جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية

مذكرة

لنيل شهادة الماجستير
في الفلسفة.

قيم الحداثة في فلسفة جاك دريدا

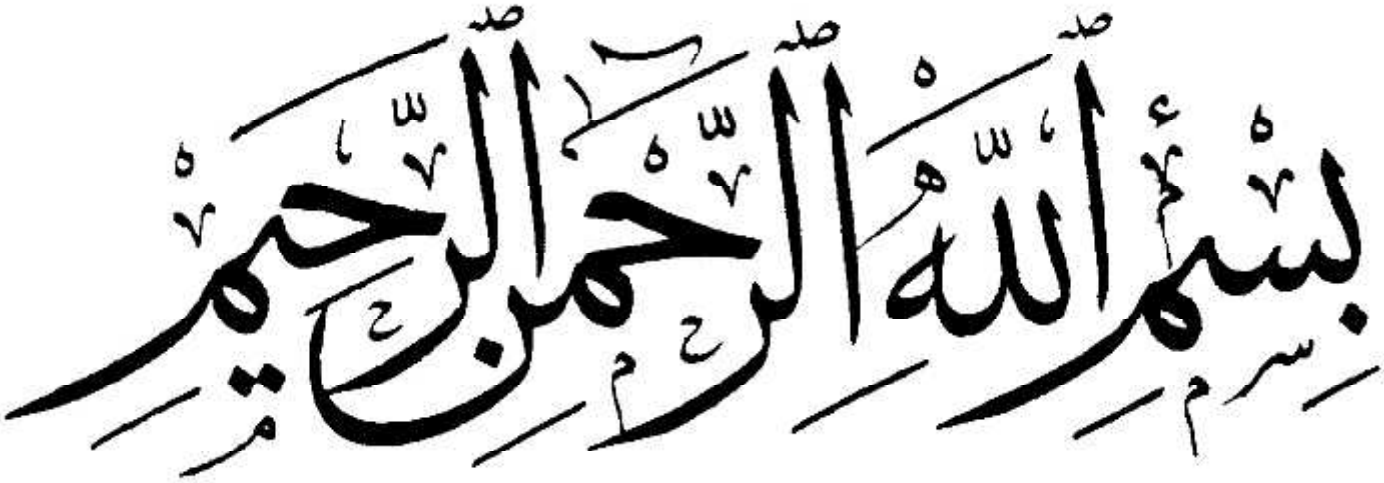
من إعداد الطالب:
أوعشرين منير

إشراف الأستاذ:
أ.د محمد بوشيبة

أعضاءلجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ د حسين الزاوي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
أ د محمد بوشيبة	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة وهران2
أ د منير بهادي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2
أ د سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2

الموسم الجامعي
2015../.. 2016


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان:

اشكر الله العلي العظيم الذي أعطاني نعمة الصبر في انجاز هذا العمل.

إلى الأستاذ المشرف: الدكتور بوشيبة محمد الذي تحمل غز غيابي من عز وجودي، وأرجائي من أثاري.

كما أتقدم بالشكر إلى الأستاذ سواريت بن عمر الذي مدّ لي العون بكل سخاء، دون أن يبخل علي بما كان في وسعه تقديمه.

كما لا يفوتني أن اشكر كل أعضاء اللجنة المناقشة.

الإهداء:

اهدي هذا العمل إلى:

الوالدين الكريمين بارك الله في عمرهما.

وإلى إخوتي وأختي الغالية وأبنائها.

إلى الأخ العزيز علي عبد الوهاب.

إلى نعم الأخ والصديق أكلي أوعشرين.

إلى الأستاذ كرام عبد الحكيم، والأستاذة عمرون مليكة التي كانت سندا وعونا لي.

إلى كل من ساهم من قريب أو بعيد من أجل أن يرى هذا العمل النور.

إلى جميع الأصدقاء.

إلى روح الأستاذ حميد حمادي – رحمه الله–

ليكم جميعا.

مقدمة

مقدمة:

لقد بات من الصعب على دارس الفلسفة اقتحام الفلسفة الغربية، والغوص في أعماقها دون تقويض تركيباتها المذهبية، سواء في مجال المعرفة أو الوجود. فمن هيراقليدس وبارمنيدس، إلى أفلاطون وأرسطو، مرورا بجل وماركس، ظلت هذه الفلسفة المركبة اسميا، الإغريقولاتينوجرمانية الغربية، كما يفضل معظم الفلاسفة تسميتها، والأحادية فكريا ومعرفيا، وهذا من خلال الثنائية الجدلية التي تدخل في تركيباتها المذهبية، والتي هي ميتافيزيقية الأصل مهما أخذت من أبعاد وتسميات.

ظلت هذه البنية الأحادية المرجع والثنائية المنحى والمتعددة المذاهب سائدة، إلى غاية مجيء الفيلسوف الألماني "نيتشه"(1844-1900) الذي عاش متعة العناء والتوتر، من أجل هدم هذه الأنساق وتوجيه الفكر الفلسفي إلى الاهتمام بالأصول، وكشف النقاب وإعادة النظر في العقل الذي هو وراء إنشاء هذه الأنساق وذلك من خلال كتابه "جينيالوجيا الأخلاق" كبديل للميتافيزيقا.

لكن رغم هذا، إلا أن تعدد التأويلات والخطابات فيما يتعلق بنيتشه وكتاباته، جعلت فكره موضع حساسية نظرا لصرامته، وجعلته معلقا إلى غاية مجيء الفلسفة التفكيكية وما بعد الحداثة ممثلة في "جاك دريدا" (1930-2004) الذي شكّل ظاهرة فريدة بالنسبة للفكر الغربي، وإذا كانت ظاهرة التفكيك الملازمة لمنحاه الفلسفي قد أصبحت في عداد الأفكار الشائعة سواء طبقت عن دراية بأبعادها الإبستيمولوجية والإيديولوجية، أم عن مجرد محاكاة لموجة رائجة في الغرب وبوجه خاص في أمريكا، إذ أنه من العجيب حقا أن يلقى فكر دريدا من الرواج في الولايات المتحدة الأمريكية ما لا يلاقيه إلا أقل القليل منه في فرنسا.

وإذا كان "مارتن هيدجر"(1889-1976) من عمالقة الفكر على شاكلة "أرسطو"(384-322ق.م) فذلك لأنه أسس عالما فكريا خرجت منه معظم إشكالات الفكر الغربي المعاصر: قضية التأسيس وماهية الوجود التي ردها إلى الزمن المصدري الذي يخالف اختلافا جذريا عن صورة التتابع التي نقع عليها عند أرسطو وعن صورته القبلية

الخاضعة للمكان عند "إيمانويل كانط" (1724-1804) وكذلك قضية موت الفن وصعود التكنولوجيا وما يصاحبها من "صمت" العلم.

وأخيرا وليس آخرا قضية التفكير الأصيل في قدرته على تجاوز الفكر ولأطروحات الوجود الزائف وما يعتريه من أشكال **الاحتجاب**.

ماذا يبقى إذن من جاك دريدا؟ إن هذا الفيلسوف في الواقع مثله في ذلك مثل "جيل دولوز" (1925-1995) و "ميشال فوكو" (1926-1984) ينتمي إلى فلاسفة "الاختلاف" والاختلاف المطروح محاولة للخروج من دائرة النسق الذي شكله وبناه أعظم الفلاسفة المثاليين الألمان وهو: " هيجل" (1770-1831) ويشهد لهذا الأخير أنه "خاتم" الميتافيزيقا الغربية، بحيث لا مجال بعده إلى اكتشاف وارتياد دروب جديدة، حتى ولو أصبح هذا الارتياب غاية في نفسه، تماما كما تصبح الرحلة غاية في نفسها طالما أن الوصول هو اية لكل ما فجرته من تساؤلات وحققته من اكتشافات.

لكن جرأة دريدا جعلته يفتتح ويرتاد أعقد هذه الدروب وأكثرها تشابكا، وهو الفلسفة وعلاقتها باللغة، وذ لك من خلال طرح نظرته العدلية للميتافزيقا وجمه على أسسها، كالمركزية العقلية والمركزية الصوتية.

ولعل أسهل طريقة لبدء التفكير فيما بعد الحداثة هي عن طريق التفكير في الحداثة؛ الحداثة هي مصطلح شامل للانفجار من الأساليب والاتجاهات الجديدة في مجال الفنون والفلسفة في النصف الأول من القرن 20، وصفت بأنا عصر العقل؛ الحداثة التي بدأت فكريا مع عصر التنوير، محاولة وصف العالم في وجهة نظر عقلانية، تجريبية وموضوعية. ومن المفترض أن هناك حقيقة ليتم الكشف عنها، وسيلة للحصول على إجابات على السؤال الذي طرحه حال الإنسان، من خلال وسائل عقلانية؛ ما بعد الحداثة لا يحمل هذه الثقة، ذهبت هي الثوابت التي تقوم عليها الحداثة. ويعتبر السبب نفسه الآن كشكل تاريخي معين؛ موضوع ما بعد الحداثة لا يمتلك طريقة عقلانية لتقييم تفضيل فيما يتعلق بأحكام الحقيقة والفضيلة والتجربة الجمالية أو الموضوعية.

مصطلح "ما بعد الحداثة" دخلت لأول مرة المعجم الفلسفي في عام 1979، وما بعد الحداثة الحالة التي كتبها جان فرانسوا ليوتار، ويرتبط هذا مع موجة من المفكرين مثل جاك دريدا، جوليا كريستيفا، بولندا بارت، جيل دولوز، وميشيل فوكو، ما بعد الحداثة يميل إلى النظر إلى كل معرفة التاريخ والأنثروبولوجيا والأدب، وعلم النفس، وما إلى ذلك النص، وهذا يعني أن المعرفة لا تتكون فقط من المفاهيم، ولكن من الكلمات؛ والكلمات، مثل "الميناء" -الذي يمكن أن يعني إما "النبيذ" أو "ميناء" يمكن أن توحي معان مختلفة. وعادت ما بعد الحداثة لتوفر للفلسفة والانثروبولوجيا والنقد الادبي وغيرها من المجالات اساس علمي.

وانطلاقا من هذا التقديم الموجز لبحثنا ارتأينا طرح الإشكالية الأساسية كما يلي:

هل استطاع جاك دريدا تجاوز الفكر الحداثي، والتخلص النهائي من عقبة ثنائية الذات والموضوع؟

ولإثراء هذه الإشكالية سنتطرق إلى مجموعة من التساؤلات الفرعية والمتمثلة في:

أ-أين تكمن قيمة جاك دريدا في الفكر الفلسفي المعاصر؟

ب-هل بقي جاك دريدا حبيس المصطلحات الهيدجرية؟

ج-ما قيمة المركزية العقلية والميتافيزيقا الغربية في فلسفة جاك دريدا؟

د-ما مكانة الصوت والكتابة في فلسفة جاك دريدا؟

ه-كيف قرأ دريدا فكر الحداثة؟

و-هل يمكن اعتبار فكر دريدا اية البداية أم بداية النهاية؟

ولعل أهم الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع:

1-افتقار الدراسات الفلسفية فيما يتعلق بفلسفة ما بعد الحداثة عامة، ورؤية جاك دريدا لها خاصة، الأمر الذي حفزنا على الإقدام على البحث من أجل إشباع نقصنا المعرفي تجاهها.

2-بروز جاك دريدا وتميزه من خلال أسلوبه وفلسفته الفريدة والغريبة، مما دفعنا إلى محاولة كشف النقاب ولو بصورة بسيطة على ما تخفيه إستراتيجية التفكيك.

3-اقتحام الفلسفة التفكيكية وبروزها بامتياز فيما بعد الحداثة، وتأثيرها على الفلسفات العالمية، بما في ذلك الفكر العربي.

أما فيما يتعلق بالمنهج الذي اتبعناه في معالجتنا لمشكلات هذا البحث، فكان في أغلبه تحليلي، خاصة وأن موضوع البحث يتعلق بتحليل التفكيك في جانبه المفاهيمي، بالإضافة إلى المنهج المقارن والذي حاولنا بواسطته تحديد مميزات رؤية كل فيلسوف مقارنة بالرؤى الأخرى المتقاربة أو المتباعدة معها، دون إغفال المنهج التاريخي الذي تطلبه بحثنا، خاصة عند تتبع بعض المحطات التاريخية التي ميزت الفكر الإنساني، بما كان لها من أثر في تكوين النظريات والأفكار الحديثة.

ورغبة منا في إنجاز بحث شامل وملم بالموضوع، ارتأينا تقسيمه إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، حيث حاولنا إبراز أهمية الموضوع وإشكاليته الرئيسية في المقدمة، ثم تناولنا في ملحق تمهيدي نبذة مختصرة عن حياته، ومكانته الفلسفية، أما في الفصل الأول الذي يحمل عنوان: "من الاختلاف إلى التفكيك"، الذي يشمل مبحثين أساسيين، الأول بعنوان: "من هيدجر إلى دريدا"، والذي من خلاله حاولنا إلى تتبع مسار التفكيك، وكيفية تأثير الفلسفات السابقة في تكون هذا المصطلح، وكذلك تبيان انفتاح دريدا على عمل هيدجر وأهميته في الفلسفة التفكيكية، وما يدين له دريدا، دون إغفال الانتقاداتالموجهة له والتي كانت تزداد بزيادة دراسة دريدا لعمل هيدجر.

أما المبحث الثاني الذي يحمل عنوان: "التفكيك في معناه العام والخاص"، حاولنا جاهدين تبيان الرؤى التي يراه الآخرون في قيمة مصطلح التفكيك، كذا تبيان محاولات التقرب منه، مع تقديم التعريفات التي يروها مناسبة لهذا المصطلح، ورغبة منا في دحض الشبهات ولو بصورة بسيطة عما لحق من تشويهات إلى التعريفات التي قدمها دريدا لمصطلح التفكيك من خلال الرسالة الموجهة إلى صديقه الياباني، وكذا من خلال اللقاءات التي عقدها، وتبيان أن قيمة التفكيك لا يمكن أن تكون إلا من خلال الممارسة والتطبيق.

أما الفصل الثاني والذي يحمل عنوان: "من الاختلاف إلى نقد سمات الحداثة"، وبدوره ينقسم إلى مبحثين: الأول بعنوان: "جاك دريدا والميتافيزيقا الغربية (نقد الذات)"، وحاولنا أن نبين من خلاله كيفية تعامل جاك دريدا معها، وإدانته لها مل فلسفة الحضور والعقلانية، انطلاقا من مفهوم الآخر وإحلال مكانها فلسفة الغياب، مع الحرص الشديد على أن فلسفة هيدجر رغم ادعائها الاكتمال إلى أن دريدا يرى هذا الاكتمال وهمي فقط؛ وتتبعنا من خلاله الذات وكيفية تشكلها وجعلها مبدأ أساسي للبناء المعرفي وهذا ما أنكره الكهنوت الأعظم للتفكيكية، لهذا كان على دريدا زلزلة مسالة الذات من أجل التجاوز الفعلي وليس كما يدعي هيدجر.

والمبحث الثاني: كان بعنوان: "دريدا والعقل الحداثي الغربي"، مع إبراز خطوة جاك دريدا في تبيان أنه متضامن مع الوجود الموجود كحضور، وهذا الحضور الزمني يتحدد كذروة أثر، وهذا ما جعلنا نتتبع مراحل تشكل العقل الغربي، أو ما يعرف بالمركزية العقلية الغربية، لأنه لا يمكن فهم هذا العقل إلا بمعرفة صراعه مع الحداثة.

الفصل الثالث: الذي يحمل عنوان: "من الحداثة إلى ما بعد الحداثة"، وهو أيضا يشتمل على مبحثين، كان الأول بعنوان: "المركزية الصوتية وقيمة الكتابة"، وحاولنا من خلاله تبيان قيمة الصوت في الفلسفات السابقة عامة، واللسانيات السوسرية خاصة، وعلى هذا الأساس يقيم جاك دريدا نظريته في اللغة، ليخرج تصور اللغة والعالم من ناحية اللسان إلى ناحية الكتابة. ومحاولة منا إلى تبيان قيمة الكتابة، لأن دريدا يرى أن سبب تشكل المركزية العقلية هو التمركز الصوتي.

المبحث الثاني كان بعنوان: "جاك دريدا وقيمته السياسية" (ماذا حدث في 11 سبتمبر)، والذي حاولنا من خلاله إبراز إنسانية وعالمية جاك دريدا خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر، وقيمته السياسية، وأن الفلسفة التفكيكية كغيرها من الفلسفات فيها جانب عملي، كما حاولنا تبيان أهم الأسباب التي جعلت دريدا يهتم بالواقع، رغم ما يقال عنه وعن فلسفته، بأنها حبيسة النص.

خاتمة البحث: وعلى غرار أي بحث **تناولنا فيها أهم النتائج** التي توصلنا **إليها من خلاله، وأن** عمل دريدا كان حوارا طويلا مع الفكر الغربي برمته وليس الحداثي فقط، **ورأينا أن مسألة الموازنة مناسبة وضرورية، لأنها** تؤدي إلى تصدع أهم المفاهيم التي بني عليها **الخطاب الفلسفي.**

وما ينبغي الإشارة إليه، وعلى غرار أي بحث، فقد واجهتنا بعض الصعوبات في **إنجاز هذا البحث، لعلّ أبرزها صعوبة فلسفة دريدا ومفاهيمها، وكذا نقص المصادر والمراجع** في مكتباتنا، لا بسبب قلتها في ذاتها، **وإنما بسبب سوء** تنظيم هذه المكتبات وتسييرها، **ضف** إلى ذلك الصعوبة الناجمة عن عملية الترجمة التي أخذت منا جهدا لا **بأس به.**

1- نبذة تاريخية عن حياة جاك دريدا:

من مواليد الجزائر 1930/07/15 بالأبيار درس في المدرسة العادية العليا، بحيث تخرج بمذ كرة حول هوسرل: le problem de la genèse dans la philosophie de Husserl,1954, و درس فيها إلى غاية 1983، السنة التي اندمج في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، وخلال هذه المرحلة درس في العديد من الجامعات الأمريكية والعالمية، وعمل على نشر أفكاره الفلسفية رغم المعارضة التي لقيها في البداية خاصة في أوربا والجامعات الفرنسية في سنوات الستينات، من طرف النخب آنذاكو كذا الظروف الفكرية والاجتماعية التي كانت تمرّ بها الجامعات الفرنسية، لكن هدا لم يمنع دريدا من العمل الفكري والفلسفي والتبليغ بهده الرسالة إلى غاية آخر أيام حياته، فنظرا لغزارته الفكرية فإنه لم يغفل عن أي موضوع من المواضيع الفلسفية إلا وتطرق إليه سواء في كتاباته أو محاضراته.

يتحدث دريدا في آخر كتاباته بهدوء كبير عن **التعب، الشيخوخة، الموت، ليحيي العديد من ذكرياته،** ولم يغفل حتى تلك التي عاشها في **طفولته، ليتحدث عن بعض اللحظات، لحظات اللاحياء** التي كان يستحي منها **ليعكس بذلك أعلى الأشياء وهو السلام.**

أما عن الموت: au possibilité de l'impossible **كما يعرفه هايدجر يعلق عليه دريدا قائلا:** mourir s'attendre au frontière de la vérité **وليس بلوغها يكون بالانتظار إنما** s attendre l'un l'autre. l'une l'autre **انتظار الواحد للأخر أين لا يلتقيان أبدا مع بعض لأنه يقول :** celui qui attend l'autre a cette frontière n'est pas qui arrive le premier ou celle qui syrend la première pour attendre l'autre ace rendez-vous il faut en retard au contraire et non en avance **هكذا كانت كلماته عن الموت الذي تنبئ به قبل ليلة الجمعة** إلى السبت **09 أكتوبر 2004، بعد سرطان** أجبره على القعود في عمر **يناهز** 74 عاما.

وهكذا تتوقف رحلة جاك دريدا (1930/ 2004) Jacques Derrida التي بدأها بالجزائر وصولا إلى فرنسا مرورا بأمريكا، وموته لا تفقد الساحة الثقافية الفرنسية الفيلسوف المقروء أكثر من سواه في العالم والمثير للجدال فحسب، بل أحدشهود جيل كامل أثر بصورة عميقة في المشهد الثقافي الذي يضم أسماء كبرى مثل فوكو ودولوز؛ لأن بكل بساطة يمكن وصف مساره الفكري بأنه حوار بلا اية وبلا تنازل مع الميتافيزيقا الغربية، وأنه تفسير لا يعرف الملل في تعاطيه مع ذلك التقليد الفلسفي الذي ما انفك يسائل تصوراته، فظل اسمه مرتبطا بثورة فكرية تسمى "التفكيك"[1]وفي هذه الأثناء يراودنا هدا التساؤل: أين تكمن القيمة الفلسفية الدريدية في الفكر المعاصر خاصة والفلسفي عامة؟

وهذا ما سنحاول أن نبينه من خلال ما قيل أو كتب عن ذلك، " تعتبر فلسفة جاك دريدا من اعقد وأروع الفلسفات المعاصرة من حيث القوة البلاغية والمعالجة النظرية والكفاءة التقنية، ليس فقط في قراءة النصوص والوقوف على المواطن الفكرية، وإنما أيضا في ربط الزمن بالمكان والحاضر بالمستقبل، والعقل بالسياسة، والأدب بالفلسفة واللغة بالواقع والإنسان بالمصير والألم والأمل."[2]

إن فلسفة ما بعد الحداثة، رسمت تيارات فكرية متنوعة أدى إلى إعادة النظر في مفهوم العقلانية، ومراجعة مكتسبات الأنوار، باستخدام آليات التحليل والتفكيك، مما أدى إلى رفض الحقيقة حسب التصور التقليدي، والواقع بمعزل عن النصوص، لذلك نجد على سبيل التمثيل لا الحصر دريدا بفضل تفكيك نسيج النصوص بدل الإمساك بتلابيب واقع فصامي، وهذا ما أدى إلى تمردها على سلطة الذات والممارسة، وكذلك رفض تمثل الحقيقة بطريقة ترسدنتالية أو لا تاريخية، وإذا كان منطق الحداثة قائم على ما هو جديد

[1] ميشال فوكو جاك دريدا، حوارات ونصوص، ت: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط0، 2006، ص 113.

[2] جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، إشراف: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط01، 2011، الصفحة الخارجية.

nouveau ou nouvel، وموحد ومتعقل، فإن ما بعد الحداثة قائمة على ما هو زائل، ومتشذر ومنفصل وفوضوي دون إغفال الاختلاف والأرجاء .[1]

تقول كارول نيكلسون: "لربما جاز لنا أن نعتبر أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة بمعناها الواسع، نقصد أ ا تشتمل عددا من المقاربات النظرية ذكر من بينها: ما بعد البنيوية والنزعة التفكيكية والفلسفة ما بعد التحليلية والنزعة البرغماتية الجديدة، وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خط معالمه الأولى ديكارت وكانط"[2].

ان الدارس المتمعن جيدا في التيار البنيوي سرعان ما يدرك أن هناك تيار داخله مخالف تماما عنه، وهو قائم بذاته وعرف باسم ما بعد البنيوية أو "جيل الاختلاف" كـ: ميشال فوكو (1926 1984) Michel Foucault جيل دولوز (1925 1995) Gilles Deleuze وجاك دريدا وفرانسوا ليوتارد، وهذا التيار رفض جملة وتفصيلا شعار الأنوار لأنه مجرد وهم، وكذلك لا يمكن تناول الواقع والفكر إلا متجزئين ومتشذرين، وكذلك اعتبار الأفكار والنظريات مجرد إرادة سلطة، لأن الواقع عبارة عن مجرد مرآة يعكس لنا ايار العقل الكلاسيكي، سواء تعلق الأمر باللاهوت أو النسق الهيجلي أو الأيديولوجية الألمانية الماركسية أو النزعة الوضعية، أي أننا إزاء واقع يعبر عن اهيار كل الأنساق التي ادعت قول الحقيقة.

وبالتالي يمكن اعتبار نصوص دريدا أنها تتحدى التصنيف، لقدرتها على محاورة تاريخ الفلسفة بطريقة نقدية بدءا من أفلاطون وصولا إلى هايدجر، مرورا بوسرل، وهي تشكل تحديا لجميع التصورات والتقاليد والفهم الذاتي لذلك المنهج، وهذا جعل دريدا يمنح الامتياز للفلسفة، وليس هذا وفقط فقد أعطى للفلاسفة أيضا فرصة أو طريقة أو بالأحرى استراتيجية تجعلهم قادرين على فرض طرقهم في التفكير من خلال إهمال أو قمع التأثيرات الم عطلة لدور اللغة، لأا قد تعقد أو تحرف مشروع الفيلسوف.

[1] مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني، ت: محمد الشيخ، ياسر الطائري، دار الطليعة، لبنان، ط01، 1996، ص18.

[2] Carol Nicholson op cit p 198.

إن قراءة دريدا للتراث الغربي الفلسفي أدى به القول أنه متشبع بمركزيات عدة وصيغ لنظام واحد، وهذا ما يتطلب منا تفكيكه، ولا تتم هذه العملية إلا من الداخل والتعرف على النظام الذي إقامته، وهذه القراءات والتفسيرات لعدة نصوص: روسو، دي سوسير، فرويد، أفلاطون، جينيه، هيجل، مالارميه، أوستروو كانط أدت إلى القول أن هذ النصوص كلها نسجت من خيوط مختلفة و ليس نسيج واحد متكامل وكل نص هو إزاحة لنص آخر.

وما لا يجب إغفاله أن إسهامات دريدا عمل كبير ، وانتباها إليه تجعل منه الأستاذ الأعظم في مجال الدراسات النصية، لأنه استطاع أن يقدم نظرية شاملة وقادرة على وضع كل النصوص الاخرى في مكانها الصحيح، وهذا ما يتجسد من خلال الأعمال الأولى والتي جعلت منه شخصية كبيرة في المناقشات التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية، كيف لا وهو الوحيد الذي لا يعطيك أي فكرة عن كتاباته من خلال العنوان.

وما يبين ذلك ما وصفته به المة الفرنسية "magazine littéraire" أن اسم دريدا هو اسم للغز غامض énigme وأن اسمه يدور في القارات الخمس وأصبح مشهورا ومتميز.

ملحق تعريفي بجاك دريدا ومكانته في الفكر الفلسفي المعاصر

الفصل الأول: من الاختلاف إلى التفكيك

-**المبحث الأول**: من هيدجر إلى دريدا

- **المبحث الثاني**: التفكيك في معناه العام والخاص

– المبحث الأول: من هيدجر إلى دريدا

لكل عصر مميزاته الخاصة، فالفكر الشرقي ميزاته الروحانية، واليوناني الميتافيزيقا، وبعدها جاءت الوضعية مع أوكست كونت، وأثير جدل حول هذا التقسيم، إلا أن ما لا يمكن أن يختلف فيه اثنان أن عصر الأنوار حسب كانط هو عصر النقد، ولا بد من ممارسة آليات هذا النقد لأنه كما يقال: يمكنك أن تكون مع كانط أو ضد كانط لكن لا يمكنك أن تتفلسف بدون كانط، وساد هذا الاعتقاد مدة زمنية طويلة، لكن يجب أن ندرك أن النقد صديق وعدو الفلسفة في آن واحد، وكان الحال كذلك لأن عصر جديد ظهر وبدأ مع نيتشه إلى دريدا انه عصر الاختلاف أو ما يعرف بـ: "فلسفة الاختلاف" ومن أشهر روادها جيل دولوز "الاختلاف والتكرار" différence et répétition وهو عبارة عن أطروحة دكتوراه ناقشها دولوز سنة 1968 وجاك دريدا "الكتابة والاختلاف" l'écriture et la différence سنة 1967 دون إغفال الآخرين أمثال فرانسوا ليونارد "المختلف أو الصراع" .

إن المهتم بهذه الفلسفة يجدها كأنها منحصرة على الفكر الفرنسي فقط، ليس الأمر كذلك إنما الفكر الفرنسي كان بحاجة ماسة للفكر الألماني خاصة النيتشوي والهيدجري منه للتحرر من الانغلاق والانسداد الذي وقع فيه، وهذا ما تعكسه ثورة الطلاب سنة 1968 لذلك سعى رواد المدرسة إلى التسلح بمصطلحات جديدة مثل التكرار عند دولوز التفكيك عند دريدا الحفريات عند ميشال فوكو، وهي آليات واستراتيجيات معرفية جديدة؛ لكن ما يهمّنا هو التفكيك déconstruction الدريدي، وبالتالي فماذا يعني التفكيك أو بالأحرى ما هو التفكيك؟ هل يمكن اعتباره نقد بالمفهوم الكانطي هل هو منهج جديد؟ هل هو تحليل؟ وما علاقة المصطلح بالهدم démolition النيتشوي destrukion الهيدجري...الخ.

قبل الشروع في الإجابة عن هذه التساؤلات، وعن أي إجابة نتحدث، كيف لا وأن دريدا في حد ذاته لم يقدم أي تعريفات واضحة ويكفي أن نضرب مثال واحد على ذلك لإدراك تلك الصعوبات سئل دريدا ما هو الأثر؟ قال هو أكثر من السؤال ما هو؟ ونفس

الأمر بالنسبة للتفكيك، ورغبة منا ووجوب علينا بذل الجهود الممكنة في إيضاح هذه الأمور رغم أن المسألة صعبة المراس وما نقدمه ليس الإجابة النهائية لأن دريدا في حد ذاته يخبرنا أنه ليس للرسالة وجهة معينة ومحطة أخيرة، نودّ الإعراج عما قيل عن هذه الاستراتيجية أي: المفهوم العام للتفكيك والخاص عند دريدا. وقبل الخوض في هذه المسألة لا بدّ من الإعراج على السياق التاريخي للتفكيكية، لأن دريدا من خلال الأربعين كتابا لم يتوقف عن التساؤل حول الشكل والهيئة التقليدية للكتاب، حلم الوحدة والشمول للخطاب المنغلق على ذاته، فإعادة تعريفه للكتابة مرّت أوّل ذي بدء بتساؤل حول بُعد ومدى المعنى الخطية، الأحادية والرهانات التي تطبع هذا الأخير والتي تأسست للضمانات التقليدية للفهم والتي بقي معمول بها إلى غاية مجيء هذه الحركة التي غيّرت العلاقة بين الدال والمدلول، الحركة التي جعلت حتى منطق الرمز يتلاشى هذه الخلخلة التي يقوم عليها التفكيك مرتبطة بالتأكيد المركزي الذي من خلاله لا وجود لما يسميه دريدا بخارج النص hors texte بمعنى انعدام أي مرجع موضوعي دون النص ذاته.

s'il n y a rien hors du texte , cela implique avec la transformation le concept du texte en générale, que celui –ci ne soit plus le dedans calfontere d'un intériorité a soi … mais une autre mise en place des effets d'ouverture[1] et de fermeture .

أما فيما يتعلق بمشروع التفكيك وأصوله فإننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن الأجواء التي نشأت وولدت فيها هذه الفلسفة، وقبل أن نتطرق إلى معنى التفكيك كان لزاما علينا التطرق إلى تأثيرات الفلاسفة على دريدا، لأن فعل الفكر كفعل الحياة لأن كلاهما قائم على الهدم والبناء، والخروج من حالة ضعف إلى حالة قوة، وهذا ما أدى إلى نشوء الفكر بصفتيه الفردي والجماعي، وهذا ما أعطى للفكر صفة التّتابع والاستمرار المتّصل بفعل التّأثير والتأثّر، وفكر دريدا لا يخلو من هذه الصفة أو الصبغة، لذلك نجد معطيات التأثير سلسلة ممتدة على الشكل الآتي:

[1] J Derrida, de la grammatologie, ed minuit, paris ,1967; p 13.

الفلسفة القبلانية، فلسفة أفلاطون، فلسفة روسو، الفلسفة الهيجلية والماركسية والنيتشوية، السوسرية والهوسرلية والفرويدية والهيدوجرية، وكل هذا من أجل صياغة الإنسان الجديد، بأفكار مرتبطة باللغة أولا وبهيمنة الإنسان أو عجزه ثانيا، وهذا ما يؤدي إلى فكرة التجاوز الدائم وهذا لا يتمّ إلا من خلال أسلوب الاختلاف، وتوسيع رقعة الدلالات والمعاني، فالقبلانية فلسفة روحية تشرح علاقة الفرد بربه، والرغبة في الوصول إليه، ولا يتم ذلك إلا من خلال صدق العشق والحنين والذوبان فيه، ولها أحكام سرية والكتمان والخفاء والولع بصياغة الأضداد، وبتعبير أو بصياغة رياضية يمكن القول:

الفلسفة القبلانية = قتل الروح +يباس الفكر + الخوض في عالم الغربة + المغامرة.

لكن ما يهمنا من خلال هذه الفلسفة اللاهوتية ما علاقتها بالتفكيكية؟ وكيف تأثرت بها؟ إن تأثير القبلانية أو تأثر التفكيك بالقبلانية في نقل الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية وتطبيقاتها على الخطاب الفلسفي، أي بمعنى كل شيء قابل للتفكيك وأن جميع الخطابات حتى المقدسة تحمل طلاسم ما ورائية خاصة الفكر الميتافيزيقي الغربي حسب دريدا [1].

لذلك سعى لتدعيم مشروعه التفكيكي إلى النصوص المؤسسة للفكر الغربي بدءا من أفلاطون لأنه يعتبر الكتابة لقيط بحاجة إلى أب بعكس الصوت تماما، لذلك سعى أفلاطون إلى الاهتمام بالكلام واللوغوس ولا قيمة للكتابة هنا لأنها ثانوية وخارجة عن هذا الأخير، وما هي أيضا إلا وسيلة اتصال فقط وحسب أفلاطون إن الكتابة لا تنتج الحقيقة بل إن نتاجاتها لا تتعدى الظاهر[2] وهذا ما لا يتوافق مع دريدا جملة وتفصيلا ومعاكس تماما للطرح الأخلاقي، لأن دريدا يرى للكتابة قيمة كبيرة واستراتيجية نقدية في رسم فضاءات الدلالة، ويضيف دريدا أن أفلاطون تحدث عن اللعب بإيجابية لأنه اللاعب المراقب والمحتوي داخل الموانع الوقائية للأخلاق، ويؤكد أفلاطون أن اللعب وسيلة من وسائل تدعيم اللوغوس

[1] محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007، ص183.

[2] جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، 1998، ص 22.

لا خلخلته، وهذا ما رفضه دريدا جملة وتفصيلا. وقد وصف رأي أفلاطون في اللعب بأنه حيلة مزيفة وخدعة، واختفاء لاهوتي للعب في الألعاب، تابع هذا الاختفاء للعب في الألعاب في موضع آخر[1].

ومن جانب آخر ومماثل لأفلاطون والذي ذمّ الكتابة واعتبرها وسيلة طفيلية فإن جون جاك روسو قد اعتبرها وعدّها موضع عدم ثقة، وما هي إلا مكمّلا للغة المحكية، وأن القول الملفوظ حسب روسو هو الحالة الأكثر طبيعية للغة، وهذه الأفكار أدت بروسو إلى إدانته للجنس البشري الذي انتقل إلى الحالة السياسية المدنية بعدما كان في الحالة الطبيعية وانتشر الفساد في الطبيعة وانقسامها على ذاتها بسب الثقافة الزائفة المعقدة، لأن اللغة أصبحت مرجعا، و من هذه الزاوية يرى دريدا أن روسو متناقض في ذاته في نقاط عديدة بعيدا عن اعتبار أن اللغة زيفا، وأن القول الملفوظ هو الأصل الحقيقي للغة، على اعتبار هاته العلاقة علاقة جزئية، حيث ينفصل ويزول عما يصوره وهذا ما يؤدي إلى لعبة غير منتهية في أصل التقليد والمحاكاة، والأمر عند دريدا مختلف تماما لأن تكاملية الكتابة جذر المسألة عكس روسو، إلا أنه احتل مكانة أساسية في مناقشات دريدا وكتاباته واهتماماته لأن أفكاره سيطرت على المعالجات اللاحقة في اللغة والعلوم المتصلة بالإنسان، ان دريدا لم يكتفي بهذا، بل حاول إعادة الاعتبار لروسو وما أحيط من سوء فهم لفلسفته، بأنه قام بدراسة لسكّان الجنوب وسكّان الشمال، والاختلاف الموجود بينهم والتفسّح الثقافي الموجود، وانهزام العاطفة، والغزو الاقتصادي[2] وطبيعة الحياة التي عاشها كان دائما متشائما ومسبقا الشر دائما على الخير في الثقافة، وولعه أيضا بالحضور صاحب اللفظ والمعنى، ولهذا أطلق عليها ما يسمى بالملحق supplément وهذا ما لَفِت انتباه دريدا إلى الحضور والغياب، الأسبقية، الصوت، الكتابة إمكانية وجودها في التراث الغربي واستمدادها في تراث

[1] جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ص 119.

