

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid  
Tlemcen Algérie



جامعة أبي بكر بلقايد

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة:

اللمس والغيرية

- فينومينولوجيا الجسد عند جاك دريدا -

تحت اشراف الدكتور

أ مونيس بخضرة

من اعداد الطالبة

خديجة سعدي

لجنة المناقشة

| اسم ولقب الأستاذ      | الرتبة               | الصفة       | مؤسسة الإنتماء |
|-----------------------|----------------------|-------------|----------------|
| أ.د بودومة عبد القادر | أستاذ التعليم العالي | تلمسان      | رئيسا          |
| د. مونيس بخضرة        | أستاذ محاضر (أ)      | تلمسان      | مشرفا ومقررا   |
| أ.د معرف مصطفى        | أستاذ التعليم العالي | سيدي بلعباس | عضوا           |
| د. الزين محمد شوقي    | أستاذ محاضر (أ)      | تلمسان      | عضوا           |
| د. زواوي رايس         | أستاذ محاضر (أ)      | سيدي بلعباس | عضوا           |
| د. عطار أحمد          | أستاذ محاضر (أ)      | تلمسان      | عضوا           |

السنة الجامعية: 2018-2019

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid  
Tlemcen Algérie



جامعة أبي بكر بلقايد

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة:

اللمس والغيرية

- فينومينولوجيا الجسد عند جاك دريدا -

تحت اشراف الدكتور

أ مونيس بخضرة

من اعداد الطالبة

خديجة سعيدي

لجنة المناقشة

| اسم ولقب الأستاذ      | الرتبة               | الصفة       | مؤسسة الإنتماء |
|-----------------------|----------------------|-------------|----------------|
| أ.د بودومة عبد القادر | أستاذ التعليم العالي | تلمسان      | رئيسا          |
| د. مونيس بخضرة        | أستاذ محاضر (أ)      | تلمسان      | مشرفا ومقررا   |
| أ.د معرف مصطفى        | أستاذ التعليم العالي | سيدي بلعباس | عضوا           |
| د. الزين محمد شوقي    | أستاذ محاضر (أ)      | تلمسان      | عضوا           |
| د. زواوي رايس         | أستاذ محاضر (أ)      | سيدي بلعباس | عضوا           |
| د. عطار أحمد          | أستاذ محاضر (أ)      | تلمسان      | عضوا           |

السنة الجامعية: 2018-2019

شكر وتقدير

أقدم بشكري الخالص إلى الدكتور مونس بخضرة الذي ساعدني بتوجيهاته المهمة كما لا أنسى حرصه الكبير على توجيهه لعملي وتشجيعه المستمر لي.

إهداء

إلى كل آخر

# المقدمة

لقد أضحت الدراسات الفينومينولوجية اليوم خاصة في إمتدادها الفرنسي ومن دون أدنى شك في صدارة الأبحاث الفلسفية المعاصرة، وتظل الدراسات الفلسفية الفرنسية هي الأخرى تاريخ أحد المذاهب الفينومينولوجية التي تفرعت عن شجرة الفينومينولوجيا الهوسرلية، ونظراً لأنّ التّناج الفلسفي لهوسرل يتيح إستغلالات متنوعة بحكم تنوع الموضوعات والأشكال التي يتخذها، وشساعة حقله البحثية، فهو قد ساهم بشكل من الأشكال في خلق فينومينولوجيات متعددة. يمكن ادراجها ضمن ما يعرف بإسم "الإرث الهوسرلي".

جاك دريدا فيلسوف الهوامش، واحد من الورثة الفرنسيين لهذا الإرث الضخم، هوسرل آخر الميتافيزيقين الغربيين حسب قوله، يمكن أن نقول بأنّه من فتح عيناه على التفكير. تتجلى أهمية دريدا داخل الفكر الفرنسي بخاصة والفكر الفلسفي بعامة، من خلال تلك المساءلة الجريئة التي قدمها للفكر الغربي، مساءلة قامت بنقد أهم الأسس التي يقوم عليها هذا الفكر من بينها: نقد مركزية العقل، والتّمرکز الصوتي. إنّ اقتحام فلسفة جاك دريدا ليس بالأمر المتاح أو السهل بما أنّ فلسفته تعد غامضة فهي مجال يخلق نوع من الحركة والتّغير.

والعمل داخل هذا الفضاء يجعل الباحث يخرج من الركون والجمود الذي تفرضه الأنساق الفلسفية الأخرى، إنّها بالمعنى الهيرقليطي "الوقوف على الطرف الآخر من النهر"، فهي سيرورة غير منتهية.

وتكمن أهمية دريدا في الفلسفة أنه قد قام بإعادة صياغة سؤال العقل الغربي وقدم للتّقد برنامجاً تفكيكياً يهدم كل ما هو ثابت.

ظهر مصطلح التفكير في أمريكا أثناء انعقاد المؤتمر حول اللغات التّقديّة وعلم الإنسان في جامعة (جون هو بكتز في أكتوبر سنة 1966)، وكان من المشاركين في المؤتمر: (لوسيان جولدمان وتزفان تودوروف، ورولان بارث وجاك لاكان وجاك دريدا)، قدّم دريدا أثناء مداخلة محاضرة

تحمّل عنوان: (البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية)، وهي مداخلة ضمّت قواعد نظرية التفكيك. وتعد حسب مؤطر نظرية التفكيك الإعلان الحقيقي عن ميلاد هذه الإستراتيجية.

ولقد ظلت فكرة علاقة دريدا بالفينومينولوجيا والتراث الهوسرلي من بين أهم الأفكار التي أثارت نقاشاً في الأوساط الفكرية الغربية وحتى العربية، وكان السؤال دائماً هل هذا المفكك للميتافيزيقا الغربية كان وفيّاً للأفكار هوسرل الفينومينولوجية أم يعد لحظة تجاوز لها ولهذا الفلك الذي عجز الكثيرين من المفكرين الغربيين في الخروج عنه رغم نقدهم الشاسع لأفكاره.

دريدا هذا المترجم لعمل هوسرل (أصل الهندسة)، والذي أيضاً كتب رسالة دكتوراه حول (مشكلة التّكون في فلسفة هوسرل)، يقول عن هذا التّراث: بأنّه لولاه لما انفتحت على المسائل الفكرية، كما يقول في مواضع أخرى: إنّ صرامة المنهج الهوسرلي جعلتني لا أشعر بأي رباط حميمي معه. ويقول عن الصوت والظاهرة إنّّه من بين أهم الأعمال الأقرب لي.

ولقد كانت لكتابات دريدا الحظ الوافر داخل اللسان العربي، حيث لقي التفكيك صدها داخل الفضاء الفكري، ولقد اهتمت الكثير من المجلات بنشر مقالات حول التفكيك وترجمة الكثير من اللقاءات لدريدا ونشرت ضمن أعدادها، كما لا ننسى اللقاءات المباشرة له مع الكثيرين من المترجمين العرب سواء من خلال تلقي التفكيك عنه، أو من خلال المؤتمرات التي عقدها في الكثير من البلدان العربية، كالقاهرة والرباط. ومن الأعمال الجديدة التي ترجمت لدريدا نذكر كتاب: الصفح ما لا يقبل الصفح وما لا يتقدم، تر: مصطفى العارف - عبد الرحيم نور الدين، عن منشورات المتوسط ايطاليا، ط1، 2018، كما ترجم عمله هوامش الفلسفة من قبل منى طلبة الصادر عن دار التنوير 2018.

ولقد اعتمدت في هذا البحث على مجموعة من المصادر والتي ارتأيت بأنّها مهمة داخل هذا العمل منها مصادر بلغة الكاتب وهي الفرنسية وأذكر منها:

Le toucher, Jean Luc Nancy(2000), Adieu à Emmanuel  
Lévinas(1997),Pardonnez L'impardonneable et l'imprescriptible,

L'autre cape(1992), Le monolinguisme de l'autre (1996),  
Donne le temps(1991), Politique de l'amitié(1994), (1999) sur  
parole.

بالإضافة إلى الأعمال المترجمة للسان العربي ونذكر أهمها:

في الروح - هيدغر والسؤال ترجمة عماد نبيل (2013)، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقا  
ترجمة: عز الدين الخطابي الريفي(2013)، المهماز أساليب نيتشه ترجمة: عزيز توما، إبراهيم  
توما(2010)، في علم الكتابة ترجمة: أنور مغيث - منى طلبة (2008)، أطيف ماركس ترجمة  
منذر عياشي(2006)، الصوت والظاهرة ترجمة: فتحي انفزو(2005)، الكتابة والاختلاف،  
ترجمة: كاظم جهاد(2000)، مواقع (حوارات مع جاك دريدا)، ترجمة: فريد الزاهي(1992).  
بالإضافة إلى بعض المقالات المنشورة في بعض المجلات مثل مقال: البنية والعلامة واللعب في  
خطاب العلوم الإنسانية ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول، المجلد 11، العدد 4، شتاء، 1993،  
الإستنطاق والتفكيك، ترجمة كاظم جهاد ضمن مجلة الكرمل العدد 17، 1985،  
إنّ هذه الدراسة تتناول ثلاثة فصول يحتوي كل فصل على أربعة مباحث ويحوي كل مبحث  
عناوين جانبية تحلل كل فكرة نريد مناقشتها.

حمل الفصل الأول عنوان: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي وفيه بحثنا عن لقاء  
الفينومينولوجيا بالتفكيك وبأهم قطبين من أقطاب الفينومينولوجيا وهما: ادموند هوسرل ومارتن  
هيدغر. وقد كان عنوان المبحث الأول: التأسيس الهوسرلي للفينومينولوجيا المتعالية واللقاء  
الديردي وأشرت فيه إلى رأي دريدا في الفينومينولوجيا وكيف تعرّف على هوسرل، أي كيف  
كان اللقاء الفلسفي بينهما، كما تحدثت فيه عن مفهوم العلم الكلي عند هوسرل وأشرت إلى أهم  
أسس الفينومينولوجيا كما أشرت إلى خطوات المنهج الفينومينولوجي: (التعليق أو الإختزال أو ما  
يصطلح عليه بالردّ الفينومينولوجي، وفيه تحدثت عن أنواع الردود: ووقفنا عند الرد الماهوي،



والردّ الفينومينولوجي أو الترنسندنطالي، بالإضافة إلى القصدية Intentionnalité وفيه عالجنا معنى القصدية عند برانتانو، ومعنى القصدية عند هوسرل.

وقد تناولت في المبحث الثاني: الفينومينولوجيا الهوسرلية والنقد الدردي لتاريخ العلامة في البحوث المنطقية ولقد أشرت إلى أنّ المناظرة الدرديّة مع هوسرل كانت في أعماله المبكرة، وكانت المناظرة الأولى من خلال المقدمة التي قدمها لعمله (أصل الهندسة) وعمله أيضاً (الصوت والظاهرة) 1967، حيث قدّم فيه دريدا تصوراً لفينومينولوجيا للغة وعلاقتها بالعلامة، وكيف حلل دريدا مفهوم العلامة عند هوسرل من خلال قراءته هو للأبحاث المنطقية، وتعرضنا لفكرة الدلالة والقصد الدلالي عند هوسرل، وفكرة العلامة والعلامات (Le signe et les signes)، ورد القرينة (la réduction de l'indice)، بالإضافة إلى مبحث الدلالة وحديث النفس: Le vouloir dire comme soliloque، وكذلك الدلالة والتمثّل والعلامة ولمح البصر، والصوت الذي يحرس الصمت، وأخيراً البدل الأصل.

أما المبحث الثالث: فحمل عنوان دريدا وأنطولوجيا هيدغر - لقاء التفكيك: وتناولنا فيه أهمية هيدغر بالنسبة لدريدا: وتطرقنا إلى سؤال الروح السؤال الذي لم يطرحه هيدغر، وأشرنا إلى خطاب العمادة وانعطاف سؤال الروح، بالإضافة إلى مناقشة دريدا لفكرة الحد في فلسفة هيدغر.

أما المبحث الرابع: التلقي الفرنسي للفينومينولوجيا، الفلسفة الفرنسية المعاصرة البداية والأصول وذكرت أهمية لفيناس في نقل التجربة الفينومينولوجية للفضاء الفرنسي، وأشرت إلى نماذج للبوادر الفينومينولوجية الفرنسية، فتناولت مسألة الوجود في ذاته والوجود لذاته عند جول بول سارتر بالإضافة لفكرة الإدراك عند مرلو-بونتي كنماذج.

أما الفصل الثاني: حمل عنوان استراتيجية التفكيك وتعرضنا لأهم المفاهيم في تفكيكية دريدا.

المبحث الأول: دريدا والفلاسفة حاولت فيه الإجابة عن سؤال ما معنى تفكيك الدردي للتراث الغربي؟، وتطرقنا فيه لأهم الفلاسفة الغربيين الذين قرأهم دريدا ومن بينهم: الفيلسوف:

نيتشه وتحدث عن أسلوبه في الكتابة، كما تعرضت للقراءة دريدا له من خلال مجموعة من النقاط وارتكزت في ذلك على عمله المهماز أساليب نيتشه وهي: فكرة الكتابة، الأسلوب والمرأة، أما فرويد فكانت الإشارة إليه من أجل الحديث عن أهمية اللاوعي بالنسبة للتفكيك، وركزت على فكرة موسى والتوحيد لقراءة مفهوم الغريب في التفكيك، زد إلى ذلك تحدثت عن ماركس في عنوان: ماركس وأطيافه دريدا يقرأ البيان الشيوعي، وفيه يتساءل دريدا إلى أين تذهب الماركسية السؤال الذي يقول عنه بأنه السؤال المشروع الذي يفتح أمامنا قراءة فكرة الطيف. وتوقفنا أخيراً عن الإنحراف البلاغي في المنطق الهيجلي فنصوص هيجل بالنسبة لدريدا تمثل نصوصاً احتياطية يمكن أن نستعيدها مستقبلاً وهو يمثل انحراف بلاغي يجعله يجيد عن الهدف الذي يريده.

المبحث الثاني: حمل عنوان دريدا ومسألة اللغة: التقد الدريدي للبنىوية وفيه عملنا بتحديد مفهوم البنوية وأشرنا إلى تفكيك دريدا للبنىوية، وإلى فكرة اللعب والكتابة عند أفلاطون، حيث قدّم دريدا تصوراً عن أفلاطون من خلال عمله (صيدلية أفلاطون)، وبالخصوص محاوره (الفيدروس) التي يعتبرها دريدا من النصوص الغربية التي وجهت الفكر وأحكمت سيطرتها عليها في مسألة اللغة وجعلته ينخرط في خانة التمرکز الصوتي، وشرحنا فكرة النقد الدريدي لاعتباطية العلامة عند دي سوسير والمدلول عند دي سوسير حسب دريدا لا يقبل الانفصال عن الدال وهما يشكلان وجهاً واحداً فهناك حسب دريدا لحظة اضطرّ فيها دي سوسير التخلي عن النتائج الضرورية، من مفهوم الدليل هذه اللحظة التي يستخدم فيها كلمة (دليل) لأنه لم يجد البديل عن ذلك، وتحدثت عن فكرة الكتابة الحسنة والقبیحة عند روسو تلك الكتابة الإستعارية تلك تستعير من الكتابة القبیحة. إن روسو يمثل حسب دريدا تجربة متوحدة في الكتابة، فبالرغم من استعاراته العديدة من اللغوين الذين سبقوه، إننا نصادف في أعماله اختلافاً مقصوداً، وذكرت في آخر هذا المبحث كلود ليفي شتراوس النامبكوار وعنف الكتابة، فهناك الكثير من الأسباب حسب دريدا تجعلنا نعيد قراءة فكر ليفي شتراوس ومن أهمها: تلك الصفحات القليلة التي كتبها عن الكتابة، إلاّ إنها مهمة، فهي طريقة جميلة للغاية صيغت لتثير الإعجاب، وتعلن تجاوزاً بالنسبة لتلك اللغة التي

يتمسك بها الغرب وهو استبعاد ساهم في تشكل الغرب منذ (محاورة فيدروس) إلى غاية دروس دي سوسير في اللسانيات العامة.

أما المبحث الثالث: تناولنا مجالات الفلسفة الدرديدية وفيه ذكرت أهم الأسس التي تبني نسقه الفلسفي ومنها: التفكيك المصطلح والمفهوم: فالتفكيك حسب دريدا لا يمكن في يوم من الأيام أن يتحول إلى منهج، وتحدثنا عن مفهوم الإخ (ت) لاف الذي يضعه كشرط للغة وبنيتها وأشرت إلى الاختلاف المرجىء ظف إلى ذلك فكرة الهامش Margin، والإضافة Supplement، والتشتت Disséminatio، وميتافيزيقا الحضور التي يقول بأنها تاريخ تحديد الوجود بوصفه حضوراً، وإذا كانت مغامرتها تختلط بمغامرة مركزية اللوغوس. وتطرقنا إلى مركزية الصوت والتي يقصد بها دريدا تلك التشكيلات الميتافيزيقية التي علقت بالخطاب الفلسفي منذ أفلاطون إلى غاية هيجل. وعلم الكتابة de la gramatologie الذي يرى بضرورة اتجاهه نحوى أصل التاريخية، ويكون بهذا علماً لإمكانية العلم ويكون علماً للعلم و Ittérabilite المغايرة، وأخيراً تناولنا النص باعتباره نسيجاً للعلامات:

أما المبحث الرابع: حمل عنوان دريدا والهامش: وفيه تحدثت عن أهم الأمور التي اعتبرها الفكر الغربي مجرد هوامش إلا أنها مع دريدا عرفت حضورها كفكرة ومنها: الكذب، والإرهاب، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر، والغفران، والجامعة وفكرة المسؤولية.

أما الفصل الثالث والأخير حمل عنوان فينومينولوجيا اللمس عند دريدا، وفيه تحدثنا عن معنى اللمس عند دريدا وعلاقته باللمس في الفينومينولوجيا الهوسرلية، وكيف تؤسس هذه الحاسة علاقتنا بالأشياء وتجعلنا ندرك الآخر:

حمل المبحث الأول عنوان: الجسد في فلسفة دريدا، وفيه تحدثنا عن الجسد قراءة في المفهوم وتطرقنا إلى مفاهيم الجسم والبدن واللحم، كما تحدثت عن مفهوم الجسد في الفينومينولوجيا وتعرضت إلى المعاني التي أخذها مفهوم الجسد عند دريدا وتشكلاته داخل التفكيك فتحدثت عن الجسد باعتباره يتشكل من خلال معنى المسرح، والجسد كلغة، فتلك الجروح والندوب مثلاً التي

تتم على ثناياه تشترك مع الكتابة في الوشم وترك الأثر والندوب، فإذا كانت الكتابة جرح، فما يتعرض له الجسد من ألم هو كتابة عليه أيضا.

أما المبحث الثاني فعنوانه: بالجسد كمدخل للمس في فلسفة دريدا، ركّزنا على مفهوم اللّمس عند دريد والذي يّحيل إلى دور اللّمس في إدركي لذاتي والآخريين، فأنا أستطيع أن ألمس. بقدر رؤيتي لأننا يمكن أن نلمس بأعيننا، كما تحدثنا عن موقف دريدا من العمى والبصيرة والإستبصار اللّمس والإحساس وعلاقته بجسد الآخر - وكيف قرأ دريدا نانسي.

المبحث الثالث الغيرية وسؤال الآخر، وتضمّن الغيرية (Altérité) قراءة في المفهوم وفيه تناولنا مفهوم الغير Autre أو الآخر L'autre باعتبارها مفاهيم تلتقي مع مفهوم الغيرية، وأشارت إلى مفهوم الآخر عند دريدا، الذي يرى بأنّه الأسبق حضورا بصفة معينة، وهو الذي يمثّل في الإطار المفتوح نقطة البداية المتحركة، لمن يهيمه أمر التحول والتجاوز إلى المختلف، وتحدثنا عن الغيريّة/ الهوية في التفكيك، وركزت على فكرة اللّغة والدين، والأرض، والاختلاف مع الذات والآخر، وفي نفس الوقت العلاقة معه، فأساس الهوية هو الاختلاف مع الذات، اختلاف متضمن في الذات ومعها وتحدثنا عن الآخر اليهودي عند دريدا وخلصت إلى أنّ النصوص الدينية هي نصوص تحيل إلى آخر.

وفي المبحث الرابع الذي يحمل عنوان: تجليات الغيرية عن دريدا تحدثنا عن الضيافة Hospitalité والتي تعتبر من المفاهيم الأساسية في التفكيك والتي تحكي علاقة الأنا بالآخر والعلاقة الغيرية التي تجمع بينهما، وهو من المفاهيم الأساسية التي تجعلنا نفكر في الكثير من القضايا كقضية الهوية والوطن والدولة، بالإضافة إلى مفهوم "الهبة Don" ففيها -الهبة- حسب دريدا نعطي دون مقابل، لا ننتظر من الآخر أي بديل لما وهبناه إياه وهي محكومة بالنسيان ننسى ما وهبناه وينسى الآخر ما وهب اليه. وهناك تجلي آخر للغيرية والذي يظهر في الصداقة Amitié، فالصداقة يمكن أن نعتبرها أسمى العلاقات التي تربط بين الأنا والغير رباطاً يمكن أن يعلو

من خلاله الفرد إلى علاقات سامية من الإيثار والمحبة، فكانت الصداقة التي هي عبارة عن نوع من تحقيق الذات لكمالها من خلال بحثها عن ضدها.

سعت هذه الدراسة إلى الوقوف على إشكالية الغيرية واللمس في ظل فضاء التفكيك وعلاقتها بالإتجاه الفينومينولوجي والكيفية التي تبلور فيها مفهوم الجسد، حيث أن الجديد في الطرح الدردي هو إعطاء الاعتبار للإحساس وعلى الخصوص حاستا اللمس والرؤية، وهي احساسات تحدث عنهما هوسرل ويمكن أن نقول أنها الأساس الآخر لمنهج الفينومينولوجي، فكل احساس حسب هوسرل يحمل ماهية محددة، كما أنه بإمكاننا حدس هذه الإحساسات من خلال اعتمادنا على الرؤية واللمس، وقد تغدو الرؤية / رؤية قائمة على الإحساس تتجلى من خلاله، فالفينومينولوجيا بصفة عامة، تقوم على فكرة الرؤية والحدس المباشر.

في هذا السياق كانت الإشكالية الأساسية لهذه الدراسة حول مدى فينومينولوجية دريدا ومنه نتساءل:

كيف قرأ دريدا اللمس والجسد؟

اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التحليلي، بهدف تحليل أفكار دريدا، حيث قمت بتتبع مجمل المحطات التي توقف عندها الفكر الدردي.

لقد واجهتني مجموعة من الصعوبات اثناء انجازي لهذا البحث:

الأولى: هي الطريقة التي يكتب بها دريدا فعدم الإقرار بالفكرة وتأكيدتها ثم نفيها ومرات شطبها يجعلك تعيد قراءة الفكرة أكثر من مرة، وتعيد صياغة ما كتبه مرات، كما أن شك يتسرب إلى النص فتشك في بنية النص الذي يكتبه، وتشك في بنية نصك أيضاً.

أما الثانية: فتمثلت في الترجمة فطريقة تقطيع دريدا للكلمة ووضعه لعوارض وأحياناً أقواس يجعلك تواجه صعوبة في نقلها إلى اللغة العربية فأحياناً تشعر بأن الكلمة المترجمة لا تفي بالمعنى، وقد لا تتطابق معه.

وفي الحقيقة جاء اختياري لهذا الموضوع نتيجة شغفي الكبير بالتفكيرية. واعجابي الكبير بأعمال دريدا.

# الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية

## واللقاء الديردي

المبحث الأول: التأسيس الهوسرلي للفينومينولوجيا المتعالية واللقاء الديردي

المبحث الثاني: الفينومينولوجيا الهوسرلية والنقد الديردي لتاريخ العلامة في البحوث المنطقية

المبحث الثالث: ديريدا وانطولوجيا هيدغر - لقاء التفكيك -

المبحث الرابع: التلقي الفرنسي للفينومينولوجيا

المبحث الأول: التأسيس الهوسرلي للفينومينولوجيا المتعالية واللقاء  
الدريدي.

1- الفينومينولوجيا طريق الفلسفة إلى العلم الكلي

2- خطوات المنهج الفينومينولوجي

3- دريدا واللقاء الهوسرلي



(بالإمكان إذن اعتبار الكتابة كعرض معبر للغاية  
من أفلاطون إلى أرسطو ومن سوسير إلى هوسرل  
ويمكن الوصول بهذه المتابعة إلى حد هيدغر  
بعض الأحيان، بل إن هذا الاعتبار يطال في بعد  
الخطابات الحديثة الأكثر خصوبة و إن لم تصل تلك  
الخطابات إلى مستوى القضايا الهوسرلية والهيدغرية )  
جاك دريدا، حورات، ص 13 .

المبحث الأول: التأسيس الهوسرلي للفينومينولوجيا المتعالية واللقاء الديردي.

قدّم هوسرل<sup>1</sup> الفينومينولوجيا باعتبارها حلاً لتلك الأزمة التي كانت تعيشها الفلسفة بصفة خاصة والإنسانية بصفة عامة، وسأيرت وقت زمني شهدت فيه الأنساق الفلسفية اختلافاً وتعدداً وتطور علمي فائق، تميّز بالانتصارات العظيمة في المجالين التكنولوجي والرياضي، وعلى الخصوص "علم النفس"، حيث بقي السؤال الفلسفي بالمقارنة مع هذا الفضاء سؤال قديماً يعيد تكرار أفكار ونظريات قديمة، بعيداً كل البعد عن القضايا الراهنة يفتقد للدقة والمعالجة الحقيقية للأسئلة الكبرى.

فمثلاً عندما كتب أفلاطون يوماً على باب الأكاديمية " لا يطرق بابنا من ليس رياضياً "

كانت عبارته هذه كانت تحمل شعوراً تنبؤياً بقدم شخص يحمل هذه الصفة قد يقدم شيئاً للفلسفة كعلم، فجاء ادموند هوسرل من أرض الرضيات ليقدم على أرض الفلسفة تلك الأرض التي وجدها عالقة في تربة من الأزمات التي طالت حتى البشرية كما يقول، وأصبح يبحث عن حل يقدمه لها فقدّم الفينومينولوجيا أرض الفلسفة الموعودة، والمخلص الروحي للأزمات: أزمة الفلسفة، وأزمة المعنى، وأزمة البشرية بكل ما تحمله من تراث واعتقاد وأخلاق.

الأزمة بالمعنى الفينومينولوجي حسب هوسرل تمثلت في ذلك الريب الذي انصب في البداية على نموذج المعقولية، أي على الرياضيات والفيزياء وحاول أن يسأل قيمة مفاهيمها الأساسية، بل

---

<sup>1</sup> ادموند هوسرل: فيلسوف ألماني (1859-1938)، ولد لأبوين يهوديين ولكنه تنصر عام 1887، وأصبح لوثيرياً، وعمل طوال أربعين سنة من حياته في جامعة هال أولاً ثم في جامعة توبنغن وأخيراً في جامعة فرايبورغ، إلى حين اعتزاله عام 1928 ومنذ عام 1891 نشر (فلسفة الحساب) وفيها حلل مسائل الإختراع واستخدام الرموز، (...) ليأتي بعده عمله العظيم (مباحث منطقية الذي نشر في مجلدين بين 1900-1901 في هال، ومع كتابه (المدخل العام إلى الفينومينولوجيا الخالصة) 1913 أصبحت الفينومينولوجيا العلم الفلسفي الأساسي القادر بمنهجته الجديد على تحويل الفلسفة إلى علم دقيق (...). وفي عام 1929 نشر مؤلفه المنطق الصوري، وفي عام 1936 صدر مؤلفه (المنطق الصوري المتعالي)، وفي عام 1936 صدر مؤلفه الأخير (أزمة العلم الأوربي والفينومينولوجيا المتعالية)(...). ينظر: محمد أحمد منصور، موسوعة أعلام الفلسفة، دار أسامة، الأردن، ط1، 2001، ص337.

ومعنى ميادينها يقول هوسرل: (أنا متيقن من أن الأزمة الأوربية لها جذورها في نزعة عقلانية ضالة)<sup>1</sup>.

لقد فقدت الفلسفة حسبه مصداقيتها بالمقارنة مع الإزدهار الذي شهده العلوم - كالرياضيات والفيزياء- فإمكانية تحولها الفلسفة إلى علم أصبح موضع خلاف، فالفينومينولوجيا هي الطريق الذي يقودنا إلى العلم الكلي يقول هوسرل.

### 1- الفينومينولوجيا طريق الفلسفة الى العلم الكلي.

ماذا يقصد هوسرل بالعلم الكلي؟

أنه حسب هوسرل ذلك الشكل المعرفي المبني على الأساس الكلي لكل موضوعية، وعلى الوضوح الذاتي وعلى الإفتراض الأكبر الذي ليس بعده افتراض، أي الأنا المطلق والوعي الخالص والحياة المعاشة، فالعلم هو العلم بالماهيات والأسس والأصول، وهو شكل من أشكال البشرية. يقول هوسرل: (إن المفهوم الوضعي للعلم في زماننا إذا نظرنا إليه تاريخيا هو مفهوم اختزالي (...))<sup>2</sup> إنه قد تخلى عن كل الأسئلة التي تبحث عن المفاهيم الضيقة والدقيقة.

أما كليّة (Universalité) المنهج العلمي، فيشار بها إلى ضرورة اتخاذ الفينومينولوجيا طابع الكونية الفلسفية سواء على مستوى علوم الطبيعة أم على مستوى علوم الإنسان. إن العلم الكلي في الفينومينولوجيا هو العلم الذي يريد أن يجعل من الفلسفة علما صارماً متحرراً جذريا من كل الآراء والأحكام المسبقة، ويحيط بكيفية علمية دقيقة وصارمة بالأسئلة المعقولة عموما في وحدة نسقيه ممنهجة تعتمد على بدهاة قطعية في تقديم بحث لا متناه ومنظم عقليا فالحاجة إلى هذا العلم الكلي، هي حاجة لبناء واضح يظم حقائق نهائية وينمو بكيفية لامتناهية. وبالمقابل يفتح على كل المشاكل، بما فيها المشاكل الحياتية للإنسان.

<sup>1</sup> ادمند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا المتعالية، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت 2008، ص546.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 48.

أي علم بالمبادئ الحقيقية وبالأصول وبالجزور الكلية، وعلم ما هو جذري كما يرى هوسرل يجب أن يكون جذرياً في الإنطلاقة والتدشين.

فتدشين هذه الفلسفة الجديدة أو العلم الكلي هو تدشين للبشرية الأوروبية الحديثة وبالضبط كبشرية تريد (فهوسرل لم يستعن بالرياضيات لإقامة هذا العلم الكلي وإنما كانت الإنطلاقة لديه انطلاقة منطقية محضة، انطلاقة جعلته يتحرر من الإعتقادات الفلسفية التي سبقته حول الفلسفة ليؤسس علم كلي دقيق متحرر من الأحكام السابقة)<sup>1</sup>، فالطريق الوحيد لجعل الفلسفة الشاملة تتحقق في مسار ملئ بالعمل هو دفع العقل الكامن إلى الفهم الذاتي لإمكانيته وبالتالي جعل إمكانية الميتافيزيقا بينة كإمكانية حقيقية، وهي أيضا الطريق الذي يؤدي إلى معرفة الأسس الأخيرة بأوسع معنى الكلمة.

إن العلم الكلي هو الطريق الذي يؤدي نحوى وعي الذات بذاتها، أي بالوحدة الذاتية أولا ثم بالإشتراك مع الوحدات الذاتية الأخرى، وهو يشمل كل علم حقيقي مسؤول عن ذاته. وهوسرل يقترح للفينومينولوجيا تعاريف متعددة ولكنها تسلك نفس الوجهة أي لها هدف واحد هو جعل الفلسفة علما دقيقا خالصا من كل الشوائب التي عقلت بها من خلال المتوارثات التقليدية الخاطئة.

في سنة 1911 نشر هوسرل في العدد الأول من مجلة لوغوس "Logos" مقالا بعنوان (الفلسفة علما دقيقا)<sup>2</sup> وهو عنوان يلخص التصور الهوسرلي للفلسفة، لم يتناوله الفلاسفة بالبحث

<sup>1</sup> علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر « الفن و الحقيقة » أو الإنهاء الفينومينولوجي، دار الفرابي، ط1، بيروت، 2008، ص12.

<sup>2</sup> يطلق الباحثون في فلسفة هوسرل على مقاله " الفلسفة علماً دقيقاً " إسم اللوغوس " نسبة إلى مجلة اللوغوس التي نشر فيها سنة 1910-1911 وهو من بين أهم الأعمال التي حضيت باهتمام الباحثين في مجال الفينومينولوجيا فهناك من يقول : "أشبه شيء ببيان الحركة الظاهرية كلها، "وهناك من قال " أنه حجر الزاوية الذي يقوم عليه كل تفكير هوسرل، " وهناك أهمية لهذا المقال حسب المترجم محمود رجب تتجلى في الناحية الزمنية حيث انه يحتل من هذه الناحية مكانا فريدا حيث نشره سنة 1911 وهي سنة تعبر عن مرحلة انتقالية في تفكير هوسرل من " الأبحاث المنطقية " 1900-1901 وهو الكتاب الذي وضع

والدراسة وهو يختلف عن الرؤية الكلاسيكية التي كانت سائدة حول الفلسفة والتي كانت تحصرها في إطار ضيق حيث اعتبرتها رؤية للعالم ليس من حقها أن تطمح إلى العلمية وأن تتعدى شرطيتها التاريخية.

إن مهمة الفلسفة اختلفت مع الفينومينولوجيا، حيث أصبحت تسعى إلى إنشاء معرفة صارمة متحررة جذريا من كل الآراء والأحكام المسبقة يقول هوسرل: **(لقد كان المطلب الدائم للفلسفة منذ بدايتها الأولى أن تكون علما صارما (دقيقا) بل أن تكون ذلك العلم الذي يفى بأعمق المقتضيات النظرية للعقل ويمكن - من وجهة نظر أخلاقية - دينية من قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالصة (...))** انه لم يزل يعوزنا في الفلسفة مناهج، ونظريات محددة تحديداً محكما وموضحة توضيحاً شاملا من حيث معناها أنا لا أقول أن الفلسفة علم ناقص، بل أقول ببساطة إنها ليست بعد علما وإنما لم تخطو بعد خطواتها الأولى بوصفها علم<sup>1</sup>. لقد افتقر العصر الحديث إلى الفلسفة الواحدة وما نجده مجرد دراسات فلسفية متناثرة هنا وهناك.

فمطلبها بأن تكون علما صارما لم يستطع تحقيقه على مرّ عصور تطورها، حتى في ما يعرف بالعصر الحديث الذي شهد تعدداً وتعارضاً بين الاتجاهات الفلسفية، **(فأضحت تفتقر إلى طابع العلم القديم)<sup>2</sup>**، كما بقيت دون تحديد علمي<sup>1</sup> دقيق فأصبحت بذلك بعيدة عن غايتها التاريخية

---

أسسا لظاهراتية الوصفية إلى الأفكار 1913. وهو العمل الذي قدم فيه الظاهريات بوصفها فلسفة ترنسندنالية، لهذا فهو همزة وصل في تفكير هوسرل، زد على ذلك الحس التاريخي الذي يحمل هذا المقال، وهو عبارة عن محاولة متخفية من هوسرل يربط الفلسفة بجهود فلاسفة سابقين عليه) انظر: ادموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1 2002، ص 5-6.

<sup>1</sup> ادموند هوسرل، الفلسفة باعتبارها علما دقيقا، ص12.

<sup>2</sup> مثل هذه الرغبة الواعية تماماً في إنشاء علم دقيق كانت تغلب في مطلع العصر الحديث، وعلى ردود الفعل العلمية على الفلسفة المدرسية خاصة الثورة الديكارتية وما لبثت الدفعة المحركة لهذه الرغبة أن انتقلت إلى الفلسفات الكبرى، في القرنين السابع عشر والثامن عشر كما تحددت بنشاط بالغ في نقد العقل عند (كانط)، وظلت هي المسيطرة على فلسفة (فشه) وفي كل مرة كان البحث يستهدف من جديد البدايات الحقة، والصياغة الحاسمة للمشاكل والمناهج السليمة. ينظر: ادموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، المرجع نفسه، ص27.

تلك الغاية التي تجعلها أسمى العلوم جميعاً وأدقها. وفي نفس الوقت عاجزة عن تحقيق ذلك المطلب الدائم الذي تنشده الإنسانية في طموحها إلى المعرفة الخالصة والمطلقة.

فأصبح المشهد الفلسفي يحوي العديد من المذاهب الفلسفية، مذاهب كل منها منفصل عن الآخر ومعارض له، وعنهما يقول هوسرل: **(ينقصها محور روحي يُتيح لها أن تتداخل وتتعالى وتزداد خصوبتها في ظل وحدة روحية مطلقة)** فنحن في حاجة إلى **(فلسفة جديدة)<sup>2</sup>** فلسفة لا تعيد إنتاج النهضة، وإنما فلسفة تتقصى الدقة في طرح المشاكل الفلسفية، طرحاً متجذراً داخل الخطابات التي تقدمها، مسلطة الضوء بذلك على المعاني الحقيقية والأفكار الرئيسية لكي تصل إلى الأرضية الصحيحة التي يجب أن تصاغ عليها المشكلات الأساسية التي تطرحها. وما يهمنا هو تلك الفلسفة العنيدة التي تقدم نفسها في طابع علمي أكثر دقة وصرامة.

ومن بين أهم المبادئ التي تقوم عليها الفينومينولوجيا هي فكر العودة إلى الأشياء ذاتها أو ما يعرف بمبدأ المبادئ، يعرفه هوسرل في عمله أفكار ويقول: **(مع مبدأ المبادئ النظرية لا يمكن تصورهما لأنها يمكن أن تكون مظلمة، ففيه نعتد على الحدس المانع الأصلي الذي هو مصدر القانون الفعلي للمعرفة، لأن كل ما نحصله عليه داخل هذا المبدأ يعطى لنا بكيفية أصلي...)<sup>3</sup>**، إن هذا المبدأ يؤدي إلى استخلاص البيانات التي منشأها الحقيقة، عن طريق معاني بسيطة وصریحة.

<sup>1</sup> سماح رافع محمد، ادموند هوسرل: دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1991 ص 117.

<sup>2</sup> في محاضرة المعروفة باسم محاضرة فرايبورغ يقول هوسرل: إن الحاجة إلى فلسفة جديدة، فلسفة لا تعيد إنتاج النهضة، وإنما تعيد استجلاء المشكلات الفلسفية بشكل جذري مسلطة الضوء من جديد على معانيها وأفكارها الرئيسية لكي تصل إلى الأرضية الأولى التي يجب أن تصاغ على أساسها المشكلات. ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007، ص320.

<sup>3</sup>Husserl, E: Idées Directrices pour une phénoménologie et un philosophie phénoménologique pure, Tom 1. Introduction général e à la phénoménologie pure. Trad. Paule Ricœur, Gallimard, 1950, Collection Tel. P78, 79

(إن الفلسفة " علم البدايات الحقيقية " كما جاء في مقال "اللوغوس" 1911، لا تبدئ إلا من العودة إلى الأشياء بعينها، فإن الفكر لا أصول له غير المشكلات الفعلية(...). فتحديد البدء بما هو إقبال على الأصول - أي حدس مباشر للماهية - يقصد فصل الفكر عن التاريخ بمعناه الحديثي من حيث هو تراكم طبيعي للفلسفات وإطلاق للنظر خارج الوقائع التجريبية(...)<sup>1</sup>. فأن نعود إلى الأشياء ذاتها فينومينولوجيا يعني أن " نعلق " كل أحكامنا حول الإرث الذي وصلنا: (إن العودة إلى الأشياء ذاتها عند هوسرل يخضع منذ البداية إلى منطق السؤال والجواب، لكن العودة إلى الأشياء ذاتها تعني التخلي وبشكل جذري وشامل عن شيء ما(...)<sup>2</sup>.

يجب على الفلسفة أن تنطلق من فكرة " العودة إلى الأشياء ذاتها " لأنه ومن أجل أن تكون الفلسفة علما صارما عليها الانطلاق من الأشياء عينها كما هي معطاة لنا في حدسنا، لا نلتفت إلى التراث ونأخذ منه، ومن أفكاره ونجعلها نقاط انطلاقنا، فهذا يتعارض فينومينولوجيا مع مبادئها، لأن الفينومينولوجي الحقيقي يثق بما يقدمه الحدس له (إن الإدراك الظاهراتي للماهية " الحدس المباشر" يفتح ميدان لا حد له للعمل، ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزية والرياضية غير المباشرة، وبغير استعانة بأية مقدمات ولا نتائج، يكتسب كثرة من أدق المعارف وأكثرها حسما لكل فلسفة مقبلة)<sup>3</sup>. ونغض النظر على كل ما قد يقدمه "المذهب التاريخي" فان تتخلص الفلسفة من روح التاريخ هذا يعني تتهيا لمشروعها الذي نذرت منذ قيامها بان تكون " علما صارما ":(إن القول غير المشروط بأنه أية فلسفة علمية إنما هي أضغاث أحلام، وهو القول الذي يقوم على حجة مؤداها إن المحاولات المزعومة والتي بذلت طوال

<sup>1</sup> فتحي انقرو، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، دار الجنوب، تونس، 2000، ص 17.

<sup>2</sup> هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت 2007 ص51.

<sup>3</sup> ادmond هوسرل، الفلسفة باعتبارها علما دقيقا، ص 104.

ألاف السنين الماضية من شأنها أن ترجع الإستحالة الداخلية لقيام فلسفة من هذا القبيل<sup>1</sup>

فماذا يقصد هوسرل بالفينومينولوجيا؟

لقد مر تصور هوسرل للفينومينولوجيا بثلاثة مراحل:

حيث اهتم في الأول بالمشكلات الأساسية في الحساب، بخاصة والرياضيات بعامة فضلا عن التفسير النفسي للمنطق.

مرحلة علم النفس الوصفي، وقد كانت الفينومينولوجيا في هذا المستوى من التطور تؤلف حقل بحث محايد، ليست بالواقعية ولا بالمثالية، ومحايدة اتجاه كل ميتافيزيقا، ولا تقبل أي افتراض مسبق أي كان نوعه، وباختصار كانت تصلح بأن تكون علماً وصفاً خالصاً.

وعى مرحلة الفينومينولوجيا الترنسندتالية، وفيها حاول هوسرل جعل الفينومينولوجيا فلسفة أولى، تفترض أن تكون كل العلوم متأصلة في مجال الخبرة الخالصة، وهدف الفلسفة الأول وهو غاية ما وصلت إليه الفينومينولوجية الترنسندتالية من النضج أن تكون صحيحة مرة واحدة والى الأبد<sup>2</sup>

يقول ليوتار إنَّ الفينومينولوجيا، (مصطلح يعني دراسة "الظاهرة"، أي ما يعطى للوعي)<sup>3</sup>.

عرفها هوسرل في الأبحاث المنطقية بأنها (علم البحث المحايد الذي تنبت منه جذور شتى أما في الفلسفة باعتبارها علماً دقيقاً بأنها علم البدايات أو الأصول الصحيحة، وهي في المباحث المنطقية أيضاً علم نفس وصفي أو النظرية الوصفية للمعرفة)<sup>4</sup>. ويذكر الدكتور فتحي انقزو تعريفاً لهذه الأخيرة في مدخل ترجمته لعمل هوسرل "فكرة الفينومينولوجيا" يقول بأن الفينومينولوجيا [لفظ] يدل على علم وعلى نظام من الميادين العلمية، غير أن الفينومينولوجيا تدل

<sup>1</sup> ادموند هوسرل، الفلسفة باعتبارها علماً دقيقاً، المرجع السابق، ص 82.

<sup>2</sup> يوسف سليم سلامة، المنطق عند ادموند هوسرل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص 11-12.

<sup>3</sup> jean-françois lyotard, Que sais- je la phenoméologie, puf, paris, 1945, P5.

<sup>4</sup> يوسف سليم سلامة، المرجع نفسه، ص 12.



كذلك وفي الأصل على منهج وعلى موقف للفكر « موقف الفكر الفلسفي » بخاصة و « المنهج الفلسفي بخاصة » فهي العلم الذي يدرس خبرة الوعي، خبرته بالأشياء باعتبارها ظواهر محاثة له وخبرته بذاته، وهي العلم بالنقد، نقد العقل بأشكاله: المعياري النظري والعملي. (الفينومينولوجيا الهوسرلية حسب جان باتوكا هي انعكاس موازي لمعنى الأشياء داخل الحياة الإنسانية)<sup>1</sup>.

## 2- خطوات المنهج الفينومينولوجي:

### الإيويخي: Epokhé

إن الإيويخي يكمن عند هوسرل في ذلك التحول أو في تلك الخاصية المتعلقة بإعادة بناء نظرنا إلى العالم، وهو يقوم على التوقف عن إصدار أي حكم حول المعرفة.

"الإيويخي"<sup>2</sup> إن أول الشكل المنهجي الأول للردّ الفينومينولوجي الهوسرلي وهو مُصطلح أخذه من التزعة الشكّية القديمة لدلالة على الإجراء المنهجي الذي يتيح للفينومينولوجي الانتقال

<sup>1</sup> Yan patoca, Introduction á la phénoménologie du Husserl, TR : Erika Abrams, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p7.

<sup>2</sup> الإيويخي: وردت الإيويخي عند هوسرل في كتابه بحوث منطقية 1900-1901، في بداية الدرس الثاني باعتبارها الخطوة الأولى في التحلي عن كل وجهة نظر سابقة، وتنحية لكل الفلسفات والمذاهب في البحث عن المعرفة بالإضافة إلى أن هوسرل يمارس الإيويخي على المعنى السيكلوجي للوعي سعياً وراء المعنى الفينومينولوجي الخالص. وبعد "الأبحاث المنطقية" تظهر الإيويخي في عمله "فينومينولوجيا الوعي بالزمان الداخلي" 1905 وفيها يمارس هوسرل الإيويخي على الزمان الفيزيائي للوصول إلى الزمان الداخلي، بمعنى الترتيب الزمني لحالات الإدراك المختلفة وتعاقبها، ودور الزمان في تحديد الوعي بالنسبة للجوهر، وفي محاضرة "فكرة الفينومينولوجيا" سنة 1907، يوسع هوسرل من مجال الإيويخي حتى يشمل العالم الطبيعي وإشكالية وجوده كي يتم التركيز على وجود الذات العارفة، وفي هذه المحاضرة يقارن هوسرل بين استخدامه للإيويخي والشك الديكارتي ويعترف بأوجه شبه عديدة بينها وبين الشك، حتى أنه نظر إلى الإيويخي على أنها استئناف للشك الديكارتي لكن بطريقة راديكالية، ذلك لأن ديكارت لم يتوصل إلى الشك إلا بوجود "الأنا أفكر" أما هوسرل يتوصل إلى الإيويخي، من خلال الدور المعرفي للذات الترنسندنتالية باعتبارها الشرط الأول للموضوعية والمعنى، أما في كتابه "الأفكار" 1913 يجعل منها هوسرل بداية المنهج وخطوته الأولى، في التحليل الفينومينولوجي، ويصف الإيويخي في هذا العمل على أنها "الوضع بين قوسين" أي عزل كل ماله علاقة بالخبرة التجريبية والعالم الطبيعي، وهي في الإشتقاق اللغوي عبارة أغريقية تشير لغة إلى التوقف حرفياً وهي تفيد تعليق الحكم ليقصد بها وضع المعرفة وجملة الموجودات والنظريات القائمة موضع سؤال، والإحجام عن استعمالها قبل فحص صدقها ومعناها فحواً نقدياً، بحسب نظام الوعي وقانونه، وبخاصة صدق المعطيات المفارقة التي لم

من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي<sup>1</sup> يقول هوسرل: (الإيبوخي الفينومينولوجي ليس سلبا بل هو الإجراء التي تغنم به الذاتية المتأملة، وما به تتقوم حياتنا الخالصة وكذا معيشتها وموضوعاتها القصدية وجملة الظواهر الداخلة في نطاق الوجود الذي يخصها)<sup>2</sup>، فالموضوعات تظهر للوعي في الموقف الطبيعي في كفيات انعطائها، وهي مشروطة بوضعات معينة، لكن الوعي ينسب لها في العادة وجوداً موضوعياً يتخطى كفية انعطائها، إنه يعتقد تلقائياً بأنها موجودة باستقلالها عنه وهو اعتقاد لا يمس الموضوعات الفردية بل يتخطاها إلى العالم، وما دام هذا الاعتقاد بوجود العالم قائماً فلن يكون من الممكن توجيه الإنتباه إلى كفيات الإنعطاء التي من خلالها يتعلق الوعي بالموضوعات، ولكي يتمكن الفينومينولوجي من توجيه الإنتباه إلى هذه الكفيات، يجب أن يتوقف عن انجاز الاعتقادات في وجود الموضوعات والعالم وأن يتحول إلى ملاحظ غير مهتم أو غير مشارك، هذا يعني أن "الإيبوخي" يقتضي فينومينولوجياً بتعليق أحكامنا على الفلسفات كلها والعلوم كلها: (إنّ الإيبوخي الذي يجب لنقد المعرفة أن يجريه لا يعني أنّ هذا النقد لا يبتدى فقط بوضع كل معرفة موضع سؤال وإنّما هو يسترسل في ذلك بما في الأمر من معرفة خاصة به، فلا يستصلح أي معطى بما في ذلك ما كان قد أقامه بنفسه، إن كان غير واجب عليه أن يفترض شيئاً بوصفه "معطى سابقاً" فذلك إنّما يدل على أنّه لا يأخذ المعرفة أيّاً كانت بغير فحص، وإنّما بعكس ذلك يأخذ المعرفة التي يعطيها لنفسه والتي يضعها بنفسه معرفة أولى)<sup>3</sup>.

---

تخضع لهذا الفحص أصلاً. إن تعليق الوجود يعني أن الإيبوخية تقصد تحقيق الإمكان أي تحقيق بالماهية في الموضوعات وفي العلاقات التي بينها بغير تسليم سابق. ينظر: ادmond هوسرل فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، النظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2007، ص129.

<sup>1</sup> Jacque English, husserl, LE Vocabulaire des philosophie, Ouvrage coordonné par Jean-Pierre Zarader, ellipses, 2002, P.121.

<sup>2</sup> فتحي انقزو، المرجع السابق، ص 110.

<sup>3</sup> ادmond هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا خمسة دروس، المرجع السابق، ص 63.

يقول هوسرل: (فمن أجل خلوص ونقاء كل وصف، أنا أملك دائما وباستمرار في العقل القواعد الغير محدودة للرد الفينومينولوجي أو مثلا نحن نسمي كذلك الإيويحي الفينومينولوجي ذلك "الواقع بين قوسين")<sup>1</sup>.

### الرد : Ruduction

يعتر الرد الفينومينولوجي أساس المنهج الفينومينولوجي ودعامتها الكبرى، وهو الشرط الأساسي لإلغاء كل الافتراضات والنظريات التي تترسب في الوعي والمعرفة بفعل التوارث المعرفي و(يقوم الرد الفينومينولوجي على تعليق الأحكام الخاصة بالمعتقدات والآراء السابقة، التي تسلم بواقعية العالم الخارجي، هذا هو المعنى الحقيقي للتعليق الفينومينولوجي، انه يحيل نظر الوعي إلى ذاته، و يحول اتجاه هذا النظر ويرفع النقاب الذي كان على الأنا تحقيقه)<sup>2</sup>، فعندما نقول الفينومينولوجيا فإننا نتوجه دائما إلى فكرة "الوضع بين قوسين" و "الوضع بين قوسين" حسب هوسرل للعالم الموضوعي، لا يضع الفيلسوف أمام العدم الخالص.

فتعليق الحكم هو المنهج الجذري الذي به أدرك ذاتي كأنا خالص مع ما يصاحبه من حياة الشعور الخالص الخاص بي، وهي تلك الحياة التي يكون فيها العالم الموضوعي بأكمله موجودا لذاتي وعلى هذا النحو تماما (فعندما نعود إلى الأشياء ذاتها، فالفينومينولوجيا هي أساس منهج وصفي فهي لا تبدأ إلا بانجاز موقف جذري يتم فيه تعليق التأويلات والأفكار السائدة والعودة إلى الأشياء ذاتها ورؤيتها وصفها وذلك عن طريق الإيويحية)<sup>3</sup>. فتحديد الرد الفينومينولوجي (يتم مع الإيويحي، وينطلق من الموقف الطبيعي إلى الوعي)(<sup>4</sup>).

<sup>1</sup>Husserl, E, Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique, Conférences de Londres — 1922, Annales de Phénoménologie, 2003, Revue éditée par' Association pour la promotion de la phénoménologie.P177.

<sup>2</sup> علي الحبيب الفروي، المرجع السابق، ص 39.

<sup>3</sup> ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، المرجع السابق، ص 36.

<sup>4</sup> Antoine Grandjean et Laurent Perreau, Husserl la science des phénomènes, CNRS ÉDITION, PARIS, 2012, P17.

و"الرّد"<sup>1</sup> الفينومينولوجي ردود وليس ردا واحدا نذكر:

### أنواع الرّد:

الرّد الماهوي: ويقصد به رد الخصائص العارضة لأفعال الوعي وموضوعاتها في تعالقتها إلى تحديدات ماهوية تكون الخصائص العارضة بالنسبة لها مجرد أمثلة لاستبدال، يتطلب الرّد الماهوي غض النظر عن الوقائع الجزئية، لصالح عمومية الماهيات، والرّد الماهوي ضروري لأن البحث الفينومينولوجي يهتم حسب هوسرل ليس بالكائنات أو العلاقات الفردية بل بالماهيات والضرورات الماهوية، يقول هوسرل (انه في كل بحث نظري ومهما كان غط المعرفة التي تتعلق به يجب إجراء الرّد)<sup>2</sup>.

الرّد الفينومينولوجي أو الترنسندنالي: ويعني رّد الموضوعات إلى كفيات انعطائها، وهو ما يسمح بدراسة الموضوعات في تعالقتها مع الكفيات الذاتية للانعطائها، إن الموضوعات منظورا إليها كمعالقات لكفيات الذاتية للإنعطاء، وهي ما يسميها هوسرل الظواهر، والظواهر هي أساس الفينومينولوجيا، التي تعني حرفيا علم الظواهر، فهو الإجراء الذي يسمح بإدراك العالم بما هو ظاهرة تتجلى في الوعي المحايث، بالتخلص من العوالق والشوائب، بعيداً عن الواقع الحدّثي.

قد يكون الرّد إنقاصاً للعالم في صورته الواقعية العرّضية، ولكن الأكيد أنه إثراء له في حياة الوعي، على أنه يختلف في معناه عن الشكّ. فالرّد الفينومينولوجي يتخلص من القيمة الوجودية للعالم الموضوعي، سواء الحاصل في العالم الخارجي أو التّفسي، فلا يوجد بهذا سوى الأنا

<sup>1</sup> تقوم هذه العملية على خطوتين معياريتين، أحدهما سلبية، والأخرى ايجابية، وتقوم الأولى في التخلص من الأحكام السابقة وذلك باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية: بين قطيعة، وتراكيب فوقانية، ومفاسد لغوية وفروض وأساليب وعادات علمية أو عملية من شأنها أن تفسد المعطيات الواقعية. أما الخطوة الثانية فهي تقوم على أساس الإلتجاء إلى العيان المباشر بوصفه الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراك الواقع في كل صفاته المحضة، وعن طريق هذا الطريق يستطيع الباحث الظاهراتي أن يواجه المعطيات وأن يتأمل بتميز ووضوح ونزاهة ويتابعها بمرونة وهكذا بتحديد معالم هذا العيان المباشر بمفاصله وأحوله. ينظر: إبراهيم أحمد إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، ط1 الجزائر، 2006، ص 57.

<sup>2</sup> ادmond هوسرل، تاملات ديكرتية، ترجمة نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر، 1970، ص 100.

الترانساندنتالي الفينومينولوجي مجال التجربة الباطنية الترانسندنتالية الفينومينولوجية. و هو يمر بمرحلتين:

## 1-التوقف التاريخي عن الحكم: و يكون من خلال غض الطرف عن سائر المذاهب

الفلسفية وكأنها غير موجودة، باعتبار أن الفينومينولوجيا تتجه إلى الأشياء ذاتها.

## 2-طرح الآراء الصادرة عن الحياة اليومية أو العلم والتركيز على الشيء المعطى.

الردّ التداوتي: لقد قرر هوسرل من خلال المقترحات التي قدمها حول الرد بعد دروس

"جوتنجن" مقترح توسيع الرد وهو تأسيس قائم على أمرين مهمين:

أولاهما عدم مواصلة ممارسة الردّ بالفكر الديكارتي لأنه كان يرى أن الردّ الفينومينولوجي

لازال يحمل بعض من ملامح الشك الديكارتي .

