إن انمحى و تغيرت أشكاله إلا أنه لا ينسى المحرقة التي توالت آثارها على أجيال اليهود المتتابعة، إضافة إلى أن فكرة الغفران – التي تطرقنا لها من قبل – قد جعلها فكرة مستحلية و مشروطة بخراب الذاكرة و ما الاستذكار إلا إحياء لها.

يقول **هابرماس:** «(...) إن ما يسحر دريدا هو فكرة " انقرائية مطلقة" (...) وبقدر ما تميت الكتابة العلاقات الحية للكلام ، فإنها تعد مضمونها الدلالي بإنقاذ يتجاوز محرقة يحتمل حدوثها (الإبادة) محرقة سيكون ضحيتها كل من يتكلم ويصغي(...) »[383]

---

[380]– المصدر السابق، ص261.

[381]– بختي بن عودة، احتراق الرفات، دريدا نوذجا، مجلة مدارات، مرجع سابق، ص40.

[382]– يورغن هابرماس، مصر سابق، ص ص 257-286.

[383] -المصدر السابق، ص263.

و يردد دريدا على فكرة انتقاده بعقدة المحرقة بقوله: « لا يوجد أرشيف واحد، لا يوجد حد واحد، أو معاناة واحدة للذاكرة بين غيرها من الأخريات: بإدراج اللانهائي (اللانهاية)، فإن حمى الأرشف تتاخم الشر الجذري»[384]

مفاد قول دريدا هذا أن المحرقة التي تعرض لها اليهود موجودة، إلا أنه لا ينبغي أن ننسى محارق عاشتها الإنسانية عبر حقب تاريخية عديدة ، لذا فإن الشر الجذري غير موجود فيمن طبق المحرقة على اليهود فقط، بل هو متأصل في الإنسانية و تاريخها شاهد على ذلك.

إن كان هابرماس قد أعاب على دريدا نقضه لمركزية اللوغوس فإن **ليونارد جاكسون(Leonard Jackson)** قد جعل مركزية اللوغوس محض أسطورة اخترعها دريدا، وفرضها على تاريخ الفلسفة الغربية فرضا، وبهذا فهو لم يخرج عن ميتافيزيقا اللوغوس الذي أنتجه، حيث يقول **ليونارد جاكسون:** «(...) ليس هناك أي دليل على وجود المركزية الصوتية بهذا المعنى القوي، لا الآن ولا في الماضي. وما يبينه سجل التاريخ هو أن جميع الحضارات قد فضلت الكتابة(...) على الكلام من جميع النواحي، وذلك منذ مصر القديمة على الأقل(...) إن الكتب قد اعتبرت دائما أكثر موثوقية من الخطب. (...) وإن من يعرفون الكتابة قد تمتعوا بمزايا سياسية(...) لدرجة نجاتهم من الموت في مقابل كفارة معينة(...) أما دريدا فيلقي في شبكته الكبيرة في تاريخ الفكر كله ليلتقط أشياء صغيرة كتذمر أفلاطون(...)»[385] .

وفي حديث دريدا عن الإرجاء الذي هو في الأصل عمل الأثر يكون قد بشر بتعاليم الصوفية اليهودية (القبالة) – التي يفترض الكثير من المفكرين أن دريدا ينتمي إليها – التي تقول بالخواء المحدود جدا.

يقول **هابرماس:** « كما يؤكد في بداية دراسته المبرمجة على "الفارق" **(différance)** بأنه لا ينوي القيام بدراسة لاهوتية حتى وإن كانت سلبية إلا أنه أيضا لا يريد ترك ما ينسحب يفلت منه وكأنه مجرد "انسياب" لتاريخ للوجود الأمر الذي بحد ذاته ينطوي على مفارقة (...) يتذكره تبشير مرتقب في الصوفية اليهودية و بالخواء»[386].

---

[384]– جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، مصدر سابق، ص37.

[385]– ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، الأدب و النظرية البنيوية، دراسة فكرية، ترجمة: ثائر ديب، دراسات فكرية 68، منشورات وزارة الثقافة دمشق، سوريا 2001، ص23.

[386]– يورغن هابرماس، مصدر سابق، ص ص262-264.

لهذا فقد اتهم دريدا بأنه ينتمي إلى فريق "المحافظين الشبان" الذين يدعون –حسب رأي هابرماس – الخروج من إطار المركزية المحورية متحررين من ضرورات العمل والفائدة، مناهضين للحداثة في أسلوب ديني يتسم في غالبه بالفوضوية و الضياع[387].

إلا أن دريدا يرد على اتهامه بفكرة القبالة وانصياعه لتعاليم الدين اليهودي بقوله: «حول المرجعية اليهودية (...) أعتقد أن القراءة المتأنية المتيقظة، الميكرومنطقية، اللانهائية ليست خاصة بالتراث اليهودي(...) تآلفي مع الثقافة اليهودية(...) ضعيف جدا(...) وإن كان ما أفعله يستدعي تفسيرا يهوديا، فإن ذلك لا علاقة له باختيار، ولا برغبة ، ولا حتى بذاكرة أو ثقافة »[388].

وإنه بإقرار دريدا لعدم حضور الماضي كتجل للحضور المباشر، يكون قد دمج أطوار الزمن الثلاثة: ماضي، حاضر، مستقبل وأدخلنا في متاهة استقاها من شيلنغ حسب تصور هابرماس.

يقول **هابرماس** في هذا الشأن: « (...) مثل شيلنغ في الماضي في تفكيره في التداخل الزمني(**atemporel**) و الذي يدرج في الزمان عصورا، ماضي، حاضر، مستقبل، يلح دريدا على الفكرة التي تصيب بالدوار لماض لم يكن حاضرا أبدا »[389].

كما يعيب هابرماس على دريدا انغماسه في الإحالة على نصوص الآخرين، و خاصة النصوص القديمة التي كل منها يدعو إلى حضور الأقدم منها، وبهذا فإنه لم يقدم فلسفة واضحة المعالم.

حيث يقول **هابرماس:** « (...) إن المرجع الأول و الأخير ليس الوجود بل لغز متاهة انعكاسات مرايا تنتجها نصوص قديمة يحيل كل منها باستمرار إلى نصوص أكثر قدما دون أن تمنح الأمل بإمكان بلوغ هذه الكتابة الأولى (**archi-écriture**) »[390].

إلا أن دريدا يعتبر العودة للنصوص القديمة وفاء للنص ووفاء كذلك لمؤلفه، فالهوية و الثقافة عنده لا يمكن تحديد ما هو أصلي ذاتي فيها مما هو خارجي معطى من الآخر، لذا فالشخصية لا يمكن فهمها إلا من خلال الآخر، كذلك الشأن بالنسبة للآراء و الأفكار.

---

[387]– بيتر بروكر، الحداثة و ما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، منشورات المجتمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1995، ص216.

[388]– جاك دريدا ، انفعالات، مصدر سابق، ص162.

[389]- يورغن هابرماس، مصر سابق، ص 282.

[390]– المصدر نفس، ص282.