[2] كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، تح: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار، ط1، 2008، ص57- 63.

طويل وهذا حسب تعبير بول دي مان مثل روسو قناعا أو ظلا لدريدا، وموقفه من اللغة مقدمة فلسفية جذرية و نموذجية[1].

أما التأثر بهيجل (1771-1831) Hegel فيتجلى في حل المتعارضات الثنائية الكلاسيكية ثم التركيب والذي يهدف إلى نفي الاختلاف وهكذا الدوالي كقضية، نقيضها، التركيب وهو الحل المثالي، ومن ثم التسامي به داخل طوبة ذاكرة مطلقة وسجنه داخل الحضور للذات، وتوضيح تأثير هيجل وتأثر دريدا به عمل عويص، لأنه عمل لا نهائي، مثلا مصطلح الاختلاف والمغايرة.

فالاختلاف عند هيجل تناقض[2] لماذا؟ = ليعمل على حله واستنباطاته تبعا للصيرورة القياسية للجدال التأملي داخل تركيب وجودي " لاهوتي ووجودي" غائي حاضر لذاته [3].

وقد وجه دريدا نقدا لهيجل في إطار الدلالة اللغوية أو الفنية لأن حسب هيجل تلك الدلالات دلالات مفهومية وحيل المعنى، خالية من صبغة التعدّد، ولا تركن إلى اختلافها ويتجلى تأثّر دريدا بهيجل فيما يسمى الديالكتيك أو المنطق الجدلي، والذي صورته المنطق الذي ينقسم إلى نظرية الوجود ونظرية المفهوم ونظرية الماهية.

الطبيعة: وتنقسم إلى ثلاث: الميكانيكا، والفيزياء والعالم العضوي.

الروح: وتنقسم إلى ثلاث: الروح الذاتية والروح الموضوعية والروح المطلقة.

وهذا الديالكتيك المنقسم إلى ثلاث ثلاث ثلاث يبدأ من الذات (المنطق) ويخرج إلى النقيض (الطبيعة) وينتهي إلى التركيب (الروح) وهو أرقى الفعاليات فالفكرة تنتقل من

[1] محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 184، 185.

[2] جاك دريدا، مواقع، حوارات مع جاك دريدا، ت الزاهي فريد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1992، ص44.

[3] المرجع نفسه، ص 45.

الذات (المنطق) لتعود إلى ذاتها (الروح) بعد أن وعت ذاتها (الطبيعة) وهذا يعد إيجابيا إذا لم يتوقف عند اجتماع الضدين سلبا ويصفهما وحدة أضداد، إنه سعي لتجاوز التناقضات [1].

ان دريدا وهيجل ينطلقان انطلاقة واحدة وهي اختلاف الضدين لكن الاختلاف في كيفية معالجة اجتماع الضدين، هيجل يلحّ على وجود مبدأين متعاكسين متصارعين (الخير– الشر) ووصف الكون على أنه وحدة متناسقة متناغمة ذو معالم واضحة وثنائية، وعناصر غير قابلة للمشاركة في آن واحد ثم غير هيجل هذا التصور وفسّر الكون من خلال انسجامه مع عنصريه (العقل–المادة) وحل التعارض الموجود بين الثنائيات. [2]

إن هذا التفسير الجديد الذي اعتمده هيجل لا يميز بين المنهج والعلم، وعندما نقول المنهج نأتي إلى إبداعه الأساسي ألا وهو المنطق الجدلي فيقول أنه يمشي بخطواته الثلاثة من الموضوع إلى النقيض إلى التولفة يشبه هذا المسار برقصة معروفة وهي رقصة القالس وهي: نمد خطوة إلى اليمين ثم إلى الخلف ثم نمد القدمين، والتفكير الهيجلي عموما يمثل المثالية المطلقة هناك مبدأ واحد ووحيد أوحد يسميه الفكرة أو الفكر أو الروح هذا المبدأ الفكري، المثالي، النظري، المطلق، هو المسؤول عن الوجود الإبداعي الروحي، وهذا التفسير تفسير مثالي، لكن الميزة التي يتميز بها هيجل هنا إدخال المنطق، فالفكرة والروح أو الإله ليس مبدأ ساكنا، بل هو ديالكتيك يبدع في الأشياء ونتحقق فيها، والإله ليس كائنا مطلقا بل هو محايث، ويتجلى من خلال الأشياء، إذا الإله هو قوة حركية ديناميكية يقول هيجل: "هو تقاطع المتناهي واللامتناهي " وهكذا تسنى له توحيد التعارض في الذات من أجل تحديد المعنى و نفي اللاتحدد .

أما دريدا فيعالج اجتماع الضدين من خلال مصطلح الاختلاف الذي يحيلهما إلى منظومة التعدد الآخر للمعنى والإرجاء المتواصل للدلالة على عكس النظرية الأحادية.

---

[1] زيما بيرف، التفكيكية دراسة نقدية، تح: أسامة الحاج، دار النشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1996، ص 15.

[2] محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 185.

أما تأثر دريدا بماركس (1818– 1883) Marx يتجلى من خلال تخصيص دريدا كتابا كاملا خاص به وهو كتاب أطياف ماركس، وأسلوب دريدا فيه ممزوج بين التفكيكية والماركسية، وهدفه من هذا الكتاب هو تحفيز النقاد والباحثين على إعادة قراءة ماركس، وقيل عن قراءة دريدا لماركس أو للفلسفة الماركسية على العموم بأنها تدخل سياسي للوقوف بصورة واعية، من حيث كونه ردا على الدغ مائية، ومحاولة تركيب قيادة عالمية في الموضوعات التي يعتريها الشك في الميدان السياسي والمعرفي[1].

إن دريدا في كتابه هذا لا يفكك خطاب ماركس فحسب، ولكنه يكرّس الخطاب، السؤال للآخر الذي لا يريد أن يموت إنه في استهلاله يقول: " يتقدم شخص، أنت أو أنا، يقول: أريد أن أتعلم أن أحيا أخيرا، ولكن لماذا؟".

تعلم أنه يحيا إنه لأمر غريب، فمن يعلم؟ وممن يتعلم؟

علم أن يحيا، ولكن لمن؟ هل ستعرف يوما؟ هل ستعرف في يوم من الأيام، ثم بادئ ببدء، ماذا تعني" تعلم أن يحيا" ولماذا " أخيرا"؟ ودريدا لم يترك المجال لغيره ليجيب عن هذه التساؤلات لأنه أوربي وعاش مع صراعاتها[2].

أن ما يحيرنا من الفلاسفة هو عدم قدرتهم أو تحفظهم اتجاه نقد ماركس والسؤال يبقى مطروحا، مثلا نيتشه الذي طرق رؤوس كل الفلاسفة بمطرقته الحديدية المستعارة من المصنع الصيني لم يطرق رأس ماركس، في نفس الوقت نجد ستراوس يعلن نفسه ماركسيا ويبين أن الجماعات البدائية يحكمها حقل العلامة ذو الإحاطة الشاملة، فبوسعه أن ينظر بعين الرضا إلى الاندماج الاجتماعي المنسجم لهذه الجماعات من حيث تناظرها مع

[1] محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص 186.

[2] جاك دريدا، أطياف ماركس، تح: منذر العياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2، 2006، ص09.

الاندماج الاجتماعي المنسجم للجماعات الماركسية المستقبلية [1]، لكن ما يهمّنا هو دراسة علاقة دريدا بماركس، ولماذا كان دريدا متحفظا إزاء ماركس؟

إن الماركسية أو بالأحرى سؤالها مرتبط بسؤال التفكيك ارتباطا وثيقا وهدفهما هو تقويض الرأسمالية ورفضهما للحقيقة الفلسفية المطلقة * ورفض واحتكار للمشروع اللاهوتي، فهي تقضي وتفكك الأشياء الموروثة ورفض كل ما هو مقدس وإزاحة كل ما هو مثالي في الفكر، وعمل التفكيك هذا أدى إلى تحويل الأشياء لرموز وعلامات، ودرجة الأكثر قرابة بين دريدا وماركس هي فكرة العدالة بين الماركسية والتفكيك، ووصف دريدا الوضع العالمي أنه شكل من أشكال الهروب ومؤامرة عظمى ضد الماركسية، ووجوب القضاء عليها لأن ماركس ظل شبح يلازم أوروبا ويجب محاربتها[2].

وكأن العالم يبشر بنهاية الماركسية وهذا ما يرفضه دريدا لأن أشباح ماركس ستدخل في جميع الإجابات الفلسفية، لأن لديها القدرة على تأجيل العالم والقدرة على دحض الرأسمالية لأن الفلسفة الماركسية ليست كباقي الفلسفات سواء القديمة أو الجديدة، هي ليست نسقا من المعرفة الجاهزة، إنما هي فلسفة كونية عامة، فهي نظرية جديدة ظهورها على أرض الانقلاب الثوري الذي قام به ماركس وإنجلز وميزتها الأساسية أنها قامت بسحب الرؤى المادية على كافة ميادين المعرفة الأساسية[3].

ويضيف دريدا ويؤكد أن الماركسية ستبقى ضرورية وغير كافية بنيويا في الوقت نفسه، كيف ذلك يا ترى؟ لا تزال ضرورية، شرط أن تحولها وتأقلمها مع الظروف العالمية الجديدة سواء تعلق الأمر بالأفكار أو الإيديولوجية الأخرى وموازاتها مع التقنية الاقتصادية والدينية

---

[1] ريتشرد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ترجمة لحسن أحمامة، دار الحوار، سوريا، ط2، 2009، ص 177، 178.

[2] جاك دريدا، أطياف ماركس، ص 102.

[3] أصول الفلسفة الماركسية اللينينية، ص 17.

وجعل القانون خادم للسلطات الاجتماعية والاقتصادية وخدمة الدول التي ليست مستقلة برأس مالها وهذا يمكن للماركسية أن تكسب روح ونسميها روح الماركسية[1].

لقد كان همّ دريدا هو محاولة الربط بين الماركسية والتفكيكية، وعدا التفكيك نوع من التصور الاقتصادي للاقتصاد الاختلافي وللملكية المزالة، وتبقى محاولة دريدا حذرة وشحيحة، لكن غلب عليها الطابع الإيجابي أكثر من السلبي وتبقى أنطولوجية ماركس تفتحية سيئة جدا وهي ملتحمة إلا أنها محرومة من المستقبل[2]. ولا يعتبر ماركس مسؤولا على ما آلت إليه الماركسية لكن لا يمكن للقوى الثورية في العالم الرأسمالي أن تصل إلى تحرر الإنسان قوميا واجتماعيا بدون المعرفة العميقة لكن السؤال الذي يبقى مطروحا: إلى أي مدى ساهم دريدا في القدرة على القضاء على التشوهات التي لحقت بالماركسية؟

[1] أطياف ماركس، ص 117.

[2] المرجع نفسه، ص 177.

إن ماركس ليس فقط الفيلسوف الذي حظي باعتناء كبير من طرف دريدا وإنما نجد أيضا أن لطبيب الحضارة الغربية مكانة مرموقة في فكر دريدا لأنه بكل بساطة كما يخبرنا دريدا أن نيتشه (1844-1900) ساهم في تحرير الدال من تبعيته أو وضعيته المتفرعة بالقياس إلى اللوغوس أو المفهوم المرتبط به على عكس هيجل أو هيدجر وهذا ما يوصي به دريدا وهو تحرير نيتشه من القراءة الهيدوجارية لأنه يجب أن نعيد بناء أنطولوجيا أقل سذاجة وحدوس أنطولوجية عميقة نافذة إلى حقيقة أصيلة معينة، وجوهرانية كاملة مخفية تحت ظاهر نص تجريبي أو ميتافيزيقي، فلا وسيلة أفضل من هذه لإساءة فهم فكر نيتشه، لأن مفهوم الحقيقة عند نيتشه أو المدلول الأول أيا كان المعنى الذي تمنحه له هذه القراءة وبالنتيجة الكتابة، هما في نظر نيتشه عمليتان أصليتان[1].

إن تأثير نيتشه على دريدا لم يكن فقط في قضية تحرير الدال من تبعيته بل تعدى الدور إلى نقد الميتافيزيقا الغربية وما تزعمه مسبقا، لهذا يمكن اعتبار الطرح النتشوي الدريدي نمط من الكتابة الفلسفية القائمة على الشك فيما يخص البحث عن الحقيقة من أجل تحرير الفكر من راديكالية المفاهيم الميتافيزيقيا الغربية الذي أدى إلى تمركز الفكر حول اللوغوس واللغة مرتبطة بسلسلة لا متناهية من العلاقات والاختلافات وهذا ما يظلل الحقيقة وكيفية البحث عنها وهذا ما يؤكده دريدا من زاوية أخرى بالاختلافات واللعب الحر للدوال[2].

إن فلسفة نيتشه مهّدت الطريق للتوجه التفكيكي في المشروع الحداثي والإستناري الغربي، ومن فلسفته خرجت وتبلورت إشكاليات الفلسفة الغربية المعاصرة وتحوّلاتها من أجل فهم هذه الفلسفة لأنه بكل بساطة مزعزع الفلسفة لأنها دعت إلى صيرورة الإنسان بلا ذات، بلا حدود، ولا استقلال، لا مركزية، لأنه أيضا رافض للتمركزات وهذا لا يكون إلا بتحطيم الإنسان وتفكيك كينونته باعتبارها مقولة ثابتة مستقلة في عالم الطبيعة المتغير، ورده إلى ما دونه[3]، وهذا ما سمح لدريدا لإحداث قطيعة مع سمو الذات والتقاليد الغربية الميتافيزيقية لأن هناك سلوكيات تستدعي الاختلاف وهذا ما سمح بإنشاء أسس فلسفية في

[1] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تح: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، ط2، 2000، ص120.
[2] الأسس الفلسفية، ص 188.
[3] المرجع نفسه، ص188.

الطرح التفكيكي وما سعى دريدا إلى تحديده وتوسيع نمطية نصوص نيتشه من أجل انتشار المعنى الفلسفي[1].

إن إستراتيجية دريدا هي نفس إستراتيجية نيتشه فكلاهما محرض على التفكيك للمعرفة المثالية ورفض مفاهيمها ببعث الشك النيتشوي لكن مع اختلاف طفيف لأن الشك النيتشوي كما يؤكد نورس بأنه تمرد طفيلي على عكس التفكيكية التي أرست تشكيل القراءات الخاصة وصياغتها بإعادة تنظيم البيان النقدي للفكر الغربي من خلال تحليل عقلاني وبين واع لكل الآراء التي وردت في الفلسفة النيتشوية[2].

إنني أعتقد أن اهتمام دريدا بنيتشه هو اهتمام كبير فلم يحظى أي فيلسوف بهذا الاهتمام و نعطي مثالا على ذلك أن دريدا ألف كتابا له وفي كل فلسفته نجد أن اسم نيتشه حاضرا بقوة فمثلا كتابه المهماز Eprons أساليب نيتشوية les styles de Nietzshe 1978 لأن قراءة دريدا لنيتشه ليست كقراءة الآخرين له رغم اختلاف الزمان والمكان والثقافة بينهما، لأن دريدا يهودي فرنسي ونيتشه ألماني مرعب في مقولاته، إلا أن دريدا يمكن اعتباره وريثا شرعيا لفلسفته لأن دريدا يوصينا قبل الولوج في فلسفة نيتشه أولا لا يجب قراءة فلسفته إلا بفهم حياته، لأنه من الصعب فصل حياته على فلسفته لذلك يصر دريدا على سؤال كيف نقرأ نيتشه؟ كيف يمكن أن نصف نيتشه؟ هل هو فنان؟ شاعر أم أديب أم فيلسوف؟ .

لأن تصنيف نيتشه صعب، فهناك من يقول أنه فقيه في اللغة، وهناك من يقول أنه شاعر، وهناك من يقول أنه فيلسوف لكن ليس كالبقية، وهناك من يقول أنه ثائر على الأخلاق والدين .....لكن بهذه الطريقة يجب أن نشخص حياته لكي نفهم أفكاره ونصوصه وما لا يجب أن يغفل الآخرين عند دراسة نيتشه هو الأخذ بمفاتيح الخاصة التي استعملها في نصوصه لأنه في الحقيقة لم يسعى إلى تأسيس نسق بل كان رافضا له ومتمردا عليه وهذا ما تدل عليه طريقة كتابته بطريقة مبعثرة، وهذا الأسلوب خاص به وهو أسلوب

[1] الأسس الفلسفية، ص 188.

[2] المرجع نفسه، ص 189.

جدلي ديناميكي وهو لا يقدم الحقائق وإنما يساعد على إزالة الأوهام وكان همه الوحيد والأساسي هو تحديد مصير الإنسان وحتميته.

مفاتيح تفكيره هي:

إرادة القوة: وهي فكرة مستعارة من شوبنهاور، وعند شوبنهاور إرادة الحياة هي النقطة الأساسية في فلسفته، وإرادة القوة لا يعني التفوق العرقي كما يقال وإنما هي مسألة الأخلاق، ففي الأخلاق يميز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، أقام في ميدان الأخلاق قيم جديدة، وهذه القيم ليست متأتية من السماء، وإنما هي نابعة من الذات فهي قيم غريزية، فالإنسان تحكمه الغريزة، وهكذا أعلن نيتشه التمرد على الديانات خاصة المسيحية "**ليس الوجود إلا الحياة وليست الحياة إلا إرادة وليست هذه الإرادة إلا إرادة القوة**" وفي ظل هذه القيم يجب إعادة النظر فيها أي النظر في أخلاق السادة، وهذا ما يقودنا إلى الإنسان الأعلى.

الإنسان الأعلى: كان حلمه الإنسان المتفوق، الذي لا يحمل أي قيمة أو تميز لأن القيم التي نضعها للإنسان ليس الهدف منها توفير السعادة أو اللذة أو المنفعة لأنها ثانوية، وإنما لابدّ من قيم تعمل على سمو الإنسان وارتقائه، وهذا لا يكون إلا بتحطيم جميع القيم ولهذا يجب على الإنسان إن يعيش دائما في خطر " **كي تجني من الوجود أسمى ما فيه عش في خطر**".

العدمية:nihilisme يميز بين نوعين من العدمية، العدمية الناقصة والكاملة، يلخص نيتشه ذلك في قوله: " **أن الإله قد مات** " وهنا الموت رمزي، ويعني هذا الموت موت الميتافيزيقا الغربية خاصة بالصبغة الأفلاطونية والهيجلية، (المثالية) لهذا يجب إبداع قيم جديدة وميتافيزيقا جديدة وفلسفة جديدة.

العدمية الناقصة: هي التي نجدها مثلا عند شوبنهاور وهي التي تكتفي بالإلغاء والإنكار.

العدمية الكاملة: وهي التي لا تكتفي بالرفض، وإنما هي التي تنوي إعادة النظر في القيم والأخلاق، ولكي تكتمل هذه الفكرة نوضح النظرية التالية:

العود الأبدي: تحوي هذه النظرية على الإيمان على أن الحياة في نظام وحركة دائرية، والنظرية الدائرية إنما هي تطهير وإعادة القيم والأخلاق حتى أن يتولد الإنسان المتفوق، ونظرية العود الأبدي لا تقضي على الحرية، بل هي التي تخلصها من الحاجز الذي يحد منها حتى الآن، حاجز ثبات الماضي، ذلك أنه لما كان الماضي هو أيضا المستقبل، فإن النفس حرة فيما خلق وفيما لم يخلق، ومن يعرف العود الأبدي يشعر بأنه فوق كل استعباد للزمان، إن الآن ليس هو اللحظة الهاربة، بل هو التصادم بين المستقبل والماضي وفي هذا التصادم يستيقظ الآن لنفسه ويعي ذاته[1].

هكذا يجب أن يقرأ نيتشه ومن قرأه بهذه الطريقة سيكون متأثرا به، وهو الذي أثر بشكل كبير على كل من هايدغر وفرويد دون إغفال المجال الأدبي والفني وتأثيره الكبير، وقد قال عنه فرويد أنه كان على دراية بنفسه ربما هكذا يمكن قراءة نيتشه، وقراءة كتبه وهكذا قرأه دريدا، وآخرا ليس أخيرا وجد دريدا في نيتشه ما يفتقده في مجتمعه وهو المختلف عنه باعتباره الفرنسي اليهودي في الأصل، أو ذلك اليهودي الذي عرفه العالم من خلال الفرنسية، والمعروف تفكيكيا، ينتمي إلى كوكبة الذين سبقوه وآمنوا بالتعددية نفيا صاعقا للأحادية، آمنوا بالحركة الدائمة منذ هيراقليدس.[2]

لكن ما يبقى يحيرنا في فلسفة نيتشه هو رفض ما يسميه الحقيقة وبالتالي أقول إذا كانت فلسفة نيتشه لا تعطينا أي حقيقة أو لا توصلنا لأي حقيقة فما الفائدة من دراسة فلسفة نيتشه؟

إن تأثيرات الفلاسفة على دريدا كبيرة وكثيرة لكل واحد منهم تأثيره عليه فبعد نيتشه سنتطرق ولو بصورة موجزة إلى الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل لنرى ما أخذه منه، لأنه في حقيقة الأمر أستاذ أستاذه هايدجر، إلا أن الملفت للنظر أن دريدا بنا نظريته في اللغة على أساس تحطيم نظرية هوسرل لأنها قائمة على أساس فلسفي ذاتي قائم على الأنا، لأن

[1] عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 515.

[2] جاك دريدا، المهماز، ص 37، 38.

اللغة عنده إنسانية، مما أدى به إلى التفريق بين العلامات الإنسانية والطبيعية، وما نجده في نظرية اللغة عند هوسرل أن الدلالة لا تأتي من القول (الكلمات تعني) لكن لكون أحد ما يريد لها أن تعني، وهذا عائد بالطبع إلى المنهجية الهوسرلية الظاهراتية للخبرة والاهتمام بالحضور الشخصي للقول .

ومن هذه الزاوية انطلق تأثر دريدا بهوسرل لكن ليس كما كان متوقعا، لأن اللغة عند دريدا ليست إنسانية بل هي لغة قائمة بذاتها، وبالتالي تركيز دريدا على لغوية اللغة، كما نجد هوسرل يرجع اللغة إلى الحوار الداخلي، لأن اللغة عنده عبارة عن أصوات وكلام، ودريدا يركز على استقلالية اللغة لأنها قائمة بذاتها ويمكن الشروع في أنظمتها عن طريق الكتابة، والكتابة لغة قائمة بذاتها و موجودة بالقوة على الورق، قبل وصف وجودها على شكل تناقلات صوتية صادرة عن العقل، والكتابة ما هي إلا عبارة عن مجموعة من دوال لها علامات وهي في استقلالية تامة لتأدية مهامها وإن غاب صانعها، بل المهمة الحقيقية لا تؤديها إلا بغياب صاحبها وكذلك بعد موته، وهنا يكمن الخلاف بين دريدا وهوسرل في الطبيعة الفلسفية للغة وتحديد دورها ووظيفتها في تقديم الدلالات، رغم وجود حقل معرفي واحد إلا أن التفاعل مختلف وربما هذا عائد إلى طبيعة منهجية كل منهما هوسرل فينومونولوجيا ودريدا مقوضا تفكيكيا دون إغفال تأثيرات مدرسة برينتانو على هوسرل وتأكيد الذات دائما، ودريدا رافض للمركزيات، وتقويض الميتافيزيقا الغربية من خلال التمركزات الصوتية أما هوسرل بمنهجه الظاهراتي فيجب التوجه نحو البناءات اللغوية بوصفها الصيغ العقلانية والظواهر المميزة والماهيات المحفزة للوجود الإنساني[1].

وما يراه دريدا في دراسة هوسرل للغة، بأنه إقامة علاقة برانية بين المعنى والعلامة، بين الدال والمدلول، وبالتالي الدال ما هو إلا إخراج للمعنى وتعبير عن المدلول، وهذا حسب دريدا مرفوض لأنه لا يشكل إلا خدعة بنائية أو ما يسمّيه كانط بالوهم المتعالي، الذي

[1] الأسس الفلسفية، ص 190، 191.

يتغير بحسب اللغات والعصور والثقافات، وداخل هذا الوهم تشكل الميتافيزيقا الغربية نسقا قويا، إلا أنّنا لن نغالي بطيش فنذهب إلى القول بأنها المكون الوحيد[1].

ولكي نبيّن حقيقة تأثير هوسرل على دريدا، لا بد من الإقرار أن البداية الفلسفية لدريدا لم تكن ممكنة لولا فينومونولوجيا هوسرل، وهذا ما تعكسه الأبحاث الأولى لدريدا والاهتمام بترجمة لهوسرل وهذا ما يؤكده دريدا في حدّ ذاته إذ يقول: "لا شيء مما أفعله كان ممكنا بدون الاتجاه الفينومنولوجي، وبدون ممارسة الرد réduction الفينومنولوجي الترسندنتالي وبدون الاهتمام بمعنى الظاهرة... هوسرل بالنسبة لي هو من علمني تكنيكا ومنهجا وانضباطا، وهو الذي لم يتخلى عني قط، وحتى في اللحظات التي اعتقدت أنه يلزم مسائلة بعض افتراضات هوسرل وأحاول أن أقوم بذلك مع بقائي مخلصا للمنهج الفينومنولوجي " لذلك يمكن اعتبار مفهوم الرّد مفهوما مركزيا لأنه يسمح للفينومنولوجية معرفة كيفية انتقال الشيء من حالة طبيعية إلى موضوع قصدي للوعي، إلا أن دريدا لا يوافق هوسرل في هذا الرد رغم إمكانيته إعطاء حضور خالص للأشياء، إلا أنه هناك أشياء لا يمكن للرد اختزالها كالزمن والتكرار والغيرية، لأنها هذه المقولات تمثل شروطا للظهور وليست نتائج له، لهذا نجد دريدا يفتح باب بمصطلحاته الخاصة مثل الاختلاف والإرجاء والأثر ويؤسس لها معرفيا كما نجد دريدا خص كتابين لنقد فلسفة هوسرل، الصوت والظاهرة وفيه يرفض الامتياز الصوتي باعتباره حضورا مباشرا للمعنى وشرط ضروري للوعي الفينومينولوجي وكتاب اللمس والذي يهاجم فيه امتياز خبرة حب الذات.[2]

إن الدارس والمهتمّ بالفلسفة المعاصرة لابدّ عليه قبل الولوج إليها من معرفة مصادرها الأساسية، وما لا يمكن إغفاله هو قيمة فرويد في الفلسفة المعاصرة، لأن دراسته للأحلام والأوهام وهفوات اللسان أصبح لها قيمة بفضله، وهذا ما قاد دريدا إلى دراسة قوة الفجوات والهوامش داخل النصوص، وكشف النقاب على التناقضات والغموض داخل النص، وهذا ما أدى بالتفكيكية إلى دراسة وقراءة اللغة من جانبه السياسي، والقراءة السياسية الجنسية،

[1] جاك دريدا، مواقع، ص 34.

[2] جاك دريدا، في علم الكتابة، تح: أنور مغيث ومنى طلبة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005، ص 37، 38.

وهذا حسب فرويد السلوك الإنمائي بمتابعة نشاطات اللاوعي (الأحلام، السلوك الجنسي) وفي النهاية أقرّ أن كل هذا عائد إلى عامل الكبت ومرحلة الطفولة، ونفس الشيء قام به دريدا إلا أن المجال مختلف، لأن دريدا على صعيد الدلالة، وبهذا تشكل البحث عن المعنى الماورائي في التحليل التفكيكي أهمّ الأسس النقدية التي نهض عليها هذا التحليل[1].

إن ما لا يمكن إنكاره في فكر دريدا أن التحليل النفسي لا مصلحة له، لأن التحليل النفسي بواسطة اللغة اللامتناهية يقودنا إلى الارتماء في أحضان الميتافيزيقا والتمركز حول العقل، فإذا أراد التحليل النفسي أن يكون حليفا ثمينا يجب أن يقبل الخضوع إلى التفكيك. لأن دريدا يرى في التحليل النفسي أنه عبارة عن ثقافة منتمية إلى التاريخ لا على أساس أنه مجموعة من الحقائق صحيحة كانت أم لا، ولا يمكن للتحليل النفسي أن يحظى باهتمام دريدا إلا بإعادة وسمه وتحريكه.[2]

وفي الأخير لا يمكن القول في تعامل دريدا مع نصوص التحليل النفسي عند فرويد أو غيره من الفلاسفة كما يؤكده الحوار الذي أجراه في الاستنطاق والتفكيك حول قراءه للنصوص، يؤكد أنه لا يتعامل والنص أي باعتبار النص عبارة عن مجموعة متجانسة، لأنه لا يوجد نص متجانس حسبه ، لأنه يعتقد أنّ كل نص حتى النصوص الميتافيزيقيا الأكثر تقليدية، قوى عمل في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص، لأن كل نص مساعد ويمكن جعله يتفكّك بنفسه سواء عند فرويد أو هوسرل أو هايدجر أو أفلاطون وديكارت أو كانط، إن هم دريدا ليس نقد النص من خارجه، وإنما الاستقرار والتموضع في البنية الغير متجانسة للنص، والعثور على التوترات أو التناقضات داخله، وتفكيك النص لنفسه هذا لا يعتمد على تتبع مرجعيته وإنما في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتجزئته، وهذا ما نلاحظه في نصوص فرويد خاصة لأن نصّه فيه طبقات ميتافيزيقيا دوغمائية[3].

---

[1] الأسس الفلسفية، ص192.

[2] سارة كوفمان وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تح: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، ط1، 1991، ص 124.

[3] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 49.

من هذه التأثيرات على دريدا لابدّ لنا الانتقال إلى ما هو أهم قبل التحدث عن هايدجر، ألا وهي الحركة البنيوية لأنها مرحلة أساسية لظهور التفكيكية.

إذا كان السياق هو الذي يحدد قيمة مفردة التفكيك، في تعريفها وتبيان مكانتها، فإن التفكيك كحدث وكمدرسة تمثل حقلا ما فوق البنيوية إلى جانب البنيويّين والألتوسيريين والماركسيين والفوكويين، هذا لكون أن دريدا مثله مثل فوكو الذي يرفض نعته بالبنيوي، يصرح بموقفه المتعارض مع البنيويين الأواخر مثل سوسير، لفي ستراوس، وفريماس وبارث؛ هكذا فإن علاقة ما فوق البنيوية بالبنيوية لا تعدو أن تخرج عن المعني الذي يعبر عنه مصطلح المافوق بمعناه اللاتيني: أي هو الذي يحيلنا إلى المرتكز وهو البنية.

لكن من خلال التفكيك، فإن المافوق بنيوية يمكن أن تفهم فهما آخرا، أي هو نمط تفكير آخر، يقلب الشكل العادي للبنية الأساسية والفوقية، بمعنى أن ما تعودنا على وصفه بالأساس يكون لاحقا لما فوق البناء، بمعنى أن الأساس الذي يكون كرون ولـ وجيا سابقا للمافوق، يصبح لاحقا له من الناحية المنطقية، فإذا كانت مقدمة البحث هي أول ما يقرأ في المقالة فإنها منهجيا آخر ما يكتب، أي أن ما فوق البناء هو الإطار الأساسي للتصور، أو ما يطلق عليه فوكو اسم " الإبستيم"[1].

تشمل البنيوية العديد من المدارس والتوجهات التي تشترك كلها في نمط خاص بالبنيات، إذ نجد منهم اللسانيين البنائيين مثل سوسير وياكبسون، والأنثروبولوجين البنائيين أمثال لفي ستراوس، والسميائيين أمثال غريماس وبارث.

فرغم الاختلافات الموجودة بين السميائيين الأوائل الذين اشتغلوا داخل حقول معرفية، والأواخر الداعين إلى الدراسة الشاملة للثقافة، إلا أن نمط التفكير البنيوي هو واحد ينصب حول معرفة عالم الإنسان.

[1] ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، تح: لحسن أحمامة، ط2، سوريا، 2009، ص09، 10.

أما ما بعد البنيويين فينقسمون إلى ثلاثة جماعات هي: جماعة تيل كيل والتي ينتمي إليها دريدا، وكريستيفا وبارث، وجماعة دولوز، غيتاري، وفوكو في مرحلته الأخيرة، وأخيرا نجد بودريار الذي يشكل توجها ثالثا لوحده.

فإذا كان البنيويون يمتلكون الروح الجماعية والتعاون العلمي فإن ما بعد البنيويين جماعات مشاكسة إلى حد كبير[1]، لكن رغم هذا فإنهم يشتركون في موقف فلسفي واحد وجديد، وهو موقف يخرج تماما عن مفهوم البنية، بل وأكثر من ذلك فهو موقف لا علمي يرفض نمط التفكير، والموقف التقليدي للموضوعية والحقيقة ويهدمها مما يجعل قيمة المعرفة العلمية عندهم مهملة بالمقارنة مع النشاط الأدبي الفلسفي.

لكن هذا التميز بين البنيوية وما بعد البنيوية يظل مخفقا وغير مؤسسا خاصة فيما يتعلق بألتوسير، لاكان، وفوكو في مرحلته المبكرة خلال: "الجنون والحضارة"، " مولد العيادة"، "حفريات المعرفة" فهم ليسوا بنيويّون لعدم اشتراكهم للنمط البنيوي في البنيات ورفضهم للموضوعية والحقيقة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنهم يختلفون في الموقف الفلسفي الجديد، وهو الخاص بما بعد البنيوية هذا الموقف الذي لم يظهر جليا إلا سنة 1967 مع أطروحات دريدا الحاسمة، والذي ازدهر فيما بعد الحركة والمظاهرة الطلابية بباريس ماي 1968[2]، وهكذا فلا يسعنا اعتبارهم إلا أصحاب مكانة انتقالية بين البنيوية وما بعد البنيوية، وذلك لأهميتهم الفلسفية، إن البنيوية كما يعرفها جون بياجي هي: التفكير في البنيات، فكل عالم رياضي بوسعه التفكير في البنيات فهو بنيوي، لكن الحقيقة أنها تندرج ضمن ما فوق البنيوية. أما نمط التفكير في البنيات فليس كله" ما فوق بنيوي".

وبهذا فإن أصل ما فوق البنيوية، إلى جانب قيامها على الأدب الرمزي الفرنسي الذي مهد للأدب الحديث، فإنها تقوم أيضا على العلوم الإنسانية، بما فيها اللسانيات والأنثروبولوجيا الاجتماعية في فرنسا في القرن العشرين على وجه الخصوص، ذلك لتطوير منظور جديد لحقيقة الإنسان بمقابل المعرفة العلمية.

---

[1] ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص11.

[2] المرجع نفسه، ص 12.

إن التفكيكية بدأت تزعزع المشروع البنيوي لاعتبار بعض النقاد البنيوية منهج غريب في متطلباته، ولكن يمكن القول بأن هذه الانطلاقة الراديكالية غير مستقرة للفكر التفكيكي فقد أوضح دريدا أن البنيوية مهما تكن حدود مفاهيمها، كانت مرحلة ضرورية في الطريق إلى التفكيكية، لأنها ليست ببساطة استراتيجية تقوم على إلغاء التصنيفات التي تبقى متميزة وغير متأثرة، بل تسعى إلى إلغاء الأوامر[1]، لذلك قال دريدا بأن الكتابة في معناها الاعتيادي أكثر أساسية من القول الملفوظ، لذلك يتفق مع دي سوسير بعدم تخليه عن " الهيبة" التي تتميز بها النصوص المكتوبة في الثقافة الغربية، لذلك سعى دريدا إلى المواجهة بين القول الملفوظ والكتابة ولولا هذه المواجهة ستبقى بمثابة إجحاف أعمى " لأن المرء حسب دريدا لا يستطيع أن يتهكم ويحاكى في نفس الوقت".

إن التفكيكية نشاط قراءة يبقى مرتبط بقوة النصوص واستجوابها، وليست نظام مفاهيم فاعلة قائمة بذاتها، لذلك كانت التفكيكية مقاومة للمفاهيم والمعاني المستقرة أو النهائية مما ينجم عنه عدم الثقة بالنصية التي سادت الفكر الغربي وموقفه من اللغة لأنه حسب دريدا ليس هناك لغة حذرة جدا أو ذات وعي ذاتي يمكن أن تفلت بشكل فعال من الشروط الموضوعية على الفكر[2].