ثانيا: فتح الرد وتوسيعه ليكون ردا تداوتيا أي رد يحوي الأنا والآخر فالمسار الديكارتي

ينتج عنه وضع أنانوي، وتعليق العالم والحقائق المرتبطة بالأشياء والآخرين تكشف على أن

الفينومينولوجي يمكن أن يتحول إلى فكر سالب أي مفكر أنانوي، فالرد التداوتي ينبغي أن يكون

تعديلا لتهافت الرد الترانسندنتالي وذلك باقتراحه إبدال الطريقة المتبعة في إدراك الحقائق المغايرة

لآنيتي أي وجودي الخاص والرد التداوتي هو توسيع لأفق الرد الترانسندنتالي فهو يكشف عن

حقيقة كلية وعن العالم الموضوعي التداوتي فإدراك الذوات الأخرى يحتاج إلى إدراك مغاير

للإدراك نفسي للآخر<sup>1</sup>. (باتباع هذه الطريقة من الردّ الفينومينولوجي (التوقف عن الاعتقاد في

الأشياء الخارجية) يمكن لأي نوع من الوعي النظري أو القيمي أو العملي أن يصبح موضوعا

للبحث. ويمكن لجميع الحقائق الموضوعية التي ينطوي عليها أن تستكشف، وسوف ينظر

البحث إلى هذه الحقائق الموضوعية باعتبارها، ببساطة متلازمات للوعي وسوف يكون التساؤل

<sup>1</sup> محمد محسن الزارعي، هوسرل والمسألة المثالية، دار التنوير، بيروت، ط1، 2010، ص218، 219.

مقصورا على الظواهر ما هي؟ و كيف هي؟<sup>1</sup>. ولكن بعد القيام بهذا الإجراء؟ ماذا يبقى لنا؟ إن الذي يتبقى حسب هوسرل بعد هذا الإستبعاد المنهجي لكل الوقائع الموضوعية، ظواهر الخبرة، جميع ظواهر العالم تلك الظواهر التي تدرك بالتأمل كما هي في ذاتها على نحو مطلق، ذلك أن كل مكونات الوعي هذه تظل في صميمها كما هي هذه المكونات يعتمد فيها على تشيد العالم.

### القصدية Intentionnalité:

مصطلح أخذه هوسرل من أستاذه برانتانو وتعتبر "القصدية البرانتانية"<sup>2</sup>، من أهم الاكتشافات الهوسرلية داخل المنهج الظاهراتي.

<sup>1</sup> عادل مصطفى، المرجع سابق، ص 176.

<sup>2</sup> القصدية: مصطلح أوجده المدرسيون في العصر الوسيط وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية (Intondo) أو (Intontoi) بمعنى الشد أو المد أو التوجه نحوي، لكن الفلاسفة المتأخرين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر استخدموا الفعل (Intondo) كمصطلح في يدل على مفهوم (Concept)، وكان هذا المصطلح ترجمة أخرى لمصطلحين عربيين هما المعقول (Maquul و Mana) والشئ الموجود أمام العقل في التفكير فالأول ترجمة "الفراي" عن الكلمة اليونانية والثاني من وضع ابن سينا ومنه يمكن القول أن المصطلحات (Intontoi و Mana و Maquul و Neoma)، مترادفة على نطاق واسع إذ استعملت جميعها للدلالة على الأفكار والمفاهيم أو أي شيء كائن أمام العقل في التفكير، كما ترجمت إلى الإنجليزية على أنها (Intention) للدلالة على القصد بمعناه العادي. ثم اتبع فلاسفة العصور الوسطى "الفراي" في التفريق بين المقاصد الأولى والمقاصد الثانية، فالمقاصد الأولى تعني الأشياء وملاحقها خارج العقل، أما المقاصد الثانية فهي المفاهيم التي تتعلق بالمقاصد الأولى، ثم طور هؤلاء الفلاسفة نظريات حول ارتباط المقاصد بالأشياء المعينة، رأوا أن المقاصد الثانية تشكل موضوعات المنطق كما استفادوا من نظرية أرسطو حول إدراك الشئ من غير استقبال لمادته، فعندما أفكر في طاولة مثلا توجد صورة الطاولة في عقلي، ولكن وجودها في عقلي يختلف عن وجودها في الواقع الخارجي. ففي الطاولة الواقعية صورة طاولة لها وجود غير الطبيعة ولكن في فكري عن الطاولة لها وجود قصدي، وتعرف على أنها قدرة العقل في توجيه ذاته نحوي الأشياء في العالم الخارجي ويتعلق بها، وتكون الحالة العقلية قصدية بمعنى أن العقل يتوجه نحوي قصد ما، أو موجهة نحوي شيء ما أو تمثل شيئا ما ينظر: صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 169.

التقى هوسرل ببرانتانو فور عودته إلى جامعة "فيينا" لدراسة الفلسفة بعدما كان يشغل منصب أستاذ مدرس الفلسفة وعلم النفس، بعد أن ترك هو أيضا الجامعة (الكاثوليكية)، سنة 1874، أخذ هوسرل عن برانتانو أحدث النظريات في علم النفس بحكم أن برانتانو في الوقت نفسه كان يولي أهمية كبيرة للدراسات التي تشمل الفلسفة اليونانية وخاصة (أرسطو)، حيث نشر سنة 1867 عمل عن (علم النفس عند أرسطو)، أما كتاباته اللاهوتية نجد كتابته للجزء الثاني من (تاريخ الكنيسة).

### مفهوم القصدية عند برانتانو:

جاء الإعلان البرنتاني عن القصدية في (عمله " علم النفس من وجهة نظر تجريبية " 1874 والذي يعد مصدر الفكر الفلسفي في التعريف بالعقل والقصدية في الفكر الأوربي المعاصر وتعتبر القصدية من بين أهم نظرياته)<sup>1</sup> إنها اشارة إلى مضمون واتجاه نحو موضوع، وكل ظاهرة تتضمن شيئا ما بوصفه موضوعا داخلها، بمعنى أن هناك موضوع يمكن تمثيله، وفي الحكم هناك شيء يمكن إثباته أو إنكاره، وفي الحب محبوب وفي الكراهية مكروه وفي الرغبة مرغوب: (وهذا الوجود في القصد هو سمة تميز الظواهر العقلية على وجه الحصر، ولا تظهر الظواهر الفيزيائية أي شيء من هذا القبيل، ونستطيع إذن أن نعرف الظواهر العقلية بالقول إنها تلك التي تتضمن داخلها موضوعا على نحو قصده)<sup>2</sup>.

لقد كان برانتانو يستعمل القصدية بمعنى "إدراك الأشياء" والوقوف على أحوها، بمعنى الإعتماد على تحليل الدراسات والتجارب النفسية التي تحصل عن قصد وعن غير قصد، فالشعور يدرك بقصد الموضوع الموجود والحاصل بالفعل والقصدية عنده هي محور الدراسات النفسية والشعورية وبذلك فالقصدية هي ذات دلالة نفسية صرفة .

<sup>1</sup> صلاح إسماعيل، المرجع السابق، ص 151، 152.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 153.

ولكن ما هو الجديد في القصدية الهوسرلية؟ وهل بالفعل أخذ هوسرل عن برانتانو قصده في القصدية دون أن يحاكي علم النفس البرانتاني؟

### مفهوم القصدية عند هوسرل:

عندما التقى برانتانو بأخذ عنه "قصديته" فهو لم يغير من محتواها ولكن غير من التوظيف الفلسفي لها<sup>1</sup> ومعه أصبحت تشير إلى أن "كل وعي هو وعي بشيء ما"، (إن البرهان على أن

<sup>1</sup> القصدية الهوسرلية: تبلور مفهوم القصدية عند هوسرل كفكرة وكنظرية خلال 1894 من خلال المناظرة بين (كاسيمر تفارودوفسكي) صاحب محاولة في: "نظرية المضمون و موضوع التمثلات" وهوسرل في عمله "التمثل والموضوع" الذي يحمل في ج2 شبه عنوان (الموضوعات القصدية)، ومن خلال الرد التقدي على التحليل الطريفة للفيلسوف البولوني حيث أدخل تميزا بين المضمون والموضوع، الذي بقي في نظرية برانتانو المفرقة بين الظاهرات النفسية والظاهرات الطبيعية حيث حول عين ماهية التمثل من خلال العلاقة أو الإحالة إلى الموضوع سماها بالقصدية، وما نقده هوسرل في "نظرية تفكردفسكي" هو أن التمثل لموضوع ما ليس أبدا في الذهن لصورة تتناسب مع ذلك الموضوع، فهذه الرؤية مجرد خرافة فلا توجد موضوعات محيطة في الوعي وعلاقة الموضوعات علاقة قصدية صرفة.

فمفهوم القصدية عند هوسرل تطور بتطور الفينومينولوجيا.

في الأول أخذ المفهوم معنى استناداً لوظيفتها منها "التحليل القصدية" و "التحليل الوظيفي"، في (الفينومينولوجيا المتعالية للأفكار و تأملات ديكراتية)، ثم وظيفة مترلة الوسط الكلي في الكتابات الأخيرة، هذا التفرع الوصفي جعلها تأخذ أسماء متعددة منها "قصدية نفسية"، أو "قصدية طبيعية"، "قصدية متعالية" (بوصفها نوسيسية نونومائية)، ثم "قصدية مقومة" و أخيرا "القصدية المنفعلة" أو "القصدية الغريزية الكلية بالإضافة إلى "قصدية طويلة، و قصدية عرضية" و هو تميز مبني على الإشكاليات التالية:

— إشكال حقيقي قائم في صلب ماهية وبنية القصدية.

— ارتباط التفكير الفينومينولوجي حيال مبحث القصدية ذاتها، وهو الأمر الذي جعل من هوسرل يقول "إن الفينومينولوجيا تبدأ مع مشاكل القصدية"

تطورات القصدية :

- في نص " البحوث المنطقية 1900-1901" القصدية تحمل علاقة مع المفاهيم الدلالة و الحدس

- في نص فينومينولوجيا الأفكار 1913 : ضرورة منعطف متعالي للقصدية.

- في نص تأملات ديكراتية 1929: القصدية هنا البنية العامة والأساسية للمعيشات الوعي إلى جانب التفكير والزمان، و كمنهج أساسي للتحليل الفينومينولوجي المتعالي السكوتّي والسلطة المنشئة للتأليف و المانحة للمعنى.

- مسالة فينومينولوجي عالم الحياة، في نص أزمة العلوم الاوربية و الفينومينولوجيا المتعالية 1935+ التجربة و الحكم 1938 : القصدية مستحيلة كبداية وبنية أساسية للوعي، أصبحت عائق فينومينولوجي ينظر: يوسف بن احمد، القصدية ومشكل



الأنا أفكر، أي الحالة القصدية للشعور وهي الشعور بشيء ما، لا يكون نتاجا إلا بتوضيح الطابع الأصلي لهذا التأليف، وهذا معناه أن هذا البرهان وحده يجعل من اكتشاف «فرانز برانتانو» المهم وهذا أن القصدية هي الطابع الوصفي الأساسي للظواهر النفسية، اكتشافاً منتجاً، وهو يسمح لنا حقا باستخلاص منهج العلم الوصفي للشعور، وهو منهج فلسفي ومتعال بقدر ما هو نفسي<sup>1</sup> فليس هناك موضوعات محايدة في الوعي، لأن علاقة الوعي بالموضوعات هي علاقة قصدية خالصة (وهي مصدر الفرق بين الدلالة والعبارة ثم بين قصد الدلالة والحدس، ثم بين أفعال الوعي بوصفها فروق دلالة لمعيشات ثم بين الموضوعات القصدية والموضوعات الواقعية)<sup>2</sup> فمثلا الإدراك هو إدراك لشيء ما، والحكم هو الحكم على شيء ما. وهذا أصبحت القصدية تشير إلى الأفعال المتعددة الدالة على قصد نظري أو عملي حر ومفهوم بعامة وتعتبر القصدية خاصة من خواص المعيش، تحمل في ذاتها صفة ايدوسية، لأنه أيا ما كان المعش فهو بنوع ما ذو نسبة إلى القصدية.

وبهذا فكل موجود في الفينومينولوجيا هو موضوع للتأمل ويعلن هذا الوجود عن حضوره الكامل والمتأمل في الوعي من خلال خاصية المعيش، لان المعيش يعطى بوصفه موجودا أو مشار إليه لا يمكن إنكاره وجوده بأي حال، كما أنه يتجه نحو الوجود ويتبصره موضوعيا أي باعتباره قابلا للرؤية ومائلا للنظر المحض، مثولا حضوريا حدسيا تاما، الفينومينولوجيا في الأخير تتجه نحو نحو الأشياء ذاتها، و"المعيش"<sup>3</sup> الذي يشمل القصدية ليس معيش واحدا وإنما هنالك حسب

---

تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسر، مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتاويلية، العدد 1-6، منشورات دار المعلمين، تونس، ديسمبر 2006، ص 46...86.

<sup>1</sup> ادموند هوسرل، تأملات ديكرتية، المرجع السابق، ص 51.

<sup>2</sup> يوسف بن أحمد، المقال سابق، ص 55.

<sup>3</sup> المعيش: عيش: حالة الوعي بما هي حياة قصدية والمعيش: كل ما يوجد في تيار الوعي أي ليست فقط المعيش القصدية والتفكرات الفعلية القولية بل أيضا كل ما يوجد من عنصر دفين في ذلك التيار وفي أجزائه المتعينة وهو أهم من القصدية، ينظر: ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية، المرجع السابق، ص 643.

هوسر معاش تكون هذه المعاش بمثابة المقومات القصدية وهو ما يصطلح عليه هوسرل أحيانا بالقصديات وهي:

الهولي أو المعاش الحسية: فهي عند هوسرل لا توجد إلا وهي مشاركة في وظيفة ما قصدية، فالمعطيات الحسية إنما تعرض الأداة بالمادة بالإضافة إلى الهيئات القصدية، هذا المعاش الحسي هو الذي يعطي للمادة صورتها، ويجعل منها معيشا قصديا ويكسبها صفة مخصوصة هي صفة القصدية، والمعاش الحسي عند هوسرل هو الذي يشير إشارة واحدة إلى ما يكون الوعي هو وعي به.

### التأسيس والتويما:

**Noése, Noéme (Noesis, Noema)**— زوج من الأشكال اليونانية

الأصلية تتكون من **Noesis) Noése**، والتي تشير إلى عمل التفكير)، في حين تحيل **Noéme (Noema)**، إلى ربط الموضوع على عمل التفكير<sup>1</sup>

التأسيس **Noesis Noése**: هو فعل التفكير، أي الصورة بالمعنى الأرسطي، وهو عند هوسرل حقيقة العقل المخصصة مقولا بنحو كلي أشد الكلية، وهذا العقل بما له من صورة حياتية فهي تشير إلى المعيش الذي يعطي صورة المعاني للمعطيات الحسية.

التويما **Noése, Noéme**: وهي موضوع الفكر للحكم على المحكوم عليه بما هو كذلك. هتين الصفتين الأخيرتين للمعاش (التأسيس والتويما) أصبحتا تدلان منذ 1913 على نظام الوعي القصدية، أي على الوعي القصدية الخالص. الذي يلازم بالضرورة ماهية كل موجود لأن الموضوع لا يعرف التّعالى إلا من خلاله، وهو وعي ينقسم إلى قسمين: أولا: قسم باعتباره

---

<sup>1</sup> Jacque English, husserl, LE Vocabulaire des philosophie, Ouvrage coordonné par Jean-Pierre Zarader, ellipses, 2002, P.113.

موضوع يستمد من تجربة وجوده، ثانياً قسم باعتباره موضوع أساسي للوعي الخالص. وبهذا يصبح الوعي الخالص مطلب الذات العارفة التي تريد أن تصل إلى ماهية الموجود.

لهذا يمكن القول بأن القصدية مفهوم متعدد الدلالات والأبعاد: ليست الشّعور القصدية لحالة معينة وليست الموضوع لحالة الموضوع المعبر عن وحدة قصدية، بل ينبغي النظر إلى القصدية على أنها عملية تكاملية تبادلية، إما انطلاقاً من الذات إلى الموضوع باتجاه الأصل **(الغاية)**، أو انطلاقاً من أصل الغاية باتجاه الذاتية الموضوع، والعلاقة بين الذات والموضوع تفهم أحسن عند تحليل الوعي تحليل يحرره من أمر انضمام الموضوع إليه أو حضوره فيه بالفعل، وهو يُسهل عملية انعطاء الموضوع الموجود انعطاًً محايثاً للوعي لا مفارقاً له، باعتباره بنية غير فعلية في طريقة حضوره، فالإنعطاء هو رؤية وأخذ مباشرين تماماً للموضوع المقصود **(إن النظر المسدد جهة الظاهرة المحضة لا يكون موضوع خارجاً عن الوعي، وهو معطى في الآن نفسه على معنى الإنعطاء المطلق بالتفَس كما هو مرئي محض)<sup>1</sup>**.

فالقصدية ليست سمة تضاف للوعي يتوفر عليها أحياناً، أو يفقدها أحياناً أخرى، بل هي ارتباط بالموضوع الذي يقصده الوعي، والوعي ذاته لا يهتم في هذه الحالة بأن يكون الموضوع المقصود موجود أو غير موجود، لأن الوعي حسب الفينومينولوجيا قد يقصد مواضيع غير موجودة **(فتحليل الوعي بالعمومية، يمكن من تحرير الوعي من أمر انضمام الموضوع أو حضوره فيه بالفعل ومن إثبات خاصة انعطاء العام أو الكلي بنفسه ظاهرة مطلقة مردودة إلى نواة حدسية صلبة واثقة الوجود بخلاف المعطيات الكلية)<sup>2</sup>**.

والشّعور القصدية هو دائماً شعور بشيء ما. والتحليل القصدية لهذا الشّعور يختلف عن التزعة النفسية التي ترى بأن الشّعور هو شيء موجود هناك في مجموع الطبيعة أما الفينومينولوجيا

<sup>1</sup> ادmond هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، المرجع السابق، ص 19.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 26.

فنهتم بالوعي الخالص أي بالوعي أو الشعور من جهة نظر الفينومينولوجيا، وهو معطى عيني تعنيه الذات مباشرة باعتباره شعورا لا بالمعنى السيكلوجي (الشعور لا يؤسس الموضوع بل الموضوع ينكشف بنفسه للرؤية)<sup>1</sup>، أمّا التحليل القصدي للشعور هو عملية يُكشف من خلالها عن الإمكانيات التي تستلزمها الحالات الفعلية الحاضرة للشعور من وجهة النظر الوضعية للموضوع القصدي ببيان المضمون والتعبير الدقيق للمدلول والمعنى الموضوعي للشعور إلا أنه لم يطرح ما يحقق المعنى الأساسي للتحليل القصدي.

ورغم الإعراف بأهمية هذا الإكتشاف البرنتاني للقصديّة إلا أن الطريقة التي تناول بها هوسرل القصديّة تبقى مختلفة تماماً عن التناول البرنتاني، فهذا الأخير لم يكتشف إمكانيات التحليل القصدي، الأمر الذي جعل هوسرل يبنه أستاذه برانتانو بذلك من قبل، إلا أنه لم يولي أهمية لذلك. هذا الأمر ما سعى هو إلى تحقيقه من خلال محاولة بنائه للفينومينولوجيا كعلم يقيني يستند على فكرة القصديّة، لكن من زاوية تختلف عن الطرح البرنتاني الذي كان يحصر القصديّة في البحوث النفسية لدراسة الحالات النفسية، وموضوعات الإدراك في هيئة فردية جزئية، في حين أن هوسرل تخطى هذا الموقف وسعى إلى تحويل هذه الفرديات وتلك الجزئيات إلى حقائق كلية وماهيات عامة وذلك من خلال "الرد" وباستخدام التحليل القصدي الذي ضاع من برنتانو، (فبالنسبة لهوسرل تقوم الفلسفة كلها على نظرية الفينومينولوجيا القصديّة (...)) وهكذا فإن فلسفة هوسرل تطورت إلى نوع من النظرية الكلية المنظّمة، فلقد أصبحت الفينومينولوجيا هي الجانب الرئيسي الذي اعترف به، والتي أعلنت تأسيسها لنظام فلسفته بكاملها)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ادموند هوسرل، تأملات ديكارتيّة، المرجع السابق، ص 91.

<sup>2</sup> John J. Drummond, Phénoménologie et ontologie, érudit, Drummond, J. (2009) Phénoménologie et ontologie, Philosophiques, 36(2), 593-607. <http://doi.org/10.7202/039488ar>, 18:33.

### 3- دريدا واللقاء الهوسرلي:

يذكر دريدا في الكثير من كتاباته ولقاءاته فضل هوسرل عليه يقول: (لا شيء مما أفعله كان ممكنا بدون الإتجاه الفينومينولوجي، وبدون ممارسة الرد الفينومينولوجي والترنسدتالي، وبدون الإهتمام بمعنى الظاهرة (...)) هوسرل بالنسبة لي هو من علمني تكتيكاً ومنهجاً وانضباطاً، وهو الذي لم يتخل عني قط، وحتى في اللحظات التي أعتقدت فيها أنه يلزم مساءلة بعض افتراضات هوسرل، حاولت أن أقوم بذلك مع بقائي مخلصاً للمنهج الفينومينولوجي)<sup>1</sup>.

بدأت العلاقة بين دريدا وهوسرل من خلال الترجمة التي قدمها دريدا لنص هوسرل (أصل الهندسة 1962) والتقديم له، حيث حملت المقدمة التي كتبها دريدا لهذا العمل الكثير من الإنتقادات للفينومينولوجيا. وهي علاقة كان لها أهمية كبرى في صياغة المشروع التفكيكي، يقول دريدا في حوار له مع فرانسوا إوالد (لم يكن المرور عبر هوسرل انعطافاً فحسب، لكن من الصحيح أنني حدثت عن الطريق أيضاً بشكل غير سليم واعتقد ذلك أكثر فأكثر، تبقى النصوص التالية: مدخل إلى أصل الهندسة أو الصوت والظاهرة موجهة حسب إشكالية الكتابة تلك كما منهجتها ونظمتها إلى حد ما في علم النحو De la grammatologie)<sup>2</sup>.

هوسرل بالنسبة لدريدا (ختم الميتافيزيقا الغربية وهو أفق تأويلها في الوقت نفسه (...)) إن فينومينولوجيا هوسرل وذلك من قبل أن تتحول إلى فلسفة متعالية (ترنسدنتالية) على المنوال الديكارتي، هي، ومنذ فاتحة البحوث المنطقية الميتافيزيقيا بعينها أوهي مكررة لليقينيات الميتافيزيقية الكبرى حول الوجود والنفس، حول القول والمعنى وحول الضامن لكل ذلك، أي

<sup>1</sup> جاك دريدا، الكتابة والإختلاف، تر: كاظم جهاد، دار تبقال، المغرب، ط2، 2000، ص73.

<sup>2</sup> ميشال فوكو جاك دريدا وآخرون، مسارات فلسفية، تر: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2004، ص74.

تأويل الوجود حضوراً<sup>1</sup> ولقد ظهر التأثير الديردي بهوسرل من خلال التوظيف الديردي للكثير من المصطلحات الفينومينولوجية في كتاباته كمفهوم (الظهور، والأنا، الإرجاع)، ولكن هذا لا يعني بأن دريدا كان متقبلاً للمنهج الفينومينولوجي، يقول دريدا: (إن هوسرل ومنذ البداية، الفينومينولوجيا وتدریس الفينومينولوجيا، بالنسبة لي كان ذلك عبارة عن صرامة في العقيدة، منهج تكيفت معه بطريقة نسقية، بنوع من البرودة، لدرجة أنني لم أشعر معه بأي رباط حميم<sup>2</sup> فهو يرفض فكرة عودة الفلسفة إلى الوراثة. بمعنى أن تعود الفلسفة إلى فكرة الوعي المباشر التي جعلتها الفينومينولوجيا شرط لها (فما يحاول دريدا إصاقه بنصوص هوسرل المختلفة هو اللاموضوعية التي يرى أنها لا تزال تعمل عملها كلما تناول هوسرل الاختصار المبهم)<sup>3</sup>.

أما أصل الخلاف الديردي الهوسرلي هو خلاف حول الطبيعة الفلسفية للغة، وتحديد دورها ووظيفتها في تقديم الدلالة، فبالرغم من أن الموضوع المعرفي كان واحداً بين دريدا وهوسرل وهو طبيعة اللغة إلا أن القراءة كانت تختلف باختلاف طبيعة استراتيجية كل واحد منهما، فديردا تناول البحث عن طبيعة اللغة انطلاقاً من الميتافيزيقا الغربية وفكرة تمرکز الصوت - التمرکز حول الكلام-، أما هوسرل فقد تناول البحث عن طبيعة اللغة انطلاقاً من منهجه الظاهراتي الذي يقتضي التوجه نحوى البناءات اللغوية بوصفها الصيغ العلاقتية والظواهر المميزة للماهية التي تدخل في تكون الوجود الإنساني، وقد وصف دريدا تناول الهوسرلي للغة على أنه نوع من العلاقة البرانية، وتظهر هذه العلاقة البرانية من خلال العلاقة بين العلامة والمعنى وبين المدلول والبدال. فالبدال أصبح داخل الفينومينولوجيا يقوم بوظيفة إخراج للمعنى والتعبير عن المدلول، فحسب دريدا إن هذا الاختزال للكتابة الذي تحويه الفينومينولوجيا ساهم في اختزال برانية البديل، وخلق ما يعرف بالتمرکز حول الصوت. ونحن حسبنا على علم كيف قام دوسوسير من خلال عملية تقليدية اتبع

<sup>1</sup> حاك دريدا، الصوت والظاهرة، تر: فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005-ص9-10-14.

<sup>2</sup> Derrida jacque, sur parole, edit, l'aube, paris, 1999, 84.

<sup>3</sup> كريستوفر نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، تر صبري محمد حسن، دار المريخ، السعودية، 1989، ص107.

فيها أفلاطون وأرسطو وروسو وهيكل وهوسرل، بطرد الكتابة من حقل اللسانيات (ومن ثم من حقل اللسان والكلام باعتبارها ظاهرة تمثيل خارجية وخطيرة وغير نافعة في الآن نفسه)<sup>1</sup>، على العكس فحسب التفكيك لا يوجد شيء خارج النص، فالدور الذي تلعبه الكتابة هو دور هائل ولاهائي وهو نوع من التجاوز للمشروع الكلاسيكي أي خرقا له. لهذا نجده يبتكر مفهوم علم الكتابة الذي يقوم على خلخلة كل ما له علاقة بالمفهوم والقواعد العلمية التي تدخل في تركيب النصوص اللاهوتية، وما له علاقة بالمركزية العقلية والصوتية أيضا، يقول ((...)) لهذا لا يمكن إعطاء جواب بسيط حول معرفة ما إذا كان علم الكتابة علما. سأقول بكلمة واحدة بأنه يؤسس العلم ويجرره من حدوده، كما يفرض عليه أن يعمل بحرية وحزم داخل كتابته الخاصة على تشغيل قواعد العلم، إنه وبذلك، ومرة أخرى يسم ويوسع حدود انغلاق حقل العلمية الكلاسيكية)<sup>2</sup>. فهذا التوجه الذي سلكته اللغة يعبر عن وهم متعالي خاضع للتغير اللغات والثقافات. طال الميتافيزيقا الغربية، فأعلنت من قيمة الصوت وأحطت من قيمة الكتابة ومن هنا جاءت أهمية التفكيك داخل الفكر الغربي، فالتفكيك حاول أن يعيد للكتابة مكانتها المهمشة.

لهذا فالعودة إلى هوسرل هي عودة سعى من خلالها دريدا (الكشف عن المستوى الخبي من الافتراضات الميتافيزيقية المسبقة والافتراضات التي تغدوا ظاهرة هوسرل، وأبان عن دور العلامة- بل دور اللغة ذاتها - في تجسيد الحضور، وانتهى إلى أن الإدراك الحسي من حيث كذلك - بمفهومه التقليدي - لا يمكن القول بعد ألان بأنه موجود)<sup>3</sup>. فالصّارمة التي تميّزت بها كتابات هوسرل، وصمودها القوي أمام أي نوع من أنواع التحليل النقدي جعلت دريدا يرى في لغتها قمة الميتافيزيقا التي بلغها الفكر الغربي. فحين دريدا ينطلق في دراسته لنظريته للغة من أساس

جاك دريدا، مواقع (حوارات مع جاك دريدا)، تر: فريد الزاهي، دار تيقال، المغرب، ط1، 1992، -

<sup>1</sup>ص 27.

<sup>2</sup> جاك دريدا، مواقع (حوارات مع جاك دريدا)، المصدر السابق، ص 36.

<sup>3</sup> جايتريا سيففاك - كريستوفر نوريس، صور دريدا، تر: حسام نايل، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 9.

فلسفي ذاتي قائم على فلسفة (الأنا)، فاللغة لها كينونتها وهي تحمل صفة الإنسانيّة، وقد دفعه هذا إلى التّفريق بين العلامات الإنسانيّة، والعلامات الطبيعيّة، كما أنّها عنصرا قائما بذاته، خلافاً للتصوّر الهوسرلي الذي كان يعيدها إلى حوار داخلي، أي اللّغة باعتبارها صوتاً وكلاماً، فاللغة في الخطاب التفكيكي هي كيان قائم بذاته، تعيش داخل النص، وتظهر من خلال الكتابة. فمشروع هوسرل بأسره (يؤكد اقتصار اللغة الكامن على طبقة ثانوية من التجربة ويؤكد دريدا عند تفحص هذه الطبقة وجود المركزية الصوتية التي تنسم بها الميتافيزيقا. وإذا كانت اللغة تؤدي إلى اكتمال تكوين موضوعات مثالية فإنها تفعل ذلك خلال الكتابة الصوتية: إنّها تمضي إلى تثبيت وطبع وتسجيل وتجسيد قول سبق إعداده. فوجود النفس الحاضرة أو الوجود الخالص عند هوسرل يسبق اللغة)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> فنست ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، تر: محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000، ص 288.



المبحث الثاني: الفينومينولوجيا الهوسرلية والنقد الدريدي لتاريخ العلامة

في البحوث المنطقية

الدلالة والقصد الدلالي عند هوسرل

1- الدلالة والقصد الدلالي عند هوسرل

2- دريدا يقرأ هوسرل

3- في أصل الهندسة

4- في الصوت والظاهرة

المبحث الثاني: الفينومينولوجيا الهوسرلية والنقد الديردي لتاريخ العلامة في البحوث المنطقية.

إن كل علامة في الفينومينولوجيا حسب هوسرل هي علامة شيء ما (ولكن ليس كل علامة (دل)، أو (معنى) (يعبر عنه) بالعلامة)<sup>1</sup>، ففي الكثير من الأحيان حسب هوسرل يمكن أن نقول أن العلامة (تعلم)<sup>2</sup> ما تكون هي علاماته، وهي تتعدى هذا المفهوم الضيق فتحيل إلى معنى العبارة والإشارة، والتميز بين هتين الاخيرتين يعطينا مع الدلالة.

وكلمة علامة تصدق حسب دريدا عند هوسرل (في اللغة المتداولة، دوما وأحيانا في اللغة الفلسفية على مفهومان متميزين: مفهوم العبارة (Ausdruck) الذي درجنا على أخذه رديفا للعلامة بعامة، ومفهوم الإشارة (Anzeichen)<sup>3</sup>، أي هو مركب مفهومان: (التعبير والإشارة باعتبارهما رابطان يدلان على شيء ما. فالتعبير هو "إرادة القول" وكعلاقة ترتبطه بالموضوع المثالي، فهو ذا طابع "جواني" في حين طبيعة الإشارة هي طبيعة "خارجية" مادامت تكمن وظيفتها في الدلالة على شيء خارج الأنا، خارج الوعي ومادام التعبير هو "التعبير عن شيء ما"<sup>4</sup>. فالخارج الذي يحوي المعنى هو الوعي كحضور. ويفرق هوسرل بهذا بين العلامة التي تحمل معنى الإشارة والعلامة التي تحمل معنى الدلالة.

<sup>1</sup> ادموند هوسرل، مباحث منطقية، الكتاب الثاني، ج1، تر: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010، ص29..

<sup>2</sup> من الفعل الألماني (bezeichnen)، (das bezeichnen)، يعلم الشيء علما وعلم، عليه، وضع عليه علامة بإزاء، (das Zeichen)، وأشار إلى الشيء إشارة، أو أشار به إلى شيء آخر جعل منه إشارة بإزاء، anzeichnen، أو جعل منه إشارة بإزاء Kennezeichen، وأوماً إيماء بإزاء das Anzeigen anzeigen، وقلت إشارة بإزاء Kennezeichen وأمارة بإزاء Merkzeichen ينظر: ادموند هوسرل، بحوث منطقية نفس المرجع ص 29.

<sup>3</sup> حاك دريدا، الصوت والظاهرة، تر: فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 45.

<sup>4</sup> محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015، ص205.

**1- الدلالة والقصد الدلالي عند هوسرل:**

حسب هوسرل هناك علامات تحمل مدلول في حين هناك علامات لا تدل على أي شيء فالعلامة بمعنى الإشارة لا يمكنها أن تعبر عن شيء إن لم تكن تحمل دلالة أو إيماءاً، كما لا يمكن أن تكون لها وظيفة دلالية إيمائية، أي لا يمكنها أن تعبر عن أي شيء. ويقصد هوسرل بالدلالة (Indication) تلك العلاقة القائمة بين العلامة والإشارة يقول حول ماهيتها (من المفاهيم المتصلة بلفظ العلامة ننظر بدءاً إلى الإشارة، إن العلاقة القائمة هنا نسميها دلالة بمعنى الوسم، وهو علامة العبد والعلم وهو علامة الوطن وتشكل الأمارات بالمعنى الأصلي للكلمة جزءاً من هذه المجموعة بما هي خاصيات مميزة مهمتها أن تعرفنا الموضوعات الدالة إليها)<sup>1</sup>.

وهناك أمر آخر مصداق مفهوم الإشارة أكبر من مصداق مفهوم العلامة فكوكب المريخ حسب هوسرل علامة على وجود سكان أذكيا في المريخ، وعضام الحفريات علامات على أن هناك وجود لأناس أحياء قبل حدوث الطوفان.... إلخ. فأى شيء يحمل قصداً معيناً نطلق عليه علامة سواء مارست هذه العلامة وظيفتها أم لم تمارسها، لأن العلامة تحل محل الشيء ذاته الذي يوازي المعنى الحاضر أو المشار إليه، كما تحل محله في غيابه.

فحين تدل الإشارة على (ما ينبغي أن ننطق به مرة أخرى باللسان الألماني - شيئاً يمكن أن نسميه **Bedeutung** [دلالة] أو **Sinn** [معنى] وتلك هي الإشارة)<sup>3</sup> أي هي (الدال عن حقيقة خارجية والتعبير هو "مدلول" حقيقة باطنية - الحضور الممتلئ للوعي هو جعل الحقيقة

<sup>1</sup> آدموند هوسرل، مباحث منطقية، ج1، المرجع السابق، ص30.

<sup>2</sup> **Bedeutung** هو فعل من الفعل فسر بالألمانية **deuten** يريد أن يقول أولاً، يشير إلى الأصابع، لكن يمكن زيادة معانيها إلى حد كبير حيث أن المعنى الجوهرى الذي يقابلها مقرب في الواقع من فكرة تفسير، تفسير كتحويل من مستوى مرجعي إلى آخر (...). Jacques derrida, MARGES DE LA PHILOSOPHIE, Minuit, Paris, 1972, p.125.

<sup>3</sup> جاك ديريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص45.

الخارجية، بين قوسين وتعليق حكم الإشارة (épokhé)<sup>1</sup>، أي أنّها إحالة تعبيرية، والتعبير لا يكتسب صلة موضوعية إلا من خلال الدلالة التي يحملها، فالتعبير يُسمّى عن طريق دلالاته، لذلك هناك علامات تعبيرية وهي جزء من الإشارة، فمن خلالها يدخل الكلام تحت لواء النسق العام للدلالة. يقول هوسرل: (إنّ الفعل الدال يشكل طريقة متعينة في الرأي - إلى الموضوع المعني - إلى أنّ طريقة الرأي الدال تلك ومن ثمّ الدلالة إياها، يمكن أن تتبدلا مع بقاء التوجه نحو الموضوع هو هو)<sup>2</sup>، فماهية التعبير تكمن في الدلالة، كما يمكن للحدس أن يقدم ملء التعابير مختلفة يقول هوسرل في عمله أفكار: (إنّ كل حدس معطاء أصلي هو مصدر شرعي للمعرفة، كلّ ما يُعطى إلينا في "الحدس" على نحو أصلي (بفعليته المتجسّدة) ينبغي أن يتلقّى فقط كما أعطي ولكن دون أن يزيد على الحدود التي أعطي حينها في نطاقها، يتعيّن أن ندرك أنّ نظرية ما ليس لها أن تستمدّ حقيقتها من غير المعطيات الأصلية. كلّ منطوق يقتصر على إضفاء العبارة على هذه المعطيات بواسطة مجرد التفسير بالدلالات التي هي مضافة إليها، هو إذا بالفعل... بدءاً مطلق مدعو بالمعنى الخاص للكلمة أن يكون أساساً ومبدأً)<sup>3</sup>. فنحن نحس تلك الظواهر الحسية الخارجية والباطنية، بالإضافة إلى تلك الصور الذهنية، التي من خلالها ترقى تصورات الموضوعات المحدوسة إلى حالة الموضوعات المتعيّنة المتصلة مع بعضها البعض (وهكذا يمكن لمختلف الدلالات أن تنتمي إلى الحدس نفسه، ومن ثمّ أيضاً إلى الموضوع نفسه (...))<sup>4</sup>.

كما يوجد رابطة جوهرية وهي رابط أكثر عمومية تقوم بجمع الوظائف الإشارية، أما طبيعة هذه الإشارة فإنّها خارجية (مادامت تكمن وظيفتها في الدلالة على شيء خارج الأنا، خارج الوعي، ومدام التعبير هو التعبير "عن شيء ما" فالخارج الذي يمتد إليه ويسند إليه المعنى

<sup>1</sup> محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 205.

<sup>2</sup> آدموند هوسرل، مباحث منطقية، ج 1، المرجع السابق، ص 51.

<sup>3</sup> فتحي انقزو، قول الأصول هوسرل وفيينومينولوجيا التخوم، منشورات الأختلاف، الجزائر، ط 1، 2014، ص 20.

<sup>4</sup> آدموند هوسرل، مباحث منطقية، ج 1، المرجع نفسه، ص 52.

الكائن في الداخل، ليس هو العالم أو الطبيعة وإنما هو الوعي كحضور، هو التفكير وموضوعه المتضمن فيه، هو "القصْد المعبر عنه"، الإشارة هي "الدال" عن حقيقة خارجية و التعبير هو "مدلول" حقيقة باطنية)<sup>1</sup>.

أمّا أصل الإشارة فيدخل ضمن الوقائع النفسية، ولا نقصد بذلك تداعي الأفكار حسب هوسرل فقط ما تعبر عنه قوانين هذا التداعي أي وقائع التداعي عن طريق الاستدعاء، بل أيضا تلك الوقائع التي يتجلى من خلالها التداعي مبدعا بإنتاجه الوصفي، ولا يمكن لشيء أن يشير إلا عندما يكون قادرا عمليا على الايماء، وهو ايماء يمرُّ من الكائن المفكر باتجاه الشيء المشار إليه. وهناك فكرة يشير إليها هوسرل وهي فكرة التحفيز (Motivation) أي ما يتقوم به موضوع ما يشار به وما يشار إليه، وهو بالمعنى العام يتضمن تفسيراً فيزيائياً، لأنه هناك اشتراك حسب هوسرل ظاهرياً لا يمكن أن نغفل عنه، وهو اشتراك يمكن أن نلمسه في اللغة الدارجة، فنحن حيناً نتكلم بعامة على الاستدلال والاستنباط فإتينا لا نفعل ذلك فقط بالمعنى المنطقي بل أيضا بالمعنى الفيزيائي للإشارة .

فالإشارة حسب هوسرل تحمل معنى واسع فهي تمتد إلى ميدان الظواهر الإنفعالية وبخاصة الظواهر الإرادية ، فهذا الإتساع اللغوي للإشارة يساهم في اتساع معنى التحفيز بالمعنى الأعم. يعطي هوسرل حول هذا الإحتمال المثال التالي: (لتفكر مثلا في التنازع حول الظواهر البركانية: هل هي إشارات حقيقية، أم لا، إلى حالة نصف نارية نصف سائلة لباطن الأرض، أو في أمثلة أخرى متشابهة، ثمة شيء واحد يقيني، هو أن استخدام لفظ إشارة لا يفترض صلة متعينة مع تقدير الاحتمالات، ذلك أنه وبعامة، ليس مؤسسا على مجرد تخمينات بل على

<sup>1</sup>محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص205.

أحكام قاطعة بوضوح، ولذلك فإن على التشريع الأمثلي، الذي أفسحنا له مجالا هنا، أن يقتضي بدءاً أن تختزل القناعات الأكيدة بتواضع إلى مجرد تخمينات<sup>1</sup>.

هناك فرق بين العلامات الإيمائية والتعبير الدلالية حسب هوسرل، فكل قول وكل جزء من قول، وكل علامة هي تعبير، بعيدا عن صدقها أو عدمه، ومن دون أن تكون موجهة إلى شخص معين قصد التواصل، فحركة الوجه والأيدي مثلا والتي يمكن أن تحل محل أقوالنا دون أن نقصد التواصل عن طريقها، والتي من خلالها أيضا يعبر الشخص عن حالته النفسية للمحيطين به، دون أن يلجأ للكلام هي عبارة عن تعابير تحمل معنى مختلف لتلك التعبيرات التي يمنحنا القول إياها. فهي لا تشكل في الوعي الذي يتقوم بها وحدة فينومينولوجية مع المعيشات المعلن عنها، كما أنها عاجزة عن إيصال أي شيء، ولا تحمل حسب هوسرل أي دلالة مميزة. كما أنها غير قادرة على إيصال الفكرة الصحيحة التي يريد حاملها إيصالها.

وفي العلاقة بالتعبير هناك حسب هوسرل التعبير من زاوية فيزيائية مثلا: العلامة الحسية المركب الصوتي المتلفظ به، والعلامة المكتوبة على الورق، والتعبير المتصل بمعيشات نفسية معينة عن طريق التداعي والتي تجعله يحمل قصدا ما وهي في الغالب معيشات نفسية ندرتها بوصفها معنى الدلالة والتعبير.

والتعبير في الوظيفة التواصلية، لا يصبح فيه المركب الصوتي المتلفظ به وتلك الحروف المكتوبة حديثا وقولا تواصليا إلا إذا كان يحمل قصد التعبير عن نفسه، أي عن شيء ما، يريد من خلاله إيصال معنى ما إلى المستمع. وهو تواصل يصير ممكنا من خلال أن المستمع يفهم ما يقصده المتكلم هذا المتكلم يدركه المستمع باعتباره شخصا لا تصدر عنه فقط مجموعة من الأصوات بل شخصا يتكلم ويحقق في الوقت نفسه مع الأصوات الأخرى مجموعة من الأفعال التي تدعم رسالة إيصال المعنى، فالذي يجعل التخاطب ممكنا ويجعل من القول التواصل قولا هو ذلك التضاف

<sup>1</sup> آدموند هوسرل، مباحث منطقية، ج1، المرجع السابق، ص 33-34.

## الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

الذي نلمسه في الوجه الفيزيائي للقول بين تلك المعيشات الفيزيائية والمعيشات النفسية للأشخاص الذين يتخاطبون.

فكل التعبيرات في القول التواصلي هي بمثابة إشارات، وهي تلعب عند المستمع دور العلامات على أفكار من يتكلم إليه، أي على تلك المعيشات النفسية المتحققة، وكذلك المعيشات النفسية الأخرى التي تشكل جزءاً من قصد التواصل، وهذا الدور الذي تلعبه هو دور إبلاغي، والإبلاغ يقصد به (إن المستمع يلقف يبصر حدسيًا من يتكلم بوصفه شخصاً يعبر عن ذا أو ذاك، أو أيضاً كما يمكن أن نقول ببساطة، إنه يدركه كشخص. حين أصغي إلى واحد أدركه بالضبط كذات متكلم أسمعه يروي يدلل، يشك، يرغب... الخ)<sup>1</sup>، فالمستمع يدرك نفس المعنى الذي يدركه الشخص الذي يخبر. على الرغم من أن الظواهر النفسية، التي تجعل منه شخصاً لا يمكن أن تقع من حيث وقوعها تحت حدس شخص آخر. فالمستمع يدرك بأن المتكلم يخرج حالات نفسية معينة وبالمقابل يدرك أيضاً تلك المعيشات، إلا أنه لا يعيشها، فإدراكه هو إدراك خارجي وليس داخلي. وهو مبني على أساس تصوّر حدسي قد يغدو تصوّراً غير مطابق ففي الحالة الأولى يكون معيشياً وفي الحالة الثانية يكون مجرد احتمال بعيد عن الحقيقة، لهذا فالفهم المتبادل بين المتكلم والمستمع مبني على التضايف بين الأفعال النفسية المعروضة بكاملها في الإبلاغ والتسمية. لو اعتمدنا على التعبيرات الواردة في المحادثات العادية حسب هوسرل فإننا سنكتشف بأن مفهوم الإشارة مقارنة مع فهم التعبير، مفهوم واسع وشامل، والسبب في ذلك حسب هوسرل راجع إلى أن التعبير في الحديث التواصلي يدخل ضمن خانة الإشارة كما أن التعبيرات أيضاً تقوم بوظيفتها الدلالية في الحياة النفسية المنفردة، وهكذا تغدو غير إشارية.

<sup>1</sup> آدموند هوسرل، مباحث منطقية، ج 1، المرجع السابق، ص 38.

## الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

فالتحليل الفينومينولوجي يستدعي (التأشير والدلالة) أن تحمل الإشارة تأشيرًا ويكون للاستنتاج دليل. (فالقوانين الخالصة أو الماهوية تلعب دورًا رئيسيًا في كل مركبين الدلالات)<sup>1</sup> فمصطلح دلالة يرجع حسب هوسرل إلى الدائرة اللغوية، دائرة التعبير. ومعنى الكلمة مطابق عموماً ل(دلالة). (وهي تصلح الدلالة كمرادف للمعنى، (...)<sup>2</sup> ومعنى أدق فإن كلمة دلالة تعبر عن الفكرة القديمة التي تتبدى خصوصاً في عبارة من قبيل دلالة منطقية أو تعبيرية، أما كلمة معنى فلازلنا حسب هوسرل نستعملها في امتدادها الأوسع، هكذا فالمعنى سواء أكان مدلولاً أم معبر عنه أم متشابه مع عملية دلالية، فهو عبارة عن مثلية معقولة أو روحية يمكنها أن تتحد بالوجه المحسوس الدال لكنها تظل في غنى عنه، مكتفية بذاتها. فحسب هوسرل هناك خلط والتباس في التحديد الدقيق لهذه المفاهيم أي مفهوم الدلالة والعلامة وهو سبب راجع إلى غياب التعريف الصحيح للمفاهيم، زد إلى ذلك الخلط الذي يصاحب الماهية في التفريق بين الأسماء الجمعية والأسماء الكلية (وبالفعل ففي الحالات التي فيها تمتلى الدلالات الجمعية، فإن كثرة ما تأتي للحدوس بكلام آخر، يتقسم الملاء إلى كثرة من الحدوس المفردة، وبذلك وإذا ما فاصلنا هنا القصد عن الملاء قد يبدو بالفعل إن التعبير الجمعي المعنى هو ذو دلالات كثيرة)<sup>3</sup>. ومن الضروري التمييز بدقة بين تلك الإلتباسات المسيئة جداً في نتائجها المتصلة بكلمتي الدلالة والمعنى، وأيضاً فيما يخص التعبيرات بلا دلالة، أو تعابير بلا معنى، فحسبه إذا فرقنا المفاهيم التي تتداخل هنا سنحصل على سلسلة من المفاهيم<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص 140.

<sup>2</sup> آدموند هوسرل، مباحث منطقية، ج 1، المرجع السابق، ص 54.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 55.

<sup>4</sup> هذه السلسلة من المفاهيم يحصرها هوسرل في النقاط التالية:

1- ينبغي على مفهوم التعبير أن يكون ذا دلالة: وإذا بالضبط ما يفرقه عن العلامات الأخرى، فتعبير بدلالة ليس بالتالي وبصحيح العبارة، تعبيرا بأي وجه، وبترتيب أفضل، إنه ادعاء أو تراء بأنه تعبير، في حين إنه إذا ما نظرنا إليه عن كثر لن يكون شيئاً من هذا قط، وتلك حال المركبات الصوتية المتلفظ بها مثال: أبركادابراً، ولكن أيضاً ومن جهة أخرى حال



### 2- دريدا يقرأ مع هوسرل:

لقد كانت المناظرة الديرديية مع هوسرل في أعماله المبكرة، وكانت المناظرة الأولى من خلال المقدمة التي قدمها لعمله (أصل الهندسة) كما قلنا سابقا وعمله الثاني (الصوت والظاهرة) 1967، (تكمن أهمية نص هوسرل بالنسبة إلى دريدا على وجه الضبط، في تضاربه الذاتي ويبدو هوسرل لديردا، قامعا عنيفا لافتراضات الجاراماتالوجيا الذكية المتضمنة في النص الهوسرلي)<sup>1</sup> ففي العمل الأول تناول سبعة فصول ناقش خلالها دريدا سبعة فصول هي: العلامة والعلامات، رد القرينة، الدلالة وحديث النفس، العلامة وملح البصر، الصوت الذي يحرس الصمت، البديل الأصل، حيث قدم دريدا تصورا فينومينولوجيا للغة وعلاقته بالعلامة وهي أعمال حاول من خلالها دريدا كسر ذلك العمق والغموض الذي تميز به أعمال هوسرل خاصة عمله (أبحاث منطقية 1910-1911)، فصوص هوسرل هي الأرض الخصبة للميتافيزيقا الغربية وهي الأرض التي بنيت عليها التفكيكية.

### 3- في أصل الهندسة:

المجموعات المؤلفة من تعابير متحققة لا تتناسب معها أي وحدة دلالية في حين أنها تبدو مع ذلك زاعمة لهذه الوحدة على نحو ما تعطى خارجيًا: مثال اخضر هو أو.

2- في الدلالة إنما تقوم الصلة بالموضع، وبالتالي فإن استخدام تعبير بمعنى التعبير عن موضع وإقامة الصلة تعبيراً بموضع (تصور موضع) هما أمر واحد بعينه.

3- هناك تعابير لا تحمل أي دلالة وهي تعابير متناقضة يتخللها نوع من التشويه، كان نقول المربع المدور، أو دائرة مربعة، فهي تعابير خالية من المعنى فالتعبير يكون ذا دلالة عندما يتناسب مع قصده.

4- فيما يخص مسألة على ماذا يدل التعبير، نرجع بالطبع إلى الحالات التي يمارس فيها دورا معرفيا راهنا أو بما يعود الشيء نفسه الحالات التي فيها يمتلىء قصده الدلالي بالحدس. وعلى هذا النحو إنما يكتسب القصد الدلالي وضوحه وتميزه، ويتأيد بوصفه صائبا وبوصفه قابلا للتحقيق تماما. ينظر: ادموند هوسرل، مباحث منطقية، ج 1، ص 55-56-57-58.

<sup>1</sup> جايتريا سبيفاك - كريستوفر نوريس، المرجع سابق، ص 72.

يقول دريدا حول هذا العمل (حسب تاريخها وموضوعها، فإنّ هذا التأمّل الهوسرلي يأتي في المجموعة الأخيرة من الكتابات التي تم جمعها في أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا المتعالية)<sup>1</sup>، في المستوى الأول إنّ أصل الهندسة عند هوسرل يحمل نوعاً من اللامسؤولية الفنية والموضوعية في تناول العلم والفلسفة، وهو نص يحمل نوعاً من الراديكالية والتطرف ففي المقدمة الطويلة التي وضعها دريدا لهذا العمل يجب من خلالها عن سؤال هوسرل حول تلك العلاقة القائمة بين تلك البنيات الذاتية والموضوعية (إذ كيف تنشأ أشكال الموضوعية المثالية - جوهر الهندسة - (وليس أنظمة الهندسة الفعلية) داخل بنيات الذات ويفترض دريدا في نهاية مقدمته الطويلة أن إجابة هوسرل امتدت أكثر مما ينبغي أن تكون (...)) فالموضوع المثالي للذات المتعالية هو الذات نفسها، ولا تستطيع الذات في تأملها لنفسها أن تظل داخل أنية بسيطة تخص حاضراً حياً إذ يجب أن تمنح لنفسها تاريخاً، وتميّز نفسها عن نفسها عبر نظرة ارتدادية تجعل النظرة الإستباقية ممكنة أيضاً)<sup>2</sup> حسب دريدا إن التمييز بن هادين المقامين هو نوع من الإشارة إلى الإخ(ت)لاف، إخ(ت)لاف أصلي لأصل مطلق لأجل غير مسمى، (إخ(ت)لاف مرجئ أصلي لأصل مطلق (...)) ويكون هذا السير الغريب "للارتداد"<sup>3</sup> حركة مخططة تقريباً في "أصل الهندسة"... ينبغي أن نفوز بفكرة هوسرل التي ترسم، على نحو غير مقصود، بنيات

<sup>1</sup> Husserl, E :L'Origine de la Géométrie, Trad & Intro. Derrida, Jacques, 6ème ed, P.U.F, Paris,2010,P.3.

<sup>2</sup> حايتريا سبيفاك - كريستوفر نوريس، المرجع نفسه، ص72.

<sup>3</sup> الارتداد: يتناول هوسرل مفهوم الـ: الارتداد (Rückfrage) في دلالة التي تحيل إلى الـ (Question en retour) سؤال العودة الذي يقصد الأوبة والرجوع، أو حتى الصدى الديردي والرّسائلي من حيث يكتسي دلالة الاتصال عن بُعد، زيادة على أن الـ (Rückfrage)، سؤال العودة، هذا، يطرحُ بدءاً من أوّل إرسال، فانطلاقاً من وثيقة مسلمة ومقروءة سلفاً، يُعطى إمكان السؤال من جديد، وبالعودة من القصد الأصلي والتهائي لما يتم استلامه من قِبَل التراث والتقليد الذي يُعتبر وسيطاً وافتحاً على الاتصال التاريخي بعامّة، وفي الوقت نفسه يمكنه «أن يخضع للسؤال». ينظر: مراد قوسمي، من اجل علم البدء : كلية المنهج الفينومينولوجي و الصبغة التاريخية لإستراتيجية الارتداد، مجلة الكلمة العدد 69، السنة السابعة عشر، منتدى الكلمة للدراسات والبحاث، خريف، 2010، ص 7.

الجاراماتولوجي في خطاب الجراماتولوجي: يجب أن يشطب هذا التحديد لـ "الذاتية المطلقة" بمجرد أن نفهم الحاضر بواسطة مبدأ الإخ(ت)لاف المرجىء، وليس العكس<sup>1</sup>، فمبدأ الذاتية هو مبدأ خاضع إلى الأسبقية ولنوع من الذاتية التي تشكلت وليس ذاتية مشكلة. وليس وحده مبدأ الذاتية من يحمل إشارة إلى الإخ(ت)لاف وتدليل على الغراماتولوجي بل حتى مبدأ الموضوعية. يمكن للكلام حسب هوسرل إن يحمل أصالة دون الحاجة إلى معرفة أو إقامة علاقة بالموضوع فهو لا يحتاج إلى حدوس مباشرة لكي يتعرف السامع عليه.

يحلل دريدا هذه الفكرة ويرى أن المعنى ليس واحد كما لا يمكنه أن يحوي ويتضمن حدس الموضوع يقول: (فلا إدراكي ولا حدسي وغياب، كل هذا مقول بواسطة الشيء الفعلي الذي أقوله (...)) وغياب الحدس وبالتالي -غياب الذات التي تحدس- ليس مسموحا به عبر الكلام فقط بل إن هذا الغياب تفرضه البنية العامة للدلالة، عندما تتأمل في ذاتها<sup>2</sup> هذا الغياب يحيل إلى غياب كاتب النص، وهو غياب لا يحل بالمعنى وإنما يساهم في ولادة معنى آخر يكون مسموعا أو مكتوبا. إن الصوت عند هوسرل لا يقصد به الكلام الطبيعي وإنما البنية الظاهرية للصوت.

ويعتبر المفهوم التقليدي للعلامة عند دريدا بأنه نوع من التولد التلقائي، فأخر المدلول يمكن أن نعتبره في حالة تزامن، بل هو عبارة عن قلب متعارض (خلال زمن النفس - لنظام الدال إنه حق حنين، غير ممكن تفاديه نحوى حضور يصنع هذه الوحدة الوهجانية عبر إعلان أن علامة ما تحمل بداخلها حضور المدلول، ومن زاوية أخرى سيبدو واضحا أن العلامة هي الموضوع الذي يكون فيه الآخر (المدلول)، بكل ما في الكلمة من معنى معن عنه بما هو عليه دون أية سداجة أو أي تماثل أو أي شبه أو أية تواصلية- بما لا يكونه، وفي الحقيقة لن تصبح المفردة والشيء أو الفكر أمرا واحدا، ذلك أننا نذكر ب ونحيل إلى، عادة متبعة لكلمات تتعين بوصفها شيئا أو

<sup>1</sup> جايتريا سيففاك - كريستوفر نوريس، المرجع سابق، ص73.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص74.