يقول **دريدا:** «(...) الآخر موجود دائما(...) إن السيرة الذاتية الأكثر خصوصية يتم تفسيرها بالرجوع إلى الشخصيات البارزة المتناقلة **transférentielles** التي هي نفسها وهي نفسها مضاف إليها أحد آخر (مثال ذلك أفلاطون وسقراط(...) جينيه، هيجل والقديس أوغسطيس(...)، حتى وإن تعلق الأمر بالتحدث عن أمر شخصي جدا، عن الختان مثلا(...)»[391].

كما يقول **دريدا** أيضا: « عندما يطلب مني التخلي عما ساهم في تكويني و عما أحييت إلى حد بعيد فكأنما يطلب مني أن أموت »[392].

إلا أن هابرماس لا يرى في إحالة دريدا على نصوص لفلاسفة وأدباء قدماء أو معاصرين له، إلا محاولة لتقويلهم عكس ما يقولون، ومراجعة نصوصهم بقراءة تعسفية تركز على جزئيات صغيرة متناثرة لتستخدمها لنقض البناء كله دون الاهتمام بالإطار العام للفكر، حيث يقول **هابرماس:** « بهذه الطريقة يقوم دريدا بإرغام نصوص لهوسرل، لسوسور أو روسو على تقديم اعترافات، على الرغم من أن الفكر المعلن لمؤلفيها. وبفضل مضمونها البلاغي، حيث تقرأ بالإتجاه المعاكس تناقض ما تعلنه(...) غير أن التفكيك يظل عملا تعسفيا(...) »[393].

إلا أن دريدا يرد على فكرة التعسف بفكرة أخرى و هي لعبة الدوال ضمن مبدأ الاختلاف الذي يحمل معنيين هما: التمايز و الإرجاء، إذ يعرف الإرجاء بقوله: « (...) إنه لا يحكم شيئا و لا يسود على شيء ولا يمارس أية سلطة في أي مكان. ولا يقدم نفسه بأي تبجيل. ولا يوجد مملكة فارق و ليس هذا وحسب ولكن هذا الفارق يثير تمرد الممالك كلها»[394].

حسب رأي دريدا فإن هذا الإرجاء لا يتموضع كحضور –كما سبق أن بينا – لذا فهو تهديم لسلطة الحضور، فكيف لفيلسوف الاختلاف أن يفرض على النصوص مالا تبوح به، و إنما يجعل من عمله إظهارا لإحدى الممكنات الكامنة في النص ذاته والتي تم تغييبها بفعل

---

[391]– جاك دريدا ، يجب أن يسهر جنون ما على الفكر، مصدر سابق، ص82.

[392]– جاك دريدا ، إنني في حرب على نفسي، مصدر سابق، ص119.

[393]- يورغن هابرماس، مصدر سابق، ص ص 292،293.

[394] - Jacques Derrida, Marges de la philosophie, op - cit, P22

مركزية اللوغوس. حيث يقول **دريدا** في شأن اتهامه بالتعسف: « (...) أنا أمنح أحلامي مثل الأحلام وأترك للقارئ أن يكتشف ما إذا كان بها شيء قد تثبت فائدته لليقظى»[395].

أضف إلى ذلك بأن إقرار دريدا يتلاعب المعنى وزئبقية اللغة يجعل من التفاعل والتواصل بين الناس أمرا مستحيلا، إذ لا يمكن الإتفاق إلا من خلال لغة مضبوطة واضحة المعاني، إلا أننا نجد دريدا شغوفا على غرار هيدجر بوضع و اختراع مصطلحات جديدة، بشكل هستيري.

يقول **هابرماس:** «(...) هذا الهوس بخلق المصطلحات الجديدة لدى هيدجر و دريدا يلبي بحسب رأيي وظيفة محددة تماما: إنه يحجب اللعبة التي بواسطتها يقومان بالنقد الكلي للعقل ثم يستديران بعدئذ بنقدهما الخاص ضد معقولية القواعد و الأسس التي يرتكز عليها النقد بالذات»[396].

من بين المصطلحات التي استخدمها دريدا وهي في غالبها مستقاة من الإرث الذي يعتبره ميتافيزيقيا مصطلح : الفارماكون **Le pharmakon** وهو مقتطع من أفلاطون و يعني الدواء و السم، الخير والشر وليس هو أحدهما دون الأخر، **Le supplément** مقتطع من روسو و لا يتحدد لا في الزائد و لا الناقص، لا العرض و الجوهر،....

كما يرى هابرماس أن الممارسة الكلامية في الحياة اليومية ، تتطلب نوعا من التفاهم و التواصل الذي لا يمكن أن يتوفر مع لغة مراوغة لا تفهم إلا من خلال سياق خاص بكل فرد، هذا ما يجعل من الاتفاق أمرا مستحيلا، مما يؤدي إلى اضطراب العلاقات بين الأفراد من جهة، وبين الشعوب من جهة أخرى، و يمكن فهم هذه الفكرة مثلا بفرض أن شخصين اتفقا على أمر في سياق ذهني معين لدى كل منهما وعندما يحين وقت التنفيذ يختلف السياق بالنسبة لأحدهما فلا يطبق ما كان قد اتفق عليه، و الأمر نفسه يكون بين الدول و هذا ما يطرح دعوة إلى حروب لا نهاية لها.

يقول **هابرماس:** « (...) إن الممارسة الكلامية في العالم تدين بقوتها الرافضة لمزاعم مصداقية ترمي إلى ماوراء آفاق السياق المعطى كل مرة (...) و لهذا يجهل دريدا(...) الوضع الخاص للأقوال التي استخلصت من التواصل اليومي بسيرورة تمييز تختص كل مرة

---

[395]– جاك دريدا، حوار مع بول بريتان، مصدر سابق، ص35.

[396]– بورغن هابرماس ،حتى تكون حدائيون إطلاقا ، حوار أجرته مجلة أوترمان ، ترجمة و مراجعة ، مركز الإنماء القومي ضمن الفكر العربي المعاصر ، مجلة العلوم الإنسانية الحضارية ، بيروت ، لبنان ، العدد 71/70 نوفمبر / ديسمبر 1989.

بجانب من جوانب المصداقية (الحقيقة أو الصواب المعياري) وفي جملة المسائل (متصلة بالحقيقة أو بالعدالة) و ترتبط مجالات العلم و الأخلاق و الحق في المجتمعات الحديثة بهذه الأشكال من المحاجة »[397].

يفهم من قول هابرماس أن دريدا من وراء ستار اللغة يهدم كل الأفكار التي سعت الإنسانية إلى تمجيدها، كمثل عليا تمنح الافراد الطمأنينة و التفاهم، كما يخلق أفراد يتسمون باللامبالاة والفوضى، إضافة إلى أن مفهوم " السياق " يؤدي إلى تمييع الحياة الواقعية العملية.