لذلك كانت المحاولات الأولى لدريدا تحرير البنيوية من التمركز اللفظي لأن الصوت البشري هو المحور الأساسي لجميع الفلسفات، لذلك كانت كتب دريدا الأولى عن هوسرل "1858-1938" (الصوت والظاهرة) يبيّن عمل الفلسفة ضمن المعنى المنطقي، ولا يمكن إغفال ظاهرية هوسرل، إحدى الحركات التي يدين لها دريدا بالكثير إلا أنّها اتّخذت شكلا انتقاديا عميقا وأعادت صياغة المقدمات المنطقية للحركة، إلا أنها مهدت الطريق لمشروعه التفكيكي، لأن هوسرل أرسى قواعد الظاهراتية لغرض العزل بين الخبرة والأحكام التي يمكن الشك بها، وآمن هوسرل بأن الأساس الوحيد للمعرفة يستند إلى سلوك لا يقبل الوثوق بأيّ شيء، ويرفض كل الأفكار والافتراضات التي يمكن أن تكون نتاجا للتضليل ورأى هوسرل

[1] كريستوفر نورس، التفكيكية، النظرية والتطبيق، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008، ص 54.

[2] المرجع نفسه، ص 40.

أن الطلاق بين المعرفة والتفكير كان يشكل نقطة خلاف يهدد مجمل الفكر الغربي، ولهذا عمل على استنباط نظم جديدة للمنطق[1]. إن تقنيات هوسرل ليست موضوعنا هنا، وإنما يجب التنبيه إليه أن فلسفته ناكرة لكل شيء يقودنا إلى الذاتية.

وما وجده دريدا في نصوص هوسرل هو ظواهر محددة عن الوعي، يمكن اعتبارها خاصة بالنفسية الفردية أكثر من كونها بناءا ذهنيا عالميا، ومحاولته إزالة هذه العناصر بدقّة أكثر على الطبيعة المبهمة لأفكار الظاهراتية، إلا أن دريدا طرح سؤالا عما إذا كان هوسرل قادرا على الانقطاع تماما عن الافتراض المسبق الذي سيطر على مجمل التقاليد الغربية، وتعود مناقشته لتنقلب بناءا على معالجات هوسرل للعلاقة بين اللغة والفكر لأن الظاهراتية تشتق معناها من العلاقة المفترضة الوجود بين الوعي والتعبير اللغوي[2].

وقد وجد دريدا نفس البلاغة في تأملات هوسرل حول اللغة والفكر وقد شوهد ما قام به دريدا في تفكيك نصوص روسو وليفي ستراوس لأن المناقشة كانت تدور بين القول الملفوظ في الكتابة.

إلاّ أنّ دريدا يرى بأنّ هوسرل قد احتفظ بالقدرة التعبيرية المقنعة وبالمنطقية البحتة، إذ يقول دريدا: "ورغم أنّ اللغة المحكية بناء شديد التعقيد وتضم دائما أطوارا إشارية فإنّ من الصعب التعرف على حدودها، وقد احتفظ هوسرل مع ذلك بالقدرة التعبيرية المقنعة وبالنطقية البحتة "[3].

ومن هنا رأى دريدا أن نصوص هوسرل في حد ذاتها عرضة للقراءة التفكيكية وهي تثير أسئلة تبين أنّ دريدا مستمر في إصراره ويتضح هدفه أنّه تقويض لكامل المشروع الفكري الغربي، حتى مع النصوص الأكثر صرامة، لهذا رأى أنّ التفكيكية يجب أن تشقّ

[1] كريستوفر نورس، التفكيكية، النظرية والتطبيق، ص 74.

[2] المرجع نفسه، ص 77.

[3] J Derrid, La voix le phénomène, Ed. p u f. Paris, 1967, P 18.

طريقها من الداخل، أو تعمل على تفكيك النصوص الفلسفية بمبادئ تستعيرها من الفلسفة نفسها[1].

لذلك رأى دريدا أن البنيوية والظاهراتية، أحدهما يبحث عن المعرفة والخبرة بتقديم تفسيرات " موروثة " عن كيفية إنشاء العقل لحقائقه (ما وراء الأنا بلغة هوسرل) والأخر يتجنب هذا المنهج، يشك به ربما لضلوعه بالفردانية.

وتختلف الظاهراتية عن البنيوية في الافتراضات (كما يرى هوسرل) لأنّ البنيوية تضع نفسها حيث يتخلى التفكير عن دوره إزاء الإغراءات الظوابطية والاستقرارية، لذلك يرى دريدا أن فلسفة هوسرل وقعت في فخ الفردانية وليست مشكلة الظاهراتية الهوسرلية فقط، وإنّما مشكلة الفكر الفلسفي، لذلك كانت نصوصه معرضة للتفكيك، ولهذا اعتبر دريدا البنيوية في معناها الفلسفي عبارة عن إيماءات عفوية، بينما كانت محاولات هوسرل التوفيق بين نوعين مختلفين من الأفكار لا يمكن المواءمة بينهما، كما لا يمكن أن يوجد بعزلة تامة عن الآخر، لذلك فحسب دريدا إن كل من الظاهراتية والبنيوية محتجزتان في aporie متبادلة، حيث لا يستطيع أي منهما أن تنبثق بمبادئها، غير أن كلا منهما تعتمد على الأخرى في البصيرة[2]؛ فالبنيوية تعيش على " الاختلاف بين ما وعدت به تطبيقاتها " فالتطبيق يفسح المجال أو الطريق غالبا للبلاغة المغرية المتحولة عن اللغويات البنيوية التي " شكلا" على حساب "قوة" أو بناء مستمر ضمن البناء وما بعده، ويوجد "الوعد"في جزء النقد الذاتي من الفكر البنيوي والذي يناقش أدواته[3].

وهناك دائما كما يرى دريدا " ثغرة تُربِك وتحبط المشروع البنيوي وهو ما لم أستطيع فهمه أبدا في البنيوية حيث لا يمكن إغلاق تلك الثغرة"[4].

---

[1] كريستوفر نورس، التفكيكية، النظرية والتطبيق، ص 85.

[2] المرجع نفسه، ص 86-88.

[3] المرجع نفسه، ص 91، 92.

[4] J Derrida, La voix et le phénomène, p 160.

ورأى دريدا أن هذا التظليل لا يزال قائما في بعض أوساط البنيويين مهملين إخطار الانغلاق الوقائي والصرامة المبدئية التي أشار إليها دريدا وسيكون من الخطأ أيضا، ولنفس السبب، اعتبار التفكيكية بمثابة "مرحلة ما بعد البنيوية" بمعنى إزاحة أو نسخ المشروع البنيوي وبدون ذلك التوتر بين التطبيق والوعد المنمذج في الفكر البنيوي فإنه من الصعب على دريدا أن يثير الأسئلة التي تمنح الحيازة لكتاباته، وأن التفكيكية مذكر حذر ومطرد لما يجب أن تكون عليه البنيوية، إن كان عليها أن تتجنب الفخاخ التي تنصبها لها المفاهيم المغرية للمناهج، وعلى هدى توجهاتها العميقة. ومثل جميع الأسئلة حول اللغة استطاعت البنيوية أن تهرب التاريخ الكلاسيكي للفكر الذي افترض مسبقا الاحتمالات البنيوية التي تخص المتعلقات اللاحقة لمجال اللغة، واقترحت نفسها داخلها.

إن هذه الرغبة العميقة هي وجه الفكر البنيوي الذي يتملص من التخفيف المنهجي، والذي جاهد دريدا للحفاظ عليه، وبخلافه وكما بين وبوضوح تام في موضوع دي سوسير فإن البنيوية تقرر ببساطة إعادة ربط التقاليد التي تعد بها بالتحول.[1]

تأثيرات هيدجر وقيمته في الفلسفة التفكيكية:

في مستهل اقترابنا لمحاورة فيلسوف الكينونة مارتن هيدجر ومقاربتنا له بفيلسوف التفكيك دريدا، المعروف بطراسته اللغوية لكي ندخل إلى عالم هيدجر الفلسفي، فالتفكير الفلسفي الجاد هو ذلك الفكر الذي يبنى على ممارسة التحاور مع الفلاسفة، فعندما طرح هيدجر السؤال متى نتفلسف؟ كان جوابه يبدو أن هذا لن يتحقق إلا بدءا من اللحظة التي نعقد فيها حوارا مع الفلاسفة" فهو شرط أساسي لكي يبقى النص الفلسفي حي في الحياة الفكرية ويكسبه معاني تفسيرية يفتح له مجال الاستمرار داخل الوعي الفلسفي، وبالتالي يمتلك من الإحالة على التقاعد الفكري أو يطمس بنصوص أخرى قادرة على الإنصات للحقيقة.

أمام هذا الحوار المعرفي والفلسفي القائم بين هيدجر ودريدا نتوقف على طبيعة هذه العلاقة التي هي في درجة عالية من الأشكلة والتعالق بين هيدجر ودريدا، حيث نجد أن

[1] كريستوفر نورس، التفكيكية، النظرية والتطبيق، ص 92، 93.

دريدا يعترف صراحة بالحضور القوي لفلسفة هيدجر في أي مشروع يكون من بين مهامه، وهو محاربة الميتافيزيقا الغربية، القائمة على العقل والتنوير والهيمنة الإنسانية على الطبيعة، ويبقى مشروع هيدجر منبعا معرفيا لحركة التفكيك، إذ يرى دريدا أن حركة التفكيك المعاصرة تستمد مجمل منطلقاتها من المشروع الهيدجري، فهذا الاعتراف المعلن من طرف دريدا يشكل نقطة تقاطع فكري بين الفيلسوفين كما يظهر مدى انخراط دريدا في توجه فلسفي حمل على عاتقه مهمة تنقيب الفلسفة الغربية، لطالما عانت من رواسب الميتافيزيقا بأحكامها و مفرداتها، ولقد أخذ هذا التوجه المعادي لحضور الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية عدة صور وأشكال، بداية مع نيتشه بمطرقته اللغوية، ذات المنحى الجنيالوجي، ثم تلقف هيدجر هذه المهمة وقد حرص بالذهاب بالمشروع في حدوده القصوى، أي الوصول إلى بناء فلسفة بدون مرجعية فلسفية بأسلوب تقويضي، وهنا يأتي جاك دريدا بخطاب تفكيكي حيث نلمس فيه ذلك الهم المعرفي الذي حمله كل من نيتشه وهيدجر من قبله، باعتبار الميتافيزيقا مصدر الكثير من الأوهام التي سيطرت على العقل الغربي واستنادا إلى نزعته الهجومية نتوجه إلى التساؤل: عن أي مدى تقارب الفكر الذي حدث بين هيدجر ودريدا في مجمل متن الخطاب القطائعي للميتافيزيقا، وبالتالي كيف قرأ دريدا مشروع هيدجر الميتافيزيقي الفلسفي، ومتى نتحدث عن تجاوز الخطاب الهيدجري بعدما قام دريدا بمسائلة هيدجر عن منطلقاته المعرفية وفي مفرداته التي ارتكز في صياغة أطروحته التقويضية؟[1]

ما بعد هيدجر: دريدا والتفكير ضد هيدجر

إن جل المشاريع الفلسفية التي تعمل على مطاردة الميتافيزيقا ومن بينها مشروع التفكيك الذي دشنه دريدا، فقد استمد منطلقاته المعرفية ومفرداته التفكيرية من المشروع الهيدجاري التقويضي، كما أخذ بالسعي في الخروج من فلسفة الذات وبرغماتية الوعي إلى التفكير في مسائلة: اللغة، الإنسان، الوجود، الفهم، التأويل وغيرها، فمع دريدا نكون قد أخذنا مسلك التفكيك في حركته الحفرية وإيمانه بمسألة الاختلاف كمفهوم مركزي نجده في كل خطابات ما بعد الحداثة، التفكير في الاختلاف خاصية عصر نهاية الأنساق الكبرى

[1] بشير ربوح، من الكينونة إلى الأثر، هيدجر في مناضرة عصره، دار ابن النديم، ط1، 2013، ص175.

واعتماد الشذر، وللإحاطة بحقيقة الوجود يرى دريدا أن هيدجر كان أمام مهمة تاريخية فريدة، لاستيعاب الميتافيزيقا ومجاوزتها، يلتقي دريدا وهيدجر في فكرة أساسية وهي هدم الميتافيزيقا ومطاردتها في مسالك التفكير وفي القوالب اللغوية التي تحضر فيه مقولة الحضور، باعتبارها جوهر الميتافيزيقا الكلاسيكية، ومقولة الزمان وهي مقولة أنطولوجيا اعتمد عليها هيدجر لتجذير خطاب الكينونة حيث يتفق دريدا مع هيدجر حول ضرورة استدعاء الأنطولوجية التقليدية في ضوء علاقتها بالزمان، حظيت ميتافيزيقا الحضور بنقد تفكيكي لمرجعتيها المؤسسة باعتبارها بؤرة التأصيل الميتافيزيقي، أضف إلى ذلك أن مشروع دريدا في تناوله لموضوع الميتافيزيقا، التزم بسؤاله المركزي، إذ اعترف دريدا أن فلاسفة الإغريق هم أول من ثبتوا سؤال الوجود في أفق ميتافيزيقا الحضور، أن التزام دريدا على مستوى المنطلق المعرفي المشترك بينهما لم يمنعه من الدخول في حوار فلسفي مع هيدجر لينتهي به الأمر إلى تقديم قراءة جديدة لسؤال الميتافيزيقا من أجل الوصول بها إلى حدودها القصوى، وتجاوز النقطة التي توقف عندها هيدجر، لأنه لم يرد تجاوز الميتافيزيقا بوصفها انحرافا فكريا، فهم الميتافيزيقا على أنّها مسيرة الغرب التاريخية التي تحدد مصيره، نلمس عند دريدا نزعة الرفض التي تبناها هيدجر أي انه التزم بتوجهه العام برفض التراث الميتافيزيقي ،باعتباره إرثا معرفيا سيطر على الفكر الغربي منذ الزمن الأفلاطوني، فنقطة الرفض هي نقطة تلاقي بين الفيلسوفين فهما يتحركان في ذات الفضاء المعرفي، وإن أعلن صراحة عن رفضه للميتافيزيقا نظرا لكونها مصدر استمد منه الفكر الغربي سردياته الكبرى التنوير، الحداثة، التي سجن فيها الإنسان الغربي ومن هذا الأسر المعرفي تسرب الاعتقاد الزائف مفاده أنه قادر على امتلاك ذاته والسيطرة على الطبيعة، غير أن هذا الاعتقاد الذي بدا لنا من خلال عدائهما المعلن ضد الفكر الميتافيزيقي لا يجب أن نفهم أن دريدا اقتفى أثر هيدجر، إنما يجب أن نفهم في الأفق النقدي الذي مارسه دريدا على الميتافيزيقا الغربية، حيث أنه لم يستبعد في عملية النقد حتى تلك الفلسفات التي حاربتها، لأن هي الأخرى مسكونة برؤى ميتافيزيقيا غالبا ما تكون خفية داخل اللغة، أي في مقولاتها و مفرداتها التي استعملتها معتقدة على أنها أساس معرفي، نابع من خلال الفلسفة الغربية ومن هذه الشبهات الميتافيزيقيا لكنها وقعت في شرك محضوراتها، فحاربت الميتافيزيقا بمفردات ميتافيزيقيا هي الأخرى، فقد يلاحظ أي دارس لهيدجر ودريدا مدى حضور نقاط التقاطع المعرفي بينهما مع حرصهم على تحديد

اختلافهما على مستوى طريق اشتعال كل منهما، فهيدجر أسس محاولاته على أطروحته التي مفادها أن تاريخ الفلسفة نسي الوجود، لذلك وجب رد هذا التاريخ على حقيقته، أما دريدا وبالرغم من اهتمامه بذات الهم المعرفي تبنى طريقة مغايرة هي نزعة تفكيكية تسعى إلى محاربة الميتافيزيقا بمسافة أبعد مما ذهب إليه تقويض هيدجر، وفي وسط هذا المسعى التفكيكي يرى دريدا أنه لا يمكن الحديث عن التفكيك إلا من خلال لغة الميتافيزيقا وتصورها لمفهوم الكتابة، والأزواج المتعارضة التي يقوم عليها هذا المفهوم ومن ثم يعتبر عمله ملاحظة لسلطة المعنى، ومن هنا بدأ العمل التفكيكي على جمع المفردات التي مازالت تحوي في أعماقها رواسب ميتافيزيقيا اكتسبتها من خلال الأراء المعرفية المنظورة والغير المنظورة ومن بينها الدازاين ومقولة الروح وهي مقولات استوحاها هيدجر من براديغم الوعي تحت تأثير فلسفة أستاذه إدموند هوسرل، فهايدجر أراد التخلي عن الذاتية بواسطة لغة الميتافيزيقا المتعالية التي تسربت إليه من الفينومنولوجيا.[1]

يعترف دريدا في كتابه "هيدجر ومسالة الروح" أن قضية الروح هي قضية مهملة في الدراسات التي اهتمت بالنص الهيدجري، حيث نجد أنه لم يتحدث أيّ شخص عن الروح عند هيدجر ويعود هذا حسب دريدا أن مشروع هيدجر لم يبنى على هذا السؤال وإنّما هو سؤال مرتبط أكثر بفلسفة هيجل التاريخية وانتمائه إلى الفلسفة التي تسير في فلك براديغم الوعي وفلسفة الذات في منطلقات ديكارت وفي صورتها المتعالية عند كانط وهوسرل، فالتجاوب مع هذا النوع من الأسئلة كان هما هيجليا خالصا وسهاما ديكارتيا، فالتحديد الهيجلي للروح يبقى موجها محددا سلفا منظما من طرف الكوجيتو الديكارتي.

أما عندما نقترب من النص الهيدجري ونسعى إلى فهم الأسئلة التي فكر فيها فإن دريدا يكشف أن هيدجر لم يكن يهتم بهذه الإشكالات حيث يقرّ دريدا بناءا على معارفه الهيدجرية أنّ هيدغر لم يتساءل نهائيا "ما هي الروح" بنفس المستوى المعرفي وفي صورته العامة مع درجة التطورات التي ارتبطت بالأسئلة مثل " لماذا هناك وجود وليس عدم؟ أو ما هو الوجود؟ "ما هي التقنية؟ ماذا نسمي فكرا؟ "وعليه لم يدرج سؤال الروح في نصوص هيدغر ليكون موضوعا فلسفيا يساعد على فهم وتأويل قضية الوجود.

[1] بشير ربوح، من الكينونة إلى الأثر، هيدجر في مناظرة عصره، ص176.

إنّ الإقصاء الذي مارسه هيدغر على سؤال الروح، وانصب اهتمامه على نوع آخر من الأسئلة التي اعتقد في نجاعتها التحليلية لدرب الوجود لكن مع دريدا لم يستطع هيدغر أن ينفلت من قبضة التفكيك، فالتفكيك يرفع من درجة حذرنا من الكلمات والمفردات وتفطننا من تواجد رواسب ميتافيزيقية بصورة خفية في جوفها لذلك استخدم دريدا "إجراءات جينالوجية تستوجب المفاهيم وتفكيك البديهيات السائدة دون أن يلتزم بخصوصية الجنيالوجية النيتشوية مستفيدا بما حققته المدرسة النقدية التاريخية من إنجازات نقدية ومنهجية في محاكمتها لتاريخ الميتافيزيقا وقد وضع دريدا سؤال الروح على طاولة التشريح الجنيالوجي وإن كان موضع إهمال عند هيدغر إلا أنّه قاده إلى التأكيد على نقطة مفصلية في أسس تشريحه لمشروعه الأنطولوجي، فإن هيدغر لم يتحدث بذات اللفظ عن مفهوم الروح أو يتناوله بصورة صريحة في صيغة خطابية لكن نجده استعمل الكثير من المفردات التي هي من جهة مفهومها الدلالي لقائمة الروح وهي النفس، الوعي، الأنا، العقل، الذات تحول دون مساءلة وجود الدازاين. إنّ البحث عن شروط وضع الدازاين في الوجود والانفتاح على سبل متعددة من أجل فهمه وتفسيره وفق أسس معرفية دفعت هيدغر إلى الاستعانة بمفردات ذات صلة بخطاب الذات، فقد كان سؤال الروح هو همزة وصل بين العالم، التاريخ، إرادة الماهية، إرادة المعرفة، وجود الدازاين في تجربة السؤال، ومن منطلق سؤال الروح رجعت أو عادت الميتافيزيقا من جديد بعد أن سكنت مفردات لغوية لم يكترث لهم هيدغر، فلقد كانت اللغة منفذا لعودة الميتافيزيقا إلى الساحة الفكرية بعد الضربات القوية التي وجهها نيتشه بمطرقته الجنيالوجية قصد تطهير الفلسفة الغربية من سيطرتها، يقول دريدا عن الميتافيزيقا تعود دوما أنّي أتفهم معنى العودة، فالروح هو الواجهة القاتلة لهذه العودة؛ فدريدا يريد أن يقول لنا من خلال هذه القراءة أنّ الروح باعتبارها نافذة رجع منها التفكير الميتافيزيقي كي يحتل مكانا في مدار الفلسفة الغربية وعليه فقد أوضح مسألة مهمة في تاريخ هذه الفلسفة وهي: أنّ الميتافيزيقا الغربية مازالت تتواجد داخل اللغة ولن تبرح هذا الحقل باعتباره فضاءا مثاليا تتحرك فيه فلسفيا لأن اللغة هي بيت الكينونة بامتياز.[1]

[1] بشير ربوح، من الكينونة إلى الأثر، هيدجر في مناظرة عصره، ص 185-191.

إن الحديث عن العلاقة بين هيدجر ودريدا تتعدى علاقة تأثير وتأثر، إذ أن حقيقة الأمر يعتبر هيدجر الأستاذ الأول لدريدا إذ لولا هيدجر لما كان دريدا، ولما كان شيء مما قام به دريدا، كيف لا وهو الذي يقرّ في إحدى حواراته :" إن ديني لهيدجر من الكبر، بحيث يصعب أن نقوم هنا بجرده، والتحدث عنه بمفردات تقييمية أو كمية، أوجز المسألة بالقول إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل "لكن حقيقة الأمر أن عمل أو قراءة دريدا لهيدجر هي قراءة نقدية تفكيكية كباقي القراءات الأخرى، لأن نص هيدجر يحمل في طياته تناقضات تسمح لنصه بالتفكك، وما يقرره دريدا أيضا أن هيدجر بقي حبيس الرؤيا الميتافيزيقيا، أو ما يسميه دريدا بالتمركز حول اللوغوس أو العقل، وهذا التمركز سببه التمركز الصوتي كما سنبين فيما بعد، إلا أن دراسة دريدا لهيدجر أقرّت بأن الفكر الهيدجاري متمسّك دائما بالأصل أي اليوناني ومنحاز نحو اللغة الأصلية والألمانية هي الوريثة لها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن فكر هيدجر فكر قومي لا فكر عالمي كما يروج له[1].

إلا أن حقيقة الأمر دريدا لم يكن همه الوحيد الكشف عن حقيقة الوجود مثل هيدجر، بل يتعدى الأمر ذلك، لكن ما يمكن قوله إن علاقة دريدا بهيدغر عميقة وصعبة في آن واحد من المصطلحات الهوسرلية الرد، التعالي، حب الذات، الاختزال، إلى المصطلحات الهيدوجرية التجاوز التقويض يأتي نحت دريدا لمصطلحه الأساسي لفلسفته ألا وهو مصطلح التفكيك.

[1] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 47، 48.

– المبحث الثاني: التفكيك في معناه العام والخاص:

التفكيك في معناه العام:

يرى الأستاذ علي الكردي محمد في محاضرته حول جاك دريدا وفلسفته أن مصطلح التفكيك الذي نحته دريدا هو عائد إلى هيدجر والموجود في كتابه العمدة الذي ألفه سنة 1927 "الكينونة والزمان" لا يقصد به تماما كما يؤكد "ديكومب" الهدم والتخريب وإنما التفكيك هو عملية إعادة ترتيب عناصر الخطاب على طريقة أهل النحو، والمشكل الموجود في هذا المصطلح عائد إلى البادئة(De) النفي، لكن ما يراد منها عبر هذه البادئة هو خلخلة تركيب الجمل لبيان الطابع الاتّفاقي، أي البحث عن العلاقة بين التركيب اللغوي ومرجعتيه.

ويؤكد الأستاذ محمد أن هيدجر لم يستخدم هذا المصطلح " النّقض" بهذا المعنى المشار إليه وديكومب انطلق في تعريفه لهذا المصطلح انطلاقا من دريدا وليس من هيدجر لأن دريدا سعى إلى نقض معاني اللوغوس وإبراز التناقضات الخفية الموجودة في الخطاب الأنطولوجي الغربي، لأن هيدجر يصرح ويقول: أن هذا النقض لا يجب أن يفهم بمعنى السلب أي في صورة نبذ للتراث الأنطولوجي بل على العكس، إننا بصدد كشف الإمكانات الإيجابية لهذا التراث، وهو ما يعني دوما تبيّن حدوده وفي الواقع تنتج هذه الحدود عن طريقة طرح السؤال ومن التحديد الذي يرفضه هذا الطرح على حقل البحث.

وهذا ما نفهمه أن السلب لا يعني إطلاقا نفي الماضي وإنا متوجّه للحاضر ولا يعني أيضا دفن الماضي في العدم، وهذا ما سعى إليه هيدجر أي إعادة طرح قضية الوجود بطريقة أصلية وصادقة لأنه يرى أن هناك خلط بين الميتافيزيقا الأنطولوجية، إلا أن مسعى دريدا في الحقيقة مخالف تماما عن هيدجر لأن الكهنوت الأعظم للتفكيك لا يسعى إلى الوصول إلى مجموعة من الحقائق، لأن فكر دريدا لا يعمل إلا من خلال مجموعة من النتائج أو القراءات التفكيكية لنصوص الغير، لنصوص أفلاطون، وروسو، هيجل، هوسرل، دي سوسير، وفرويد، ومارسيل، موس وغيرهم، كما أن هدف دريدا هو كشف التناقضات الموجودة في أي نص سواء أدبي أو فني أو فلسفي، وهنا يؤكد لنا دريدا من خلال دراسته للنصوص أن

هذه النصوص عاجزة على تجاوز لغة الفلسفة كما أسسها العقل اليوناني، وعدم القدرة على التحرر على سلطة اللوغوس من خلال استحالة الكلام أو التفكير من الخارج[1].

ومن زاوية أخرى يرى الأستاذ مجدي عبد الخافض في جاك دريدا بين مشوار الحياة والتفكيك، إذ على النقيض من كل التراث الغربي الذي يفهم التفكيك، يؤكد دريدا أن الكتابة ليست الافتراض الأسوأ أو أنها حيلة، بل يرفض أن تكون شيئا زائدا أو حادثة بالنسبة للكلام، فدريدا يرى أن الكلمتين (كلام كتابة) ينحدران في كلمة في ظاهرة أصيلة، مخلصا في ذلك للتأمل المعاصر الذي يجعل من اللغة واحدا من المجالات الأساسية للبحث الفلسفي، ومحاولة دريدا هي تجاوز المعارضات بتفكيك الميتافيزيقا للوصول إلى الاختلاف، من أجل إعادة الوحدة الأصلية المفقودة أو التي نسيها الفكر الغربي، وفي الأخير يؤكد الأستاذ مجدي أن مصطلح التفكيك مأخوذ من رجال النحو، وهو لدى دريدا يعبّر عن فعل الفكّ، وفكّ بنية، وزعزعة أسّسها بهدف العودة إلى الحركة الأصلية للاختلاف[2].

إلاّ أنّ الأستاذ سامي محمد عبد العالي في عنوانه هذا المسمى بالتفكيك يود توضيح مفهوم التفكيك من خلال أن النص هو القراءة، فهذا النظام القرائي المستنبت في نص "الحضور" المشحون بالحضور حيث لا ينطلق إلاّ منه، هذا الأحالي إلى غير المحدد، الغير القابل للتسمية، أقول هذا كله غير المسمى إلا بغيره ، المعروف بآخره ، هذا هو التفكيك لأن حسبه التفكيك إذا كان لا حضور فلا بد أن يظهر داخل الحضور، وكأن الأستاذ عبد العالي فعل فعلته فيه التفكيك فأصبح لا يتحدث إلا بلغة دريدا التي يصعب تملكها وصعوبة الانفلات منها وبعد تعريفه للتفكيك يجري الأستاذ مقارنة بين التفكيك الدريدي والجدل الهيجلي القائم على القضية ونقيضها والتركيب أو المركب من أجل دحض التناقض وهكذا الدواليك، وبالتالي تنتج سلسلة متصلة تحت هيمنة مدلول متعالي وهذا يؤدي إلى الصيرورة الغائية، لكن عند دريدا الأمر مختلف فإن مفهوم التكوين أو الهوية أو للمركب غير موجود. فالتفكيك لا يؤدي إلى الإرجاء والاختلاف ويظل السلب في الإيجاب وهدف دريدا ليس تقديم أي جديد وما يؤكده الأستاذ عبد العالي في تعريفاته للتفكيك أنها ليست موجودة

[1] محمد علي الكردي، جاك دريدا وفلسفته، أوراق فلسفية، ص 16، 17.

[2] المرجع نفسه، ص 49-51.

عند دريدا وإنما كما يسميها هو عبارة عن مقاربات وهي أيضا نتائج ليست مقدمات وبأنها أثار نصية لا مفترضات جامعة لأنه من الصعب تحديد معنى مصطلح التفكيك سواء عند دريدا لذلك كل ما يقدم هو عبارة عن مقاربات أو مفهومات خاصة بأصحابها لا غير ولهذا يسعى الأستاذ إلى تقديم مجموعة من المقاربات حول التفكيك أولها اعتبار التفكيك هو إعادة كتابة للمعجم في هذه المقاربة؛ يعطينا الأستاذ عبد العالي مثالا ليوضح لنا مراده الأليثيا لإبراز دور الحروف في التفكيك فكلمة أليثيا Aletheia عند هيدجر تعني التكشف والاحتجاب بما هي حقيقة، فيؤكد دريدا أنها ليست بهذه السهولة لأن هذا المفهوم يوناني الأصل ويعيد دريدا كتابتها بالشكل التالي: (A)letheia و يمثل الحرف(a) علامة النفي لفعل التحجب و بذلك تكون الحقيقة هي نفي الإخفاء والتحجب في طريق التجلي و تفتق الغموض والوجود، وبالتالي هو طريقة الحضور، هو السيرة المتواصلة لسلب الإخفاء حسب الحرف (a) وبالتالي هذا ما يجب العمل عليه لكشف الأشياء الخفية في الكلمات والحروف وهذا ما أدى بدريدا إلى اعتبار كلمة déconstruction تحمل فكرة البناء ونقضه وبالتالي يمكن اعتبار التفكيك أنه إعادة كتابة المعجم وإحياء المقاطع المختفية فيه أثناء قراءتها لأي نص وهو الأمر الذي حدث في كلمة différance الذي يبطل الأصل في مفهومي الاختلاف ولا يمكن لحرف(a) في différance أن يخضع لفهرسته الميتافيزيقية فضلا على أنه يمثل أصل في الأصل وهذا ما يؤدي إلى نفي الأصل[1].

وأعمال دريدا كثيرة في هذا المجال واستطاع تأسيس معجم خاص به في المصطلحات ومعانيها ولعل المثال الأبرز على ذلك كلمة الفارماكون وبواسطته استطاع دريدا كتابة معجم اليونانية بعد أن يقرأه في النص الأفلاطوني بطريقة خاصة به فقط.

التفكيك هو: ممارسة أرثيولوجية وجنيالوجية في إطار القراءة: إن دريدا في دراسته هاته يميز بين أسلوبين للتفكيك:

الأول الإغراء الإشاري واللاتاريخي ظاهريا، أما الأخر وهو الأكثر تاريخية أو الأكثر تذكيرا بالأحداث الماضية anamnésie وكأن دريدا لا يتواصل إلا من خلال قراءته

[1] محمد عبد العالي سامي، هذا المسمى بالتفكيك، أوراق فلسفية، ص 53.

للنصوص، قد يبدو للقارئ أن هذه الممارسات التفكيكية أرثولوجية أو جينالوجية بالمعنى الفوكوي أو النيتشوي إلا أن هذه الممارسات تنطلق من دون أصل لأن ذلك يؤدي حتما إلى اختزال بنائية البنية وتقع في الحضور الكامل بمنأى عن اللعب والاختلاف ويجب أن تكون بعيدة عن الأصل ودون البحث عن غاية أو الوصول إلى ما يبين تاريخيا وإنما الغرض هو إظهار المفارقات.[1]

التفكيك خطاب تكراري بصيغة الاختلاف في الهوية (بتتبع الأثر).إن التكرار يسلم زمام أمره إلى وضعية المفارقات المنطقية الصورية وإلى التنوع المتغاير لدلالات (أ هو لا أ) ثم لمعاني الآخر الموجود في الشيء نفسه (في الأنا، المثال، المؤسسة، الماهية) وأخيرا قد ينتهي التكرار إلى أسلوب انقلابي قوامه الحيلة الدهاء، البراعة، وهذه الشروحات موجودة في اللغة والخطاب، إلا أنّ دريدا يرى أن هذا التكرار لا يأتي من الخارج، لأن الخطاب الفلسفي عبارة عن تكرار (أت) لأصول مهيمنة بواسطة مفاهيم عديدة (مفهوم الأبوّة حالة سقراط وأفلاطون) لكن السؤال الذي يطرح نفسه ماذا يعني التفكيك كتكرار؟[2]

إن المتأمل في هذا التساؤل يجد كأن اللغة تفرق بين التفكيك والتكرار، إلا أنه يسكن هذا التكرار إلا أن السكن يشير إلى الماضي، ويسكن بفحوى المضارع الذي يفيد الاستمرارية والتجدد، وهذا ما جعل من جهة كريستوفر نورس يعرف التفكيك أنه: " تفكيك نص هو مواصلة الصراع أو التعارف لمنطق المعنى و التضمين مع موضوع توضيح أن النص لا يعني بدقة ما يقوله أو لا يقول ما يعنيه" وبالتالي التكرار ليس تكرارا داخليا، فهناك علاقته بالفضاء اللغوي وهذا يؤدي إلى انحرافه واختلافه، وبالتالي لكي يكون التكرار تفكيكيا لابدّ على النص أن لا يعني ما يقوله ويقول مالا يعنيه، وهذا لا يكون إلا بواسطة تحليل شاق، وهذا ما يؤكده ميللر في قوله " يجري التفكيك بصيغة من صيغ التفسير بواسطة دخول حريص وحذر لكل متاهة نصية، حيث يعرف الناقد طريقة المؤدي من شكل إلى شكل ومن مفهوم إلى مفهوم ومن فكرة أسطورية إلى فكرة أسطورية أخرى من خلال

[1] محمد عبد العالي سامي، هذا المسمى بالتفكيك، أوراق فلسفية، 54-60.

[2] المرجع نفسه، ص 61.

التكرار" من تلك الزاوية تكون نظرة التفكيك وما تنتجه هو النظرة المطلقة للهوية والاختلاف.

التفكيك خطاب طفيلي في حيله، وأوضاعه واهتماماته وصياغاته:

يقول دريدا: إن التفكيك يقظ دائما إلى المنطق الغير القابل للتدمير وكخطاب يعد التفكيك دائما خطابا حول الطفيلي، ومغروس داخل منطق الـ" فوق–طفيلي the super parasite، وهذا ما نجده في التفكيك أثناء قيامه بكشف التناقضات داخل النص وكأنه يتغلغل داخله دون أن نحس به ويقوم بكشف كامل البناء ويعرف تفاصيله، إذ أنه يتنقل داخل النص ويتأقلم معه، إلا أن النص لا يستطيع القضاء عليه، بل يستوفى داخل النص بل ويعيد برمجته حسب البنية التي يريدها. وفي الأخير يصرّ الأستاذ في مقارباته أن التفكيك لسؤال حول النسق، التأسيس وقراءة للحواف، ويبدأ في توضيح ذلك من قول دريدا: ليس التفكيك ببساطة عملية فك بنية معمارية architectural إنه سؤال أيضا عن التأسيس، السؤال حول العلاقة بين التأسيس وما هو مؤسس، هو سؤال حول انغلاق البنية عن المعمار الكلي للفلسفة، لا فيما يتعلق فقط بهذا البناء أو ذاك، لكنّه سؤال جار حول الفكرة المعمارية للنسق وإذا كنت قد قلت معماريا: فإنّني لأشير هنا إلى تعريف كانط الذي لا يتقيد كل معاني المعماري على الرغم من أنه تعريفه يهمني على وجه الخصوص فالمعمار هو فن النسق[1] system architectonicicis theart of.