فكرا عبر تنظيم خاص للكلمات)<sup>1</sup>، فالأعلامه وجود غريب (إن بنية العلامه محدده بأثر هذا الغائب إلى الأبد، وبالطبع لا يمكن لهذا الأخر أن يكون موجودا في وجودها الممتلي... فكل علامه تحيل إلى علامه أخرى وهكذا إلى ما لانهاية)<sup>2</sup>، فمهمه العلامه تعين موضوع الإخـ(ت)لاف (فليس هناك بنية اختلاف داخل العلامه الصوتية، وإن هذا الإخـ(ت)لاف يحسُّ بوصفه حضورا ذاتيا في فكر الذات الصامت والمنعزل)<sup>3</sup>.

#### 4- الصوت والظاهرة:

أما في عمله الصوت والظاهرة فإن دريدا يدخل في حوار مع هوسرل وبالخصوص حول عمله بحوث منطقية وخاصة فاتحة هذا العمل "الدلالة والعبارة"، الذي يضع فيه هوسرل تميز بين (الدلالة والعبارة) وهذا ما ذكرناه سابقا، لقد دريدا قسم العمل إلى سبعة أقسام حيث قدم من خلاله قراءة حول التصور الهوسرلي للمفاهيم المتعلقة بالعلامه والدلالة والإشارة والتعبير وغيرها من المفاهيم التي تدخل ضمن خانة اللغة:

#### الفصل الأول: -العلامه والعلامات (Le signe et les signes):

في هذا القسم يناقش دريدا مسألة العلامه عند هوسرل فيقول: (يبتدىء هوسرل بفك هذا الإغلاق: إن كلمه علامه تصدق في الكلمه المتداوله دوما وأحيانا في اللغة الفلسفية، على مفهوميين متمايزين: مفهوم العبارة (Ausdruck) الذي درجنا على أخذه رديفا للعلامه بعامة ومفهوم الإشارة (Anzeichen)<sup>4</sup>.

لقد كان هوسرل في كتابه "أبحاث منطقية" يرفض تميز فريجه Frege بين المعنى والدلالة (إلا أنه وجد لاحقا أن هذا التميز مفيد - لا كما تصوره فريجه لوسم التمايز بين المعنى في

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 30-31.

<sup>2</sup> هايتريا سيبفاك - كريستوفر نوريس، المرجع السابق، ص 31.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 31.

<sup>4</sup> جاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص 45.

امتداده الأكثر عمومية والمعنى كملفوظ لساني أو منطقي أي المعنى بوصفه دلالة<sup>1</sup>، فما يحرص عليه هوسرل حسب دريدا هو (الخلوص التعبيري والمنطقي للدلالة بوصفها إمكان اللوغوس)<sup>2</sup>، فحسب هوسرل إن تلك العلامات التي تنسب إلى الإشارة هي لا تحيل إلى أي شيء إلا في حالة واحدة وهي حالة (اعتزام القول [فعل الدلالة] **bedeuten vouloir-dire** - في القول التواصلي **(im mitteilendr Rede)** - مشبك **(verflochten)** دوما بعلاقة مع وجود - الإشارة هذا...)<sup>3</sup>.

يقول دريدا: (**Bedeutung** [دلالة] أو **sinn** [معنى] وتلك هي الإشارة، وبالفعل فالإشارة هي علامة كالعبارة، سوى إنها خلافا لهذه الأخيرة ومن حيث هي إشارة متروعة الدلالة أو المعنى: بلا دلالة (**Bedeutungslos**) بلا معنى (**Sinnlos**)<sup>4</sup> واعتبارا لهذا فلا يمكن أن تكون هناك علامة دون دلالة وأن يكون دال من غير مدلول، فسرعان ما سيتأكد هوسرل أن تعبيرية العبارة تستدعي دوما مثلية الدلالة وهي تنطوي على رابطة مع إمكانية القول المنطوق، والفرق بين الإشارة والعبارة هو فرق وظيفي أكثر منه جوهري، وتكمن وظيفتهما في الدلالة وهما يرتبطان بالمعيش القصدي الذي يفتح على الحياة، (بخشى دريدا، أن تكون الترجمة الماثورة لكلمة **bedeutung** بكلمة **Signification**، والتي أضحت مفسدة تقريبا لنص هوسرل بأكمله فتعوق فهمه في قصده المحوري)<sup>5</sup>، وقياسا على هذا حسب دريدا إن كل من يسلك هذه التمييزيات الجوهرية يجيد عن فهم القصد الهوسرلي الحقيقي، يمكننا أن نقول باللسان الألماني علامة (**Zeichen**) هي متروعة من الدلالة (**bedeutungslos**) وليست

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص 31.

<sup>2</sup>جاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص 50.

<sup>3</sup>المصدر نفسه، ص 49-50.

<sup>4</sup>المصدر نفسه، ص 45.

<sup>5</sup>المصدر نفسه، ص 45.

## الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

(bedeutsam) بحيث لا يمكن أن نقول في اللسان الفرنسي دون أن نقع في التناقض أن علامة معينة لا يمكن أن تحمل دلالة معينة.

فلكي يعزل المعنى عن الملفوظ أو قصدية الدلالة التي تحرك الملفوظ كان هوسرل بحاجة لأن يميّز بحسب بين الوجه الدال المحسوس الذي يقر بأصالته، والوجه والمدلول المعقول والمثالي والرؤحي. إنّ الدلالة عند هوسرل لا علاقة لها بالمعيشات النفسية، بل بالفعل القصدي لأنها وحدة منطقية وموضوعية (إنّ الذات الناطقة، وعي بصدد التعبير، عن شيء ما تعترم أن تقول **veut dire**، وإنّ العبارة تعترم أن تقول، وبين الثقين من أنّ الدلالة **Bedeutung** هي دوما ما يعترم أحد ما أن يقول: دائما هو معنى من القول أو محتوى قولي<sup>1</sup>). فالدلالة تحافظ على محتوى المعنى المثالي للعبارة اللغوية والقول المنطوق أما المعنى فهوى يمتد إلى الدائرة النويمائية إلى حد طبقتها التعبيرية. حيث هناك طبقة قبل تعبيرية للمعنى وللمعيش في حالة الإدراك، وطبقة المعنى هذه قادرة على تلقي العبارة والدلالة، فالدلالة المنطقية هي عبارة، وبقدر ما تكون الدلالة عبارة عن رهان للقول التواصلي تتولد عنها عبارة حاملة لقيمة تواصلية، كما أنّها رهان للعلامة القولية وهي دائما في حال من الإشتباك الذي يكون رهن لنظام إشاري معين (إذ انه من البين أصلا أن الضرورة الفعلية للاشتباك الذي يجمع بين العبارة والإشارة جمعا حميما يجب أن لا يلامس بإمكان فصل صارم بحسب الماهية فيما يرى هوسرل أنّه إمكان شرعي وفينومينولوجي صرف، والتّحليل سيكون له أن ينمو إذن عند هذا التفاوت بين الوقوع **fait** والوجوب **droit** الوجود والماهية، الواقع والوظيفة القصدية)<sup>2</sup>، فهوسرل مارس نوعا من الكبت اتجاه بنية العلامة، وذلك من خلال فصله الأولي بين الإشارة والعبارة.

<sup>1</sup> جاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص47.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص53.

إنّ معنى العلامة الذي أكد عليه هوسرل وهو معنى يستمد وحدته من الماهية التي يستهدي بها (وهي التي لا يشهد لها غير بنية ما هوية للتجربة وغير الألفة التي للأفق، إنّ فهم معنى كلمة علامة عند مطلع الإشكال يلزمنا أصلا علاقة بماهية العلامة بعامة وبوظيفتها أو بنيتها الجوهرية متقدمة على الفهم سيكون بإمكاننا التمييز بين العلامة بوصفها إشارة والعلامة بوصفها عبارة فقط (...). إنّ مقولة العلامة بعامة ليست جنسًا وإنما هي صورة)<sup>1</sup>.

ولكن ما معنى العلامة؟ يتساءل دريدا، إن العلامة هي علامة عن شيء ما، ومن أجل شيء ما في حين يحيل معنى الإشارة التي تتحول فيما بعد إلى إحالة تعبيرية أو إحالة إشارية، هذه الإشارة هي الموضع الذي يعلن عن جذر كل تشابك بين الإشارة والعبارة (إنّ الموضع الذي ترسم فيه كل المتقابلات والاختلافات التي ستحيط منذ الآن بالتحليل الهوسرلي وهي التي ستخذ لها شكلا من مفاهيم الميتافيزيقا التقليدية)، لقد اعتقد هوسرل أنّه قادر على فصل ما هو منطقي عن ما هو قبلي داخل الدلالة، إلا أنّه وحسب دريدا سيساهم في تحويل البنية العامة للعلامة في حين الإشارة هي إحالة تعبيرية وليست إحالة إشارية. كما يجب حسب دريدا إخضاع العلامة إلى حقيقة اللّغة والوجود، واثبات أنّ "الدلالة المنطقية هي عبارة" وأنّه لا توجد حقيقة نظرية إلا ما كان في منطوق، وجعل العبارة اللسانية والسؤال حولها هو إمكان الحقيقة.

لا يراعي عمل الدلالة في الفينومينولوجيا سوى ما هو مقومّ لحركة الحقيقة، هذا ما جعل مسارها حسب دريدا محسور بين أمرين: (فهي من جهة رد الأنطولوجيا للأنطولوجيا الساذجة والعودة إلى تقوّم أفعال المعنى وللقيمة وإلى نشاط حياة تنتج الحقيقة والقيمة بعامة من خلال علاماتها، وفي الآن نفسه ودون أن ننساق إلى جوار هذه الحركة، ثمة ضرورة أخرى تثبت الميتافيزيقا الكلاسيكية للحضور وتوشي بانتماء الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا الكلاسيكية)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> جاك دريدا، الصوت والظاهرة، ص 53-54.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 58.

## الفصل الثاني: رد القرينة *la réduction de l'indice*

يتحدث هوسرل عن خروج القرينة عن العبارة فيقول: (يتوجب إزاحة الإشارة وتجريدها و"ردها" بوصفها ظاهرة خارجية وتجريبية حتى وإن كانت متصلة بالعبارة بالفعل، اتصالاً حميماً ومداخلة لها تجريبياً...) إن توابع أشارية من ضرب مختلف في بعض الأحيان لا تنقطع عن الظهور فيما بعد وسيكون فسخها مهمة لانهائية<sup>1</sup>، فمشروع هوسرل كله حسب دريدا سيكون معرضاً لتهديد إذا كان التشابك الذي يزاوج بين الإشارة والعبارة غير قابل للرد. ثم يتساءل دريدا في هذا الفصل عن معنى العلامة الإشارية؟ والتي يرى أنّها في بادئ الأمر تكون عبارة عن علامات طبيعية، إلا أن هذه العلامات لا قيمة لها لأنّها لا تقسم وحدة الوظيفة الإشارية، هذه الوحدة التي حصرها هوسرل في نوع من المطالبة. يقول دريدا إنّ (ما يعطي الحركة لشيء هو من قبل الكائن المفكر للمرور من فكرة شيء ما إلى هذا الشيء... فإنّ هذا المرور هو إمّا عن اقتناع أو تخمين وهو دوماً يربط معرفة فعلية بمعرفة غير فعلية)<sup>2</sup>، وهي معرفة بإمكانها أن تتعلق بأي موضوع أو وضع أمر وليس بالضرورة أن تكون الموضوعات التي تتعلق بها تجريبية.

وعن الإشارة تفيض رابطة جوهرية تتميز بحصرها للمعنى وهي أكثر عمومية تتميز بجمعها للوظائف الإشارية، وإن بدت داخلة في استدلال فإنّها ستكون دوماً لسيقة بدوافع نفسية وأفعال واقتناعات لا بمحتوى حقائق منتظمة، يقول دريدا: (إنّ الدلالة الإشارية، والتي أصلها في ظواهر التداعي الجامعة دوماً بين الموجودات التجريبية في العالم ستصدق ضمن اللّغة على كل ما يقع تحت طائلة "الردود" الحديثة للوجود)<sup>3</sup>، هذا ما سيجعلنا حسب دريدا نفهم بأنّ الإشكالية المقبلة للردود وكل الفوارق المفهومية التي تصاغ ضمنها مصطلحات مثل الوقعة/ الماهية، التعال/ العالمية

<sup>1</sup> جاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص 59.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 60.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 64.



## الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

وكل المتقابلات التي تكون على نفس الشاكلة، هي متقابلات تنتشر بين نوعين من العلامات وفي نفس الزمن، إن هوسرل ومن خلال رفضه لتسوية بين التجربة سواء الأمبريقية أو المتعالية، وبين اللغة سيعمل على إحالة الدلالة خارج حضور الحياة المتعالية.

### Le vouloir dire comme : الفصل الثالث الدلالة وحديث النفس:

#### soliloque

يبتدئ هوسرل هذا الفصل بافتراض مفاده أنه إذا وقع إقصاء للإشارة وأن ما تبقي هو العبارة وبعدها يتساءل ما هي العبارة؟

يقول بأنها علامة حاملة للدلالة، فهو سرل حسبه يعرفها على أنها علامات جامعة للدلالة في حين العبارة هي عبارة عن علامات عازمة على القول، يقول دريدا: (إن الدلالة لا ترد إلى العلامة بغير شك ولا تحولها إلى عبارة إلا بواسطة الكلام القوي الشفهي: ونحن نميز بين علامات إشارية وعلامات عازمة على القول [أي عبارات]<sup>1</sup>، ليس بما كان أن نفسر هذا إلا من خلال مجموعة من الأدلة:

1- إن العبارة هي إخراج فهي تجعل في للخارج معنى هو موجود أصلاً في داخل ما، فالخارج لا يقصد به الطبيعة والعالم الخارجي وليس هو كل ما خرج عن الوعي، يقول دريدا: (ففاعل الدلالة يقصد خارجاً هو صنو الموضوع **ob-jet** مثالي والخارج يقع تحت طائلة العبارة، يخرج عن نفسه ويشير إلى خارج آخر هو ضمن الوعي في كل الأحوال)<sup>2</sup>، أمّا القول في التعبير لا يحتاج أن ينطق به في العالم فعلاً، فالعبارة بما هي علامة تعتزم قولاً هو المعنى (يخرج عن ذاته مرتين ضمن الوعي [مرة] ضمن المعية (être-avec)، و[مرة أخرى] ضمن قربي النفس (auprès-de-soi) التي بادر هوسرل بتعيينها على أنها "حياة النفس المتوحدة"،

<sup>1</sup> آدموند هوسرل، المرجع السابق، ص 65.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 65.

وهو الذي سيصفها فيما بعد مع اكتشاف الرد المتعالي بأنها دائرة نيوتيقية - نيومائية للوعي<sup>1</sup>. إذن العبارة عند هوسرل تحيل إلى خروج فعل ما عن نفسه وخروج معنى ما لا يحقق نفسه إلا في الصوت الفينومينولوجي.

2- إن لفظة "عبارة" تفرض نفسها في البحوث، وهي نوع من الإخراج للمعنى وهو إخراج قصدي وإرادي وواعي يقول ديرد: (إنّ جسم العلامة الذي ليس نفساً والمشار إليه الذي هو وجود في العالم، يكون القصد في حالة العبارة صريحاً بإطلاق لأنّه يحي صوتاً يمكن أن يبقى باطنياً بكلّيته ولأنّ المعبر عنه هو دلالة لأي مثلية غير "موجودة" في العالم)<sup>2</sup>.

فالعبارة مسكونة دوماً بفعل دال يحيها (هو "اعتزام قول" فلأن لفظة (Deutung) عند هوسرل، لنقل التأويل، الفهم، التعقل، والتي تختص بها الدلالة لا يمكن لها أن تجد خارج القول الشفهي (rede)<sup>3</sup>، وهذا ما يجعل المعنى يريد أن يدل على نفسه، والمعنى أصلاً لا يعبر عن نفسه إلا في اعتزام القول، أي اعتزام قول للنفس عند حضور المعنى، وإنّ كل ما يفلت من القصد الروحي الذي يعود في مصدره إلى الإرادة هو يلقي به خارج فعل الدلالة أي العبارة (مثل ذلك لعبة أسارير الوجه، الإيماء، جملة الجسد والانخراط في العالم باختصار جملة المنظور والمكاني بما هما كذلك أي من جهة أنّهما لم يخضعا لعمل الروح والإرادة والروحانية التي شأنها، في الكلمة كما في الجسد البشري، أن تحول الجسم (korper) إلى جسد (lieb)<sup>4</sup>، فما يقصده هوسرل حسب ديردا وخاصة حول الإيماءات وأسارير الوجه هو يصلح أن يدخل في إطار اللغة الغير واعية، وهو تأويل يحيلنا إلى تلك الدلالة المتحجبة وكل ما يخرج عن إطار التأويل لا معنى له أو بمعنى أعم لا لغة له. حيث تكمن ماهية اللغة في غايتها التي تعترم القول، والتي تعبر عن وعي يريد،

<sup>1</sup> جاك ديردا، الصوت والظاهرة، مصدر سابق، ص 66.

<sup>2</sup> جاك ديردا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص 67.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 68.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 69.

## الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

ويمكن لهذه الغاية إن تفشل عندما تبقى الدائرة الإشارية خارج التعبيرية (إنها تمثل كل ما يمتنع إدراجه في قول كان باختيار وتعدّي بالعزم)<sup>1</sup>، فلمثل هذه الأسباب لا يمكن أن نميز بين علامة لسانية وغير لسانية، وبين إشارة وعبرة، يقول دريدا: (إن هوسرل يرسم حدا متباينا بين اللّغة واللّغة، وفي اللّغة بعامة بين ما هو صريح وما هو غير صريح (بكل ما لها من الدلالات الحافة) إذ سيكون من العسير - ومن غير الممكن فعلا - أن نقصي كل الأشياء الإشارية ومقدورنا زيادة على ذلك تميّز مع هوسرل العلامات اللسانية" المقولة بالخصوص" والعلامات اللسانية المقولة بالعموم)، ويرر هوسرل إقصائه لإيماءات وأسارير الوجه هو أن الآخرين عاجزين عن تأويل إخراجتنا الاضطرارية. هذه الإخراجات ترتبط بالغير من حيث هو الذي يتأولها فهي لا تحمل معنى دلالي بالمعنى الخاص للعلامة اللسانية وإنّما تحمل معنى إشاري.

إنّ وظيفة العبارة حسب دريدا هي تواصلية أي تشترط الغير في قيامها، ويتساءل دريدا بدوره ماذا يحدث أثناء التّواصل؟

إنّه وأثناء التّواصل يكون هناك إحياء لتلك الظواهر المحسوسة سواء مسموعة أو مرئية من خلال إعادة نفخ الحياة فيها بأفعال تمنحها المعنى، وهو تواصل يكون ممكنا من خلال فهم المتكلم قصد المستمع، فحين استمع إلى الغير لا يكون معيشه حاضرا عندي لهذا من أجل بيان هذا المعيش يجب أن يمر بواسطة الوجه الفيزيائي، إن هوسرل حسب دريدا يعتقد أنه يمكن أن يكون لأننا حدس أصلي، ويتمثل في ذلك الإدراك المباشر لأننا لما هو قائم في العالم من خلال جسمه وإيماءاته ظف إلى ذلك التصويرات التي تصدر عنه، يقول دريدا: (غير أن الوجه الذاتي لتجربته، ووعيه لاسيما الأفعال التي يعطي بها المعنى إلى علاماته، ليس حاضرة عندي فوراً في الأصل كما هو الأمر عنده وكما هو حال [هذه الأمور خاصة بي] عندي ثمة ههنا حد دقيق ونهائي، فمعيش الغير لا يتبين إلا من جهة أنّه مشار إليه بتوسط علامات تنطوي على وجه فيزيائي، إن فكرة

<sup>1</sup>المصدر نفسه، ص70.

الفيزياء الوجه الفيزيائي لا يمكن أن نتدبرها في اختلافها الخاص إلا انطلاقاً من حلقة الإشارة هذه<sup>1</sup>. فمقولة الحضور هي الأساس لأنّ حضور الغير يخرج عن حدسنا الأصلي.

وبعد هذا التحليل يلجأ دريدا إلى مجموعة من الأسئلة: هل في الحالة التي يكون فيها الشخص يتحدث مع نفسه ألا يبلغ نفسه بأي شيء؟ ألا يدل هذا على أنّ البيان والإحاطة به معطلين؟ ألا يتيح لي ذلك أن أعرف عن نفسي شيئاً؟، حسب قول هوسرل: (إذا كانت في المنجاة الصامتة كما في أي مكان تجري الكلمات مجرى العلامات، وإذا كنا نقدر أن نتكلم حيث شئنا عن مجرد فعل إظهار فإنّ خرق العبارة نحوى المعنى، الدال نحوى المدلول، لم يعد هاهنا شيء في الإشارة)<sup>2</sup>

### الفصل الخامس الدلالة والتمثل:

في هذا الفصل يحاول دريدا أن يذكرنا ببرهان هوسرل على الوظيفة المحضة للعبارة وللدلالة وبأنّها ليست للتواصل ولا للإخبار، وهي بيان بمعنى إشارة فالحياة المتوحدة للنفس يمكن أن تحوي العبارة دون إشارة (فالذات في القول المتوحد لا تستفيد شيئاً عن ذاتها ولا تتبين عنها شيئاً)<sup>3</sup>، ومثال ذلك عندما يُحدّث شخصاً نفسه ويقول بأنّه أساء التصرف، لقد أسأت التصرف، عليك أن لا تتماذى في ذلك نحن في هذه الحالة نقوم بعملية تمثّل أنفسنا كما لو كنا متحدثين. (ففي حديث النفس لا تفيدها الكلمات مع ذلك في وظيفة القرائن [الدالة] على الوجود التي في الأفعال النفسية، ذلك أن مثل هذه الإشارة لن تكون لها أي غاية، فهذه الأفعال تبعاً لذلك هي معيشة فينا نحن في اللحظة نفسها)<sup>4</sup>، إن هذه البراهين حسب دريدا تطرح العديد من الأسئلة إلا أنّها تعود كلها إلى فكرة التمثّل في اللغة يقول: (التمثّل مأخوذ على المعنى العام للفظ

<sup>1</sup> جاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص74

<sup>2</sup> جاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص80.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص86.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص88.

**vorstellung** ولكن كذلك على معنى الإستحضار (**re-présentation**) أي بوصفه تكريرا أو إعادة توليد للحضور (**présentation**) أي بوصفه [استحضار] محولا [للإحضر]، وأخيرا بمعنى الحاضر القائم مقام تمثل آخر<sup>1</sup>، فهو سرل حسب دريا يطبق على اللّغة التميز الجوهرى بين الواقع والتّمثّل. وهذا يجعلنا حسب نظم مفهوم العلامة الغربية الى مفهوم ميتافيزيقا الحضور، زد إلى ذلك أيضا مفهوم التّمثّل والتكرير والاختلاف، بين الحضور الفعلى والحضور داخل التّمثّل، ومن خلال اللّغة يجد نفسه عالقا في عين التفكيك يقول دريدا: (بين من هو متمثل ومن هو متمثل بعامة، المدلول والبدال، مجرد الحضور والتولد، الإحضر بما هو تتمثل (**Vorstellung**) والاستحضار بما هو (**Ver-gegenwärtigung**) لأنّ الاستحضار والإحضر (**Présentation**) بما هو تتمثل (**Vorstellung**) نفسه وبما هو كذلك، بإمكان التكرير، والتّمثّل (**vorstellung**) الأيسر - الإحضر<sup>2</sup> بإمكان الاستحضار (**Vergegenwärtigung**) فإنّه من حضور الحاضر نشق التكرير لا العكس، ذلك خلافا للقصد الصريح هو سرل إنّما أخذ في الحسبان ما يلزم أن وصف حركة التزمين والعلاقة بالغير كما سيظهر ذلك لاحقا)<sup>3</sup>.

### الفصل الخامس العلامة ولمح البصر:

إنّه وفي كل مرة حسب دريدا يحاول فيها هو سرل الإشارة لمعنى الحدس الأصلي فإنّه يضطر دائما لأنّ يحيل إلى تجربة غياب العلامة والتّخلي عنها، هذا ما يجعلنا نستنج مفهوما ما "للآن" للحاضر بوصفه نكتة اللحظة، يقول دريدا: (بيح سرا وعلى نحو قاطع منظومة "التمييزات الجورهرية" بأكملها إن كانت نكتة اللحظة من قبل الخرافة أو المجاز المكاني أو الآلي، إن كانت

<sup>1</sup> حاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص88.

<sup>2</sup> (**Gegenwärtigung**) يكتبها دريد بهذه الطريقة

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص92.

## الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الدريدي

مفهوما ميتافيزيقيا ماثورا أو كل أولئك جميعا)<sup>1</sup>، فمفهوم النكته (ponctualité)، الآن (maintenant) بما هو وقف (stigmé) وتتجلى نكته الآن في الزمانية، أما الآن الفعلي هو بالضرورة ينتمي إلى جنس النكته.، ويقصد هوسرل بالآن الفعلي اللحظة نفسها. فالآن هو حوار الفلسفة باعتبارها فلسفة للحضور وفكر اللاحضور، وهو يرسم للفينومينولوجيا طريقا تواجه فيه فكر اللاوعي، الذي يعود إلى فكرة الزمان، وهنا يجعل هوسرل نفسه في مواجهة مع نصوص فرويد التي تقرّ بفكرة اللاوعي، إلا أن هوسرل يقف موقف نقيض منه لأنه يرى من الشناعة بمكان أن نتحدث عن محتوى ليس في الوعي، فالإمساك بمحتوى من هذا النوع هو بالأمر المستحيل، وفي هذه الفقرة يتحدث تدريجا عن عمل هوسرل دروس في الوعي الحميم بالزمن ويقول بأنّها في عملها الوصفي والتّقدي تستدل على الاستحضار وتثبتته.

### الفصل السادس: الصوت الذي يحرس الصمت:

(ليس بإمكان الصمت الفينومينولوجي إذن أن يلتئم إلا بإقصاء مزدوج أو برد مزدوج: إقصاء العلاقة بالغير التي هي في التواصل الإشاري وإقصاء العبارة بوصفها طبقة لاحقة لطبقة المعنى، زائدة عليها وخارجة عنها، إن نظام الصوت يجد في العلاقة بين هذين الإقصائين ما به يفرض سلطانه الغريب)<sup>2</sup>. فالمقياس الذي نقيم على أساسه تميزا بين العبارة والإشارة هو تميز ينحاز إلى الحياة الباطنية، تلك الحياة الخالية من الإشارة لغياب عنصر التواصل داخلها، فهي لا تحوي غير الذات ولو ظهر الشخص الثاني داخلها سيكون على شكل تخيلاً يقول دريدا (إن المثل الذي اختاره هوسرل لقد أسأت التصرف عليك أن لا تتمادى في هذا التصرف، ينبغي أن يشهد لأمرين في نفس الوقت: إن هذه القضية غير إشارية وإنما لا تنبئ بشيء عن الذات لذاتها والمفارقة إنما غير إشارية، ومن حيث هي غير نظرية وغير منطقية وغير معرفية غير تعبيرية

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 104.

<sup>2</sup> جاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص 117.

## الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الدريدي

بالإضافة إلى ذلك، إنها ستكون ظاهرة دلالة تخيلية تماماً<sup>1</sup> فالإشارة هي دائماً مقصد يحدد من خلال الماهية العميقة بين الإحالة التي هي من جنس الإشارة، والإحالة التي هي من جنس العبارة وفي الأخير فإن العلامة ستعودنا إلى الإشارة أي على مكان العبارة ولا يمكن أن تحمل معنى يسبق العبارة وكذلك لا يمكن لخارج الإشارة أن يؤثر في باطن العبارة، فتداخلها أمر أصلي وليس بالعرضي (إذا لم يكن للإشارة أن تضاف إلى العبارة التي لا تضاف إلى المعنى، فإنه بإمكاننا مع ذلك أن نتحدث بصددها عن "بدل" أصلي: الجمع بينهما يأتي ليستبدل نقصاً، لا حضوراً أصلياً للذات (...))<sup>2</sup>

يجب علينا حسب دريدا أن نتساءل عن القيمة الفينومينولوجية للصوت، فحول هذه القيمة يرى دريدا بأن المدلول والدلالة حاضرين داخل العبارة وهو حضور قائم (على الجسم الفينومينولوجي للبدال يحى في اللحظة التي يتولد فيها (...)) أنه يرد بنفسه فينومولوجيا ويجول العتمة العالمية لجسمه إلى شفافية محضة (...))<sup>3</sup>.

### الفصل السابع البدل الأصل:

(إنّ الإبدال (Supplémentarité) هو عين الاختلاف، عمل الإرجاء الذي يشق الحضور ويؤخره في الآن نفسه والذي يجعله تحت رحمة قسمة وأجل أصليين، شأن الإخلاف أن يتأمل أمره قبل الفصل بين الإرجاء بما هو أجل والإرجاء بما هو العمل الفاعل للاختلاف)<sup>4</sup>، والاختلاف البديل ينوب عن الحضور، لهذا يجب علينا أن نلتفت إلى نقطة مهمة في الموضوع، وهي أن مفهوم الإبدال الأصلي هذا لا يلزم عنه غياب امتلاء الحضور وهو يشير إلى مهمة التعويض الاستبدالي يقول دريدا: (إن ما يطلع عند حركة الإبدال بما هي استبدال أصلي

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 120-121.

<sup>2</sup> جاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص 140.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 127.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 142.

على شاكلة ما يقوم مقام، أي مثلما تبيننا في إجراء الدلالة بعامة، ما لأجله يصير ما هو قائم مقام (à-la-place-de) يوضع لأجله، قائم مقامه- هاهنا تظهر البنية الغريبة للبدل: إنما هو إمكان يعطي بآخرة ما كان له أن يزيد عليه<sup>1</sup>، وبهذا فبنية الإبدال هي بنية معقدة، والدال باعتباره بدلا لا يقوم بوظيفة تمثيل المدلول الغائب فحسب، وإنما يقوم أيضا بتعويض دال آخر غيره في نظام آخر للدال له مع الحضور الغائب حيث تدخل هذه العملية في صلب الاختلاف، الذي يكون موجود بين القصد والحدس، هذا الحدس الذي يقصد دائما حضور الموضوع، كما أن غياب الموضوع لا يفسد اعتزام القول. ولكي يكون الفرق بين الحدس والقصد جذريا يجب عليه أن يكون آجلا (Pro-visoire) هذا الأجل هو ما يكون ماهية اعتزام القول. فرحم المفهومات التالية حسب دريدا: المعنى، المثلية، الموضوعية، الحقيقة، الحدس، الإدراك، العبارة، هو الوجود بوصفه حضورا.

في آخر هذا البحث يرى دريدا أن القول الفينومينولوجي قول عالق برسم ميتافيزيقا الحضور التي تسعى بلا ملل من أجل اشتقاق الاختلاف، فمشروع هوسرل بأسره (بؤكد اقتصار اللغة الكامن على طبقة ثانوية من التجربة ويؤكد عند تفحص هذه الطبقة وجود المركزية الصوتية التي تتسم بها الميتافيزيقا. وإذا كانت اللغة تؤدي إلى اكتمال تكوين موضوعات مثالية فإنها تفعل ذلك خلال الكتابة الصوتية: إنها تمضي إلى تشبيت وطبع وتسجيل وتجسيد قول سبق إعداده. ووجود النفس - الحاضرة أو الوجود الخالص عند هوسرل يسبق اللغة)<sup>2</sup>

واللغة عنده ليس لها أسس سيكولوجية أو بيولوجية أو ثقافية، بل تعتمد أيضا على أسس قبلية، كما أنها حسب دريدا لم تنجح (في الانفصال عن اللغة المتداولة (...))<sup>3</sup>، كما أن هذه اللغة مع هوسرل تأخذ شكل جسم مادي، فبالرغم من أنه لا يوجد أي إحاء دون اللجوء إلى استعمال

<sup>1</sup> حاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر السابق، ص142.

<sup>2</sup> فنست ب. ليتش، المرجع السابق، 288

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص21.



## الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

---

الكلام إلا أنه ليس كل ما يحويه الكلام يمكن أن نعبر عنه من خلال الكلام، فالكلام يشتمل على الإيجاء، واللغة هي فعل دلالي لها وجود فيزيائي وهذا يعني أن هوسرل يعطي الأولوية للدلالة على العلامة ويعتبر العلامة قصدية فارغة. الاطروحة الفينومينولوجية اطروحة تقول أن النظام اللغوي لتجربتنا يقدم الهياكل والتوجيهات اللازمة للوضوح (...)<sup>1</sup> التي تكون مستقلة فيما يتعلق باشكال فكرنا المفاهيمي والانماط اللغوية التي تكمن وراءه

---

<sup>1</sup> Tarek R.Dika, William C.Hackett, Claude Romano, Les concepts Fondamentaux de la phénoménologie, U L S, Journal of French and Francophone Philosophy, Revue de la philosophie français et de langue française, Vol XX, No 2(2012), P176.

المبحث الثالث: دريدا وانطولوجيا هيدغر - لقاء التفكيك

1- أهمية هيدغر بالنسبة لدريدا

2- السؤال الذي لم يطرحه هيدغر: ما هي الروح؟

3- خطاب العمادة وانعطاف سؤال الروح

4- فكرة الحد في فلسفة هيدغر

5- مشكلة الأصل عند هيدغر

المبحث الثالث: دريدا وانطولوجيا هيدغر - لقاء التفكيك -:

يقول دريدا: (هيدغر كان يترجم ما كان يعيشه على مستوى الواقع، وهيدغر، كما رأيناه سلفاً، كان يصل بين ماضٍ أوربي متجذر في الرقعة الجغرافية ذات المد البحري الأغرقي حيث يبرز عمالقة الفكر اليوناني بحضورهم العالمي، وما تلونوا به ذوقيا وقيما على مستوى حضوراتهم الترجيحية إلى لغات العالم (...))<sup>1</sup>

إنّ العلاقة الفكرية التي ربطت بين هيدغر ودريدا هي علاقة متينة لا يمكن إغفالها أو المرور دون الحديث عنها، فهيدغر طرح أهم سؤال حسب دريدا إنّه سؤال (ما الميتافيزيقا)<sup>2</sup>، وهو سؤال يقول هيدغر عنه (يساءل ما [يقع] وراء الميتافيزيقا. وهو ينبثق عن فكر كان قد دخل في تجاوز للميتافيزيقا)<sup>3</sup>، سؤال لم يعد يبحث عن المعنى والدلالة التي تشير إليها الميتافيزيقا بقدر ما أصبح البحث وراء الخلفيات لهته الأخيرة، كالبحث في أشكال تدخلها وفي مصير الموجود، (وهوس الأنطولوجيا الهيدغرية بفكرة الأصل لم تفلح في الخروج من تاريخ الميتافيزيقا)<sup>4</sup> يقول دريدا في عمله هوماش الفلسفة: (إنّ تجربة هيدغر في الوجود والزمن لا تزال مدرجة في الصدمة الاستثنائية التي تخضع لها الأنطولوجيا الكلاسيكية، ثم في قواعد ومعجم الميتافيزيقا)<sup>5</sup>

<sup>1</sup> جاك دريدا، أبراج بابل، تر: صبحي دقوري، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2015، ص 83

<sup>2</sup> ما الميتافيزيقا؟ محاضرة ألقاها هيدغر سنة 1929 في فرايبورغ، زاد عليها مرتين تعليقات تفصيلية في الطبعة اللاحقة لهذه الوثيقة، المرة الأولى كانت في ملحق أضافه إلى الطبعة 1943، والثانية في مقدمة طويلة سنة 1949. ينظر: هانز جورج غادمير طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 125.

<sup>3</sup> هانز جورج غادمير، المرجع نفسه، ص 124.

<sup>4</sup> أم الزين بنشيجة المسكيني، الفن يخرج عن طوره، جداول، لبنان، ط1، 2011، ص198.

<sup>5</sup> Jacquet derrida, MARGES DE LA PHILOSOPHIE, op.cit., P 73.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

-الميتافيزيقا- عند هيدغر تبدأ مع اليونان وبالأخص مع أفلاطون<sup>1</sup> عندما ميّز بين العالم المحسوس (عالم الموجود)، والعالم المفارق للمحسوس، (عالم المثل أو الوجود)، فتاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ نسيان الوجود، نسيان لم يستطيع أن يصيغ سؤال الوجود لأنّ نظر هذه الأخيرة موجه دائما نحوى الموجود، يقول ديردا: (يعزى نسيان الوجود إلى ماهية الوجود الذي يحجب نفسه بنفسه إته يعزى بشكل أساسي إلى قدرية الوجود، وقد نشأت بداية هذا القدر من حيث هي انكشاف الحاضر في حضوره، يعني ذلك أنّ تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الوجود، وبهذا النسيان

<sup>1</sup> أبطال التاريخ الميتافيزيقي عند هيدغر هم أبطال الحقبة التي يحدثنا عنها تاريخ الفلسفة والتي عقد معها هيدغر حوارا من أجل تجاوزتها وهي:

- اللحظة الأفلاطونية(427 ق م): لقد أول هذا الأخير الوجود على انه (مثلا) انطلاقا منها تحددت صورة الأشياء وتتضح فأصبحت حقيقة الأشياء لا تتحدد إلا بارتباطها بعالم ما فوق الأشياء الذي يمثل عالم الوجود الحق، يقول هيدغر(منذ ذلك الحين أصبحت الحقيقة تصاغ باعتبارها صحة التصور المعبر عنه بالقول.

- اللحظة الديكارتية(1596-1650): تخرج الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا الكلاسيكية لتصبح الميتافيزيقا الذاتية، بحيث يصبح الأنا موضوع المميز للميتافيزيقا وتصبح الحقيقة تحدد موضوع التمثل، يقول هيدغر:(لقد بدأت الحداثة في اللحظة التي تحرر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الكائن الذي يمثل بنفسه كل الأشياء كاحكم أعلي فأصبحت الذات أساس كل حقيقة).

-اللحظة الهيكلية (1170-1831): تصل الميتافيزيقا الذاتية التي مثلتها الديكارتية إلى أوجها مع الميتافيزيقا المطلقة التي مثلها هيجل والتي تقول بالعقل الكلي كحل للتاريخ وبوجوده في كليته، لا يوجد إلا بفضل تمثله من طرف الذات واستحضاره من طرف الوعي الإنساني وبذلك لم تفحل الهيكلية بمجاوزة فلسفة الذات، ينظر: سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999، ص ص 37-51.

- اللحظة الكانطية(1724-1804): إن أعمال كانط النقدية ومحاولته لإصلاح الميتافيزيقا لم تخرج عن الميتافيزيقا فبما أن الغرض من نقد العقل انتهى إلى الوقوف على الأساس الذي يقوم عليه فعل التفكير من حيث هو تجريد تصوري فإنه بهذا لم يخرج عن التصور التقليدي الميتافيزيقي الذي يحتزل هذا الأخير إلى مجرد انتزاع وتجريد منطقيين، إن كانط حسب هيدغر لم يخرج عن الرؤيا الأرسطية عندما فهم الفكر على أساس أنه انتقال من الموجود كمعطيات حسية إلى الوجود كتصور بالإضافة إلى أنه لم يغادر أرض الكوجيتو إذ ظل ينظر للإنسان باعتباره موطن كل حقيقة ويقين.

- اللحظة النيتشوية(1744-1899): بالرغم من عنف التقد الذي تميزت به الفلسفة النيتشواوية وإسهامها الكبير في قلب الفكر الغربي، كان من خلال أفكاره معارضا للميتافيزيقا بأشكالها المختلفة، إلا أنّ نيتشه حسب هيدغر يدخل ضمن آخر الميتافيزيقيين على اعتباره انه ظل يفكر داخل مجموعة من المعارضات، الحقيقة / الخطأ، الفيزيقي / الميتافيزيقي، الخير / الشر، ينظر: محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002 ص ص 162-199.

يحفظ الوجود نفسه وماهيته وافتراقه عن الموجود (...)<sup>1</sup>. كما ينقد هيدغر المفهوم اليوناني للحقيقة<sup>2</sup> وهو نقد يمتد إلى الميتافيزيقا والعلم على السواء، (ليكسر احتكار العلم الوضعي للإنتاج الحقائق ويفتح الباب أمام اللغة<sup>3</sup>، وخصوصا الشعر<sup>4</sup> ليمدنا بما يكشف عن حقيقة الوجود)<sup>5</sup>. إن اللغة هي الأفق الوحيد لكل فهم يتعلق بالكائن فهي بيت ومسكن الكائن، فأساس اللغة الإنسانية ليس النحو والمنطق وإنما الكلام والمعنى من ناحية وجودية فالكلام له ميزة أساسية للموجودات الإنسانية<sup>6</sup>. إن السؤال الأساسي للميتافيزيقا عند هيدغر: لماذا كان الوجود ولم يكن

<sup>1</sup> جاك دريدا وبول دي مان، استراتيجيات التفكيك، تر: حسام نايل، أزمنة للنشر و التوزيع، الأردن، ط1 2009، ص 58.

مفهوم الحقيقة عند هيدغر: يقول: لقد تصور الفكر الغربي هذا المنفتح منذ البداية كلا محجبا (تأليا) وعندما<sup>2</sup> 1. نترجم كلمة ألتيا ب (اللاتحجب) بدل أن نترجمها بالحقيقة فليس ذلك أن الترجمة أكثر حرفية فقط بل لأنها تتضمن مؤشرا يدفعنا إلى إعادة التفكير بشكل أكثر أصالة في المدلول المتداول عن الحقيقة كتطابق للمنطوق. بمعنى (ما يزال غامضا) أن يكون مكشفا وبمعنى انكشاف الوجود. ينظر: مارتن هيدغر، التقنية - الحقيقة - الوجود، تر: محمد سبيلا- عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص 24.

<sup>3</sup> حول اللغة عند هيدغر هناك فكرة أساسية يمكن أن نشير إليها وهي أن هيدغر في الفكرة 34 من الوجود والزمان، يرى أنه يجب على البحث الفلسفي أن يستغني عن فلسفة اللغة حتى يتمكن من مساءلة نفسه، يقول هيدغر: (وفي النهاية ينبغي على البحث الفلسفي أن يقرر مرة واحدة أن يسأل عن جنس الوجود الذي هو من شأن اللغة بعامه، هل هي أدوات تحت اليد [من جنس أي موجود] داخل - العالم، أم أن لها جنس الوجود الخاص بالذرايين أم أنها غير ذلك؟ [...]) نحن نملك علما للغة ووجود الموجود الذي اتخذته مبحثا لها، هو [أمر] مظلام، كذلك فالأفق محجوب بالنسبة إلى سؤال الباحث عن ذلك). ينظر: فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية، أو المناظرة الهيدغرية مع هيغل، رسالة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة، المجلد الأول، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002-2003، ص8.

<sup>4</sup> الشعر: إن ما يدوم حسب هيدغر يؤسسه الشعراء، فالإنسان يحيا شعرا، والشعر ليس مجرد نظم مقطوعات وإنما يقصد به ذلك النشاط الذي يخلق ويشكل ويحقق على صورة كشف أنطولوجي، الأساس الذي تجد فيه الفنون بأسرها ماهيتها، وبفضل هذه الماهية يصبح الفن قادرا على الانفتاح على العالم. ينظر: مارتن هيدغر، إنشاد المنادى، تر: بسام حجار، المركز الثقافي، بيروت ط1، 1994، ص53.

<sup>5</sup> جاك دريدا، الكتابة والإختلاف، المصدر السابق، ص39.

<sup>6</sup> voir M. Heidegger, L'être Sur L'humanisme, tra : Roger Munier, Montaigne, paris, p27.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الدريدي

بالأحرى العدم؟ وهو سؤال يهدف من خلاله إلى بيان أن العدم ليس موضوعاً لأن الموضوع ما هو إلا موجود يقابل الذات. وفكرة العدم ضرورية لأنها تقودنا نحو حقيقة الوجود.

إن هيدغر لا يزال حبيس الرؤية الميتافيزيقية يقول حسب دريدا يقول: (...)) فهذا التحديد يبدو لي وبشكل غريب، حبيس الميتافيزيقا بالرغم من الضرورة والحسم الكبيرين اللذين تتسم بهما هذه المرحلة من فكر هيدغر<sup>1</sup>، إلا أن نصوصه تحمل استمراراً لتمرکز اللوغس أو العقل فالميتافيزيقا ليست عبارة عن دائرة واضحة ومفهومة الحدود، كما كان يفهما هيدغر حيث تمتلك القدرة للخروج منها ونخضعها للهدم من الخارج، إنه خارج حسب دريدا غير موجود بصفة نهائية ومطلقة، فالمسألة هي عبارة عن انتقال يعتمد على حركية السؤال الذي يتجه من صيغة معرفية إلى صيغة معرفية أخرى حتى يتصدع الكل.

يناقش دريدا نص هيدغر المنشور عام 1946 جول (الوجود والموجود) تحت عنوان (شذرة أنكسمندر) يقول: (والقصد من الوجود وجود الموجود وتؤشر هذه الصيغة التحويلية في هذا التركيب الإضافي المبهم والغامض على أن أصل الحاضر ومصدره هو الحضور، ومع ذلك تبقى ماهية هذا المصدر محجوبة شأنها شأن ماهية هاتين الكلمتين، إذ لم يتم التفكير فيها من قبل، بل وإن العلاقة البسيطة بين الحضور والحاضر لم يتم التفكير فيها أيضاً فمنذ البداية، يبدو وكأن الحضور والحاضر شيئان منفصلان وعلى نحو لم يستدع الإنتباه، يصبح الحضور نفسه شيئاً حاضراً (...)) إن ماهية الحضور - و معها الفرق بين الحضور والحاضر - تبقى منسية، ونسيان الوجود هو نسيان الفرق بين الوجود والموجود<sup>2</sup>، ولا يقصد هيدغر بلفظة النسيان المعنى السيكولوجي للكلمة، وإنما النسيان هو ما يدخل ضمن صميم حقيقة الوجود تلك التي تتميز حسبه بالتواري والإنسحاب. يقول هيدغر في الفقرة السادسة من كتابه (الوجود والزمن)، إن

<sup>1</sup> جاك دريدا، مواقع (حوارات مع جاك دريدا)، المصدر السابق، ص 16.

<sup>2</sup> جاك دريدا وبول ديمان، المصدر السابق، ص 57.

مسألة تاريخ الانطولوجيا وتجاوزها، مهمة يجب القيام بها، فعلى الفكر التفكير في سؤال الوجود باعتباره سؤالاً معقولاً.

### 1- أهمية هيدغر بالنسبة لدريدا:

يقول دريدا في احد حواراته: (لا شيء مما أحاوله يغدوا ممكنا بدون الإنفتاح على الأسئلة الهيدغرية، وأيضا دون اهتمامي بما يسميه هيدغر المغايرة بين الكائن والكيونة(..). فإني أحاول وضع الأصبع في النص الهيدغري نفسه(...). على علامات الإنتماء إلى الميتافيزيقا إني أصر على أن هيدغر ذو أهمية قصوى بالنسبة لي، وبأنه يشكل تقدماً أكيدا لا سابقة عليه تقدا نحن ما نزال بعيدين عن استغلال كل موارده النقدية)<sup>1</sup> إن الإشكالية الهيدغرية بالنسبة للتفكيك هي حسب دريدا الإشكالية الأكثر عمقا في الدفاع عما يريد أن يجعله موضع تساؤل تحت عنوان فكر الحضور، ويقول أيضا: (إن ديني لهيدغر هو من الكبر بحيث أنه سيصعب أن أقوم بمجرد هنا، والتحدث عنه بمفردات تقويمية أو كمية، أوجز المسألة بالقول أنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معا سلوكا استراتيجيا يقوم على التّموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل)<sup>2</sup>.

يتحدث دريدا في أعماله عن نقد ميتافيزيقا الحضور ونقد التّمثل والتراث الانطو-ثيلوجي واختتام حقبة الميتافيزيقا، وكلها مصطلحات هيدغرية نابعة من المشكلة الانطولوجية<sup>3</sup> التي أثارها

<sup>1</sup> جاك دريدا، مواقع (حوارات مع جاك دريدا)، ص 15-16-52.

<sup>2</sup> جاك دريدا، الاستنطاق والتفكيك، تر: كاظم جهاد، مجلة الكرمل، العدد 17، 1985، ص 57.

<sup>3</sup> الأنطولوجيا:

هو المصطلح الذي أطلقه على المرحلة الأولى من تفكيره (الانطولوجيا الأساسية) Fundamentalontologie، لكنه تخلى عن هذا الإسم في كليته بعد محاضرة ما الميتافيزيقا، يقول إزاء هذا الإسم (إن كلمة انطولوجيا لم توضع إلا في بداية القرن السابع عشر وهي تدل على المذهب التقليدي الذي يبحث في الموجود بما هو كذلك لكننا نستطيع أن نتناول كلمة (انطولوجيا) في معناها الأوسع، وفي هذه الحالة يكون معنى (الأنطولوجيا) هو الجهد الذي يجعل الوجود يتجلى ولا يكون ذلك ممكنا إلا عن طريق السؤال التالي: ماذا عن الوجود؟ فرما يكون من الأفضل لنا أن نتخلى في المستقبل عن مصطلحي

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

هيدجر وجعل هدفها تجاوز الميتافيزيقا فهيدغر قد استطاع التعرف على مصير الفلسفة من خلال قيامه بعملية خلخلة لتاريخ الفكر الغربي التي يرى أنّها: (تفكير خاص داخل في علاقة مع تاريخ الوجود)<sup>1</sup>. يقول ديردا: (إنّ تفكيك البناء الفلسفي سيكون إذن هو تفكير الجينياالوجيا المحكمة البنية لهذه المفاهيم وذلك بالطريقة الأكثر إخلاصا والأكثر محايدة ولكن في الوقت ذاته وانطلاقا من خارج معين لا تستطيع هذه البنية تعينه أو تسميته سيكون ذلك التفكيك تحديدا لما أخفاه ذلك التاريخ أو منعه، صانعا بذلك نفسه كتاريخ على أساس ذلك القمع)<sup>2</sup>، فنصوص هيدغر تستمد أهميتها من خلال حملها لأفكار مثل التقويض والهدم، إلا أنّها بالنسبة لديردا رؤية ناقصة، تدور في فلك ميتافيزيقي عجزت عن تجاوزه، وهذا ما سيصطلح عليه ديردا بميتافيزيقا الحضور (فحين كتب هيدغر في «المدخل إلى الميتافيزيقا» إن الوجود معناه بالنسبة إلى الإغريق الحضور، فإنّه قد أضمّر حسب ديردا إمكانية التفكير في الوجود بما هو وجود وليس الوجود بما هو حضور وهو الفيلسوف الذي فتح الطريق وبشر بأفاق مغايرة في سبيل تجاوز الميتافيزيقا مشدودا بأكثر من خيط إلى أرض الميتافيزيقا)<sup>3</sup>. فهيدغر حسب التفكيك ليس إلا حالة ميتافيزيقا مكررة<sup>4</sup>. فهو يولي أهمية للمفاهيم بطريقة نحتية ويذهب في الكشف عن اشتقاقها مثل

---

(انطولوجيا وانطولوجي)، ذلك انه لا يجب لضربين من السؤال مختلفين تمام الاختلاف أن يحملا نفس الاسم. ينظر: محمد رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص50.

<sup>1</sup> M-Heidegger, Essai et conférences, tr: Jean Boufret, Gallimard, paris, 1986, p90.

<sup>2</sup> جاك ديردا، مواقع (حوارات مع جاك ديردا)، ص 12، 13.

<sup>3</sup> عمر التاور، الميتافيزيقا بين هيدغر وديردا، مجلة الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة الكترونية

<https://modarnitysite.wordpress.com,13:09hour>

<sup>4</sup> إنّ ديردا وهيدغر حسب كوريسيتيف نوريس كانت لهم أهداف تفكيكية يمكن أن نقول عنها أنّها تكاد تتشابه ولكنهما يختلفان عند النقطة التي يبدأ فيها هيدغر عندما وضع تحديد مصدر الفكر الحقيقي وأرضيته، وبمعنى آخر هما يختلفان في (لحظة) أو الإكتمال والوفرة التي تسبق الكلام المنطوق المفوظ. ينظر: كريستوف نوريس، المرجع السابق، ص 153.



مفهوم "الوجود"<sup>1</sup> و"الدازين"<sup>2</sup>، ومفهوم "التقنية"<sup>3</sup> وغيرها من المفاهيم المركزية التي أعطت صبغة معينة لفلسفته، إلا أن القراءة التفكيكية لفلسفته تكشف عن إغفال أو بالأحرى تجاهل متعمد اتجاه بعض المفاهيم كمفهوم ((الروح))، ومفهوم ((الجنسانية)) لهذا نجد دريدا يعيد طرح هذه الاسئلة من أجل الكشف عن الجانب الآخر من فلسفة هيدغر.

### 2- ما هي الروح؟ السؤال الذي لم يطرحه هيدغر:

إن كتاب دريدا هيدغر والسؤال عن الروح صدر 1987، إن السؤال الذي أراد هيدغر حسب دريدا أن يطرحه ليس سؤال الروح وإنما هو كيف يمكن أن (نوقظ هذه ((الروح))؟، وكيف يمكن أن نقودها خارج هذا الإذعان والقبول والتسليم (...))<sup>4</sup> وهو أمر لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال جعل الروح تسأل سؤال الوجود. يقول دريد: (إنَّ مجمل النقاشات والحوارات التي دارت خلال كتاب هايدغر " ما الميتافيزيقا": عن (الوجود والضرورة) و(الوجود والتّمظهر)، و(الوجود والتّفكير)، و(الوجود والواجب)، و(الوجود والقيمة) لم

<sup>1</sup> الوجود: مقدم الكينونة، الانتشار- في- الحضور، طواعية-الحصول - في الحضور، التواجد- في الحاضر. ينظر: مارتن هيدغر، المرجع السابق، ص106.

<sup>2</sup> الداين: Da-Sain أو الوجود هناك كلمة ألمانية استخدمها هيدغر في التعبير عن الوجود الإنساني، وهو يترجمها إلى الألمانية كما يلي: Daseyn، المتجه نحوى عالم المعيش والمندمج فيه، لذلك نجد هيدغر يطلق على هذه العملية الوجود في العالم تأكيدا للوحدة التامة بين الإنسان والعالم، كما أن الداين ليس مرادفا للإنسان وإنما هو وظيفة أو طريقة الإنسان في الوجود والتي تميزه عن باقي الموجودات كونه الموجود الوحيد الذي يفهم الوجود ويشغله سؤال الوجود، ويعرف هيدغر الداين يقول: (le Da-Sain est l'étant pour qu'il y va dans son être de cet être même), voir M. Heidegger, être et temps, tr Boehem et Alphonse de wallhens, Gallimard, paris, 1986, p21.

<sup>3</sup> التقنية Technicité: تنحدر هذه الكلمة من الكلمة اليونانية تيكنيكون، وهي تعني الشيء الذي ينتمي للتقنية، لفهم معنى هذه الكلمة علينا أن نأخذ بعين الإعتبار نقطتين: الأولى هي أنّ التقنية لا تعني فعل الصانع وفنه فقط، بل تعني كذلك أيضا الفن والفنون الجميلة، وهي جزء من فعل الإنتاج إنّها صناعة أو إنتاج شعري بالمعنى الإسمي للكلمة. مارتن هيدغر، التقنية- الحقيقة- الوجود، المرجع السابق، ص53.

<sup>4</sup> عماد نبيل، سؤال الروح عند هيدغر- مقاربات دريدا، ضمن كتاب: الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، مجموعة مؤلفين، جداول لبنان، ط1، 2014، ص 173.

تتطرق إلى سؤال الروح إطلاقاً أو حتى على الأقل لم تمسه مساً خفيفاً<sup>1</sup>، إن هيدغر لم يطرح أبداً في أعماله سؤال: (ماذا تعني الروح؟)، فسؤال الروح لم يشغل أية مكانة عنده بالمقارنة مع تلك الأسئلة الكبرى التي كان دائماً يطرحها، (ما هو الوجود)، (ما هو العدم)، (ماذا يعني التفكير)، فحتى عمله المعروف بمدخل إلى الميتافيزيقا والذي من الفروض أن يتطرق لهذا المصلح لم يتناوله، فهو لم يتكلم عن الروح إلا بطريقة استثنائية، ولكنه استثناء يحمل صيغاً مختلفة، يرى دريدا بأنه في بعض الأوقات سوف يحاول هيدغر أن يفتش عن إسم ((الروح)) (Geist) أو صفتي الروحي (geistlich/geistig) فهو يعمل على نقشها في مجموعة مترابطة من المفاهيم أو الأفكار الفلسفية التي تعود إلى تفكيك الأنطولوجيا، وفي معظم الأحيان يقوم بذلك من خلال ربطها بتاريخ السياق الفلسفي الممتد من ديكرات إلى هيغل، وما يمكن أن نخلص له من هذا الإعتبار هو أن ما هو روحي بعيد عن منظومة الإعتبارات الميتافيزيقية واللاهوتية، وبهذا يصبح معنى الروح المصدر الحقيقي والمنبع الأصلي لأي إمكانية تفكيك.