كما يمكن توجيه عدة انتقادات لدريدا أهمها يتمحور حول فكرته القائلة " لا شيء خارج النص"، إذ يفهم منها دعوة للانصراف عن الواقع و مشاكله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وما يتخللها من حروب ومآس كثيرة، والجنوح إلى النزعة الخيالية مع انعدام الموضوعية. و بذلك تحول دريدا إلى سوفسطائي عبثي يثير الفوضى في معيار الحقيقة، فيغيب التمييز بين الصواب و الخطأ. إلا أننا نجده يرد على هذا الاتهام بقوله: « لا بد من منح النظام كل قيمة»[398]

كما يمكن اعتبار التفكيك مجرد لعبة بلاغية تعتمد على مهارة المفكك اللغوية في منح النصوص معاني مضادة لما يقصده المؤلف، إضافة إلى صعوبة لغته وكثرة الإحالات لفلاسفة وأدباء و مفكرين. لكن **دريدا** يرد بقوله: «إذا كنت مبهما، سوف يتضح ذلك أكثر في اللغة اليابانية أوالانجليزية والحال أنني مقروء كثيرا هناك. فمؤاخذتي على الإبهام مردودة، وهي حجة تضمر سوء النية »[399].

إضافة إلى هذا، فقد اتهم دريدا بمحاولة القضاء على الهوية الذاتية وتاريخ الشعوب و نسف التقاليد، من خلال دعوته لحرق المكتبات محاولا القضاء على الجانب التدويني للذاكرة .كما أن نقده للأرشيف واعتباره سلطة سياسية يبرز وكأنه رغبة في نشر الفوضى لكنه لا يقدم بديلا حقيقيا و إن وجد فهو لا يخرج عن المذاهب التي يرفضها و يريد نسفها . و أننا في هذا النقد نستند إلى قول **دريدا** : « (...) بدون(...) سلطة هذه الذاكرة العابرة للأجيال، فإن المشاكل التي نتكلم عنها تبدد و تحل سلفا. لن يعود هناك أي تاريخ جوهري للثقافة لن تعود هناك مسألة ذاكرة ومسالة أرشيف (...) »[400] .

---

[397]– يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصر سابق، ص317.

[398] –jaques.derrida, la dissémination, op.cit, p.72

[399]جاك دريدا، دروس جاك دريدا، مصدر سابق، ص 151

[400]جاك دريدا ، حمى الأرشيف الفرويدي، مصدر سابق، ص63

لقد اعتبر هذا القول خاصة في لقاء مصر دعوة لنسيان الأصل و الثقافة والاختلافات العرقية إضافة إلى كونه طرح سياسي يدعوا ضمنيا إلى قبول اليهود وسيطرتهم و الاعتراف بحق الأقليات في الانفصال عن الدول. و يعترف دريدا بالبعد السياسي في مؤلفات، بقوله : « ما تسميه "بعدا سياسيا" في أعمالي ليس شيئا حديثا (...)»[401] .

كما يلخص دريدا الاتهامات الموجهة إليه بقوله: « التفكيك نسبوي، تشكيكي، عدمي، غير عقلاني، عدو التنوير، حبيس اللغة القديمة والبلاغة، يجهل التمييز بين المنطق البلاغة وبين الفلسفة و الأدب»[402]

رغم أن دريدا قد واجه نقدا لاذعا من طرف العديد من الفلاسفة والمفكرين، إلا أنه يبقى أحدا من بين الفلاسفة الذين يثيرون اهتمام كل باحث في مجال الفلسفة و النقد الأدبي.

[401]- جاك دريدا، نعم كتبي سياسية، حوار مع ديدييه إيريبون، مجلة إبداع، دريدا في مصر، ص48

[402]– جاك دريدا، في علم الكتابة، مصدر سابق، ص39.

خاتمـــــــــة

الخاتمة:

بعد التحليل المفصل لإشكالية " فلسفة الحضور و الغياب عند جاك دريدا "، يمكن استخلاص النتائج التالية:

أن دريدا يعيب على الميتافيزيقا الغربية الممتدة منذ أيام ما قبل سقراط إلى غاية هيدجر، كونها بقيت حبيسة فكرة تجلي الوعي في الحضور، وإعطاء معيار ثابت للحقيقة أساسه اللوغوس . الذي تجسد طيلة حياة الإنسانية في كل ما اعتبره إنسان مقدسا، سواء كان اله أو إنسان أو عادات وتقاليد و غيرها من الأفكار، وقد برزت هذه المركزية في وضع ثنائيات متقابلة (كلام، كتابة)، (إله، إنسان)، (وعي، لا وعي)، (مقدس، مدنس)... حيث تقصي دائما الطرف الثاني من الثنائية و تغيبه و تجعل الطرف الأول كامل الحضور لا يحتمل الغياب. وهو ما أطلق عليه دريدا اسم مركزية اللوغوس، التي تجسدت على الخصوص في أولوية الكلام(الصوت)

هذا ما دفع دريدا لوضع أسلوب لتقويض هذه المركزية التي اعتبرها غربية في الأساس، تمثل في إستراتيجية التفكيك، التي تعني معالجة الفكرة من الداخل بتوجيه الضربات إلى اللبنة القلقلة فيها فيهتز البناء كله، وهذا على عكس المذاهب النقدية السابقة التي تواجه المشكلة من خارج بناءها، وإنه لا يمكن تطبيق استراتيجية التفكيك إلا إذا توفر كلام خاضع للتقطيع والفواصل ويسمح بالتفضية، مما يخلق آثارا وآثار الآثار هذا ما يسمى بالكتابة الأصلية.

إن الكتابة هي ما يمنح الوجود الاختلاف الذي يأخذ معنيين هما التمايز والإرجاء، فلا يكون الشيء أو الفكرة حاضرا حضورا كليا ولا غائبا غيابا نهائيا، بل هو حاضر غائب في تداولية زئبقية لا يمكن إخضاعها للحتمية المطلقة، ومثال ذلك لفظ الفارماكون الذي يعني السم والترياق في آن واحد، ولا يظهر الاختلاف إلا عند اعتبار اللغة مجموعة من الدوال القابلة للتكرار، وهذا الإرجاء هو ما يعرف بالأثر الأصلي الذي تمنحه القراءة التي تكون بدورها تغييبا لسلطة المؤلف، حيث تعطي الكتابة معنى ممكنا من خلال كون القارئ لا يملك هوية محددة أو ثقافة معزولة، وإن المفردة الواحدة تحيل إلى ما لانهاية من المفردات، إضافة إلى أن الكاتب كاتب وقارئ في الوقت نفسه.

كما اعتبر دريدا أن " لاشيء خارج النص"، فبعدما كانت اللغة جملة من المفردات والإشارات والعبارات والرمز وتحوي الكتابة والكلام، صارت الكتابة تدل على اللغة في مجملها وعلى ما خارج اللغة كذلك، فحتى سياق النص لا يؤثر في كتابة النص من الخارج، وإنما هو خارج داخل وداخل خارج، أي لا يمكن الفصل بين المتن والهامش أو تحديدهما بدقة، فلا حضور ولا غياب، وإنما هما معا وفق نظام للاحتمالات، أي حصول لأحد الممكنات الموجودة.