إن التفكيك لا يكتسب شرعيته في المعمار إلا في مضمار الفلسفة، لأن التأسيس لحظة تفكيكية مرتبطة باللغة والمعرفة وبالتالي يؤكد لنا دريدا ذلك من خلال قوله: كل الفلسفة عموما، كل الفلسفة الغربية، إذا كان المرء بإمكانه التحدث بتلك الطريقة الكلية عن ميتافيزيقا غربية منقوشة في بناء معماري، الذي ليس بالضبط معلما أثريا monument في حجر لكنه البناء المعماري الذي يجمع في جسده كل التفسيرات السياسية والدينية والثقافية للمجتمع لكن السؤال الذي يراودنا الآن هو: هل دريدا في تعامله مع التراث الغربي وقراءته له بمنطق الهدم والتدمير؟

[1] محمد عبد العالي الكردي، هذا المسمى بالتفكيك، أوراق فلسفية، ص 64-67.

لكن عند دراسة متأنية نجد أن التفكيك لا يسقط تلك الأنظمة، بل ينفتح على إمكانيات التنظيم والتركيب، إمكانية الوجود معا، التي ليست بالطبع نسقية بالمعنى المتعارف عليه والمعتاد والدقيق الذي تعطيه الفلسفة لما هو نسقي وبالتالي التفكيك يكون تفكير معين حول النسق، حول انغلاقه وانفتاحه.[1]

إن الآراء كثيرة إزاء التفكيك وإن دلّ على شيء فإن يدل على استحالة تعريفه لذلك هناك من سعى إلى تعريفاته من جهة المذهبية باعتباره مذهب فانتقل الباحثون من زاوية مصطلح التفكيك إلى التفكيكية ولذلك نجد بعض المقاربات نسميها مقاربات لا تعريفات، وهذا ما يتجلى عند بيرف الذي بحث في علاقة التفكيكية بكلّ من مصطلح النقد والأزمة إذ قال أن التفكيكية تحاول توضيح الحقيقة التي تقول: بأن أي تغير جذري في الفكر لابدّ أن يلاقي صعوبات، وأبعد من ذلك هذه القراءات تؤدي بهم إلى التشكيك وهو المرض الذي قال عنه دافيد هيوم أنه بريء منه لأنه يبقى، ولكن يجب مطاردته، التفكيكية تعمل بهذه الطريقة الطائشية المستهترة، إذ أنها تعطل وتعلق كل قضية مسلم بها في اللغة والتواصل الإنساني، وبالتالي يمكن اعتبار التفكيكية نوع من الفلسفات الهامشية أو أنها معاكسة بالغة الغموض التي تحررت من النقد، ولكن في حقيقة الأمر التفكيكية هي نقيض لما ينبغي أن يكونه النقد، وترفض التفكيكية أن يكون النقد معطيا لنوع من المعارف الخاص وبالتالي فالنظرية التفكيكية هي حوار لقوة المفاهيم المبتذلة التي تفتقر إلى الأصالة عند تفسيرها نشاط الكتابة أو الحد منه[2].

ومن زاوية أخرى يرى الدكتور عبد الله إبراهيم أن الدلالة الاصطلاحية لمصطلح التفكيك تحيل إلى فضاء واسع وهو مرتبط بالخطابات الفلسفية، والنظم الفكرية، ولا يكون عمله فعالا إلا بالعودة إلى الفكر ومعرفة عناصره المكونة له، وصولا إلى الإحاطة بالبؤر الأساسية المطمورة فيه، وهذا ما يؤدي بنا إلى اعتبار التفكيك في المعنى الاصطلاحي لا اللغوي الذي يقال عنه التخريب والتدمير؛ ويقوم التفكيك على منهجية التعارض بين المكونات التي تشكل كيان الخطاب من أجل كشف التناقضات الداخلية الموجودة فيه، كما

[1] محمد عبد العالي سامي، هذا المسمى بالتفكيك، أوراق فلسفية، ص 69.

[2] زيما براف، التفكيكية، ص 14-17.

يوحي دريدا من تبسيط موضوع البحث، لأن عدو المنهجيات خاصة الحديثة هو التبسيط والاختزال، وكأن دريدا يردّ بقول غير صريح لأب الفلسفة الحديثة ديكارت من خلال قوله بالبداهة والوضوح والتميز، وكل هذا من أجل تفعيل وتنظيم الفعالية الأدبية على مستوى الكتابة والقراءة.

وبالتالي فالتفكيك لا يحاول الاقتراب إلى الخطاب، إلا بوصفه نظاما غير منجز، أو بالأحرى يمكن اعتباره كمظهر خطي قوامه سيل من الدوال، وبالتالي ما يضمن الاستمرارية له دون التوقف حتى في غياب كاتبه وهذا ما أدى بالتفكيك إلى الاعتماد على الكتابة لا الكلام أو الصوت، لأن في الكتابة بقاء لصاحبها وإن غاب أو مات، وهذا مالا نجده في الكلام الذي يغيب بغياب قائله[1].

إنّ كل من الأستاذ منى طلبة وأنور مغيث في ترجمتهما لكتاب دريدا حول علم الكتابة، وفي محاولة منهما لتبيان معنى التفكيك يؤكّدان أنّ التفكيك موازي تماما للهيرمونيطيقا ومعارض لها في آن واحد، لأنّ هاتين الفلسفتين تقومان على تحليل النصوص، وخاصة الكتب والتفسيرات الدينية، وكلاهما لا يقدم نظرية بقدر ما يقدم لنا استراتيجية للقراءة، ويتفقان في الاعتماد على ذاتية القارئ، ويهدفان إلى كشف معنى مغاير ومخالف للمعنى الموجود والمتعارف عليه في النص، ولكي يقوم المفكّك بهذه العملية لابدّ أنّ يحتاج إلى حدة البصيرة لظاهر النص ومكر الضبط، وهو معنى كامن في متن النص، أمّا المؤول فهو يحتاج إلى البصيرة والحدس والتعاطف مع النص، والهدف من كل هذا هو الكشف عن المعاني الموجودة، وكلا من المفكك والمؤول يرفضان سلطة المعنى الأحادي للنص، وتفسيرات المفكك والمؤول غير قابلة للاختزال، إلاّ أنّ التفكيك يعارض الهيرمونيطيقا بوصفها بحث عن كلية النص بدل من البحث عن تناقضات المعنى وتشتيته، لأن المعنى عند المفكك في حالة

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الدار البيضاء، ط1، 1997، ص315، 316.

أرجاء مستمر أما المؤول فيرى إمكانية الكشف عن المعنى المتحجب في النص، وإن ظل نسبيا وغير مكتمل أبدا[1].

ويضيف الأستاذ أنور مغيث بعد محاولة منه لتقديم فلسفة دريدا وتأثيرات كل من هوسرل وهيدغر، إلى إعطاء قيمة لأهم ما أبدعه دريدا من مصطلحات خاصة مصطلح التفكيك إذ يشرع في تعريفه من أجل دحض الشبهات القائلة بأنّه: نسبي، تشكيكي، عدمي، غير عقلاني، عدو التنوير، حبيس اللغة القديمة والبلاغة، يجهل التمييز بين النطق والبلاغة وبين الفلسفة والأدب...إلخ، لأنّ دريدا يؤكد لنا أن مثل هذه التعريفات عائدة إلى سوء الفهم الحقيقي لمعنى التفكيك، الذي بدأ يغزو ميادين المعرفة والبحث الفلسفي والنقد الأدبي والعلوم الإنسانية، وما هذه إلا مجرد اتهامات وشبهات حاطت حول التفكيك، لأن دريدا يقول: "يوجد تنوع في التفكيك الذي ليس فلسفة ولا علما ولا منهجا ولا مذهبا، " وهذا القول ينطبق على مجمل فلسفة دريدا، لأن في اللقاء الذي أجرته "ما غزين ليترار" يطرح السائل على دريدا السؤال: هل هناك فلسفة لدريدا؟ يجيب: لا، هل هناك رسالة؟ يجيب، لا[2].

إلاّ أنّ أنصار التفكيك يستخدمون هذه المصطلحات من أجل القدرة على تعريفه، إلاّ أنّ دريدا رغم هذه الشبهات والاتهامات نجده يعزف عن تقديم تعريف للتفكيك، وهذا أدّى إلى اعتبار التفكيك من زاوية أخرى لاهوت سلبي، لأنه لا يمكن إثبات أي صفة إيجابية للذات الإلهية، وإنّما إدراكها بنفي ما لا يليق بها، وهذا ما يقوم به التفكيك عند تناوله لمفهوم الأثر لأنّه يتحدّث عن ما هو غير حاضر وغير غائب، لأنّ الأثر عند دريدا ليس حضورا ولا غيابا ولا حلا وسطا ثانويا بأيّ شكل من الأشكال، على عكس أفلوطين الذي يرى في الحاضر المتشكل أثرا لغير الحاضر وغير المتشكل.

[1] جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 18.

[2] مجموعة من الكتاب، مسارات فلسفية، تح: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر، سوريا، ط1، 2004، ص90.

إنّ محاولة تعريف التفكيك أو إعطائه هذه العملية تتعارض بشكل كلي مع ما يهدف إليه التفكيك، وأنّ كان لأي أحد أمل في تحقيق الغاية فنقول له أنّه يمكن لك الانتظار طويلا لكن وتحصرك خيبة أمل كبيرة في ذلك، إنّما ما يتاح لنا أنّه يمكن لنا أن نعرف التفكيك في لحظة أدائه لعمله[1].

رغم نضال دريدا الطويل لدحض كل الشبهات التي لحقت بمصطلح التفكيك والتفكيكية، خاصة في و م أ، إلا أنّ الفيلسوف الأمريكي جون سيرل يقرّ أنّ التفكيك عبارة عن مجموعة من المناهج الخاصة بتناول النصوص، أو مجموعة من الاستراتيجيات التي تهدف إلى تقويض ميولنا النابعة من مركزية اللوغوس، لكن حقيقة هذا التعريف صاغه انطلاقا من كتاب جوناثان كللر، في التفكيك، النظرية والنزعة النقدية بعد البنيوية[2].

وكردّ صريح آخر قام به دريدا على اعتبار أن التفكيك عمله لا يكون ولا يقوم إلا من خلال الكتابة وفقط، بل المتأمل والدّارس لفلسفة دريدا يرى أن هؤلاء كانوا على خطأ، لأن التفكيك تعدى الأمر به إلى تناول مواضيع متعددة غير الكتابة ومناقشة الأسس المعرفية لميتافيزيقا الحضور، إلى تناول القضايا السياسية والأخلاقية المعاصرة وأصبح له تجليات مختلفة وتاريخا متنوّعا يتجاوز حدود المحاولات الأولى، ورغم ذلك إلا أن هناك من يرى في التفكيك مثلا بيير زيما يرى أن التفكيك جذرية لفظية لا ترتقي إلى مستوى التصور السياسي والتحليل الاقتصادي والاجتماعي لدى ماركس وإنجلز كما يدين إيجلتون: انعزال التفكيك عن الممارسة السياسية ويرى إيليس تضامنا للتفكيك مع النزعة المحافظة.

ونقول صراحة أن هؤلاء ليسوا بدراية تامة بفلسفة دريدا في إثراء هذه المشكلة فبإمكاننا إعطاء مثال بعنوان لكتاب دريدا وهو أجراس الذي ألّفه سنة 1974 بمثابة إعلان عن ما يسمّى في فلسفة دريدا بالتحول أو الانعطاف الأخلاقي السياسي، ورغم ذلك فيرفض أن نسمّي هذا بالمنعطف ولكن اعتباره إخراج جديد له إذ يقول: "إنما نجد في كتابي في علم الكتابة والكتابة والاختلاف كل مقدمات هذه القضايا إن اهتمامي قد بدأ قبل

[1] جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 39، 40.

[2] المرجع نفسه، ص 42.

هذه المرحلة التي يسمّيها البعض خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية المنعطف الأخلاقي أو المنعطف السياسي، إنه ليس منعطفا وإن كنت لا أنكر أن هناك مشهدا جديدا، إخراجا جديدا لذا تجد التفكيك أنه تطرق إلى مواضيع معاصرة وراهنة مثل: عقوبة الإعدام والرأسمالية والضيافة والديمقراطية...الخ، ويكون عمل التفكيك في هذه المواضيع من خلال إبراز المعضلات aporie وهي نوع من المفارقات والمشكلة التي تبقى بلا حل[1].

وفي الأخير ما يودّ الأستاذ أنور مغيث تأكيده بأنّ التفكيك عندما يهتمّ بأيّ موضوع سواء قضية كعلاقة الكلام بالكتابة أو بمشكلة كالحرب والعنصرية وعقوبة الإعدام سواء كانت المواضيع ذو فلسفة جمالية أو سياسية أو وجودية فإن عمله يكون في النصوص، لأنه لا يستقرئ ولا يرصد ولا يحصى شأنه في ذلك شأن المناهج المعاصرة، إلى أنه يفسر لكن بطريقته الخاصة، وليس هدف التفكيك هو الكيد للنصوص من أجل السخرية، بل سعيه لإبراز ما فيها من ثراء من خلال إدخال عمل القارئ من أجل المسائلة وفق مشكلات عصره، ولإقدام على هذه العملية لابد من شرطين كما يؤكد دريدا:

أولا: هو شعور الناقد التفكيكي أن لهذا النص (أي نص كان) ذو بعد وعمق فلسفي.

ثانيا: هو حب النص وتقدير مؤلفه.

ومن هنا بقي لنا سؤال أخير ما الغاية إذا من التفكيك؟ أو بالأحرى ما الهدف من التفكيك؟ هاذين السؤالين محوريين ولكن مختلفين في المغزى، لأن غاية التفكيك تكمن في داخله، أما الهدف فيعني أن التفكيك مجرد مرحلة تحتاج إلى مكمل وهذا ما يؤكده الفيلسوف الإيطالي فاتيمو إذ يقول " الخطاب الفلسفي لابد له أن يقترح إعادة بناء تفسيرية لتراثه، التفكيك الذي يقف عند مجرد هدم كل نظام هرمي موروث يخاطر من جانبه بأن يسقط دون أن يدري ضحية لهذه الأسطورة عن الموضوعية"، وهذا ما يؤكد عمل غادامير في انتقاده لعمل دريدا عند تفكيكه لميتافيزيقا الحضور والمركزية اللوغوسية، إذ يوافق دريدا ويخالفه، يوافقه في اقتفاء أثر هيدجر في نقده لميتافيزيقا الحضور، ولكن لا يوافق نقده

[1] جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 44، 45.

لمركزية اللوغوس، إلا أن هدف غادامير هو خدمة الهيرمونيطيقا، واعتبارها مرحلة مهمة بعد التفكيك.

أمّا غاية التفكيك التي تكمن في داخله فهذا ما تدل عليه كتابات دريدا والقضايا التي خاضها، فهو يرى أنّ المفكّك ينبغي أن يكون مدفوعا بروح المقاومة ليدافع عن مثل أعلى لإنسان والقضاء على كل أشكال الهيمنة[1].

إن ما قيل عما قاله كرستوفر نورس كثير، لذا نودّ التأكد من ذلك، من خلال آرائه مباشرة الواردة في كتابه، التفكيكية، النظرية والتطبيق، يقول وبصريح العبارة:" أنّ التفكيكية ليست ببساطة استراتيجية تقوم على إلغاء التصنيفات التي تبقى متميزة وغير متأثرة، أنها تبحث عن إلغاء أوامر الأولويات".

ويضيف أن التفكيكية هي نشاط قراءة يبقى مرتبطا بالنصوص واستجوابها، ولا يمكن أن يوجد مستقلا كنظام مفاهيم فاعلة قائم بذاته[2].

وكردّ صريح من نورس على غادامير الذي أراد فتح آفاق جديدة للهيرمونيطيقا على حساب التفكيكية، يقول أو كما يلحّ دريدا أنّ نقطة نهاية الفكر التفكيكي تكمن في التعرف على/ واكتشاف أن ليست هناك نهاية للعبة الاستفهامية بين نص ونص آخر، ولن يكون للتفكيكية رأي نهائي، لان رؤيتها مرتبطة بحتمية البلاغة، والتي هي الأخرى معرضة لقراءات تفكيكية إضافية[3].

مهما حاولنا أن نجد تعريف للتفكيك يخاب أملُنا في ذلك، لأنّ قوة التفكيك تكمن في الممارسة وفي عمله، إلاّ أنّ مطاع صفدي حاول تقديم التعريفات التالية:

التفكيك هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافتت فيه كل الخطط، وقيل كل ما يقال وفعل كل ما يفعل... وفي هذه اللحظة يراد بنا أن نقول شيئا مختلفا، وأن نعمل العمل المختلف".

---

[1] جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 46-51.

[2] كريستوفر نورس، التفكيكية، النظرية والتطبيق، ص 54، 55.

[3] المرجع نفسه، ص 142.

التفكيك هو الرهان على قدرة متبقية للفلسفة للانزياح من بين فكي الإحراجات العالقة فيها سواء كانت مذاهب ميتافيزيقية أو منهجيات معرفية".

التفكيك هو القضاء على آلة هيجل الجدلية التي هي المؤامرة بحد ذاتها، وهي ما يمكن أن يكون الأكثر رعبا في العقل".

التفكيك هو القضاء على فكرة الأصل التي هي القضاء على مركزية العقل، والدعوة إلى فلسفة بلا مركز[1].

التفكيك عند دريدا:

والآن كفانا عما قاله الآخرون عن التفكيك، لابدّ من تفحص الآراء والمقاربات من خلال ما قاله الكهنوت الأعظم للتفكيك، لذلك الآن نودّ الانتقال إلى تعريفات وآراء دريدا حول ذلك، لأن الدارس والمهتم بالفلسفة الدريدية، يجد دريدا في حد ذاته أخذ هذه المسالة منذ الوهلة الأولى لدحض الغموض عن المصطلح، وبالتالي كانت البداية في الرسالة الموجهة إلى صديقه الياباني البروفسور أزوتسو حول مفردة ومفهوم التفكيك:

يبدا جاك دريدا في تحديده لمفهوم التفكيك بالسؤال التالي: ما الذي لا يكون التفكيك؟ أو بالأحرى ما الذي يجب ألا يكونه؟ وقبل استرسال دريدا في الإجابة عن هذين السؤالين يؤكد لنا صعوبة الترجمة، لأنه يدرك يقينا أنّ الأشياء تتغيّر من سياق إلى سياق آخر، من لغة إلى لغة أخرى.

يقول دريدا أنه لما اختار هذه المفردة أو بالأحرى فرضت هذه المفردة نفسها في كتابه عن الغراماتولوجيا ، ما كنت لأتوقع أنّها سيعترف لها بدور هو بمثل هذه المركزية في الخطاب الذي كان يهمّني يومها، كان دريدا قد حاول أن يُترجم ما يكيّف لمقاله مستعينا بالمفردة الهيدجرية destrukion او abban كانت الاثنتان تدلاّن في هذا السياق على عملية تمارس على البنية أو المعمار التقليدي على المفهومات المؤسسة للأنطولوجيا الغربية

[1] عادل عبد الله، التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000، ص 155، 156.

والميتافيزيقية غير أنّ كلمة destruction تدل في اللغة الفرنسية وبشكل واضح على الهدم بما فيها من تصفية واختزال سلبي وهو قريب بهذا المعنى إلى démolition (الهدم) لدى نيتشه بدل من هيدجر، ولذا اضطر دريدا إلى استبعادها عن كل هذا، ويؤكد أنه راح يبحث لمعرفة ما إذا كانت هذه المفردة déconstruction فرنسية حقا.

يقول دريدا: "فعثرت عليها في قاموس lettre كانت مؤدياتها النحوية واللغوية والبلاغية مربوطة فيه بأداء مكائني"*.

وبدا لي هذا الانتقاء مفرحا، وشديد التلاؤم مع ما كنت أريد على الأقل أن ألمح إليه، وهذا ما جعل دريدا يقوم بالبحث في قواميس اللغات الفرنسية لفهم ما يقصد من هذه الكلمة، ووجد هناك فرق شاسع إلى ما يطمح إليه وما يقال عن هذه المفردة، إلا أنّ ما يؤكده دريدا أن هذه المفردة نادرة الاستعمال وإن صحّ القول مجهولة في فرنسا غالبا، لذلك وجب إعادة تركيبها بصورة من الصور، وكانت قيمتها الاستعمالية محددة بالخطاب الذي جرب حول عن الغراماتولوجيا، وهذه القيمة الاستعمالية هو ما أحاول الآن تشخيصه، وليس معنى أوّلي يعود إلى اشتقاقية ما، وبتالي يصرح دريدا أنّ البنيوية كانت يوم ذاك مهيمنة، وكان التفكيك ذاهبا في هذا الاتجاه، مادامت المفردة تعرب عن انتباه معين إلى البنية structure التي ليست ببساطة أفكارا ولا أشكالا ولا تركيبات لا حتى انساق.

كان التفكيك آنذاك هو الآخر حركة بنيوية أو بأي حال حركة تضطلع بضرورة معينة للإشكالية البنيوية، ولكنه أيضا حركة (ضد–بنيوية) وهو يدين بجانب من نجاحه بهذا اللسين، كان الأمر يتعلق بفك وبنزع رواسب البنيات، جميع ضروب البنيات اللغوية (المركزية اللوغوسية) و(المركزية الصوتية) [1].

---

* Machinique : هذه هي الصفة التي استخدمها الفيلسوف للدلالة على عمل الذي يتحقّق من تلقاء نفسه، وإنما على عمل التفكيك يكون شبيها بتفكيك أجزاء آلة أو ماكنة من هنا وجب ترجمتها بـ مكائني لتشخيص الفرق، ص 58.

[1] الصوتية: phone هي الوحدة الصوتية في الكلمة، ووجب تمييزها عن الصوت الذي يتجاوز المعنى اللغوي.

بما أنّ البنيوية كانت يومها خاضعة إلى النماذج اللغوية، نماذج علم اللغة أو الألسنية المدعوة بالبنيوي، الذي كان يسمى أيضا سوسيريا واجتماعية، ومؤسساتية وثقافية، وبخاصة وأولا فلسفية، ومن هنا حصل في الو م أ الجمع بين موضوع التفكيك وما بعد البنيوية poststructuralisme إلا أنّ المفردة الأخيرة مجهولة في فرنسا، إلاّ عندما تكون عائدة إلى الو م أ ، غير أنّ حل البنيات ونزع رواسب هذه الحركة التي هي بمعنى من المعاني أكثر تاريخية من الحركة البنيوية التي وجدت نفسها موضوعة بذلك تحت طائلة التساؤل، هذا كله لم يكن عن إجرائية سلبية بدلا من الهدم، بل يجب كيف قيض لـ" مجموع" ما إن يتشكل أو ينبني، أي من أجل ذلك إعادة بنائه، ومع هذا فإنّ الظاهر السلبي كان وما يزال عصيا على هذا النحو، سيما وإن يضل مقروءا في نحو الكلمة نفسه، عبر البادئة (de)[1] بمقدور أن يدلّ على صعود نسبي في شجرة أنساب الكلمة أكثر مما يدل على فعل تهديم، لذا فإن هذه المفردة بوحدها على الأقل لم تبدو لي كافية أبدا، ولكن أيّة كلمة هي كذلك؟ ويجب أن تكون محضورة دائما في خطاب، ثم أنّ الظاهر السلبي لمفردة التفكيك يظل صعبا على المحو، لأنه كما يقول دريدا لدى ممارسة التفكيك، كان علي مثلا أن أجعله هنا أكثر من التحذيرات، وأن استبعد نهائيا جميع مفهومات التراث الفلسفي مع ضرورة الرجوع إليها عبر عملية " التشطيب" على الأقل.

ويضيف دريدا رغم المظاهر فالتفكيك ليس تحليلا analyse ولا نقدا critique وعلى الترجمة أن تأخذ هذا بعين الاعتبار، لماذا؟ ليس تحليلا: لأن تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، أي إلى أصل غير قابل لأي حل، لأن قيمة التحليل بالذات خاضعة للتفكيك، ليس نقدا: لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانطي، لأنّ هيئة krinein أو الـ krisis (القرار، الاختيار، الحكم، التحديد) هي نفسها، شأنها شأن جهاز النقد المتعالي كله، وهي أشياء يستهدفها التفكيك وبالتالي النقد والتحليل خاضعين للتفكيك.

[1] (De) تعمل البادئة عملا نافيا أو عاكسا لمعنى الكلمة، فباستضافتها هذه البادئة تتحول المفردة construction (بناء) إلى déconstruction (التفكيك).

ويضيف دريدا أن المنهج أو الطريقة méthode شأنه شأن التحليل والنقد وبالتالي التفكيك ليس منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج، ويضيف دريدا أنّ التفكيك ليس فعلا أو عملية لماذا؟

يجيب دريدا: أن التفكيك حاصل: أنه حدث لا ينتظر تشاورا أو وعيا أو تنظيما من لدن الذات الفاعلة ولا حتى في لدن الحداثة، أن الشيء في تفكك أو هذا يتفكك، أو إن هذا بصدد التفكيك:

Se déconstruire …perdre sa construction

إنّني يا صديقي: إذ أحاول إيضاح الكلمة للمساعدة في ترجمتها، لا أقوم في الواقع إلا بمضاعفة الصعوبات، مهمة المترجم المستحيلة، هذا ما تعنيه مفردة التفكيك أيضا.

وما يؤكده دريدا أنّ مفردة التفكيك شأنها شأن أي كلمة، لا تستمدّ قيمتها إلاّ من خلال السياق contexte[1]*، وإدراجها في سلسلة من البدائل الممكنة[2].

ويضيف دريدا ليس السياق فقط الذي يمكن تحديد قيمة كلمة التفكيك وإنما هناك كلمات تسمح بتحديدها: الكتابة مثلا écriture أو الأثر la trace أو الأخ (ت)لاف la différance أو الزيادة supplément أو الهامش marge أو البكورة entame أو الإطار parergon… الخ.

وفي الخير قبل أن يقدّم دريدا امتنانه وشكره لصديقه، الذي أقرّ أنّ الرسالة أصبحت طويلة، وكمحاولة منه للإجابة على السؤالين الذي استهل بهما فحوى الرسالة:

[1]* السياق contexte: في نظر دريدا هو الوسط الذي يظهر فيه نص ما، والذي لا يتشكل من وضعية ثقافية أو اجتماعية أو سياسية فحسب، وإنّما من مجموع النصوص والعلامات المتحركة حوله، ووراءه إذا جاز القول، وبهذا المعنى يتحدث أحيانا عن نص واسع بمعنى سياق.

[2] J Derrida, Marge de la philosophie, Ed minuit, Paris, 1972, P 69.

- ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء.
- ما التفكيك؟ لا شيء.[1]

إنّ هذه التوضيحات المقدمة من طرف دريدا حول مصطلح ومفهوم التفكيك حسب مفهومه هو كان في بداية مشواره الفلسفي أي أنّ هذه الرسالة كتبت عام 1967، ورغبتا منا في تتبع التفكيك بتتبع حياة دريدا نجده مثلا في سنة 1992 أُجريَ حوارا لم ينشر سجل في 30 جوان 1992، ولما سؤل حول مفهوم التفكيك أجاب إجابة شفوية طويلة كانت على الشكل التالي:

يجب ألاّ نفهم مصطلح التفكيك بالمعنى الذي يفيد الانحلال والهدم، بل تحليل البنى المترسّبة التي تشكل العنصر الخطابي أو الخطابية الفلسفية التي نفكر داخلها، ولا يتمّ ذلك إلاّ عبر اللغة وعبر الثقافة وعبر جميع الأشياء التي تحدد انتماءنا إلى هذا التاريخ للفلسفة.

ودريدا يصرح بأن المفردة موجودة في الفرنسية، لكن الاستعمال نادرا ويقول أنّه مدين لهيدجر الذي كان يتحدث عن الهدم، وفرويد الذي يتحدث عن الانفصال، إلاّ أنّني ما كنت أعنيه بها ليس ما يعنيه هيدجر أو فرويد، وأجريت تعديلات بشأن ما سميته التفكيك، ويؤكد دريدا أنه لا يستطيع تحديد ما هو التفكيك دون الإخضاع لسياق الأشياء، وسبب استخدامي لهذا المصطلح كان مسالة موقف من البنيوية، وفي فترة طغت فيها علوم اللغة والمرجعية الألسنية، التي تعتبر كل شيء لغة، وفي تلك الفترة لابد من شيء متميز عن البنيوية ومعترضا لتلك السلطة للغة.

دريدا: لذلك أجد نفسي دائما مندهشا وساخطا في آن واحد إزاء مماثلة التفكيك المتواترة إلى حدّ كبير-كيف أقول ب- النزعة الألسنية الكلية omnilingeistisme وب النزعة الألسنية المطلقة panlinguistisme وب التمسك المطلق بالنصية pantextualisme.

[1] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 63.

إنّ التّفكيك يبدأ بما هو مخالف، ولهذا بدأت بالاعتراض على سلطة الألسنية واللغة والمركزية الكلامية logocentrisme، وما يتأسّف عليه دريدا كثيرا هو حصر التفكيك في مجال اللغة فقط، ولا يستند إلى أي واقع؟

ويضيف دريدا أنه لم ولن يتخلى عن كلمة التفكيك لأنها تنطوي على ضرورة الذاكرة وإعادة ربط الصلة وتجميع تاريخ الفلسفة الذي نقيم فيه دون التفكير في التخلي عنه، ويشير دريدا أنه سبق له وأن ميز بين مصطلحين، بين الإغلاق clôture والنهاية fin لأنّ الأمر يتعلّق بتعيين إغلاق في التاريخ وليس المقصود بإغلاق الميتافيزيقا فالحديث عن إغلاق التاريخ لا يعني نهايته.

فالتفكيك إذن يقف بين الإغلاق والنهاية، ضمن إعادة تأكيد الشأن الفلسفي لكن بوصفها انفتاحا للسؤال على الفلسفة نفسها، وبالتالي لا يمكن اعتبار التفكيك فلسفة أو مجموعة من أطروحات ولا هو سؤال الوجود l'être بالمعنى الهيدجري، كما أن التفكيك لا يمكن أن يكون اختصاصا discipline أو منهجا، ولا يمكن تحويله إلى منهج ذو قواعد وإجراءات يمكن تدريسها.[1]

ويعطينا دريدا تعريف آخر للتفكيك إذ يقول: التفكيك هو قبل كل شيء دلالة واحترام وحب[2].

[1] مشيل فوكو، جاك دريدا، حوارات ونصوص، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر، سوريا، ط1، 2006، ص 143-145.

[2] المرجع نفسه، ص 157.

الفصل الثاني: من التفكيك إلى نقد سمات الحداثة

- **المبحث الأول**: دريدا والميتافيزيقا الغربية (نقد الذات)

- **المبحث الثاني**: دريدا والعقل الحداثي الغربي

– المبحث الأول: دريدا والميتافيزيقا الغربية (نقد الذات):

إن المتأمل للفكر الفلسفي المعاصر يجده في أغلبه محاولة للتحرر من القبضة الهيجلية، إذا سلمنا فكريا لا زمنيا أن بداية الفلسفة المعاصرة بعد هيجل (**هيجل اية الحداثة وبداية المعاصرة) أقول فكريا لا زمنيا، لأا زمنيا تنتهي مع نيتشه 1900 ليس هذا وفقط** وإنما هناك سمة أساسية وهي الأهم في الفلسفة المعاصرة وهي **الانتقادات الموجهة لقيم** الحداثة بدءا من الذات وصولا إلى الحرية مرورا بالعقل، وهي سمات ومبادئ أساسية في الحداثة لذلك كان لكل فيلسوف طريقته الخاصة في نقد هذه السمات الأساسية بدءا بنيتشه وصولا إلى دريدا مرورا **ايدجر، وكان لكل واحد هدفه وانطلاقة خاصة به وفق ما** يخدم فلسفته، لذلك قبل الولوج في مسألة نقد الحداثة أودّ إبراز سماتها مع الشرح **المبسط** قبل الشروع في التحليل و **التفكيك لمسلمات الحداثة حسب دريدا.**

إذا سلمنا بان هيجل كهاية الحداثة، فإن بداية الحداثة في صراع قائم، **لأن الدّراسة الإنجليزية ترى أن فرانسيس** بكون نقطة البداية، وأما المدرسة الفرنسية ترى في ديكارت بداية **الحداثة، لكن حسب الدارسين** والمختصين لهذه الفلسفة يرون في ديكارت البداية، **لأن** حسب تعبيره كان دائما تسديد الرغبة في تعلّم **كيفية التّمييز بين الحق والباطل من أجل أن** يكون على بصيرة والسير في أمان[1].

وهذا ما أدى بديكارت إلى إبداع منهج خاص به **أو نسميه** طريقة في التحليل حتى لا يبقى أدنى شك في المعارف المتوصل إليها، وهاته الطريقة على الشكل التالي:

- **قاعدة البداهة: وهي " ألا أتلقى على الإطلاق** شيئا على أنه حق ما لم أتبين **بالبداهة أنه كذلك، أي أن أعي بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وألا أدخل** في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز، لا يكون لدي معهما أي مجال يوقعه موقع **الشك".**

- **قاعدة التحليل:** وهي " أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها إلى عدد **من الأجزاء الممكنة واللازمة على أحسن وجه".**

[1] ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، ط2، بيروت، 1970، ص 86.

- **قاعدة التركيب: وهي أن أرتب أفكاري فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة** وأتدرج في الصعود شيئا فشيئا كي أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبا وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضا"[1].

- **قاعدة الإحصاء: وهي** أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة، **ومراجعات** عامة تجعلني على ثقة **أنني** لم أغفل شيئا".

إن هذا العرض المبسط لطريقة ديكارت في تحليل القضايا يمكن أن تجعل منه أب **الفلسفة الحديثة بامتياز، لكن ما يهمّنا هنا ليس فلسفة ديكارت بالقدر الذي** يهم سمات **الحداثة، ولكن ما يمكن التوصل إليه أن فلسفة ديكارت هي إعلان لعصر جديد ولسمة أساسية من** سمات **الحداثة ألا وهي الذات أو بالأحرى "عهد سيادة الذات" أو عهد ميتافيزيقا الذات وهنا انعطفت الفلسفة من سيادة** (نحن) إلى سيادة **(أنا)** وبالتالي هذا ما أدى في الفكر الغربي الأوربي إلى **اعتبار الإنسان مركز وقطب، وكل ما عداه** أو عدا الذات صار موضوعا لها وهذا ما أدى إلى **انقلاب** كاملا في طرق السؤال الفلسفي وبالتالي **انطلقت الأسئلة من الأنا أو الذات بدلا من** "الكوسموس" أو الطبيعة **"وأصبحت الذات الوحيدة الأكيدة الراسخة كما صارت الطبيعة موضوعا للذات.**

إن عهد الحداثة هو عهد الأولوية وأصبح الكائن البشري بما هو " أنا أفكر" ذات وتحوّلت الطبيعة إلى موضوع أي إلا ما تضعه الذات، وهذا ما أدى إلى وضع الذات **مركّزا وإليها تعود كل مسألة**[2].

وثاني سمات الحداثة " العقلانية ": التي تدعو الكائن الإنساني **إلى** تبرير وجوده **ويعلّله ويسوغه، وذلك امتثالا لمبدأ العلية الكافية، وإلا لا وجود ولا كيان للإنسان إلاّ وفق هذا المبدأ، وهذا عائد** إلى وروث الحداثة للعهد الروماني، باعتبار الإنسان كائن عقلاني animal rational، والانسان فقط وحده لديه الحق في التعليل والتبرير عن وجوده، وحده

[1] روني ديكارت، مقالة الطريقة، تح: جميل صليبا، ص 102، 103.

[2] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدجر، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص462-464.

دون سواه، و**أصبح ما لا علة له لا وجود له ولا كينونة له، ولقد حدث أن توسل العقل الحديث** إلى السيادة **على الأشياء ودور الحكم الفيصل**، أو كما عبر عن ذلك **ديكارت بأنّ المعرفة تجعلنا أسياد على الطبيعة، أو كما قال بيكون: المعرفة قوة سلطة.**

وثالث سمات الحداثة "الحرية" **وهي مرتبطة بمفهومين** أساسيين هما: "الإرادة" و"القوة" **فمن لا إرادة له ولا قوة له أن يعدم الحرية، الإنسان** وحده الكائن الحر، **لأنه** وحده **المريد ووحده** القوي، وهذا أدى بالحداثيين إلى التشبّث **بالحرية** إلى حدة الهوس، بل **وأكثر** على اعتبار القدامة مجرد نبتة **وسط الأعشاب**، أو نحلة في خلية، أو نملة في قرية[1].