إن هيدغر حسب دريدا لم يعطي أية أهمية لسؤال الروح، وهو استبعاد مقصود، بالرغم من أنه طرح أهم سؤال في تاريخ الفكر الغربي - أي سؤال الوجود - وكل ما قدمه هذا الفيلسوف لهذا المصطلح فقط بعض الشروح البسيطة، كانت تتجلى في تلك التعاريف الماهوية لهذا المصطلح (وفي عام 1953، أي بعد أكثر من ربع قرن من ذلك النص الدال يتحدث هيدغر عن الشاعر الألماني (TRAKIK تراكل)<sup>2</sup> انه حرص دائماً على اجتناب كلمة الفكري أو (الروحي Geisting وبدأ جلياً أن هيدغر يجذب ذلك)<sup>3</sup> سيستهل دريدا عمله (في الروح - هيدغر والسؤال) بالسؤال الآتي: (سوف أتحدث عن الروح revenant، عن التوهج عن

<sup>1</sup> جاك دريدا، في الروح - هيدغر والسؤال، تر: عماد نبيل، دار الفرائي، لبنان، ط1، 2013، ص22.

<sup>2</sup> جورج تراكل: 1887-1914، شاعر نمساوي، من عائلة برجوازية، كان صيدلي في صفوف الجيش، له العديد من

القصائد ومن أشهرها: Grodek

<sup>3</sup> وائل غالي، «ديريدا» وميراث «هيدغر»، مجلة الإبداع، العدد رقم 9، 1 سبتمبر 1991، مصر، ص161.

الرماد. وكذلك لماذا، تجنب هيدغر تلك المعاني؟ وما هو نوع هذا التجنب أو التفادي؟<sup>1</sup>، إن هيدغر سيعلن حسب دريدا في كتابه (الوجود والزمن 1927) بأن هناك مجموعة من المصطلحات يجب تفاديها ومن بين أهم هذه المصطلحات مصطلح (الروح Geist)، (فلم يكن مصطلح Geist، ولا حتى geistlich هما اللذان ينبغي تفاديهما وتجنبهما، ولكن كان بالأحرى مصطلح geistig هو المقصود.

ولنفهمه يجب علينا العودة إلى أصله الألماني، هذا الفضاء اللغوي للكلمة فالروح، روحي، الروحي، geist / geistlich / geistig، فقط من خلاله يمكن أن يتضح المعنى، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه حسب دريدا: هل يمكن لهذه الكلمات الألمانية أن تحمل ترجمة؟ وبمعنى آخر هل يمكن تجنب هذه الكلمات؟. المصطلحات بنفسها حسب دريدا تطرح سؤالاً آخر هو: كيف يمكن أن نحدد الاختلاف بين تلك المصطلحات وكيف يمكن أيضاً أن نحدد ما الذي حدث على كافة الأصعدة في ذلك الزمن المتخلل لتلك الخمسة والعشرين عاماً؟ يقول دريدا كيف سيتسنى لنا أن نوضح الخمسة والعشرين عاماً بين إشارتي التحذير والتنبيه، إن هيدغر وبالرغم من أنه كان يدعو إلى الحذر من استعمال هذه المفردة إلا أنه كان يوظفها في كتاباته في الكثير من الأحيان تحت عنوان الروح. وهذا ما يجعلنا مرغمون على أسئلة أخرى: هل هيدغر بذاته قد فشل حقاً في تفادي وتجنب ما كان يعرف سلفاً أن ينبغي أن يتم تجنبه؟ وما هو ذلك الشيء الذي وعد نفسه، بمعنى ما أنه سوف يتفاداه ويتجنبه تماماً؟ هل يمكن أن يكون قد نسي وعده في ممارسة هذا التجنب وذلك التفادي؟ أو ربما يكون الأمر كله شيئاً آخر بحيث أن المرء يمكن أن تراوده الشكوك في أن تلك الأشياء في تفكير هيدغر هي أكثر تعرجاً والتواءً وتشابكاً من هذا الذي يبدو للوهلة الأولى؟<sup>2</sup>، هذا ما يجعلنا نقف أمام مصطلح (تجنب) vermeiden عند هيدغر،

<sup>1</sup> جاك دريدا، في الروح - هيدغر والسؤال، المصدر السابق، ص37.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص39.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

وما هي ضرورة هذا التجنب والتخلي. يجب علينا حسب دريدا أن نطرح مقارنة جديدة لهذا الموضوع لكي نستطيع التعامل معه من زاوية مختلفة. بمعنى أنه سيفكر في طريقة وشكل التفادي تلك التي تصل إلى مكانة القول دون القول والكتابة بعيدا عن استخدام الكتابة واستخدام الكلمات دون استخدامها، فمثلا إذا أردت أن اكتب عن الدين فسأعمل على استبعاد مقصوده وأحاول من خلال الكتابة أن لا يظهر مصطلح الوجود داخل المتن، فهيدغر يعمل وبطريقة مقصودة على توارى وإخفاء هذا المصطلح - أي مصطلح الروح- وإن سمح له بالظهور فإنه سيعمل على أن يكون تحت هذا المصطلح خطأ.

قد يكون من أسباب استبعاد هيدغر لهذا المصطلح (الروح) هو أن هذه الكلمة ليست بعظيمة عنده، فهي كلمة لم تبلغ درجة من الأهمية داخل قاموس المصطلحات الهيدغرية، هذا ما يمكن أن يجعل من هيدغر فيلسوفا قادرا على عدم توظيف كتابة هذه الكلمة داخل متنه الفلسفي، وهذا التجنب في الكتابة حسب دريدا، جعل حتى الناس بدورهم يتعدون عن الحديث عنها في كتابتهم وأعمالهم وهو أمر لم يجعل من هيدغر أن يخفي افتتانه وسحره الخفي بها -أي الروح-.

إن موضوع الروح هو موضوع يشغل مساحة كبيرة داخل الفكر الحالي - يقول دريدا- لهذا لا يمكننا أن نغفله أو نتجاهله ولكن ما لاحظ أنه لم يقدم أي أحد من أتباع هيدغر (سواء أرثوذكسين أو منشقين، أو هيدغريين جدد، أو من يحملون أفكاره أو حتى طلابه) ملاحظة في الموضوع أو مقارنة. بمعنى أنهم لم يتعرضوا له لا من قريب ولا من بعيد، والأمر لم يقتصر على هذه الناحية فقط بل امتد حتى إلى أولئك الذين يقفون ضد هيدغر لم يهتموا. بمصطلح الروح وعلقوا عليه، يتساءل دريدا مرة أخرى عن سبب هذا الإهمال من طرف هؤلاء جميعا؟ ولماذا حتى عندما يرفض التراث التعاطي معها تبقى تشغل حيزا هامشيا مع تلك المصطلحات الهيدغرية التي شغلت الفكر الغربي كمصطلح (الوجود، الدازين، العالم، يقول دريدا لقد أصبح من الضروري القيام بهذه المغامرة الأكاديمية الكلاسيكية من أجل تفسير وشرح هذا الموضوع المهمش والمتوارى أي التطرق

إلى موضوع الروح يقول دريدا: (إنّ عنوان (في الروح) (De l'esprit) هو بلا شك عنوان فرنسي بكل معنى الكلمة فرنسيته المفرطة تعطي معنى لروحية أو دينية الروح، لكن النقطة التي يجب علينا التشديد عليها هي أن هذه الكلمة أو هذا العنوان ربما يكون رنينه مسموعا جيدا في اللغة الألمانية أكثر منه في أي لغة)<sup>1</sup>، ونحن نُخضع هذا المصطلح للترجمة يجب علينا حسب دريدا أن نراعي أصله الألماني، فهو مصطلح لا يمكن أن يشعّ إلا داخل اللغة الألمانية، فاختياري لهذا الموضوع يقول دريدا لن اعتمد فيه على أي تبرير إلا أن هناك ثلاثة من الحجج يرى انه من الضروري التطرق إليها وهي كالتالي:

**الحجة الأولى:** نبيّن الصراع القائم ما بين اللغات في مجال الترجمة، والتصادم الذي تتعرض له الكلمات داخل حقول الترجمة وللبحث عن مفهوم الروح يجب أن نبحت في تلك المصطلحات التي تربط به، *geist / geistlich / geistig* عند هيدغر، أي يجب علينا أن نبحت عن وظائفها وتحولاتها وفرضياتها وأغراضها، فالصّمت الهيدغري عن هذا المصطلح ليس صمّتا خاليا من المعنى كيف يمكن لهيدغر أن يتجاهل ذكرها في كل أعماله؟ (إنّ موضوع ((الروح)) أو ((الروحي)) يكتسب في الواقع، سلطة فوق عادية فهو إلى مدى ونحو صارم لم يظهر في مقدمة المشهد الفكري الألماني إطلاقا، حيث يبدو أنّه يعفي نفسه أو يسحب نفسه من أي تحليل أو محاولة تفكيكية كما لو أنّه موضوع لا يخص تاريخ الأنطولوجيا، وبأنّ المشكلة المتعلقة به سوف تكون فقط من هذا القبيل أمرا عاديا)<sup>2</sup>.

أما الحجة الثانية: إنّ موضوع الروح حسب دريدا (يندرج بشكل منتظم ضمن سياقات فكرية مشحونة سياسيا وتحديدا في اللحظات الحرجة التي يبدي فيها الفكر نفسه ينشغل أكثر من وقت آخر في ما يسمى «بالتاريخ» و«اللغة» و«الأمة» و«النوع»، و«اللغة الإغريقية» أو

<sup>1</sup> المصدر السابق ، ص46.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص48.

«اللغة الألمانية»<sup>1</sup>، (1933-1935)، في هذه الفترة إن هيدغر حسب دريدا يرسم تفصيلا لموضوع الروح وذلك من خلال مجموعة من الأعمال أهمها (خطاب العميد)، و(مدخل إلى الميتافيزيقا)، بالإضافة إلى تلك الكتابات التي تتحدث عن نيته.

أما الحجة الثالثة: في هذه الحجة يقول دريدا سأحاول أن أبرهن بأن التفكير في الروح (Geist) وفي الاختلاف بين الروحي (geistig) وبين الديني (geistlich)، بأنه ليس اختلافا فكريا ولا ايتمولوجيا متعلقا بجذر كلمة الروح، فإن كانت تتطلب مقولة أخرى فإن موضوع الروح سيندرج ضمن سياقات فكرية مشحونة سياسيا، فموضوع الروح يكاد بالأحرى أن يكون مرثيا بالنسبة إلى تلك النقاشات التي تدور اليوم حول هيدغر وبالأخص ذلك التناول الفرنسي من قبل المحددين في مجل الفكر وهنا يشير دريدا إلى المفكر لاكان وبارث (من خلال نقاشاتهم وأرائهم التي لها صلة وثيقة بالأسئلة الكبرى عن «الوجود» و«الحقيقة» وعن «التاريخ» وعن «الحدوث» وعن «المفكر فيه واللامفكر فيه»، وأنا، هنا بالمناسبة دائما أفضل القول في صيغ الجمع أي الأفكار واللاأفكار عندما أتحدث عن هيدغر)<sup>2</sup>.

يرى دريدا من أجل تحديد مفهوم الروح يجب علينا أن نتبع مجموعة من الخيوط المرتبطة بتفكير هيدغر وذلك من أجل أن نمنح هذا المفهوم أصالته:

الخيوط الأولى: يجب علينا أن نتبع آثار هيدغر (الروحية)، وما يمكن إن نلاحظه كأمر أولي أن هيدغر سيأخذ معنى الروح كمعنى مقابل لمفهوم التجمع والواحد (Versammlung)، هناك احتمال أن تكون كلمة الروح تدخل ضمن اللامفكر فيه الذي يمكن أن يصبح المفكر فيه، وهذا ما يجعله غير محمي من السؤال ولكن بطريقة أو أخرى يكون محميا من شيء آخر يقول

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص49.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص51.

ديرديا: (الآن سؤال الروح كما سأحاول أن اطرحه، ربما يكون الإسم الذي اختاره هيدغر ليسمي به خلف أي إسم آخر إمكانية لا تساؤل السؤال)<sup>1</sup>.

أما الخيط الثاني: هناك احتمال آخر هو احتمال التكنولوجيا، الذي يمكن أن تحيل الروح إلى معنى أنها تعنون وتسمي ما يريد هيدغر إنقاذه من أي عوز أو فقدان، وهنا يمكن أن تظهر إشكالية داخل الفكر الهيدغري بين ما هو فكري وروحي، أي بين تلك الروحانية التي يسعى هيدغر إلى إنقاذها وحفظ نقائها، وهنا يمكن أن نفهم النقاء على أساس أنه بعد للروح.

أما الخيط الثالث: فأنه خيط يطرح تلك العلاقة القائمة بين الروح والإنسانية، وبين الروح والعالم، وبين الروح والحيوان، وهنا يشير ديرديا فكرة الحيوانية والبداهة، ويتحدث عن (الحدوث). الفكر ويبدو لي أن الخطاب الهيدغري في هذا الجانب يقع تحت مقولة فن الخطابة والنثر والذي هو أيضا أكثر حزما وسلطوية في إخفاء ذلك الارتباك الذي يعاني منه<sup>2</sup>.

أما الخيط الرابع: يقصد به ديرديا ذلك الذي يحيلنا ومن خلال التفكير إلى ما يعرف بروح العصر، ويشمل التكنولوجيا الخفية أو نظام الحكاية، ويجب علينا أن ندرك تلك التمييزيات الجوهرية التي تعمل على تحديد روح العصر والتي تنتظم حول الاختلاف ذلك الإختلاف يمكن أن نطلق عليه حسب ديرديا (-بالإختلاف داخل الروح- بين الأفلطونية والمسيحية، التحددات الميتافيزيقية أو الأنط-لاهوتية لما هو روحي والتفكير الآخر للروحي كما يتحدث، كما هو على سبيل المثال في الكلام مع الشاعر (تراكل): هذا العصر هو عصر روحي، فهو يستبعد أو يسترجع نفسه الآن، كما يرغب هيدغر في ذلك، من مسيحيته أو من معناه الكنسي)<sup>3</sup>.

بماذا كان ينادي هيدغر الروح؟ يقول ديرديا، في كتابه (الوجود والزمان) هناك كلمة ظلت محاطة بالغموض، ومعناها يدخل ضمن الغموض الأنطولوجي، الروح ليست شيئا وليست جسدا،

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 59.

<sup>2</sup> جاك ديرديا، في الروح- هيدغر والسؤال، المصدر السابق، ص 63.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 64.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

هنا سنجد أنفسنا أمام السؤال الآتي ما هو الإنسان؟ هذا السؤال حسب هيدغر يسبق كل محاولات علم البيولوجي والأنثروبولوجي وعلم النفس، فهو سابق أيضا لمختلف الدراسات التي تهتم بالكائنات والظواهر الروحية والفينومينولوجية، وهو إسم يطلقه هيجل على علم النفس العقلاني والذي سينتقده لاحقا كميثافيزيقا مجردة للفهم، أما لو تأملنا التفكير في الكوجيتو الديكارتي فهو سيقدم لنا تحليل وجودي، فالسؤال الوجودي (أنا موجود) هذا السؤال الذي يتركه ديكارت خارج سياق التساؤل وبطريقة واضحة، إنه من الواجب علينا أن نحدد مفهوم هذه العبارة بدقة من أجل تحديد نمط الوجود ونوعيته في فكر أي فيلسوف، إن الأنا ego التي يتحدث عنها ديكارت والموضوع المباشر وهو أمر يكشف لنا عن (حضور قضية فينومينولوجية أو ظاهرية الدازين أو الوجود هناك في هذا العالم هذا الإتهام يمكن أن ينطبق على ظاهرة الروح، وعلى الصمت وعلى الفينومينولوجيا الترنسندنالية والكوجيتو الهوسرلي)<sup>1</sup>.

ثم ينتقل دريدا للحديث عن (الشيء)<sup>2</sup> عند هيدغر ويقول أنه لا يمكن أن نشيء الروح لأن مفهوم الشيء في حد ذاته أمر غير واضح أنطولوجيا، ولم يوضح من قبل أي فيلسوف، فمفهوم الروح قد يتضح إذا قمنا بإبعاده عن مجموع الأسئلة التي تتعد عن الوجود ووجودنا نحن. وهذا ما سيصرح به هيدغر بنفسه عندما يقول: (فمن أجل أن نحدد ما نحن، ومن نكون، فإنه من اللازم لنا تفادي تلك المفاهيم التي تظهر على شكل سلسلة ذاتية، وبالأخص مفهوم ((الروح)).<sup>3</sup>، فلو قرأنا التحليل الهيدغري للوجود والدازين سنكتشف أن سلسلة المصطلحات مثل: ((الروح)) و((الوعي))، و((الأنا))، و((العقل)) و((الموضوع))، تقف كعائق في حالة ما أخضعنا مفهوم

<sup>1</sup> جاك دريدا، في الروح- هيدغر والسؤال، المصدر السابق، ص72.

<sup>2</sup> الشيء: هو مادة قائمة في صورة ويستند هذا التأويل للشيء، إلى المتظر المباشر الذي يقابلنا به الشيء من خلال هيئته edos هكذا نكون قد وجدنا أخيراً في مركب المادة والصورة مفهوما للشيء يتأسب في الوقت ذاته أشياء الطبيعة وأشياء الإستعمال، ينظر: مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ج2 تر: إسماعيل مصدق، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2003، ص76.

<sup>3</sup> جاك دريدا، في الروح- هيدغر والسؤال، المصدر نفسه، ص72.



وجود الدازين لتساؤل. فالحيادية ضرورية من أجل التعامل مع العديد من المفاهيم من بينها مفهوم الروح (هذا المفهوم للروح ينبغي تفكيكه بشكل جيد، فان ما يفتقر إليه - وبمعزل عن أي شيء سؤال أنطولوجي حول الأمور التي تصنع وحدة الإنسان (النفس، الوعي، الروح، الجسد)، هو بالتالي محاولة تحليل وتفكيك النفس (Gemüt)<sup>1</sup>.

أما في الفصل الرابع: يقول دريدا أننا في الوجود والزمان نجد هيدغر يعطي لكلمة (الروح) نوعاً من الدلالات والقيم، ولكن بنوع من التحفظ أو بالأحرى نوع من اللاتجانب، يقول هيدغر: (هناك ثمة شيء يحافظ على سحر كلمة ((الروح)) وقدرتها على أن تُسمى وتُطوق وتُصور بين إشارات العلامات المقتبسة ((())), وبذلك تسمح لنفسها بأن تكون مستردة، كلمة ((الروح)) تعود. كلمة ((الروح)) تبدأ طريقها كي تكون مقبولة مرة أخرى التنفيس بواسطة العلامات المقتبسة يجرها بالأحرى، من مألوفيتها وتداولها العادي (uneigentlich) الذي يؤشر بوضوح قاموسها اللاتيني - الديكارتي<sup>2</sup>، ويعد جرمتها أي إعادتها إلى أصلها الألماني. وبناء على فكرة الزمان والمكان فإنّ الدازين قد يكتسب صفة ((الروحانية)) وذلك من خلال إخضاعه إلى العلامة المقتبسة ((())), وتعني هذه الخاصية يقول دريدا: (أي قانون العلامات المقتبسة: ((())) اثنان كليهما يقفان محميين سواء كان على مشارف حدود الباب أو قبله فأنهما يشيران إلى عتبة الدخول على أي حال، ومما لاشك فيه أنّ تلك الأماكن التي تشير إليها تلك العتبة هي دائماً أماكن دراماتيكية)<sup>3</sup>. هذه العلامة المقتبسة ((())) تمنحنا إمكانية مراقبة والإشراف على الزوج، ولكي نعطي لماهية ((الروح)) التحديد الشكلي الصوري الذي تتطلبه من خلال صيغة نفي النفي، وهذه الصيغة تنشأ عن سقوط ((الروح)) داخل الزمان، وهي بهذا ليست إلا صياغة للكوجيتو الديكارتي (أي هو الصيغة المنطقية للوعي) أنا أفكر

<sup>1</sup> حاك دريدا، في الروح - هيدغر والسؤال، المصدر نفسه، ص 72.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص 84.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 95.

في الشيء أنا أفكر في نفسي (**cogito me cogitare rem**)، القبض على الذات كالقبض على اللذات)<sup>1</sup>. وبالمقابل قد لا تشير الروح إلى ((السقوط في الزمان ويتخلى هيدغر عن مفهوم ((السقوط))، فتظهر كلمة ((الروح)) مسوّرة بين إشارات العلامات المقتبسة (((((، ويصبح السقوط لا يشمل الروح داخل الزمان وإثما من زمان داخل الزمان. بل هي تمثل صفة الزمانية أو البعد الزماني، ومع هذه الإشارات للعلامة المقتبسة (((((، يبدو وكأن كلمة الروح تستدعي كلمة أخرى.

### 3- خطاب العمادة وانعطاف سؤال الروح:

-ولهذا: كيف يمكن أن نفكر في مقولة أن الروح تنهج هذه المقولة الرومانية من خلال الأفق اللغوي الألماني؟ يشير دريدا إلى أن هذا يعني انتقال سؤال الروح إلى مستوى آخر داخل الفكر الهيدغري، من كتابه **(الوجود والزمن إلى خطاب العميد)**، وفي هذا الخطاب يشير معنى الروح إلى التّضاد مع المفهومين المسيحي واللاهوتيين، وهو لم يستخدم مصطلح الروح بدون الإشارة إلى العلامات المقتبسة (((((). إنّ هذا الخطاب حسب دريدا - خطاب تسلم عمادة الجامعة- هو خطاب يقودنا إلى ثلاثة تأويلات هي:

1- هو خطاب يصادق على مهمة الروح، ويميل استجابة للمسؤولية يقول دريدا **(الروح هنا تكتب الواصلة (-) بين تلك السلطات المختلفة، أي، تكتب الواصلة (-) بين العالم، والتاريخ والناس والإرادة نحوى التبلور، وإرادة المعرفة، ووجود الدازين (الوجود هناك في العالم) وفي الأخص عملية تجربة السؤال)<sup>2</sup>.**

2- لهذه المسؤولية حدود، وهي تطبق انطلاقاً من إستراتيجية محددة، وهي إستراتيجية تحمل مفاجأة، وتمكن الكائن أي كان من السيطرة عليها **(فمن ناحية، يمنح هيدغر، إلى هذا الحد**

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 89.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص 107.

الشرعية الروحية الأكثر اطمئنانا وتهذيبا لكل شيء انغمس هو نفسه في تأمله وعليه كل شيء يجيز ويكرس نفسه في مثل هذا العلو وتلك المكانة<sup>1</sup>، فهو خطاب يحمل تأويل روحي للدم والأرض.

3- إن حديث هيدغر عن قدر الغرب هو الحديث عن ((القوة الروحية)).

الروح هي (وهم)، (وخيال) وهي تحمل نوعا من العودة لكي تصبح كلام الآخر من باطنه أو داخله، وتعد سنة 1933 السنة التي تم فيها تأهيل مفهوم الروح فلسفيا حسب دريدا يقول (إن، الفلسفة، الآن هي واحدة من الأشكال الأساسية للروح أن تعني: الإستقلال والخلق والإبداع، إنها صفة نادرة بين إمكانيات وضرورات الدازين (الوجود هناك في هذا العالم)، وفي بعدها التاريخي<sup>2</sup>، فعندما ترتبط كلمة الروحي بالعالم وتصبح تشير إلى العالم باعتباره (عالم روحي) تصبح كتابة هذه الأخيرة بطريقة مائلة، إلا أنها طريقة تم إقصائها ومنذ عهد بعيد، لتتم كتابتها من خلال إشارة العلامات المقتبسة ((())), لهذا ستشهد هذه الكلمة تفخيما.

ولأن صفة كلمة (روح) غير واضحة، يبقى معنى العالم غير محدد، يتساءل دريدا في مدخل الفصل السابع من كتاب: (في الروح - هيدغر والسؤال)، قائلا: ولكن ما الذي يحرك أو يلهم هيدغر هنا، هل هو إمكانية التمييز بين غموض ذلك المفهوم أو كلمة الروح، وغموض الروح ذاتها؟ إن مفهوم الروح ومفهوم العالم هما مفهومان لا ينفصلان عن الظلمة، وهو أمر عادي لأن المفهومين من الأساس غامضين (ماذا يعني ((العالم))) حينما نتحدث عن ظلمة وعممة العالم؟ إن العالم هو دائما عالم الروح (Geistig welt)(...))<sup>3</sup>. فتصبح الروح تعاني حالة عوز. وعوزها حسب هيدغر يؤثر في الروح ويقسمها. أما قوتها الممتلئة والكاملة تمنح القوة للكينونات بحد ذاتها وفي كليتها، وتجعلها أكثر كينونة.

<sup>1</sup> جاك دريدا، في الروح - هيدغر والسؤال، المصدر السابق، ص 108.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص 114.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 115.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

إن هيدغر يبدو في الوهلة الأولى أنه يسلم بالمعنى الذي أعطاه شيلينغ للروح، الذي يرى بأن الروح إن لم تكن روحاً (espíritus)، فإننا يمكن أن نطلق عليها اسم النفس Pnenma، في حين يشير مفهومي الروح والروحي عند تراكل إلى معنى التوهج، وهو معنى يفتقد للدلالة المسيحية واللاهوتية فما هو روح وروحي حسب هيدغر لا يفكر إلا انطلاقاً من اللغة الألمانية. و فقط وحدها اللغة اليونانية قادرة على التعبير عن الروح.

وسيطر هيدغر علاقة النفس بالروح سنة 1942 وذلك من خلال محاضراته (ماهية وجوهر الشاعر كنصف إله) في مبحث مخصص لموضوع (الروح)، حيث يقوم بعرض لأبيات من الشعر للشاعر الألماني هلدلين، يتساءل هيدغر ما هي الروح؟ ما الروح هل هي استقرار ومكوث في البيت؟/ لا بداية/ ولا منبع؟ يجب: (إن الروح التي هي الروح، هي بالأحرى وحدة، ومكان يسميه، من ثم، في النفس (das wehen) إنها الكلمة التي تعني التنفس، ولكنها أيضا ليست بعيدة عن معنى المعاناة أو الحسرة)<sup>1</sup>. إن الروح تقيم في وجود الشاعر في داخل نفس الشاعر وكلمة النفس تكون هنا مرادفة للشجاعة، والنفس ليست الروح ولكنها نفس الشاعر التي تحوي الروح، فنفس الشاعر هي الموطن الحقيقي للروح.

يقول دريدا: (ما هي الروح؟ والجواب النهائي لهذا السؤال كان في عام 1953: هي النار والتوهج، والإحترق والحريق (...). ما يتوهج في ذاته يضع ذاته في النار، أو يحرق ذاته؟ الروح توهج، التوهج المتأجج بقوة، أو المتأجج بذاته: كلاهما في الحال، الواحد والآخر، الواحد هو الآخر احتراق الإثنين يحدث في احتراق حقيقي)<sup>2</sup>، فالسمة المميزة في قول هيدغر الروح توهج يحمل ثلاثة سمات حسب دريدا الأولى: إن هيدغر لم يرفض تحديد الروح كنفس، فهو يؤكد على ضرورة اعتماد النفس، أما السمة الثانية: فاعتماد اللغة الألمانية أمر لا يمكن رفضه، لأن لفظة الروح

<sup>1</sup> جاك دريدا، في الروح- هيدغر والسؤال، المصدر السابق، ص 183.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 193-195.

ومن أجل أن يحدد معناها يجب أن نستند إليها، أما السمة الثالثة: إن الطريقة الإيجابية في تحديد معنى الروح كتوهج يحمل بداخله ما هو أسوأ أي الشر الذي يجد أساسه داخل الروح ذاتها. - (إن كلمة الروح بالعبرية **ruah** يمكن أن تكون مثل كلمة الروح الألمانية **Geist** التي تحمل الشر بين جنباتها، فكلمة الروح **ruah** بالعبرية بمعنى من المعاني، يمكن أن تحمل معنى الشر أو تكون روح الشر<sup>1</sup> **ruah raa** ، فتناولي لفكرة الروح الشريرة في العبرية يقول دريدا يقودني إلى التأكيد على أهمية الروح في توهج التي انتشر أساسها في الغرب، فعلى أساس التوهج يمكن للمرء أن يفكر في النفس والروح، (أخيراً أود القول إن ((الروح)) تحتفظ بمراقبة الرجوع **en revenant** وكشبح، دائماً، سوف تنجزه الأمر المتبقي، تنجزه من خلال طريق التوهج والرماد، ولكن تنجزه كآخر مختلف تماماً، كشيء متعذر انجازه)<sup>2</sup>.

#### 4- فكرة الحد في فلسفة هيدغر:

الحد **la limite** يرى دريدا أنه وبالرغم من السلطة التي يمتلكها والتي تجعله في مركز قوة إلا أن الحد الذي يتحدث عنه هيدغر فيه نوع من النزوع الصوتي يؤدي لديه خطوة للصوت أي إلى جوهر التعبير كما يصفه هيدغر (فهذه الحُصوة ذات النتائج الهامة والمنتظمة تكشف عن نفسها في الترجيح الدال لمجموعة كبرى من المجازات الصوتية التي تأتي في معرض حديثه عن مسألة الفن والتي تؤدي دائماً - و من خلال نماذج خاضعة لاختيار صارم - إلى تصور الفن كمجال لتشاط الحقيقة)<sup>3</sup>. فأصل الحقيقة كما يحدده هيدغر لا يخلخل تلك العلاقة القائمة مع اللوغوس والصوت هذا ما يجعل هيدغر حسب دريدا يرجع ترعرع الفنون كلها إلى القصيدة باعتبارها جوهر الفن وفضاء للسان والكلام، وهذا ما يدل على أهمية القول والإنشاد في مقابل الأدب لهذا على القول أن يتحرر من الأدب.

<sup>1</sup> جاك دريدا، في الروح - هيدغر والسؤال، المصدر السابق، ص 138.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 159.

<sup>3</sup> جاك دريدا، مواقع، المصدر السابق، ص 16.

5- مشكلة الأصل عند هيدغر:

يقول دريدا: (أليست مقابلة الأصل بالمشق ميتافيزيقا خالصة؟ أليس البحث عن الأصل الأول عموما ومهما كان الحذر الذي نحيط به هذا المفهوم، العملية الجوهرية للميتافيزيقا؟ وإذا افترضنا أنه بالإمكان تخليصه من أي منبت آخر بالرغم من وجود قرائن قوية ضده الا يحمل الإنحطاط على الأقل طابعا أفلطونيا خالصا؟ لم يتم تحديده والانتقال من زمنية معينة إلى أخرى كسقطه (...))<sup>1</sup> إن علم الكتابة ليس بحثا في الأصول التاريخية وإنما هو بحث في الأصل وفي الحقيقي وفي الأصل الإشتقاقي وفي علاقته بالجسد والوعي واللغة والكتابة، فدريدا يقف ضد فكرة العودة إلى الأصول، في حين المعالجة الهيدغرية هي معالجة قائمة على (المساحة التأويلية لقضية الحق والوجود)، وتشارك هذه المعالجة أيضا في خرافة التمرکز المنطقي أي الحنين إلى الأصول والحق والحضور<sup>2</sup>. الغياب والحضور، ويغدو بهذا الوجود الهيدغري يشمل معنى الاختلاف.

ومشكلة الاختلاف تعيدنا إلى طرح سؤال الاختلاف بين الوجود والموجود هو اختلاف نست الميتافيزيقا طرح فكر اختفائه، اختفاء لم يخلف أثرا ، لأن الوجود دائما وفي كل مكان يتحدث من خلال اللغة ويتكلمها يقول دريدا: (سأكتفي، الآن، بلفت النظر إلى وجود علاقة تواصل كامل بين الاختلاف بما هو تسوييف وإطالة زمانية لم يعد بالإمكان تصورهما داخل أفق الحاضر و كما يقوله هيدغر في الوجود والزمان عن الزمانية من حيث هي الأفق المتعالي الذي يندرج فيه سؤال الوجود وهي علاقة لا يمكن الحد من ضرورتها وشمولها، هذه العلاقة عليها أن تتحرر من الهيمنة التقليدية الميتافيزيقية التي يهيمن بها الحاضر والآن)<sup>3</sup> لقد نبه هيدغر إلى الفرق بين المماثل والمطابق فالمماثل ليس هو المطابق حيث أنه في التطابق يزول الاختلاف، وتظهر قضاياها

<sup>1</sup> جاك دريدا، مواقع، المصدر السابق، ص 53.

<sup>2</sup> كريستوف نوريس، المرجع السابق، ص 154.

<sup>3</sup> جاك دريدا وبول ديمان، المصدر السابق، ص 40.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

---

ونحن حسب دريدا مطالبون ببحث عن مغايرة تختلف عن تلك المغايرة التي دعا إليها هيدغر والتي كانت بين الكائن والوجود.

المبحث الرابع: التلقي الفرنسي للفينومينولوجيا

1- الفلسفة الفرنسية المعاصرة البداية والأصول

2- المظهر الجديد للفينومينولوجيا في فرنسا

3- نماذج للبؤادر الفينومينولوجية الفرنسية

4- الوجود في ذاته والوجود لذاته عند جول بول سارتر

5- فكرة الإدراك عند مرلو-بونتي



### المبحث الرابع: التلقي الفرنسي للفيومينولوجيا:

لقد تميّزت الفلسفة الفرنسية بتنوعها الكبير، حيث شهدت مرحلة العصور الوسطى الفلسفة المدرسية التي قامت على أسس فلسفة أرسطو وأحكمت سيطرتها على مختلف مجالات الحياة، أمّا في القرن الثامن عشر فأخذت هذه الفلسفة طابع سياسي بحت، حيث كانت تحت تأثير فلسفة الأنوار التي جاءت تدعو لتحرير الإنسان وتحرير عقله، فوقف فلاسفتها وجها لوجه مع الكنيسة وأصبحوا نقادا لها من خلال نداءاتهم بالتحرر من خرافاتها وقمعها لشخصهم، ومن بين أهم فلاسفة تلك المرحلتين نذكر على سبيل المثال (بيتر أبيلار **1142-1079 Pier Abélard**)، (ميشيل آيكيم دي مونتين **1592-1533 Michel de Montaigne**)، (رونيه ديكار **1650-1596 René Descartes**)، هذا الأخير الذي يعتبر فاتحة المرحلة المعاصرة، حيث قام بنقله نوعية من علم الوجود إلى نظرية المعرفة.

### 1- الفلسفة الفرنسية المعاصرة البداية والأصول:

لقد شهدت المرحلة المعاصرة للفكر الفرنسي ازدهاراً واسعاً، حيث تعددت المذاهب والمناهج وظهرت استراتيجيات متعددة في القراءة، إلا أنّ هذه المرحلة لم تبني من عدم، فهي مرحلة سبقها جيش من "الفلاسفة الفرنسيين" الذين حملوا على عاتقهم بناء الفكر الفرنسي. وتعتبر المرحلة المعاصرة مرحلة التفكير وتقديم رؤى جديدة، رؤى تختلف عن تلك الرؤى التي قدمتها الفلسفة الحديثة وتجاوز لها ولعلّ احتكاك الفلاسفة الفرنسيين بفضاءات مخالفة للفضاءاتهم وترجماتهم لأعمال الفلاسفة الألمان كان سبب في ميلاد هذه المرحلة.

وتميزت هذه الأخيرة - الفلسفة الفرنسية - بتركيزها على الإنسان ومصيره أكثر من اهتمامها بالأشياء (كما ابتعد فلاسفتها عن بناء الأنساق الفلسفية المعقدة أو اللجوء إلى الألفاظ القديمة المهجورة، حيث اقتربت الفلسفة في فرنسا كثيراً من الأدب (...)) وتميز الأسلوب الفرنسي بقربه

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

من لغة الحياة اليومية وبعيد عن الإغراق في المصطلحات الميتافيزيقية<sup>1</sup>. هذا من حيث الأسلوب في الكتابة، أما من حيث القيمة الفكرية (ففي النصف الثاني من القرن العشرين عادت الفلسفة الفرنسية تحتل موقع الصدارة بفلاسفتها الوجوديين والماركسيين والنيويين، أما النصف الأول من ذلك القرن، والذي انشغل العالم فيه بحربين عالميتين كبيرين فقد كان مرحلة بالغة الخصوبة والثراء في تاريخ الفلسفة الفرنسية، شهدت ابتكارا مذهلا في المشكلات المطروحة وفي مناهج التناول)<sup>2</sup>. ولقد شهدت البدايات الأولى لهذا الفكر الفلسفي أي المرحلة الممتدة بين الربع الأول من هذا القرن سيطرة (الكانطية الجديدة)<sup>3</sup> **Neo-Kantianism** وامتد تأثيرها بين (1870-1918) وقد مثلها مجموعة من الفلاسفة المتأثرين بأفكار كانط، الراضين للمنهج النفسي، والتوجه الميتافيزيقي الذي اعتبروه مستحيلا، فالمهمة الأساسية للفلسفة حسبهم هي تحليل الشروط المنطقية للمعرفة، فالمعرفة لا تقوم عندهم من خلال إدراك الموضوع وإنما من خلال الفكر الذي ينشئ الموجود، كما أن الفلسفة مؤسسة عندهم على الفكر الخالص، ومن روادها في

<sup>1</sup> جان لاکروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، تر: يحيى هويدي، انور عبد العزيز، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص ينظر تقديم الكتاب.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ينظر تقديم الكتاب.

<sup>3</sup> الكانطية الجديدة: **Neo-Kantianism**، عبارة عن حركة فلسفية تطورت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في ألمانيا، انبتت معظم أفكارها على فلسفة امونيل كانط فالفلسفة حسبهم يجب أن تقوم بعملية نقدية لكل مجالات الحياة والمعرفة ومن بين أهم مدارسها نجد "مدرسة ماربورج" واهم أعلامها هيرمان كوهين (1842-1918)، وبول ناتورب (1854-1824)، وارنست كاسيرر (1874-1940)، وكان هدفهم هو إعادة تفسير العلاقة بين رؤية كانط الفلسفية والعلوم الطبيعية في ضوء الاكتشافات العلمية الجديدة، مثل نظرية النسبية عند اينشتاين... وقد اهتم أيضا بالابتسولوجيا، ومن المثلون الأساسيين للكانطية الجديدة في (الجنوب الغربي) وهم فيلهيم فينديلاند (1848-1915)، وهانريش ريكتر (1863-1929)، وإميل لاسك (1875-1915)، فمقولات (كانط) عندهم عبارة عم معايير الحاكمة لصحة الدعاوى المعرفية وغيرها، وتظهر المشكلة الأكثر بروزا لأهمية الكانطية الجديدة في تفرقة (فيندلوند) بين البحث التفسيري (الناموسي) في الظواهر المكومة بالقوانين والبحث (الايديوغرافي)، في فهم الظواهر التاريخية الفردية التي لا يمكن إدراجها تحت القوانين العامة. ينظر: اندرو بووي، الفلسفة الألمانية، تر: محمد عبد الرحمن سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015، ص 83.

فرنسا نجد (رينوفيه ليون)، (وبرونشنيغ) وكانت تركز هذه الفلسفة على العلم والعقل وتستبعد كل ما هو روحاني. ولقد امتد أيضا تأثير (الوضعية المنطقية)<sup>1</sup> Logical positivism على الفكر الفرنسي، تلك الحركة التي اهتمت بالتحليل المنطقي للمعرفة، حيث اعتمدت في ذلك على المقولات المنطقية والرياضية، والعلمية في حين المقولات الدينية والميتافيزيقية والقيمية هي مقولات فارغة لا فائدة منها (وكان الدافع لإنتاجها هو الحاجة إلى القيام برد فعل ضد الميتافيزيقا التقليدية...) ولقد أرادت الوضعية أن تستبدل الفلسفة (بالمهج العلمي) وأن تصل بذلك إلى (فلسفة علمية) تتخلى عن إدراك طبيعة الأشياء لتقتصر على دراسة الظواهر<sup>2</sup>، ومن بين أشهر الوضعانيين المنطقين الأوائل بفرنسا نجد (شارل رينوفيه) (وآملين)، (إيتين بونوت دي كوندياك) 1715-1780، (صاحب المذهب الحسي، المعروف بكتاب (بحث في أصول المعرفة الإنسانية)، بالإضافة إلى (أوجيست كونت 1798-1857) الذي يعتبر المؤسس الحقيقي والفعلي للوضعية المنطقية بفرنسا والذي يرى (بضرورة قيام فلسفة علمية أساساً لحكم اجتماعي أو للدين الكلي للإنسانية)<sup>3</sup>، ليأتي بعد ذلك: (هنري برغسون Henri Bergson 1859-1941)، وينقد هذين الاتجاهين لصرامتهما العقلية وإغائهما للجانب الروحي و(يمكن القول إن برغسون مثل بشكل كبير ما يمكننا أن نصلح على تسميته بهوية الفلسفة الفرنسية في عمقها ونقائها وقدرتها على التواصل مع الآخر، خاصة الآخر

<sup>1</sup> الوضعية المنطقية:

تعرف أيضا بالتجريبية الوضعانية أو الوضعانية الجديدة Logical positivism، وهي عبارة عن حركة فلسفية ظهرت في النمسا وألمانيا في العقد الثاني من القرن العشرين، تهتم هذه الحركة بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية، ترى بأن المقولات الميتافيزيقية لا تحمل أية دلالة، وهي فارغة من كل إدراك عقلي، وكان لنظرية النسبية عند اينشتاين الأثر الكبير على هذه النظرية، والسبب راجع إلى أن بعض أنصار هذه النظرية كانوا يترددون على محاضرات اينشتاين ونذكر (هانز راينباخ)، كما كتب شليك مقالته حول نظرية هذا الأخير، ومن أشهر فلاسفة هذه الحركة نذكر: (ردولف كرناب) (1891-1970)، (كيرت جرينغ) (1866-1942)، (هانز هان) (1879-1934)، و (كارل غوستاف همبل) (1905-1997).

<sup>2</sup> ج. بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، 1964، ص 7.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 15.

الانجلوساكسوني وأصالة مشروعه الفلسفي تكمن في أنه استطاع أن يتجاوز الأنساق الفلسفية التي عاصرها بكثير من القدرة الإبداعية...<sup>1</sup>، حيث تميزت تلك الأعمال التي قدمها للساحة الفكرية بعمقها وتغلغلها في الطبيعة البشرية ومنها "محاولة في الواقع المباشر للوجدان، المادة والذاكرة، التطور الخلاق الفكر المتحرك، الضحك، الطاقة الروحية"، ولقد ((...)) تمكن برغسون من خلال مشروعه الفلسفي من إعادة إدراج الحياة الروحية في العالم<sup>2</sup>. وهي أعمال ساهمت بأهمية كبيرة في تغيير الكثير من الأفكار حول الحياة والإنسان.

ولقد نجح برغسون من خلال فلسفته بتقديم نظرة فلسفية متنوعة ومتكاملة نقت في كل مجالات الفكرية، ومثلت فكرة الديمومة أهم الأفكار داخل فلسفته (فالزمن عنده امتداد متصل لا فواصل فيه...)) في حين تيار الوعي هو التيار الذي يرصد حركة الوعي داخل النفس والذهن باعتبارها حركة ذاتية متصلة<sup>3</sup>. كما يجدر بنا أن لا ننسى الأهمية الكبرى لعالم الاجتماع (إميل دوركايم **Émil Durkhrim**) وهو ممثل المدرسة الاجتماعية الذي (يرى أن علم الاجتماع لا يمكن أن يحقق تقدما إلا بالفصل بين دراساته الموضوعية، كل طائفة منها، على حدة...)) فعلم الاجتماع يجب عليه إن لا يوجه عنايته لا إلى الأشكال المادية وحدها، بل إنه خليق أن يهتم أيضا بالحالات النفسية كل الإهتمام فعلم الاجتماع في جملته، هو دراسة للفكر والناس إنَّما يرتبطون فيما بينهم عن طريق المشاعر، وما المعتقدات الجمعية في الحقيقة، إلا نواة الحياة في كل مجتمع<sup>4</sup>..

<sup>1</sup> هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، تر: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009، ص7.

مجموعة من الباحثين، الفلسفة الفرنسية المعاصرة جدل التمتع والتوسع، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص101.

<sup>3</sup> هنري برغسون، الأعمال الكاملة، تر: سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008، ص5.

<sup>4</sup> إميل دوركايم، علم اجتماع والفلسفة، تر: حسن أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1966، ص7-10.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

وتأثرت جل هذه المدارس بالإتجاه الفينومينولوجي عند هوسرل والإتجاه الوجودي عند مارتن هيدغر، هذا الرعيل حمل على عاتقه تحديد معالم الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر حيث كان الفلاسفة يكتبون في الأدب والعلم (وتميزت فلسفة هذه المرحلة بالإتحاد بين الفلسفة وبين غيرها من طرائق التعبير المختلفة، وبخاصة الدراما (...)) حيث سيطرت على هذه الفلسفة تطور فكرة الوجود كما تبنت لروح كيركجورد، وهذه الفكرة وصلت إلى فرنسا أول الأمر عن طريق بعض المفكرين الألمان...<sup>1</sup>، وكان مجيئها مع بداية الخمسينات من القرن العشرين وهي ترى بأنّ الإنسان يملك الحرية المطلقة في تحديد أفعاله وتصرفاته وأنّ الوجود سابق عن الماهية، وأنّ الذاتية تبدأ أولاً، ولقد مثل عمل جون بول سارتر Jean Paul Sarter (الوجود و العدم) 1943 أهم كتابات هته المرحلة. ثم تلتها الماركسية في الستينات لتأتي بعد ذلك البنيوية في السبعينات إلى غاية منتصف الثمانينات ويعتبر، كل من (التوسير Louis Althusser)، (كلود ليفي شتراوس Claud Lévi-Strauss)، و(جاك لاكان Jacques Lacan 1901-1981)، اعتمد على المنهج البنيوي في تفسيره لأعمال فرويد، ويعتبر هؤلاء الثلاثة (من بين أهم الممثلين لها والذين كان لهم بالغ الأثر في التأثير على الفكر الفرنسي. كما لا يمكن أن نغفل تلك الدراسات التي قدمها (ميشال فوكو Michel Foucault) (1926 - 1984) الذي عرف بالمنهج الأركيولوجي ويقصد من ورائه أنّ الخطاب المعرفي الذي تستند إليه الاركولوجيا، يقول: (ليس المنهجيات المعلن عنها داخل هذه العلوم ولكنّه المؤسس لدينامية البحث، والسؤال عندها إنّما هو استمرار للميتافيزيقيا التقليدية ذاتها التي لم يغير عصر الأنوار من أنظمتها المعرفية شيئاً بقدر ما أضفى عليها تسميات مستحدثة من قاموس: الإنسان والأنسانية)<sup>2</sup>، أمّا فلسفة فجاءت ممزوجة بعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ وعلم الاقتصاد

<sup>1</sup> جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة. ص 160.

<sup>2</sup> ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص 6.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

وتعتبر من بين أهم ما قُدم داخل الفكر الفرنسي، فعلى الفلسفة حسبه أن تناقش الراهن الذي تمّ إغفاله.

فطرح الفلسفة لمشكلة الحداثة حسب فوكو تجعلها تدخل ضمن فلك الراهن فهي عمل نقدي يرفض الجاهز يقول: (علينا أن نقف موقفا نقديا من تلك الأشكال المسبقة الجاهزة التي يتمصها الإتصال، ومن تلك التراكيبات التي لا نتساءل حولها وهذا ما يسمح لها أن تفرض نفسها على الجميع، لا نريد بطبيعة الحال من ذلك أن نرفضها بصورة نهائية وبكيفية مطلقة بل ينبغي خلخلة اليقين الذي يجعلنا نقبلها على علاقاتها؟ وإظهار أنّها ليست بديهية ولا أولية بل هي نتيجة بناء يتعيّن معرفة قواعده وفحص طرقه من الإستدلال والبرهنة وتحديد الشروط والتحليلات التي يمكن حسبها قبول بعضها والتنبية على البعض الآخر منها الذي لا يمكن بأي حال قبوله)<sup>1</sup>، كما لا يمكن أن نغفل الأهمية الكبرى لكل من فكر غاستون بشلار **Gaston Bachelard (1884 - 1962)** مؤسس الإستمولوجيا في فرنسا أو ما يعرف بفلسفة العلم.

والعلم حسبه خاضع للتصحيح باستمرار، وهو لا يتطور إلا إذا قام بقطيعة ابستمولوجية مع العلوم التي سبقتة (وعرف بشلار أيضا بمؤسس العقلانية التطبيقية أو ما يسميها أحيانا بالمادية التقنية فلأن اغلب أعماله وكتبه تترع إلى تأسيس إبستمولوجية العلوم الطبيعية في ظل ما استحدثته من مفاهيم في فلسفة العلم والمعرفة لعلّ أبرزها مفهوم (العقبات الابستمولوجية) و(القطيعة الابستمولوجية) و(الجانبية الإستمولوجية)، فالعلم عنده هو دائما أفكار مصححة باستمرار، وكل فكرة تشكل عقبة جديدة كالمعرفة العامة والمعرفة الواحدية، لذا ينبغي على

<sup>1</sup> ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1987، ص25.

الفيلسوف، العلمي حينئذ أن ينظر إلى الواقع العلمي على أنه بنيات بعيدا عن استثمار أية أفكار قبلية)<sup>1</sup>.

فالفلسفة هي فلسفة رفض لا تقبل بالإحكام الجاهزة، والأفكار السابقة ، يقول بشلار (فلسفة الرفض ليست إرادة سالبة، فهي لا تنطلق من تناقض يعارض أدلة ويشير جدالات فارغة وغامضة، وهي لا تتهرب منهجيا من كل قاعدة، إنها خلافا لذلك كله وفيّة لقواعد داخل منظومة قواعد، إنها لا تسلم بالتناقض الداخلي، ولا تنكر أي شيء كان بمعزل عن الأبن والكيف، بل تُولد من سياقات محددة جيّدا للحركة الإستدلالية التي تميّزها والتي تعيّن إعادة تنظيم العلم على قاعدة واسعة)<sup>2</sup>، ولقد تأثر بشلار كغيره من الفلاسفة بالفينومينولوجيا الهوسرلية، وحدث داخل فكره نفس الانعطاف الذي أحدثه هيدغر، حيث انتقل بفلسفته من التفكير العلمي إلى الالتفات إلى الشعر والخيال والتأكيد على أهميتهما داخل السياق الفلسفي، ويعتبر عمله شاعرية أحلام اليقظة، عمل يدعوا من خلاله إلى التخلص من القيود التي تحد من تذوقنا للإبداع وخاصة في مجال الشعر فالإنسان عنده هو مبدع وخالق ومنبع للعوالم مختلفة. يقول Jean-Claude Parient (من المثير للإهتمام أن نلاحظ أنّ الفلسفة الأخيرة لبشار والتي تستند إلى الخيال يمكن إدراجها تحت علامة الفينومينولوجيا)<sup>3</sup>

ومن الفلاسفة لمعاصرين الفرنسيين أيضا نذكر كل من (ميشال اونفريه) و(ريفائيل اونتوفان) و(اريك فينكر كروت).

<sup>1</sup> مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص ص 502-501.

<sup>2</sup> غاستون بشلار، فلسفة الرفض، دار الحداثة، تر: خليل أحمد خليل، لبنان ط1، 1985، ص153.

<sup>3</sup> Jean-Claude Parient, Bachelard, , LE Vocabulaire des philosophie, Ouvrage coordonné par Jean-Pierre Zarader, ellipses,2002,P.382.

**2- المظهر الجديد للفينومينولوجيا في فرنسا:**

يرى Jean- luk marion عمله un moment Français de la phénoménologie (في فرنسا كل الظواهر في الفينومينولوجيا تم التعامل معها بجرأة، وتم استغلالها أحسن استغلال بالإشتغال على النص، الحدث وزمنيته، الرؤية وتأويلاتها، الجسد ومهمته، الوجه ونداءه فالفينومينولوجيا الفرنسية إذن ليست بعيدة عن الأفق المنشود لهوسرل وهيدغر). من هنا سؤالنا الإرشادي هو معرفة البوادر الأولى لأعين هوسرل بفرنسا؟ وفي الطريقة التي تمارس ومورست بها النظرة الفينومينولوجية، وفي الأخير معرفة هل "نعم" أم "لا" كانت أحسن من هوسرل نفسه؟ هل نجح هؤلاء المتأخرون "successeurs" عن هوسرل في الدخول إلى الأرض الموعودة "terre promise" وتأسيس العلم الشامل كما كان يطمح إليها مؤسسها الأول؟

إن المظهر الجد متنوع الذي تمنحه الفينومينولوجيا في فرنسا حاليا يطرح لنا إمكانيات وحدود النظرة الفينومينولوجية المؤيدة من داخل المتن الفينومينولوجي في حد ذاته أكثر من خارجه ، وللاشارة هناك عدة أسماء لامعة قديمة ومعاصرة وجب التعامل معها، وليست هذه المسألة متعلقة بإعادة بناء مظهر أو تركيبة إستثنائية ومتعددة، وهو ما أشار إليه وأكد عليه Bernard Waldenfels بأنه حتى داخل الفينومينولوجيا الفرنسية المعاصرة، فإن أعين هوسرل لم تنطفئ بعد، فهل معنى ذلك أن الفينومينولوجيا المتأتية عن هوسرل في فرنسا كغيرها من الفينومينولوجيات، أم تتواجد في وضعية مفارقة paradoxale كوضعية هوسرل نفسه؟.

لنبدأ بملاحظات أولية عامة حول البانوراما الجديدة للفينومينولوجيا الفرنسية ، هنا حيث نرى بداياتها في منتصف السبعينيات "1970" أقل ما يمكن قوله أنه يبدو أعمق من ذلك الذي شهدته سنوات الأربعينيات "1940" والخمسينيات "1950". إنه مع نشر رسالة إيمانويل ليفيناس E. Lévinas حول مشكلة الحدس le problem de l'intuition أصبحت



## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

الفينومينولوجيا الفرنسية تعرف زمنا ذهبيا ما مكنها لتصبح أكثر عمقا من الأربعينيات والخمسينيات وذلك مع أعمال : جون بول سارتر "J.-P.Sartre" ، موريس مرلوبونتي " M.Merleau-Ponty " ، م. دوفرين " M.Dufrenne " ، ونذكر من بينها الوجود والعدم "l'être et le Néant(1943)" وكذلك فينومينولوجيا المحايث " La Phénoménologie de la perception(1945)"<sup>1</sup>.

إن التجديد الفينومينولوجي بفرنسا هو أكثر من إرتباطه بحدث وفاة موريس مرلوبونتي " M.Merleau-Ponty " سنة 1961 ، الذي بدا كنهاية لذلك المسار الذي شيد له لسنوات عديدة ، لتفتح بذلك مرحلة طويلة من الصمت الذي استمر لحوالي 20 سنة ، أي من بداية الستينيات إلى بداية الثمانينيات<sup>2</sup>.

الشرط الأساسي للنظرة الفينومينولوجية هو حضور الذات للحياة المتعالية، معناه الحضور الحي، والذي يعني أيضا التقريب *proximité* لما هو موضوع حدس، بحيث تكون مقروبية الحاضر المؤقت التي تمنح شكلها للحدس الواضح ، والحالي للشيء ، إن وعي المعنى الذي يهم بالفينومينولوجيا ليس سوى تلك الإمكانية للحضور بالذات *a soi* للحاضر في الحاضر الحي، الذي من خلاله أو عبره يتم الإهتمام الممنوح للتمثل *re-presentation* أو هو الصورة العامة للحاضر كإحتمال لنظرة تقريبية *proximité* ، تفكر في الحضور كشكل كوني للحياة المتعالية، أي أنه تفكير حاضر الحضور للذات ككيان منفرد أكثر من إشارة ، فبالنسبة لديريدا إن المسألة النقدية للنظرة الهوسرلية تصل ذروتها في فصل معنون ب "le clin d'oil" حيث يبحث فيه عن شروط الإمكان الأكثر عدائية للنظرة الفينومينولوجية، إنه يكشف ضرورة إعادة صياغة

<sup>1</sup> Pascal Dupond, Laurent Cornarie. Phénoménologie : un siècle de philosophie, collection dirigée par Jean-Pierre Zarader. Ellipses édition marketing S.A , 2002. p49.