مما يعني أن دريدا لم يقم بقلب العلاقة التراتبية(دال، مدلول) وإنما رفض وضع موقع محدد لكليهما، فالدال يتحول إلى مدلول والمدلول إلى دال في سلسلة لانهائية شبهتها سارة كوفمان بالبحث عن مرادف لكلمة في قاموس، فكل منها يحيل إلى الآخر.

لقد استقى دريدا أفكاره هذه من مشارب متعددة، أهمها فكرة دي سوسير القائلة بأنه لايوجد في اللغة الإختلافات، وفكرة اعتباطية العلامة التي قام دريدا بتفكيكها وبيان تناقضها مع منطلقات سوسير وخاصة فكرة تطابق الدال مع المدلول وتحديد معنى ثابت للحقيقة. ثم فكر فريديريك نيتشه وخاصة فكرته حول أفول الأصنام والعود الأبدي، الذي يجسد صيرورة هيراقليطس الموشومة بلعب النار والرماد والاحتراق الدائم، وفكر مارتن هيدغر ورغبته في حرق المكتبات ووضع مفردات تحت الشطب، مع اعتبارها مأوى الوجود. إضافة إلى فكر سيغموند فرويد حول وجود عالم باطني لاشعوري خفي يؤثر في شخصية الفرد دون وعي منه. إلى جانب الكثير من المؤثرات الشخصية والتي تنصب في معظمها على ظروف حياته الذاتية التي تمجد التيه و الارتحال، لكونه شخصية شكلها الطواف حول عدة أمكنة وهويات، فهو اليهودي الجزائر الفرنسي.

لقد تأثر بأفكار دريدا هذه العديد من الفلاسفة خاصة الأمريكان منهم أمثال بول دي مان وهيليس ميلر اللذان طبقا تفكيكية دريدا على علم البلاغة مع بعض التحوير.

إلا أن دريدا لم يسلم من الانتقادات والتي تعتبر كثيرة، ومن أهمها انتقاد هابرماس اللاذع الذي اعتبره فيلسوفا يهوديا فوضويا، عبثيا يبتعد عن الواقع ومشكلاته.

ورغم الانتقادات التي وجهت لدريدا إلا انه يبقى من الفلاسفة الأكثر مقروئية وتأثيرا في الفكر الغربي المعاصر والعالمي عموما.

ملحـــق

ملـــــحق:

ولد الفيلسوف الفرنسي الجنسية، اليهودي المعتقد جاك ديريدا في 15 جويلية 1930 بمدينة الأبيار (الجزائر).حرم من التعليم بعد صدور المرسوم الألماني الذي يتضمن في مادته الثانية من النظام الأساسي لليهود من 3 أكتوبر 1940 استبعاد اليهود من التعليم والعدالة. وفي سنة 1941 يدخل السادس لكلية بن عكنون. وفي 1942 يستثنى من الكلية ويتعرض للعنف اللفظي والجسدي باعتباره يهوديا.

عاد إلى كلية بن عكنون سنة1943 وظل فيها إلى غاية 1947 حيث برز لده شغف بالرياضة ، إذ كان يحلم بأن يصبح لاعب كرة قدم مع عدم اهتمامه بالدراسة الرسمية، إلا انه قد قرأ لروسو ونيتشة.

وفي 1947 و 1948 دخل كلية غوتييه للفلسفة في الجزائر و قرأ برغسون وسارتر، وفي 1948 قرأ كيركيغارد وهيدغر.

في1949-1950 انتقل إلى مرسيليا كمتدرب مع لويس ميرلوبونتي وهنا خالط ديريدا الوجود يبين سارتر ، غابرييل مارسيل ، مارلو – بونتي... فشل في دراسته بالمدرسة العليا للمعلمين. عاد إلى الجزائر بعد معاناته لظروف معيشيه صعبة مع تدهور صحته.

صادق في المدرسة العليا للمعلمين لويس ألتوسير L. Althusser(ولد هو أيضا في الجزائر) وسيكون بعد قرابة 20 عاما زميلا له.

أدى دريدا الخدمة العسكرية في حرب والجزائر مابين1957-1959بصفة مدنية كمدرس في مدرسة للأطفال أطل من الجيش، وخلال أكثر من سنتين ظل يعلم الفرنسية والانكليزية أو الفرنسية للشبان الجزائريين في الجزائر. قام بالتدريس في المدارس الخاصة وترجمة المواد الصحافية. و كثيرا ما كان يلتقي بيار بورديو في الجزائر. كان ديريدا يدين سياسة فرنسا في الجزائر ، ولكنها تأمل حتى اللحظة الأخيرة في1962 أن أي شكل من إشكال الاستقلال اختراع يجعل من الممكن التعايش مع الفرنسي للجزائر. ضغط على والديه حتى لا يغادرا الجزائر في عام1962. غالبا ما يتكلم بحنين عن الجزائر.

درس في السوربون "الفلسفة العامة والمنطق" كمساعد لجورج كانغيلهم وبول ريكور، وجون فال).ويغادر الجزائر نهائيا مع عائلته لحظة الاستقلال.

وفي1966 دعي من قبل جامعة جون هوبكنز فألقى محاضرته الشهيرة: البنية، العلامة اللعب في خطاب العلوم الإنسانية بدعوة من رينيه جيرار، والتي جعلت منه شخصية فلسفية بارزة في نقد البنيوية والتي لقيت ترحابا من بعض الفلاسفه أو المنظرين في الولايات المتحدة.ليعقد هناك اجتماعات مع بول دي مان وجاك لا كان ويقابل هناك، جان هيبوليت،

فيرنانت، لوسيان غولدمان.ويبدأ بذلك عهدا يشهد غزارة في التأليف والكتابة. انشأ عام 1983 معهد الفلسفة الدولي الذي تولى ادارته حتى العام 1985 .وقام فيما بعد بالتدريس في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية. نال ديريدا جوائز عديدة، غير أن الجائزة الحقيقية التي كان يعتز بها هي جائزة الفيلسوف الألماني ثيودور أدورنو وذلك عام 2001. فأدورنو هو الفيلسوف المثال لانتهاك كل ما يقف أمام التشكيك الفلسفي وأمام الغموض اللازم للعمل الفني .

توفي جاك ديريدا عن عمر 74 عاما ليلة الجمعة السبت في مستشفى باريسي بعد صراع مع سرطان في البنكرياس. [1]

من أهم مؤلفاته:[2]

1 - L'origine de la Géométrie de husseri, PUF, Paris, 1962 أصل الهندسة

2 - L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967. الكتابة والاختلاف

3 - De la Grammatologie, Minuit, Paris, 1967 في علم الكتابة

4 - La voix et Ie phénomène, PUF, Paris, 1967. الصوت والظاهرة

5 - La dissémination, Seuil, Paris, 1972. التشتت

6 - Marges de la Philosophie, Minuit, Paris, 1972. هوامش الفلسفة

7 - Positions, Minuit, Paris, 1972. مواقف

8 - L'Archéologie du Frivole, Galilee, Paris, 1973. أركيولوجيا الطيش

9 - Malarme.Gallimard, Paris, 1974. مالارميه

10 - Glas, Galilee. Paris, 1974. نواقيس

11 - Econominesis, Aubier - Flammarion, Paris, 1976.