إنّ هذه المفاهيم الثلاثة الذاتية، **العقلانية، الحرية، هي مدار الفكر الحديث، إلا إن الملاحظ** لهذه المفاهيم يجد **أنها لم تكن متفردة وإنّما ارتبطت بمفاهيم أخرى: فالذاتية مفاهيمها "الوعي" و"التمثل" وهذا ما يؤدي** إلى القول **"بالحقيقة" أو "اليقين"، وهذا أدى** إلى تحديد **حقيقة الكينونة بما هي الموضوعية أو التمثلية، بالجملة تحدد الكائن الذي ليس من جنس الإنسان بالكائن المتمثل، وتحدّدت حقيقة الشيء بما هو يقين، وتحدد الإنسان بما هو ذات.**

وارتبط مفهوم العقلانية بـ: اللوغوس والحساب والفكر، وأدى هذا إلى ظهور مباحث جديدة في الفلسفة: مبحث **المنطق، فلسفة اللغة، فلسفة الذهن، وظهرت مفاهيم** جديدة مضادية لها وهي اللاعقل، **اللاعقلانية، واللامنطق والعبثية والوجودية.**

ارتبط مفهوم الحرية بـ: الإرادة، القوة والاستقواء، ونشأت عنها هي الأخرى مباحث جديدة "مبحث السيكولوجيا" ومبحث السيبرنطيقا **الذي اختص بدراسة الحركة والقوة الآلية...**

ما لا يمكن إنكاره **أن** دريدا عند تفكيكه للحداثة لم ينطلق من فراغ، لأنني **أعتقد أنّه لا شيء يولد من العدم، والمعرفة** سلسلة مترابطة لا يمكن حذف **إ حدى حلقاتها، نجد أنّ الذي مهّد الطريق لدريدا هو كل من نيتشه وفرويد بصورة خاصة، دون إغفال أيضا نقد**

[1] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدجر، ص 464.

هيدجر للحداثة، لكن لكل واحد منهم منطلقاته الخاصة به، لذلك وجب علينا طرح التساؤل التالي: كيف شرع دريدا في تفكيك الحداثة؟

ما لا يجب إغفاله أيضا، أن دريدا كرس حياته لدراسة التراث الغربي كاملا وليس الحداثي منه فقط، وبالتالي شرع دريدا في تفكيك السمة الأولى للحداثة، وهي سمة الذاتية، فكيف ستحدّد استراتيجية التفكيك فيضوء ذلك؟

كهدف هذه الاستراتيجية إلى قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة، وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها كخطاب ميتافيزيقي مثل: الحقيقة، العقل، الهوية، الحضور والأصل...الخ، وهي عبارة عن نقد للتمركز الغربي العرقي ethnocentrisme المدعم بتمركزات أخرى مثل: المركزية العقلية logocentrisme والمركزية الصوتية phonocentrisme وتفكيك هذه التمركزات حسب دريدا هو تفكيك للمبدأ الأنطوثيولوجي للميتافيزيقا وللسؤال لماذا؟[1]

تفكيك سمة الذاتية:

إن منهج دريدا التفكيكي نظر إلى أمر ثابت للعصر الحديث الذي له سمة مميزة، نعني صلة الذات بالموضوع، مما جعل دريدا في هذا الصدد يتحدث عن ثلاثة أشياء رئيسية والمتمثلة في الميتافيزيقا، والحضور والذات، وكلها متفاعلة مع بعضها في تشكيل ذات الحداثة، فلنبدأ بأهم شيء وهو الميتافيزيقا: إذ يقول دريدا: "يتعلّق الأمر بشيء يخالف أتم الاختلاف النفي الجدلي، فما ينبغي أن نفكر فيه هو العلاقة بين الحقيقة والحاضر، وذلك عن طريق فكر لن يكون حقيقيا ولا حاضرا، فكر يضع المعنى وقيمة الحقيقة موضع سؤال، وذلك لم يتمداخل الفلسفة ومن دار في فلكهم، أن النفي الجدلي الذي مكّن الفكر الهيجلي من الإسهام في كثير من التجديدات العميقة، قد ظل سجين ميتافيزيقا الحضور والكون والاستمرار، سجين المفهوم العادي للزمان.

[1] جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، تح: عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص139.

وما يؤكد دريدا عليه في البداية ليس غرضه مهاجمة الميتافيزيقا ودحضها، وإنما الهدف على تبيان أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين وحضور أمام الذات، وما يؤكده دريدا أيضا أن الميتافيزيقا رغم ادعائها امتلاك الاكتفاء، لكنها لم تحقّق هذا الحضور إلاّ كوهم، لذا نجد في الغراماتولوجيا يصرح: "يتعلق الأمر بفقدان ما لم يوجد قط بحضور أمام الذات لم يعطى أبدا، وإنّما حلم به، من أجل سدّ النقص وهذا لا يؤدي فعلا إلى التجاوز، وإنّما التجاوز يكون بفضح هذا التعلق، وإعادة النظر في مفهوم الحضور أي الوجود كحضور، ورغم محاولة هيدجر في ذلك، إلا أنّ دريدا لا يوافق في ذلك إذ يقول: "فإذا كان هيدجر قد فكك بصفة جذرية سيادة الحاضر على الميتافيزيقا، فلكي يقودنا إلى التفكير في حضور الحاضر، بيد أنّ فكر هذا الحضور يقتصر على مجرد الاستعمال المجازي للغة التي يزعم تفكيكها، وذلك نتيجة ضرورة عميقة لا تنفلت منها بمجرد أن تتّخذ قرار من أجل ذلك "وهنا لابدّ للتفكيك أن يمتدّ إلى مفهوم ذاته.

وكذلك مفهوم التاريخ والمعنى والوعي والذات والهوية، وبالتالي مجاوزة الميتافيزيقا ينبغي أن يكون هناك أثر موشوم على النص الميتافيزيقي يحيلنا لا إلى حضور آخر، أو أي شكل من أشكال الحضور[1].

مجاوزة الميتافيزيقا هي إعادة النظر في العلاقة بين الذات والأخر بين الذاتية والاختلاف، وما لا يختلف فيه اثنان أن ديكارت هو مؤسس الذاتية، وبالتالي تكون سيدة ولها الحق في اتخاذ القرارات ولا قبول إلا لفكرة واضحة ومتميزة، وما يزيد تميزا لهذه الذات عندما تصبح ترسندنتالية مع كانط، وهذا ما تأكد مع الكانطيين الجدد بحيث تصبح الذات أساسا للمعرفة والأخلاق، وكذلك أصبحت فلسفة جديدة كل الجد مع الفينومنولوجيا، لأنّا جعلت البنيات المنطقية تتمتع بحقيقة في ذاتها[2].

[1] عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000، ص 75-77.

[2] جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، ص 108، 109.

وجلّ هده الفلسفات بقيت حبيسة تحديد الوجود بوصفه حضورا وكتب دريدا بهدا الشأن ما يلي: "هو تحديد الوجود بوصفه حضورا بكل معاني هذه الكلمة، ومن الممكن أن نبين أنّ كل الكلمات المتصلة بالأساسيات والمبادئ أو بالمركز قد ظلت تسمى باستمرار ثابت حضور سواء كان اسمه eidos أو arché أو felos أو energeia أو ousia (الجوهر، الوجود، المادة، الذات)، أو كان Altheia أو التّعالي أو الوعي أو الضمير، أو الإله أو الإنسان وما إلى ذلك، وكما يقال بالمثال يتّضح القال، لابد من إعطاء أمثلة حتى لا يبقى الكلام فارغا أو خال من المعنى:

ففي الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" تعتبر الأنا الديكارتية خارج مجال الشك، وما يؤكد ذلك قول ديكارت بأنه يشك في كل شيء إلاّ أنّه لا يشكّ في أنه يشكّ ، ومن يمارس عملية الشك هذه إذن؟ وبالتالي سعى ديكارت إلى إثبات إلى إثبات ذاته، وهذه الأنا حاضرة لنفسها في فعل التفكير، وما يدل على ذلك أن ديكارت قال أنا أفكر، أنا موجود وليس أنا موجود أنا أفكر، لأنّ طبيعة المعرفة هي التي تحدد طبيعة الوجود، وبالتالي فكرة أنا موجود صحيحة بالمقارنة بالتصورات الموجودة في العقل، والمثال الثاني هي الفكرة الشائعة أنّ اللحظة الراهنة هي ما هو موجود، المستقبل سوف يوجد والماضي وجد، إلا أنّ حقيقة الأمر كل منهما تعتمد على حضور الحاضر: المستقبل حضور متوقع، الماضي حضور سابق، ولنضيف مثالا آخر والذي يدور حول فكرة المعنى (عندما نخاطب بعضنا) باعتباره مأ حاضرا من وعي المتكلم، يعبر عنه بعد ذلك بواسطة الرموز أو الإشارات: لكن في حقيقة الأمران المعنى هو ما (هو في ذهن) المتكلم في اللحظة الحاسمة.

وما يود دريدا تأكيده أيضا أنّ ميتافيزيقا الحضور أمر شائع، لكن الخطورة تكمن في البناء على هذا الحضور، فديكارت مثلا يحاول إثبات النفس self بدعوى أن هناك في كل لحظة من لحظات الوعي شيئا بالضرورة (أنا) يتصف بالوعي، وكذلك فإن واقعية الشجرة تعتمد أنّ هناك شجرة في الوقت س و ص، أنّ وجودها لحظات الحضور، وبالتالي الواقع يتشكل من الحالات الحاضرة، وهذه الحالات هي المكونات الأساسية التي يعتمد عليها تفسير العالم، ومثال السهم يوضح ذلك: أنه موجود في مكان معين دائما ولا يتحرك، لكنه يتحرك في كل لحظة من اللحظات بين بداية انطلاقه ونهايتها، وفي تركيزنا على الحالة

الحاضرة فإن حركته لا تكون حاضرة، والحركة لا يمكن تصورها إلا إذا كانت كل لحظة ، كل حالة حاضرة، فيها آثار من الماضي والمستقبل وتفسير أي لحظة لا بد من الرجوع إلى لحظات ليست حاضرة، وبالتالي ثمة معنى حاسما يكون فيه غير الحاضر ساكنا في الحاضر ويشكل جزء منه ، وتتضمن آثارا مما هو ليس الآن والآن، وهذه واحدة من المفارقات العجيبة لزنون الأيلي[1].

إن هيمنة الذات في العصر الحديث لا بدّ من تفكيكها والتشكيك في موضوعها، حتى أنه كما يرى الفيلسوف الأمريكي المؤسس الفعلي للبرغماتية وليام جيمس أنّ مشكلة الفكر الأوربي هي مشكلة الذات والموضوع، بدءا من ديكارت وصولا إلى هيجل مرورا بكانط، والحق أنّ هذه الصلة ذات/موضوع من حقب تاريخ الميتافيزيقا، ولابدّ من تجاوزها وتفكيك هيمنتها، وليس هذا جهد دريدا وفقط، بل سبقه في ذلك هيدجر، الذي عمل على تقويض الذات أو الأنا، لكن مع فرق شاسع بين دريدا وهيدجر، باعتبار الأخير خاتم الميتافيزيقا الغربية، ومحاولة هيدجر جعل مهمة الفلسفة محصورة على الإجابة على السؤال: " لماذا ثمة وجود وليس بالأحرى عدم " pourquoi donc ya-t-il l'étant et non pas plutôt rien (néant) . إنّ مارتينو في ترجمته يستخدم مصطلح لا شيء rien وليس العدم، لكن لابدّ من الإشارة هنا أنّ ليس هيدجر أوّل من طرح هذا التساؤل وإنّما سبقه بسنين ليبنتز، لأنّ هيجل كان قد أجاب على هذا السؤال، بعد أن مكن الأول الوجود من الصيرورة، والنمو والتحول لضرورات منطقية تنبع من داخل الخطاب الهيجلي نفسه، في حين نجد العدم لم يتمكن من التحول عبر الصيرورة، والمثلث الهيجلي: الوجود، العدم، الصيرورة، يقودنا إلى تساؤل آخر: لماذا تمكن الوجود من الصيرورة ولم يتمكن العدم منها؟ نلاحظ أن هذا التمكن حدث بطريقة منطقية، وليس بطريقة أنطولوجية، طبيعية، موضوعية، إنما حدوث منطقي فقط[2].

---

[1] جون ستروك، البنيوية وما بعدها، من ستراوس إلى دريدا، تح: محمد عصفور، عالم المعرفة، بيروت، العدد 206، ص 187-189.

[2] عادل عبد الله، التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر، سوريا، ط1، 2000، ص12، 13.

وإذا جاز لنا اعتبار أن فلسفة الاختلاف، فلسفة الغياب أو الآخر في علاقتها مع سؤال هيدجر أمر ممكن، وهذا ما أدى بدريدا إلى إدانة مل فلسفة الحضور والعقلانية انطلاقا من مفهوم فلسفة الآخر هذه، وبالتالي كما يقول دريدا فالفلسفة من أفلاطون إلى هيجل هي فلسفة الحضور، والوعي لا يعترف إلا بما يحضر فيه، من أجل التطابق مع مقولاته، وهذا الفكر هو مركز الكون، وهذا ما سمح لدريدا بالقول بالأخر المغاير؛ ولهذا حسب دريدا أنّ السؤال الهيدجاري لا يمكن الإجابة عنه إلّا إذا قمنا بنقله إلى طبقة أخرى، أي التحايل عليه، ونقله لمستوى للتأمل، هو مستوى النظر إلى العدم بوصفه (الآخر)، وهي الصفة التي يحظى ا العدم، وهذا ما يقودنا إلى طرح التساؤل التالي: كيف يمكن لنا الوصول إلى معرفة شيء ما غير موجود بشكل مطلق ولا يحمل أي شكل من أشكال الوجود أو العدم؟ وبوسائل مستمدة من الوجود بشكل مطلق؟

إن محاولة دريدا للتقرب من الآخر، ليست نفس طريقة هيدجر للتقرب من العدم، وخوض تجربته عبر مفاهيمه الشائعة، القلق، الذنب، الأصالة، التحجب، الموت، اللوغوس، الحقيقة، الحضور...الخ.

إنّ دريدا ينطلق هنا من (عدم/ العقل) من آخره، في حين كانت انطلاقة هيدجر من (عدم/ الوجود) أن مفهوم دريدا لفلسفة الحضور، هو اعتراف بما يحضر لديه فقط، فكيف يمكن وصف شيء ما لم يحضر في العقل أو يقاوم الحضور فيه فضلا عن ميزته الحقيقية الأولى القائلة بأن كل (ما يهرب) إلى الوعي منه على أنه محاولة لفهمه ووضعه، هو ليس منه أبدا، ولا يستطيع هذا الفعل إلغاءه أو انتقاء مسألة التفكير.

كيف يمكن وصف (عدم) العقل بوسائل عقلية حاضرة؟ أيكون الاختلاف/الآخر هنا، هو المحاولة الجادة لمنح العدم (هوية) ما، صفة تستطيع (إدراك) كونه عدما؟ نحن هنا بصدد هيدجر ودريدا، بصدد العدم والاختلاف، الأول في مقابل الوجود، والأخر في مقابلة الهوية، هيدجر في مقابلة هيجل عند حدود وعلاقة وتمكين الوجود من الصيرورة، دريدا في مقابلة هيجل عند حدود تمكين الهوية من الصيرورة.

إن العملية ممكنة عند دريدا، إلا إذا كان هذا التصور مستمد من مستوى القلق الذي يسببه حضوره في لحظة الإحساس بوجوده، دون إقامة أي علاقة معه، وإنّما الهدف هو إدراك مجهولية أي منح الآخر المختلف الغير موجود هوية ما، تمكن من تأمله دونما أي فعل ومن أي نوع يمكن أن يعقب هذا التأمل.

إنّ الآخر كما يصح دريدا هو رغبة الانتقام، لكن ممن؟ من العقل، من الحضور، من الوجود، من منطق تطابق الوعي مع مقولاته، ومن هيجل أيضا، لأنه يغيب ويحتوي بالته الجدلية الكبرى أقصى وأبعد نقائص العقل، ومن هنا سيقوم الآخر بتمرّد ضد العقل، ضد حضور العقل، ضد الحضور المطلق للعقل، من أجل الإعلان عن نفسه كأكبر قوة ضد كيان العقل وحضوره المطلق.

ويذهب دريدا إلى أبعد من ذلك حيث يقول: "أنه كان لتأسيس الأول للعقل، الفكر، الحضور، تأسيسا مسكونا بالخرافة، وبكل ما هو غير عقلاني في جوهره، لأن العقل/ الحضور لم يتكون بعد، وهذا ما أدى بدريدا إلى تفكيك المركزية العقلية الغربية، مع سؤال الآخر، ما الهدف من تقويض أو هدم، أو بالأحرى تفكيك اللوغوس أو العقل الغربي؟[1]، وهذا ما سنحاول الإجابة عنه في تفكيك السمة الثانية للحداثة.

إنّ الصراع الذي دار بين دريدا وهايدجر كثر القول فيه، لكن الترحيب بفكر هيدجر كان أكثر من الترحيب بدريدا في حد ذاته، لذا نودّ القول في هذه المسألة أن اهتمام دريدا بالعلم بدل الوجود، لفهم المغزى حسب رأيي لابدّ من نقل المسألة إلى جانب آخر من أجل فهم مغزى دريدا، بإعطاء أمثلة من الجانب الفزيائي، أي باعتبار الوجود (ضوء) والعدم (ظلام) وسعت الفيزياء إلى دراسة الظاهرتين، وأن تعريف الظلام كان بالشكل التالي: هو غياب الضوء، لذلك يمكن دراسة الضوء ولا يمكن دراسة الظلام، لأنه ليس لديه توترات وليس لديه سرعة، في حين أنّ الضوء لديه هذه المميزات، لكن ما يمكن ملاحظته أنّ الفيزياء لم تنكر وجود الظلام، وهو نفس الأمر حدث مع أينشتاين في تعريفه للشر

[1] عادل عبد الله، التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر، سوريا، ط1، 2000، ص14، 15.

الذي قال عنه هو غياب الخير، وهو نفس الأمر أعتقد عند هيدجر العدم هو غياب الوجود، لكن أين تكمن الخطورة هنا؟ تكمن فيما أعتقد أن هيدجر يريد القول لماذا كتلة صغيرة من الضوء يمكن لها أن تزيل حجم كبير من الظلام؟ كإشعال شمعة في غرفة كبيرة مملوءة بالظلام، الأمر الذي يؤدي حتما إلى اعتبار العقل الغربي كتلك الشمعة التي تضيء العالم، وهذا ما يفسّر سيادة الغرب، وسياسة الاستعمار كمحاولة لنقل الضوء، وذلك لا يكون ممكنا إلّا بتنقل الأشخاص، وهو تفسير لسياسة وسبب الاستعمار، وكان دريدا يريد دراسة العدم انطلاقا من الوجود، وليس دراسة الوجود انطلاقا من العدم، أي بتعبير فيزيائي دراسة الظلام انطلاقا من الضوء، وهنا تكمن الصعوبة في هاته الدراسة، لأنّ العلم يقدم حقائق، ودريدا أيضا من خلال هذه الدراسة للعدم الذي يختلف عن الوجود أراد للعدم أن يكون له اختلاف بمعنى الأرجاء أي انه لم يحن وقته بعد، و أن يحمل ويفيد معنى الأثر.

إنّ دريدا هو العارف الأول بفلسفة هيدجر وهو أدرى بفحواها، إذ إنّه يرى إخفاقات هيدجر في إنجاز مهمته الميتافيزيقية، واعتبار نفسه آخر الميتافيزيقيين، إلّا أنّ لدريدا رأي آخر،إذ يصرّح أنّه حتى هيدجر بقي سجين ميتافيزيقا الحضور، من حيث علاقة الآنية بالعالم، ويرى أن كل من هيدجر وكيركغارد ينطلق من الذات لفهم العالم، كلاهما يرى بأنّ القلق مرتبط بالحرية وأنّ الأصالة مرتبطة بالذنب الذي ينظر إليه على أنّه حالة إيجابية ينبغي قبولها وتأسيس الذات انطلاقا منها، وهذا ما يبيّنه ديفيد روبرتز في كتابه الوجودية والمعتقد الديني[1].

وهذا ما جعل دريدا يتصدى لمختلف المفهومات الميتافيزيقية خاصة ما بني على الذات واعتبارها المنطلق الوحيد والأساسي، لعملية الفكر، أي اعتبارها الأصل l'origine، إلا أنّه يقول أن هذا الأصل لا يمكن أن يكون أصلا إلّا إذا استند إلى النسخة التالية له، ولا يكون أولا إلّا بالاستناد استنادا مؤسسا، أي أن يقيم في جوهره الأول بما هو أول، نقول الاستناد إلى الثاني الذي يدعم ذلك الأول في أوليته، لأن تشكل الأصل يجد نفسه مجبرا على أن يمهد لمسار تأتي فيه الآثار المتتبعة لتعد له أصليته، وهذا ما أدى بدريدا بالقول: في البدء كان الاختلاف" ومعناه مقولة دريدا في التأخّر أو الأرجاء le retard originaire

[1] عادل عبد الله، التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، ص 163.

الأصل يحيل إلى **لاحقه دائما**[1]، **وهذا التشبث بالأصل** ما وجده دريدا عند هيدجر والذي رفضه جملة وتفصيلا.

إنّ محاولة هيدجر **لتجاوز الميتافيزيقا عمل جبار، لكنه يبقى ناقصا حسب دريدا، إلاّ أنّ ا من الميتافيزيقا الجديدة** أو ما دعاه دريدا بميتافيزيقا الحضور، وبقي مشدودا ومسكونا **اجسها، إلاّ أنّ** قراءة دريدا للنص الهيدجري هي محاولة مواصلة التقويض الهيدجري، ودحض ما لحق بها من ميتافيزيقا الحضور، والتمكن الفعلي من التجاوز الحقيقي، حتى لا نعود نفكر تفكيرا ميتافيزيقيا، **وهو حلم هيدجر، مع العلم فقط أنّ نقد دريدا له ما كان يقوم به منذ البداية، لأنه** منذ الوهلة الأولى **أدرك دريدا** أنه حبيس الرؤية الميتافيزيقية، **واستمرار اللوغوس أو العقل**[2].

بل أكثر من ذلك يقول دريدا: " بأن الإشكالية الهيدجرية هي الدفاع الأكثر عمقا **والأكثر قوة لفكرة الحضور".**

La problématique heideggérienne est la défense la plus puissante de la pensée de la présence.[3]

لذلك يقرر دريدا أن هدف هيدجر هو تقويض الميتافيزيقا، **إلا** أنه وقع في ميتافيزيقا **الحضور، إذ لا سبيل لتجاوز الميتافيزيقا الفعلي** إلا بالسكن داخلها، لا بغرض تملكها (كما عند هيدجر) بل بهدف خلخلة بنياها وإعادة النظر في **مفهوم الحضور، الذي يقوم عليه،** وتفكيك مفاهيمها القائمة على: الوعي، المعنى، الذات، الهوية، التاريخ، لذلك وجب علينا مساءلة هذه المفاهيم.

وخطأ هيدجر أيضا يكمن في اعتبار اللغة **مأوى الوجود، وهذا ما أدى به** إلى إبداع **مفاهيم جديدة، لأنّ الميتافيزيقا** التي تقف على **اللغة، تؤدي بنا** إلى **مصطلحات جديدة وهذا يؤدي حتما** إلى فهم جديد، **لذلك يلح دريدا ليكون التجاوز الفعلي لابد من السكن**

[1] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 30، 31.

[2] المرجع نفسه، ص47.

[3] Jaques Derrida, Positions, Minuit, 1972, P 75.

داخلها، وهنا يكمن الفرق بينه وبين دولوز وفوكو، لأنّ دريدا أراد التجاوز خارج الفلسفة، (الأدب، التحليل النفسي، اللسانيات، المسرح الفن التشكيلي، السينما) لماذا؟ لأنه إذا سلّمنا أنّ الميتافيزيقا نسيان الوجود أو بنية الوجود، (حسب هيدجر) تكون ليست مبحث فلسفي فقط، بل إنّ ا مبحث إنساني، فهي فكر كوني يكتسح العالم والإنسان أينما وجد، وبالتالي دريدا وسع مجال الميتافيزيقا بما هي بعد من أبعاد الكينونة والوجود الإنساني، وبالتالي يرى دريدا أن هيدجر ليس حبيس ميتافيزيقا الحضور وفقط، بل حتى منهجيته حبيسة الرؤى الميتافيزيقية، لأا استمرار للتمركز حول اللوغوس، ويوضح لنا حقيقة الوجود بوصفها مدلولا متعاليا، والتشبث بالأصل اليوناني، وحضارة اليونان، هي فقط من أنتجت الخطاب الفلسفي، ولا سبيل إلى التفلسف إلّا بالمرور عبر اللغة اليونانية، أو لغة الألمان لأا الوريثة للغة اليونانية، ويستحيل التفكير فلسفيا خارجها، بل أكثر من ذلك صرح هيدجر أن الفرنسيين لما يفكرون فإ م يتحدّثون اللغة الألمانية، لأنه يتعذر ذلك في لغتهم، إذ وصف دريدا هذا التصريح بأنّه نوع من النرجسية والتعجرف.

وما يمكن التوصل إليه من خلال عقد هذه المقارنة أو المقاربة الوجيزة، بين دريدا وهيدجر، أنّ الفكر الفلسفي المعاصر عرف تحولا جذريا في إعادة التفكير في الميتافيزيقا، وذلك من خلال استراتيجية التفكيك، من أجل التجاوز الفعلي للميتافيزيقا، من خلال الاختلاف، والتحرر النهائي من قبضة هيجل والحضور، الذي يدّعي امتلاك الحقيقة، والتجاوز أيضا لا يتم حسب دريدا إلّا بالسكن داخل الميتافيزيقا لا لغرض تملكها بل لخلخلة مفاهيمها وتقويضها.

– المبحث الثاني: دريدا والعقل الحداثي الغربي:

إنّ دريدا في محاولة منه لتفكيك العقل الغربي، جعلت عليه لزاما العودة إلى تاريخ العقل الغربي وأسباب تشكل المركزية، فهو يقر مثل نيتشه أنّ ميلاد العقلانية لا يعود إلى ديكارت وإنّما إلى اليونان، مع سقراط، وما الحداثة إلاّ تمجيد لذلك العقل، وما الحداثة إلاّ فعل تعقيل حسب نيتشه، وبالتالي وجوب نقد العقل، وإدخاله إلى محكمة خاصة، لأنّ حسب دريدا أنّ مركزية اللوغوس هي ميتافيزيقا قائمة على مركزية العرق، وهذا ما أدى إلى ارتباطها بتاريخ الغرب، من هنا كانت انطلاقة دريدا ولا احد قبله قام بهذه الخلخلة حتى هيدجر، لان نزعة العقل المركزية logocentrisme ليست غائبة في فكر هيدجر، وبالتالي يكون الحضور هو الهدف المعرض باستمرار لنقد دريدا، ويؤكد دريدا أنّ هذا الحضور يستحيل تدميره مباشرة، لكن يمكن تفجيره من الداخل، بخلخلته وعرض جذوره، وتبيان أنّ نزعة العقل المركزية "متضامنة مع الوجود الموجود كحضور" وبأنّ هذا الحضور الزمني يتحدد كذروة (أثر) اللحظة أو الآن، لأن كل شيء يقوم على امتياز الصوتة phone، أي أن يكون الصوت مسموعا من طرف قائله الآن، لأن حسب دريدا اللوغوس لم ينقطع عن الرابطة الأصلية والأساسية مع الصوتية أبدا. وهذا ما أدى بدريدا إلى القول أنّ النزعة العقلية المركزية هي نزعة الصوت المركزية phonocentrisme، أي أنّه هناك دائما تقارب بين الصوت والوجود، بين الصوت ومعنى الوجود، بين الصوت ومثالية المعنى[1].

إنّ زاوية النقد الدريدي هي الاعتراض على" امتياز-الآن" الحاضر-maintenant présent امتياز يحدّد مبدأ الفكر الفلسفي ذاته أي الصراع بين فلسفة الحضور من عدمها الذي لا يمكن أن يكون نقيضها.

إنّ مشكلة الفكر الغربي حسب دريدا هي في إعطاء أهمية قصوى للصوت وإهمال الكتابة أو اعتبارها ثانوية، وهذا ما أعطى الحق لامتلاك المعنى وانحطاط الكتابة.

إنّ دريدا في إطار تفكيره في اللامفكر فيه، والمسكوت عنه، والمكبوت ضمن الميتافيزيقا، أدى به إلى توضيح نوع العلاقة بين الحضور والوعي، والصوت، وهذا العمل لم

[1] روجي لابورت، سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص 13، 14.

يقم به هوسرل، لأن امتياز الحضور كوعي لا يكون إلاّ بواسطة سمو الصوت، وهذا ما يقودنا إلى طرح التساؤل التالي: لماذا سمو الصوت؟

إنني أسمع نفسي في الوقت الذي أتكلم فيه وهذا ما يؤدي إلى وجود علاقة ضرورية بين الكلام والذات وهذا ما أدى حسب دريدا إلى ما يسمى بإبعاد الدال Le refoulement du signifiant، وهذا الحضور أمام الذات، الوعي، جوانية (باطنية) يؤدي حتما إلى تعارض بين الداخل والخارج مع امتياز الداخل، وهذا لا يكون إلا من خلال الإنصات إلى كلام الذات، و كان كل شيء قد لعب مسبقا، وهذا الإنصات للذات يؤدي إلى تغييب العالم ومعنى كل ذلك الذي ينصت لذاته روح، معنى، حقيقة، خاصية مثالية عبارة عن نسق وهو نسق ميتافيزيقي، لكن لماذا هاته الروحانية؟ Spiritualité مادام الصوت يسمع ذاته، وهو بدون شك ما يسمى بالوعي.

في أقرب نقطة من ذاته، كإمحاء مطلق للدال وهذا ما يؤدي به إلى أن يصبح شفافا على الوجه الأكمل، نظرا للقرب المطلق للمدلول، الإله روح الإنسان كائن مفكر وهذه القضايا تتحكم في مجمل الحضارة الغربية، والتي سئلت من قبل نيتشه ومن بعده دريدا، أدت نتائجها إلى ما يسمّى بنسيان الدال بمعنى احتقار المادة وإبعاد الجسد، إبعاد الجنس وإلى انحطاط الكتابة..L'abaissement de l'écriture ومسألة نسيان الدال أمر ممكن مادامت الذات هي التي تنصت، ولهذا يتضمن دوما صوتا صامتا، ليس في حاجة إلى الدال إلى الجسم أو المادة.

إن الإنصات لكلام الذات هو الوعي بالذات، فهمها هو العيش داخل أثير، وسط روحي خالص، ومن خاصية النثر الجيد أن ينسي الدال لفائدة الدلالة التي يحملها بشكل خالص، وهذا أدى إلى اعتبار النص الفلسفي هو الأكثر نثرية، لأنه يحتمل مشروع الإمحاء أمام المضمون المدلول الذي يحمله والذي يقوم بتعليمه بشكل عام، وهذا ما أدى إلى ظهور فلاسفة كبار منذ أرسطو إلى هيدجر مرورا بهيجل، وهذا الاسلوب حسب دريدا لا يؤدي

إلاّ إلى مضاعفة مضمونه المبني على اللوغوس، والدال ليس بحاجة إلى الجسم وهذا ما أدى بدريدا إلى القول:" إنّ تاريخ الميتافيزيقا هو الإرادة المطلقة للإنصات إلى الذات"[1].

L'Histoire de la métaphysique est le vouloir- s'entendre- parles- absolu.[2]

لذلك نرى من هاته الزاوية دريدا يقوم بتفكيك المصطلحات التقليدية الفكرية، بل لكثر من ذلك لقهر التقسيم التقليدي، لأنه بعد دراسته لهذا التراث الغربي اتّضح له أنّ هذه الحضارة قامت حول العقل والمنطق أو ما يعرف حسب لغة دريدا، أو ما يمكن أن يسميه التمركز حول العقل، وهدف دريدا هو تفكيك العقل والمنطق في الفلسفة الغربية، ولهذا نجد دريدا يدعو إلى دور حر للغة، بوصفها متوالية لانهائية من اختلافات المعنى، أي لا معنى يظل حبيس دواله، وأن له صورة نهائية، وبالتالي تنتجها القراءة، وهذا ما جعل دريدا يقدّم نقدا لادغا وقاس للفكر الغربي، وتشكيلاته المعرفية بدءا من سقراط وأفلاطون وأرسطو، مرورا بديكارت وكانط وصولا إلى هوسرل وهيدجر، رغم أهميّتها إليه،لذلك صرّح دريدا أنّ نقده لهيدجر ليس من جانبه المنهجي، إنّما في المفهوم المشترك للوجود والحضور وقضية علاقة اللغة بالوجود، وكل هذا يمكن فهمه من خلال الاختلاف والدعوة إلى الاعتناء بما هو غير يقيني، والدخول في شبكة الاحتمالات الكثيرة[3].

سبق لدريدا وأن أخبرنا انه لا يمكن فهم التفكيك إلا في سياق، أو أن تحلّ مكانه كلمات أخرى من بينها الاختلاف la différance، لذا نودّ توضيح هاته المفردة التي ليست حسب دريدا كلمة أو مفهوما بل: إنّه الإزاحة التي تصبح بواسطتها اللغة أو أي نظام مرجعي عام، ينطوي على ميزة تاريخية، عبارة عن بنية من الاختلافات.

إن كلمة الاختلافات حسب دريدا نسيج دلالي متعدد، فثمة to differ ويدل على المغايرة والاختلاف وعدم التشابه في الشكل.

---

[1] مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص 14-17.

[2] J Derrida, La voix et le phénomène, p 115.

[3] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997، ص 316، 317.

Todefer وهي لاتينية توحي بالتشتت والتفرق.

To-defer ويدل على التأجيل والتأخير والأرجاء والتعويق.

وبالتالي يرى دريدا أن مادامت لأشياء مكانية ترتبط بالفضاء والحيز ولها طبيعة المغايرة والانتشار والتمدد والتفرق، في حين يكون الأرجاء والتأجيل والتّأخير له ارتباط بالزمان، وبالتالي إذا كان الاختلاف نسيج متشابك من جميع الدلالات ومتعدّد في مستوياته الدلالية، تتنازعه خصائص مكانية وزمانية وصوتية، والتالي فالتفكيك يحيل إلى الاختلاف المرجأ، الذي يحرر من استحضار المرجع المحدد، وهذا لسبب اختلاف الدال والمدلول، والمدلول والمرجع[1].

لأنّ حسب دريدا فإنّ الفكر الغربي عند استحضاره للمدلول والمرجع لا يكون إلاّ بالحضور الذاتي للدال الذي يحضر الوهم والمخادعة والضلال على نحو مفاجئ، وليس ثمة حضور مادي للعلامة، وهنا يأتي دور الاختلاف بتحويل هذه الدلالة إلى أثر، وليس حضورا ذاتيا لها، وهدف دريدا من كل هذا هو أنه يريد لنا الحد من فكرة الحضور لأننا نبحث عن مدلول محدد، ويريد أن يكون الخطاب عبارة عن تّيار غير متناهي من الدوال، وتوليد مستمر للمعاني، أي، تكون المعاني مؤجلة ضمن الاختلاف، دون أن تكون لها نهاية محددة.

أن نقاش دريدا الطويل لمعضلة الحضور والغياب، والمعاني التي يجب أن تتأسس من اختلافها، جعلت دريدا يقرّ أنّ الاختلاف هو عمل الكلام الداخلي، لأنّ تشكّل الكلام المنطوق يتشكل من الاختلاف المستمر بين الكلمة المنطوقة (دال صوتي ومدلول) وبين سلسلة المفردات التي ينظمها الحديث، إلى ما نهاية، لأنّ دي سوسير يرى أنّ النظام الذاتي للكلمات، ينهض على الاختلاف بين العلامات، أكثر مما يقوم على حشد وحدات المعنى، بمعنى أنّ العلامة لا تدل على شيء ما إلاّ باختلافها عن العلامة الأخرى، إلاّ أنّ ما

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 317.

يؤكده دي سوسير أنّ هذه الإمكانية لا يمكن لها التحقق إلاّ بوساطة الكلام، لماذا؟ لأنه حضور ذاتي مباشر له دور رئيسي في الحقل الدلالي[1].