<sup>2</sup> Pascal Dupond, Laurent Cornarie. Phénoménologie : un siècle de philosophie, opcit, p50.

غيرية *l'altérité* ، فمن خلال أعين دريدا تكشف لنا أنه ليس هنالك شك من أن ما يمثل مبدأ المبادئ في فينومينولوجيا هوسرل هو الحدس "المعطى الأصلي" ، ولكن في الوقت نفسه ليس هو غيرية أو تغاير تأسيسي *l'altération constitutive*، إن صح التعبير، هذه الأخيرة التي تعتبر كشرط متعالي لكل حضور ، تجربنا على الاعتراف بأن أثر المعنى الأكثر كونية (شمولا) هو إمكانية ليس فقط تسكن اللحظة الحالية الصرفة ، ولكن تؤسسها من خلال الحركة ، حركة الاختلاف ذاته الذي تحدته ، بالتالي هنا كيف للأثر أو الاختلاف أن يكون شرطا لكل حاضر. حتى دريدا نفسه مجر على الاعتراف بأن أعين هوسرل هي فقط التي أهلتنا للتفريق بين الأثر والمحاضر الحي

### 3- نماذج للبوادر الفينومينولوجية الفرنسية:

عندما نتحدث عن النموذج الفينومينولوجي الفرنسي . فإننا نتحدث عن تصور جديد للفينومينولوجيا الهوسرلية، نوع فيه تجاوز لذلك الإعلاء والتسامي الهوسرلي، تجاوز لذلك التصور الذي يحاول جعل الفلسفة علما صارما، وهو ليس تجاوز بالمعنى الذي يميل إلى ابتعاد وتغيير وإنما تجاوز بقي يدور في فلك الفينومينولوجيا عينها.

الوجود في ذاته والوجود لذاته عند جول بول سارتر:

(لقد ابتكر سارتر أسلوبا جديدا في صناعة الفلسفة وكتابتها، جامعا بين الأشكال الإعتيادية من النشاط المفهومي والمستلزمات الجمالية والسياسية التي لم يكن وحده مالكا لها بل بما لا يقبل الشك، محركها الأكثر مهارة)<sup>1</sup>

أخذت الوجودية مع جون بول سارتر صورتها الواضحة سنة 1943، في عمله الوجود والعدم، ويرى سارتر بأن الإنسان موجود أولا وعليه أن يعي وجوده دون أي رابطة، وإن الوجود يعني الوجود الفردي العيني هنا، وإذا كان الوجود تعينا فإن هذا التعين بالذات إنما هو الجسد.

<sup>1</sup> جان لويس فايبيان فرنسا وفلاسفتها في مئة عام، تر: وجيه البعيني، دار الفرابي، ط1، 2015، ص 362..

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الدردي

والوجود سينكشف لنا بوسيلة لبلوغه مباشرة من خلال الملل والغثيان، فالوجود الإنساني هو وجود متألم.

كما يتميز الوصف السارتريري للوجود بأنه وصف فينومينولوجي قائم على فكرة بناء انطولوجي يدرس المقومات الأساسية للوجود الإنساني الحر والمتعين داخل هذا الوجود، ولعل عمله أو روايته المعروفة (بالغثيان) يصور لنا فيها سارتر الكيفية والطريقة التي يتم من خلالها اكتشاف الوجود حيث يصور ذلك الوجود الخالي من أي معنى، ويبين لنا الكيفية التي من خلالها يتم اكتشاف الوجود اكتشاف مبني على قلق وضيق.

الوجود في حقيقته مختلط خال من أي معنى، وجود فوضوي ينفصل عن الوعي ويخلوا من المعاني، ويحظر الوعي في الوجود بطريقة انقسامية عن ما هو موجود.

لا يقول سارتر بضرورة العالم الموضوعي المعطى، لأنّ العالم مستقل بذاته، يتطلب وجودا يحوي موضوعا ما أي وجودا يكون سابقا على أية ماهية أو موضوع ومعه - أي الوعي - سيصبح تواجد الذات الإنسانية ليس في الأنا الديكارتي وإنما في الأنا ، لأن الوجود عنده يسبق الذات. "أما الأنا أفكر أنا موجود" لا علاقة له حسب سارتر بالواقع والحقيقة، كما لا يتصل بها، وهو ينمحي ويذوب في العدم، لهذا فتجن مرغمون على إيجاد حقيقة معينة وأن نعتمد على حقيقة مطلقة وهي بسيطة جدا تكمن في أن نعي أنفسنا بأنفسنا بعيدا عن أي وساطة خارجية.

فالوعي الحقيقي الذي يجب على الإنسان أن يدركه هو وعيه بالعالم الذي يبلغ درجة من الغثيان (الكوجيتو الديكارتي يفترض وجوديا: وجود - لأجل - ذاته هو الآن أو الوعي، ووجودا- في - ذاته وهو الموضوع أو الموجود الخارجي. إنّ وجود الوعي سابق على قيام ماهية ما كان الوجود سابقا على الماهية، وهذه الأولوية للوجود هي أولوية مزدوجة: فالوعي هو وجود أول لأنّ وجوده سابق على ماهيته، أي أنّ وجوده يفترض موضوعا مستقلا عنه،

أي يفترض موضوعاً ماهيته سابقة على وجوده<sup>1</sup>، فعلاقة الوعي بالموضوع هي علاقة عكسية تحمل الحضور والغياب ابتأي حضور الوعي اتجاه موضوع ليس هو. وحسب سارتر هناك وجوديين (وجود لأجل ذاته ووجود في ذاته):

#### **4- الوجود-في- ذاته L'être-en-soi:**

هو الوجود غير واع، وهو وجود الأشياء ووجود العالم، ووجود الظاهر، (وهو الموجود الخام قبل أن يضيفي عليه الوعي أي دلالة، أي الموجود معتبرا خارج جميع العلاقات مع الوعي الإنساني، وسارتر يميز هذا الوجود -في ذاته من خلال كتابة كلمة وجود بطريقة مائلة أو يضع تحتها خط، ولكننا لا نعرف هذا الوجود إلا إذا اتجه إليه الوعي وتجاوزته، عندئذ يصبح هذا الشيء أو هذا الوجود متصفا بالوجود (sein)<sup>2</sup>.

في حين يعني الوجود- لذاته L'être-pour-soi: الشعور أو الوعي منظورا إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وانعزال، وهو انعدام للوجود -في- ذاته، وشعور بنقص الوجود، والشوق إلى الوجود، ويناظر ما يسميه هيدغر باسم (الموجود) و يقترب من معنى الآنية أو ما يعرف بالدزايين وهو الإنسان بما هو إنسان أي من حيث أنه يتجاوز وجود الأشياء والوجود المادي بوجه عام، وهو الذات، أو الذاتية، ومتضمن في كل معرفة، فالوجود بذاته هو بذاته له وجود بذاته يعني وجود ماهوي، فحين أن الوجود لأجل ذاته هو الكائن الوحيد الذي يمكنه اختيار وجوده<sup>3</sup>.

**العدم:** إن العدم ضروري ومهم في تحيّلنا للأشياء، فلكي أتخيل بالمعنى السارتريري يجب عليا أن أضع على الهامش الواقع واطرحه جانبا وأتجاوزته، أي أعدمه طالما وضعت ذلك الموضوع في

<sup>1</sup> حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003، ص 114.

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص 129.

<sup>3</sup> مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، المرجع السابق، ص 835.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

خيالي كما إنه وفي حال تفكيري في ماضٍ كشيءٍ فأتني بتفكيري هذا ابتعد عنه وأضع بيني وبينه نوعاً من الفراغ الكثيف أو العدم.

الحرية: إن الحرية حسب سارتر هي التي تحدد مفهوم الإنسان (فمفهوم الحرية هو موضوع التفسير الأول لنهاية المخيال...) لقد طور سارتر مفهوم الحرية، وهي من المفاهيم الأساسية التي يرافقها مفهوم القلق كوعي لحرية انعكاسية<sup>1</sup> كما يرفض (أن تبرر أفعال الإنسان بعوامل وظروف تتحكم فيه، فحياتنا في نظره ونظر الفلاسفة الوجوديين هي كما نختار لها أن تكون ولحماية حريتنا يجب علينا أن نتقبل هذا الموقف بإرادتنا الحرة، فما دمنا لا نستطيع له تغييراً يجب علينا أن نجعله ملكاً لنا وذلك بتوحيده بوجودنا)<sup>2</sup>، إننا حسبنا أحراراً في اختياراتنا اتجاه أجسادنا وحياتنا الاجتماعية فبالرغم من عدم اختيارنا لهم إلا أننا أحراراً اتجاههم يقول سارتر: (إن القلق يلغي أن أتعلل بأية علة لأنفي مسؤوليتي عن اختياري، فأنا مسؤول عن اختياري مثلما أنا مسؤول في نفس الوقت عن اختيار كل الناس)<sup>3</sup>. فالإنسانية حسبها تتكون من فئتين الصالحون والقذرون، فالصالحون هم أولئك الذين اختاروا أن يكونوا أفعالهم بكل وعي، فحين القذرون يمثلون الفئة التي لا تريد أن تختار، أو تختار وهي تكذب على نفسها (ولكن إذا أردنا أن نكون أحرار فلا بد لنا أيضاً أن نريد أن يكون الآخرون أيضاً أحراراً)<sup>4</sup>، فحرية الإنسان هي جوهره وماهيته التي تميزه عن باقي الموجودات بحيث ومفهومها مساوي للوجود، فلا يوجد إنسان غير حر لأن الحرية هي صفة إنسانية، كما أن الإنسان لم يولد حرّاً بل حكم عليه أن يكون حرّاً.

<sup>1</sup> Philippe Cabestan –Arnaude Tomes, Sarter, LE Vocabulaire des philosophie, Ouvrage coordonné par Jean-Pierre Zarader, ellipses, 2002, P.424.

<sup>2</sup> مجموعة مؤلفين، الفلسفة الفرنسية المعاصرة جدل التموقع والتوسع، المرجع السابق، ص 132.

<sup>3</sup> جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، تر: عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964، ص70.

<sup>4</sup> جون بول سارتر، الكلمات، تر: خليل صابات، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص8.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

فأن نكون أحرارا هذا يعني أننا نحمل استعدادا باعتبارنا ذوات حية لننخرط في العالم فالإنسان حرا يحمل على عاتقه عبئ العالم، وهذا يسميه سارتر بالوجود الصادق، يقول سارتر: (إنني مقضي على أن أوجود دائما وراء ماهيتي ووراء الخوافر والدوافع لفعلي: إنني مقضي على أن أكون حراً، وعلى هذا فليس وراء الحرية أي حدود غير الحرية نفسها)<sup>1</sup>.

العالم: هو ما يمكن استنتاجه من الوعي، دون أن يكون صادرا عنه أو داخلا في تكوينه باعتبار أن الوعي يأتي للعالم على أنه شكل من أشكال الانفصال عن العالم (أي على أنه ليس العالم فهو إذن لا شيء ولكنه يؤسس العالم ويجعله قائما، فهو اللاشيء الذي به تكون ثمة أشياء، وهذا اللاشيء هو الحقيقة الإنسانية ذاتها باعتبارها التفي الأصلي الذي بواسطته ينكشف العالم)<sup>2</sup>، فالوعي ليس العالم إلا أنه من جهة ثانية ليس شيئا خلافا للعالم، أي ليس شيئا مستقلا عنه قائما بذاته بعيدا عنه، ويبدو الوعي للعالم كمجموعة من الكيفيات مثل الأصوات والألوان.

الوجود -في- (l'être-dans-le-monde): إن (الموجود الإنساني، منظورا إليه في العالم، أي في باعتباره في وضع معين من العالم مع الموجودات العينية)<sup>3</sup>.

وهناك الوجود -في- وسط- العالم (être - au - milieu-du-monde): ويقصد به سارتر (وجود الوعي أو حضوره حضورا ساكنا سلبيا كأنه موضوع بين موضوعات أخرى، فهو يعني الوجود الإنساني إذا طغى عليه الوجود-في- ذاته)<sup>4</sup>.

الانفعال والخيال: إن الانفعال نوعا من الوجود الإنساني وهو حالة شعورية مرتبطة بالموضوع الخارجي، فالخيال يقيم مسافة بين الإنسان والعالم الواقعي، أما الوعي الانفعالي هو وعي

<sup>1</sup> حبيب الشاروني، المرجع السابق، ص 207.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 116-117.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 120.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 120-121.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

بالعالم وهو وتحويل له. ويعبر عن عالم الحرية في أعلى درجات تحققها، تلك الحرية المطلقة التي تتعصى على العقل في أن يقيم لها حداً.

**الأنا والآخر:** يقدم سارتر تصوراً حولهما انطلاقاً من استناده إلى الفينومينولوجية الهوسرلية وهو تصور في عموميته يأخذ معنى سلبياً، بمعنى توتر قائم على فكرة أن كل منهما يحول الآخر إلى موضوع فالآخر بالنسبة لي هو ذلك الذي ليس أنا ولست أنا هو، فعندما أدخل معه في علاقة هذا يعني أنني حولته إلى موضوع. فما ينطبق على علاقتي بالآخر ينطبق على أناي أيضاً، فمثلاً عندما أدخل في حوار مع الآخر فيأتي أسلوب منه حرته وأقيدها، والآخر أيضاً عندما ينظر لي على أنه أنا وأنا آخر فإنه يقوم بسلب حرיתי وإرادتي.

### 5- فكرة الإدراك عند مرلو-بونتي:

تأثر كغيره من الفلاسفة بالفينومينولوجيا الهوسرلية ووجودية هيدغر (لقد ظلت حياة هذا الفيلسوف، حتى نهايتها تغذي عنده السؤال الذي كانت كتاباته تجيب عنه دوماً إجابات جديدة: ما هي الرؤية؟ إذا كان ثمة أثر ظلّ دائماً مشدوداً إلى السؤال الأول، فذلك الأثر أثره هو)<sup>1</sup> وجاءت فلسفته كامتداد للفلسفة الهوسرلية، ساءل من خلالها العديد من الأفكار وقدم تصوراً فينومينولوجياً حول العالم والإدراك... الخ، ومن بين أهم الأسئلة التي حاول الإجابة عنها: مفهوم الفينومينولوجيا: عندما يعرف موريس ميرلوبونتي الفينومينولوجيا في عمله يقول (ما هي الظواهرية؟ (...)) إن الظواهرية هي دراسة جواهر الأمور وكل المشاكل بالنسبة لها تعود إلى تعريف الجواهر، جوهر الإدراك، جوهر الوعي مثلاً، ولكن الظواهرية هي أيضاً فلسفة تعيد وضع الجواهر في الوجود ولا نعتقد بأنه من الممكن فهم الإنسان والعالم من غير الإنطلاق من حديثهما **facticité** إنها فلسفة التّعالّي تضع جانبا تأكيدات الموقف الطبيعي من أجل

<sup>1</sup> موريس مرلو-بونتي، تفريظ الحكمة، تر: محمد محبوب، دار امية، 1995، ص7.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الدريدي

فهمها (...)<sup>1</sup> فالفينومينولوجيا الهوسرلية هي فلسفة تعتبر دائما العالم قائما قبل التفكير، وهي محاولة مباشرة لوصف تجربتنا بعيدا عن أصلها النفساني وتفسيراتها السببية، في حين الفينومينولوجيا بالمعنى الواسع فهي موجودة على طول المسار الفلسفي، نجدها عند هيغل وعند كيركيغارد، كما أننا نصادفها عند ماركس ونييتشه وفرويد.

وهو بهذا يقدم رؤية نقدية للمعنى الفينومينولوجي الذي نجده عند هوسرل، فالفلسفة التي تعجز عن إعطاء تعريف لنفسها لا تستحق كل هذه الضجة (إنّ القارئ الخجول يتخلّى عن الإحاطة بعقيدة قالت كل شيء ويتساءل إذا كانت الفلسفة التي لا تتوصل إلى تعريف نفسها تستحق كل هذه الضجة التي تثار من حولها وأنّ لم يكن الأمر يتعلق بأسطورة أو بزي)<sup>2</sup> فالفينومينولوجيا تترك للممارسة، ويتم التعرف عليها كنمط وكأسلوب، على اعتبار أنّها موجودة حتى قبل التوصل إلى وعي فلسفي. فالمعنى الأولي الذي أعطاه هوسرل الأول للفينومينولوجيا بأنّها وصفية وهي تعبر عن معنى العودة إلى الأشياء ذاتها، هو معنى حسب مير-لوبونتي مخالف تماما للمعنى العلمي وبعيد عنه فوجودي حسب مير-لوبونتي ليس نتيجة تقاطع سببيات تعمل على الحد من جسدي ونفسيّتي، ولا يمكنني أن أعطل ذاتي كجزء من العالم أو كموضوع بسيط لعلم الأحياء، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، فما يمكن أن يمدني به العلم من أجل أن أتعرّف على العالم يمكن أعرفه من خلال النظرة الخاصة أو من خلال دخولي في تجربة مع العالم. فالعودة إلى الأشياء التي تمثل الركيزة في المنهج الفينومينولوجي ليست سوى عودة للعالم قبل المعرفة (إنّ نقطة انطلاق ميرلوبونتي هي « التوقف » عند هوسرل، ولكن بالنسبة له الهدف هو ليس البقاء مع بنية فلسفة الشك عند ديكارت كما يفعل هوسرل عند تقديمه شرحا للظواهرية بل الوصول إلى قلب

<sup>1</sup> موريس مرلو-بونتي، ظواهرية الإدراك، تر: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، دط، 1998، ص7.

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص7.



التجربة المتجسدة وهذا هو الإدراك الحسي<sup>1</sup>. بالإضافة إلى الرد الفينومينولوجي الذي يساهم حسبه في (دراسة ماهية الأشياء في الوعي التي تفتح مجال علم الظواهرية)<sup>2</sup> إن الفكرة التي انتهت إليها الفينومينولوجية الهوسرلية حسب مرلو-بونتي هي فكرة العودة إلى عالم الحياة باعتباره (منبع أصيل لمعارفنا وخبرتنا، ولكن هوسرل لم يهتم بهذا العالم كثيراً ولم يطور بحوثه عنه ولم يستثمر النتائج المتوصل إليها في تلك المرحلة، إذ بقي عالم الحياة مرتبطاً بالوعي وفكرة الأنا المتعالي)<sup>3</sup>.

- الإدراك الحسي: إن فلسفة مرلو-بونتي تستهل عملها في الوجود الإنساني (المتزمن وفي حضور العالم وحضور الإنسان فيه...) تقرأ وتكشف وتؤول وتعبّر عن الحاجة إلى المعنى وإلى التحرر بقدر ما هو متاح للإنسان من اقتدار على الفعل ذلك أن الإنسان هو وريث المصادر الحيوية والطبيعية)<sup>4</sup>، فهي نوع من التفلسف يهتم بتحليل بنية الإدراك وعلاقة الجسد بالعالم الحسي الخارجي (فهي تؤكد على ضرورة العودة إلى الخبرة الإدراكية من خلال الارتباط القائم بين الإدراك وما هو معيش، إذ تقوم فينومينولوجيا الإدراك على العلاقة القائمة بين فكرة الوعي وفكرة العالم مروراً بفكرة الجسد)<sup>5</sup>، يعرف ميرلوبونتي الإدراك على أنه لإندماج بين الكائن العضوي الذي يُدرك عن طريق الحواس والمحيط الذي يعيش فيه، وهو يتمثل في أقوى مظاهره لدى المصور (وهو يقوم على وحدة وجودية مزدوجة: فمن ناحية هناك وحدة وجودية تشمل النفس والجسم في واقع إنساني يتيح لنا أن نعتبر الجسم الإنساني ذاته ذاتاً أي أنا متجسداً، وفي الوقت عينه هناك وحدة وجودية تشمل الأنا المتجسد والعالم ومن شأنها أن تتيح

<sup>1</sup> جون ليشه، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص76.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص76.

محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسية، قطر، ط1، 2015، ص121.

<sup>4</sup> موريس مرلو-بونتي، المرئي والامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص19.

<sup>5</sup> محمد بن سباع، المرجع نفسه، ص124.

لنا أن نرى العالم عالم الأجسام، امتداداً لجسمنا مصنوعاً من نسيجه وملحق به<sup>1</sup> وهنا تدخل أهمية التجربة المعاشة في فهم طبيعة اللغة والإدراك الحسي، فإدراكنا للعالم الحسي يبدأ من الرؤية ووجهة هذه الرؤية هو سطح العالم المحسوس ويبلغ خفاياه ولكن دون أن يتخلى عن الرؤية، فالإدراك الحسي هو ذلك الإحساس بولوج أجسمنا في العالم، وهذا الإحساس لا يمكن أن يكون إنسانياً إلا عندما يكون هناك تبادل بين أعضائنا الحسية، وهو تبادل لا يقتصر فقط على الأفكار والأحوال النفسية لوحدها، وإنما يحدث هذا التلاقي بين الجسم الحاس والعالم، هذا الجسم الحاس يدخل في وحدة مع العالم غير قابلة للانقسام.

- اللغة: (إنّ النظر إلى اللغة في نقطة زمنية محددة...) هو النظر إليها وهي حية ومعمول بها، لا على أنّها كيان مجرد، لكي يخضع للتطور تدريجي على مدى الزمن إنّ اللغة هنا هي أساس الحاضر الحي في الكلام، فالتكلم والتواصل واستخدام اللغة يعني جزئياً أن نصبح واعين للحقيقة إنّ هناك فقط حواضر حية متعاقبة في الواقع، إنّ أي خطاب عن اللغة يجب أن يعي نفسه بأنّه أداء للغة، فالعالم اللغوي المضطع بعمله هو الذي ينتهي إلى الإقرار بأنّ اللغة لا يمكن فهمها إلاّ من الداخل، بعبارة أخرى: لا يمكن اختزال اللغة وردها إلى تاريخ اللسانيات علم اللغة كما أنّه لا يمكن رد التاريخ إلى الخطاب التاريخي)<sup>2</sup> لقد أكد ميرلوبونتي على الحاضر الحي بالتركيز على مدلول أداء المعنى، والكتابة تتحقق داخل المشاعر.

الرؤية والمصور: يعتمد ميرلوبونتي في صياغة فكرته عن الرؤية من النظرية الديكارتية، فمن خلالها انتقل من فكرة الرؤية إلى فكرة الرؤية بالفعل، إنّ الكوجيتو الديكارتية يعطينا حسب نصف الحقيقة وهو نصف يتمثل فقط في الرؤية التي هي عبارة عن تفكير وتأمّل عقلي، ولكن هذا الكوجيتو الديكارتية عاجز عن إعطائنا رؤية تتعلق بأجسامنا، (لقد أعاد ميرلوبونتي الصلة التي

<sup>1</sup> موريس مرلو-بونتي، العين والعقل، تر: حبيب الشاروني، منشأة المعارف، الاسكندرية، ص 1.

<sup>2</sup> جون ليتشه، المرجع السابق، ص 80.

## الفصل الاول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

قطعها ديكرت بين النفس والجسم، ومن هنا لم يعد الجسم أداة أو وسيلة تستخدمها النفس للرؤية، وإنما أصبح حالانا المتجسد هو الذي يرى، ولم تعد الرؤية واحدة من أفعال الأنا أفكر الديكارتي والتي تتم كلها بغير جسم، وإنما أصبحت فعلا يحدث في الجسم المنضوي في المكان<sup>1</sup> والرؤية تتم عند المصور، الذي يتميز بخصائص منها صفاء جسمه الذي يصل إلى درجة إنّه لا يخاف من الأشياء، فالصفاء الذي يصل إليه المصور يساعد على تفتح الأشياء، ووظيفة هذا التفتح المساهمة في عميلة التواصل بين ما هو أمام المصور وما هو وراءه، فالمصور حسب مرلو-بوني نتي يعني بأنه يصور من خلال جسمه (بفضل حلوله في جسمه وبفضل حلول جسمه في العالم)<sup>2</sup>. فالمصور ومن خلال لوحته يخلق لنا العالم المرئي من جديد، فيجعل أسرار هذا العالم وخباياه تتجلى لنا، تلك الأسرار والخبايا التي نعجز عن إدراكها من خلال العين المجردة.

وكمثال لهذا يقدم مرلوبونتي مثالا عن لوحة المصور البولندي رامبرانت Rembrant (1602-1669) تلك اللوحة المعروفة بإسم لوحة دورية الليل، la ronde de nuit (إذا نظرنا إلى هذه اللوحة نظرة عابرة ظهرت لنا يد الضابط جانبية منطوية ولكننا إذا تنبهنا إلى الظل القائم لهذه اليد التي تشير إلى شيء لا يراه بوضوح الآخرون حوله وأمامه، تبيننا أن يد الضابط ليست منشية بل تمتد مشيرة على نحو عيني إلى شيء ما، بفضل هذا الظل القائم يظهر لنا المنظر الذي كان خافيا على رؤيتنا المعتادة عندئذ نتعرف على معنى المنظر الذي كان خافيا على رؤيتنا المعتادة)<sup>3</sup>، فاللوحة تحوي إشارة اليد في حقيقتها بينما يختفي الظل الكاشف فيها، وهو مثال لا يفهمه حسب موريس مورلوبونتي سوى المصور ومن يكون له هواية في التصوير أو هاوي للصور.

<sup>1</sup> موريس مرلو-بونتي، العين والعقل، المرجع السابق، ص 28-29.

<sup>2</sup> موريس مرلوبونتي، المرئي واللامرئي، المرجع السابق، ص 16، 17.

<sup>3</sup> المرجع السابق، ص 21-22.

الجسد: إن جسمنا ليس في المكان بالمقام الأول: (بل هو في المكان، وبالتالي فإن جسمنا دائما موجود أصلا في العالم إذا لا يوجد جسم في حد ذاته (In-itself) جسم من الممكن إحالته إلى موضوع وإعطاؤه وضع الكلية، وهكذا فالإدراك الحسي هو دائما إدراك حسي مجسد، ويكون هو ما هو فقط في داخل سياق معين، أو موقف معين، فالإدراك الحسي في حد ذاته لا يوجد)<sup>1</sup>.

يمثل مصطلح الجسد عنصراً حيويًا داخل الفكر البونوتي، حيث أعطاه أهمية كبرى داخل نسقه الفلسفي خلافا لتلك القراءات التي سبقته والتي أحاطته بنوع من الإهمال أو بالأحرى الإقصاء المتعمد، إقصاء توارثه الفلاسفة من سابقهم ماعدا تلك المكنة التي أعطاهها نيتشه للجسد، فميرلوبونوتي (مثله مثل نيتشه يحاول بعد تاريخ طويل من إذلال الجسد والخط من قيمته أن يرجع إليه في محاولة لإعادة تقويمه من جميع النواحي، وأن يسند له دوراً إيجابياً، لقد حانت بالنسبة إليه الساعة التي يصبح فيها الوعي أو العقل متواضعا)<sup>2</sup> حين اعتبره ذهن كبير، فهو أي - مرلوبونوتي- يرفض القول بتأثير الروح على الجسد.

إن الجسد هو أداة لإدراك العالم، وهو يتميز بالبقاء بالنسبة لتلك الذات التي تكمن فيه وتعايشه تعايش باطني، فهو الذي يوفر للذات مختلف الأحاسيس، التي تمكنها من إدراك الجسد إدراكا كلياً. فالجسد هو وسيلة وجودنا وهو من يسهل لنا إدراك الآخرين والأشياء.

<sup>1</sup> جون ليتشه، المرجع سابق، ص 77.

<sup>2</sup> جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص80.

# الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

المبحث الأول: دريدا والفلاسفة: محاولة تفكيك التراث الغربي

المبحث الثاني: دريدا ومسألة اللغة

المبحث الثالث: مجالات الفلسفة الدريدية

المبحث الرابع: دريدا والهامش

المبحث الأول: دريدا والفلاسفة "تفكيك التراث الغربي"

1- الهدف الدريدي من وراء قراءته للفلاسفة

2- الكتابة عند نيتشه

3- فرويد وأهمية اللاوعي بالنسبة للتفكيك

4- ماركس وأطيافه دريدا يقرأ البيان الشيوعي

5- الانحراف البلاغي في المنطق الهيجلي

المبحث الأول: دريدا والفلاسفة "تفكيك التراث الغربي".

(التفكيك عندما اخترت هذه الكلمة أو عندما فرضت نفسها عليّ، واعتقد أن ذلك كان في كتابي (علم الكتابة) **De la grammatologie**، تمنيت حينها أن أترجم وأن أكيف لمقاصدي الخاصة الكلمة الهيدغرية **Destruction** أو **Abbau** تعني كلتا الكلمتين في هذا السياق عملية محمولة على البنية والعمارة التقليدية لمفاهيم مؤسسة للانطولوجيا أو للميتافيزيقا الغربية، لقد اخترت هذا التركيب لأن مصطلح (الهدم) في الفرنسية **destruction**، يتضمن على نحو واضح جدا معنى الإقناع **annihilastion** وهو أي [المصلح الفرنسي] اختزال سلبي أقرب إلى الهدم النيتشوي منه إلى التأويل الهيدغري أو نمط القراءة الذي كنت أود أن اقترحه)<sup>1</sup>.

إن الانطلاقة الفكرية لأي فيلسوف لا تكون من عدم وإنما تبني من خلال قراءاته لأفكار الذين سبقوه، وغالبا ما تكون القراءات المقدمة قائمة على نوع من النقد ومحاولة التجاوز، وتعتبر القراءة المقدمة من قبل دريدا قراء قائمة على تفكيك هذا التراث الميتافيزيقي، الغارق في الحضور بحيث يجب علينا أن نكون حذرين إزاء هذا التراث فاليقظة واجبة لأن الأمر ليس بالسهل وقد يكلف الإنسانية كما يرى دريدا ثمنا باهظا.

### 1- الهدف الدريدي من وراء قراءته للفلاسفة:

لقد قامت إستراتيجية التفكيك الدريدي على زحزحة تلك الأطر الإستمولوجية التي وضعتها الميتافيزيقا والتي شهدت ترسبا داخل الفكر الغربي منذ نشأته إلى غاية الفينومينولوجيا الهوسرلية وكان (لاهتمام دريدا بالتصووس الفلسفية والسياسية والتحليل النفسية يفصح عن أهمية كل من الفلسفة والسياسة والتحليل النفسي في تاريخ البشرية، وفي عالمنا المعاصر بصورة

<sup>1</sup> جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، تر: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث والدراسات، بيروت، ط1 2013، ص 216.

## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

أكثر... حاورهم دريدا وهو يقرأ لهم، قرأهم وهو يدخل في حوار متعدد الجوانب والمستويات، حوار متزوع البداية والنهاية... بين الأدبي والفلسفي وبين التحليل النفسي والتفكيكي، بين التاريخي والفقهني اللغوي، يتراعى حقل مترامي الأطراف من الكائنات اللغوية التي تنتظر تسميات مختلفة لها<sup>1</sup>، والهدف من وراء هته القراءات هو العمل على بناء نصوص جديدة قائمة على أثار تلك النصوص التي تم فكك جزئياها، فنيشيه حسب دريدا (يكتب ضد الموت وهو يعيشه في كل لحظة وفرويد لا يجاري هنا وهو ينقب في الجسد ويؤول تاريخا كاملا على طريقته، وهيدغر أيقضت مضجعه فكرة الموت)<sup>2</sup> يسعى لخلق كتابة جديدة، تكون وسيلة لقراءة الفكر (أفلا نلاحظ أنهم جميعا فعلوا ما فعلوا على أساس فكرة الاختلاف)<sup>3</sup>، يقول دريدا. فمثلا تظهر فكرة الإختلاف عند نيته في إختلافات القوى (وهو الخلاف الذي ينهض ببعته في مواجهة نسق بأسره من القواعد الميتافيزيقية أينما تحكم هذا النسق في الثقافة و الفلسفة والعلم)<sup>4</sup> عندما اعتبر أن مصدر الوعي مجموعة من القوى لا علاقة لها إطلاقا بالوعي أي أن القوة في حد ذاتها غير متحققة الوجود وإنما تخضع لقانون الإختلاف.

فديريدا من خلال القراءة التي يقدمها يقوم بعملية فك الغاز النصوص، ومقارنتها بنصوص مشابهة لها أو مختلفة عنها وهي قراءة تتم على مستوى الهامش و بين السطور، فتفكيك هته الأبنية الفلسفية تفتح لنا أفق التفكير فيما هو جينولوجي، من خلال تحليل المفاهيم، ومساءلتها والبحث عن الخلفيات الميتافيزيقية التي تقف وراءها، (لأن الفلسفة من أفلطون إلى هيغل هي فلسفة حضور ونعني بذلك أن الوعي لا يعترف إلا بما يحضر في -الوعي- لديه فيتخذ شكل

<sup>1</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيته، تر: عزيز توما، إبراهيم توما، دار الحوار، سوريا، ط1، 2010، ص 13- 17- 33.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 20.

<sup>3</sup> جاك دريدا و بول دي مان، استراتيجيات التفكير، تر: حسام نايل، أزمنة للنشر و التوزيع، الأردن، ط1، 2009، ص

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 50.



(...) المعنى والقانون والهوية فيتطابق هكذا مع مقولاته (...) بما يعني أنّ فكر الإنسان هو مركز الكون غير أنّ الانقلاب الذي حصل في صف الفلسفة منذ هيدغر ومنه انطلق دريدا يقول بفلسفة الغياب (...) الفلسفة التي تقول بالآخر المغاير الذي لا يفتأ ينأى عبر صورة الاختلاف<sup>1</sup>.

### أهم الفلاسفة الذين قرأهم:

لقد فرضت هذه الإستراتيجية الدريدية أي "التفكيكية" نفسها كرهان قائم على فكرة تفكيك الميتافيزيقا الغربية، أي تفكيك التاريخ الذي ينظم الفكر الغربي منذ أكثر من ألفي سنة، والذي يمتد من (أفلاطون) إلى (هيجل). حيث اهتم دريدا بأهم النصوص التي بنى عليها الفكر الغربي أسسه الفكرية والفلسفية وفي هذا المبحث سنقدم القراءة التفكيكية التي قدمها دريدا لكل من نيتشه وفرويد وماركس وروسو، وكلود ليفي شتراوس.

### 2- الكتابة عند نيتشه:

يقول كريستوف نوريس: (إنّ ما يبحث عنه كل من دريدا ونيتشه ليس شكلا من أشكال المنطق البديل للغة المجازية وإنّما تعدد مفتوح للكلام تذوب معه كل تلك الأولويات في المناورة الحرة) لإشارات<sup>2</sup>.

لقد قام الفكر النيتشوي على مجموعة من الأفكار سعى من خلالها الفيلسوف (لإعادة بناء الأسس القيمية والأخلاقية والفكرية التي تقوم عليها الإنسانية في أوربا بوجه خاص لذلك وجه نقده لكل ما يعرقل تمتع الإنسان بإنسانيته وحرية وقوته وحياته على الأرض)<sup>3</sup>. فكل تفكير حسب نيتشه هو طرد لصورة الكاهن القابعة داخل الفكر الإنساني، وإبعاد للفكرة وتمثلها الذي لسق بالفكر الغربي الذي لم ينفصل عن فكرة (أنّ اللّغة هي مجرد استعارة)، هذا الفكر لا يمكنه أن

<sup>1</sup> عادل عبد الله، التفكيكية، دار الكلمة لنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000، ص 14

<sup>2</sup> كريستوف نوريس، المرجع السابق، ص143.

<sup>3</sup> فريدريك نيتشه، إرادة القوة، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2011، ص5.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

يكون إلاّ أردة قوة. فلقد تفتن إلى فكرة سيطرت المدلول على الدال مبكراً وقام بمقاومتها من خلال العمل على تعدد المعنى والدلالة.

### كيف قرأ دريدا نيتشه؟

إنّ نيتشه حسب دريدا كان مبشراً بتفكيك ميتافيزيقا الحضور الغربية فالنقد النيتشوي للميتافيزيقا الذي شمل الحقيقة والأخلاق يحمل إشارة إلى فكرة التمرکز العقلي الذي جاء التفكيك من أجل تجاوزها، كيف لا وهو الذي نقد الكنيسة، وحطم فكرة الإله المسيطر، ذلك الذي يتحكم في تصرفات البشر و إرادتهم. ولقد وظّف دريدا فكرة معاداة نيتشه للديانة المسيحية وللكنهنة، التي يصف أفكارها بالسموم؟ لأنّهم أكثر الناس عجزاً، ومن العجز يتولد عندهم الكره، مرعباً وموحشاً روحياً ومسموماً كأشد ما يكون، في (صيدلية أفلطون)، جعل دريدا من الكتابة سمّاً وترياقاً. ولقد حاور دريدا نيتشه من خلال مجموعة من الأفكار:

### فكرة الكتابة:

هي الفكرة المركزية داخل الفكر النيتشوي والأمر يرجع حسب دريدا للمكانة التي أعطاها لها فإن كانت الكتابة عند الفلاسفة الذي سبقوه، مجرد إضافة وليست من عمل الحكماء لأنّ الفيلسوف الحق هو من لا يكتب. إلا أنّها عنده ذات أهمية كبرى فهي تكون من خلال الجسد والأحاسيس والعقل، فهو يقول في عمله الرئيس هكذا تكلم زرادتته: (من أجل كل ما كتبت، إنني لا أميل إلا ما قد يكتبه الإنسان بقطرات دمه، لأن ما يفهمه الإنسان هو ما كتبه بدمه، لأنّه لن يتمكن من فهم دما ليس دمه، كما أنّي أمقت قارئ كسول، لأن الذي لا يقرأ لا يقدم أي شيء للقراءة وإذا مرّ قرن آخر على من نسميهم بقارئ فلا بد من أن تتصاعد روائح النتن من التفكير، فإذا امتلك الناس جميعاً حق القراءة، فإن ذلك لن يساهم فقط في فساد الكتابة بل سيفسد معه الفكر)<sup>1</sup>. إنّ الكتابة عنده يقول دريدا: غير خاضعة للوغوس ولا إلى

<sup>1</sup>Frédéric Nietzsche, Ainsi Parlait Zarathoustra, TR: Henri Albert, Edition numérique, PARIS, 2012, P 95

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

الحقيقة (فلهدم النيتشوي، إذا ما نحن قرأناه على نحو آخر، سيظل دغمائيا، وكذلك شأن جميع العمليات الانقلابية، حبس الهيكل الميتافيزيقي الذي يزعم هو هدمه)<sup>1</sup>، فنيثشه كان يحمن تماما أن (الكاتب لا يكون واقفا أبدا، إن الكتابة هي أولا وإلى الأبد، شيء ننحني عليه. خاصة عندما تعود الحروف علامات نارية في السماء)<sup>2</sup>، وهو ما يؤكد نيتشه عندما يقول ونحن نكتب يجب أن نختار بين الكتابة والرقص، يقول دريدا: (عبثا نصحنا نيتشه برقص لليراع (أن نعرف الرقص بالأقدام والأفكار وبالكللمات: أينبغي أن أقول لأن من الضروري أيضا الرقص باليراع، إنه يجب تعلم الكتابة)<sup>3</sup>.

### الأسلوب والمرأة:

إن الأسلوب النيتشوي، هو أسلوب مجازي مبني على الطريقة الشذرية في الكتابة، ونحن نقرأ نيتشه حسب دريدا نصادف الكثير من الأفكار التي تشير إلى ذلك الموقف الصارم الذي يتصف به اتجاه المرأة والذي يمكن أن نقراه كمايلي: إن نيتشه يقوم بإلغاء تلك الفوراق الجنسية القائمة بين الرجل والمرأة، ففي عبارة (نسيت مظلي) وهي عبارة نيتشوية تحتاج إلى شرح وتأويل، يقول دريدا: (هذه العبارة ربما هي ليست لنيتشه، حتى ولو اعتقدنا أنها كتبت بيده، ماذا يعني أنها كتبت بيده؟ هل يمكننا إن نضطلع بكل ما كتب بيده ونوقع عليه، هل يمكن أن نأخذ على عاتقنا توقعه ((الخاص))؟ إن بنية التوقيع نفسها (التوقيع يسقط) تنزع الصفة عن شكل هذه الأسئلة (...). ثم إن هذه العبارة جاءت بين قوسين)<sup>4</sup>، فدريدا يرى أن نيتشه يقصد من وراء هذه العبارة الرمزية التي تحوي تخصيصا، والتي تدخل في ماهية النسيان، تشير إلى (المهماز الخنثوي للقضيب متخف أو متوار في أغطيته عضو في الوقت ذاته عدواني ومقلق مهدد / أو مهدد،

<sup>1</sup> جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار تيقال، المغرب، ط2، 2000، ص12.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص167.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص167.

<sup>4</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيتشه في الكتابة، المصدر سابق، ص164.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

شيء غريب ومخالف للمألوف بحيث إننا لا نجد دائما في محض لقاء وبواسطة آلة رافعة فوق طاولة الإحصاء)<sup>1</sup>، نسيت مظلتي: (بعد هذا البعد المضحك الهازل جزءا أساسيا من رفض دريدا إخضاع الكتابة (للفلسفة) أو إن شئت فقل إخضاع الأسلوب لنظام قمعي يتناول اللغة المجازية بوصفها عيبا مشوها يوجد على سطح الفكر المنطقي)<sup>2</sup>، فنيته لم يود قول أي شيء أو ربما قال القليل من الأشياء أو أي شيء أو لم يقل شيئا على الإطلاق. إلا أن الفكرة الأساسية التي تحملها العبارة والتي تحيل إلى فكرة (الإحصاء) أمر يشير إلى تمركز الذكورية وسيطرتها على الثقافة الغربية، (هذه النظرة الدونية للمرأة من منظور نيته ما هو إلا تأكيد على أنها كائن منفعل في قبال الذكر / الرجل الفعال بل وتسويغه لمنطق الإقصاء التاريخي لها وهذا امتداد للتراث الغربي الطويل، الذي همش المرأة، وغيب حضورها)<sup>3</sup>.

يستدعي دريدا في عمله، نيته (المهماز أساليب نيته)<sup>4</sup> الأسلوب النيتشوي والذي يأخذ معنى (المهماز eperon)<sup>5</sup> الذي يحيل إلى الوخز، وهو أسلوب امتازت به كتابات نيته (يأخذ

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 166.

<sup>2</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيته في الكتابة، المصدر السابق، ص 155.

<sup>3</sup> حبطة سماح، سؤال الاختلاف الجنسي - تفكيك مركزية الفالوس -، مجلة دراسات، العدد 9، المجلد 4، جامعة قسنطينة، ص 212.

<sup>4</sup> لقراءة أسلوب نيته في الكتابة، وهو نص يقول كريستوفر نوريس حوله: لا يزيد الجدل ((الجاد)) إلا بالندر اليسير وهو من النوع الذي يعرف معظم الفلاسفة طريقهم إلى قبوله أو لتصفية حسابهم معه. والنص يوطد ويثبت نوعا من الأسلوب يقوم على التلاعب الخيالي بالصور الذهنية والاشتقاقات الإيمولوجية ينظر: كريستوف نوريس، مرجع السابق، ص 150.

<sup>5</sup> المهماز: ويقصد دريدا بذلك الذي يتقدم أسرع السفينة، فالمهماز يتقدم سفينة ذات أسرع: هذا الحيزوم rostrum يشق عباب البحر كما يشق صفوف العدو ومرة أخرى باللجوء إلى المفردات البحرية، هذا الصخر الناتئ الذي نسميه المهماز eperon ((يقف صامدا في وجه الأمواج عند مدخل المرفأ))... فالمهماز يعني: الأثر، (أثر سير السفينة)، القرينة، الدمغة في حين يحيل الأسلوب المهمز eperonnant إلى تلك الطريقة في الكتابة التي تتميز بمتانة الأنسجة، وتخفيفه حيث يعطيه دريدا مجموعة من الأوصاف، (شكل مديد ومستطيل، سلاح استعراضي ثاقب، حاد الرأس، مدبب، قوته متأتية من متانة الأنسجة، من نقاب البراقع، من عصب الأربطة، من شرائط الاضمدة، من ليها والتواتها، وهو ما يمكن إدراكه واستيعابه، كمظلة شمسية، بيد أنه لا يجب ألا يغيب على أذهاننا. والذي نحمي به أنفسنا من خطر محقق بنا ذلك الخطر الذي يسوق إلى العماء ينظر: جاك دريدا، المهماز أساليب نيته في الكتابة، المصدر السابق، ص 84-85.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

شكل الحضور المتصلب بالتالي، شكل الإصرار العنيد، شكل المضمون، الشيء ذاته، أي المعنى، الحقيقة، هو هذا الذي أوشك أن يتحول إلى لجة بات على شفير التحجب قبل أن يقوم فعل الاختلاف على فضلها<sup>1</sup> .

### 3- فرويد وأهمية اللاوعي بالنسبة للتفكيك:

لقد اعتبر فرويد النفس الإنسانية بنية معنوية (قبل أن تكون كيانا فيزيائيا إذ أن لها علاقة بالعمليات الرمزية، وبذلك تستدعي التأويل)<sup>2</sup>، كما اتسم الأسلوب الفرويدي في الكتابة بالوضوح والفهم حيث احتوت أعماله على كثير من الإستشهادات الشعرية والأساطير وهي رمزية ووظفها لتبسيط مفهوم الحياة النفسية.

أدخل فرويد طريقة التحليل النفسي إلى علم النفس عام 1896، كطريقة لعلاج الحالات النفسية التي وقف أمامها التحليل النفسي عاجزا، و يقوم هذا التحليل على (كل ما هو غير جوهري، (...)) وتافه و بسيط، هو في الواقع يشكل مادة هامة و قيمة، يلقي الضوء من خلال دراستها على نشاط الإنسان المعلل بالحجج والقرائن)<sup>3</sup>، فالتحليل النفسي يقوم على مبدأ أن كل ما يظهر على أنه متناقض داخل الأعماق البشرية، له علاقة وثيقة بالذكريات بتلك اللحظات التي عاشها الشخص في لحظة زمنية معينة، والتي كانت السبب المباشر في حالته النفسية المتأزمة، أي ما كان سبب في (عقدته النفسية) يردها فرويد إلى مرحلة الطفولة وما تمتاز بها من ليونة (فالشدوذ الجنسي والتهور العصبي والأضطرابات العاطفية والانحرافات النفسية مردها الطفولة)<sup>4</sup>.

لقد مثل فرويد أهمية كبيرة بالنسبة لدريدا، يقول دريدا في عمله (أركيلوجيا التوهم): (وانطلاقا من التفكيك، حيث لن يكون غريبا على التحليل النفسي على الأقل ما

<sup>1</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيتشه في الكتابة، المصدر السابق، ص 84.

<sup>2</sup> جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصر، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، ص60

<sup>3</sup> فاليري لين، فرويد التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة زياد الملا، دار الطليعة، ط1، سوريا، 1977، ص16

<sup>4</sup> سيغموند فرويد و ليم شتيكل، الكبت تحليل نفسي، المكتبة الشعبية، د.ط، القاهرة، د.س.ط، ص 13.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

يمكن قوله<sup>1</sup>، حيث مثل التحليل النفسي دورا واسعا في بلورة بعض الأفكار التي أسس لها دريدا، كما يلتقي التفكيك والتحليل النفسي في أن كليهما يبيحان في البدء والأثر وذلك المتحجب، بحثا في طبقات المعنى وما تخفيه من حقائق لم تقل فمساءلة مركزية اللوغوس والحفر فيها واعدة مراجعة كل ما له صلة بالوعي يقترب كثيرا من التفكيك.

ولقد خصص دريدا لفرويد في عملة الكتابة والاختلاف مبحثا سماه (فرويد ومشهد

الكتابة) يقول في مقدمته: (طموحنا محدود للغاية، أن تعرف في نص فرويد على بعض نقاط

الإخراج والعزل، على عتبة انعكاس منظم (...))<sup>2</sup>، فالتحليل النفسي يدخل ضمن طوق

التمركز الصوتي يقو دريدا: (حتى يجعلنا فرويد في مشهد الكتابة، مثل كل من يكتب، مثل كل

شخص يمكنه الكتابة، ترك المشهد ينقسم لتكرار نفسه وشجبها في المشهد، فالأمر متروك

لفرويد لنقول المشد الذي صنعه لنا، بالسبب له، سنستعير الطاقة الخفية التي كانت تراقب

كتابتنا بصمت)<sup>3</sup>

كما أنه لا أحد حسب دريدا نجح في تسليط الضوء على سلطة الأب كما فعل فرويد

(على ما أسميناه المبدأ الارخوني للأرشيف، الذي يفترض في حد ذاته، بشكل مسبق، بل الأرخي<sup>4</sup>

الفومولوجي للقانون، التأسيس للإيواء للنبوة)<sup>5</sup>، فلا أحد نجح في تفكيك، و قويض سلطة المبدأ

الأبوي البطريكي كما فعل هو، هذا المبدأ الذي لم يثبت ذاته إلا من خلال قتله للأب المكبوت<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> جاك دريدا، أركولوجيا التوهم انطباع فرويدي، تر: عزيز توما، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2005، ص 22.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, L'écriture et la Différance, Seuil, 1967, P. 296

<sup>3</sup> Ibid, P.338

<sup>4</sup> Arkhé: يعرفه دريدا على أنه الأمر الذي ينظم ظاهريا مبدئين من مبدأ واحد: مبدأ بحسب الطبيعة أو بحسب التاريخ

هنا حيث تبدأ الأشياء، مبدأ طبيعي مادي تاريخي أو مبدأ كائني. إلى الأصل إلى الأول إلى المبدئي، إلى البدائي باختصار، إلى

البداية. انظر: جاك دريدا، أركولوجيا التوهم انطباع فرويدي، المصدر السابق، ص 16، 18.

<sup>5</sup> جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، تر: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2003، ص 155.

<sup>6</sup> عقدة أديب يعود منبع تصور حول عقدة أديب إلى مأساة سوفيكليس اليونانية القديمة، (الملك أوديب)، حيث يتم التحدث

بصورة مجازية عن المصير التعيس، الذي يؤول إليه الأب الملك الذي يقتل على يد ولده، هذا الولد الذي يتزوج بأمه، بعدها

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

فالتحليل النفسي عند دريدا أبتكر مشروعاً للمعرفة والممارسة والتأسيس والجماعة والأسرة والإبداع وفرويد قوض سلطة الأب، الفكرة الأساسية التي جعلت دريدا يعترف بفضل فرويد على أفكاره. بالإضافة إلى تأكيده (على ضرورة الحدس العابر بدلاً من ابطاله كما هو مفترض تقليدياً)<sup>1</sup>، هذا الحدس الذي يتحول فيما بعد إلى كتابة تتوولها لاحقاً.

كما تمثلت أهمية فرويد عند دريدا من خلال حديثه عن (الرمز) داخل التحليل النفسي بحيث يمثل المعنى التي تحمله الرموز معاني جد مهمة خاصة داخل نطاق اللاوعي، هذا الرمز الذي يستدعي عملية تفكيكه وهو يحيل ضمناً إلى أسبقية الكتابة عن الكلام والفكر. وتغدو الكتابة عنده الكتابة تفرغاً لما هو مكبوت فالمكبوت يتوافد إلى ساحة اللغة من خلال الكتابة.

والكلام داخل مشهد الحلم كما يصفه فرويد لا يتدخل في الحلم إلا كعنصر بين عناصر أخرى وأحياناً على هيئة أشياء أخرى، وأحياناً على هيئة ((شيء))، يقوم السياق الأولي [للأحلام] بالتلاعب به بحسب اقتصاده الخاص<sup>2</sup> ففي الحلم تتحول الأفكار إلى نوع من الصور البصرية، وتقوم بعملية إحالة لتلك التمثيلات الكلامية إلى تمثيلات أخرى تقابلها وهو أمر يتوقف على تلك القدرة المتمثلة في الإخراج. فالحلم حسب دريدا هو إمكانية تمثل الكلام تتمتع بنسبة قليلة من التمثيل، فهو دائم الاستعداد على إبدال الكلمات بعضها مكان الآخر إلى أن يصل للكلمة الأكثر وصفاً.

---

يعرف من الكاهن المنتهئ عن الفعلة التي قام بها، و أعمى نفسه). أثناء امتحان التخرج في الثانوية عام 1873، ترجم فرويد من اللغة اليونانية مقطعاً من مأساة (سوفوكلس) الملك أوديب، وفي أثناء إقامته في باريس حضر عرضاً مسرحياً لهذه المأساة لهذه العقدة رواية أنثوية إن جاز التعبير، يسميها فرويد بعقدة إكثرا تجتاز فيها الطفلة التجربة نفسها، لكن الميل يكون اتجاه أبيها، كما أن للعقدة نفسها عند فرويد رواية جماعية تتمثل في أسطورة اغتيال الأب التي يعترها منشأ للعقائد والأديان والفنون والحضارة عموماً. ينظر: فاليري لين، مرجع سابق، ص 47.

<sup>1</sup>Chung Chine-Yi, Derrida's Deconstruction of Jean-Luc Nancy, The Criterion: An International Journal in English, <https://www.the-criterion.com>, P.2

<sup>2</sup>جك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق، ص 87-88.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

وتقوم الكتابة في التحليل النفسي على فكرة المتعارضات، حيث يقابل كل مفهوم عند فرويد مفهوماً آخر مختلفاً يحمل في طياته تأجيلاً للمفهوم الآخر (فكل مفهوم هو اختلاف عن المفهوم الآخر وتأجيل له)<sup>1</sup>، فمبدأ اللذة مثلاً حسب فرويد يعمل تحت ضغط غريزة الأنا التي تعمل على حفظ انضباط الذات، ويعمل الأنا على استبدال مبدأ الواقع بمبدأ اللذة، إلا أن مبدأ الواقع لا يمكن له أن يجعل النفس تتخلى عن مبدأ اللذة التي تطمح إلى إشباعه، فيتأجل الإشباع لهذا المبدأ. بمعنى أن اللاوعي ليس حضوراً متخفياً وإنما يحضر من خلال إرسال من ينوب عنه فهو حاضر وغائب في نفس الوقت، يقول دريدا: (اللاوعي ليس شيئاً بعينه أكثر من كونه أي شيء آخر، ليس شيئاً أكثر من كونه وعياً في حالة عمل أو وعياً يرتدي قناعاً)<sup>2</sup>. إن علم اللاوعي كما يراه فرويد، يتأسس من خلال ترجمة (الميتافيزيقا إلى ميتاسيكولوجيا، ترجمة يستخدم بصدها مصطلحي (auflösen فضُّ، وفكُّ، ونقض الأساطير، و **umsetzen**: تحويلها، ونقلها، وإزاحتها)<sup>3</sup>.

### موسى والتوحيد:

يتحدث فرويد في هذا الكتاب عن ربط الديانة الإسلامية بالديانة اليهودية والتي يقول عنها أنها مجرد تكرار للديانة اليهودية، أي هي استعادة للأب الأول (إبراهيم)، هذا الإسترداد العربي للأب الأول حسب فرويد هو ما جعلهم يعيشون حالة شعور بالسُّمو، ساهم في جعلهم يحققون انتصارات دنيوية كبيرة. موسى النبي المصري وهو غريب عن الشعب العبرانيين، ولقد استمد موسى الديانة التوحيدية من توحيد اخناتون، فموسى بالنسبة لفرويد غريب.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 52

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 53.

<sup>3</sup> لقاء الرباط مع جاك دريدا: لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال المغرب، ط 1،

1998، 105، 12-13.



## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

يرى دريدا بأن فرويد وبإنجازه لهذا الاختطاف عن الأصل أراد أن يترك لنا في آخر كتبه انشأاً خيالياً يجابه في التأسيس الذاتي للخصوصي وانغلاقه بالضيافة الأصلية للغريب بما هي شرط للحضارة، (فلا أحد قابض على المرة الأولى الأصلية. لا ديانة، ولا ثقافة، ولا جامعة للذاكرة أو للغة يمكن أن تكون ذاتها في بدايتها ولا أن تتحقق أو تجيء إلى ذاتها قبل أن تمر باختبار الأخر الغريب)<sup>1</sup> وبهذا يغدو الغريب من خلال مفهوم الضيافة شرطاً للأصالة.

إن التفكيك يعيش هذا التهيؤ لمجيء الأخر (الغريب) ويعنيه، وهو مجيء يشكّل وساطةً منفصلة وفاعلة وهي ليست سوى لحظة في السيرورة، بل الحركة ذاتها لمجيء الأخر<sup>2</sup> وبالرغم من هذا يبقى فرويد حسب دريدا خاضعاً لزرعة وضعية وميتافيزيقية (فرويد مجرد منتج لنصوص تكشف في كل موقع منها عن اعتمادها عن غير قصد على البلاغة التي تفكك نفسها إلى مجازات ثم بعد ذلك إلى مزيد من مجازات الكتابة)<sup>3</sup>

### 4- ماركس وأطيفاه دريدا يقرأ البيان الشيوعي:

لقد قامت الفلسفة الماركسية على مجموعة من الأفكار أهمها الصراع بين الطبقات الاجتماعية صراع قائم بين المتحكمين بالإنتاج والطبقة العاملة التي تنتج السلع، وكان كارل ماركس من المعارضين وبشدة للنظام (الرأس مالي) الذي كان يطلق عليه (الدكتاتورية البرجوازية)، تتحكم بها وتسيرها الطبقة الغنية لخدمة مصالحها، هذه الرأس المالية ستزول حسبه وتحل محلها الاشتراكية يقول ماركس في البيان الشيوعي: (أغوا استغلال الإنسان للإنسان تلغوا

<sup>1</sup> فتحي بن سلامة، الطلاق الأصلي، ضمن كتاب، لقاء الرباط مع جاك دريدا: لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال المغرب، ط1، 1998، 105

<sup>2</sup> جان فيليب ميلي، حديث جديد عن كثرة العوامل، ضمن كتاب، لقاء الرباط مع جاك دريدا: لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال المغرب، ط1، 1998، ص168.