12 - Ou commence et comment finit un corps enseignant, Crasset, Paris, 1976.

13 - Fors, Aubier - Flammarion, Paris, 1976.

1- Michel lisse, repères biographiques, magazine littéraire, Derrida, la philosophie en deconstuction, N^0 430, Avril 2004, PP30-31

2- ibid, pp 66-67.

14 - L'Age de Hegel - La Philosophic et ses Classes-

15-Réponses a la nouvelle critique, Flammarion, Paris, 1977.

16- Scribble , Aubier Flammarion Paris, 1978.

17 - Eperons - Les styles de Nietzsche, Flammarion, Paris, 1978

18- La vérité en peinture, Flammarion, Paris, 1979.

19 - Limited Inc. The Johns Hopkins university press, Baltimore, 1977.

20 - La Philosophic des états generaus, Flammarion, Paris, 1979

21 - Living On, Scabury presse, 1979,

22 - La Carte Postale - De Socrate a Freud et au delà, Flammarion, paris, 1979.

23 - Ocelle comme pas un, Préface, a L'enfant au chien assis, De Jos Joliet, 1980.

24- L- Oreille de I'aitre, VLB, Montréal, 1982.

25- The time of a thesis - Punctuations, Cambridge University press, Cambridge, 1983.

26 - Otobiographie - L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre , Galilée, 1 984.

27 - D'un ton apocalyptique adopte Naguere en Philosophie, Galilee, Paris, 1983.

28 - La Filosofia comoinstitucio, Juan Granica, Barcelone,1984.

29- Signeponge /Signsponge, Columbia university press, 1983.

30 - Fell la cendre/cio'che resta Del Fuoce, Sansoni, Florence, 1984.

31 - Popularités - Du droit a la Philosophie , Avant - propos a (Les sauvages dans la cite), Champ Vallon, 1985.

32 - Préjuges - Devant la Loi, in (La Faculté de juger), Minuit, Paris, 1985.

33 - My Chances, The Johns Hopkins University press, 1984.

34 - Guter Willezur Macht, Fink, 1984.

35 - Two words for Joyce, in (Post - structuralist Joyce), Cambridge university press, 1984.

36 - Thelologie de la Traductuction, in (Qu'est - ce que Dieu), Bruxelles, 1985.

37 - Lecture de droits de regards - De Marie Françoise Plissart, Minuit, Paris, 1985.

38 - Des tours de Babel, in (Difference in Translation) Cornell

university press, 1985.

39 - Ulysse Gramophone - L'oui- dire de Joyce, CNRS, Paris, 1985.

40 - Schibboleth - Pour Paul Celan, Galilée, Paris, 1986.

41 - Mémoires - Lectures for Paul de Man, Columbia university presse, 1986.

42 - Forcenter Ie subjectile, Gallimard, Paris, 1986.

43 - Point de Folie - Maintenant L'Architecture, Architectural Association, Londres, 1986.

44 -Admiration de Mandela, Gallimard, Paris, 1986.

45 - L'Aphorisme a contretemps, Papiers, Paris, 1986.

46 - 52 Aphorismes pour un avant - propos, CIC Georges Pompidou, Paris, 1987,

47 - De I'Esprit - Heidegger et la question, Galilée, Paris, 1987.

48 - Psyché - Inventions de I'autre, Galilée, Paris, 1987.

49 - Peula Cendre, Editions des Femmes, Paris, 1987.

50 - Signe Ponge, Seuil, Paris, 1988.

51 - The ear of the other, Schocken, Nebraska, 1988.

52 - Le Problème de la genèse dans la Phénoménologie deHusseri, PUF, Paris, 1990.

53 - Du Droit a la Philosophic, Galilée, Paris, 1990.

54 - Mémoires d'aveugle- L'autoportriait et autres ruines, Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1990.

55 - Qu'est - ce que la Poésie ? Brinkmann et Rose, Berlin, 1991.

56 - Donner le Temps: (1) La Fausse Monnaie, Galilée, Paris, 1991.

57 - L'Autre Cap, Minuit, Paris, 1991.

58 - Circonfession, Seuil, Paris, 1991.

59 - Points de suspension, Galilée Paris, 1992.

60 - Nous autres Gress, Seuil, Paris

61 - Khora, Galilée, pan's, 1992.

62 - Passions, Galilée Paris, 1992.

63 - Sauf le Nom. Galilée , Paris , 1992.

64 - Donner la mort, Metaille, Paris, 1992.

65 - Générations d'une ville - Mémoire, Prophétie et Responsabilités, Editions de I'Aube, Paris, 1992.

66 - Spectres de Marx, Galilée, Paris, 1993.

67 - Pregnance, Brandes, Paris, 1994.

68 - Force de Loi, Galilée, Paris, 1994.

69 - Politiques de I'amitie, Galilee, Paris, 1994.

70 - Mal d'Archive, Galilee, Paris, 1995.

71 - Moscou Aller - Retour, Editions de I'Aube, Paris, 1995.

72 - The time is out of joint, NYU press, 1 995.

73 -Avances, Minuit, Paris, 1995.

74 - Foi et Savoir, Seuil, Paris, 1995.

75 - Apories, Galilée, Paris, 1996.

76 - Résistances, Galilée, Paris, 1996.

77 - Le Monolinguisme de I'autre, Galilée, Paris, 1996.

78 - Adieu a Emmanuel Levinas, Galilee, Paris, 1997.

79 - Cosmopolites de tous les pays - Encore un effort, Galilee, Paris, 1997.

80 - Demeure Maurice Blanche!, Galilee , Paris, 1997.

81 - Un vers a Soie, Galilee, Paris, 1998.

82 - Donner La Mort, Galilée, Paris, 1999.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع:

1/ قائمة المصادر:

أ- باللغة العربية:

1- جاك دريدا ، إدمون جابيس و سؤال الكتاب ، ضمن إدمون جابيس ، أسئلة الكتابة أو حوار الفلسفة و الأدب ، ترجمة: إدريس كثير و عز الدين الخطابي ، منشورات دراما بعد الحداثة ، فاس ، ط 1 ، 2003.

1- جاك دريدا ، أسلوب و كتابة نواقيس المختلف ، عبد العزيز بن عرفة ، كتابات معاصرة بيروت ، لبنان ، العدد 25 المجلد 07 ، أيلول – تشرين الأول ، 1995.

2- جاك دريدا ، انفعالات ، ترجمة ، عزيز توما ، تقديم: إبراهيم محمود ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، اللاذقية ، سوريا ، ط1 ، 2005.

3- جاك دريدا ، إنني في حرب على نفسي ، أخر حوار له مع جون بيرنيوم ضمن كتاب: ميشال فوكو – جاك دريدا ، حوارات و نصوص ، ترجمة : محمود ميلاد ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، اللاذقية ، سوريا ، ط1 ، 2006.