من كل هاته الانطلاقات وبعد التسلح بسلاح من العيار الثقيل، لابدّ لدريدا أن يوجّه تفكيكا للتمركز حول العقل، ولهذا نجده يتجه مباشرة إلى نقد الأسس، والركائز العقلية، و كان دريدا يريد من كل هذا تحطيم الأساس والأصل، أو ما بنيت عليه المركزية العقلية، لأنّ تحطيم الأسس يؤدي حتما إلى تحطيم ما بني عليه، ووجد دريدا هذه الأسس تتمحور حول فكرتين هما:

التمركز حول العقل وفكرة الحضور، وهما فاعلتين في خارطة الميتافيزيقا الغربية، وإذا سلمنا بكل هذا فإنّ عمل دريدا يقوم على تحطيم المراكز الدلالية وبؤر المعاني التي تشكلت حول ذلك، وما يمكن تأكيده أنّ الممارسات حول اللوغوس شكلت مركزية عقلية صلبة أدّت إلى إقصاء كل ممارسة فكرية لا تمتثل لشروطه، لأنّ هناك ربط بين العقل ومعنى الحقيقة، وكل هذا أدى بالفكر الغربي إلى إنتاج نظام فكري مغلق، أنّ فكرة الحضور كما يرى دريدا تواكب اللوغوس هدفه تجلي الوجود بوصفه حضورا، بمعنى أنّ الوجود =(الكائن) يتمظهر حضوره في الأشياء، وكان قبل ذلك هيدجر سبق دريدا في هذا الشأن إذ يقول هيدجر: "أنّ التاريخ الغربي منذ بدايته، وعلى امتداده، ظل يبرهن أنّ كينونة الكائن تتجلى بوصفها حضورا، وهذا التجلي للكينونة على أنّا حضور هو بذاته تاريخ الغرب، ذلك أنّ مسار تاريخ الغرب ترادف في معناه و دلالته مع فكرة الحضور، باعتبار أنّ ما يأتي لذاته يتجلى وينشر بالقرب من ذاته".

إلاّ أنّ هيدجر يرى أنّ الفلسفة الغربية تدفع إلى الأمام باستمرار فكرة أنّ الوجود هو الأكثر حضورا من تلقاء نفسه، ولهذا يرى دريدا أنّ دراسة هيدجر أدت به إلى الوقوع في هاته المسألة، أي الحضور لأنه بقي متشبث بالأصل اليوناني، كما سبق لنا وإن بينا ذلك من خلال الميتافيزيقا بين هيدجر ودريدا، إلا أنّ ما يمكن أن نجد هاته الفكرة موجودة منذ القديم، خاصة عند أرسطو باعتبار الوجود هو ما يكون بذاته، أظهر الأشياء، بمعنى أن

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 318.

الوجود جليا ظاهرا، وكل هذا يمكن أن يؤدي إلى ظهور واحتجاب الموجود، وهذا عائد إلى قصور وعي الإنسان بوصفه وسيلة إدراك، وبالتالي فإمام الوجود واحتجابه ليست صفة كامنة فيه، إنّما عجز إدراك ذلك الحضور، وهنا مفارقة عجيبة، كمفارقة زينون الايلي كيف يكون الوجود أشدّ الأشياء حضورا وفي نفس الوقت أكثر الأشياء غموضا؟

إنّمع دريدا يبينّ لنا أن هذا التفاوت بين حقيقة الموجود وكيفية إدراكه لازم الفكر الغربي الفلسفي، وهنا قال هيدجر أنّ انتشار الوجود يشكل بذاته تاريخ الإنسان الغربي من حيث جوهره، باعتبار الإنسان يظل في لحظات التاريخ مأخوذا بيده ومثبتا في موضعه باعتباره قاطنا في إشراقة الوجود، وساهما في الإشراق وبالتالي الوجود هو انحجاب لا ينفك عن الظهور، ويدل بذاته على الماهية الإنسانية.

وكل هذا جعل من دريدا يقرّ أن الفكر الغربي مشبعا بفكرتي التمركز حول العقل وميتافيزيقا الحضور، وكل الفكر الغربي صيغ من نظام واحد هو: التمركز حول هاتين الفكرتين، إلا أنّ دريدا من زاوية أخرى يقر صعوبة التخلص من هذا التمركز، وبالتالي لا يمكن تخيل نهاية الميتافيزيقا، أو وضع حد لها، ولهذا يصر دريدا إلى توجيه نقد من الناحية الداخلية وخلخلة الأسس التي بني عليها هذا الفكر، أي تعرية ركائزه، وكشف تناقضاته، والقضاء على فكرة التعالي[1].

لهذا نجد دريدا من خلال تفكيكه للميتافيزيقا انطلق من التمركز حول العقل logocentrisme، لأن هناك دمج بين اللوغوس والتمركز، ولهذا نجد دريدا منح لهذا المصطلح وظائف نظرية وعملية من أجل فهم أصوله وكشف طبيعة هذا التمركز بوصفه ممارسة فلسفية، وكل هذا هدفه هدم اليقين المطلق، وإعلان حالة تمرد، إنّ دراسته للتراث الغربي تبين له أنّ الفلسفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو جعلوا للعقل سلطة فعالة فيه، بل أكثر من ذلك أعطوا له مفهوم مجرد ذو قوة لا متناهية، وفي ظل هذه النزعة العقلية أصبح القياس العقلي –المنطقي، نموذجا-معيار يقاس في ضوئه كل النماذج الفكرية، ويحق له

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 320، 321.

الهيمنة في المجال الفكر الفلسفي، وهذا ما ادى بدريدا إلى تفكيك هذا التمركز، من خلال الأصل الثابت والبعث بحركة جديدة **تتجاوز النسق التمركز المذكور**[1].

سبق لنا وأن قلنا أو قال دريدا أن المركزية العقلية متضمنة تحت مركزية أخرى وهي مركزية الصوت، وهذا ما وجده دريدا في **الميتافيزيقا** الغربية التي تعطي الأولوية للصوت أو **الكلام عن الكتابة، وكل هذا لأن هناك حضور للمتكلم وقت صدور الكلام**، أي بمعنى آخر غياب زماني أو مكاني بين الناطق والكلمة المنطوقة، وهذه السمة تعطي للمتكلم حق معرفة ما يعني، ويعني ما يقول، وقول ما يعني، ويعرف ما يقول، وكل هذا يعطيه حق قدرة **معرفة إذا كان الفهم تحقق أم لا، وهذا الحضور** المباشر للحقيقة والتي لا تكون إلا في **الكلام** هي الممارسة الفكرية، لأن لها صلة مباشرة بالحقيقة وظلت هاته السمة إحدى مزايا الفكر الغربي، إلا ان الكتابة لم تنل هاته الميزة، وظلت مهمشة، لانها قد تظلل الفهم والحقيقة ونجد هذا حتى في **الديانات اللاهوتية** التي تكون إحدى شعاراها "في البدء كانت الكلمة" مع العلم أن الكتاب المقدس مكتوب، إلا أن كلمة الله منطوقة في الأساس، وكل هذا **يسميه دريدا بالتمركز حول الصوت**، phonocentrisme وهذه سمة من سمات التمركز حول العقل، وهذا أدى إلى بروز فكرة التمركز حول العقل، وهذا يؤدي حتما إلى البروز **والاستبداد** والهيمنة، ويرى دريدا **أن البداية كانت مع أفلاطون فلسفيا، لأنه يرى الحقيقة ما** هي إلا حوار مع الروح الصامت مع نفسها، ومع ما يتجلى في فلسفة أفلاطون من خلال المحاورات التي تنظم الفعل الاتصالي وغياب مؤلفها الأصلي يؤدي إلى التأويلات العديدة، **إلا أن دريدا يرى لزوما قلب هذا التصور من** خلال إعطاء أهمية للكتابة من أجل القضاء على التمركز حول العقل، وبالتالي **اليار** نظم الميتافيزيقا التقليدية، وكل تمركزاتها[2].

لذا لا عجب أن نجد نيتشه من قبل دريدا له موقف من اللغة ووصف به **العقل** الغربي بأنه ميتافيزيقيا **للغة**، بمعنى بدءا من نواميس اللغة وإنزال قوانين على **العقل، وهذا ما** يقودنا إلى عدم القدرة على التفكير إلا داخل **اللغة، وما إن نتوقف عن استعمال** اللغة حتى

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات ، ص 321.

[2] المرجع نفسه، ص 323.

نكف عن التفكير، وهذا إن دلّ **على شيء** فإنما يدل على أن ثمة أثرا بينا للغة على الفكر[1].

إنّ نقد التمركز حول العقل ما هي إلا استعانة لنقد الفلسفة الغربية في مشروع دريدا، لأنه في البداية سعى إلى تجزئة موضوعات هاته الفلسفة، فبدأ بالألفاظ والفرضيات الأساسية، ثم بعد ذلك سعى إلى تعرية الأنساق، بكشف ما تحويه من تناقضات لأجل المرحلة الحاسمة أي تفكيك النظم الكبرى لهذا الفكر بدأ من أفلاطون وأرسطو مرورا **بديكارت وروسو وفويد ختاما بوسرل وهيدجر وكل هذا من أجل القضاء على ما يسمى** بوجود معنى موحد له هوية متطابقة مع ذاتها **(التطابق** الذاتي والهوية الموحدة)[2].

إن دريدا يريد من خلال هذا النقد الشامل محاكمة العقل، **ومفاهيمه** والأسباب التي أدت به إلى هذا التمركز والقضاء على الإيديولوجيات الباطنة والظاهرة، **ودريدا هنا لا يتبع** هذا الفكر في نتائجه بل هدفه تتبع أثار آلة صنعت هذا النتاج الذي يبرره ويخفيه في الوقت ذاته، **لذلك يطرح فكرة المختلف بدل التطابق.**

إن فكرة المختلف طرحت من طرف دريدا ودولوز ضد منطق الهوية والجدل **(الديالكتيك) ليس باعتبار** المختلف هو المتناقض عكس الهوية ولا السكوني عكس الجدل، **وكل هذا من أجل استبعاد** العقل وعدم القدرة على التحكم فيه من طرف الهوية أو الجدل لاهما منطق واحد لان الجدل في نهاية التحليل هو حركة الهوية **خارج ذ ا، من أجل إحداث تطابق بين العقل أو الإنسان والطبيعة، وهذا هو هدف ماركس ومن قبله هيجل مع وجود اختلاف** بينهما في الأداة وليس الهدف، لأن الهدف واحد وهذا ما رفضه فوكو

[1] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص618.

[2] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 323.

باعتباره أن ليس المطلق في الذات، **وهذا التحقق أو التطابق لا يتحقق إلا على سطوح أو بلغة جيل** دولوز هو تمفصل متناه لا يرجع لغير ذاته[1].

إن هدف دريدا في الأساس هو تفكيك مبدأ الهوية كما سبق وأن فعلها هيدجر **لكن طريقة دريدا تعمد** على البرهنة على أن الحضور و الحاضر مؤلف من غائبين هما الماضي **والمستقبل على اعتبار الأول انقضى** والثاني سيأتي، أي هناك ماض له حضور والآخر لم يحضر بعد، وحضور الماضي ليس فقط مثول زماني بل هو مثول في حيز وهذا كله يؤدي إلى إعطاء هوية لموضوع ما، وهذه الهوية تظل مختلفة عن الهوية كمبدأ مطلق، ليست ذات **النفس بذات النفس إلا بتحقق الآخر، ودريدا يريد تأكيد أن الآخر كما الواحد موجود، لا** سبيل لإلغاء الأول إلا تغييب الثاني.[2]

إن مشروع دريدا في تفكيك التمركز حول العقل لم يكن محل نقد وفقط، **بل سعى** إلى تبيان أسباب هذا التمركز والذي كان على الشكل التالي: **أي أن دريدا يرى لكل شيء** سبب فما هي الأسباب الحقيقية التي أدت إلى **هذا التمركز حول العقل؟**

1/ الأولية الإبستيمولوجية: epistemological primacy

ومعناه**اعتبار العقل والإدراك الحسي مركزا للحضور وهذا الوهم بسبب التمركز، أي** أن كل من العقل والحس ليسا معطيين قارين قديمين وإنما تشكلهما مرتبط بالحقيقة فليس ثمة **وعي قبلي إنما هو نتاج** يتولد من مقاربة الفكر للموضوع.

2/ الأولية التاريخية chronological primacy :

ويرى دريدا أن من خلال هذه الأولية ظهر ما يعرف بالتمركز حول الصوت وهو **متجلي من خلال الميتافيزيقا، باتصاله بالزمن (الماضي-المستقبل) وهذا ما أدى** إلى تجلي التمركز تحت غطاء الزمن في ظواهر عديدة مثل: اعتبار الروح ذات بعد متعالي وتجسيداها

[1] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة ما **بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، دط، دت، ص**194.

[2] **المرجع نفسه، ص** 197.

لا تتم إلا من خلال الزمن الجسدي وليس من البعد المجرد، وكذلك اعتبار الأشياء المتعالية ظواهر ثابتة وأبدية، وكل مقولات المطلق بوصفه خالقا ذات حضور دائم.

3/الأولية الجنسية sexual primacy

هنا يضيف دريدا تمركز آخر وهو " التمركز حول الذكر" phallogcentic أي إعطاء الأولوية للجنس الذكري على الأنثوي، وهذا التمركز منح أفضلية وهيمنة ذكورية، أما الجنس الآخر تم تغييبه وهذا التفاوت حسب دريدا أدى إلى إقصاء قطاع بشري كبير وأدى إلى طمس إمكانية ظهور العقل والثقافة فيه.

4/ الأولية الوجودية: antological primacy

ويعتبر هذا الموضوع همّ دريدا وشغله الشاغل، لأن هناك ربط بين الوجود والحضور في الميتافيزيقا الغربية، لأن الوجود له إمكانية حضور متجلية في كل الظواهر والأشياء، ورغم صعوبة إدراك ذلك التجلي للحضور إلا أن وجوده جعل العالم مرهونا به.

ويرى دريدا أن الإغريق هم من أعطوا هذا الحضور هذه الشرعية خاصة أفلاطون حين اعتقد أن الحقيقة هي حوار مع النفس وبعده أرسطو، اعتبر الحقيقة تفكيرا ذاتيا وكل هذا أدى حسب دريدا إلى اعتبار هوية الوجود هي الحضور، وهذا همّ دريدا الذي ما انفك في تفكيك هذا الحضور كما بينا سابقا[1].

إنّ عملية الخلخلة هي بمثابة حفر عمودي للطريق، وتتجلى جرأتها وصعوبتها في كون لا أحد قبل دريدا ولا حتى هيدجر نفسه قد تمكن من القيام بها، على اعتبار أنّ نزعة العقل المركزية ليست غائبة تماما في فكره، لذلك كان المراد من دريدا بمعاوله التفكيكية هو تقويض سلطة الصوت في الثقافة الغربية، لأنه دليل الهيمنة والتمركز و أحادية اللسان، فمن داخل هذا الصوت يمكن استشفاف الخروم والتمزقات، لأنّ اللغة التي بواسطتها يعبر هذا الصوت عن مبتغاه، ليس سوى منفاه أو الأرضية التي تنسحب من سلطته وسطوته، وتجعله في منتهى الحيرة والغرابة، اللغة التي يتحدث بها اللسان في بُعده الثقافي أو الأنطولوجي، هي

[1] إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، ص 324، 325.

لغة بدون أصل وبدون فرع، لغة كسياق محايد أو أرضية افتراضية ووهمية تشغلها كل ذات ناطقة على سبيل الحلول والتمركز[1].

يعتبر الكلام مرآة عاكسة للذات بحيث ترى نفسها من خلال منطوقها هذا، فبالكلام نستحوذ على المعنى الذي نصبوا إلى التدليل عليه، لهذا فإن امتلاك المعنى في لحظات التعبير والمخاطبة يجعل الذات تغترب عن ذاتها باستحواذها على سياق العبارة واقتحامها لعالم وموطن اللغة الذي هو في حقيقة الأمر ليس بموطنها بل هو المساحة المحايدة لكل ذات ناطقة، ولهذا السبب بالضبط نجد تعذر التعبير عن المعنى بالكلام أو بمفهوم آخر صعوبة اقتحام عالم المعنى في عالم اللغة والتدليل عنه بتواصل ودون انقطاع، لأن هناك فترات الانقطاع والنسيان والفراغ التي تجعل هذه الاستحالة ممكنة، بمعنى أنّ القواعد التي تخضع لها ممارسة اللغة تفصل الذات عن نباهتها العقلية وولعها البديهي لتقحمها في عالم محايد وهو عالم المخيال والحدس والرغبة والذوق، وهذا إذا كان يعبر عن شيء إنما مفاده أنّه بقدر ما للغة من تركيب الأنساق وتثبيت القواعد بشكل منطقي وعقلي قوامه الشعور والحضور، فإن الاغتراب في موطن اللغة هو وظيفة لا شعورية تقتلع الذات وتجتثها من العالم الواقعي وفضائها المعقول، وإدخالها في عالم آخر وهو الخطاب والتعبير عن ما هو جواني والتمثيل عنه في فضاء الرمزية الذي تعبر عنه جملة المعتقدات والعلامات الثقافية، فهذه الرموز الفوقية والخارجية للذات، تحدد هويتها وانتمائها الثقافي فهي ترميزات أنتروبولوجية لسانية بمثابة خاتم الهوية الذي يطبع صفحة الجسد ويحمله في ذاكرته.

والهوية بأبعادها الثقافية واللغوية ليست انتسابا خارجيا لجماعة أو عرق تشغله الذات ، إنما سلطة تفرض نفسها على البناء العاطفي والنفسي للذات، وضد هذه السلطة يقوم التفكيك كمحاولة لتحرير الذات من لبنات هذا البناء، لكن ما يمكن الاعتراض عنه ضد التفكيك هنا هو أنّ الانتماء العضوي والثقافي هو بديهية من البديهيات التي يستحيل سلخها عن الفرد، فهو يولد غير مخير أي لا يختار بمحض إرادته انتماؤه وبيئته الرمزية، وإنما يجد ذلك ساريا في أعماقه ويجعله لبنة من لبنات هذا البناء الثقافي ويكشف هذا الانتماء في أفعاله وأقواله كقواعد تخضع لثقافة وتراث.

[1] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ص 142.

إلاّ أنّ التفكيك ليس القصد منه تشتيت الذات ونفيها عن أصلها ومنبعها وإنّما هو عملية تقويضية للعقل التمركزي والسلطوي الذي ميّز ولا يزال يميّز العقل الغربي وتراثه، والوهم الذي يختلجه بوصفه أرقي الحضارات، وهذا ما يظهر من خلال اعتقاده بشرعية الحملات الاستعمارية وقيادة الكون والمفتخرات الوطنية بما وصلت إليه المدنية الغربية من التربويات التاريخية والمدرسية التي تعز ز مركز الغرب، وتفوقه الحضاري، واحتكاره لسلطة المعنى بالنسبة للتاريخ، الإنسان، الكون.

وهدف التفكيك إذن هو نقض هذا الوهم، وهم التمركز وخديعة التفوق، عبارة أكثر من لغة هو ما عبرّ عنه هيدجر بلغة الميتافيزيقا التي تصطدم بالتعددية والكثرة والاختلاف، الذي ينشئ الوحدة المعقولة التي تكون البناء الثقافي والحضاري الغربي، أي أنّ الوحدة الوجودية للكائن البشري تكتنفها تعددية ثقافية ولغوية على حد التعبير القرآني ﴿وما كان الناس إلا أمّة واحدة فاختلفوا﴾[1]، فهذا الاختلاف هو حكمة الخلق بالمفهوم الديني.

إنّ دريدا يرى لدى البعض نزوع مؤسف لاستخدام الكلمات بسرعة وتوهم الفكر، والتغيير الفكري متحقق بمجرد الإعلان عنهما تخطيطيا، أو الإعلان وكفى، وهذا ما يرفضه دريدا في حد ذاته، لأنه يرى تمركز الغرب عرقيا مثلا غير مقبول إلاّ بعد سجالات طويلة بخوضها مع الفكر الميتافيزيقي الغربي، أي إلاّ بعد أن يرينا أنّ هذا التمركز العرقي لم يكن ممكنا بفضل تمركزات أخرى دعمته، ومكنت الذات الغربية من الاستقرار في تصورها لذ ا: تمركز عقلي، تمركز(لوغوس) أو خطاب أو عقل حاضر في قلب ذاته، لا ينفعل إلا بذاته، ولا يحتاج إلى سند أو ضمانة آتية من مرجع براني[2]، وهذا كلّه معبرّ عنه في الفكر الغربي على امتداد حقبته في قاموس خارج من اللاهوت مباشرة لا ينجرح عنه حتى مفكر وعقلانية معينة لروسو مثلا أو ديكارت ...الخ[3].

[1] سورة يونس، الآية 19.

[2] J Derrida, La voix et le phénomène, Ibid, p 72.

[3] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 26.

وتمركز صوتي، ومن ثم، يغلب الكلام المباشر على الكتابة، فالصوت يتمتع بعلاقة جوهرية مع" الحياة المنفردة للروح" (هوسرل) والكلام يعكس الكتابة وهو وحده الذي يستطيع على الفور أن يتدارك ذاته ويصحح نفسه، فهو لا يحتاج إلى مرجع آخر سواه ولا إلى إعانة خارجية مثلما يحتاج اللقيط إلى (أب) وكما تحتاج إليه الكتابة "هذا اللقيط بامتياز" (أفلاطون)، وإذا كانت الكتابة قد مثلت لأفلاطون ابتعادا عن نظام الأب، فهي ستمثل لروسو ابتعادا عن الأ، تتغير الأقطاب إلى أنّ المشهد العائلي نفسه، لأن روسو يرى أن الكتابة لا تتمتع مع الحقيقة إلاّ بعلاقة مشوهة، أمّا كلود لوفي ستراوس فيرى أنّ السلطة في المجتمعات البدائية تدخل مع الكتابة، مما يجعله يتشاءم بهذا الوضع، ويتمنى ابتعاد هذه المجتمعات عن الكتابة[1].

ففي تأسيسه لنظرية الكتابة ينطلق دريدا من مسلمة بسيطة وهامة وهي أسبقية الكتابة وأصالتها عن الكلام لأنّ الإنسانية ذاتها عرفت أشكالا متعددة من الكتابات (الأولية) قبل أن تبلغ مرحلة الأقوال المنطوقة، وأنّ هذا المفهوم للكتابة يتجاوز اللغة ويتضمن مفهومها[2].

وانطلاقا من هذه التحديدات النظرية، يوصلنا الدكتور بختي بن عودة إلى بعض التساؤلات حول علاقة اللغة العربية ومدى قدرتها على متابعة الانزياحات والانشطارات من خلال ترجمة نصوص دريدا، يجيب أنّ ما يجعل التفكيك استراتيجيا هو أنّه يؤسس للاختلاف والاحتواء معا، ذلك أنّ التفكيك ليس مديم وليس ببناء ليس بلغة الخاص مقابل الكون وليس بلغة الهامش مقابل المركز، أو العدم في مقابل الوجود، أنّه أغرب ثنائية كما ترى سارة كوفمان، فهو تواصل مع النار وللعب الهيرقلطيين، مع الامتلاء وإشباع الرغبة باللعب الذي لا يتحقق، لتجعل كل بناء استدعاء لبناء آخر، وكل كتابة إضافية، وكل بناء تفكيك، وكل كتابة صيرورة أنه" أي التفكيك لعب ونار واحتراق في الكتابة[3]، حيث تصبح

[1] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 27.

[2] عمر مهيبل، البنيوية في الفكر المعاصر، د و م، الجزائر، ط2، 1993، ص 67.

[3] عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، ط1، 2001، ص 82-83.

الكتابة كبش فداء الميتافيزيقا في محاولتها القبض على المعنى وتسليط النظرية الأحادية كل الأطراف الفاعلة في الاختلاف عبر طرد الآخر من النص.

الفصل الثالث: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

- **المبحث الأول**: المركزية الصوتية وقيمة الكتابة
- **المبحث الثاني**: دريدا وقيمته السياسية (ماذا حدث في 11 سبتمبر)

– المبحث الأول: المركزية الصوتية وقيمة الكتابة:

إنّ في حقيقة الأمر أي مشروع نقدي أو تجاوزي لا بدّ عليه أن يقدّم الحل، أو ما يعرف بالبديل، حتى لا يبقى ذلك المشروع ناقصا، لذلك نجد أن كل من اهتم بمسألة نقد الحداثة لاّ لديه بديل، على سبيل المثال لا الحصر، نجد نيتشه بعد الإفراغ من نقده يرى أنّ الحل والبديل لا يكون إلاّ في الإنسان الجمالي homo aestheticus، إلاّ أنّ نيتشه قبل ذلك يقترح الإنسان الأعلى، أو الذي يعلو على نفسه، الذي لديه القدرة على التجاوز وعدم الوقوع في فخ العدمية، والتخلص من فكرة أن العالم لا تحكمه إلا قيم الشر والباطل والأوهام، لهذا نجد نيتشه يخبرنا عن حقيقة الإنسان الأعلى بأنّه المعارض للمثل القديمة والمجاوز لها والتجريب **لأنماط الحياة الممكنة، مادام الأمر** كذلك لماذا يقترح نيتشه **علينا الإ**نسان الجمالي بديلا وليس الإ**نسان الأعلى؟**

يعتقد نيتشه أنّ غاية أي تجاوز أو أي حكم قيمي سواء كان دينيا أم أخلاقيا أم نظريا، إلاّ وكان أصله جمالي في حقيقة الأ**مر، لأن التقويم يستند** إلى **إثارات خاصة مثل عمل الفنان، فالأخلاق مثلا وسيلة لتزيين الإنسان** وتجميله، وبالتالي تكون الأ**خلاق وسيلة لتزيين الذات وتجميل** الإنسان عامة، وهذا ما يجعل الأ**خلاق فنّا، وهذا هو هدف الإغريق** خاصة، وهكذا تسير الأمور حتى في الجانب النظري، لأ**ن حب الإنسان للأشياء الجميلة هو ما يؤدي به** إلى ابتكارها، ويذهب نيتشه إلى أ**كثر من ذلك ليقول لنا أنّ الصلة بين الذات (الإنسان) والموضوع** (الطبيعة) ليس في حقيقة الأ**مر صلة إدراك بقدر ما هي صلة** جمالية، لأ**نّ هذا الإدراك يستحيل وليس هناك قدرة على** إيجاد التطابق، لأننا في حقيقة الأ**مر لا يمكن إيجاد تطابق وتوافق بين شيئين منفصلين** أصلا، ولهذا يقترح علينا نيتشه أ**و يعطينا قاعدة لحقيقة الإنسان الأعلى المقوم أن ننظر** إلى تصوّره للجمال[1].

[1] محمد الشيخ، نقد الحاثة في فكر نيتشه، ص 655.

لهذا نجد نيتشه قام بدراسة لمختلف العصور أو بتعبير نيتشه جينيالوجيا الإنسان الجمالي بدءا من الإغريق الأوائل ثم العصر الوسيط والنهضوي والحديث.

ومن جهة أخرى نجد من بين الذين قدموا نقدا للحداثة هيدجر، لكن ليس على طريقة نيتشه أو دريدا، لأنّ هيدجر لا ينكر الحداثة ولا يدعوا إلى التخلّي عنها وتجاوزها، وهذا يقودنا إلى طرح التساؤل: أين يكمن البديل للحداثة عند هيدجر؟

إنّ هيدجر في حقيقة الأمر لم يكن مراده تجاوز الحداثة، وإنّما كان هدفه لفت الأنظار إلى ما غيب عن اهتمام الإنسان الحديث، الذي اهتم بالكائن ونسي الكينونة، وهنا تكمن الخطورة حسبه، لأنّ ظلّ الإنسان في عالم الكائن هو في الحقيقة ظل الكينونة، وغياب الكينونة يؤدي بالإنسان إلى الغياب عن كنهه والتيه، كما نجد أيضا هيدجر يدعوا إلى التخلي عن النزعة التشاؤمية اتجاه التقنية، وكوا تريد أن تمارس تحقيقا مع كل شيء، والتفكير أن الأرض معرضة للدمار لا محال، ولهذا يدعونا إلى فهم ماهية التقنية، لا بعلاقة الإنسان بالطبيعة، أو أنّا ناتجة عن تطور العلوم فحسب، بل بتسليط الضوء على أ ا وجه أسمى للميتافيزيقا، وكل هذا من أجل فهم الحالة الأنطولوجية التي آل إليها العصر، بمعنى فهم تغيرّ ات الفكر أو حسب هيدجر فهم درجة بلوغ نسيان الوجود[1].

وأكثر من هذا كله، ما التقنية إلاّ الميتافيزيقا وقد اكتملت وتحققت، أو ما التقنية إلاّ الميتافيزيقا إذ هي سائرة في الاكتمال والتمام، وهذا ما أدى بايدجر إلى تأكيد أنّ الميتافيزيقا بهذا المعنى اساس الحداثة، ولا يمكن تجاوز الحداثة إلاّ بتجاوز الميتافيزيقا[2].

لكن يجب فهم معنى التجاوز عند فيلسوف الغابة السوداء، بأنّه ل يس بهدا l'antimétaphysique ولا يمكن بقلبها renversement de la métaphysique،

[1] محمد طواع، هيدجر والميتافيزيقا، إفريقيا الشرق، دط، 2002، ص 6.

[2] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدجر، ص 618.

لأنّ كل هذا يؤدي بالاعتقاد أنّ هناك أخطاء ارتكبت من طرف الفلاسفة من قبل، لأنّ كل تفكير مرتبط مع عصره، أو يكون التجاوز كما ادّعى نيتشه بقلب الأفلاطونية، أي بتحويل عالم الحس إلى عالم حق، أو تحقيق العلو من خلال الإنسان الأعلى، أو من الإله ديونيسوس، لأنّ كل هذا يؤدي إلى نسيان الكينونة، وإنّما يكون التجاوز بإدراك كنه الميتافيزيقا المستتر أي وضعها أمام حقيقتها[1].

إنّنا هنا ليس بصدد البحث عن كيفية تقويض الميتافيزيقا بالقدر الذي يهم البديل المقدم، لذا ارتأينا إلى محاولة ولو بالشكل القصير واليسير انطلاقا من التساؤل: لماذا تعتبر مسألة نسيان الميتافيزيقا بديلا في نظر هيدجر؟ وهذا ما يقودنا بالعودة إلى كيفية تشخيص هيدجر لمسألة الميتافيزيقا، لأن المتأمل في هذه المسألة يجد أنّ الميتافيزيقا قبل هيدجر تبحث في الموجود بما هو موجود، وهذا ما سعى ديكارت إلى تكريسه من خلال تشبيه الفلسفة بشجرة وجذورها الميتافيزيقا، لكن في العكس من ذلك تماما نسيت الميتافيزيقا البحث في الوجود بما هو وجود، وهذا هدف هيدجر كله من خلال كتابه الكينونة والزمان، فما الفائدة من كل هذا حسب هيدجر؟ لأن حسبه الموجود هو الذي يتكلم عن الوجود، ولم تدع ولم تدفع هذا الوجود للكلام، ولم تفكر في حقيقة الانكشاف ولا في ماهية الانكشاف، ولم تقدم لنا إجابات عن حقيقة الوجود، لأنّا لا تفكر في الوجود إلاّ عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود[2].

[1] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدجر، ص 618-624.

[2] مارتن هيدجر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا هلدرلين وماهية الشعر، تح: فؤاد كامل ومحمود رجب، القاهرة، ط02، 1974، ص 77-82.

وهدف هيدجر من تغيير مسار الفكر الميتافيزيقي من الموجود إلى الوجود هو إيجاد علاقة حقيقية بين الوجود وماهية الإنسان، لكن هذه العلاقة ممكنة بواسطة الفهم verstehen وهذا الفهم من جهة انكشاف الوجود[1].

هنا نجد هيدجر يخالف مسار الأستاذ هوسرل في كيفية انكشاف هذه الحقيقة، لأن حسبهوسرل هذه العلاقة ممكنة بواسطة ما يعرف عنده بالقصدية، أي أنيّ لما أفكر في شيء فإنيّ أقصد التفكير فيه.

من نيتشه إلى هيدجر، إلى هابرماس وكان مقولة هيدجر تنطبق علي، أصبحت لا أهتم إلاّ بالألمان، وكأني لما أكتب أتحدّث اللغة الألمانية، أو الاعتماد عما قاله هيجل بأنّ الفلسفة ألمانية، فما هو البديل الذي يقدمه هابرماس للحداثة؟

يرى هابرماس أنّ الحل لا يكون إلاّ في العقل التواصلي، لأنّ حسبه العقل النقدي ليس حلا، لأنّ في نظره العقل الأداتي قام على مفهوم العمل، أي التحكم في الأشياء والاستفادة منها (السيطرة على الإنسان والطبيعة معا) أمّا العقل التواصلي فسيقوم على ما يسمى بالتفاعل، لكن بين ماذا؟ التفاعل بين الناس لأنّ علاقة الإنسان بالإنسان ليست كعلاقة الإنسان مع الطبيعة، أي أنه هناك علاقة تواصلية بين البشر، علاقة العمل، المصلحة، الإنتاج، لأنه يعتقد أنّ الخلل الموجود في العقل الأداتي أنّه تعامل مع البشر كأم أشياء من الطبيعة، وهذا أدى إلى فقدان العلاقة التواصلية، ولكن هذا لا يتم إلاّ بشروط: الحوار، التفاهم، الاتفاق، الإجماع، وهي أشكال تؤدّي إلى التفاهم والتقارب والتواصل بينهم، وهدف كل هذا هو القضاء على الصراع والنزاع بينهم، من أجل تجنّب السيطرة والتشيء والاغتراب، وهابرماس يرى أنّ نقد العقل دون بديل يؤدي بنا إلى دخول مرحلة جديدة تسمى باللاعقل، وهذا يؤدي إلى العنف والجنون، بل أكثر من ذلك لا يوافق

[1] مارتن هيدجر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا هلدرلين وماهية الشعر، ص 90.

هابرماس أدورنو في الحل الجمالي، لأنّ الفن لا يمكن له أن يرتّب وينظّم شبكة العلاقات الإنسانية، ولا يشمل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، ويرى أنّ هذا التواصل يتم عن طريق اللغة والعقل، ويعترف هابرماس أن العقل أدى إلى صراعات وانحرافات، أي أنّ الحداثة عرفت انزلاق، ولكن إذا تمسكنا بالعقل سيتحقق التقدم والقضاء على الصراعات والحروب، ويرى هابرماس أنّ الحداثة بدأت مع النهضة والأنوار ولكن لم يكتمل، ويمكن التخلص من انحرافاتها بواسطة الحوار والتفاهم.

هذه إذن بعض النماذج والبدائل المقدمة للحداثة، وأردنا إبداء بعض الآراء منها لكن ما يهمّنا هنا رأي دريدا لذا أود أن أطرح تساؤل: هل يمكن اعتبار الكتابة بديلا للحداثة من أجل القضاء على المغالطات الموجودة فيها؟ لماذا اهتم دريدا بالكتابة بدل الصوت؟

لكن قبل الشروع في إبداء آراء دريدا حول الكتابة لابدّ من تأكيد أن الكتابة ليست بديلا للحداثة، ودريدا لم يقدم أي حل أو بديل بل إن في حقيقة الأمر عمل في النظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب الغربي، وليس هناك بديل يقدمه دريدا، لأن مشروعه لا يمكن حصره في خانة محددة بل مغامرة لا يمكننا التنبؤ بنتائجها وربما عزوف دريدا عن ذلك أنه لا يودّ أن يقدم لنا إجابات مريحة للعقل قد تخدعه[1].

هذا عن البديل لكن يكفي قراءة متأنية لفكر دريدا يمكن لأي إنسان أن يكتشف أن اهتمام دريدا بالكتابة كان في بداية مساره الفلسفي سنة 1967 أي بتأليف لكتاب dela grammatologie الذي يوضح فيه أهمية الكتابة لأن دريدا يرى أن الكتابة تحتوي اللغة، وهنا يمكن للدال على الدال أن يبدو تحت أضواء جديدة، الذي يمكن له الانطلاق والزوال في عملية إنتاجه لذاته، وهذا ما يسمح للمدلول بأداء وظيفة الدال، لأن الكتابة

[1] سارة كوفمان روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص 05.

حسب دريدا تشمل كل مدلول وهكذا يمكن فقط تدمير مفهوم العلامة وكل المنطق المرتبط به.