<sup>3</sup> كريستوفر نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، تر صبري محمد حسن، دار المريخ، السعودية، 1989، ص159.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

استغلال أمة لأمة أخرى فمتى زال تعارض الطبقات داخل الأمة زالت العداوة بين الأمم<sup>1</sup>، ولقد لعبت أفكاره دوراً هاماً في تطوير الحركات الاشتراكية. فالتاريخ البشري يحوي تحويلاً للطبيعة البشرية، يمتد إلى البشر والأشياء كما يدرك البشر من خلاله ذواتهم الواقعية والكامنة. امتد التأثير الماركسي، وسيطرت أفكاره على الكثير من الأنساق حتى بعد وفاته، وكأن طيف ماركس غشي الفكر وأصبح مرافقاً له لا يفارقه، لهذا نجد دريدا يستدعي ماركس في عمله (أطياف ماركس) وينعت كتاباته (بالمكان الذي تتكيف فيه المرئيات من المخلوقات فتصلب، فتماسك وتصبح مرئية)<sup>2</sup>.

في هذا العمل يحاول دريدا أن يقيم نوعاً من الإستعادة للفكر الماركسي، من أجل تفكيك أهم الأفكار التي يقوم عليها، خاصة بعد تلك الحركات التي ظهرت في الخمسينات والتي كانت تقول بفكرة التّهايات ومن بينها نهاية الماركسية، والتي قال عنها دريدا أصبحت تشكل خبزاً يومياً لحديث المثقفين، (وعن عنوان المقال يقول وقد جاء ربطي لهذا الاسم النكرة-أطياف- واسم العلم-ماركس- نتيجة قراءة (بيان الحزب الشيوعي)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> جورج بوليتزر- جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تر: شعبان بركات، ج1، منشورات المكتبة المصرية، بيروت ص206.

<sup>2</sup> جاك دريدا، أطياف ماركس، تر منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2، 2006. ص6.

<sup>3</sup> البيان الشيوعي: يعتبر برنامج رابطة الشيوعيين (1847-1852) الذي أسهم كل من ماركس وإنجلز بحصة الأسد في تأسيسها والفكرة الجوهرية والقائدة للبيان، هي أن الإنتاج الإقتصادي والبنية الاجتماعية، المتفرعة عنه بالضرورة، يشكّان في كل حقبة تاريخية أساس التاريخ السياسي والفكري، ولذا فإنّ التاريخ كله منذ (انحلال الملكية المشاعة القديمة للأرض)، كان تاريخاً للصراع بين الطبقات، تاريخاً للصراع بين الطبقات المستغلة والطبقات المستغلة، بين الطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة، لكن هذا الصراع قد بلغ الآن مرحلة أصبحت، فيها الطبقة المستغلة والمقهورة (البروليتاريا) غير قادرة على تحرير نفسها من الطبقة التي تستغلها وتقهرها (البرجوازية)، إلا إذا حررت في الوقت نفسه وإلى الأبد المجتمع كله من كل الإستغلال والقهر ومن صراع الطبقات، هذه الفكرة تعود إلى ماركس، واليه وحده (إنجلز: لندن - 28 جوان 1883). ينظر: ماركس- إنجلز، البيان الشيوعي، تر: العفيف الأخضر، منشورات الجمل، لبنان، 2015، ص23-27.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

يرى دريدا أنه من الضروري أن نتحدث عن ماركس، وعن ماركس نفسه، وعن وصيته وعن ميراثه، وعن طيف هو ظل ماركس وعن شبح كثرة أصوات تنادي بعودته، يقول: (أطيف ماركس لماذا هذا الجمع؟ هل يوجد فيه أكثر من واحد؟. "أكثر من واحد")<sup>1</sup> إنه جمع يشير إلى الكثرة فهو يعني المجتمع والعشيرة كما قد يعني مجموعة من السكان من أشباح المكونين من شعب أو من دون شعب، مثل الأمة التي تملك رئيسا وقد أيضا لا تملكه، والتأكيد على منطق الشبح لأنها فكرة قادرة على تجاوز المنطق الثنائي الجدلي، (أن الشبحية تنهض على التعددية واللامحدود، أي على نسف أحادية الأنا وخلخلة مركزية الذات هي اعتراف بالمختلف ويقين بالآخر، ودعوة مفتوحة للهويات للتعرف على الغريات (...)<sup>2</sup>

يقول دريدا: (ثم إذا كان الطيف ينتعش بما ينهله من روح ما، فمن يجرو أن يتكلم عن روح الماركسية، وثمة ما هو أدهى وأعظم، إذن من يجرو أن يتكلم عن روح ماركسية. ليس فقط لكي يتنبأ اليوم لأطيف بمستقبل ما، ولكن لكي يدعوا إلى تكاثرها أو بشكل أعظم وأدهى أيضا، لكي يدعوا إلى تباينها)<sup>3</sup>. (هناك شبح يتهدد أوروبا) حسب دريدا إنه بيان يجوي شبحا ما إنه طيف أوروبا. بمعنى أدق طيف الشيوعية، مثلما فيما (مسرحية هاملت)<sup>4</sup> أمير دولة فاسدة. فكل شيء يبدأ بظهور الطيف، أي يبدأ بانتظار هذا الظهور (فكل شيء يفتح عند قرب

1 جاك دريدا، أطيف ماركس، المصدر السابق، ص24.

2 محمد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، الرافدين، لبنان، ط1، 2017، ص39.

3 جاك دريدا، أطيف ماركس، المصدر السابق، ص24.

<sup>4</sup> مسرحية هاملت: تعتبر من أهم مسرحيات وليام شكسبير كتبت عام 1600 - 1602، وهي من أطول المسرحيات وأحد أهم أقوى المآسي وتعتبر أكثر تأثيرا في الأدب العالمي، ويقال بأن شهرتها ترجع إلى العبارة الشهيرة التي يحاكي فيها هاملت نفسه قائلا: أكون أو لا أكون، وهي تقوم على فكرة بسيطة وهي هل سينتقم هاملت لأبيه؟ ولكنها تبدأ بظلام منتصف الليل وتسير خلال ظلمات النفس وظلمات العقل، لتكشف لنا عن حب بريء ينتهي إلى الجنون فالغرق، وحب فاسق يشق طريقه بالقتل والمكيدة إلى الحكم ثم السقوط بالدم، وشباب عميق الحس والفكر يجر الخطى نحوى المأساة الأخيرة، حيث يكون في انتقام المنتقم موته وموت الآخرين. ينظر: روائع شكسبير، مأساة هاملت أمير الدنمارك، تر: جيرا إبراهيم جيرا، المؤسسة العربية لدراسة والنشر، بيروت، ط5، 1979، ص5-6.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

إعادة الظهور، ولكنه ظهور الطيف ثانيا بوصفه ظهورا للمرة الأولى (...)<sup>1</sup>. هذا اللامرئي في ظهوره إتنا لا نراه لحما وعظما حين يعود إلى الظهور، إلا أنه يملك خاصية تتيح له رؤيتنا، ونحن لا نراه إن الشبح لا يموت وإته باقي دائما وسيعاود الظهور. لأنه يقيم داخل ما هو مكتوب- تلك الأفكار المكتوبة التي تسكن داخل البيان الشبوعي -.

تجربة الطيف مع ماركس وانجلز ساهمت في خلق نوعا من الفن المسرحي لأوروبا الحديثة، فبعد الإلهام الماركسي لشكسبير من خلال مسرحية هاملت كان هنا سليل آخر وهو فاليري. فإن كان كانط قد أبدع هيجل فإن هيجل أبدع ماركس، لبيدع ماركس فاليري، إنه تعاقب للأجيال من الرؤوس لا يمكن أن يفهم إلا داخل سياق اللغة.

### ولكن إلى أين تذهب الماركسية؟

من الأسئلة المشروعة التي لا بد لنا من طرحها، ولكن ليس بصيغة إلى أين يمكن أن تأخذنا الماركسية، ولكنها أسئلة حسب دريدا تبقى ضرورية وغير كافية بنويها في الوقت نفسه: لهذا يستدعي الأمر تحويلاً وانفتاحاً، على الفكر الماركسي، وهو انفتاح يتطابق حسب دريدا مع "روح الماركسية" المبني على عقيدة العودة، ولكن أي فكر ماركسي يكون هذا إذن؟ إتنا نقصد حسب دريدا فهم الأفكار بصيغة الجمع وبمعنى الأطياف، تلك الأطياف التي هي في غير وقتها والتي لا يجب طردها بل يجب الوقوف على فرزها ونقدها والإحتفاظ بها على مقربة من الذات وجعلها تعود.

يقول دريدا عن هذه اللحظة بأنها ستولد أشباحا جددا وسيكون ذلك نسيانا وسقوط حق أو حتى قتلا، وستفعل ذلك باختيار كانت قد أنجزته بين الأشباح. فالشبح يستطيع مسبقا أن يسم عودة الطيف بوسم الحي الموعود، والشبح لا يموت وإنما يجيء ويعاود مجيئه.

<sup>1</sup> حاك دريدا، أطياف ماركس، المصدر السابق، ص25.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

كعودت طيف ماركس، وهو أمر شبيه بالتعزيم، تعزيم يفرض علينا نفسه، يجعلنا في حيرة من أمرنا، كما يجب علينا أن نكون خذرين فقد تكون الجثة غير ميتة، فالميت قد يعمل ويعمل بدرجة أكثر مما مضى، وعودت طيف ماركس اشارة إلى عودت طيف الشيوعية.

يقول دريدا إن أول إسم تكرر ثلاث مرات في الصفحات نفسها إنما كان هو "الطيف" (ثمة طيف يسكن أوروبا، هكذا قال ماركس في عام 1847 إنه طيف الشيوعية...) فالطيف الذي تحدث عنه ماركس كان هنا من غير أن يكون هناك إنه مزال غير كائن هنا، إنه لن يكون هنا أبداً<sup>1</sup>، فالبيان الشيوعي ينتهي نهاية طيفية لأنّ البيان يقول: إنّ الحزب الشيوعي العام والشيوعية العالمية هي التجسيد النهائي والحضور الواقعي للطيف.

إن الماركسية لم تعد مثقلة بألف ولام التعريف الماركسية عند دريدا وإنما أصبحت تكتب بهذه الطريقة (ماركسيات)، فماركس مهاجر لم يكتشف بعد يقول دريدا: (إنّ ماركس لم يستقبل بعد...) فماركس لا يزال عندنا مهاجر، مهاجرًا مجيدًا، ومقدسا وملعونًا، ولكنّه سري أيضا وذلك كما كان في حياته كلها)<sup>2</sup>.

### 5- الإنحراف البلاغي في المنطق الهيجلي:

تنسب الفلسفة الهيجلية إلى الأنساق الكبرى من الفلسفات الغربية ويعرف هيجل من خلال عدة أعمال مهمة تعتبر أساسية داخل الفكر الغربي ومنها (ظاهريات الروح، فلسفة الحق، محاضرات في التاريخ العام).

ولقد انصبت جل الاهتمامات الهيجلية في دراسة اللغة على البحث عن العلاقة القائمة بين اللغة والثقافة. (فلم يكن هيجل المشروع الأول لدريدا...) ولكن هيجل هو بالتأكيد بالنسبة

<sup>1</sup> جاك دريدا، أطراف ماركس، المصدر السابق، ص 191-193.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 320.

لدريدا موضع أول لكل مشروع، مكانه بجوار هوسرل وهيدغر داخل ثالث مفكري طوق الميتافيزيقا<sup>1</sup>

فصوص هيغل بالنسبة لدريدا تمثل نصوصا احتياطية يمكن أن نستعيدها مستقبلا، يقول دريدا في صدد حديثه عن إغلاق الميتافيزيقا حول هيغل: (إنّ الإغلاق لا يعني النهاية، إنّهُ بالأحرى ومنذ بعض التفسيرات الهيغلية، الضغط القوي الذي يحدثه التحليل التوافقي، الذي هو في الآن نفسه منهك ومريح، إنّ الإغلاق لا يتخذ شكل دائرة- تمثل الفلسفة حدودها الخاصة- كما لا يتخذ شكل إطار أحادي يمكن القفز فوقه باتجاه الخارج، أي باتجاه الممارسة أي باتجاه اللافلسفة، إنّ الحد الفلسفي فرويد أفلطون وهيغل، عندي إحساس بأنّه رغم عصور من القراءة مازلت هذه النصوص بكرا ومنطوية في احتياطي مستقبلي)<sup>2</sup>

إنّ الفلسفة الهجلية (حركة رجعية أو حركة ثورية أو كلاهما معا)، يقول دريدا: (إنّ هيغل الذي أعتقد أنّه فيلسوف الشمولية، في المعرفة المطلقة قد أصبح نَسرا من الحجارة متجمدا في جليد اسمه ه(جل))<sup>3</sup>

يشبه دريدا هيغل بالنسر وذلك للإتفاق الصوتي بين اسمه هيغل (Hegle) وإسم النسر (Eagle) و (Aigle) إسمه وإسم النسر، ثم يقرر نطقه على الطريقة الفرنسية، بتعطيش الجيم ليحصل في النهاية إسمه على مقطع (جل) Gel الذي يعني البرد والجليد، وبناءً على تلك المقدمات يحكم على الفلسفة الهيغلية بالبرود ويصف هيغل بأنّه نَسرا متجمدا مأخوذاً في الجليد).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Carles Ramond, Derrida et la Déconstruction, PUF, PARIS, 2005, P145

<sup>2</sup> عادل عبد الله، التفكيكية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000، ص63.

<sup>3</sup> أحمد عبد الحلیم عطية، جاك دريدا والتفكيك، دار الفرائي، بيروت، ط1، 2010، ص321.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، 320-321.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

عرف هيغل بفكرة الجدل (الديالكتيك) وقد ارتبطت هذه الأخيرة عنده (بالمنطق والعقل والروح)، فهو عنده ليس إلا صورة من صور لتسق العقل الذي يعبر عن نفسه في صور مختلفة يقول هيغل في الموسوعة الفلسفية: (إن صور الفكر لا بد أن تدرس في طبيعتها الجوهرية وتطورها الكامل، إنها في آن معا: موضوع البحث وفعل البحث، ومن ثمة فهي تفحص نفسها بنفسها وبنشاطها الخاص ينبغي عليها أن تعين حدودها وأن تشير إلى نقائصها، وذلك هو نشاط الفكر الذي سأسميه من الآن فصاعدا بإسم: المنهج الجدلي، وعلينا أن نلاحظ أنه بدلا من أن ينظر إلى المقولات من الخارج، فإنه سيكون نشاطا باطنيا أو محايثا لفعلها الخاص، أو هو نشاط المقولات ذاتها)<sup>1</sup>، هذا الجدل حسب دريدا هو أكبر مؤامرة ضد العقل مؤامرة تتسم بالعنف والقسوة. نتج عنه انحراف بلاغي لم ينتبه اليه هيغل، لذا حسب دريد (يجب على هيغل أن يتعرف على موجة الانحراف)<sup>2</sup>، فوحده الفكك يكون طريقا لكسر «الحدس» الذي يفتح الفضاء ولعبة المعنى في وحدة الدلالة، في التحام بين الاستحضار والحدس.

أما منطق هيغل بالنسبة لدريدا هو أسمى صور هذا (انحراف البلاغي الذي يجعله يجيد عن الهدف، (...)) ويجعله يدخل في تناقض ذاتي من خلال زيادة المعنى غير الطيع، إذ نجد (الإقتصاد المفيد) في نظام هيغل ينتزع من مكانته ليغزو (الإقتصاد العام) الذي يساوي دريدا بينه وبين آثار الكتابة أو التصوصية، وهكذا تفكك المفاهيم من مواضعها الفلسفية (القانونية) ثم تخضع بعد ذلك إلى (تحويل) عنيف (للمعنى) ثم تقلب بعد ذلك لتكون في مواجهة سيادة العقل والمنطق)<sup>3</sup>، ولأن المنطق لا يمكنه أن يحكم بأية حال من الأحوال فكذلك المعنى، فالتفسير لا يمكنه أن يحكم لأن المنطق في حد ذاته تفسير، فتفسير لذته حسب دريدا يمكن أن نقلبه ونجعله مخالفا لما أراد، فالجدل الهيجلي إن دل إنما يدل على التمرکز المنطقي في الفكر الغربي.

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار المعارف، مصر، ص 29.

<sup>2</sup> Jacquet derrida, MARGES DE LA PHILOSOPHIE, Minuit, Paris, 1972, P.94

<sup>3</sup> كريستوف نوريس التفكيك، المرجع السابق، ص 166.

(فعميدة هيجل في (وحدة الوجود كل من الطريقة والتاريخ) هي النقطة التي يحدد دريدا عندها الشوق الجارف والحنين للأصول من ناحية الحضور الذاتي)<sup>1</sup>. وفكرة التاريخ عند هيجل تتداخل وفكرة الوعي وهي تبنى على أن العقل هو عبارة عن شكل من أشكال تلاعب التمثيل التي يحاول الكشف عنها (فتاريخ هيجل يمكن قراءته من اليسار إلى اليمين ومن اليمين إلى اليسار من منظور أنه حركة رجعية أو حركة ثورية أو كلاهما معا)<sup>2</sup>، فنصوصه تحمل تلاعبا مجازيا بالكتابة والمعنى معه يغدو في مرتبة ثانية بعد التفسير السابق للتصور، ومشروع المعرفة الشاملة بالتسبب له ليس إلا مشروع تظليلي، وذلك راجع لإغفاله أهمية اللغة في خلقها للعمليات الفكرية. إن المنطق الهيجلي يبدأ بمقولة الوجود وهي مقولة تتمتع بدرجة كبيرة من التجريد، كما أنها مقولة خالصة، تقوم على الفكرة الشاملة أي تلك الدائرة الأخيرة التي يتوصل إليها المنطق، وموضوعه هو العقل الخالص الذي ينكشف عند نهاية البحث الظاهراتي إذن (إن المنطق الهيجلي هو بحث في طبيعة العقل أو دراسة للفكر الخالص فهو لا يعنى بالأشكال والصور وحدها، وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها، ومضمونها هو الفكر (دراسة للفكر من أجل الفكر وحده) أو دراسة للتسيج الذي يتألف منه الفكر بغية الكشف عن طبيعته وماهيته)<sup>3</sup>.

ولقد بين هيجل حسب دريدا (الإمتمياز الغريب للصوت son وفي إضفاء المثالية idéalisation في إنتاج المفهوم وحضور الذات أمام ذاتها)<sup>4</sup>، وهي مثالية تتجلى من خلالها الذات وتنفعل مع ذاتها من خلال عناصر مثالية، وبهذا فالذات تستمع لكلامها بوصفه نظاماً لا ينفصل عنها. هذا ما يجعلنا نكتشف نوعاً من مركزية الصوت التي تختلط بالتحديد التاريخي للوجود بوجه عام بوصه حضوراً.

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 169.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 168.

<sup>3</sup> إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 26-27.

<sup>4</sup> جاك دريدا، في علم الكتابة، تر: أنور مغيث - منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2، 2008، ص 75.



## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

أن هيكل يولي أهمية للصوت على الكتابة وفي الكتابة يفضل تلك الكتابات التي تقترب من الصوت، باعتباره شكلاً من أشكال الحضور. والحضور بالنسبة لدريدا لا يعني الكل ولا يحيل إلى الواحد وليس تجسداً للهوية، لأنه فكرة مشتقة وليست أصلاً، إنه نتيجة من نتائج الاختلاف، ومظهر له، لهذا ينبغي أن تُقدم فكرة الحضور لا على أنها شكلاً من أشكال الوجود المطلق، ولكن بوصفها تخصيصاً وتعييناً، ومن أجل أن يعمل الحضور، لا بد من أن يمتلك خصائص التقيض الذي هو الغياب، وبدلاً من أن يُعرف الغياب بلغة الحضور وبصفته نقيضاً له، نستطيع أن نتعامل مع الحضور على أنه مظهر من مظاهر الغياب والاختلاف<sup>1</sup>

إن العقل عند هيكل يحتل الصدارة وعنه يصدر العالم (فالعقل هو نسق للمقولات، ودائرة تشتمل على ذاتها وتنغلق على نفسها، معينة نفسها بنفسها ومعلولة لذاتها، أصبح من الممكن القول أن هذا العقل هو المركز، الأصل، الوعي والحضور وهو الأول الذي انطلق المذهب الهيكلية الجدلي منه عند لحظة الوجود)<sup>2</sup>، فهذا النوع من التمجيد الهيكلية للعقل، يمثل مركزية عقلية تتمحور حولها الميتافيزيقا الغربية.

<sup>1</sup> عادل عبد الله، المرجع السابق، ص 89.

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص 84.

المبحث الثاني: ديريدا ومسألة اللغة:

1- النقد الدردي للبنوية

2- فكرة اللعب والكتابة عند افلطون:

3- النقد الدردي لاعتباطية العلامة عند دي سوسير

4- الحسن والقبيح في الكتابة عند روسو

5- كلود ليفي سترانس -النامبكوار وعنف الكتابة-

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

### البنوية تحديد المفهوم:

يذكر (ليونارد جاكسون) في كتابه (البنوية في طورها الفرنسي: الإهيار) أن الطور الفرنسي للبنوية يبدأ في الأربعينات مع تكييف للتوافق مع الأنتروبولوجيا، بالإضافة إلى تكييف لا كان لبعض المصطلحات السوسورية في الخمسينات، ليلعب هذا التطور ذروته في ستينات، حيث امتد هذا التأثير على الكثير من الباحث.

في المعنى اللغوي عندما نقول بناء الشيء فإننا نشير إلى ما هو أصيل فيه، وهي من الفعل اللاتيني structure الذي يشير إلى البناء يقول: رولان بارث في مقاله له بعنوان (النشاط البنائي) l'activité structural (ما البنائية؟ إنها ليست مدرسة ولا حتى حركة - أو على الأقل لم تصبح كذلك حتى الآن (...))<sup>1</sup>، وهي من المناهج النقدية المعاصرة التي امتد تأثيرها على مختلف المجالات.

ولقد انصب جهد البنيويين على بيان كيف (أن العلاقات التفاضلية أو التمايزية للعناصر في النظام سواء أكان هذا الأخير سلسلة من التصوص، أو نظام قرابة، أو أجواء التصوير الفوتوغرافي للأزياء - تنتج معنى أو معاني وبالتالي يجب أن تقرأ وتخضع للتأويل، بعبارة أخرى يجري النظر إلى دراسة الحياة الاجتماعية الثقافية على كونها تستدعي حل شفرة العلامات من خلال التركيز على قيمتها التفاضلية أو التمايزية وليس على قيمتها الجوهرية المزعومة (...)) وكذلك توجيه الإنتباه إلى مستوى المعنى الذي « يقرأ الأعراض »<sup>2</sup>، الذي مثل سلطته وهيمنته على اللغة وعلى المجتمع حيث أصبح (أقرب إلى نزعة "متعالية" تلغي التاريخ وتغترب بالإنسان في سجون "التسق"<sup>3</sup> و"البنية"<sup>1</sup> و"النظام"، وكان من الطبيعي - والأمر كذلك - أن تصبح هذه

<sup>1</sup> أحمد أبو زيد، المدخل إلى البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1955، ينظر: مقدمة الكتاب (ه).

<sup>2</sup> جون ليتشه، المرجع السابق، ص 313.

<sup>3</sup> التسق Le Format: نظام ينطوي على استقلال ذاتيين يشكلان كل موحد، وتقرن كليته بآنية علاقته التي لا قيمة للأجزاء خارجها، وكان دوسوسير يعنى بالتسق شيئا قريبا من البنية، إن الإهتمام بمفهوم (التسق) راجع إلى تحول بؤرة اهتمام

الأخيرة -النبوية- مجالا لهجوم الطلاب عليها في تمردهم الذي هزّ أركان الحياة الفرنسية كلها خلال أحداث مايو-يونيو 1967(..) مما جعل البنيويين أنفسهم وبعد هذه الأحداث يعيدون النظر في مواقفهم، تحت وطأة متغيرات مايو 1967، بل انفرط عقدهم على نحو لم يبقى مخلصا لأفكار البنيوية الأولى سوى (كلود ليفي شتراوس) الأب الروحي للحركة كلها)<sup>2</sup>. ويضاف إليه لوي التوسير، وفي علم النفس برز كل من (ميشال فوكو وجان لاكان) ويضاف إليهم في اللغة العالم اللغوي (فريداند دوسوسير).

### 1- النقد الدريدي للنبوية:

يقول دريدا في عمله (الكتابة والإختلاف) في مبحث (القوة والدلالة): (إن الغزو البنيوي انسحب ذات يوما، تاركا أعماله وعلاماته على شواطئ حضارتنا (...))<sup>3</sup>، فالنبوية مفهوم نقدي. يجب علينا -حسب دريدا- أن نتعامل معه كبقية المفاهيم النقدية الأخرى، ونخيطه بخطاب دقيق وحذر بتحديد مجالها وحدود نشاطها، كما يجب أن لا ننسى تعيين انتمائها بصرامة إلى مجال الوسيلة القادرة على تفكيك هته المفاهيم.

---

التحليل البنيوي عن مفهوم (الذات) أو (الوعي الفردي)، من حيث هما مصدر للمعنى، إلى التركيز على أنظمة الشفرات التسمية التي تتراوح فيها الذات عن المركز، وعلى نحو لا تغدو معه الذات أي فاعلية في تشكيل النسق الذي تنتمي بل تغدو مجرد أداة أو وسيط من وسائطه أو أدواته. ينظر: إديث كرزويل، عصر البنيوية، تر: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993، ص415.

<sup>1</sup> البنية La structure: مجموعة التحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة تقابل (خصائص العناصر) تبقى أو تتغذى بلعبة التحويلات نفسها، دون تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية، وبكلمة موجزة، تتألف البنية من ميزات ثلاثة: الجملة، والتحويلات، والضبط الذاتي ينظر: جان بياجيه، البنيوية، عارف منيمه- بشرى أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1958، ص8.

<sup>2</sup> إديث كرزويل، المرجع نفسه، ص9-10.

<sup>3</sup> جاك دريدا، الكتاب والإختلاف، المصدر السابق، ص131.

## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

إنّ (البنوية حسب دريدا ليست سوى حلقة في سلسلة طويلة من البنويات المختلفة على استعداد أن ترد ذاتها إلى نقطة حضور واحدة أو مركز أو أصل)<sup>1</sup> فهي تقدم لنا نموذجاً لحركة فكرية قوامها القلق (على اللغة)، قلق يستعين باللغة، ويحدث داخلها. وهذا الهاجس البنيوي والقلق اللغوي ليس وليد الصدفة، ولا أحد يستطيع أن يختزل الفعالية التي تحويها البنية، فالظاهرة البنيوية تستحق أن يعالجها مؤرخ الأفكار، لأنّها نوع من التفكير التاريخي المابعد، فالوعي البنيوي هو وعي وكفى، لأنّه فكر للماضي. أما الموقف البنيوي ووقفنا أمام اللغة حسب دريدا لا يمكن أن نعتبرها فقط لحظة من لحظات التاريخ، بل هما اندهاش باللغة باعتبارها أصل للتاريخ، والتاريخانية بذاتها، ومن أجل كل هذا فإنّ الظاهرة البنيوية هي ظاهرة تحتاج لمعالجة مؤرخ الأفكار سواء اتخذت المعالجة شكلاً سيثاً أو رديثاً.

فحين (البنية) لا تشمل فقط (الشكل، والعلامة، والتشكل فحسب)، وإنما تحوي أيضاً نوع من التضامن بين العناصر وتلك الكلية المشخّصة، والبنية هي الوحدة الشكلية للمضمون والشكل، وما يهمنا هو ذلك المقدار من التحييد الذي يتم من خلال الشكل، هذا التحييد المحتوى الذي يعد طاقة المعنى الحية.

ويعطي دريدا عن هذا الشكل مثال حول معمار مدينة لم تعد مأهولة ولا مهجورة ببساطة بل هي بالأحرى مسكونة بالمعنى والثقافة، هذه المسكونية التي تمنعها هنا من العودة إلى الطبيعة ربما كانت هي عموماً شاكلة حضور أو غياب شيء اللغة الخالصة، (لغة خالصة تطمح إلى إيواء الأدب الخالص، موضوع التقدير الأدبي الخالص ما من مفارقة إذن في أن يصبح الوعي البنيوي (...)) فمفهوم البنية بالمعنى الصريح، يحيل حسب دريدا إلى الفضاء الهندسي، وإلى نسق المحلات

<sup>1</sup> أحمد عطية، المرجع السابق، ص 148.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

وعياً كارثياً مهدماً في الوقت نفسه، مفكّكا للبنى كما يكون عليه كل وعي، أو على الأقل هذه اللحظة الإهيارية التي ترافق حركة كل وعي<sup>1</sup>.

والأشكال يقال البنية أولاً بحق عمل، عضوي أو اصطناعي، بما هو وحدة داخلية لتجميع، أو بناء، عمل يوجهه مبدأ موحد، معمار مؤسس ومرئي في موضوعيته<sup>2</sup>.

ويبدو قابلية البنيوية للعطب حسب دريدا من خلال الشكل الذي تتخذه في معالجتها للأعمال، فالعمل لا يتمتع داخلها بتاريخ معيّن وعلى الخصوص التاريخ الجواني. يقول دريدا: (إنّ تاريخي أي عمل ليس ماضيه ببساطة، أو العشية السابقة لجيئه، (...))، التي يسبق نفسه بها في خاطر المؤلف، وإّما هي الإستحالة التي يوجهها في أن يكون الحاضر، وأن يكون قابلاً للتخصيص، في أنية أو تزامنية مطلقين<sup>3</sup>.

في حين البنيوية في مجال اللغة وعلم الأحياء باعتبارهما أولى المجالات التي ظهرت فيها تحرص على تماسك الكليات في مستوى معيّن، فأن تكون بنيويًا يجب عليك أن تتمسك بانتظام المعنى والإستقلال والتوازن الخاص بالتكوّن الناجح، لكل لحظة وكل شكل.

ولكي نحدد مسألة اللّغة عند دريدا سنتحدث عن هم الفلاسفة الذين تعامل دريدا مع نصوصهم ليكشف عن الثغرات الموجودة في لغتهم والتي تحيل إلى تمرکز صوتي وعقلي وحتى عرقي في كتاباتهم، وذلك بهدف تحديد اللّغة التي يطمح التفكيك لأن يكونها وسنذكر، أفلطون، دوسوسير جون جاك روسو، وكلود ليفي شتراوس.

<sup>1</sup> جاك دريدا، الكتاب والإختلاف، المصدر السابق، ص 134-135.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 149.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 146.

### 2- فكرة اللعب والكتابة عند افلاطون:

لقد استطاع أفلاطون ولأول مرة في تاريخ الإنسانية وضع أول أسس لنظرية خالصة في العلم وهي "نظرية المثل"<sup>1</sup> ولقد قدّم دريدا تصورا عن أفلاطون من خلال عمله: (صيدلية أفلاطون)، هذا المصطلح "الصيدلية" يحيل: (إلى الصورة الفعلية والمجازية للفكر الغربي الذي كان يتوهم الحفاظ على جميع العناصر مفهومة ومصنفة مُعايرة (من العيار) بدقة يؤمنها الجدل واللوغوس والناموس نقول من هنا تسلسل أفلاطون في حيلته البارعة التي يدعوها دريدا بـ "لعبة افلاطون السهلة"<sup>2</sup> يبدأ دريدا من التصور الأفلاطوني للكتابة، فهو يعتبرها لقيطا لا أب له، لا يسعها إلا أن تتكرّر فهي دائما تدل على الشيء نفسه وهي كناية عن اللعب، (Paidai). يتحدث أفلاطون عن اللعب بإيجابية فهو يمتدحه، فالمعنى الأفضل للعب هو (اللعب المراقب والمحتوى داخل الموانع الوقائية للأخلاق والسياسة، إته اللعب المتضمن في الفنة، البريئة والمجردة من كل أذى، فنة الملهي)<sup>3</sup> وقد يأخذ اللعب معنى كما أنه قد لا يحيل إلى أي شيء، (وما إن يبلغ اللعب الوجود واللغة، حتى يحى في ذاته [أي بصفته لعباً] مثلما يكون على الكتابة أن تحي في ذاتها [أي ككتابة] أمام الحقيقة (...))<sup>4</sup>، وبهذا يصبح اللعب والكتابة لا يحملان أي ذاتية، فالكتابات تأخذ شكل الألعاب،

<sup>1</sup> نظرية المثل: عرفت فلسفة أفلاطون (427-347 ق م) بنظرية المثل، وعالم المثل هو العالم الذي تظهر فيه الموجودات الحسية خيالات أو انعكاسات لها، فالعالم الحق هو عالم المثل، الخارج عن حدود الزمان والمكان، والذي لا يمكن أن ندركه إلا عن طريق النفس والعقل، كإدراكنا للجمال والخير والمساواة (...).، والمعرفة الصحيحة والعلمية في نظر أفلاطون، لا يمكن أن تكون موضوعاتها المحسوسات المتغيرة والمتعددة، فبداية العلم تكمن في الانفصال عن العالم المتغير، والتأمل في عالم العدد وعالم المثل أو عالم المعقولات، والفكر الرياضي هو بداية العلم والمعرفة، يفرق أفلاطون في المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة، التي تبدأ بالتمرن على الرياضيات و الديالكتيك، وهي تقابل مرحلة الحدس المباشر، بين هبوط النفس إلى العالم الدنيوي (الزائف) و الصعود إلى العالم المعقول (المثل). ينظر: مونس بخصرة، تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2009، ص ص (119-120).

<sup>2</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب، تونس، 1998، ص 8.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 117.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 118.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

وتعدو الكتابة عند أفلون لا قيمة لها فالأحرار من الرجال لا يكتبون ولا يتركون وراءهم كتابات، بالكيفية التي يكتب بها السفستائين واللوغراف الذين ينقلون أفكار غيرهم. وتعد محاورة (الفيديروس) بالنسبة لدريدا من النصوص الغربية التي وجهت الفكر وأحكمت سيطرتها عليها في مسألة اللغة، وجعلته ينخرط في خانة التمرکز الصوتي، ولكن لماذا الفيديروس؟ يقول دريدا: (نتحدث عن "الفيديروس" Phédre التي لزمنا خمسة وعشرون قرنا من الزمن، حتى نكفّ، أخيرا، عن أن نرى فيها محاورة سيئة التعريف)<sup>1</sup>.

محاورة (فيديروس)<sup>2</sup> تحاول أن تقدم الكتابة على أنها اللعب الأفضل والأنبيل، وكأنها قوة باطنة وبالتالي مربية إنَّ سؤال المطروح في الفيديروس يقول دريدا حوله: (بيد أن الخاتمة مؤجلة، مازال سقراط يلتزم الحياد: لا تشكل الكتابة بحد ذاتها عملا شائنا، مجانبا للحياء، ومخزيا aiskhron، إنما يشين المرء عندما يكتب على شاكلة مشينة. ما الكتابة على شاكلة مشينة؟ إنما يشين المرء عندما يكتب على شاكلة حسنة. كما يتساءل وفيديروس ما الكتابة على شاكلة حسنة Kalôs؟ إن هذا السؤال يرسم العصب الأساس والثنية الكبرى التي تقسم المحاورة)<sup>3</sup>، ففيها يدور الموضوع حول التقد السقراطي للكتابة وستكتفي المحاورة لإثبات أن مسؤولية اللوغوس ومسؤولية معناه وأثاره، تقدم الحضور على أنه حضور للأب، باعتباره أب الكلام وأبا اللوغوس، أصل الكلام وسلطاناه (لأن اللوغوس هو الأب، بل إن أصل اللوغوس هو

<sup>1</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، المصدر السابق، ص17.

<sup>2</sup> الفيديروس: إنَّ الموضوع الرئيسي لهذه المحاورة هو دراسة الخطابة، فلقد أراد أفلاطون أن يبين أنواع الخطابة السائدة في عصره ويقدم نقدا لها، ثم يحدد شروط الخطابة الجديدة ويبحث المهمة التي تضلع بها غير أن إفاضته في الحديث عن الحب وعن النفس لا يجعلهما موضوعين عارضين لا صلة لهما بالموضوع الرئيسي بل إنَّ العناية الكبيرة التي يكرسها لهذين الموضوعين تكشف عن الصلة الوثيقة التي تربط هذه الموضوعات الثلاثة ببعض الآخر كما سيتضح فيما بعد. ينظر: أفلاطون، محاورة فايديروس لأفلاطون أو عن الجمال، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000 ص23.

<sup>3</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، المصدر نفسه، ص19.



## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

أبوه<sup>1</sup> فاللوغوس هو ابن، وإِنَّه ليفنى من دون حضور أبيه ومن دون كونه حاضر، إِنَّه حضور الأب الذي يُجيب، يُجيب عنه ومن أجله من دون أبيه، ولا يعود بالذات سوى ككتابة، وخصوصية الكتابة تعود إلى الأب.

ويأخذ غياب الأب أشكال عديدة: فقد يتجلى كأن يكون المرء فقد أباه عن طريق موت طبيعي أو عنيف، أو عن طريق القتل، فالمنع واغتيال الأب، شأنهما شأن علاقات الكتابة والكلام لتظهر الكتابة حسب رأي سقراط على لسان أفلاطون بأنَّها الإبن البائس، والرجوع إلى أفلاطون. إن الكتابة تغدو وانطلاقاً من الميتافيزيقا الغربية هي قاتلة للأب، وتعود إلى الإبن القاتل والظالم. ويخلص دريدا إلى أن خاتمة الفيدروس لا تدين الكتابة من خلال الكلام بقدر ما هي تحمل سمة تفضيل الكتابة على أخرى. إن قتل الأب حسب دريدا يشكل لعبة الاختلاف والكتابة، واغتيال الأب الذي الذي تمثله الكتابة ليس إلا ضرباً من الإغتيال المؤجل، إذ أن كل تفسير أو تأويل غير مطابق لظاهر النص هو مشروع متجدد أبداً في قتله تماماً<sup>2</sup>.

ولقد استند النّقد السقراطي للكتابة لما يسمى ب (اللوغوغرف)، أو ما يعرف بالكاتب العمومي (الذين كان يهيم للمترافعين خطابات يتلوها في المحاكم دفاعاً عن أنفسهم، كان سقراط يتهم هؤلاء الكتاب بالغش: ينشؤون خطابات في قضايا لم يعيشوها بأنفسهم ويصدرون خطاباً لم يقرؤوه أو يدعموه هم أنفسهم)<sup>3</sup>، ومن نقد هؤلاء، ينقد سقراط كل الكتاب ومن يستعملون القلم، ويشر إلى الخطابين والسفسطائين.

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 28.

<sup>2</sup> محمد علي كردى، من الوجودية إلى التفكيكية: دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 167

<sup>3</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، المصدر السابق، ص 06.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

وهناك إشارة في الصيدلية إلى أسطورة أوريثيا<sup>1</sup> orithye: تلك التي تدفعها ريح الشمال بوريه Boree إلى الوقوع من فوق الربوة، في اللحظة عينها التي بدأت تفتن بجمال الموقع، هذا ما يجعل سقراط يقول اثناء سقوط هذه العذراء، في اللحظة التي كانت تعبت فيها مع الصيدلاني، وفي هذا الموضوع وجود عين ماء (إشارة للإستشفاء)، وهي لحظة تلتبس دلالة (الفارماكون Le pharmakon)، عن هذا المصطلح يقول دريدا: (إنّ هذا الفارماكون، هذا "العلاج" هذا "الشّراب" الذي هو في الأوان ذاته سمّ ودواء، إنّما يتسلل من قبل إلى جسم الخطابات، بكل لبسه، يمكن أن يكون لهذا السّحر، لهذه القدرة عل الفتنة، لقوة الإجتذاب هذه، في الأوان ذاته أو طوراً فطوراً، مفعولاً لأنّ أحدهما طيب والآخر خبيث)<sup>2</sup>، ويقول أيضاً: (يعمل الفارماكون السقراطي أيضاً كسم، كجروح، وكعضة أفعى سامة)<sup>3</sup>، أما (الفارماكووس Pharmakeus) صورة السفسطائي، وهو يرمز لساحر بل للمشعوذ، والمسمّم. وهو يراهن على الخشية من الموت التي يتميز بها الفارماكون. أما (الفارماكووس Pharmakos) بواو واحدة تكون في بعض الأحيان مرادفة ل الفارماكووس وتشير إلى (ساحر ومسمم (...)) قورنت

<sup>1</sup> كما يتحدث دريدا عن الإله تحوت باعتباره شخصية تقف في مواجهة كل ما يمثل الأب وسلطته، "تحوت ليس له مكان ولكنه يمكن أن يمثل كل الشخصيات والأماكن. إذن، الإله/ الكلمة تحوت تعلب/ يلعب كل الأدوار ويأخذ حركة الإبدال والإحلال المستمرة، وهو الذي اخترع هذه اللعبة بكاملها. إنه الجوكر في إدارة هذه اللعبة بكاملها. (...) يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري وبعد بحثه حول إله تحوت أنه هو إله القمر، ويبدو أنه مسيطر على كل ما يعلق بالثقافة الذهنية مثل اختراع الكتابة وتسجيل الأحداث والقوانين. وكان يحسب الزمن والسنوات والتقويم، وهو مؤسس النظم الاجتماعية وهو الذي يشيد المدن ووضع حدودها، وهو وزير وقاض وكاتم سر الآلهة ومستشارها وممثلها في الأرض، ورب كلمات الآلهة ومفسرها، وهو الذي يزن قلوب الموتى في يوم الحساب ويخبر الإله أوزوريس بالنتيجة. وهو إلى جانب هذا كله ساحر بارع يستطيع تحويل أي شيء إلى أي صورة يشاؤها (وبذلك لمعرفة بقوة الكلام الخلاقة) وهو الذي حمى إيزيس خلال فترة حملها، وشفى حورس من الجرح الذي سببه ست) ففكرة صراع الأب التي طرحها دريدا غير مطروحة في التراث المصري، وفكرة الصراع غير موجودة أساساً. ينظر: عبد الوهاب المسيري - فتحي التريكي، حوارات القرن الجديد: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص118-119.

<sup>2</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، المصدر السابق، ص21-22.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص74.

شخصية الفارماكوس بكبش فداء. الشرّ والخارج، طرد الشر وإبعاده خارج (ال)جسم  
و(خارج) المدينة<sup>1</sup>

لقد خلص دريدا بعد دراسته التفكيكية لمحاورة أفلطون في (الفيديروس) (إذا كان الكلام  
إطاراً للحضور والهوية والوحدة والبداهة فإنّ الكتابة إطار للغياب والاختلاف والتعدد  
والتباين)<sup>2</sup>

### 3- التقد الدريدي لاعتباطية العلامة عند دي سوسير:

يقول دريدا: (إنّ فكرة العلامة تتضمن دائماً في داخلها تمييزاً بين الدال والمدلول حتى  
ولو كنّا حسب ما يرى دي سوسير وجهي لورقة واحدة، وتبقى فكرة العلامة إذن منتمية إلى  
سلالة مركزية اللوغوس التي هي أيضاً مركزية صوتية تتمثل في تقارب مطلق بين الصوت  
البشري **voix** والوجود **être**، وبين الصوت ومعنى الوجود، والصوت ومثالية  
المعنى (...)<sup>3</sup>.

لقد أثبتت سيميولوجية<sup>4</sup> دي سوسير، أنّ اللّغة هي نظام من العلامات، وعلم اللّغة جزء لا  
يتجزأ من علم العلامات (السيميولوجيا)، تلك العلامة اللّغوية المكوّنة من (دال ومدلول).  
يُعتبر (فردينارد دي سوسير) أهم أقطاب البنيويين والذي عرف بأشهر أعماله (اللسانيات  
العامة)<sup>1</sup> 1916، (شيد علم اللّغة الحديث، وإن كان أكثر ما يرد ذكره في تأكيده على دراسة

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 87-88.

<sup>2</sup> علي عبد القادر علي باعيسي، في مناهج القراءة الحديثة، دار حضرموت للدراسات والنشر، اليمن، ط1، 2004، ص83.

<sup>3</sup> جاك دريدا، في علم الكتابة، المصدر السابق، ص73.

<sup>4</sup> السيميائية **Sémiologie**: أو علم العلامات، على علم اللغة أن ينتظر هذا العلم ليحدد موقعه الاستمولوجي، ولكي  
يرسم علم العلامات حدوده الصحيحة يجب عليه الاعتداد بعلم اللغة، تعتبر جزءاً من اللسانيات وهي أساساً الجزء الذي يعتني  
بأهمية الوحدات الكبرى الدالة على الخطاب، ينظر: جوليا كريستيفا السيميائية كعلم نقدي / أو نقد العلم تر عبد السلام  
فزازي نوافذ العدد رقم8، السعودية، 1 مايو 1999، ص59.

علم اللغة دراسة سنكرونية (تزامنية) وفي تميزه بين اللغة *la langue* والكلام *parole* وقد أصبحت مدرسة دي سوسور تعرف فيما بعد بالمدرسة البنيوية<sup>2</sup> كما يعتبر المؤسس الفعلي والأب الحقيقي للسانيات الحديثة<sup>3</sup>.

لقد تأثر (دي سوسير) بعدة باحثين في "علم اللسانيات أمثال دفيد ويتناي (D,Whitner)(1849 – 1927)، و شارل سندرس بيرس(CH , S, Pierce)(1839-1914)، يودوان دي كورتناي اللساني. Boudouin de courtenay (1845-1914)، حيث استفادة من التجارب اللغوية التي قدمها هؤلاء اللغويين. ولقد أجمع التقاد بأن الجهد السوسيري الذي ينصب في (ثنائيات (اللغة والكلام)، و(المدلول)، و(الآنية والزمانية)، و(الإقتران والتكيب) وغيرها من الرؤى اللسانية السوسيرية هي التي شكّلت المهد الفكري للمنهج البنيوي الذي ترعرع بعد ذلك في أحضان الفكر الشكلائي، ليصل في الأخير بين المعالم إلى المدرسة الفرنسية حيث شغلت البنيوية حيزاً كبيراً في مختلف الظواهر الثقافية في فرنسا)<sup>4</sup>

<sup>1</sup> عبارة عن محاضرات في علم اللغة العام، قد تم جمعه من ثلاث مجموعات من المحاضرات التي ألقاها على الطلاب في جامعة جنيف، حيث درس هذه المادة في السنوات 1907، 1908، 1909، 1910، 1911، وهو يتألف من بعض الملاحظات التي كان يدونها في محاضراته بالإضافة إلى ملاحظات طلابه، جمع هذه المحاضرات طلابه هما (شارل بالي - وألبرت سيكاهي) ظهرت الطبعة الأولى سنة 1916 وظهرت الثانية سنة 1922. ينظر: فردينان دي سوسور، علم اللغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، 1985، ينظر: ص3.

<sup>2</sup> فردينان دي سوسور، علم اللغة العام، المرجع نفسه، ص 3-4.

<sup>3</sup> التي يقصد بها (مجموع الدراسات المتعلقة بكلام الإنسان، ينظر: لويك دوبيكير، فهم فرديناند دوسوسور وفقاً لمخطوطاته، تر: ربما بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2015، ص51.

<sup>4</sup> عبد القادر رحيم، البنيوية: مفهومها وأهم روافدها، مجلة كلية الآداب واللغات، العدد الرابع عشر والخامس عشر، جامعة محمد خيضر بسكرة، جانفي - جوان 2014، ص 486.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

لقد كانت تتم الدراسات قبله من خلال مّناهج أخرى (كالمنهج الفيلولوجي)<sup>1</sup> (والمّنهج التاريخي)، (والمّنهج الجمالي)، (والمّنهج السّوسولوجي)، فاللّغة حسبه بحاجة إلى إعادة فحص ودراسة إذا أرد أن يتطور علم اللّغة، فهو لم يستعمل أبداً كلمة بنية وإنّما استعمل دي سوسير كلمة نسق، وميّز بين نظامين من أنظمة الدلائل وهما اللّغة والكتابة (فاللّغة عنده هي نظام من الإشارات التي تعبر عن الأفكار ذلك لأنّ مسألة اللّغة في جوهرها هي مسألة علم الإشارات وإنّها نتاج اجتماعي للملكة اللسان ومجموع من التعاليم الضرورية التي تبناها مجتمع ما ليساعد أفرادها على ممارسة هذه الملكة)<sup>2</sup>.

أمّا الكتابة فهي تمثّل مكانة هامشية بالمقارنة مع الكلام. أي عبارة عن وسيلة لتمثيل الكلام وهي ووساطة خارجية

إنّ اللّغة عند ديوسوسير (ليست مجرد ملكة يملكها الإنسان، ولا تكاد تميّزه من عدة أجناس)<sup>3</sup>، فهي عبارة عن إنتاج جماعي، والكلام جانبها الفعلي فإذا كانت اللّغة تشمل النسق المجرد الذي يقع وراء الكلام<sup>4</sup>، فإنّ لكلام هو التّحقق الفردي لهذا النسق يقول دي سوسير: (إنّ الكلام ضرورة لتثبيت أركان اللّغة، والكلام يأتي أولاً من الناحية التاريخية، إذ كيف يمكن

---

<sup>1</sup> المنهج الفيلولوجي: يُطلق على الحركة التي بدأها فرديريك أكست ولف سنة 1777، ليست اللّغة الهدف الوحيد لهذه الحركة، فقد اهتم علماء فقه اللّغة بتصحيح النصوص المكتوبة وشرحها والتعليق عليها كما شجعت هذه الدراسة أصحابها على الإهتمام بالتاريخ الأدبي والعادات والتقاليد والنظم الإجتماعية وقد استخدم هؤلاء العلماء أساليب التقد في دراستهم وكان هدفهم دراسة المسائل اللغوية ومقارنة النصوص التي كتبت في فترة زمنية طويلة. ينظر: فردينان دي سوسور، المرجع السابق، ص 19.

<sup>2</sup> عادل عبد الله، المرجع السابق، ص 40.

<sup>3</sup> لويك دوبيكير، المرجع السابق، ص 52.

<sup>4</sup> إنّ للسان حسب دوسوسير تاريخ فاللسان ليس كيان منعزل عن غيره من الكيانات، إنّما يرتبط بكيانات أخرى تعمل على تطويره، يميّز اللسان عبر الزمن وهو في الوقت عينه يتميّز أو يتنوع في المكان، فإذا أخذ اللسان في تاريخين مختلفين لن يكون مشابهاً لنفسه وإذا أخذ في نقطتين من منطقتيه بعديتين إحدهما عن الأخرى نوعاً ما، لن يكون مشابهاً لنفسه أيضاً ينظر: لويك دوبيكير، المرجع نفسه، ص 53.

للمتكلم أن يربط فكرة ما بصورة للكلمة، إذ لم يكن قد وجد مثل هذا الربط في أحد أفعال الكلام؟ كما أننا نتعلم لغتنا بالإصغاء إلى غيرنا<sup>1</sup>، ولهذا نجد على ضرورة فكرة التزامن والتعاقب، باعتبارهما مدخلاً لدراسة اللغة، (الموضوعات أو المفردات) التي عرفت بقدما في لحظة بعينها ستتحدد هكذا في أي تحليل تزامني، وعلى الرغم من ذلك فلن يكون مثل هذا التحليل أية أهمية في البحث التاريخي لها (بل إنه قد لا يختلف البحث التاريخي عن الوصف التزامني، إذا كانت الأشكال التي شعر المتحدثون بقدما قد استعيرت بالفعل من اللغة أخرى)<sup>2</sup>.

ولقد دعا دي سوسير إلى دراسة اللغة الموجودة في فترة زمنية محددة بغض النظر عن هويتها المادية المتحققة. وذلك من خلال علم اللغة Linguistics: يقول دي سوسير: (إنّ الهدف الملموس لعلم اللغة هو التّنتاج الاجتماعي المخزون في دماغ كل فرد من أفراد مجتمع ما ونقصد بذلك اللغة، ولكن هذا التّنتاج يختلف باختلاف المجموعات اللغوية إذ علينا أن ندرس لغات وليس لغة واحدة، لذا يضطر اللغوي إلى أن يلم بأكثر عدد من اللغات، كي يحدد العناصر العامة المشتركة بينها ويكون ذلك من خلال الملاحظة والمقارنة)<sup>3</sup>.

ليصبح علم اللغة علماً بالمعنى الحقيقي يجب عليه أن يحدد الموضوع الصحيح للدراسة لأنّها خطوة ضرورية وبدونها سيكون هذا العلم عاجزاً عن تحقيق الموضوع الملائم للدراسة. وتمثل (العلامة اللغوية العشوائية) نقطة انطلاق فهم علم اللغة للعلامة اللغوية السوسيري (معنى أنّه لا توجد علاقة سببية جوهرية بين متتالية، الأصوات التي تتخذها العلامة اللغوية دالاً Signifier لها والمفهوم الذي تستخدمه بوصفه مدلولاً Signified)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> فردينان دي سوسير، المرجع السابق، ص 38.

<sup>2</sup> جوناثان كلر، فردينان دو سوسير، تر: محمود حمدي عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 101.

<sup>3</sup> فردينان دي سوسير، علم اللغة العام، المرجع السابق، ص 42.

<sup>4</sup> جوناثان كلر، المرجع نفسه، ص 12.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

ويعتبر الدال والمدلول العنصرين الأساسيين والمستقلين المكونين للعلامة. وبالمقابل لا يمكن أن نحدث فصلا بينهما دون تحطيم جوهر العلامة اللغوية، والخاصية الأساسية التي تتميز بها هي إنكار الإرتباط القائم بينها وبين الموضوع الخارجي الذي تدل عليه، وهذا ما يعرف بالإحالة Reference فالعلامة اللغوية لا يمكن أن تشير إلى موضوع مادي منفرد يشير إليها، وإثما هي عبارة عن تصور عقلي خالص لعنصر الصوت أي الدال والفكر الذي يحيل إليه أي المدلول (وعلى هذا الأساس نقل دي سوسير مبحث الإحالة اللغوية بكامله داخل العقل الإنساني، وأصبحت اللغة بوصفها نسقاً من العلامات اللغوية ظاهرة عقلانية خالصة بصرف النظر عن الصور الصوتية أو الكتابية التي تتحقق فيها الدوال (...))<sup>1</sup>، وكغيره من الفلاسفة لقد أخذ دي سوسير زاوية مهمة داخل الفكر الدريدي ولقد مثل مبدأ (اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول) النقطة المهمة التي قرأ من خلالها دريدا دي سوسير، إضافة إلى مبدأ (انتقاء القيمة الذاتية للعنصر اللغوي) فدريدا وطبقا لهذين المبدأين يقدم تصورا يختلف عن التصور السوسيري تصورا يحاكي علاقة اللغة بالكلام، تلك العلاقة التي ظلت على مدار العصور تولى أهمية للكلام على الكتابة.

يقصد دي سوسور باعتباطية الدليل اللغوي أن الرابط الذي يربط بين الدال والمدلول هو رابط اعتباطي، أي (إنّ الدليل اللغوي) هو اعتباطي يقول دي سوسير: (فإنّ المتصور الذهني (أخت) لا تربطه أي علاقة داخلية بتتابع الأصوات التالية: الهمزة والضمّة والخاء والتاء والتوين الذي يقوم له دالا، ومن الممكن أن نمثله بأية مجموعة أخرى من الأصوات، ويؤيد ذلك ما يوجد بين اللغات من فوارق في تسمية الأشياء بل واختلاف اللغات نفسها، فالمدلول (بقرة) دالة بقرة (الباء والفتح الخ...) في العربية و **Bœuf** (بوف) في الفرنسية

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص13.