4- جاك دريدا ، الاستنطاق و التفكيك ، ترجمة : كاظم جهاد ، مجلة الكرمل ، العدد 17، 1985 .

5- جاك دريدا ، الإمضاء و اسم الأخر ، حوار مع فرانسوا إوالد ، كتابات معاصرة ، بيروت ، لبنان ، العدد 25 ، المجلد 07 ، أيلول – تشرين الأول ، 1995.

6- جاك دريدا ، البنية ، العلامة و اللعب في خطاب العلوم الإنسانية ، ترجمة جابر عصفور مجلة فصول القاهرة ، مصر ، العدد 11 ، المجلد 4 ، 1993.

7- جاك دريدا و جياني قاتيو ، الدين في عالمنا ، ترجمة : محمد الهلالي و حسن العمراني دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2004.

8- جاك دريدا ، التفكيك و الأخر ، ترجمة : حنان شرايخة ، ضمن ريتشارد كيرني ، جدل العقل ، حوارات أخر القرن ، ترجمة: إلياس فركوح و حنان شرايخة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب–بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005.

9- جاك دريدا ــ التفكيك و الاختلاف المرجأ ، ترجمة : عبد العزيز بن عرفة ، مجلة دراسات عربية ، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، العدد 4 السنة 24 ، شباط – فبراير 1988.

10- جاك دريدا ، حمى الارشيف الفرويدي، ترجمة : عدنان حسن ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، اللاذقية ، سوريا ، ط1 ، 2003.

11- جاك دريدا، الصوت والظاهرة ، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل ترجمة : فتحي أنقزو ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب – بيروت ،لبنان ط1 ، 2005.

12- جاك دريدا، الكتابة و الاختلاف ، تقديم محمد علاء سيناصر ، سلسلة المعرفة الفلسفية دار توبقال ، المغرب ، ط1 ، 1988.

13- جاك دريدا ، اللغة في مواجهة نفسها ، ترجمة: سهيل نجم ، ضمن مجموعة من الكتاب المرآة و الخارطة ، دراسات في نظرية الأدب و النقد الأدبي ، السلسلة النقدية 4، نينوى للدراسات و النشر و التوزيع، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 2001.

14- جاك دريدا ، الوفاء الأكثر من واحد ، استحقاق الميراث حيث غياب الجينيالوجيا لقاء الرباط مع جاك دريدا ، لغات و تفكيكات في الثقافة العربية ، ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط1 ، 1998.

15- جاك دريدا ، توقع ، حدث ، سياق ، غرضه باختصار : جيرالد غراف ، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي ، مجلة العرب ة الفكر العالمي ، مجلة النصوص الفكرية ، و الإبداعية و النقدية ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، العدد 10 ، ربيع 1990.

16- جاك دريدا ، دروس جاك دريدا ، أجرى الحوار فرانز – أوليفييه جيسبير ، ضمن: ميشال فوكو – جاك دريدا – ، حوارات و نصوص ، ترجمة : محمد ميلاد ، درا الحوار و النشر و التوزيع ، اللاذقية ، سوريا ط1 ، 2006.

17- جاك دريدا ، صيدلية أفلاطون ، ترجمة : كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر ، تونس 1988.

18- جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة : أنور مغيث ومنى طلبة ، المجلس الأعلى للثقافة المشرع القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط ، 2005.

19- جاك دريدا ، مسرح القسوة و حدود التمثيل ، مجلة مواقف ، في الفكر النقدي II بيروت لبنان ، العدد 43 ، خريف 1981.

20- جاك دريدا ، مواقع حوارات ، ترجمة و تقديم : فريد الزاهي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1998.

21- جاك دريدا ، هل هناك لغة فلسفية؟ ترجمة : هاشم صالح ، العرب و الفكر العالمي بيروت ، لبنان ، العدد 6 ربيع 1989.

22- جاك دريدا ، يجب أن يسهر جنون ما على الفكر ، حوار مع فرانسوا إولد ، ضمن مجموعة من الكتاب ، مسارات فلسفية ، ترجمة: محمد ميلاد ، دار الحوار ، اللاذقية ،سوريا ط1 ، 2004.

23- جاك دريدا ، حوار مع بول برينان ، ترجمة : مايسة زكي ، مجلة إيداع للأدب و الفن عدد خاص : جاك دريدل رؤى و آفاق جديدة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، الكشاف السنوي لعام 1999.

ب- باللغة الفرنسية:

1- Jacques Derrida , de la grammatalogie , Minuit , Paris , 1967.

2- Jacques Derrida , Glas , Galiléé , Paris , 1974.

3- Jacques Derrida , la dissémination , ed du seuil , Paris , 1972.

4- Jaques Derrida , la vérité en peinture n éd Flammarion , Paris , 1978.

5- Jaques Derrida ,L'écriture et la différence , éd du seuil , Paris , 1967.

6- Jaques Derrida , Marges de la Philosophie , Minuit , Paris , 1972.

7- Jaque Derrida , Positions , Minuit , Paris , 1972.

2- قائمة المراجع:

أ- باللغة العربية:

1- إبراهيم العاتي ، الإنسان في فلسفة الفارابي ، دار الينبوع للطباعة و النشر ، ط 2 ،1998.

2- ابن سينا ، الإشارات و التنبيهات (الإلهيات) ، ج3 ، شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ط2 التاريخ.

3- أبو نصر الفارابي ، تحصيل السعادة ، قدم له وعلق عليه شرحه ، علي بوملحم ، دار مكتبة الهلال، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأخيرة ، 2006.

4- أبو نصر الفارابي ، عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية) تحقيق: فريديريك ديتريشي ، ليدون ، ط ، 1992.
5- أحمد أبو زيد، المدخل إلى البنائية ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائية ، القاهرة ، مصر ، د ط،1995.
6- ألبير ليونار ، أزمة مفهوم الأدب في فرنسا ، سلسلة الدراسات الأدبية ، ترجمة: زياد العودة ، منشورات وزارة الثقافة الجمعية العامة السورية ، دمشق ، سوريا ، ط1، 2002.
7- إمام عبد الفتاح إمام ، فلسفة الأخلاق ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1988.
8- أميرتو إكو، التأويل بين السيمائيات و التفكيكية ، ترجمة وتقديم ، سعيد بتكراد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب – بيروت، لبنان ، ط2 ، 2004.
9- أميرة حلمي مطر ن الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1998.
10- إميل بريهيه ، تاريخ الفلسفة ، العصر الوسيط و النهضة ، ترجمة : جورج طرابيسي ج3 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، كانون الثاني – يناير 1988.
11- أمينة غصن جاك دريدا ، في العقل ، و الكتابة و الختان ، دار المدى للثقافة و النشر دمشق ، سوريا ، ط1، 2002.
12- أن إينو ، تاريخ السيمائية ، ترجمة : رشيد بن مالك ، مراجعة : عبد القادر بوزبدة عبد الرحمن بورابو ، منشورات مخبر الترجمة و المصطلح ، جامعة الجزائر و دار الآفاقد د ط ، د ت.
13- بسام قطوس ، إستراتيجية القراءة ، التأصيل و الإجراء النقدي ، إربد ، الأردن ، د ط ، 1998.
14- بوخنسكي ، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة : محمد عبد الكريم الوافي مؤسسة الفرجاني ، طرابلس ، ليبيا ، د ط ، د ت.
- بول دي مان ، العمى و البصيرة ، مقالات في بلاغة النقد المعاصر ، تحرير : قلاد غوزديتش ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، د ط ، 2000.