إن هدف دريدا من هذا التجاوز هو محاولة التخلص من الإنتاج الصوتي phonématique أو اللساني glossématique لأنه قبل دريدا يعتقد أن الكتابة مجرد مكمل supplément وهذا ما يرفضه دريدا. لأنه حسب دريدا الامتياز الذي تتمتع به الوحدة الصوتية phone ليس نتيجة اختيار يمكن تفاديه، بل إنه اختيار يستجيب للحظة معينة في الاقتصاد والحياة و التاريخ والوجود، لأن له علاقة مع الذات، وهذا كله أدى بالكتابة لترجمة كلام ممتلئ وحاضر لذاته ولمدلوله وكل هذا أيضا أدى إلى تغييب المهمة الأساسية للكتابة وكل ما يمكن أن نسميه للغة ليس سوى إلا لحظة أو ظاهرة أو نوعا من الكتابة، وجميع هذه المغالطات حدثت داخل الميتافيزيقا والحضور ومركزية اللوغوس logocentrique، لكن يجب إلحاق هذا الكلام ببنية لا يكون هو المتحكم فيها[1].

إذن سبق لنا وأن قلنا أو قال دريدا أن سبب التمركز حول العقل هو التمركز الصوتي أي بمعنى آخر هو الاهتمام بالصوت أكثر من الاهتمام بالكتابة وتتبع دريدا مسار هذا الاهتمام أو كما يسميه دريدا انحطاط الكتابة l'abaissement de l'écriture.

يرى دريدا أن هناك تضامن نسقي للمفاهيم مثل: المعنى، الهوية، الموضوعية والحقيقة، الحدس، الإدراك، التعبير، والشيء الذي يجمع بينهم هو الوجود لحضور أي تطابق وتقارب مطلق للهوية مع الذات وهذا كله أدى إلى اعتبار الكتابة ثانوية، وما هي إلا ترجمة لحديث أصلي وهذا موجود ومشترك في الفكر الغربي من سقراط إلى ليفي ستراوس ودي سوسير وهذا ما يسعى دريدا لتبيانه، إذن فلتكن البداية بأفلاطون.

[1] جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 65-68.

أفلاطون Platon: إن الكتاب هو بمثابة معرفة ميتة وجامدة متحجرة داخل المكتبات، كل هذا غريب عن المعرفة الحية وعن الديالكتيك غرابة الفارماكون pharmakon عن علم الطب.

فمن الأفضل الاستغناء عنها كما فعل سقراط لأن في نظر أفلاطون الكتابة ابن ظال وضائع وهي تتعارض مع اللوغوس كتعارض الظاهر مع الحقيقة والحذر من الكتابة كالحذر من السفسطائيين، والكتابة في نظر أفلاطون تحرك وتثير الشر وتبعد ذاكرة الذات ولهذا يلحّ أفلاطون إلى طرد الكتابة خارج المدينة.

روسو: rousseau: إن دريدا أثناء دراسته لروسو تبين له أن روسو يميز بين كتابتين: الحسنة والقبيحة.

الحسنة: التي ليس لها ارتباط بعلم الكتابة grammatologique وإنما هي مرتبطة بعلم النفس الإلهي والروح واللوغوس pneumondogique ولا يمكن لها أن تكون كتابة إلا بشكل مجازي، إنها فقط صوت مسجل فالقانون الطبيعي... مازال منقوشا على قلب الإنسان بأحرف لا تمحى فمن هنا يقوم بالنداء عليه لهذا يعطي روسو أولوية لهاته الأصوات والكتابة التمثيلية أو القبيحة مدانة في البحث عن أصل اللغات.

دي سوسير De Saussure: شأنه شأن أفلاطون وروسو للكتابة دور مقصور ومشتق، إن اللغة والكتابة هما نسقان لعلامات متباينة ذلك أن المبرر الوحيد لوجود الثانية (الكتابة) هو تمثيل الأول وبالتالي تكون الكتابة عند دي سوسير الأكثر خطورة، الأكثر نفاقا، والأكثر دواما وكل هذا يؤدي إلى عكر صفاء اللغة ولا تكون لباسا تنكريا للّسان[1].

ليفي ستراوس Levi Strauss: إن إقرار ليفي ستراوس بعدم أهمية الكتابة كان من خلال بعض حكماء نامبكوارا Nambikwara وإخلاصهم لحالة الطبيعة والوقوف ضد

[1] سارة كوفمان روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص 17-19.

كل من أراد إدخال الفساد، وهذا الفساد يتجسد في الحضارة والكتابة، **لأن الكتابة فيما يعتقد هؤلاء الحكماء خداع**[1].

إن هذه بعض النماذج عن الموقف الصريح اتجاه الكتابة في الفكر الغربي لكن الحقيقة في الأمر أن هذا الحال هو منذ سقراط الذي قال **عنه نيتشه هذا الذي لا يكتب** إلى **دي** سوسير.

يقول دريدا: على الرغم من النص الميتافيزيقي هو دوما نص مكتوب إلا أنه ينطوي على الرغبة في ان يمحى ليدع المجال للمحتوى الذي ينقله ويسعى في الاغلب الاعم إلى تعليمه وهذا بالضبط هو ما يجعل منه نصا ميتافيزيقيا.

إن الميتافيزيقا لا ترى الكتابة إلا وسيلة لعبور المعاني وهذا ما يؤدي إلى نفي مادية **الدليل وكثافته،** والدال مجرد مظهر للمدلول وهذا كله أدى إلى إعطاء **امتياز للفكر على المادة والنفس على الجسد،** لأن الكتابة بكل بساطة ليست مجال لإنتاج المعاني وبالتالي لا يمكن للنص أن يفيض علينا المعاني لأن اللفظ يحصر المعنى وما الكتابة إلا أداة لحفظ المعاني عبر الزمن إذن الكتابة تعطي للمعاني (الأصوات) طابع الخلود وحاضرة دائما لتحول إلى ذاكرة ضخمة تختزن جميع اللحظات وهذا فقط يمكن قهر الإتلاف الذي يلحقه الزمن **والنسيان الذي يسببه التقادم،** وما نفهمه من كل هذا أن الكتابة تحفظ المعنى ولا يمكن لها **إنتاجه وكل هذا حدث نتيجة تقديم أو تفضيل الصوت واللوغوس على الأثر والعلامة**[2]، **وكلّ هذا ير**فضه دريدا جملة وتفصيلا فإن لدريدا رأي آخر حول قيمة أهمية الكتابة فيا **ترى** أين يتجلى كل ذلك؟

[1] سارة كوفمان روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص19.

[2] عبد السلام بن عبد العالي، **أسس الفكر المعاصر، ص 133-136.**

إن حقيقة المشروع الدريدي لا يسعى إلى جعل الكتابة علما من العلوم الإنسانية أو فرعا من فروع العلوم الأخرى بل هي أكثر من ذلك، ليست علما من العلوم الإنسانية لأنها تكون متعلقة بالإنسان وهذا يؤدي إلى إقصاء الشعوب المسماة " بلا كتابة" " بلا تاريخ" بل أكثر من ذلك أن هذه النظرة تبقى مرتكزة على العرق التي تقصي إنسان ما قبل العلمية، وهذه الأسباب أيضا يمكن أن تحصر الكتابة في فرع من فروع العلم لأنها تتجاوز في عملية واحدة كلها من الإنسان والعلم والخط، هذا التأمل لا يمكن له بالأحرى أن يستقر في حدود علم فرعي[1].

لكن كما هو معروف أن دريدا همه هو القضاء على التمركزات، لكن في شأن الكتابة شيء آخر، لأن حسب دريدا لحل هذه الإشكالية لابد من الولوج إلى نظام آخر يربط بين الكلام والكتابة من أجل سد الثغرات بدلا من كسر الحواجز[2].

إنّ دريدا أثناء دراسته لتاريخ اللغة وجد أنّ جميع الفكر الغربي يعطي أفضلية للدال على المدلول، لأنهم كانوا يعتقدون أنّ اللغة بدون مراجع، بدون دلالات، وهذا أدى إلى تشكيل الآلية الكلية من إغفال المعنى، وربط الدال مباشرة بالشيء الملموس الخاص المحال إليه[3]، وهذا ما سعى دي سوسير إلى تكريسه، أي أنّ للدّال مدلول، لكن الملفت للنظر أنّ الحقل الرئيسي لتطور ما بعد البنيوية لنظرية اللغة، يبقى دريدا يشكل الشخصية الرئيسية لهذا التطور، حيث نجد جيل دولوز لم يستطع إحداث أي تأثير، إلاّ أنّه مهّد الطريق لدريدا، وكانت بداية رياد م النظرية الفينومنولوجية لهوسرل، لأنّ هوسرل يبحث عن المستوى الحقيقي بصفة خاصة للغة، لكن من / أنا الفيلسوف، وهذا ما أدى به إلى الاعتقاد أنّ

[1] جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 192.

[2] المرجع نفسه، ص 199.

[3] ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، تح: لحسن حمامة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2009، ص 28.

اللغة إنسانية بالضرورة، وهذا أدى إلى التفريق بين العلامات الإنسانية والطبيعة، والتعبير الحقيقي هو الذي يلفظه المعنى و المعنى لا يوجد إلاّ بالقدر الذي يفكر فيه الذهن في لحظة التلفظ، التعبير مراد، واعيا تماما، قصديا، وبالتالي يكون المعنى ليس ما أرادته الكلمات بل ما أراده الشخص، وهذا كله يعطي امتياز للصوت، الذي يجد له مكانة في الزمان ولا يجدها في المكان، وهذا كله يؤدي إلى اعتبار اللغة مجرد ملحق، ولهذا نجد دريدا يحدث انقلابا على برهان هوسرل، لأن حسب دريدا ليست اللغة الحقيقية، هي اللغة الأكثر لغوية، بل اللغة الحقيقية هي التي تكون مكتفية بذاتها على نحو أكبر، وإن كانت مستقلة عن قائلها، ويمكن لها الاشتغال لوحدها، وهذا ما يقودنا إلى الاعتقاد أنّ هوسرل يميل اللغة كلها نحو المنولوج الداخلي كحالة قصوى للصوت، نجد دريدا يميل اللغة كلها نحو الطرف المعارض للكتابة[1].

يقول دريدا: أنّ الكتابة "يتيمة ومنفصلة منذ ولادا عن مساعدة أبيها" وهذا ما يجعلها مستقلة عن توصيل مباشر للقصد، من جهة القارئ أو الكاتب، لذا هي تجعل المفاهيم احتياطية ومؤجلة وموجودة خارج الوعي إلى حين استدعائها، فوجود الكتابة أدى بالكائنات البشرية إلى عدم الحاجة بالاحتفاظ بالمفاهيم، وهنا لا تكون مهمة الكتابة مساعدة الذاكرة كما اعتقد أفلاطون، بل تكون مهمتها حافظة الذاكرة، وكل هذا يؤدي إلى تلاشي الأفكار الذاتية، لكن دريدا يذهب إلى أبعد من ذلك ويؤكد أن الكتابة سابقة عن اللغة، ليبين لنا ذلك يعطينا أمثلة عن اللغة الصينية، والمصرية، واعتمادهما على أشكال هيروغليفية ووحدات كتابية، إذ يرى أنّ العلامة المكتوبة في هذه الأشكال لا تكون صنف من العلامة المنطوقة كي تمنح دلالتها، ويؤكد أنّ هذه الأشكال المكتوبة طورت الأشكال الصوتية، لأن الوحدات الكتابية تستنتج فيها مقاطع الكلمة من عدة صور[2].

[1] ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، 181-184.

[2] المرجع نفسه، ص 185-187.

إنّ روسو باعتقاده أنّ الكتابة ملحق ومجرد زيادة عن الحاجة، يقول دريدا:" أن نضيف ما هو ناقص هو أن نلحق زيادة ضرورية"، أي نضيف شيء يسبب غياب الأصل، وخير دليل على ذلك لفظ الفارماكون الذي يعني الداء والدواء[1].

إنّ دريدا يرفض آراء النزعة المافوق البنيوية/ دي سوسير إلى بينفنست/ لإعطاء أهمية للدال بدل المدلول، وفي نظرية اللغة عند دريدا أنّ هاته الدوال ليست مثل الدوال القديمة، أي يمكن اعتبارها مجرد علامات فيزيقية جامدة.

لكن يمكن اعتبارها دالة signifying، أي أنّ ا دالة بعيدا عن فو ا، بل وأبعد من ذلك فإنّ دريدا لا يرى الحركة مقتصرة على الدال إلى المدلول، بل من الدال إلى الدال، وهاته طريقة جديدة لتصور المعنى عنده، ولهذا يمكن اعتبار الكتابة حسبه أنّ ا توجد فيما يتصل بالدوال المستقلة فضائيا، وهي توجد فيما يتصل بالحركة المستقلة فضائيا والمناسبة عبرها.

تشكل اللغة عند دريدا كما عند كل البنيويين عالم البشر الذي يشكل برمته العالم، فانطلاقا من اللسانيات السوسرية يقيم دريدا نظريته في اللغة، ليخرج تصور اللغة والعالم من ناحية اللسان إلى ناحية الكتابة لتتخذ الصدارة، وهذا عكس ما تعودنا عليه في الفلسفات التقليدية التي تعطي الأسبقية للأفكار الذاتية والأشياء الموضوعية، فإذا كانت صدارة اللسان عن الأشياء والأفكار كما عهدنا ذلك عند البنيويين السيميائيين لغاية إرسال الأفكار إلى العالم الخارجي " حيث يحل سحر الخمر محل حقيقته"[2]، فإن تقدم الكتابة يفضي نوعا من التشيوئية والمادية على الذات، ومن ثمة تأتي معارضات دريدا للثنائيات التقليدية والتي أسست وفق منظورات تفرض تفوقا أخلاقيا للروح مقابل الجسد، للذهن مقابل المادة، مما يجعل هذا التقابل غير متوازن، وتصبح عالة ثنائية غير عقلانية وغير منتظمة، فإما يسود

[1] ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 191.
[2] المرجع نفسه، ص 204.

الواحد على الاخر او يتسلط عليه، وبهذا ينظر دريدا إلى الكتابة ومفهومها انها تطبع الذهن اللاوعي وهذه ككتابة أصلية arche writing **على مادة الدماغ**[1]**، فهي أول كتابة قبل أي كتابات بل وقبل كل كلام عرفه الجنس البشري، إن نظرية الكتابة الأصلية عند دريدا مستمدة ومستقات من دراسة فرويدية عنوانا (ملاحظة حول دفاتر غامضة) أين يدرس** فرويد الجهاز النفسي كدفتر الكتابة الغامضة **(السحرية).**

ومن هنا يستقي دريدا مفهوم الأثر la trace في النموذج العام لدى فرويد للإدراك والذاكرة، الذي هو نموذج آلي كما نجد مفهوم الأثر المرجأ الذي يطبع سطح الوعي، لذا يستخلص أن ما نقوم به من تجارب مباشرة ليست تأملا للعالم الخارجي وإنما اتصال مع ما تم تشكيله من قبل الذاكرة بصورة لا واعية، لذلك فإن إدراكنا لا يتصل بحضور الأشياء **دائما، فتماما كذلك مع الحضور فليس بوسعنا البتة اللحاق باللحظة الفعلية لاتصالنا** الحسي بالعالم الخارجي فالإدراك يستحيل أن يكون مدركا مباشرة مع المدرك، وإنما يقرئ في الماضي أي: تحت الإدراك وما بعده، وهذا هو تفكيك فكرة **الشيء** في ذاته التي تمثل وهم اللحظة المطلقة في المفهوم الفينومنولوجي كما يراها طبعا دريدا ضمن نظرية الكتابة.

إنا حالة من اللاوعي أغرب من تلك التي عند النائمين في كهف أفلاطون، فما نشعر به أحيانا، أننا لنا ذاكرات وما ندركه في أحلامنا أن شخصا قام **بشيء** وأننا في الواقع لم نرى ذلك بالفعل، وهذا ما **يتلاءم** مع الماضي الدريدي الذي لم يكن ولن يكون حاضرا، **إنا فقط أثار الأحلام اللاحقة.**

يختزل دريدا الحياة بصفة غريبة إلى درجة التفاهة والعجز، **وكأننا نقطة غبار** في زوبعة **لا تعي نفسها ووجهتها، أو كطائرة ورق انقطع خيطها، وهكذا** فإن دريدا يعترض على فكرة الوعي الذي ابتكره البشر هروبا من مادية الدماغ، فالتصور الحالي للذهن لا يختلف

[1] ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 205.

عن التصورات الدينية القديمة للروح والجوهر، فكلاهما حضورات شبحية، بما فيها المعتبر كتابة، أي المدلول[1].

فكل هذه الحضورات الشبحية حسب المصطلح الدريدي نسخ للوغوس، الذي يمثل عند الإغريق المبدأ المنطقي الداخلي للنصوص اللفظية وللبشر وللكون الطبيعي، فالذهن مدلول للدماغ والجوهر الإلهي مدلول للعالم الطبيعي...الخ، فاللوغوس بوصفه هذا مسؤول على ترتيب الاشياء المادية الخارجية ووضع قانون لها نشعر بدلك بتفوقهما وسيطرهما على هذا العالم.

في حين أنّ هذا ليس سوى مجرد اعتقاد، ذلك لتفادي الخوف البشري وعدم الأمان لا غير[2]، وهكذا تظهر نظرية الكتابة عند دريدا ذات نزعة مادية، ويتجسد ذلك في القلب الذي قام به للتصور الذهني لصالح التصور المادي للدماغ، ولكن هذا التصور المادي ما إن لبث حتى انقلب، إذ يقول: "لئن لم أكن قد استعملت في أغلب الأحيان كلمة (مادة) فلأن هذه الكلمة غالبا ما أُعيد استثمارها مع القيم (المتمركزة حول العقل) كل ما له علاقة بالقيم الشيئية والواقع والحضور الحسي[3]، ولعلّ ما يظهر أهمّية الدّوال عند دريدا هو أ ا ذات معنى قبل وجودها الشيئي، يقول دريدا: "يتعين التفكير في الأثر قبل الكيان"[4].

لعل ما تختلف فيه النزعة المادية عند دريدا عن النزعة المادية عند الوضعيين للجهاز العصبي، فإن هؤلاء يهتمون بالكيان الداخلي للدماغ، في حين يهتم دريدا بالأشكال العامة لهذه الكيانات وكيف تدل هذه الأشكال، وهكذا فإنّ آلية تفكيك النص الفلسفي من

[1] ريتشرد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 210، 211.

[2] المرجع نفسه، ص 211.

[3] J. Derrida, Position trans, alain boss (Chicago, University of Chicago press) 1981, p 32.

[4] J Derrida, De la grammatologie, p 47.

أهميّات محاربة الميتافيزيقا وبالخصوص ميتافيزيقا الحضور، التي ميزت الفكر الغربي منذ أفلاطون، بتثبيتها فكرة الوجود بوصفها حضورا وتدعيمها للمفاهيم، الماهية والوعي والجوهر، فمادامت الكتابة عند دريدا مصدر الحياة الثقافية، فإن جانبها التجريبي يكشف عن هامشية بعض أفكارها، لذا يرى ضرورة إلغاء الكتابة المرغوبة التي تقصي الحضور اللفظي يقول دريدا: "الكتابة مصدر الشر ومنه انبثقت"[1].

يرى دريدا من هذا إعادة النظر الكلي للعلاقة بين الكتابة واللسان، فإذا كان دي سوسير يؤكد أنّ الكتابة تشبه الكائن الحساس الذي يمكن التأثير فيه، فإنّ دريدا يرى أنّ العلم بحاجة إلى علاقة جديدة وقيام طبيعة حقيقية بين اللسان والكلمة واللفظ من جهة وبين الكتابة من جهة أخرى، من أجل قيام كتابة سليمة وصحيحة، جوهرها وأساسها العلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول الصوتي، بذلك فقط تنتقل الكتابة من اللاحقيقة إلى الحقيقة حسب التعبير الهيدجري، فهي بحاجة إلى البعد الفكري والعقلي لتصبح علما لعمليتها، ويحذر دي سوسير من الخضوع لسحر الكتابة والانفعال أمامها الذي من شأنه تشويه اللغة وتزييفها، وقد حذا حذوه دريدا عندما قال أن الكتابة كائن اصطناعي تود القضاء على اللغة.

وعلى أي حال فإن دريدا في هذا المجال يذهب إلى ما ذهب إليه روسو، وهي نفس الأفكار التي تأثر بها تلميذه دي سوسير، والتي تبين دور الهدم للغة، فروسو يؤكد أنّ اللفظ والكلمة هو الأصل والأكثر طبيعية للغة، أمّا الكتابة فهي أضعاف للتعبير مما يشكك في عمليتها، لذا يفرق دريدا بين العلامة اللسانية والعلامة الخطية، التي تحدد العلاقة بين

[1] J Derrida, Archéologies du frivole, Lire Condillac, Paris, Ed. Denoël, Gantiers, 1973, P 112-113.

الدلالات الصوتية ومن هنا نصل إلى التساؤل: كيف ينظر دريدا إلى الكتابة؟ وما معنى الكتابة عنده؟[1]

إنّ البحث في هذا التساؤل يؤدي بنا إلى الخوض والغوص في الميتافيزيقا وهذا ما لا يتم إلا بالكشف عن الوقائع الخاصة بالكتابة، يبحث دريدا في ماهية الكتابة شأنه شأن هوسرل في بحثه عن ماهية الشعور، لذا فدريدا يثير مسألة أنطولوجية فينومينولوجيا فيرى بالضرورة البحث في ماهية و أصل وجنيالوجية الكتابة، لذا فإن هذا يستدعي الدراسة التاريخية عبر مراحل تشكلها، وفق عمل نقدي علمي وليس دفعة واحدة مما يجعلنا بعدين عن التحليل الميتافيزيقي، فالكتابة عنده ليست علما من العلوم الإنسانية، وهكذا فإن تطبيق المنهج التفكيكي على النصوص الفلسفية ليس نظام مفاهيم فاعلة بذاتها، إنّما هو منهج متعلق بالشك هدفه الحد من سلطة المعنى والدلالات التي عرفتها الفلسفات القديمة، لذا نقول أنّ دريدا ابتدع نمط جديد من الكتابة الحرة والمتقدمة، فالتفسير العقلاني للمعاني المحدودة غير موجود، بل كل ما هناك لعبة المعاني الحرة الغير المحدودة، لذا نجد أنّ دريدا استطاع تجاوز التحليلات والتفسيرات الميتافيزيقية للكتابة وذلك بربطها بالتحليل النفسي وباطني عند فرويد، وتركيزه على فكرة اللاوعي بدل الوعي، ففي كتابه "في الغراماتولوجيا" نجده كيف ربط ببراعة الكتابة (بنظرية الأماكن)[2]، النفسية وكيف أنّ ا –الكتابة- تفتقر مثلها مثل اللاشعور إلى المكان atopique فهو بهذه الخلخلة يؤدي مهمة التحليل النفسي التي تدخل اللاشعور في كل مكان... مثل العجز للتحليل النفسي في تحديد وتفسير اللاشعور، تعجز الكتابة على القبض بالمعنى، مفجرا بذلك الحدود ومتجاوزا للأركان الضعيفة التي قامت عليها ميتافيزيقا الحضور.

[1] J Derrida, L'écriture et la différence, Paris, Ed minuit, 1967, P 412.

[2] J Derrida, De la grammatologie, p 212.

كما استطاع دريدا تفكيك نصوص فرويد حول اللاوعي وتركيبها البنيوي، ولغته التي لا تخرج حسبه عن اللغة الميتافيزيقية، وتظهر هذه القراءة التفكيكية لمفهوم اللاشعور الفرويدي من خلال محاولته إفراغه من محتواه، فاللاشعور ليس **حضورا بذاته كما يؤكد فرويد، لأن** القول بذلك يقترض **أن يكون شعورا.**

والنتيجة هي استبعاد المنهج **الفينومينولوجي** والميتافيزيقي في فهم الأثر اللاشعوري، **لأنه** أي **الأثر** la trace **لا يقاس بمفهوم الحضور، وليس هو حاضر لأنه** يندرج في ماض فات[1]، **وعليه فإنّ** أي دراسة عن فرويد يجب **أن تكون تفكيكية لتعلّق مواضيعه الميتافيزيقية،** وقيم الحضور التي هي من المفاهيم التي يستحيل ضبطها **بتأمل الذات والآخر.**

وفي الختام نصل إلى **أنّ** مهاجمة دريدا **للميتافيزيقا الغربية ليس من أجل هدمها فحسب، إنّما من أجل كشف** ماهية محجوبة داخلها والذي لا يتم **إلاّ بالعودة** إلى النص باعتباره المركز الحقيقي لها، وتجاوز قواعده و القوانين التي يخضع لها والعودة إلى **أصل نشأته** العضوية، لهذا **أصبح النص مع دريدا له مفهومين، مفهوم قديم تقليدي وميتافيزيقي، الذي** يكون فيه جل المعاني واضح الرؤى، ومفهوم تفكيكي أين يعبر النص عن علاقات و **آثار وترميزات وإشارات عن أشياء أخرى لا يمكن فهمها** إلا بالتفكيك، لهذا يقول: "لا يوجد **خارج النص**"[2]، وهذا لا يعني **أن نجعل من النص مركزا** بحيث لا مركز سواه، **لأنّ التفكيك هو أصلا بمثابة هدم للمركز والتمركزات، إنّما هو أنّ النص بوحدته البنائية هو نصوص** متعددة بمقاصده و **أفعاله،** وبهذا المعنى **ُسيء** فهم دريدا عندما اعتبره البعض **أنه مؤسس النزعة الخيالية أو المكانية**[3]، Factionnalisme **حيث لا وجود لحقيقة ميتانصية، منكرا**

[1] J Derrida, De la grammatologie, p 213.

[2] Ibid, p 19.

[3] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، الدار العربية للعلوم، ص 156.

بذلك للوجود الخارجي المادي للعالم، مما يؤدي حقا إلى إنكار الموضوعية كمعيار للخطأ والصواب، الحقيقة والخيال.

في حين ينظر البعض الآخر على أنه سفسطائي عصر ما بعد الحداثة، بنفيه لعالم الأشياء وجعله للأمر لعبة بين الكلمات والعلامات "الحقيقة النصية والكتابة" وهذا ما يعارض حقيقة المشروع التفكيكي، فإذا سلمنا بأنّ اللّعبة لا تتجاوز الإطار الداخلي للنص، فهذا يعني أنّ النص ذاته لا يوجد خارج النص، في حين أنّه يثبت حقيقته.

لقد استطاع دريدا أن يستنبط الوظائف التناقضية للنص من خلال المنهج الفينومينولوجي وآليات البنيوية واستخدامه ضد أصلها من خلال رغبة دريدا في صناعة قراءته التفكيكية الفلسفية النوعية الخاصة به، فإذا كانت الذات بالمعنى الفينومينولوجي هي صانعة العالم في ظواهره ومعطياته، بمعنى أنّ العالم حسب هذا التصور لا وجود ولا معنى له خارج الذات، فدريدا ينفي تماما القصدية الترسندنتالية، فالعالم لا يوجد خارج النص، والنص ما هو إلاّ تعبير عن العالم، ذلك على حدّ التعبير الصوفي (اليهودي، المسيحي، الإسلامي) الذي ينظر إلى العالم كعلامات وحروف، فالعالم والنص وجهان لعملة واحدة[1].

ولعل تأثّر دريدا بالنزعة الصوفية هو ما جعله ينظر إلى العالم بهذه النظرة التي يغيب فيها الذات كوعي حاضر متمركز، كما يخرج النص أيضا الدريدي عن المنهج البنيوي، لأنه لا يقدم حقلق سانكرونيكية ستاتيكية، ولا تاريخية، فإذا كانت البنيوية تبني نصوصها على البناءات التاريخية والمراحل التكوينية، فإن دريدا لا يرى بناءات خارج النص ذاته، فهو الأرضية التي تقف عليها البناءات.

هكذا فخلافا للأفكار السائدة فإن دريدا لم يقم بمشروع التفكيك فحسب، إنما أسس له بخرائط وقراءات ونصوص في المقارنة، ولم يقدم مفاهيم ولا تصورات، فالتفكيك

[1] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 157.

يوجد منذ سقراط وافلاطون اي منذ بداية الكتابة الفلسفية ذاتها، فهو حاضر في كل نص، وهو أصل كل نص يدخل في إستراتيجية البلاغة والكتابية.

فالنص يفكك ذاته بذاته باستعراضه لحقائقه بطريقة الإلغاء وقول الأشياء بنقائصها.

إنّ تشخيص دريدا لنظريته في الكتابة أدى إلى **تأسّس أهم الأفكار المعارضة** لمشروعه التفكيكي، في مشروع لغوي قديم كان سائدا في التراث الفلسفي منذ الفيلسوف فريجه، وهو مشروع اللغة العادية الذي لعب فيه الفيلسوف فيتجنشتين (1889-1951) دورا أساسيا في كتاباته الأخيرة، **أو ما عرف بفيتجنشتين** الثاني عندما تخلى عن مشروع **اللغة الاصطناعية شأنه شأن جورج مور، وبرتراند راسل.**

ينطلق فيتجنشتين في نقده للفلسفات اللغوية، **أ ا فلسفات تشكيكية أساسها** المعرفي هو البحث عن تفسيرات منطقية للعلاقة بين اللغة والعالم، وقد **أمن فيتجنشتين أنّ دور اللغة وأهميّتها المتعددة وعلاقة كل ذلك بقواعدها المنطقية والنحوية يشكل كلا متكاملا وضروريا لإنشاء المفاهيم وشرحها منطقيا،** ولقد عرف مشروعه في الأخير تنكرا لكل بحث في أصول ومرجعيات الكلمات عائدا إلى مشروع **اللغة العادية، لأنّ مشكلة الفلسفة حسبه** هو استحالة التعرف على هذه الأدوار اللامتناهية للغة، ولعل محدودية التفسيرات المنطقية **هو الذي يقف وراء تكاثر المشكلات** التي يقول عنها فيتجنشتين: **"إنّ الشك كان ضربة** للبحث المظلل عن الوثوقية بالمعاني والتفسير ومقاومة للحسابات"[1].

فالتفكيك يعبرّ عن العالم في لغة متناقضة ظاهريا، تحمل قراءة مزدوجة للنص، أي في لغة ضمنية للشك، الذي **يتأسس على أساس زائف**[2]**، أمّا تاريخ الفكر الفلسفي حسب فيتجنشتين صارم لا يوجد فيه اللعب، فهو بذلك يصبح** إلى جانب الذين يرفضون

[1] كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ص 210.
[2] المرجع نفسه، ص 212.

التفكيكية ويبحثون عن المعنى، **فالخطأ حسبة خطأ فكري استمر** في النظرية النصية منذ **وبعد دي** سوسير، الذين أرادوا إيجاد حركة فصلية بين الدّال والمدلول، وهذه الأخطاء تقليدية تشترك فيها جميع الفلسفات الشكّية التي تحاول ربط اللغة مباشرة بالفكر دون مراعات الترابط والعلاقة بين اللغة والمنطق والواقع.

أما الجيل الآخر من المعارضين للتفكيكية، فهم يرون أنّ –وهُمْ من أتباع جيرارد جراف، وهو منهج **أخلاقي- أن التفكيكية خارجة عن مشكلات المجتمع وأنا فلسفة** عبثية، مرتبطة بحركة النقد البلاغي الجديد[1].

ويرى البعض الآخر أنّ تفكيكية دريدا استطاعت إدراك الحدود المعبر عنها بالمقال، **بوصفه بنية متعلقة بمستوى التحليل، لأنا تتناول نصا مؤلفا من الجمل عن إرادة القوة** (نيتشه) **أو إرادة الإرادة (هيدجر) لأنا** إحدى وجوه الإشكالية المقالية، ومع النقد **اللوغو مركزية أصبح النص سواء الأدبي أو الفلسفي** أو غيره ليس جملة منسجمة **أو بنية مدلولات** يمكن معرفتها في **إطار بنيوية ما كما تصور هيجل، وهذا ما أدى إلى** هزّ **بعض الأفكار الأساسية المسبقة للعقلانية وديالكتيك الجملة.**

إلاّ أنّ البعض يرى افتقار التفكيكية للتفكير الحواري والتاريخي، **لأنّ دريدا يعتقد أنه** يمّر في **كل النصوص مأزق منطقية ولا يدرك** إلى أي حد يسقط بناءات **لما وراء مقالاته وهذا ما يؤدي** إلى إنتاج بعض مساوئ **اللوغو مركزية، ولكن على عكس هيجل، الذي** يماثل النص مع جملته وهذا ما أدى إلى تأكيد على **أنّ النصوص مأزقيه** في النقد التفكيكي، **وأنا تنتهي بتفكيك نفسها بنفسها، وهذا ما يؤدي** إلى البعد التاريخي والسوسيولوجي

[1] كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ص 213.

للتحليل، ذلك أنّ تنوّع الخصوص وسياقاتها التاريخية يجعل الفرضية التي تقول أنّ كل النصوص هي بنى مأزقيه غير قابلة للتصديق إطلاقا[1].

وهذا ما أدى بعالم الاجتماع بيار بورديو إلى القول بأنّ دريدا يتقوقع في ميدان الفلسفة المثالية، ولا يفكر على المستوى السوسيولوجي في الوظائف التي تضطلع بها التفكيكية في المؤسسات، وهذا كله في تناوله للعلاقة بين العلوم الاجتماعية والتفكيكية، ونقد وتحليل دريدا لقوة الحكم، وبقي دريدا في الحقل الفكري (إطار التفاعل) للتراث الفلسفي المثالي[2].

[1] زيما براف، التفكيكية، دراسة نقدية، ص 159.

[2] زيما براف، التفكيكية، دراسة نقدية، ص 160.