وOchs (أو كس) في الألمانية<sup>1</sup>). وهذه الإعتباطية قد تكون نسبية كما يمكن أن تكون (مطلقة، فالمبدأ الأساسي المتمثل في اعتباطية الدليل يجعلنا قادرين على التمييز في كل لغة من اللغات بين ما هو اعتباطي غير مبرر وبين تلك الإعتباطية النسبية، وتشمل الإعتباطية المطلقة الدلائل وفي بعض الدلائل الأخرى تدخل ظاهرة تمكنا من الوقوف على درجات من الإعتباطية متفاوتة نسبيا)<sup>2</sup> يقدم دي سوسير المثال التوضيحي التالي: إن كلمة (مئة) غير مبررة أمام (تسعة عشر) فليست غير مبررة بنفس الدرجة، لأنها توحي إلى الذهن بعناصر أخرى مرتبطة بها مثل (تسعة) و(عشرة) و(تسعة وعشرون) و(وثمانية عشر) وغيرها. فإذا اعتبرنا (تسعة) و(عشرة) كلا على حدة استوتا في الاعتباطية (مائة) أما (تسعة عشر) فهي حالة من حالات التبرير النسبي، يرى دريدا (في التقسيم المؤلف الذي يرجع إلى ما قبل (سوسير) حتى إذا كان الأخير هو من قعده ووضع علمه بقي الإمتياز يعقد دائما ((المدلول) أي الكلمة في نظام معانيها، على حساب (الدال) أي الكلمة في ماديتها وما يربطها بالكتابة)<sup>3</sup>.

إذن وحسب دي سوسير العلامة متواضع عليها وهي اعتباطية (يأخذ دريدا هذه الفكرة عن العلاقة التفاضلية بين العلامات ويعيد إدراجها ضمن العلامات نفسها فلا يمكن أن يظل التعارض ثابتا بين الدال والمدلول، الذي يعمل على تحقيق وحدة العلامة، ما لم نكن راضين عن تقبل نسخة أخرى من نسخ المدلول الإعلائي الفلسفي أو اللاهوتي الذي سيكبح أي لعب للدلالة)<sup>4</sup> حسب دريدا إن كل مدلول يحتل نفس الموقع الذي يحتله الدال ومن ثم فإن المدلول عاجز عن تثبيت العلامة التي يمكن أن نعتبرها الفضاء الخارجي للغة يقول دريدا: ((إن العلامات لا تختلف عن بعضها فقط بل تختلف عن نفسها أيضا. ومن ثم فإن طبيعتها لا تتألف من الاختلاف

<sup>1</sup> فردينا ن دي سوسير، المرجع السابق، ص 112.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 197..

<sup>3</sup> جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق، ص 32.

<sup>4</sup> جاك دريدا، ضمن كتاب النقد والمجتمع، تر: فخري صالح، دار كنعان، دمشق، ط1، 2004، ص 61.



## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

الجوهري أو الاختلاف العلائقي بل من الإنزياح أو الأثر الذي تتركه سلسلة غير محدودة وغير ثابتة من إعادة التدليل، تتسم فكرة الأثر حضور العلامة بالغياب المتحقق على كل اختلاف وإرجاء داخليين -الإرجاء الذي لا نهاية له لأي معنى نهائي-<sup>1</sup>

إن المدلول عند دي سوسير حسب دريدا لا يقبل الانفصال عن الدال وهما يشكلان وجهها إنتاج واحد، فهناك حسب دريدا لحظة اضطر فيها دي سوسير لتخلي عن النتائج الضرورية، من مفهوم الدليل، هذه اللحظة التي يستخدم فيها كلمة (دليل) لأنه لم يجد البديل عن ذلك، إن دي سوسير وبعد أن قدم مبرراته لإستعمال كلم (الدال والمدلول)، وقال بأن سبب توظيفه للدليل هو غياب وجود ما نعوضه به في لغتنا الإستعمالية التي لا تمدنا بأي مفهوم مغاير، هذه اللغة الإستعمالية حسب دريدا هي اللغة غير بريئة كما أنها لغة غير محايدة وهي لغة الميتافيزيقا.

إن دي سوسير ومن خلال مفهوم العلامة يعطي الضوء الأخضر لما يعرف بالمدلول المتعالي، هذا الأخير الذي يجعل منه منذ التمييز بين الدال والمدلول إشكاليًا في أساسه. يقول دريدا في (الغراماتولوجي)، في مبحث الدلالة والحقيقة: (إن جوهر الوحدة الصوتية كما حددناه ضمناً سيكون قريباً بشكل مباشر لكل ما في الفكر بوصفه لوغوس له علاقة بالمعنى، ينتجه ويستقبله ويقوله ويجمعه (...)) وباعتبار أن الصوت منتجاً للدال الأول، فهو لا يكون مجرد دال بين الآخرين، إنه يدل على حالة النفس التي يعبر عنها، أو يعكس الأشياء بواسطة تشابه طبيعي)<sup>2</sup>. فالكلمات المكتوبة عبارة عن رموز لتلك الكلمات التي تصدر عن الصوت البشري باعتبار أن هناك علاقة قرابة بين الصوت البشري والنفس، فالصوت هو المنتج الأساسي للدال الأول، دال يحيل إلى حالة النفس التي يشير إليها، يقول دريدا: (فهناك بين الوجود والنفس، وبين الأشياء والإنفعالات علاقة ترجمة أو دلالة طبيعية، كما أن هناك بين النفس واللوغوس علاقة ترميز

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 61.

<sup>2</sup> جاك دريدا، في علم الكتابة، المصدر السابق ص 72.

اصطلاحية **conventionnelle**، وأول اصطلاح هو ذلك الذي يتعلق مباشرة بنظام الدلالة الطبيعية أو الكونية وينتج كلغة منطوقة، أما اللغة المكتوبة فهي تحدد اصطلاحات تربط بدورها اصطلاحات أخرى بعضها ببعض<sup>1</sup>، ولأنّ اللغة المكتوب ليست نفسها بين البشر فالكلمات المنطوقة هي أيضا ليست نفسها بينهم، إلا أنّ الأحوال النفسية التي تكون هذه التعبيرات من خلال العلامات والأحوال هي نفسها عند الجميع.

إنّ الدال وعلى الخصوص الدال المكتوب، ذلك الدال الذي يحمل موقع الصدارة، هو دال مشتقّ وهو يظل دالا تمثيلا ولا يحمل أي معنى أساسي، وهذا الإشتقاق هو بمثابة الأصل لفكرة الدال وينتمي الاختلاف بين الدال والمدلول إلى تلك الحقبة التي يجعل فيها اللوغوس الكتابة في منزلة سفلى (أو على الأقل تنتمي إليها تلك الفجوة الغربية (لتوازيهما) الخارجي كل منهما بالنسبة للآخر وهذا الإنتماء قد تم تنظيمه وترتيبه في اطار تاريخ معين، الاختلاف بين الدال والمدلول ينتمي بصورة عميقة وضمنية إلى مجمل الحقبة الكبرى التي يغطيها تاريخ الميتافيزيقا<sup>2</sup>، ولنكون دقيقين في التحديد فإن تنتمي إلى الفترة المسيحية التي شهدت نزعتين هما نزعة الخلق، والنزعة اللاهائية عندما ارتبطتا بأصل ومنابع المفاهيم اليونانية، ويظهر من خلال التمييز بين المحسوس والمعقول الذي يمثل الميتافيزيقا بعينها وهو تميز مقبول لدى علماء اللغة والسيميولوجين. فأصبح الطابع الغالب للعلامة ذلك الطابع الذي يقول بازدواجية العلامة: (فكل وحدة لغوية هي وحدة تتضمن جانبيين الأول محسوس والثاني معقول، فالبنية تكون مقروءة ككتابة في المقام الذي يكشف فيه حدس الحضور، المحسوس أو المعقول، عن غيابه<sup>3</sup>).

فالمدلول ونسبة إلى التصور اللاهوتي هو ذا دلالة لتلك المعقولة الخالصة وهو يشير إلى لوغوس خالص ومطلق مرتبط به، أي ذاتية خالقة لا نهائية وهي تولي وجهتها إلى الكلمة (الله)،

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص72.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص74.

<sup>3</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، المصدر السابق، ص123.

وبهذا يمكننا التأكيد على أن أصل العلامة هو أصل لاهوتي يقول دريدا: (نحن نعلم بالرغم من ذلك أن موضوع العلامة هو، منذ ما يقرب من نصف قرن، عبارة عن عملية احتضار لتراث كان يزعم استخراج المعنى والحقيقة والحضور (...). الخ، من حركة الدلالة)<sup>1</sup>.

لا توجد علامة لغوية قبل الكتابة، لأنّ خارجية الدال تعبر عن خارجية اللّغة، وبدون فكرة (الخارجية) الدلالة هذه، لا يصبح لفكرة العلامة هذه أي معنى، وبخارجية الدال يقوم عالمنا ولغتنا، وهي تحمل قيمة تنعصى على التفكيك، يقول دريدا: (هناك الكثير مما يمكن أن يقال حول أن وحدة مولد الصوت والكتابة هي وحدة تقادمية (Prescriptive) تمت قبل الكتابة نفسها والكلام الأصلي (Archi-parole) هو كتابة لأنّه قانون طبيعي للكلام المبتدأ الذي يكون ممتدا في صميم الحضور أمام الذات كصوت آخر ووصية)<sup>2</sup>. لهذا كان حسب دريدا على الألسنية (التي هيئها أفلاطون وروسو ودي سوسير، أن تضع الكتابة في الخارج، إلا أنّها لم تستغني عنها فهي تلجأ إليها، دائما لتأخذ مخزونها البرهاني والنظري يقول دريدا: (فمثلا في (دروس اللسانيات العامة) لدي سوسير، يصبح المرجع الكتابي لا غنى عنه إطلاقا في النقطة التي يتعين فيها توضيح مفهوم الاختلاف والتميزية بعامة كشرط للدلالة)<sup>3</sup>. إنّ في نظرية دي سوسير نوع من المفارقة فنجدته يتحدث عن اعتبارية العلامة اللّغوية وهو بالمقابل يكتب عن الكلمات التي يوحى صوتها بمعناها.

### 4- الحسن والقبیح في الكتابة عند روسو:

يقول دريدا: (لقد منح كل من روسو ودي سوسير إمتياز أخلاقي وميتافيزيقي للصوت)<sup>4</sup> مثل الإنسان السؤال القاعدي داخل فكر روسو وقال بضرورة الإبتعاد عن كل حضارة تسلب من

<sup>1</sup> جاك دريدا، في علم الكتابة، المصدر السابق، ص76.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص81.

<sup>3</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، المصدر نفسه، ص123.

<sup>4</sup> Jacquet derrida, MARGES DE LA PHILOSOPHIE, op.cit,P.179.

## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

الإنسان أصالته لأنّه مركز كل شيء، هذا الإنسان يملك لغة ويجب علينا أن نعرف أصلها، ولهذا نجدّه يقدم محاولة هدفها البحث في أصل اللغة من خلال عمله (محاولة في أصل اللغات) يقول في مدخل كتابه هذا (يُميّز الكلام الإنسان عن الحيوانات وتميز اللغة الأم بعضها عن بعض فلا تعرف نسبة إنسان ما إلا بعد أن يتكلم (...)) لا يتبع فن الكتابة فن الكلام أصلاً بل هو يتبع حججاً من طبيعة أخرى قد تبكّر ولادتها عند الشعوب وقد تتأخر وذلك بحسب ظروف مستقلة تماماً من أعمار تلك الشعوب)<sup>1</sup>.

تتمثل مهمة الكتابة في تثبيت اللغة هي في حقيقتها تعمل على تغييرها فهي لا تغير كلمتها بقدر تغيير عبقريتها فهي تعوض التعبير بدقة، إنّ الكلام أصل اللغة، والكتابة بالمقابل ليست إلا شكلاً طفيلياً يتطفل على الكلام وعن فكرة هذا الكتاب يقول ديريدا بأنّها فكرة تحيل إلى (كلية الدال) متناهية كانت أو غير متناهية، يقول: (إنّ فكرة الكتاب هي الحماية الأنسكلوبيدية للاهوت والتمركز اللوغوسي من اقتحام الكتابة وطاقاتها الإجازية وكذلك، وكما سنشخصه في مكان أبعد، من الاختلاف بعامة)<sup>2</sup>.

يُميز جون جاك روسو بين نوعين من الكتابة هما: الكتابة الحسنة والقيّحة، يرتبط النوع الأول من الكتابة بعلم الكتابة ولكن بعلم النفس الإلهي والروح. وهناك الكتابة الإستعارية تلك التي تستعار من الكتابة القبيحة. مجازية يقول ديريدا: (هناك إذن كتابة حسنة وأخرى سيّئة: الكتابة الحسنة والطبيعية، الخط الإلهي في القلب والروح، والكتابة الفاحشة المصطنعة، التقنيّة، والمنفية في برانية الجسد)<sup>3</sup>.

إنّ روسو يمثّل تجربة متوحدة في الكتابة، فبالرغم من استعاراته العديدة من اللغوين الذي سبقوه، إلا أنّنا نصادف في أعماله اختلاف مقصود، اختلاف يقول عنه ديريدا: (لا ينعزل فيه

<sup>1</sup> جون جاك روسو، محاولة في أصل اللغات، تر: محمد محبوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص 27-42.

<sup>2</sup> جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق، ص 119.

<sup>3</sup> المصدر السابق، ص 118.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

روسية باتخاذ مسافة ما، وإنما بتعميقه المقاصد المشتركة، بدقة وبحرص، وبتمكينه أغازًا خفية من الإنبثاق من تحت قيم متفق اليوم عليها، ومحترمة (...). يوصل لنا روسية مقصده في مدخل منهجي لا ريب فيه إنه سيشكل إلى جانب مدخل عالم مالارمه، الخيالي (لجان بيير ريشار) جانباً مهماً في خطاب المنهج في التقد الأدبي<sup>1</sup>.

إلا أن روسو حسب دريدا قبع في أفلطونية تقليدية فهو يكرر الحركة الأفلطونية برجوعه إلى أمودج آخر للحضور، ذلك الحضور في الذات داخل الشعور، في (الكوجيتو) الحسي الذي يحمل في الوقت نفسه القانون الإلهي مخطوطاً فيه يقول دريدا: (فمن جهة نرى الكتابة التمثيلية، المنحطة والمؤسسة، الكتابة بالمعنى الصريح والحصري للكلمة وهي تدان في مقال حول أصل اللغات فهي (تمت) الكلام (وأنّ من يحكم على العبقرية) من خلال الكتب هو كمثل من يريد (رسم إنسان انطلاقاً من جثة)<sup>2</sup>، وبهذا تغدو الكتابة بالمعنى الشائع (حبر على ورق)، حاملة للموت وتضاف إليها الكتابة الطبيعية الكتابة بالمعنى المجازي يقول دريدا: (الكتابة الإلهية والحية، وهي تكون موضع تمجيد: إنها تعادل في جدارتها أصل القيمة وصوت الوعي، بما هو قانون إلهي والقلب والشعور (...))<sup>3</sup>. ويعتبر روسو الكاتب الوحيد الذي جعل من اختزال الكتابة موضوعاً وقام بصياغته، حيث بدأ بإعطاء نموذج جديد للحضور، حضور الذات للذات في الوعي والشعور.

كما حاول تجاوز تلك السكونية التي تميزت بها النصوص الأدبية التي سبقته تلك النصوص القائمة على إعادة القيمة والمعنى واقصائهما في تاريخهما وزمنيتهما، فهو حاول تحرير المعنى من العمل والمخيلة ومن الأصل، من أجل إقامة كلية تجمع الشيء والفعل والشكل والمقصد، الكيان المكتمل والضرورة، أي هذه الكلية التي تريد أن تجعل من الواقعة الأدبية شكل مشخّص. يقول

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص136.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص117.

<sup>3</sup> جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق، ص117.

## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

روسو: (أمن الممكن القبض في الوقت نفسه على الخيال والسيغة، والإحساس بهما والإمساك في فعل متزامن؟ هذا ما أريد محاولته، مع اقتناعي أنّ محاولتي، قبل أن تكون موحدة، سيكون عليها في الغالب أن تلجأ إلى عملية تناوب، ولكن الغاية المنشودة تظل هي هذا الفهم المتزامن لواقع متجانس في عملية موحدة)<sup>1</sup>، فالكتابة الطبيعية عنده تشير إلى ارتباط مباشر بالصوت والنفس، أي تحمل طقوس شعائرية ذات طابع ديني.

### فكرة الملحق عند روسو:

إنّ فكرة الملحق التي يتبناها دريدا والتي هي فكرة غامضة في نص روسو ويقصد به الحاق الثقافة بالطبيعة، وشكلت ثنائية متناقضة ثقافة/ طبيعية، يقول دريدا: (مع ذلك الطبيعة بدون أن تدخلها قوة الملحق لا قيمة لها من ناحية الحقيقة، فلا توجد طبيعة أصلية بلا ملاحق - بل مجرد الرغبة فيها أو أسطورة تخلقها، ويعكس دريدا ثنائية الطبيعة / الثقافة، ويقلب معها بذلك تلك الفكرة الميتافيزيقية الخالصة، ليتبين ظهور فكرة غير محددة هي الملحق، ثم يتتبع عملياتها المتغلغلة في كل نص روسو، والنتيجة لهذا هي تفكيك الطبيعة والثقافة مما يوضح أن الثقافة لا تلحق بالطبيعة بل أنّ الطبيعة هي كيان بالفعل له ملحق)<sup>2</sup>

### 5- كلود ليفي ستراوس - النامبكوارا<sup>3</sup> وعنف الكتابة:-

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 147.

<sup>2</sup> فنست ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، تر: محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000، ص 294

<sup>3</sup> يتكون مجتمع النامبكوارا من (من ستة أسر هي: أسرة الرئيس التي تتضمن زوجته الثلاث وإبنته المراهقة، وخمس أخرى، تتكون كل منها من زوجين وطفل أو طفلين وتربط بينهم جميعا صلة قرابة إذ يفضل النامبكوارا الزواج من إبنته الأخ أو إبنة الأخت، أو من قريبة (...)) أي إبنة العمّة أو إبنة الخال فالأقارب الذين يتمتعون بهذه الصفة يسمون منذ ولادتهم بكلمة تعني زوج أو زوجة، أمّا الأقارب الآخرون (المنحدرون من أختين أو أختين (...)) فيعامل بعضهم بعضا كأخ أو أخت ولا يستعطون التزاوج في بينهم تسكن هته القبائل في أكواخ مؤقتة من الأغصان أو سعف النخيل، لأن السنة تنقسم عندهم إلى قسمين، ففي شهر المطر يقيمون بالقرب من مرتفع صغير يشرف على نهر، ويعيشون على أكل ما يزرعون من: الذرة والمانيق والتبغ والفصولياء، والفول السوداني، والقطن والقرع. وعندما يحل الجفاف يقومون بترك المنطقة والهجرة كل مجموعة إلى مكان بحثا

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

يقول دريدا: (عندما كنت بصدد دراسة أصول علم الكتابة كان هناك أهمية لأن أوجه نقدًا ليس لأعمال ليفي شتراوس نفسه ولكن فقط لبعض مقاطع من كتابه مداريات حزينة حيث حضرت فيها نوعا من رؤية للعالم قائمة على المركزية العرقية وهذا أمر مزعج بالنسبة لعالم في الإثنولوجيا إذ كان في تفسيره للكتابة يعيد إنتاج تراث طويل قادم من أفلطون وروسو ليتحدث من خلاله على شعوب بلا كتابة وذلك من خلال معنى تقليدي أبجدي للكتابة<sup>1</sup>. هناك الكثير من الأسباب حسب دريدا تجعلنا نعيد قراءة فكر ليفي شتراوس ومن أهمها: تلك الصفحات القليلة التي كتبها عن الكتابة، إلا إنها مهمة، فتلك الطريقة الجميلة، التي صيغت لتشير الإعجاب، وتعلن مفارقة بالنسبة لتلك اللغة التي يتمسك بها الغرب وهو استبعاد ساهم في تشكل الغرب من خلاله وتعرف على نفسه منذ (محاورة فيدروس) إلى غاية دروس في اللسانيات العامة (لدي سوسير).

إنّ بنوية ليفي شتراوس هي اتجاه صوتي، يجب عدم إغفاله، فالأنثروبولوجيا البنيوية في كتاباته يمارس عليها شتراوس. علم الصوت، ففكرته حول الكتابة تشير إلى التعصب العرقي القائم على مركزية الصوت. حسب دريدا هناك وهم سائد في العقل الغربي وهو وهم ميتافيزيقي أصلي هو أنّ الفكر يمكن أن يتوصل إلى الفكرة بطرق أخرى غير اللغة.

قبائل نامبكورا أولئك الذين ينامون على الأرض القبائل الأكثر بدائية، يقطعها، طريق البيكادا يقول كلود ليفي شتراوس: (يجتاز هذه القبيلة خط برقي، ويشكل الدرب الذي يصاحبه والذي

---

عن الطرائد من (يرقات، ووقوراض وجراد، وفاكهة وعسل بري)، وينصبون خيامهم لمدة يوم أو يومين أو أسبوع. يقول شتراوس: (تبدوا الفاقة التي تعيش فيها النامبيكورا صعبة التصديق، فلا يرتدي أي الجنسين أية ملابس، كما يميزهم فقر ثقافتهم عن القبائل المجاورة، إذ يتصفون بقصر القامة، 1:60 للرجال، و1.50 للنساء (...)) انتماؤهم جميعا إلى زمرة الدم O، وإذا لم يعن هذا أصلاً هندياً محضاً، فهو يعني انعزالاً ديموغرافياً امتد إلى قرون بالإضافة إلى كل هذا فهم يعانون من فقر ثقافي كبيراً. ينظر: كلود ليفي شتراوس، مداريات حزينة، تر: محمد صبح، دار كنعان، دمشق، ط1، 2003، ص353-354-356.

<sup>1</sup> أنور مغيث، جاك دريدا المثقفون والسياسة، مجلة إبداع، العدد 4-5، 1 فبراير، 2000، مصر 142.

مهد على عجل -البيكادا- المعلم الوحيد، خلال سبعمائة كيلومتر (...). فالجاهل تبدأ على جانبيه تخطيطه يمكن أن نميزه عن غابة الأدغال المحيطة به، صحيح أن هناك السلك، لكنه أضحى بلا جدوى حال الإنتهاء من وضعه، متدليا من أعمدة لا تستبدل إذا إهترأت، فريسة لأرض الهنود الذين يحسبون الطين المميز لخط البرق طين خلية نحل ناشطة، وقد تجد الخط ممددا على الأرض أحيانا، أو معلقا بعدم اكتراث على شجيرات قريبة، لكن ما يثير الدهشة هو أن الخط يزيد من الوحشة التي ترين على المكان، أكثر مما يخفف منها (...). في هذه الأحرار اللانهائية يبدو أهدود البيكادا، وأطياف الأعمدة المعوجة، والأقواس المقلوبة للسلك الذي يصل بينها كأشياء في غير محلها، تعوم في العزلة<sup>1</sup> هذه الطريق يقرأه دريدا فيقول: (البيكادا picada طريق بدائي من الصعب تميز مجراه عن الدغل الموجود على حوافه علينا أن نتأمل إمكانية الطريق والإختلاف بوصفها كتابة)<sup>2</sup>، وتفكيك الطريق يحلينا إلى مجموعة من المفاهيم (تاريخ الكتابة، تاريخ الطرق، القطع، الطريق، الطريق المقطوع). إنَّ الطريق المقطوع والغابة الكثيفة (الطبيعية والبرية) يقدم نفسه على أنه إختلاف ويأخذ شكلا عنيفا. فالتمهيد للطريق هو تمهيد للكتابة.

### ثانيا إسم العلم:

(إنَّ استعمال إسم العلم، بداية ممنوع لديهم، ولتعين الأشخاص ينبغي إتباع عادة عمال الخط، أي الإتفاق مع الأهالي أسماء مستعارة يشار إليهم بما قد تكون برتغالية كجوليو (...). أو ألقابا كأرنب أو سكر)<sup>3</sup> فيما يروي شتراوس بينما كان يلعب في يوم من الأيام بنات القبيلة حدث وأنَّ أحد البنات تشاجرت مع صديقة لها، فلجأت إليه وهمست في أذنه بكلام غير مفهوم وبعد تكرار الفتات للكلام استنجت غريمتها مكيدتها جاءت غاضبة يقول شتراوس لتبوح بسر

<sup>1</sup> كلود ليفي شتراوس، المرجع السابق، ص349.

<sup>2</sup> جاك دريدا، في علم الكتابة، المصدر سابق، ص228.

<sup>3</sup> كلود ليفي شتراوس، المرجع السابق، ص357.



## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

يبدو من تقاسيم وجهها بأنه عظيم، ليكتشف شتراوس في الأخير أنّ الأولى باحت باسم الثانية ثأراً منها لتأتي الثانية وتبوح بإسم الأولى أيضا انتقاما منها.، يقول شتراوس (واعتبارا من هذه اللحظة، كان سهلا تأليب الأطفال بعضهم على بعض، والحصول على أسمائهم وحدث بيننا بعد هذا الشيء من التواطؤ جعلهم يعطوني دون صعوبة أسماء الكبار)<sup>1</sup>، إن شتراوس يصف الطريقة التي توصل بها إلى أسماء رجال القبيلة بأنها طريقة غير نبيلة، (لأنها عرضتهم للتوبيخ من قبل كبار القبيلة من هذا الفاصل ينطلق شتراوس في نوع من الشعور بالعار والتدن معمم، إلى وصف الباحث الغربي بين (البدايين) باعتباره المتطفل الذي لا يحث فحسب على اختراق المحظورات، بل يمارس إغواء الصغار وإبعادهم عن براءتهم الأصلية)<sup>2</sup> يبدو الأمر وكأنه واقعة عادية بالنسبة للباحث الإثنولوجي والأنثروبولوجي ويضعه كلود ليفي شتراوس شرط البحث الأنثروبوجي (فإن ينتقد كاتب حضارته شيء مفهوم ومستحب مادام الوازع النقدي يقيم في أصل الكتابة، لكن أن يتقدم ويقدم ممارسي مهنته باعتباره خاطئين بالأصل متطفلين ومفسدين وأن يواصل عمله مع ذلك فهذا شيء آخر يستحق على الأقل أكثر من علامة تعجب، إن هذا (التواضع الخاص بالإنسان الذي يعرفه كونه (غير مقبول) (...)) والإحساس العارم بالذنب، هو ما تأسست عليه الإثنولوجيا أو علم الأعراق في نظر دريدا)<sup>3</sup>.

النمبيكوارا هي مجتمعات دون كتابة، يتكون من لهجة ويختلف نظام هذه اللهجة باختلاف الموقف، يقول شتراوس: (تظم لغة النامبيكورا، من جهة ثانية عدت لهجات مجهولة جميعها تتمايز بتغير آواخر الأسماء بحسب مواقعها وبعوض الأشكال والأفعال (...)) كما تتضمن اللغة كلمات

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص357.

<sup>2</sup> كاظم جهاد، مدخل إلى قراءة دريدا في الفلسفة الغربية، مجلة فصول، المجلد الحادي عشر العدد الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، شتاء 1996 ص202

<sup>3</sup> كاظم جهاد، المقال السابق، ص202.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

سحرية يكفي أن تضاف إلى الأسماء لتحوّلها إلى أفعال تكمل عند اللزوم بأداة نفي<sup>1</sup>، وهذا حسب دريدا هو في حد ذاته ظاهرة لغوية نطلق عليها (واقعة تتعصى على التفسير) تنفّلت منا أسبابها الواقعية الملموسة وهي شرط للكتابة (بوصفها محو لإسم العلم، تكون هناك كتابة عندما يكون إسم العلم مشطوبا في نظام، ويكون هناك ذات عندما يتم طمس ما هو معروف منذ ظهوره ومنذ اللحظات الأولى لفجر اللغة (...)) إنّ هذا الحضر هو بالضرورة فرعي بالنسبة إلى الشطب المكون لإسم العلم، فيما سميناه الكتابة الأصلية أي في لعبة الاختلاف<sup>2</sup>. فأسماء العلم تعد أسماء علم لأنّ إنتاجها هو نوع من الإلغاء لها، وفعل الشطب هو موجود أصلا، وهذا يجعلنا حسب دريدا نعي أن كل مجتمع قادر على الإنتاج قادر على طمس إسم العلم وهنا إحالة إلى الإعتداء على الثقافة بتعلم الكتابة، كما يشير إلى تعصّب عرقي غربي.

إنّ هذه الشعوب التي تنعت بالبدائية حسب دريدا كمقابل للشعوب المتحضرة هي ليست أقل ذكاء منها فهي أيضا تتمتع فكر لا يقل تعقيدا عن فكرها.

يذكر دريدا في أحد المحاضرات التي ألقاها بجنيف حول ذكرى جون جاك روسو وكتاباتاه وعلى الخصوص كتاب (الإعترافات): (إنّ الإثنولوجي فيما يكتبه عن تجربته لا يقدم لنا سوى اعترافات وهو يقوم بهذا بإسمه، أولاً، ما دام هذا هو محرك رسالته وعمله، ومن ثم بإسم مجتمعه الذي يمثل هو مبعوثه (...))<sup>3</sup> وهو بهذا يمارس أصوليته المبنية على غياب الاختلاف بين الحضارات وبقائه في المركز.

### تعلم الكتابة مدخل إلى السّلطة:

يقول دريدا: (إنّ شتراوس يصف في مدرات حزينة، وبانفعال لن ينكره عليه أستاذه روسو هذا (الحادث عجيب أو الواقعة الخارقة) حيث ظل بعض حكماء نامبكوارا

<sup>1</sup> كلود ليفي شتراوس، المرجع السابق، ص 158.

<sup>2</sup> جاك دريدا، في علم الكتابة، المصدر سابق، ص 229.

<sup>3</sup> كاظم جهاد، المقال السابق، ص 204.

(Nambikwara) مخلصين لحالة الطبيعة وذلك بمعارضتهم وبشجاعة لرؤسائهم الذين

أرادوا إدخال الفساد إلى قراهم والمتمثل في الحضارة والكتابة)<sup>1</sup>

أي معنى يحمله مجابهة حكماء القرية للكتابة؟ (لأنهم كانوا يفهمون حسب ليفي شتراوس

(بأن الكتابة والخداع كان يتغلغلان وسطهم وفي نفس الوقت)<sup>2</sup>.

لقد وصف كلود ليفي شتراوس: رئيس القبيلة بكونه حاد الذكاء شديد الوعي بمسؤوليته

نشطاً مبادراً، وكبير البراعة (...). وكان موقفه من الكتابة كاشفاً إلى أبعد الحدود، فلقد أدرك

مباشرة دورها بوصفها علامة، وعرف ما تتيحه من تفوق اجتماعي، ففي الزيارة التي يقوم بها

شتراوس للنامبيكوارا يتبادلون والقبيلة الهندية الحمراء وغربيون آخرون سلعا حديثة مقابل منتجات

محلية، (...). فالقارئ يخمن أن النامبيكوارا لا يعرفون الكتابة - يقول شتراوس - (ولكنهم ما كانوا

ليعرفوا الرسم أيضاً خلال بعض التنقيطات أو الخطوط المتعرجة على الأواني، (التي يصنعونها

من قشور بعض الفواكه)<sup>3</sup> يقول وزعت عليهم أقلاما وأوراقا ولكنهم لم يعرفوا ما يفعلوا في

البداية ولكنهم بعد أيام بدؤوا في رسم خطوط أفقية متموجة على الأوراق كنوع من التقليد

لطريقته في الكتابة إلا أن الأمر لم ينطبق على رئيس القبيلة، فهو الوحيد الذي أدرك وظيفة الكتابة

بحيث طلب منه حزمة من الأوراق إلا أنه لم يكن يكتب ما كان يطلبه من شتراوس وإنما يقوم

برسم خطوط متعرجة ويجعله يقوم بقراءتها على أنها إجابته (كان هو نفسه نصف مخدوع

بتمثيليته، كلما أكمل بيده خطأ، راح يتفحصه بقلق، فكأنه ينتظر أن تبثق منها الدلالة انبثاقا،

ثم يرسم على محياه زوال الوهم نفسه (...). وكان متفقا عليه بيننا ضمناً أن (لخربشته)

معنى (...). إن هذه الحادثة دلالتان: الأولى أن تعلم الكتابة في هذه القبيلة لم يكن بالأمر

<sup>1</sup> ساره كوفمان - روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تر: ادريس كثير - وعز الدين الخطاي، إفريقيا الشرق، ط4،

1994، ص19.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص19.

<sup>3</sup> كاظم جهاد، المقال السابق، ص204.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

الصعب، أما الثانية ففهم رئيس القبيلة لدور الكتابة فهو يعني أن غرض الكتابة سياسي أكثر منه ثقافي وإنها شكل من أشكال ممارسة السلطة<sup>1</sup> فاكتشاف رؤوس القبيلة لنية قائدهم جعلتهم يقومون بمقاطعته لقد اكتشفوا أن الكتابة والحداع يتسللان لقبيلتهم من خلال تصرف رئيس القبيلة .

ويصف شتراوس عملية الانتقال التي خضعت لها هذه القبيلة نامبكوارا: من هنود البرازيل إلى الحضارة عن طريق الكتابة انتقال غلب عليه مشاعر الحزن والإحساس بالذنب المصحوب بشوق للطبيعة الأولى المرتبطة بالكلام.

يستغرب دريدا من تصنيف شتراوس التنقيطات والحروف المتموجة، التي كان النمبكوارا يرسمونها على الأواني والتي يقول شتراوس نفسه أنهم يسمونها ايكاريوكيد جوتو أي (رسم خطوط)، بأنها ليست كتابة. كما أنه لا يملك الحق بأن يصف تلك الحادثة المعزولة والعابرة (بالواقعة الخارقة للعادة) ليطلق حكما جائرا على نشأة الكتابة. أما تلك الخطوط التي رسمها أفراد القبيلة هي حسب دريدا مجرد محكاه لخط قائم من قبل، وهو خطه الذي رسمه أمامهم.

إن شتراوس يتناقض مع نفسه ففي الوقت الذي يرى فيه أن تعلم الكتابة هو إدخال للعنف إلا أنه و في الوقت نفسه يجعلها مقياسا لتاريخ الشعوب يقول -كلود ليفي شتراوس: (إننا بعد أن قمنا بإزاحة جميع المعايير المقترحة للتمييز بين البربرية والحضارة، نرغب على الأقل بالتمسك بالتمييز التالي: الشعوب التي تعرف الكتابة وتلك التي لا تعرفها، وإذ تكون الأولى قادرة على مواكبة المكتسبات القديمة، وعلى التقدم أسرع فأسرع صوب هدف تخطه لنفسها، على حين تظل الأخرى، العاجزة عن الاحتفاظ بالماضي أبعد من الهامش الذي تكفي لتشبيته بذاكرة الفرد، تظل سجينه تاريخ رجراج ينقصه الأصل دوما، كما ينقصه الوعي الدائم بمشروع

<sup>1</sup>المقال نفسه، ص205.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

---

**معين)<sup>1</sup>** فستراوس يجعل الكتابة شرطا للحضارة شعب معين، وهي بالنسبة للآخرين شكلا حاملا للسلطة والأمر حسب دريدا يحمل تمركزا عرقيا، فهو يرى أن تبقى قبائل تجهل النامبيكورا الكتابة وتبقى على طبيعتها الساذجة وبراءتها، جهل يجعلها خارج الحضارة والتاريخ.

---

<sup>1</sup>. كاظم جهاد، المقال، السابق، ص206

المبحث الثالث: مجالات الفلسفة الديريدية:

1- استراتيجية التفكيك **Déconstruction**

2- ثانيا: مفهوم الإخـ (ت) لاف **différance**

3- الاختلاف المرجيء

4-: الهامش **Margin**

5- الإضافة **Supplement**

6- ميتافيزيقا الحضور

7- التمرکز حول اللوغوس **Logocentrism**

8- التمرکز حول الصوت

9- علم الكتابة **de la gramatologie**

10- مفهوم الكتابة

11- **Ittérabilite** المغايرة

12- النص نسيج العلامات

13- التشتت

### المبحث الثالث: مجالات الفلسفة الديرديية:

ظهر مصطلح التفكيك في أمريكا أثناء انعقاد المؤتمر حول اللغات التقديية وعلم الإنسان في جامعة (جون هو بكتز) في أكتوبر سنة 1966 ومن بين المشاركين في المؤتمر (لوسيان جولدمان وتزفتان تودوروف ورولان بارث وجاك لاكان وجاك ديريدا)، قدّم جاك ديريدا أثناء مداخلة محاضرة تحمل عنوان (البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية) وهي مداخلة ضمت قواعد نظرية التفكيك، وكانت هذه المداخلة أكثر المداخلات تميزاً، والتي أعلنت ميلاد التفكيك. يقول ديريدا: سيكون السؤال إذن كالتالي: ما الذي ليس هو التفكيك؟ أو بالأحرى: ما الذي سيتعيّن ألا يكون هو التفكيك؟ (أشدد ههنا على عبارتي (الإمكان) و(سيتعيّن)... ما الذي ليس هو التفكيك لكنه كل شيء! ما هو التفكيك لكنه لا شيء!)<sup>1</sup>

### 1- التفكيك Déconstruction المصطلح والمفهوم:

يعمل التفكيك عن طريق إحضار النص إلى المحاكمة، كما يعتمد على دراسة النص وكيفية إنتاجه للمعنى ويركز على ما يحمله من تناقضات، فيحاول فكها، ليبيّن النص من جديد، يقول ديريدا: (إنّ التفكيك حركة بنائية و ضد بنائية في الآن نفسه فنحن نفكك بناء أو حادث مصطنعاً لنبرز بنيانه وهيكله ولكن نفك في الآن معاً البنية التي لا تفسر شيئاً فهي ليست مركزاً ولا مبدأً ولا قوة، فالتفكيك هو طريقة حصر أو تحليل يذهب أبعد من القرار التقدي (...))<sup>2</sup>. ويقول أيضاً: (لأنّ أحد مضامين التفكيكية هو عدم تطبيع ما ليس طبيعياً وأن لا تصفي صفة الطبيعية على ما هو مشروط بالتاريخ والمؤسسات أو المجتمع الشرط الأساسي للتفكيكية قد يكون نشطاً في العمل نفسه وقد يكون حاضراً بالفعل في النظام الذي يراد تفكيكه يعمل مسبقاً ليس في مركز النظام وإنّما في مركز غير متمركز في زاوية تعزز لا مركزيتها كثافة

<sup>1</sup> جاك ديريدا، فصول منتزعة، تر: عبد العزيز العيادي - ناجي العونلي - معزّ المديوني، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2015، ص11-19.

<sup>2</sup> حوار مع جاك ديريدا، كريستان ديكان، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 18 - 19، 1982، ص254.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

النظام الصلبة، الإنخراط في تفكيك العمل ينذر بالتفكيك في الوقت نفسه قد يميل المرء إذن الوصول إلى هذا الإستنتاج، التفكيك ليس عملية تحكم لاحقا، من الخارج في يوم ما، وإنما هي نشطة دائما ومسبقا في العمل، بما أن قوة النص التي تمتلكها التفكيكية هي محتواة بالفعل داخل عمارة النص<sup>1</sup>

والخطاب في التفكيك يخضع لإنتاج دائم ومستمر ولا ينتهي عند موت كاتبه، لهذا نجده يركز على الكتابة بدلا الكلام، ويعطيها أسبقية على اللفظ، لأن الكتابة تحوي في داخلها نوع من البقاء للكاتب النص الأصلي وهذا ما يعجز الكلام عن توفيره، (فدريدا يعتقد أن أسلوبه التفكيكي قادر في الوقت ذاته على اكتشاف الطريقة التي أمكن بها تركيب النص أول الأمر، ...) وتعتبر الفكرة الأساسية للمدرسة التفكيكية في أنها تنظر إلى الثقافة والفلسفة الإنسانية كنصوص، القصة نص والقصيدة نص، والكتاب الفلسفي كنص، واللوحة نص، والمبنى المعماري نص<sup>2</sup> إن الكتابة تحمل معنى غير المعنى الشائع الذي نفهمه تلك الكتابة التي كانت دائما وأبدا تخضع لهيمنة اللفظ، وهذا ما يشكل حسب دريدا جدلية (الحضور و الغياب) ، فالتفكيك يؤسس لسؤال الاختلاف وهو لا يراعي قداسة أي شيء، وهو (يسعى إلى البحث عن لا موقع يسائل منه كل المواقع، لا انطلاقا من التعالي عليها وإنما انطلاقا من ضرورة المداومة على إعادة التفكير. مسؤولية المفكك هي مسؤولية دوام الفكر (...)) لا يعرف التفكيك رحمة أو هوادة ، كلا ولا التماسا أو إرجاء (...). أضف إلى هذا بأن التفكيك في النظرية الأدبية على الأخص يقدم نفسه دوما بوصفه "الشريك المخالف" للنبوية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> جاك دريدا، حول التفكيكية، تر: زهران المعولي، [https://youtu.be/1\\_iR4kjPJUE](https://youtu.be/1_iR4kjPJUE)

<sup>2</sup> أحمد الأشقر، إدورد سعيد: جاك دريدا كان تائها فأنجب العدم، بصيرة العمى في نظرية التفكيك، جريدة القدس العربي، السنة الثانية والعشرون العدد 6587، الخميس 12 أغسطس 2010، ص10.

<sup>3</sup> جاك دريدا وبول دي مان وآخرون، المصدر السابق ، ص 21-22. 3



## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

عندما نقول "التفكيك" فإننا لا نقصد بالمصطلح المعنى السلبي الذي يتسلل إلى الذهن، وإنما يميلنا المصطلح إلى تلك الدلالة الإيجابية المنتجة للمعنى، يقول دريدا: **(لطمأنة أنفسهم يقولون: التفكيك لا يدمر، أنت تتحدث، كمنجم(..))**، إنه أسوأ بذلك بكثير، إنه يلمس عدم قابلية التدمير)<sup>1</sup>

فنحن حينما نفكك لا نخرب وإنما نقوم بعملية هدم لأفكار علقت بها أحكام ميتافيزيقية فنحاول ومن خلال التفكيك إعادة بنائها بطريقة تختلف عن الطريقة التي قامت عليها، **(فالتفكيك لا يمكن توقعه سلفاً، أو ترجمته فهو - في حقيقة أمره - مستحيل، بمعنى أنه لا يندرج ضمن حدود العوالم الممكنة أو قابلة للحساب<sup>2</sup>.**

لقد افترض التفكيك نفسه كاستراتيجية قائمة على فكرة تفكيك الميتافيزيقا الغربية، أي تفكيك التاريخ الذي ينظم الفكر الغربي منذ أكثر من ألفي سنة، والذي يمتد من (أفلاطون) إلى (هيجل). فكان الهدف من ورائه نقد (للميتافيزيقا) الغربية وتمرکزها حول الصوت، وكذلك استعانتها في فهم العالم على فكرة الثنائيات **(فالتفكيك في معناه الواسع نقد للميتافيزيقا بدءاً من أفلاطون حتى ادموند هوسرل وبول ريكور، والميتافيزيقا فرع من فروع الفلسفة يفترض وجود علل وأسس أولية ونهائية تصدر عنها الموجودات على اختلافها فتقدر على تفسيرها وخلع معنى عليها)<sup>3</sup>** تلك الميتافيزيقا التي يصفها دريدا بأنها **(مبحث للقيم التراتبية).**

ويعرف جون سيرل التفكيك كما يلي (مجموعة من المناهج الخاصة بتناول النصوص أو مجموعة من الإستراتيجيات التي تهدف إلى تقويض ميولنا النابعة من مركزية اللغوس، ويحدد من بين تتمثل في تعيين كل التعارضات الزوجية التقليدية<sup>1</sup> هذه الاستراتيجيات ثلاثاً بوجه خاص، الأولى

<sup>1</sup> J.Deerida, La Carte Postale de Socrate à Freud et au- delà ,Flammarion, Paris,1980,P.249.

<sup>2</sup> تيموثي كلارك، المعتمد الادبي في التفكيك-هيدغر - بلانشو - دريدا-، تر: حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص223.

<sup>3</sup> ميشال رايان وآخرون، المصدر السابق، ص 25.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

والتي تشكل جزءاً من التاريخ الثقافي الغربي على سبيل المثال: كلام/كتابة، الذكر/ الأنثى، الحقيقة/ الخيال، الحقيقي/ المجازي، المدلول/ الدال، الجوهر/ الظاهر، ويرى المفكك في مثل هذه المتعارضات أنّ الطرف الأول الموجود إلى اليمين يحظى بمرتبة أرقى من الطرف الشمال الذي ينظر إليه على أنّه تقيد أو نفي أو تجلي للطرف الأول (...). وهدف المفكك هو تقويض هذه المتعارضات ليقوض بذلك مركزية اللوغوس ولذلك عليه أولاً بقلب هذه التراتبية، وهذه المحاولة تسعى لبيان أنّ الظرف جهة الشمال، هو في الحقيقة الطرف الأول، والطرف اليمين ليس إلا حالة خاصة له، وأنّ الطرف جهة الشمال هو شرط إمكانية الطرف جهة اليمين (...). والهدف هو إعادة تحديد أو تدمير أو إزاحة مجمل نسق القيم الذي يعبر عن نفسه في التعارض التقليدي. في حين تتمثل الإستراتيجية الثانية في البحث داخل النص عن كلمات مفتاحية تخون لعبة النص إن جاز القول، فبعض هذه الكلمات تنتمي لتعارضات جوهرية في مضمون النص، ولكنها تعمل بطريقة تقوض هذه التعارضات. والأمثلة التي يعينها كلر في نصوص دريدا هي مصطلحات الفارماكون عند أفلاطون، والمكمل عند روسو وغشاء البكارة عند ملارمي (...). وتتمثل الإستراتيجية الثالثة في توجيه اهتمام خاص لجوانب هامشية في النص: نوع الاستعارات المستخدمة على سبيل المثال، لأنّ هذه الجوانب الهامشية تشكل مؤشرات على ما هو مهم بالفعل)<sup>1</sup>.

ينطلق التفكيك مما يلي: (ليست الكتابة وحدة منسجمة، أو عقلاً فعلاً أو فيضاً خصباً ومنتجا للمعاني والدلالات المتعالية، ولكن الكاتب هو في اللحظة ذاتها " كاتب وقارئ" فهو يكتب إنّما يقرأ كتاباته الخاصة، فليس هناك شخص واحد وإنّما شخصان (كاتب وقارئ)، في المؤلف نفسه)<sup>2</sup> فهناك ثلاثة أشخاص في الفاعل نفسه (تشابك وظائف هؤلاء الأشخاص في اللحظة نفسها (تلاوة - كتابة - قراءة)، مثلما يتشابك المعنى والتعبير والإشارة)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق، 42، 43.

<sup>2</sup> محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 209.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

(التفكيك) في قاموس ليتريه: يرى دريدا أن *déconstruction* / فعل التفكيك / مفردة نحوية، تحمل معنى التشويش، بناء كلمات عبارة (...).

في لومار *Lemare*: (عن كيفية تعلم اللغات)، الفصل 17 في (دروس في اللغة اللاتينية). *Déconstruire*: 1- تفكيك أجزاء كلّ موحدّ، تفكيك قطع ماكنة لنقلها إلى مكان آخر. 2 - مصطلح نحوي (...). تفكيك الأبيات وإحالتها شبيهة بالنثر عن طريق إلغاء الوزن (في طريقة الجمل ما قبل المفهومية يبدأ أيضا بالترجمة وتكمن إحدى مزاياه في عدم الاحتياج إلى التفكيك أبدا (لومار المصدر السابق)).

- *Se déconstruite*: التّفكّك والتخلّع (...). فقدان الشّيء بنيته، يقول ديريدا: (تعلمنا الدراسات المتفحّهة الحديثة أنّ اللّغة قد بلغت كمالها في إحدى أصقاع الشّرق الجامد ثم تفكّكت وتحلّلت من تلقاء نفسها، بفعل قانون التّغير وحده، الطبيعي في الفكر البشري فيلمان *Villemain* (مقدمة لمعجم الأكاديمية)<sup>2</sup>.

في أحد الرسائل بعث بها دريدا إلى صديق ياباني في 1985، يشير دريدا إلى أنّه يستعصى تعريف التفكيك أو تحديد ماهيته، وقد يقود إعطاء تعريف للتفكيك، إلى الإنقاص من شموليته ومصداقيته يقول: (إنّ أي جملة من نوع التفكيك هو س أو التفكيك ليس س هي جملة تفتقر وبشكل قبلي، إلى الملائمة، أو لتصفها بالحد الأدنى فنقول إنّها جملة خاطئة، ذلك أنّ أي تعريف أو تحديد للتفكيك سيجد ذاته المتماهية على أهبة الاستعداد لخوض تجربة التفكيك، التي يمكن أن نقول عنها أنّها تعمل على بلورة ريبية معينة اتجاه الكلمات (...))<sup>3</sup>.

هذه الكلمة يقول دريدا بأنّها فرضت نفسها عليه وراح يبحث عن مصدرها في اللغة الفرنسية وهل هي من أصول فرنسية، فعثر عليها في قاموس ليتريه وكانت مؤديتها العلمية واللغوية

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 209.

<sup>2</sup> جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر نفسه، ص 58.

<sup>3</sup> جان غراندان، المرجع السابق، ص 164.

## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

والبلاغية مربوطة فيه بأداء مكاني، يقول: وبدا لي هذا الالتفات مفرحا، وشديد التلاؤم مع ما كنت أريد على الأقل أن المح إليه.

### Dé و تعني النفي.

**Construction**: ومعناه البناء مجملاً، وهو التقويض لكن هذا التقويض بوصفه معنى كلياً للكلمة شامل في الحقيقة لمعنيين هما البناء والهدم وفق التمييز المقطعي للمكونات الصرفية للكلمة واستخدام دريدا للكلمة ينطوي على الهدم والبناء معاً دون ادعاء بهيمنة طرف على الآخر فعملية التفكير تنقض وتقيم جديداً، وهو إثبات أكثر من أنه مساءلة إلا أن هذا الإثبات يمر من خلال مساءلة جذرية ولكنّها غير تساؤلية في التحليل النهائي.

ومن بين أهم مراحل التفكير نجد مرحلة (القلب)، يقول دريدا: (وأنا ألع دائماً وباستمرار على مرحلة القلب هذه التي تم العمل وبسرعة مفرطة على نزع أهميتها المكتسبة، وأن نعطي المشروع هذه الضرورة معناه الاعتراف بأننا، إزاء تعارض ثنائي فلسفي كلاسيكي ما، لا نكون بصدد التعايش السلمي لشئيين متوجهين وإثما تراتبية عفيفة يكون أحد طرفيها متحكماً في الآخر أكسيولوجياً (قيماً ومنطقياً) (...) وذا مرتبة أعلى منه (...) وإذا ما نحن أهملنا مرحلة القلب فإننا سنتجاهل البنية الصراعية التي ترتبط بها المتعارضة، وهذا يعني قبل الإمساك بالمتعارضة السابقة فمر بسرعة إلى عملية التجميد فترك عملياً المجال السابق في حالته الأصلية ونحرم أنفسنا من أية إمكانية للتدخل فيه فعلياً ونحن على علم<sup>1</sup>.

فهذه المرحلة حسب دريدا هي مرحلة لها ضرورة بنيائية وهي مرحلة تحليل لا نهائي، ذلك أن تراتبية المتعارضة الثنائية تعيد تشكيلها باستمرار. وخلافاً للكتاب الذين يفنون قبل موتهم الجسدي فإننا نعتبر أن لحظة القلب هذه ليست أبداً وقتاً ضائعاً أو ميتاً، فتفكيك المتعارضات حسب دريدا يقوم على قلب البناء التراتبي والعمل يكون داخل أرضية المراد خلخلة تراكيبيها،

<sup>1</sup> حاك دريدا، مواقع (حوارات مع حاك دريدا)، تر: فريد الزاهي، دار تبقال، المغرب، ط1، 1992، ص42-43.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

ويشترط القلب بأن تكون الكتابة المزدوجة والمتراثة والمتراحة أداة لتأكيد الفاصل بين عملية العكس التي يغدوا معها الفوق تحتا وتفكك جنيا لوجيا المتعالية والمثالية وبالتالي ينتج عن عملية القلب هذه مفهوم جديد يكون خاصا بتعين كل من لم ينصاع أبدا للاحتواء داخل نضام سابق. لقد كان دريدا يضع لنفسه شرطين للإقدام على تفكيك نص ما، هو شعور الناقد التفكيكي بان هذا النص يحمل في ثناياه عمق فلسفي، كما يجب على المفكك ان يجب النص ويقدير مؤلفه، ف دريدا يقول عن قراءته التفكيكية لنصوص أفلطون وروسو وماركس وهيدغر وجنيه وجابس وسيلان واخرون عبارة عن الوفاء لهم. وفاء موضوعي يخدم النص المفكك، ويعيد إنتاج معانيه وهذا ما يصطلح عليه دريدا بالوفاء في عدم الوفاء. والتفكيكية إستراتيجية وليس منهجا في قراءة النصوص، يقول دريدا: (لا يمكن في يوم من الأيام أن يتحول التفكيك إلى منهج<sup>1</sup>

### 2- مفهوم الإخ(ت)لاف:

خصص المعجم الفرنسي *letrré* (ليترة)فقرة كاملة للفعل الفرنسي *différer* واللاتيني *differre*، ولمعناهما، وكل مصطلح منهما يشير إلى معنى يختلف عن المعنى الذي يحمله الثاني: يشير الفعل الفرنسي *différer* إلى معنيين المعنى الأول يشير إلى فعل التسوية والإطالة أي اللجوء بوعي أو دون وعي لتعليق إشباع أو أنجاز رغبة أو إرادة، في حين يشير المعنى الثاني إلى الشيء الذي يحمل معنى غير المعنى الذي يحمله (...)، إن كلمة *différence* بحرف (e) لا تشير إلى *différer*. بمعنى التسوية والإطالة أي اللجوء بوعي و- بلاوعي- إلى الانعطاف من حيث هو الوسيط المؤقت يباعد ويعلق إنجاز وإشباع « الرغبة » أو « الإرادة»<sup>2</sup>.

إن كلمة إخ(ت)لاف حسب دريدا تتألف من فعل أو مصدر يشير إلى معنى الاختلاف في الشكل والطريقة يقول دريدا: (إن الصفة المشتقة من فعل خَالَفَ / اختلف *différer* أي [مغاير *différent*] والتي قياساً عليها أُبتكر هذا الاسم *différance* تجمع صنفاً

<sup>1</sup> جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق، ص 61.

<sup>2</sup> جاك دريدا وبول دي مان، المصدر السابق، ص 30.

## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

كاملا من المفاهيم اعتبرها نسقيه وغير قابلة للاختزال، يتدخل كل واحد منها - بل تتزايد فعاليتها - في لحظة حاسمة من العمل<sup>1</sup>.

والمغايرة لا يمكن أن نعتبرها حسب دريدا (مفهوما بنيويا، ولا هو ببساطة مفهوم تكويني. إنَّ هذا البديل نفسه سيكون من إنتاج المغايرة نفسها بل أستطيع أن أزعم بأنَّها ليست بكل بساطة مفهوما (...))<sup>2</sup>. وهي تحيل إلى الحركة النشطة والساكنة التي تقوم بفعل الاختلاف، أي أنَّها منتجة للمختلف، وهي الشرط الضروري لكل دلالة ولكل بنية، وهي في نفس الوقت تقوم على تعارض الدلالة بين الحضور والغياب أي هي ذلك العنصر المماثل *même* الذي تعلن فيه المتعارضات عن نفسها داخله ويقصد دريدا بالمتعارضات تلك الأزواج الميتافيزيقية: محسوس / معقول، حدس / دلالة، طبيعة / ثقافة.

وعندما يقدم دريدا مبررا حول استعماله لحرف الـ *a* بدل حرف الـ *θ* يقول: (سوف أتحدث عن حرف. عن الحرف الأول في الأبجدية، إن كنا نؤمن بالأبجدية وبعض التأملات التي خاطرت بأن تجعل من الأبجدية موضوعا لها، سوف أتحدث عن حرف الـ *a*، هذا الحرف الذي بات من الواضح أنه يتسلل - شئنا أم أبينا إلى كلمة *difference* (= اختلاف) حين نكتبها يتسلل أثناء الكتابة عن الكتابة، كما يتسلل أثناء الكتابة ضمن حدود الكتابة)<sup>3</sup>.

وهو تسلل يعرّي مسارات الكتابة على اختلافها، حرف يشتغل وهو محتبئ، وهو تسلل يشير إلى خطأ إملائي في الكلمة وهفوة في القواعد أملتها مفارقة صامتة، يعني هناك حرف يحل مكان حرف آخر أي حرف ليس في مكانه، وهو إحلال لا يمكن سماعه، وهي تشير إلى خطأ إملائي قابل للتصحيح على المستوى النظري والعملي. كما أنَّها عبارة عن خطأ، تتمثل خطورتها في سذاجتها، يقول دريدا (ولا بد أن أقرر، هنا والآن، أن خطابي اليوم لن يقدم تبريرا ولا

<sup>1</sup> حاك دريدا، مواقع، المصدر السابق، ص 14.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 15.

<sup>3</sup> حاك دريدا وبول ديمان، المصدر السابق، ص 31.

## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

اعتذاراً عن هذه الهفوة الإملائية الصامتة، بل يثابر على الزيادة من حدة طابعها اللعبي<sup>1</sup>، حرف الـ a هو حرف متخفي لا يسمع.