15- بيتر بروكر: الحداثة و ما بعد الحداثة ، ترجمة ، عبد الوهاب علوب ، مراجعة : جابر عصفور ، منشورات المجتمع الثقافي ، أبو ظبي ، الإمارات ، ط1، 1995.
16- بييرف ريما :التفكيكية دراسة نقدية ، ترجمة : أسامة الحاج ، المؤسسة ، الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع ،بيروت ، لبنان ،ط1 ، 1996.
17- ثيو كاريس كيسيديس، هيراقليطس ، جذور المادية الديالكتيكية ، ترجمة ، حاتم سلمان المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار ، الجزائر ، ط2 ، 2001.
18- جان بوفريه ، قصيد بارمينيدس ، لزوميات المقال ، إلى ينابع الفلسفة ، نقله من الإغريقية القديمة و قدم له يوسف الصديق ، دار الجنوب للنشر ، د ط ، د ت.
19- جان مارك فيري ، فلسفة التواصل ، ترجمة و تقديم : عمر مهبيل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، المركز الثقافي العربي – الدار العربية للعلوم ، لبنان ، ط 1 ، 2006.
20- جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم ، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا و فكرة الفلسفي ، الشيخ الرئيس ابن سينا ، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1998.
21- جماعة من الأساتذة السوفيات ، موجز تاريخ ، الفلسفة ، ترجمة و تقديم ، توفيق سلوم دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1989.
21- رامان سلدن ، النظرية الأدبية المعاصرة ، ترجمة : جابرعصفور ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1998.
22- روجي لابورت – سارة كوفمان ، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا ، تفكيك الميتافيزيقا و استحضار الأثر ، ترجمة : إدريس كثير و عز الدين الخطابي ، أفريقيا الشرق ، ط2،1994.
23- زكريا إبراهيم ، مشكلات فلسفية ، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، دار مصر للطباعة ، مكتبة مصر ، العدد 8 ، د ط ، د ت.
24- سعيد توفيق ، في ماهية الشعر و فلسفة التأويل ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2002.
25- سيغموند فرويد ، الأنا و الهو ، ترجمة : عثمان نجاتي ، دار الشروق، بيروت ، لبنان ط4 ، 1982.

26- سيغموند فرويد ، الحلم و تأويله ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت لبنان ، ط4، مارس 1982.

27- سيغموند فرويد ، تفسير الأحلام ، تبسيط و تلخيص : نظمي لوقا كتاب الهلال (سلسلة ثقافية شهرية) ، العدد 137 ، أوت 1962.

26- سيغموند فرويد ، قلق في الحضارة ، ترجمة : جورج طرابيشي ، درا الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط4، كانون الثاني (يناير) 1996.

27- عبد الرحمن بدوي، نيتشه خلاصة الفكر الأوروبي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،ط5 1975.

28- عبد الرحمن بوقاف ، نشأة النسق الهيجلي ، السياق التاريخي و الفكري ، مجلة دراسات فلسفية ، العدد3 ، السنة 2 ، السداسي الأول ، الجزائر ، د ط ، 1997.

29- عبد الرزاق الداوي ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، هيدجر ، ليفي ستروس ، ميشال فوكو ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1، ديسمبر1992

30- عبد السلام بنعبد العالي ، أسس الفكر الفلسفي المعاصر ، مجاوزة الميتافيزيقا ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، د ط ، د ت.

31- عبد الصبور شاهين ، في علم اللغة العام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط7 1986.

32- عبد العزيز بن عرفة ، الدال و الاستدلال ، المركز الثقافي العربي ، يبروت ، لبنان ، ط1 ، 1993.

33- عبد الله إبراهيم ، التفكيك الأصلي و المقولات ، منشورات عيون المقالات ، مطبعة النجاح الجديدة ، باندونغ البيضاء ، ط1 ، 1990.

34- عبد الله إبراهيم ، سعيد الغانمي ، عواد علي ، معرفة الأخر ، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ، السيمائية ، البنيوية ، التفكيكية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب – بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1996.

35- قرديناند دي سوسير ، دروس في الألسنة العامة ، ترجمة : الصالح القرمادي و محمد الشاوس و محمد عجيبة ، الدار العربية للكتاب ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1985.

36- فرناند هالين – فرانك شوير فيجن – ميشال أوتان ، بحوث في القراءة و التلقي ، ترجمها وقدم لها و علق عليها: محمد خير البقاعلي ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب سوريا ، ط1 ، 1998.

37- فنست ب.ليتش ، النقد الأدبي الأمريكي ، من الثلاثينات إلى الثمانينات ترجمة: محمد يحي ، مراجعة و تقديم : ماهر شفيق فريد ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، د ط ، 2000.

38- فريديريك نيتشه ، أصل الأخلاق و فصلها ، ترجمة : حسين قبيسي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1981/01/01.

39- فريديريك نيشته، أقول الأصنام ، ترجمة : حسن بورقية ومحمد الناجي ، دار إفريقيا الشرق ، بيروت ، لبنان ، ط1 ،1996.

40- فريديريك نيشته، العلم الجذل ، ترجمة : سعاد حرب ، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2001.

41- فريديريك نيشته، إنسان مفرط في إنسانيته ، ترجمة : محمد الناجي ، دار إفريقيا الشرق بيروت ، لبنان ، د ط ، 1998.

42- فريديريك نيشته، هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة: فليكس فارس ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط ، ت.

– كريستوفر نور يس ، التفكيكية النظرية و الممارسة ، ترجمة : صبري محمد حسن ، دار المريخ للنشر الرياض ، السعودية ، د ط ، 1989.

43- لقاط الرباط مع جاك دريدا ، لغات و تفكيكات في الثقافة العربية ، ترجمة:عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط1 ، 1998.

– ليونارد جاكسون ، بؤس البنيوية ، الأدب و النظرية البنيوية دراسة فكرية ، ترجمة: ثائر ديب ، دراسات فكرية 68 ، وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، د ط ، 2001.

44- مادان ساروب ، دليل تمهيدي إلى مابعد البنيوية و ما بعد الحداثة ، ترجمة خميسي بوغرارة ، منشورات مخبر الترجمة في الأدب و اللسانيات ، جامعة منتوري ، مطبعة البعث قسنطينة ، د ط ، 2003.