– المبحث الثاني: دريدا وقيمته السياسية:

(ماذا حدث في11 سبتمبر؟)

إذا كان هيدجر يكتب من البرج العاجي للميتافيزيقا، فإن سارتر يكتب من شوارع باريس، لهذا كان من الضروري على الفلسفة الفرنسية الاهتمام بالأمور الاجتماعية، والسياسية للحياة، لذلك ظهرت حركة خاصة في فرنسا هدفها محاولة جعل الفلسفة شعبية "شعبية الفلسفة لا شعبوية الفلسفة" أي إلفات النظر لشؤون الفرد، حتى لا تبقى الفلسفة مجرد مبحث يهتم بالماورائيات، ولهذه الاسباب نجد دريدا يلي اهتمام لهذه المجالات، خاصة السياسية منها، رغم ادعاء البعض أنّ المنعطف كان في الآونة الأخيرة من حياته، إلّا أنّ دريدا يقرّ بأنّ ما يسمّى في الولايات المتحدة بالمنعطف السياسي غير صحيح، لأنه يؤكد لنا أنّ اهتمامه بالسياسة كان في بداية مشواره الفلسفي، وخير دليل على ذلك ثورة الطلاب في فرنسا، والدارس لفلسفة دريدا يجد أنّه يتطرّق إلى مجالات عدة في السياسة مثل: الضيافة، عقوبة الإعدام، التمييز العنصري، وخير دليل أيضا على اهتمام دريدا بالسياسة كتابه ماذا حدث في 11 سبتمبر 2001، كما نودّ أن نشير إلى أنّ السمة الثالثة للحداثة (الحرية) تطرّق إليها من خلال تناوله للسياسة، ورغبتنا هنا هو تبيان راهنية دريدا، عكس أستاذه هيدجر الذي عزف عن السياسة لأسباب سياسية أخرى لكن الحق يقال أنّ دريدا لم ينل الشهرة العالمية مثل الفلاسفة الكبار في مجال السياسة أمثال ماركس، هابرماس، ...الخ، رغم ما لديه من مواقف سياسية لكنها فردية، موقف من القضية الجزائرية، القضية الفلسطينية، من خلال التقائه بمجموعة من المثقفين تضامنا معهم، وكان صديق لإدوارسعيد، و كان دريدا أحد مؤسسي جمعية هون هاوس jan Hus وهدفها تدعيم المثقفين التشيكيين، كما نجده ساهم في تأسيس جمعية ضد التمييز العنصري، وهذا كله في المرحلة الأخيرة، أي أن دريدا منذ البداية لم يشتغل بالسياسة، ولعل السبب يعود إلى اهتمامه بدراسة التراث الغربي الفلسفي الأدبي، وفي الثمانينات نجد بروز التفكيكية العملية واضح وجلي، وبالتالي يمكن

تقسيم حياة دريدا الفلسفية إلى قسمين: قسم نظري وعملي، أو ما يسميه الأمريكان بالتحول الأخلاقي والسياسي، رغم رفض دريدا ذلك، لأنه يقول لا يوجد ما يسمى بالمنعطف في فلسفته، لأنّ هناك من يرى أنّ المرحلة الأولى اكتفت بالتدمير والهدم أو بالأحرى بالتفكيك والتقويض، ولا علاقة للتفكيك بالحياة العملية، لأنه لا يوجد خارج النص، ومن بين هؤلاء نجد ريتشارد رورتي رغم أنّه معجب بالتفكيكية إلاّ أنّه يرى لا فائدة منها من الناحية الاجتماعية، وكذلك هابرماس في نقده لدريدا، إلاّ أنّ حقيقة الأمر أنّ هؤلاء لم يكن لهم اطلاع واسع على أعمال دريدا، لأنّه في حقيقة الأمر هدف دريدا منذ البداية هو تفكيك السلطة وقلب علاقة خضوع الحرف والأثر للصوت والكلام، لهذا نجد غول تشميت يرى أن أعمال دريدا الأولى هو تفكيك السلطة والقوى التي مارست تأثيرها وهذا عمل سياسي بامتياز، وهذا ما نجده عند أيضا عند جيوفان بورادوري التي تقر بوجود فلسفة عملية في أعمال دريدا الأولى، إلاّ أنّ حقيقة الأمر كان إبراز آراء دريدا السياسية في بداية التسعينات، أي أن اهتمامه بالسياسة كان متأخرا مثل كانط، سبينوزا، وهيجل، لهذا لا يمكن حصر التفكيكية في المجال النظري فقط، وإن كان غياب دريدا سياسيا في المرحلة الأولى، إلا أنّ هذا الغياب مخادع فقط، كان يجوب بين النصوص ويسكن فيها، وهذا ما يؤكده دريدا في لقائه مع ديديه إيريون عام 1996 بأنّ البعد السياسي لنصوصه ليس حديث العهد، إلاّ أنّ مرحلة التسعينات كانت أكثر اهتماما بالفلسفة العملية، لذا نودّ طرح التساؤل التالي: ما هي الأسباب الحقيقية لهذا التحول؟ الصريح والمباشر لتفكيك معضلات وإشكاليات وأسئلة مباحث الفلسفة العملية في السياسة والقانون والأخلاق، التي كانت غائبة أو خجولة أو محجوبة في المرحلة الأولى؟

إنّ تاريخ الفلسفة والفلاسفة عوّدنا أنّ معظم الفلاسفة يكون اهتمامهم بالحياة العملية لا يكون إلاّ بتقدم العمر، لوك هيجل ماركس مثلا، ربما الآن الفيلسوف في هذا العمر يكون أكثر نضجا وخوف الفلاسفة من أن لا نذكر إسهاماتهم في الحياة العملية

والاجتماعية، وأكثر من كل هذا هو عدم حصر الفلسفة في الجانب النظري فقط، كما أنّ المساهمة الاجتماعية تعطي طابع الاحترام له، وكل هذا ما لخصه ماركس من خلال قوله: لم يعمل الفلاسفة حتى الآن إلاّ على تأويل العالم، المهم هو تغيير العالم، لكن الأمر عند دريدا يختلف، فلعلّ الأسباب الحقيقية لهذا الاهتمام الصريح هو تغيير المناخ الفكري والثقافي والسياسي والفلسفي الذي يشهده الفكر الفرنسي في الثمانينات، ولعل السبب الثاني كما يعلم الجميع أنّ التفكيكية حظيت بانتشار في أمريكا لم تعرفه في أوروبا عامة وفرنسا خاصة، والفلسفة الأمريكية معروفة أنّها برغماتية محضة، وصدق أي نظرية أو فكرة بمدى ارتباطها بتحقيق منافع في أرض الواقع، ربما يبقى الاقتراح الثاني الأقرب إلى ذلك الاهتمام، فالتفكيكية لم تؤثر فقط على البرغماتية بل أيضا تأثرت بها، وخاصة معيار البرغماتية في التحقق والإمكان، وهذا لما كان يلخصه دريدا في قوله: لدراسة التفكيكية في أمريكا يجب استحضار جميع مظاهرها مثل : المظهر السياسي والأخلاقي والديني والتكنولوجي والأكاديمي... وهذا ما يفسر تحول التفكيكية من شعارها الأول "لا شيء خارج النص" أي ثمة أمركة التفكيكية الدريدية براغماتيا، وهذا ما أقرّ به كل من فرانسوا كوسيه وحنا آرندت، بأنّ التفكيكية قابلة لدراسة تاريخ السياسة وبالتالي يمكن الحديث عن سياسة دريدية وعن توجهاتها، وهذا ما سعى دريدا إلى تكريسه في آخر أيام حياته، إذ نجده يعقد لقاءات تدور حول السياسة والدور السياسي، ودعم مؤسسات السلام العالمي، وقوى التحرر والتأكيد على قيم المواطنة العالمية وحقوق الإنسان[1].

ولهذا نجد دريدا يلخص لنا عمل التفكيكية العملية في مقال صدر بعد موته: " أنا في حرب ضد نفسي" هي السعي نحو امتلاك الحق في حياة جديرة أن تُعاش.

[1] خلدون النبواني، دريدا والسياسة: التحول العملي في تفكيكية دريدا، مقال في الأنترنت، 28 أغسطس 2014.

كما سبق لنا وان أكّدنا أنّ الفلسفة العملية حاضرة في الفلسفة التفكيكية بشكل ملفت للنظر خاصة في المرحلة الأخيرة من حياة دريدا، وخير دليل على ذلك اهتمام دريدا بما يدور في العالم، وتحليله **لأحداث 11** سبتمبر من خلال الحوار الذي دار بينه جيوفانا بورادوري في **22 أكتوبر 2001 حيث بدا الكلام على اعتبار أحداث 11** سبتمبر حدث عظيم فما الذي يعطي له هذه العظمة؟

يرى دريدا أنّ الحدث شيء مؤثر ومؤلم وفريد وغير مسبوق، لكن دريدا يرى **أنّ الحدث جاء** إلينا عبر وسيط وهو **التقنية (الآلية التقنية) واجتماعية وسياسية، إلاّ أنّه يبقى حدث لا يمكن نسيانه، وهذا** ما يجعله حدث عالمي، **إلاّ أنّ دريدا يرى صعوبة إعطاء** مفهوم صارم لهذا الحدث **أو كما يقول عنه دريدا : "أنّه عبارة عن بديهية بلا مفهوم، و/ أو كوحدانية بلا عمومية ، لأنه لا أحد يعرف عما نتكلم، أو ما نوصف** به الحدث، هذا في البداية، ويجب **أن يتكرر هذا كلما ذكرنا 11** سبتمبر، لأننا هنا بصدد طرد الشر مرتين، **لأجل تعويذ ضد الشيء نفسه**، ضد الخوف والهلع الذي يوحي بهما، ولكي تكتب عن هذا الحدث لا بد في البداية من **التأسف** عما حدث ومحاولة **تجاوز الصدمة.**

وما يودّ دريدا أن يوصينا به هو أنّه من الضروري لفت الانتباه إلى الظواهر اللغوية وظواهر التسمية والتاريخ، وليس الهدف من هذا الانغلاق في اللغة، بل من **أجل الفهم على وجه الدقة،** فيما يحدث وراء اللغة، وكذلك من **أجل أن نعرف عما نتحدث عندما نقول 11** سبتمبر، وهذه هي الخطوة الأولى للتفكير عن الأثر: الأول لهذا الحدث، من **أين أتى إلينا وكيف فرض علينا هذا الأمر**، الذي يعتبر تهديدا لنا؟

لكن دريدا يتفق في الأخير بأنّ هذا الحدث هو عظيم، يُبقي فينا الانطباع وهذا الانطباع حدث في حد ذاته، وهذا الانطباع لا ينفصل عن جميع المشاعر، لأنّ الانطباع يمثل الشيء الذي أنتجه، لأن الحدث مكون من مواقع الشيء نفسه[1].

ولإضفاء البعد الفلسفي والسياسي للحدث لا بد لنا من التمييز بين الحقائق المفترض أنّها عارية والانطباع عنها وتأويلها، وهنا لابدّ من التحليل، لهذا يوصينا دريدا ويوجب علينا التساؤل عن السبب، وأن نميّز بين انطباعين، الأول من ناحية الشفقة، والحزن، ويجب إدانته، لأنه حدث لا ينكر، حدث يتخطى حدود الاستعراض، والناحية الأخرى الانطباع المؤول، المتشكل إعلاميا وهو قابل للتأويل، لأنه يحاول أن يجعلنا نؤمن بأنّ هناك حدث عظيم، فالإيمان وظواهر الائتمان والاستئمان لهي بعد سياسي.

وهنا لابد من التمييز بين الانطباع والإيمان، لذا يرى دريدا أنّ التساؤلات الفلسفية مازالت مطروحة كما هي، ويجب إعادة طرحها وبالشكل الصحيح والجديد، ما هو الانطباع؟ ما هو الإيمان؟ ما طبيعة الحدث الجدير بهذه التسمية (حدث عظيم)؟ أي الحدث الذي سيدّلل بشكل نموذجي مفرط على جوهر الحدث وعلى الحدث فيما وراء الجوهر؟ لأنه حسب دريدا، الحدث الذي يتوافق مع جوهر ما، مع قانون أو حقيقة معينة، هل يمكن له أن يمثل حدث عظيم؟ لأن حسب دريدا الحدث لكي يكون عظيما لابدّ عليه أن يكون طارئا ومباغتا، وشوشا الجوهر الذي بمقدورنا التعرف على الحدث باعتباره حدثا، وهذا ما يجعل التساؤلات الفلسفية قيد الطرح ويمكن لها أن تتخطى نفسها مادام الأمر يتعلق بالتفكير في الحدث، ونتيجة هذا التحليل ينفصل ج-ب بالتساؤل حول ما يقصده دريدا بالحدث؟ وإذا كان هناك توافق مع ما يقصده هيدجر بالحدث؟ مباشرة دريدا يجيب نعم، وهو ما يودّ أن يشير إليه بالضبط، هو ما يقصده هيدجر بالحدث (ereignis) ليس

[1] جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر، تح: صفاء فتحي، المجلس الاعلى الثقافي، القاهرة، ط1، 2003، ص 07-10.

إلاّ تملك الخصوصية، بل إلى ما يسميه بالمصادرة (enteignis) وما يمكن للحدث أن يكون عظيما حسب دريدا هو أن بمقدوره أن يفاجئنا وأن يعلق الفهم نفسه، لأنه قبل كل شيء هو عدم الفهم، هو إذن لا أفهم وأيضا لا أفهم بشكل كلّي، بمعنى لا أفهم، هذه هي الحدود الخارجية والداخلية لما يريد دريدا أن يؤكّده هنا، رغم إمكانية فهمه واستيعابه بطريقة التأثر[1].

ويؤكد دريدا رغم إمكانية استيعاب الحدث، إلاّ أنه يبقى الحد ث الجدير بهذا الاسم، لا يتواجد إلاّ حينما تخور قوى هذا الاستيعاب على حد من الحدود، ويؤكد دريدا أنّ الحدث ليس بجديد في الو م ا أو الهجوم على منشاها خارج التراب الأمريكي، فقد سبق أن حدث من قبل، لأنّ المنفّذين لهذا الفعل مازالوا رهن الاعتقال، وهذا الحدث ما هو إلاّ نتيجة لما حدث من قبل، ومحاولة تهديد المصالح الامريكية، وكل ميلاد يضع حدث، وهنا يحق لنا التساؤل هل حدث 11 سبتمبر حدث عظيم major évent لأنّ دريدا يعتقد أنّ كلمة عظيم تشير إلى العلو والسمو والارتفاع، إلاّ أنّ دريدا يؤكد أنّ الحدث له أصداء تخضع لآليات مركبة (تاريخية، سياسية، وإعلامية) إلاّ أنّ حقيقة الأمر في عظمة الحدث وقع في (و م أ) ولا يكون عظيما إذا حدث في غيرها، ومن هنا وجب علينا البحث في تفسيرات دالة وكيفية، لأن دريدا يرى حقيقة 11 سبتمبر ما هو إلاّ لاستمرار لما يسمى اية الحرب الباردة وهو من أثارها، لأ ن ايتها أدّت إلى وجود نظام عالمي له ثقة على جميع المستويات، وهذا له بعد آخر هو نمط التأويل، بديهياته ومنطقه ولغته، لأنه لا وجود لشيء سائد خارج هذا النظام، ويحقّ له أن يسمّي الأحداث كما يشاء حرب، إرهاب...الخ، والشيء المفقود وراء هذا الحدث هو الآلة المفاهيمية والدلالية، والآلة التأملية، وهذا ما سيظل وما سيحيا دون نهاية في هذا الجرح هو أننا لا نعرف ما هو، وأكثر من كل هذا

[1] جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر، تح: صفاء فتحي، المجلس الاعلى الثقافي، القاهرة، ط1، 2003، ص 11-18.

دريدا يودّ الحديث عن ذلك من خلال ثلاث محاور: الحرب الباردة، نهاية الحرب الباردة، توازن الرعب، لأنّ هذه الأنساق لها منطق واحد فما هو هذا المنطق؟

يرى دريدا أنّ هذا المنطق هو الحصانة الذاتية، لأنّ سلوك غريب للكائنات الحية والذي يتمثل في أنّها وبشكل انتحاري تنهمك في التدمير الذاتي لمناعتها الطبيعية ويتمثل أيضا في أنّها تحصن نفسها ضد مناعتها الذاتية، كذلك يرى دريدا أنّ المرحلة الأولى، أو أوّل حالات الحصانة الذاتية، ردود الأفعال والتأملات، الحرب الباردة ما تزال ماثلة في الأذهان: لأنّ العالم بأسره ليس (و م أ) فقط يشعر بأنّ هناك شيء ما تعرض للاختراق، وهذا الاختراق من نوع جديد، ما طبيعة هذا النوع؟[1]

قبل أن يجيبنا دريدا يذكرنا بأن الو م أ نصبت نفسها سيدة العالم وهي فقط الوصية على حفاظ الأمن والاستقرار، وهذه السيادة لا بدّ أن تحظى بالثقة، لأنّ ليس لها قوة عسكرية أو اقتصادية أو سياسية، بل لأنّ الحكم في كل النزاعات السائدة، ولا بد للعالم من إدراك ذلك والتصديق عليه، وهذا يسمح لها بإعطاء القوانين وإصدار الأوامر، وهذا ما أدى إلى تشكل العداء لها، وتصبح موضوعا للاعتداء، باستعمال التكنولوجية الأمريكية، فهذا العمل من صنع و م أ من خلال تدريبها للخاطفين، أي أنّ (و م أ) هي التي مهدت الطريق لهذا الحدث وهؤلاء الأشخاص، واستهداف المقربين هو بمثابة ضرب (و م أ) على رأسها أو بالأحرى الهامة الرمزية للنظام العالمي، من الناحية الاقتصادية، أما الثاني فهو الموضع العسكري، أمّا الجانب الثاني للحدث العظيم، يتعلق بالإرهاب والحصانة الذاتية، وهذا له علاقة بالحرب الباردة وما نسميه بنهايتها.

[1] جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر، تح: صفاء فتحي، المجلس الاعلى الثقافي، القاهرة، ط1، 2003، ص 19-26.

المرحلة الثانية: والنوع الثاني للحصانة الذاتية، ردود أفعال **وتأملات، ما هو أسوأ من الحرب الباردة: ما هو الحدث المسبب للصدمة؟**

إنّ الحدث عند دريدا سواء سعيدا أو لا، لا بدّ أن يحتوي على الصدمة **لأنه لا** يحمل بصمات ذاكرة ما مضى حتى لو كانت ذاكرة اللاوعي، **وكان دريدا يعارض ترابط الحدث بالماضي أو الحاضر، بل رغبة** دريدا في إضافة ما هو جديد، **لأنّ** التفكير يختلف في زمنية الصدمة من غيرها وهذا هدفه، كل ما يجعل **11** سبتمبر حدث عظيم، ومن **أجل إضماد الجروح والخوف من المستقبل، لأنّ دريدا يرى أنّ** السلاح الذي يجرحنا يخلف لنا **ندبة** في اللاوعي تظل مفتوحة إلى الأبد، **رغم أنّ السلاح يأتينا من المستقبل، وهذا المستقبل** مجهول، وهو نتاج الصدمة، **لأنّ** هناك شخص خائف ولم يتوقف في نظرة الحدث، و **أصبح من الماضي** هذا الشخص وهو العالم في وراء **وم أ** ، لكن ما يؤكده دريدا أن هذه الأشياء **نتاج الحرب الباردة، لأنّ** في تلك الفترة تمكن تشكيل فرق وشبكات مدربة بتقنيات عالية، **ومن جهة أخرى الانتشار العشوائي للأسلحة النووية، وهذا كله أدّى** إلى تصعيب تحديد **الفاعل من وراء كل هذا وأصبح الخطر النووي شاملا، ويضيف دريدا أنّ** اكهيار العالم السوفياتي وبروز **(و م أ) أدّى** إلى بروز فكرة العالمية وهذا بدوره يعتبر خطرا **أكثر من الحرب الباردة، لأنّ فكرة العالمية أدت** إلى بروز الإرهاب المطلق الذي يعمل في الخفاء مع **إعلان** الطاعة والولاء في العلن، **لأنّ الإرهاب المطلق لا يمكن التعرف عليه، وكان هذا الإرهاب له مكبوتات يفجرها وقت ما شاء ويصنع الأحداث** العظيمة حتى لا ننساه وترسيخ فكرة وجود الشر المطلق في العالم.

المرحلة الثالثة: ثالث حالة من حالات الحصانة الذاتية: ردود أفعال وتأملات، الحلقة المفرغة للقمع: حسب دريدا يمكن القضاء على هذا الخطر الداهم، لكن حسبه أن الوسائل المستعملة تعمل على إحياء أسباب الخطر التي تزعم القضاء عليه، **لأنّ القصف وقتل المدنيين ليس بالحل** أو تخويل **الأمر للأطراف** الأخرى حق الرد ليس حلا أيضا...الخ،

وبعد إكمال دريدا لتفسيره لمراحل الحصانة الذاتية يوجه له سؤال في غاية الأهمية وهو دور الفلسفة في كل هذا.

يجيب دريدا أن حدثا كهذا يتطلب إجابة فلسفية وهته الإجابة تتطلب مراجعة جذرية شاملة لجميع فرضيات اشد المفاهيم رسوخا في الخطاب الفلسفي، لأن حسبه المفاهيم المستعملة لها نوع من التنويم العقائدي، و التخلص من هذه المفاهيم لا يكون إلاّ بفكر فلسفي جديد، خاصة التفكير في الفلسفة والفلسفة السياسية وتراثها، فمثلا دريدا يرى أنّ قراءة كارل سميث مفيدة لنا لمعرفة الفرق بين الحرب أو الإرهاب والحرب الأهلية وحرب الأنصار في أشكالها الحديثة، وكبديل يقدمه دريدا في كيفية التعامل مع الاعتداءات التي تحمل الطابع الإرهابي لم تعد تحتاج إلى الطائرات والقنابل والانتحاريين، بل يكفي التسلّل إلى النظام الإلكتروني، لأنّ له قيمة استراتيجية وإدخال فيروس ما فيه تشويشه بشكل خطير، وهذا كله هدفه شلّ الموارد الاقتصادية والعسكرية لدولة ما أو قارة ما، لأنّ العالم سيشهد تغيرات في العلاقة بين الأرض والساحة والإرهاب، وما يجب أن نعرفه حسب دريدا أنّ سبب هذه التغيرات نتاج المعرفة أو علوم التقنية على وجه الدقة، لأنه يرى أنّه يمكن لعلوم التقنية أن تحدث أي شيء وأحداث أكثر من 11 سبتمبر، وهذا هو الخطر الأكبر، لأنا تنافس الميكروبات والبكتيريا، وما لا يجب أن نغفله أنّ اللاوعي قد تأثر فعلا بما يعرفه بالفعل، وهذا ما يجعله يشعر بالفزع[1].

أنّ دريدا يرى أنّ ما حدث هو عبارة عن صدمة، وبالتالي كيف يقدم لنا ما حدث اليوم بالصدمة؟ إذا وفقنا هيجل بأنّ قراءة الصحف هي صلاة الصبح بالنسبة لإنسان المعاصر، أعتقد أن الحدث يجعل العمل ليس سهلا ويستغرق اثنين من أعظم الفلاسفة في أواخر القرن العشرين لمعالجة هذه القضايا، جاك دريدا وهابرماس.

[1] جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر، تح: صفاء فتحي، المجلس الاعلى الثقافي، القاهرة، ط1، 2003، ص 27-97.

في كتاب من القابلات التي نشرت في عام 2004 وهي تحاول أن تصوّر مثل هذا الحدث، ما هو 11 سبتمبر، بالمقارنة مع الإرهاب وسيادته العالم والسياسة، فإن 11 سبتمبر جعل المهمة التي تعلق بها الفلاسفة مع مساعدة جيوفانا بورادوري، والتشكيك في قواعد اللغة واضح جدا في العلاقات الدولية لإلغاء تحديد المعنى الأعمق لهذا الحدث العظيم.

لذا نجد دريدا يتعامل مع المصطلح الهيدجاري ereignis يري أهمية هذا الحدث تكمن في الانطباع أنّه يجعل الجمهور أكثر في شروط الإنجاز الملموس، هذا الانطباع يأتي في البداية من رد فعل المناعة الذاتية، من رد فعل المجتمع، وبالتالي يعرفه على أنه انتحار عفوي من آلية الدفاع، هدفه حماية الكائن الحي من أي عدوان خارجي، وهو في نفس الوقت رد الفعل ما إذا تمكّنا من فهمه وأهمّيته، ومن هنا فإن دريدا يسعى إلى إعادة النظر في مفهوم القانون الدولي، وبدلا من الاستسلام لاستجابة مناعية، بدلا من إسناد القانون على مفهوم كانط التسامح، فإنّه يدعو إلى الضيافة الغير المشروطة، ووفقا له وتطوير القانون الدولي، كما هو الحفاظ على القانون القائم على التسامح المناعي.

كما نجد هابرماس في نفس طريق دريدا، ومحاولة فهم لماذا العنف مازال قائم بين الدول ومحاولة تهدئته فاشلة، لماذا حدث 11 سبتمبر أم أنّه أمر لا مفرّ منه؟

وسجّل هابرماس تحليله كامتداد لنظريته في الفعل التواصلي، والاستجابة لمنطق الأصلح، حيث يجسّد القانون واستجابة طبيعية من العنف المرضية، أنّ الحوار الذي وضعته الدول راح أثناء الهويات ذات سيادة غير قادرة على تحديد بخلاف إقصاء الآخر، في ظل هذه الظروف فإنّه من غير المعقول أن نفكّر في حرية الاتصالات الكوكبية أي حدث عنيف مثل 11 سبتمبر.

لذا يجب إعادة النظر في **الإطار** الحواري العالمي، خارج مفهوم الدولة وفهم أهمية الضيافة الغير المشروطة لمواجهة المخاطر والتسامح المناعي للمجتمع، وهذا ما يجب **أن نستفيد منه من خلال هؤلاء الفلاسفة وإعادة قراءة الفلسفة الكلاسيكية يبدو أكثر من اللازم**[1].

[1] J Derrida et g Habermas, Le concept du 11 septembre, Dialogues à new York, October 2001, avec. g borradori.

خاتمة

خاتمة:

إنّ فكر دريدا فريد من نوعه، لذا علينا تتبعه، أنّه بحاجة ماسّة إلى الأجيال القادمة، لأنّ من غير المعقول أن يقول دريدا كل ذلك، لمّا له ما يبرره، وهذه الفلسفة التي تتألف من الوحدة ستصبح بلا معنى إذا حاولنا تجاهلها.

إنّ قوة التفكيكية في قوة الاضطرابات التي أدت إلى إحياء المشاكل التقليدية للفلسفة، والأكثر كلاسيكية والأكثر معاصرة، وما يجب علينا هو توظيف هذا الإرث لأغراض جديدة.

إنّ دريدا يدعونا إلى حرية التفكير، دون أن ندوس على الأنساق والتهرب من أي وطأة أي معارضة، حرية فقط مرجأ استثمارها، لكي نبين ّ قوة التفكيكية.

إنّ التركيز والاهتمام بفلسفة دريدا، يسمح بإعطاء نظرة شاملة بحال الاهتمام من أجل التحليل، من أجل منطق الاختلاف والتنمية بهدا الشان، لا سيّما مع الثورة اللغوية، لأنه يمكن للقضايا المشوّهة أن تتحوّل إلى حال أفضل، مع ما يتّفق مع الموضوع بعد أن نجزئه، واكتشاف قضايا الاختلاف بالتحليل والبناء، تقديم تحليل لصياغة منطق الاختلاف، واتخاذه كدعامة يقوم عليها الصرح كله من الأفكار.

والهدف من هذا العمل هو متواضع وواضح، كان له طموح لتحديد قضايا الاختلافات التي من شأ ا أن تؤدي إلى التطبيق العملي للمسؤولية، وهذا ما يفسّر لنا بداية دريدا من حيث عليه أن يبدأ، وكيفية حل أطروحة الفكر الذي يهدف إلى تفكيك الهدف الأساسي فكرة الحجة، أو بتعبير أدقّ فكرة الكتاب.

إنّ دريدا يؤكّد لنا أنّ روسو، دي سوسير، هوسرل على الرغم من تنوع مناهجهم، فهم جميعا ينتمون إلى الميتافيزيقا، مع امتياز لمسي صوتي، من ناحية أخرى وتطوير حجتهم، حتى لو كان هؤلاء المفكرين الثلاثة يمكن النظر إليهم على أنّ م المحرضين على منطق

الاختلاف، وحقيقة أنّه لا وجود لنتائج نهائية لعملهم، وهذا ما يبقيهم في المدار الدراسي، الوجود الغيبي وغياب منطق الاختلاف أثناء تحليل أعمالهم، وهذ ا ما جعل كتابا م ضيقة وخطى الأبجدية واسعة النطاق، إلاّ أنّ دريدا يرى أنّ الصوت المبتذل ضيق بالمقارنة مع الكتابة، لأنّ قانون الاختلاف الذي تسيطر عليه التفكيكية والمزدوج.

يرى دريدا أن أيّ اختزال أو أيّ انقسام وتشكيل الميتافيزيقا هوية الوجود، قاد معظم المفكرين إلى تكوين نظريات دون المتوقعة.

إن دريدا يرى أنّ القرار الوحيد هو قرار ممكن، هو عندما لا يكون، لم يكن ممكنا أن نعرف ما يجب القيام به، عندما تكون المعرفة ليست حاسمة، وليس من الضروري أن يكون القرار هو يمكن على هذا النحو، وإلا كان القرار هو تطبيق.

إنّ فلسفة دريدا، أو دريدا قال عن فلسفته، أنّ ا مثل البطاقة البريدية، ونحن نكتب مع نيّة أن تصل إلى وجهتها، ولكنه في الواقع لا يحدث، لأنّ وظيفتها معقدة في بعض الأحيان، الفلسفة التي من شأ ا أن تصل إلى وجهتها وتتحجر وتتوقف عن أن تكون فلسفة، يجب أن تظل على الطريق أو في رحلة غير منتهية، والبقاء بين الوجهات، من المحتمل دائما أن تكون موجهة إلى أي مكان، طيب خاطر نودّ أن نضيف أنّه مثل الحب الذي يتحدث عنه أفلاطون في الندوة: إيروس متشرد، بلا مأوى، الذي به هو في السفر، للذهاب في مغامرة.

فلسفة دريدا بدت بالفعل مثل البطاقة البريدية عندما كانت في التقدم في معجم (التفكيكية، الاختلاف، غشاء البكارة، الهامش، الرسم البياني، العلامة، الاستعارة، الضيافة في النقد الأدبي والسينما والعلوم الإنسانية وعلم الجمال والهندسة المعمارية والتخطيط الحضري في حد ذاته) حتى بدا كأنه حمامة، دائما بين مكانين، في بلدان أخرى، لغات أخرى، ثقافات أخرى، إلى نصوص أخرى والتقاليد الأخرى أو بالأحرى إلى فلسفات

أخرى، لا استعمار ولكن إلى تظافر المولود شيئا جديدا، مثل الفنان الذي يصبح فنانا ويداه ترتجفان، وهذا يعني أنّه لا يعرف أساسا ما الذي يحدث أو ما سيحدث، إلاّ أنّه يكتشف ما يمليه عليه الآخر.

هكذا نصل إلى خلاصة هذا البحث، والتي مفادها أنّ استراتيجية النقد التفكيكي حملت آليات جديدة في دراسة النص الفلسفي والأدبي، وهي النقد الداخلي الذي ينبع من خلال ما يحمله النص، وهذا عكس ما تعودنا عليه عند النقاد العاديين الذين يعتمدون على النقد الذي يأتي من الخارج، ولقد وُفّقَ دريدا إلى حدّ ما في أن يوحّد بين آليات النقد الأدبي والفلسفي، وهذا ما يظهر من خلال انتمائه إلى المدرسة الأدبية tel quel، وإقامته للفلسفة التفكيكية.

كما استطاع أن ينفلت من سجن الحداثة والفكر الحداثي والتراث الفلسفي البنيوي، ليظهر بمثابة الابن الرافض، شأنه في ذلك شأن المعنى في العملية الدلالية الذي ينفلت من أيّة محاولة للقبض، واحتكاره ليصبح إحالات لا متناهية بين الدوال.

وإن دلّ هذا الأمر على شيء فإنّما يدلّ على انعكاس شخصية دريدا الذي نشّد العالمية طوال حياته، بعد ما عناه من التمييز وتشتت الهوية، مما جعل فكره رافضا للمركزية والتمركزات، خاصة المركزية الأوربية والغربية عموما، هذا برغم انتمائه للمدرسة الفرنسية التي أنجبت أعظم الفلاسفة، من ديكارت إلى بول ريكور، لتصبح بهذا الفلسفة عالمية، وهذا ما يظهر من خلال اهتمامات دريدا بالفلسفات الأخرى، كاليابانية في رسالته إلى صديقه الياباني، وكذا الفلسفة العربية من خلال اهتماماته بكتابات الفيلسوف الصوفي محي الدين ابن عربي، أو ما يعرف بالأكبريات.

سنوات على رحيل أحد كبار مرحلة ما بعد الحداثة، جاك دريدا، وكأنه لا يزال في عزّ الحضور وعزّ الغياب، استخدم فلسفته "التفكيكية" لإزالة ما تبقى من شرعية فكرية

لمرحلة "الحداثة" وجذورها العميقة في "عصر التنوير"، إذ بدأ مهمته الصعبة من "النص المكتوب" لكونه إحدى مؤسسات الثقافة المعاصرة، وشرع، بعد ذلك، في إظهار سذاجة المفاهيم المتداولة وعجزها عن الصمود على حلبة الصراع الفكري، "أم من قبل فلاسفة "السلطة" ومفكريها، بإصراره على نقل الحضارة الإنسانية إلى متاهات العدمية، وفي الواقع، لم يكن هذا ما يرمي إليه، أو يرغب في تحقيقه. كان يسعى إلى شيء آخر مختلف. أراد أن يثبت أن ايار مرتكزات "الحداثة"، إنما يعزى إلى الحداثة عينها، ذلك انها تحمل في رحمها بذرة فنائها، أنه كنجم يمر بسرعة في سماء الفلسفة، الأرجح أنه أرسى بنياناً قوياً لمرحلة ما بعد الحداثة، يصعب التنكر له.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- **أولا باللغة العربية:**
- **المصادر:**

1. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تح: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000.
2. جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، تح: عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2010.
3. جاك دريدا، المهماز،ت: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010.
4. جاك دريدا، في علم الكتابة، تح: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2005.
5. جاك دريدا، أطياف ماركس، تح: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2، 2006.
6. جاك دريدا، مواقع، تح: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1992.
7. جاك دريدا-ميشيل فوكو، حوارات ونصوص، تح: محمد ميلاد، دار الحوار، سورية، ط1، 2006.
8. جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تح: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، دت.
9. جاك دريدا، الصوت والظاهرة، ت: فتحي أنقزو، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.
10. جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، تح: عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2013.
11. جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر، تح: صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

12. جاك دريدا، انفعالات، تح: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005.
13. جاك دريدا، مسارات فلسفية، تح: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2004.
14. روني ديكارت، مقالة الطريقة، تح: جميل صليبا، موفم للنشر، ط2، 1970.
15. مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر، تخ فؤاد كامل ومحمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1974.

المراجع:

1. بشير ربوح، من الكينونة إلى الأثر، هيدجر في مناضرة عصره، دار ابن النادم، ط1، 2013.
2. بورلاتسكي فيودور، أصول الفلسفة الماركسية اللينينية، المادية الديالكية، دار التقدم، موسكو، دط، 1985.
3. زيما بيرف، التفكيكية دراسة نقدية، تح: أسامة الحاج، المؤسسة الوطنية للطبع والنشر، بيروت، ط1، 1996.
4. كريستوفر نورس، التفكيكية، النظرية والتطبيق، تح: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008.
5. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
6. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
7. محمد طواع، هيدجر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، افريقيا الشرق، المغرب، دط، 2002.
8. محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لقد ما بعد الحداثة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007.

9. محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
10. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، دط، 1990.
11. عادا عبد الله، التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000.
12. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997.
13. عبد السلام بن عبد العالي، أسس التفكير الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، ط2، 2000.
14. عمر مهيبل، البنيوية في الفكر المعاصر، د و م، الجزائر، ط2، 1993.
15. عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، ط1، 2001.

المجلات والموسوعات المعتمدة:

1. جون ستروك، البنيوية وما بعدها (من ليفي ستراوس إلى جاك دريدا)، تح: جابر عصفور، عالم المعرفة، عدد 206، 1996.
2. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
3. أوراق فلسفية، العدد الثالث عشر،2005.

- **باللغة الفرنسية:**

المصادر:

1. jaques Derrida, L'écriture et la différence, Paris, Ed, Minuit, 1967.
2. jaques Derrida, La dissémination, Seuil, 1972.
3. jaques Derrida,De la grammatologie, Paris, Ed minuit, 1967.
4. J Derrida, Archéologies du frivole, Lire Condillac, Paris, Ed Denoël, Ganthiers, 1973.
5. J Derrida, la voix et le phénomène, Ed puf, Paris,1967.

6. J Derrida, marges de la philosophie, ed puf, paris, 1972.
7. J Derrida, positions, ed minuit, paris, 1972.
8. J Derrida, par Geoffrey Bennington et j Derrida, ed le seuil, 1991.
9. J Derrida, position, Trans, alain boss (Chicago, university of Chicago press). 1981

قائمة المراجع:

1. carol Nicholson, op, cit.
2. magazine littéraire, Jacques Derrida, la déconstruction de la philosophie, mares, 1991, n 286. 03/l'arc, Jaques Derrida, Librairie Duponchelle.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

- شكر وعرفان
- إهداء
- مقدمة
- ملحق تعريفي بجاك دريدا ومكانته في الفكر الفلسفي المعاصر.....9

الفصل الأول: من الاختلاف إلى التفكيك

المبحث الأول: من هيدجر إلى دريدا 14

- السياق التاريخي للفلسفة التفكيكية..... 15
- قيمة هيدجر في الفلسفة التفكيكية..... 35

المبحث الثاني: التفكيك في معناه العام والخاص..... 41

المعنى العام 41

معنى التفكيك عند جاك دريدا..... 52

الفصل الثاني: من التفكيك إلى نقد سمات الحداثة

المبحث الأول: دريدا والميتافيزيقا الغربية (نقد الذات) 59

- كيفية تشكل الذات الغربية، و أهميتها في البناء المعرفي 62
- تفكيك الميتافيزيقا الغربية (هيدجر دريدا)..... 65

المبحث الثاني: دريدا والعقل الحداثي الغربي..... 71

- العقل الغربي وأسباب تشكل المركزية الغربية 75
- تفكيك العقل الغربي ومقتضيات فكرة الحضور..... 78

الفصل الثالث: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

المبحث الأول: المركزية الصوتية وقيمة الكتابة..... 86

- تفكيك المركزية الصوتية 89
- النظرية العامة للكتابة عند جاك دريدا 96

المبحث الثاني: دريدا وقيمته السياسية (ماذا حدث في 11 سبتمبر)..... 106

- البعد العملي للتفكيكية..... 107
- التحليل التفكيكي لأحداث 11 سبتمبر 109

خاتمة 118

قائمة المصادر والمراجع 123

فهرس الموضوعات 128