45- مارتن هيدجر ، إنشاد المنادى قراءة في شعر هولدرين و تراكل ، تلخيص و ترجمة : بسام حجار ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب – بيروت ، لبنان ، ط1 1994.

46- مارتن هيدجر ، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا؟ هولدرين و ماهية الشعر . ترجمة : فؤاد كامل ، محمود رجب ، مراجعة عبد الرحمن بدوي ، دار الثقافة للطباعة و النشر ، د ط 1974.

47- محمد أحمد البنكي ، دريدا عربيا ، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، دار الفارس للنشر و التوزيع، الأردن ، ط1، 2005.

47- محمد شوقي الزين ، الإزاحة و الاحتمال ، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ، منشورات الاختلاف الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2008.

48- محمد علي الكردي ، دار الدارسات في الفكر الفلسفي المعاصر ، من الوجودية إلى التفكيكية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، د ط ، 1998.

49- محمد عناني ، المصطلحات الأدبية الحديثة ، الشركة المصرية العالمية ، للنشر ، لونجمان ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1996.

50- محمد محمود عبد الحميد أبو قحف ، بين الفلسفة و الدين و مدرسة الإسكندرية الفلسفة ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، مصر ، ط1 ، 2004.

51- مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، السابقون على السوفسطائيين ، ج1 ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1998.

52- مصطفى سويف ، الأسس النفسية للإبداع الفني (في الشعر خاصة)، منشورات جماعة علم النفس التكاملي ، بإشراف يوسف مراد ، دار المعارف الإسكندرية ، مصر ، ط4،د ت.

53- مطاع صفدي ، نقد العقل الغربي ، الحداثة و ما بعد الحداثة ، مركز الإنماء القومي باريس ، بيروت ، د ط ، 1990.

54- ميجان الرويلي و سعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي ، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب – بيروت ، لبنان ، ط3 ، 2002.

55- ميكيل بورش – جاكيسون ، الذات الفروريدية ، ترجمة : أنطوان الحمصي ، سلسلة الدراسات الفكرية , وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، د ط ، 2002.

56- يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، ترجمة: فاطمة الجيوشي ، دراسات فلسفية فكرية ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، د ط ، 1995.

57- يوسف كرم ، العقل و الوجود ، دار المعارف ، مصر ، د ط ، 1956.

ب- باللغة الفرنسية:

1- Ferdinand De Saussure , cours de linguistique générale , éd Talantikit , Bejaia , 2002.

2- Ferdinand De Saussure , cours de linguistique générale , éd Payot , Paris , 1976.

3- F. Nietzsche , le gai Savoir , Trd d'Henri Albert , Revue par Marc Santet ,introduction et Notes de Marc Santet , librairie générale , F rançaise , Paris , 1993.

4- M. Heidegger , L'être et le temps ,Paris , Gallimard , 1964.

5- Sigmund Freud , le moi et le ça , trd , S- Jankélévitch 1923 , éd Payot , Paris , 1968, édition électronique 06/10/2002.

3- قائمة المجلات:

1/ مجلة العرب و الفكر العالمي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، العدد 10 ، ربيع 1990.

2/ مجلة الفكر العربي المعاصر ، مجلة العلوم الإنسانية و الحضارية ، مركز الإنماء القومي بيروت ، لبنان ، العدد 3 ، تموز ، 1980.

3/ مجلة الفكر العربي المعاصر ، مجلة العلوم الإنسانية و الحضارية ، مركز الإنماء القومي بيروت ، لبنان ، العدد31/30 ، صيف 1984.

4/ مجلة الفكر العربي المعاصر ، مجلة العلوم الإنسانية و الحضارية ، مركز الإنماء القومي بيروت ، لبنان ، العدد49/48 ، كانون الثاني / شباط 1988.

5/ مجلة الفكر العربي المعاصر ، مجلة العلوم الإنسانية و الحضارية ، مركز الإنماء القومي بيروت ، لبنان ، العدد 59/58 ، نوفمبر – ديسمبر 1988.

6/ مجلة الفكر العربي المعاصر ، مجلة العلوم الإنسانية و الحضارية ، مركز الإنماء القومي بيروت ، لبنان ، العدد 65/64 ، ماي – جوان 1989.

7/ مجلة اللغة و الآداب ، معهد اللغة العربية وآدبها ، الجزائر ، العدد 10، ديسمبر 1996.

8/ مجلة الموقف العربي ، مجلة أدبية شهرية ، إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سوريا ، العدد 326 ، 28 حزيران (جوان) 1998.

9/ مجلة أوراق فلسفية ، مجلة علمية محكمة ، مصر ، العدد 12، 2005.

10/ عبد العزيز حمودة ، المرايا المحدبة ، من البنيوية إلى التفكيك ، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، العدد 232، ابريل – نيسان 1998.

11/ مجلة فكر و نقد ، مجلة ثقافية شهرية ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، المغرب السنة 02 ، العدد 11 ، 1998.

12/ مجلة كتابات معاصرة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، العدد 37 ، المجلد 10 أيار – حزيران 1999.

13/ مجلة مدارات ، عدد خاص بجاك دريدا ، مجلة فصلية متعددة الاختصاصات ، ثلاثية اللسان ، تونس ، العدد 6/5 ، خريف – شتاء 1996/1995.

14/ مجلة نزوى ، سلطنة عمان العدد 23 ، أكتوبر 2000، مقال أنترنيتي : htm . مقالات \ دريدا و الاختلاف \ : Fille : // D

4- قائمة الموسوعات و المعاجم:

1/ آندري لاند ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة: خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، المجلد 1 ، ط 2 ، 2001.

2/ أوزوالد ديكرو ، جان ماري سشايفر ، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ، ترجمة منذر عياشي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب – بيروت ، لبنان ، ط2، 2007.

3/ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ج1 ، ج2 ، د ط، 1982.

4/ عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ج2 ، ط1 ، 1984.

فهـــــــرس

الفهرس

- مقدمة.
- مدخل : الحضور و الغياب في الفلسفة قبل جاك دريدا

1- بعض معالم الحضور و الغياب إلى غاية القرن 20م.

2- الحضور عند فريديناد دي سويسر.

الفصل الأول: أصول فلسفة جاك دريدا

1- نيتشه و فكرة العود الأبدي.

2- هيدجر و سؤاله حول الكينونة.

3- فرويد و فكرة اللاشعور.

الفصل الثاني: تجليات الحضور و الغياب عند جاك دريدا

1- معنى الحضور و الغياب عند جاك دريدا.

2- مركزية اللوغوس.

3- معنى التفكيك.

4- إستراتيجية التفكيك.

5- الكتابة .

6- لعبة الاختلاف.

7- القراءة و الأثر.

الفصل الثالث: ردود فعل حول فلسفة جاك دريدا

1- انتشار فلسفة جاك دريدا في الفكر الفلسفي المعاصر

2- بعض الانتقادات الموجهة لجاك دريدا.

أ- نقد يورغن هابرماس لريدا.

خاتمة

ملحق

قائمة المصادر و المراجع.

الفهرس