والإختلاف هو فعالية حرة غير مقيدة (إن الإختلاف لا يعود ببساطة إلى التاريخ ولا إلى البنية إنّه يوجد في اللغة ليكون شرط لظهور المعنى)<sup>2</sup>.

ويمثل الحدث صلب الإختلاف عند دريدا وهو فاصل الكتابة (يتميز بالعفوية والغيرية كشيء سائل وسائر لا ينفك عن العبور و تجاوز الحضور، و كشيء مختلف لا ينفك عن غيرته لأن كل مرة يمر فيها الزمن، لسنا نحن، بل لا ننفك عن كوننا آخريين)<sup>3</sup> حسب دريدا لا يظهر العفوي كبداية خالصة للحدث سوى شريطة أن لا يكون حاضرا بذاته، فنحن ندرك هنا مفارقة في الحدث كمنبع لا يمكنه الحضور، أو الحصول. قد لا ينفك الحدث عن الحضور، لكنه يتعارض مع الحضور للذات.

يقول دريدا: (الحدث هو ما طرأ عندما بدأ التفكير في بنائية البنية، أي التفكير في القانون الذي يحكم رغبة المركز في تأسيس البنية، إن المركز لا يمكن تصوره في شكل كأنه موجود وأنّ المركز لم يكن له محل ثابت بل وظيفة، نوع من الأصل الذي يلعب فيه عدد لا محدود من استبدالات العلامة)<sup>4</sup>

حينما نصف الإختلاف حسب دريدا وصفا دقيقا يغدو كل شيء استراتيجياً ومغامراً استراتيجياً لأنه ما من حقيقة متعالية حاضرة خارج مجال الكتابة تقدر على توجيه هذا المجال توجيهها لا هوتيا في حركته الكلية، ومغامراً لأنّ هذه الإستراتيجية ليست إستراتيجية بسيطة بالمعنى

<sup>1</sup>. المصدر السابق، ص 31

<sup>2</sup>. سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، الدار البيضاء، دار الكتاب اللبناني، 1985، ص 86

<sup>3</sup> محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 185.

<sup>4</sup> حاك دريدا، البنية، واللعب، العلامة في خطاب العلوم الإنسانية، ضمن مجلة فصول، المجلد الحادي عشر، العدد الرابع، شتاء

1993، ص 235.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

الذي يمنحها القدرة على ضبط التكتيكات بمقتضى هدف نهائي، بمقتضى غاية أو فكرة رئيسة مهيمنة لها سيادة على حركة المجال المتطور بإعادة مواءمة وامتلاكه امتلاكاً مطلقاً، فالإخ(ت)لا ف ليس مفهوماً أو كلمة، وهو لا يتوقف على أي عنصر حسي سواء كان سماعياً أو بصرياً أو صوتياً (ذلك أن هذا الاختلاف هو الشرط الأساسي لوجود كل عنصر حسي وهو سابق لكل سمياء، لكل دال ومدلول، لكل مبنى ومعنى، لكل محتوى وتعبير)<sup>1</sup>.

ويمثل الحدث صلب الإخ(ت)لا ف عند دريدا، ففاصل الكتابة هو الحدث ويُعرف (بتميزه وبعفويته، وغيريته، كشيء سائل وسائر لا ينفك عن العبور وتجاوز الحضور، لأن كل مرة يمر فيها الزمن لسنا نحن، بل لا ننفك عن كوننا آخريين)<sup>2</sup> حسب دريدا ليس لظهور العفوي كبداية خالصة للحدث سوى شريطة أن لا يكون حاضراً بذاته، ندرك هنا مفارقة في الحدث كمنبع لا يمكنه الحضور، أو الحصول. قد لا ينفك الحدث عن الحضور، لكنه يتعارض مع الحضور للذات. ولا تعتبر كلمة الإخ(ت)لا ف différence الكلمة الوحيدة عند دريدا، إذ توجد كلمات أخرى يرى دريدا أنه من الممكن إحلالها محل différence فتقوم بدورها كاملاً وهي (الهامش، الإضافة والتشتت).

### 3- الإخ(ت)لا ف المرجىء:

(ففي الوقت الذي كانت أمامه مفردة اختلاف (Difference) ومفردة إرجاء (Differing) ومفردة تأجيل (Deferment) أو مفردة (Defer) والتي تعني يؤجل

<sup>1</sup> جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، لبنان، ط1، 1993، ص107.

<sup>2</sup> محمد شوقي الزين، التفكيك في النص وفي الواقع: مدخل إلى فلسفة الهوامش والظلال، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد رقم 6-

7، 1 يوليو 2013، المغرب، ص 185.



ويرجىء، وجد أنّ معنييهما يخلان إلى مفردة (Différence) = "يختلف عن" و"يباين ويتأجل" كما هي في اللغة الفرنسية<sup>1</sup>، فمفرد اختلاف هي مفردة تحوي معنيين هما التأجيل والتأخير.

#### 4- الهامش Margin:

نقول الهامش أو الحاشية أو الحافة أو المنطقة الحدية، marge (الهامش) وهو يتداخل مع ويحيل إلى كل من marque (سمة أو علامة) و marche (المسيرة): الهامش (علامة)، فهو يساهم في مسيرة النص، يدفعه أبعد من نفسه، وأبعد مما نتوقه غالباً.

#### 5- الإضافة Supplement:

تعني شيء ناقص، أو إضافة أو ملحق ينضاف، أو إنابة وإحلال، وهذه المعاني حاضرة على تفاوت في قراءة دريدا لروسو. إنها تعني تكميلاً أو إضافة تسد نقصاً أصلياً يعاني منه ما جعلته الميتافيزيقا في مرتبة الأصل كما تعني نيابة ما ليس أصلياً عن الأصل وفي كل الأحوال تعد هذه العملية مؤشراً على عدم أصلية الأصل. (أكثر جوانب الملحق إثارةً للقلق هو افتقاره للمادة الجوهرية: فلا يمكن لمسه أو تذوقه أو سماعه أو شمه أو رؤيته أو حدسه، ولا يمكن التفكير فيه داخل النظام المتمركز حول الذات)<sup>2</sup>

#### 6- ميتافيزيقا الحضور:

لقد مثلت الميتافيزيقا في الفكر الغربي مبحث من مباحث الوجود، جاء دريدا وجعل منها عنواناً "لما يعرف في التفكير بفلسفة الحضور"، ولقد شملت فلسفة الحضور عنده تلك الأفكار الفلسفية التي سبقتها، ولقد مثل كل من فكر هوسرل وأفلطون وهيغل وهيديغر أهم صورها. يقول: (إنّ الفلسفة من أفلطون إلى هيغل هي فلسفة حضور، ونعني بذلك أنّ الوعي لا يعترف إلا بما يحضر - في الوعي - لديه فيتخذ شكل الدالة والمعنى والقانون والهوية، فيتطابق هكذا مع

<sup>1</sup> رسول محمد رسول، نقد العلامة في فلسفة جاك دريدا من هيمنة الدال الميتافيزيقية إلى فضاء الدلالة المنفرجة، ضمن كتاب جاك دريدا فيلسوف الهوامش، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2017، ص79-80.

<sup>2</sup> فنست ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، المرجع السابق، ص294.

## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

مقولاته (...). بما يعني أنّ فكر الإنسان هو مركز الكون، غير أنّ الانقلاب الذي حصل في صف الفلسفة منذ هيدغر ومنه انطلق دريدا يقول بفلسفة الغياب (...). الفلسفة التي تقول بالآخر المغاير الذي لا يفتأ ينأى عبر صورة الاختلاف<sup>1</sup>.

فتاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ تحديد الوجود بوصفه حضوراً، وإذا كانت مغامرهما تختلط بمغامرة مركزية اللوغوس، فهي اختزال لأي علم يخص الحضور، يقول دريدا عنها: (إنّ تاريخ الميتافيزيقا مثل تاريخ الغرب هو تاريخ هذه الإستعارات والكنيات، ونسيجها، هو تعيين الوجود بوصفه حضوراً بكل ما في هذه المفردة من معنى، فمن الممكن توضيح أنّ كل الأسماء ترجع إلى أسس ومبادئ وإلى مركز يومي دائماً إلى إثبات الحضور، الجوهر، الأصل، الغاية، الطاقة، الكائنية التجلي التعالي، الوعي، أو الضمير الإنسان)<sup>2</sup>.

فالميتافيزيقا عنده في (نظرة مجموع (إيديولوجيا المجموعة العرقية الغربية)<sup>3</sup> والتّمرکز العرقي لم يكن ممكناً إلا بفضل تمركزات أخرى دعمته ومكّنت الذات الغربية من الإستقرار في تصورهما لذاتها تمركز عقلائي تمركز (للوغوس) أو (الخطاب) أو (العقل)، فهي لم تحقق الحضور إلا كوهم. يشير دريدا إلى فكرة سياج الميتافيزيقا يقول: (يجب أن نعي أنّنا داخل سياج الميتافيزيقا، في اللّحظة نفسها التي نفكك فيها وسيكون خطأً تاريخياً أن نفسر "سياج" الميتافيزيقا بوصفه نقطة انتهاء زمنية للميتافيزيقا، فتلك أيضا رغبة ميتافيزيقية في عمل غاية تتزامن مع وسائل خلق سياج، رغبة في عمل تعريف يتزامن مع المعرف، الـ "أب" مع "الإبن" داخل منطق التماثل من أجل إحداث تسوية، وغلق الدائرة. وتعكس لغتنا هذه الرغبة، ولذلك فمن داخل هذه اللغة

<sup>1</sup> عادل عبد الله، المرجع السابق، ص 14

<sup>2</sup> جايتريا سيفاك - كريستوف نوريس، المرجع السابق، ص 37.

<sup>3</sup> جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق، ص 26.

يجب أن نحاول "فتح" (الإغلاق)<sup>1</sup>. فنحن حسب دريدا نقيم داخل طوق الميتافيزيقا (سياج en cloure) في اللحظة التي نفكك فيها.

والفلسفة الغربية، الميتافيزيقية، حسبه (قد أدركت "ختامها" أو "تمامها"، واستوفت أغراضها واستنفدت أوالياتها، من دون أن تدرك نهايتها حقاً وتتوقف، وهي قد لا تدرك هذه النهاية حقاً)<sup>2</sup>.

### 7- التمرکز حول اللوغوس Logocentrism

النقطة المركزية في **Logocentrism** عند دريدا هي هدم فكرة اليقين في العقل الغربي فالتمرکز اللوغوسي حسب دريدا بمعناه العميق: (مرتبط بشكل لا يمكن الإنفكاك منه، بالثقافتين الأوروبية واليونانية، وكما حاولت أن أثبت بالتفصيل في كتابات سابقة إن فلسفة التمرکز اللوغوسي بالتحديد هي استجابة غربية لضرورة أكبر بكثير من تلك التي تجري، كذلك في الشرق الأقصى والثقافات الأخرى ألا وهي ضرورة التمرکز الصوتي: أسبقية الصوت على الكتابة)<sup>3</sup>.

### 8- التمرکز حول الصوت:

يقصد بما دريدا بما تلك التشكيلات الميتافيزيقية التي علقته بالخطاب الفلسفي منذ أفلاطون إلى غاية هيغل، (تفكيك الميتافيزيقا وحضور العقل وهيمنته لا يبدأ من التجربة ومن الظواهر الأميركية لأننا مأسورين بفعل الزمن، وإنما يبدأ من أضرب اللغة والألسونيات والكتابة لما تمتاز به من استمرار كحصن مارق على الزمن، لا يتأثر بل يؤثر، لأن التراث الغربي عرف

<sup>1</sup> جايتريا سيفاك - كريستوف نوريس، المرجع السابق، ص 35.

<sup>2</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، المصدر السابق، ص 10.

<sup>3</sup> جاك دريدا، التفكيك والآخر، ضمن كتاب ريتشارد كيريني، جدل العقل، تر: الياس فركوح - حنان شرايخة، دار أزمنة، الدوحة، ط 1 2015 ص 197.

بمحور الذات منذ أفلاطون إلى اللحظة الراهنة (...). فالإختلاف يظهر زمنيا قبل الحضور الذي عرف بالتمركز اللوغوسي، الذي يعني تمركز الفكر الغربي خلال مراحل تطوره حول اللغوس أو العقل الكلي<sup>1</sup> ونقد هذه الأسس الصوتية عند دريدا يتم من خلال: (تضخيم واع، بل استفزازي للمكونات الكتابية للفكر، وهو الأمر الذي يدفعه إلى محاولة تأسيس نوع من الكتابية أو الجراماتولوجيا الجذرية)<sup>2</sup>.

حسب دريدا هناك وهم سائد في العقل الغربي وهو وهم ميتافيزيقي أصلي هو أن الفكر يمكن أن يتوصل إلى الفكرة بطرق أخرى غير اللغة. (لأن الميتافيزيقا الغربية، أعطت امتيازاً خاصاً للكلمة المنطوقة بسبب حضور المتكلم والمستمع وقت صدور القول، فليس ثمة فاصل زمني أو مكاني بينهما، فالتكلم يستمع في الوقت الذي يتكلم فيه، وهو ما يفعله المستمع في الوقت ذاته)<sup>3</sup>. فالكتابة احتلت في الغرب مكانة هامشية: (بالمقارنة مع الكلام الذي يحتل مكانة السيادة<sup>4</sup>

### 9- علم الكتابة de la grammatologie

يعرفها دريدا بعلم الكتابة la science de l'écriture محيلاً ذلك إلى قاموس ليتريه dictionnaire de l'écriture وهو القاموس المعتمد في اللغة الفرنسية في القرن التاسع عشر، والكلمة مأخوذة من gramma اليونانية et grammatos، والتي تعني حروف الكتابة والأبجدية ثم الشئ المكتوب بصفة عامة، واستخدمت في العصور الوسطى بمعنى الدراسة اللاتينية أو العلوم

<sup>1</sup> مونس بخررة، تاريخ الوعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص212.

<sup>2</sup> محمد علي الكردي، مفهوم الكتابة عند جاك دريدا، مجلة فصول، المجلد الرابع عشر، العدد الثاني، صيف، 1995، الهيئة المصرية العامة ص212.

<sup>3</sup> عبد الله إبراهيم - سعيد الغانمي - عواد علي، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996، ص124.

<sup>4</sup> إن الفصل نفسه الذي تتوهمه الميتافيزيقا حسب دريدا، في إمكان إقامته بين الكلام (الفوري، المباشر الحيوي) التعليمي القادر على الإضطلاع بخطابه واستعادته وتصحيحه، وبين المكتوبة (الجامد في حروفه أو قوالبه، والقاصر عن الإجابة من دون حماية "أبيه" وإسناده)، هو فصل إشكالي حسب دريدا، فالكلام هو نفسه كتابة وذلك بمجرد أن يقبل، (وهذا هو شرط معقوليته أو أدائته)، (...). ينظر: جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ص7.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

ومعناها في الإنجليزية المعاصرة مدارس تعليم الكتابة واللغة اللاتينية، واستخدامها دريدا. بمعنى دراسة الآثار المكتوبة في معارضته. للنظرية اللغوية لدى دي سوسير الخاصة بالكلام، وغرض دريدا في هذا المقام المعارض هو التوجه إلى درس العلامات المكتوبة بوصفها ضامه للكلام، هو الكتابة معاً فيما أسماه بالكتابة الأصلية *archi écritur*<sup>1</sup>.

المصطلح كما يقول دريدا ورد في عنوان كتابه لجيب صدر عام 1952، فيجبُ على الكتابة أن يكون لها مجال خاص بها كعلم (فعلى علم الكتابة حسبه أن يبحث عن موضوعه في جذور العلمية، وتاريخ الكتابة ينبغي له أن يتجه نحو أصل التاريخية أن يكون بهذا علماً لإمكانية العلم؟ أن يكون علماً للعلم الذي لم تمد له صور المنطق **Logique**، وإنما صورة علم الحرف **grammatique**؟ أم يكون تاريخاً لإمكانية التاريخ الذي لن يكون علم آثار وإنما فلسفة للتاريخ أو تاريخ الفلسفة)<sup>2</sup>.

ففكرة العلم في حد ذاتها ولدت حسب دريدا في مرحلة معينة من الكتابة، فعلم اللغة يحدد اللغة ومجال موضوعيتها وجوهرها بوصفها وحدة للصوت **Phoné** اللسان **glossa**، اللوغوس **logos**. وهي تشبه العقار فهي الجمع بين النافع والضار (فمن جهة تقدم نقاط استدلال لداكرتنا ومن جهة أخرى يمكنها أن تساهم في ظهور تلك الطاقة بمقدار ما تمنعنا من استخدامها بشكل منتظم)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> دريدا: يستعمل دريدا مصطلح *Archi – écriture* لتسليط الضوء على حقيقة أن الكتابة، وفقاً له، لا تأتي «بعد» (بعد الكلام بعد عصور ما قبل التاريخ). Charles Ramond, Derrida ,op cit,P. 1057.

<sup>2</sup> جاك دريدا، في علم الكتابة، المصدر السابق، ص98.

<sup>3</sup> بيير ف. زيماء، التفكيكة دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص57.

## 10- مفهوم الكتابة:

يقول دريدا: (ما الكتابة؟ والذي يعني "أين ومتى تبدأ الكتابة؟" وتأتي الإجابات بوجه عام متسّرة. إنها تجري داخل مفاهيم ينذر انتقادها وتتحرك داخل بدايات تبدو دائماً واضحة بذاتها، وينتظم حول هذه الإجابات علم لأنماط وتصور مستقبلي لصيرورة الكتابة. وكل الكتب التي تتعرض لتاريخ الكتابة، تستمر على نفس المنوال: تصنيف من النوع الفلسفي والغائي يستنفد المشكلات الحرجة في بضع الصفحات ليتطرق بعدها لعرض الوقائع)<sup>1</sup>.

لقد احتلت الكتابة مكانة هامشية، على مدار تاريخ الفكر، (يستعين دريدا بمنهجية علم تاريخ الأفكار ليبين دلالة الإهتمام في أوروبا في القرن الثامن عشر بالكتابات غير الأبجدية مثل الهيروغليفية والصينية وهو القرن الذي كان الغرب يتأهب فيه لفرض هيمنته الفكرية والسياسية على العالم)<sup>2</sup>.

فالأساس المعرفي لهذه النظرية حسب دريدا راجع إلى مفاهيم مثل مفهوم الدلالة والحضور والتمثيل، وإن إعادة بناء مفهوم الدلالة هو المسؤول عن ظهور مفاهيم مثل الأثر والاختلاف والإزاحة والإرجاء. ويرى دريدا أنه هناك صعوبة في الفصل بين أصل الكتابة وأصل اللغة فعلماء الكتابة جلهم من مؤرخين وعلماء نقوش وعلماء آثار، يتجهون دائماً إلى ربط أبحاثهم بعلم اللغويات الحديث، مما يجعل اللغة تنتمي إلى علوم الإنسان.

يقول دريدا: (في كل مرة أكتب شيء ما أشعر وكأنني أخطو لمنطقة جديدة، لمكان ما مجهول لم أراه قط، (...). لكن بالفعل، الإيماءات التفكيكية، تبدو كما لو أنها تزعزع استقرارك)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> حاك دريدا، في علم الكتابة، المصدر السابق، ص 99.

<sup>2</sup> حاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق، ص 41.

<sup>3</sup> حاك دريدا، لحظة الخوف من الكتابة، تر: torj0man Co، <http://youtu.be/7h9BJkXylE>

## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

يحتل مفهوم الكتابة عند جاك دريدا أهمية كبرى، الكتابة عنده لا تولى أهمية لإطارها التاريخي لان النص هو الذي يوقع تاريخه يقول دريدا: ((...)) وفي حوار الأساليب التي تنتمي إلى أزمنة مختلفة، تتحدد أزمنتها من جهة معاصرتها أو حداثتها، فليس الذي يحدد فعالية النص وقربه منا هو تاريخ ظهوره، أو نشره، وإنما ارتحاله في التاريخ، رسمه لتاريخ مبثوث فيه روح أبدية معينة<sup>1</sup> وبهذا يصبح معنى المعاصرة يحيل إلى التّجاوز الذي يمكن أن تحقّقه قراءة معينة تكون دقيقة للنص، متجاوزة بذلك للزمن بما يحمله من سنة وشهر ويوم.

إنّ الدور الذي تلعبه علم الكتابة هو دور هائل ولانتهائي وهو نوع من التّجاوز للمشروع الكلاسيكي أي خرقاً له، فعلم الكتابة يقوم على زحزحة كل ما له رابطة بالمفهوم والقواعد العلمية التي تدخل ضمن تركيب النصوص اللاهوتية وما يرتبط بالعلاقة بالمركزية العقلية والصوتية، (لا توجد هوية ذاتية للكتابة<sup>2</sup>).

لهذا لا يمكن إعطاء جواب دقيق أو بسيط حول معرفة ما إذا كان علم الكتابة علماً. أنّه يؤسس للعلم ويجرره من حدوده، كما يفرض عليه أن يعمل بحرية ونشاط. (الكتابة بالنسبة لدريدا هي اختلاف (...)) نقش للإمضاء، والتعبير، والإمضاء لدى دريدا يؤدي إلى آثار<sup>3</sup>.

لقد مثلت فكرة الإنزال من شأن الكتابة هذا والحذر منها فكرة عقلت بالفكر الأوربي منذ بداياته، إنّنا حسب دريدا قادرين على الإنفكاك ذات يوم من قبضة الميتافيزيقا، أو بالأحرى من تلك النزعة الصوتية، نزعة المركز والأصل فاحتقار الكتابة هو نتيجة نزعة عرقية مركزية، ونقد

<sup>1</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيتشه في الكتابة، المصدر السابق، ص21.

<sup>2</sup> Antonin Wiser, L'espace du style: sur les trois versions d'Eperons(1973-1976-1978)de jacques derrida, Genesis, OpenEdition journals,9mai2017, <http://journals.OpenEdition.org/genesis/1768.P147>.

<sup>3</sup> هيوج سلفرمان، نصّيات بين الهرموطيقا والتفكيكية، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، 165.

هذه الأسس الصوتية عند دريدا يتم من خلال (تضخيم واع، بل استفزازي للمكونات الكتابية للفكر وهو الأمر الذي يدفعه إلى محاولة تأسيس نوع من الكتابية أو الجراماتولوجيا الجذرية)<sup>1</sup>.

### الكتابة تحت الكشط:

الكتابة تحت كشط وتعني أن نكتب مفردة ما مشطوبة حيث يظهر لنا كل من المفردة وشطبها (فطالما أن المفردة غير دقيقة فإنها تحت علامة الكشط، وطالما إنها ضرورية فإنها تظل مقروءة وهناك مثال يذكره دريدا: العلامة تكون هذا الشيء المسمى برداءة يفلت من السؤال المؤسس للفلسفة، ولكي يوضح دريدا الطبيعة المزدوجة لفكرة ما فإنه يكتبها ثم يشطب عيها وأسلوبه وضع المفهوم (تحت الشطب) يرجع إلى هيدغر<sup>2</sup>

### 11- المغايرة: Ittérabilite تعني التكرار والتحول والتبعثر ويقصد بها: أن أي نص

لا ينطوي على كلمات مفتاحية عند تكرارها بلامعنى، وإنما يحتوي النص على تكرار يؤدي إلى اضعاف تعديل للمعنى وتحويله وتشتيته، فالكاتب لا يتستطيع السيطرة التامة على كلامته عند كتابتها لأن الكتابة تحمل سمة الأبدية وهي أثر ناتج عن معنى ماض أو آت مما يجعلها تقول أكثر وأكثر.

### 12- النص نسيح العلامات:

يقول دريدا: (لا يكون النص نصاً إن لم يُخف عن النظرة الأولى، وعلى القادم الأول قانون تأليفه وقاعدة لعبه، ثم إن نصاً ليظل يعنى في الخفاء أبداً، ليس يعني هذا أن قاعدته قانونه يجتزمان في امتناع السرّ المطوي، بل إنهما وببساطة، لا يسلمان أبداً نفسيهما في الحاضر لأي شيء مما تمكن دعتة بكامل الدقة إدراكاً)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> محمد علي الكردي، مفهوم الكتابة عند جاك دريدا، مجلة فصول، المجلد الرابع عشر، العدد الثاني، صيف، 1995، الهيئة المصرية العامة ص212.

<sup>2</sup> فنست ب. ليتش، المرجع السابق، ص294.

<sup>3</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، المصدر السابق، ص13.



## الفصل الثاني: التفكير كاستراتيجية

النّص: هو عبارة عن نسيج زاهر بالعلامات والدلالات، هذه الدلالات قد تكتسي أحيانا طابع الخفاء فيتعذر حل شفراتها، وقد يستغرق خفائها زمانا طويلا لنجد الخيط المؤدي إلى فكها هناك علاقة بين نسيج النّص التطريز، فمعرفة التطريز تقوم على تمكنا من متابعة الخيط الممدود يقول دريدا: (وهذه الفرصة الوحيدة للدخول إلى اللعب خيطا جديدا بأن يجعل أصابعه تعلق فيه، لا تعني هنا الإضافة شيئا آخر سوى الإتاحة للقراءة،<sup>1</sup>)، القراءة والكتابة في لحظة واحدة، أي في حركة مزدوجة، تحمل ضرورة اللعب، دون أية إضافة فالنّص نسيج مثله مثل التطريز معرض للفتق.

يقول دريدا: (إذا كان ثمة وحدة لـ [فعلي] القراءة والكتابة، مثلما يعتقد اليوم بسهولة، إذا كانت القراءة كتابة، فإنّ هذه الوحدة لا تشير قط إلى الاختلاط الذي لا يمكن التمييز فيه، ولا إلى التّطابق المريح إطلاقا إنّ على فعل الكينونة الذي يعطف هنا الكتابة على القراءة أن يتماسك)<sup>2</sup>.

### 13- التشتت Dissémination :

ويقصد به (الإنتشار، التّشر، التناشر مصطلح مستمد من كتابات دريدا، ويعني مقدرة المعاني على الانتشار إلى ما لا نهاية (...)) فهو بذور معاني تتوالد إلى الأبد)<sup>3</sup>.

تعني هذه الكلمة الإنتشار أو التشتت أو البعثرة أو الإنتثار (وهي كيفية في تفريق العناصر على النحو الذي يصعب معه جمعها ضمن نظام أو نسق حتى ترتب معين فيمضي العنصر في طريق آخر وحياة أخرى لا يضمنها الأصل الذي عنه صدر وعدم الضمان هذا يتزع عن الأصل امتياز كونه أصلاً أو علة أولى.<sup>4</sup> كما أنّها تشير إلى المنى الذي لا يخصبه ولا

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص13.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص14.

<sup>3</sup> محمد عناني، معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لوجمان، ص 19

<sup>4</sup> جاك دريدا وبول ديمان، المصدر السابق، ص 11-12.

يعلله الأب بل يبعثه في كل اتجاه)<sup>1</sup>، كما أن حسب دريدا يبقى (على هذا المنى من أجل إعادة استحضاره)<sup>2</sup>، و(البعثرة الدلالية التي تنتجها أعمال مختلفة ذات تعابير وتراكيب وتشبيهات لا يمكن السيطرة عليها)<sup>3</sup>

ويخرج التشتت النص إلى الحياة كما يخرج الأب الابن إلى الحياة يقول دريدا: (المنى على العكس، يشتت، دون أن يكون هونفسه، لا يعود إلى نفسه)<sup>4</sup>، وهو يرسم مالا يرجع إلى الأب: لا في التوليد ولا في الإحصاء، يقول (أن نكتب التشتت معناه أن نأخذ الإحصاء بعين الاعتبار (...)) أن نعيد استعماله ووضع كمدلول أو كدال متعالي (...)) وهو ما يشكل لجوءاً أخيراً لكل نصية، حقيقة مركزية أو حقيقة اللحظة الأخيرة (...))، إن التشتت يؤكد (...)) الاستعاضة بدون نهاية، إنه لا يوقف ولا يراقب اللعبة (...)) فالتشتت (هو) تلك الزاوية من لعبة الإحصاء التي لا تعني شيئاً من ذاتها، لا تترك نفسها تتكون لا من مدلول لا من دال، لا تحصر أكثر مما تتمثل، لا تظهر أكثر مما تخفي - إنها لا تملك إذن في ذاتها حقيقة (...)) ولا ستار: وهذا ما أسميه خطية التي لم تعد في مستوى التعارض ستار/ لا ستار)<sup>5</sup>. ففي كتابه (مواقف) يشير دريدا إلى (إنه طمح إلى أن يوظف في هذه الكلمة الشبه القائم بين المفردتين اليونانيتين Semen (البذرة أو النطفة) Séme العلامة، (...)) وهي تدل عند دريدا على تشتت مصطلح به إنفاق أو تبذير فعال نشر للعلامات أو النصوص كما تنشر البذور، لا من أجل التيه المحض، بل ليطلع منها بذرا آخر على غير ما يتوقع، وهذا كله لعب الكتابة، التي "تتية" وتجدد كما يعبر دريدا في كل حبة رمل علامة)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> جايتريا سيفاك - كريستوف نوريس، صور دريدا، المرجع السابق، ص23.

<sup>2</sup> Jacque derrida, La Dissémination, Seuil, 1972, P.427.

<sup>3</sup> إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، دار المسيرة، عمان، ط4، 2011، ص111.

<sup>4</sup> Jacque derrida, La Dissémination, op.cit.P.426.

<sup>5</sup> جايتريا سيفاك - كريستوف نوريس، المرجع نفسه، ص99.

<sup>6</sup> جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، المصدر السابق، ص11-12.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

ويقول دريدا لا شك أن، الدلالات المرتبطة بالتشتت هي دلالت أيضا مرتبطة بالموت كما الحياة. (فعلم الدلالة يشير، مثل لحظة الرغبة)<sup>1</sup>

والتفكيك حسب دريدا (يسعى إلى البحث عن لا موقع يسائل منه كل المواقع، لا انطلاقا من التعالي عليها وإنما انطلاقا من ضرورة المداومة على إعادة التفكير. مسؤولية المفكك هي مسؤولية دوام الفكر (...). لا يعرف التفكيك رحمة أو هوادة ، كلا ولا التماسا أو ارجاء (...). أضف الى هذا أن التفكيك في النظرية الادبية على الاخص يقدم نفسه دوما بوصفه "الشريك المخالف" للبنىوية)<sup>2</sup>

(التفكيك لا يمكن توقعه سلفا، أو ترجمته فهو - في حقيقة أمره - مستحيل، بمعنى أنه لا يندرج ضمن حدود العوالم الممكنة أو قابلة للحساب)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Jacque derrida, La Dissémination, op.cit.P.426

<sup>2</sup> جاك دريدا وبول دي مان وآخرون، المصدر السابق، ص 21-23-22.

<sup>3</sup> تيموثي كلارك، المرجع السابق، ص 223.

المبحث الرابع: دريدا والهامش:

1- كيف يقرأ التفكيك الهامش؟

2- جينيالوجيا مصطلح الكذب

3- تفكيك مفهوم الإرهاب

4- تفكيك أحداث الحادي عشر من سبتمبر

5- سياسة الغفران

6- الجامعة وفكرة ((المسؤولية))

المبحث الرابع: دريدا والهامش:

### 1- كيف يقرأ التفكيك الهامش؟

ونحن نفكك نبدأ أولاً بتحديد التسق المفاهيمي للموضوع الذي نرغب في دراسته، قد يكون هذا الموضوع (الدين أو الميتافيزيقا أو السياسة، وقد يكون ظاهرة أخلاقية أو سياسية)، (يقوم التفكيك على زوج أو عدة أزواج متعارضة غير قابلة للاختزال، ثم يلقي الضوء ثانياً على النظام التراتبي لهذه الثنائيات، ويقوم التفكيك بعدها بقلب أو (مخلبطة) هذا النظام، وذلك بإيضاحها إن مصطلحات: المادي، الخاص، والطارئ، والأنثوي، والموضوعي، الموضوعية في أدبي الترتيب (...)) تُظهر عملية القلب أن التنظيم التراتبي، يعكس بعض الخيارات الإستراتيجية والإيديولوجية أكثر من توافقه مع الصفات الجوهرية للثنائيات، فإنّ الإجراء الرابع والأخير الذي تقوم به التفكيكية يتكوّن من إدخال مصطلح ثالث على زوج من الأزواج المتعارضة الأمر الذي يعقد البنية الحاملة الأصلية جاعلاً منها بنية غير واضحة المعالم)<sup>1</sup>. فيقوم المبدأ الأول والثاني على وصف نظام البنية في حين يقوم المبدأ الثالث والرابع بقلب هذا النظام وتغيره وفي الأخير نخلص إلى بنية جديدة تختلف عن البنية الأصل.

لقد قام دريدا بدراسة الكثير من المواضيع التي كان يرى الفكر الغربي بأنّها أفكار هامشية أفكار أفكار تقيم بالهامش لا يمكن أن تصل إلى المركز، لا تستدعي النقاش والتحليل، ونذكر منها: (الكذب والعنف، التسامح، الإرهاب، الرسم، الموسيقى،... الخ) وهي هوامش بحث دريدا عن أصولها وقام بتفكيك تاريخاً بغية إعادة صياغتها وبنائها، ومساءلة أسبابها.

<sup>1</sup> جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، تر: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث والدراسات، بيروت، ط1،

## 2- جينالوجيا مصطلح الكذب:

يقول دريدا: (...). بالأخذ بما تعترم اللغة الدارجة أو الفلسفة قوله وإذا وضعنا ثقتنا في اعتزام القول هذا، فالكذب لا يعني على العموم الخطأ والغلط، فيمكننا أن نخطئ أو نغلط دون أن نكون قد كذبتنا، وقد يحدث أن نمدح الآخرين بمعلومات خاطئة، دون أن يعني ذلك أننا كذبتنا عليهم، فعندما ننطلق بأقوال خاطئة أو مغلوطة ونحن نعتقد أنها صحيحة نوصلها للآخرين دون أن نقصد خداعهم فنحن لا نكذب. فلا يكفي أن نصرح بأقوال أو نعبر عن أفكار وأراء خاطئة نعتقد على الأقل في قرارت أنفسنا بأنها صحيحة لنكون كاذبين<sup>1</sup>.

لقد لعب مفهوم الكذب دوراً مهماً داخل الفلسفة الغربية فهو مثله مثل المفاهيم التي قدم الفلاسفة منذ الفترة اليونانية تصوراً حولها.

يرى دريدا بأن هناك علاقة تربط بين الكذب وقصده، ونقيض الكذب ليس الحقيقة أم الواقع بل الصدق، وهو يفكك هذا المفهوم يقدم لنا تلك التصورات التي سبقته: (تصور كل من أرسطو وأفلاطون نيتشه، والقديس أغسطين). إلا أن هذه التصورات حسب ما يرى لا يمكنها أن تحيط بالشكل المعقد الذي أصبح عليه الكذب في المرحلة التي نعيشها.

يبدأ دريدا حديثه عن الكذب بنيتشه فيقول: ونحن نقرأ نص نيتشه (أقول الأصنام) نقرأ عنوان يحمل (تاريخ الخطأ)، وهو عبارة عن عنوان لنص سردي (...) وهي حكاية تتحدث عن العملية التي تصبح بمقتضاها الخرافة خرافة: (كيف ينتهي الأمر بالعالم الحق إلى أن يتحول إلى خرافة)<sup>2</sup>، إن الأمر هنا يتعلق بالكيفية التي تصبح بها الخرافة خرافة. وعملية التحول هذه هي عملية تقتضيها الخرافة أصلاً. يقول دريدا: (فالشخصيات تعرض فوق الخشبة هذه الشخصيات التي بمقدورنا أن نحس بوضوح متفاوت حضورها كأطياف في الكواليس، يظهر أولاً أفلاطون الذي

<sup>1</sup> جاك دريدا، تاريخ الكذب، رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2016. ص16.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص11.

يقول حسب نيتشه (أنا أفلطون أنا الحقيقة)، ثم يأتي الوعد المسيحي على شكل امرأة ثم الأمر الكانطي، ثم (الفكرة الكونيغسبرغية<sup>1</sup> الشاحبة)، ثم يسمع صياح الديك الوضعي، وأخيراً تحل ساعة الزوال الزردتشتية<sup>2</sup> سوف نغير أسماء كل هته الأطياف يقول دريدا، ونقوم بدعوة طيف أفلت من نيتشه هو طيف (القديس أغسطس)، هذا الأخير الذي نجده يقدم رسالتين حول (الكذب) بحيث تحمل الأولى عنوان: (في الكذب) والثانية عنوان: (في مساوئ الكذب)، في حوار متصل مع (القديس بولس) العدو اللدود لنيته.

. إن الحصر التيتشوي للكذب في الخطأ هو حسب دريدا محاولة لإعطاء فكرة الكذب بعد إستمولوجي، مبعداً إياها عن الإطار الأخلاقي. وهي خطوة لا يمكن الحكم على صلاحيتها وعدمها إلا إذا أدخلنا البعد الأخلاقي، كما أنه من المستحيل أن يحتزل تاريخ الكذب في خطأ معين، ولو طال هذا الخطأ، وأصل كلمة صدق لا تربطها أي علاقة بالمعرفة والحقيقة والصحة (فالكذب يختلف عن الخطأ، فبوسعنا أن نخطئ وأن نغلط، بل وأن ننطق بكلام خاطئ دون أن يكون الهدف من ذلك خداع الآخرين أي الكذب عليهم، التجارب المتعلقة بالكذب والخداع و(الخطأ) (Se tromper) تدخل كلها في إطار مقولة البسودولوجيا، مفردة Pseudos في اللغة اليونانية قد تصدق بالإضافة إلى الكذب على الزور والحيلة والخطأ والخداع والتدليس والإبداع الشعري)<sup>3</sup>. كما أن نيتشه يتهم كل من الأفلطونية والمسيحية والكانطية والوضعية بالكذب وإن ما قام عليه هذا الفكر يستند أساساً إلى منطلقات قائمة على الكذب.

أما الكذب عند أرسطو فيشار به إلى (البسودوس) يقول دريدا أن كلمة Pseudos عند

أرسطو تحمل ثلاثة معاني على الأقل: (فالأول يتعلق بالشيء) pragma Pseudos (ôs) والثاني بالقول (logos) وذلك يمكن من التحدث، فالكذاب ليس فقط هو الذي يملك

<sup>1</sup> الكونيغسبرغية: نسبة إلى كونيغسبرغ، مدينة بروسيا.

<sup>2</sup> جاك دريدا، تاريخ الكذب، المصدر السابق، ص 11.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 13.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

القدرة على الكذب، وبناء على هذا فهو يختار الكذب ويأتي به عن قصد<sup>1</sup> وفي هذا النوع من الكذب هناك خطورة أكبر من الكذب دون قصد.

أما (البسودوغرافيا) عند هيدغر، فدريدا يرى بأن هيدغر لم يتعرض لمصطلح الكذب في أعماله المتأخرة، ولكن نجد بأن هذا المصطلح يحضر في (الكيونة والزمن) ويحيل دريدا إلى مقولات هيدغر حول الكيونة حيث يقول هذا الأخير: (إن الكيونة تحمل في داخلها إمكانات ظهور الخداع والكذب (...). إن كيونة الكلام المنطوق تحمل في داخلها إمكانية ظهور الخداع)<sup>2</sup>

ولقد تعرض لمصطلح البسودوس الأرسطي في دروسه (1923-1924) تحت مصطلح (البسودوغرافيا) في دراسة قصيرة تحت عنوان (التحديد الأرسطي للوغوس).

أما عند القديس أوغسطين ففي افتتاحية لرسالته المعنونة بـ(الكذب) ونحن نقرأها حسب دريدا يصادفنا ذلك التمييز الذي يجعله أو بالأحرى يقيمه أوغسطين بين الإعتقاد والإقتناع (ويكتسب هذا التمييز بالنسبة لنا اليوم وبصفة متجددة أهمية قصوى، الكذب على الآخرين يضمن الرغبة في خداعهم، وذلك حتى إذا كانت أقولنا حقة، والحال أنه بإمكاننا أن ننطق بأقوال خاطئة، دون أن نكون كاذبين، أو نقول أقوالاً حقة الهدف منها خداع الآخرين ونكون أنا ذاك كاذبين)<sup>3</sup> فالقديس أوغسطين يرى بأننا نكون على حق عندما نكون على يقين بصدق ما نتحدث به حتى ولو ثبت خطأ ما نتحدث به، فالإنسان لا يكذب على نفسه.

يتساءل دريدا: (هل بإمكان الإنسان أن يكذب على نفسه؟ وهل يجوز اعتبار كل ما يمكن الإنسان من خداع نفسه أو التحايل عليه كذباً؟ باختصار، كيف يجب فهم ((الخطأ))

<sup>1</sup> جاك دريدا، تاريخ الكذب، المصدر السابق، ص14.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص15.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص16-17.



**Se tromper** - والذي يفهم في الفرنسية بخصوبة معانيه والتباسها - أكذبًا على الذات أم خطأ؟<sup>1</sup>.

من المستحيل حسب دريدا تحديد تاريخًا للكذب، لأنه لا يوجد من يقدم رواية عن تاريخ الكذب كما أنه لا يمكن أن نسلم بتطابق الروايات المقدمة عن الكذب مع الحقيقة، وأن توفر تاريخ الكذب هذا فإنه سيرتبط بطريقة مباشرة بالشر الذي يتمثل في الكذب والحث في راديكاليته، لأنه لا يمكن أن يرتبط بتاريخ الخطأ أو الحقيقة.

ثم يتطرق دريدا بعد ذلك إلى الإفتراء والتدليس عند روسو، ويقول بأنه يعطينا أنواعًا متعددة للكذب، فهناك الخديعة والتدليس والإفتراء، ويمثل الإفتراء أشد أنواع الكذب خطورة، كما يرى بأن الكذب الذي لا يلحق بالآخرين أي نوعًا من الأذى أو الضرر فهو كذب بريء وهو يعرف بـ(التخيلات)، ونفس الشيء ينطبق على إخفائنا لحقيقة التي لسنا ملزمين بقولها.

أما عند كانط فيجب أن يحضر الإلتزام الأخلاقي في كل معاملتنا، فخداعنا للآخرين بالنسبة له كذب. إن كانط متأثر حسب دريدا بالقدس أعستين، ويتجلى تأثيره من خلال فكرة القداسة أو ما يعرف بالحرمة - **Heiligkeit**، وهي وراء ما يعرف بالواجب اللامشروط بعدم الكذب عند كانط<sup>2</sup>، كما أنه إلزامي وقطعي، ويشير دريدا إلى دراسة كانط حول الكذب من خلال عمله المعروفة بـ(في ما يزعم عن الحق في الكذب لدوافع إنسانية) 1797، فيجب على الإنسان قول الحقيقة والتزام الصدق. يقول كانط: (إن قول الحقيقة (الصدق) في كل ما يشرحه المرء هو إذن أمر عقلي مقدس، غير مشروط، ولا يجوز تقيده بأي مصطلحات)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> جاك دريدا، جاك دريدا، تاريخ الكذب، المصدر السابق، ص17.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص43.

<sup>3</sup> إيمانويل كانط، حول ادعاء الحق في الكذب لأسباب إنسانية، تر: حميد لشهب، مجلة حكمة، hekmah.org، 01:41

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

يصبح الكذب مع (حنة أرندت) وسيلة مشروعة في الممارسات السياسية، وهي مشروعة أيضا في ممارسة الحكم يقول دريدا: (ومع ذلك تسعى حنة أرندت في السياسة والكذب إلى لفت الإنتباه، إلى أن تاريخ الكذب شهد تحولاً يبدو جلياً على مستوى تاريخ مختلف الممارسات التي تشكل فعل الكذب، وبالإضافة إلى هذا، فالكذب لم يبلغ حدوده المطلقة ليصبح (كاملاً مئائياً) إلا في عصرنا هذا، والأمر يتعلق برقي وانتصار الكذب)<sup>1</sup>. والفرق عندها بين الكذب التقليدي والكذب العصري هو فرق بين الحجب والنقص.

أما في الأدب ومع أوسكار وايلد فإن مفهوم الكذب، في عمله (انحطاط الكذب) نصادف المقولة حسبه عند السياسيين والمحامين بالإضافة إلى الصحفيين، هته الفئة التي تشهد مستوى في انخفاض نسبة الكذب، فهم حسبه توقفوا عن ممارسة فن الكذب (فالكذب فن لا يمكن له الإستمرار إلا من خلال ممارسة الفنانين، خاصة منهم أولئك الذين يتعاطون للأدب والذي يعتبر، أحد فنون الخطاب إلا أنه هو الآخر يجد نفسه مهدداً من جراء انحطاط مستوى الكذب)<sup>2</sup>. فدور الفنان هو الإبداع الذي يعتمد على الكذب.

إن فكرة تعريف الكذب عند دريدا هي فكرة ترتبط بفكرة (العملات الزائفة)<sup>3</sup>، هذه الفكرة تحمل ترابطاً يشير إلى دلالة، ويقول دريدا إن هذه الدلالة تستمر من مونتاي إلى روسو ويضيف دريدا فرويد ويقول عن هذا الأخير قد منحها بعداً جنسياً.

إن السؤال الصحيح والذي يجب علينا طرحه حسب دريدا هو: ليس هو ما لكذب؟ ولكن ما هي طبيعة وما المقصود من فعل الكذب؟ ففي فعل الكذب هناك توجه نحوي الآخر بالكذب ونحن لا يمكن أن نكذب إلا على الآخرين، ولا يمكننا أن نكذب على أنفسنا، إلا إذا اعتبرناها آخراً. وهناك فرق بين الخطأ والكذب، فللكذب خصوصيته الخاصة، لهذا يجب تمييزه عن الخطأ

<sup>1</sup> جاك دريدا، جاك دريدا، تاريخ الكذب، المصدر السابق، ص38.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص39.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

والجهل والأحكام المسبقة، والإستدلال المغلوط بل وحتى النواقص التي تتخلل المعرفة، وقد يتعدّد ذلك إلى الهفوات الناتجة عن العمل أو الفعل والممارسة والتقنيات المتعددة، يقول: **(ولهذا فالكذب مختلف تمامًا عن الخطأ، أو عن النقص الذي قد يعترى المعلومات أو الخبرات، وهو يستدعي العزم المقصود على إلحاق الأذى، والنوايا السيئة بالنظر إلى العقل الأخلاقي، والعقل الخالص العملي، وليس للتطبيق، وبأنه يتوجه إلى الإعتقاد وليس المعرفة، ومن هنا يجب الفصل بين مشروع تاريخ الكذب وما يمكن تسميته، بحسب التعبير المستعمل من طرف نيتشه(في أفول الأصنام) بتاريخ الخطأ)<sup>1</sup> ويشير دريدا إلى موقف (كواري) من الكذب الذي لا يثق في الأسئلة المتعلقة بإمكانية اللجوء إلى الكذب والتي هي أسئلة تقود إلى انحراف شمولي، ويقول بأن (كواري على حق ورأيه الصواب عينه عندما يحثنا على التذكّر بأنّ فكرة (الكذب) تستدعي الفكرة المناقضة، أو النافية لها وهي فكرة الصدق، كما أنّ فكرة (الخطأ) تستدعي فكرة (الصحة) ويجب علينا كذلك ألا ننسى بأن العكس وارد بصفة إلزامية)<sup>2</sup>.**

وفي الأخير يتساءل كيف يمكن تشكيل جينولوجيا مفهوم الكذب؟ وهل يمكن تشكيل تاريخ تفكيكي للتعارض القائم بين الصدق والكذب؟ يقول دريدا يجب علينا أن نميز بين تاريخ مفهوم الكذب وتاريخه في حد ذاته، الذي يرتبط بظروف تاريخية وثقافية، كانت سببا في تشكيل الممارسات التي ترتبط به. وتختلف التعاريف وتعدد فلا يمكن أن نقدم تعريفا خاصا حتى لو قدمنا تفكيكا لهذا المصطلح حسب دريدا.

<sup>1</sup> جاك دريدا، جاك دريدا، تاريخ الكذب، المصدر السابق، ص79.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص87-88.

**3- تفكيك مفهوم بالإرهاب:**

ماذا نقصد بمفهوم الإرهاب؟ يقول دريدا: (إنّ المفهوم الدارج والواضح قانونيا لهذا المفهوم يميلنا إلى أن نشير في كل مرة إلى جريمة ارتكبت ضد الحياة الإنسانية، وفي كل مرة تنتهك فيها القوانين (القومية والدولية) التي تتضمن التمييز بين المدنيين والعسكريين،) (حيث إنّ ضحايا الإرهاب) من المفترض إن يكونوا مدنيين، وفي كل مرة تنتهك فيها القوانين، فإنّ ذلك يكون لأجل غاية سياسية، (على سبيل المثال التأثير على سياسة بلد ما أو تغييرها عن طريق إرهاب المواطنين المدنيين فيها)<sup>1</sup>.

إنّ تفكيك مفهوم الإرهاب ينتج عنه أنّ الغرب هو المنتج لهذا المفهوم والسبب في ذلك إنّ ما نطلق عليهم الإرهاب. هي كلمة ذات أبعاد سياسية وهي كلمة مشحونة وملتبسة. يتساءل دريدا: كيف أصبح الغرب مستولا عن الإرهاب؟ إنّ الإرهاب حالة نفسية أو ميتافيزيقية، فالإرهاب عبارة نزعة سياسية.

ومن الأسباب المباشرة التي أدت بدريدا إلى تفكيك هذا المصطلح هي أحداث الحادي عشر من سبتمبر يقول دريدا: (تفكيك مفهوم الإرهاب، الذي تجلّى في 11 سبتمبر بوصفه مفهوما عصياً على الفهم، ومراوغاً ومخيراً ومتلاعبا به لغايات عدة تصب في مصلحة الإدارة الأمريكية، بقدر ما تصب في مصلحة الإرهابين)<sup>2</sup>.

إنّ مصطلح الإرهاب لا يحمل معنى ثابت كما لا يمكن أن يكون له إطار أو مخطط سياسيا فلا يمكن أن يكون له مدلولات معينة، يقول دريدا: (فليست الحرب هي الوحيدة المسئولة عن ترهيب المدنيين، أو الوحيدة التي تنطوي على عناصر الإرهاب، إذ لا يمكن الفصل، على نحو

<sup>1</sup> جاك دريدا، ماذا حدث في 11 سبتمبر، تر: صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص82.

<sup>2</sup> جيوفانا بورادوري، المرجع السابق، ص26.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

صارم، بين مختلف أنواع الإرهاب، أي بين إرهاب الدولة والإرهاب المحلي أو العالمي<sup>1</sup>. كما يجب علينا أن نأخذ حذرنا من تلك العلاقة القائمة بين الإرهاب ونظام وسائل الاتصال العالمي. قد يكون هناك شكل آخر للإرهاب لا يحتاج إلى طائرات وتفجيرات وإرهابيين، كالإرهاب الإلكتروني، يمكننا من القيام بعمليات صامتة وغير مرئية فيكفي أن تهاجم الشبكات الإلكترونية التي تعتمد عليها الحياة السياسية والعسكرية والاجتماعية، لأي دولة من الدول التي تصف نفسها بالعظمى، وتدخل على نظامها الإلكتروني فيروس وتقوم بتشويشه، فقد قُمت بعمل إرهابي ضدها. وهو فعل يمكن أن تقوم به من أي مكان ومن أية منطقة فهو لا يحتاج إلى منطقة محددة (وهذا يرجع إلى ما طرأ من تغيرات على العلاقة بين الأرض، الساحة والإرهاب، وهي تغيرات يجب علينا أن نعرف بأنها من نتائج المعرفة أو علوم التقنية على وجه الدقة).

كما ساهمت السيطرة على المعرفة العلمية التكنولوجية حسب دريدا في تشكيل الإرهاب يقول: (لا تؤدي بالضرورة إلى الإستنارة الفكرية ولا إلى شيوع القيم الأخلاقية والعدالة والديمقراطية في المجتمع والدليل على ذلك هو أن أتباع الحركات الأصولية المتطرفة يسيطرون تماماً على التكنولوجية الحديثة من معلوماتية وسواها)<sup>2</sup> ولقد عقب ظهور مصطلح إرهاب عدة مصطلحات مثل (الحرب ضد الإرهاب، وإرهاب الدولة).

ومصطلح الحرب (ضد الإرهاب) مصطلح جاء على لسان الرئيس الأمريكي وعنه يقول دريدا، إن الرئيس الأمريكي يتحدث عن حرب لا يعلم ضد من تكون، إنه من المستحيل حسب دريدا اكتشاف الدول التي تتوفر على الإرهاب، فالحرب ضد الإرهاب يجب أن تكون على تلك الدول التي تقدم الدعم المالي والقاعدي والتي هي مؤوى للإرهاب.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 27.

<sup>2</sup> هشام صالح، قراءات أحر العام: حوارات مصطفى شريف مع جاك دريدا، جريدة الشرق الأوسط، العدد 10262، الثلاثاء

11 ذو الحجة 1427 هـ 2 يناير 2007، Cms.aawsat.com، سا 37 □ 14.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

أمّا إرهاب الدولة: فهو مصطلح يشير إلى من يطعّم الخطابات السياسية الرسمية دول العالم وتتنجّه الأصابع كلها صوب أمريكا بأنها مسؤولة عن هذا النوع من الإرهاب.

فأضحت الولايات المتحدة الأمريكية وبترخيص من هيئة الأمم المتحدة تملك صلاحية استعمال جميع الوسائل التي ترى أنّها مناسبة وقادرة على حمايتها من الإرهاب الدولي.

إنّ الإرهاب الحقيقي هو أسوأ أنواع الإرهابيين هو الإرهاب يقول دريدا الذي جردني من جميع الوسائل الأخرى التي تساعدني في الدفاع عن نفسي ويقدم نفسه بالمقابل على أنه الضحية (وهكذا يتم اتهام كل من الولايات المتحدة، وإسرائيل واتهام القوى الاستعمارية، والدول الغنيّة وكذلك السلطات ذات الطابع الأمبريالي بممارسة إرهاب الدولة واتهامها بأنّها أكثر إرهاباً من الإرهابيين الذين تدعي هذه الدولة أنّها ضحية لهم)<sup>1</sup>، فالفعل الإرهابي يهدف إلى خلق تأثيرات نفسية واعية أو غير واعية، كما أنّه يهدف إلى تكوين ردود فعل رمزية.

يتساءل دريدا هل الإرهاب هو إرهاب موت فقط؟ أي أنّ الإرهابي ذلك الذي يقوم بالقتل والتفجير، ألا يمكن أن نعتبر أن هناك إرهاب دون أن يكون هناك قتل؟ كأن نجعل الآخرين يموتون بالجوع، أو بالأمراض دون أن نمدّهم بالأدوية، وهو أمر يشكل جزءاً من إستراتيجية إرهابية واعية ومقصودة، نكون على خطأ لو اعتبرنا أنّ كل إرهاب هو إرهاب واعية ومقصود، لأننا قد نصادف أشكالاً من الإرهاب يمارس فيها الإرهاب من تلقاء نفسه، يكون نتيجة لنظام معين، أو نتيجة للقوة المسيطرة، دون أي شعور بتأنيب الضمير.

يتساءل دريدا ألا يمكن أن نطلق على هذه الدولة الإرهابية دولة مراقبة؟

يقول: (عبارة مارق قد أرسلت من القعر، وإرسالها له تاريخ، هو كمثل عبارة **(Rogue)** مارق ليس سرمديا. ولكن عبارتي **Voyou** و **Rogue** (مارق) سوف

<sup>1</sup> جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، المصدر السابق، ص 90

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

تبقين لبعض الوقت بعد زوال الدول المارقة التي هي في الحقيقة، سابق عليها<sup>1</sup>. من هي الدول المارقة؟ هي تلك الدول التي تندد بمخالفة القوانين والمعاقبة بالإعتداء تلك الدول التي تندد بكل أشكال السلوكات الشاذة، والدول التي تأتي في مطلع الدول المارقة (الولايات المتحدة الأمريكية).  
(إنها تزعم بأنها راعية للقانون الدولي والتي تتخذ المبادرة إلى شن حرب أو القيام بوظائف الشرطي أو حفظ السلام لأنها تمتلك القوة لكي تفعل، هذه الولايات المتحدة والدول التي تتحالف معها في أعمالها هذه، هي نفسها، بما هي ذات سيادة، في طليعة "الدول المارقة"<sup>2</sup>.  
لقد بلغ هذا المفهوم - دولة مارقة - حدوده ولم يعد يستوعب فضاة لا مثل لها، فالذين وضعوا هذا المفهوم وقاموا بتحيث له داخل الساحة السياسية وفي نظام اللغة، قالوا بضرورة إبداله، فمن (دول مارقة) أصبحت التسمية تتجه (نحو دول مقلقة)، (في 19 حزيران 2000)<sup>3</sup> بمعنى دول تثير قلقا دول يجب أن تلفت انتباهنا، والتخلي عن هذه التسمية، أدى إلى أزمة حقيقية في نظام الدفاع. من الخطأ أن نعتقد بأن الإرهاب هو سلاح الضعفاء، (فكباقي الأسلحة الفتاكة يعتبر الإرهاب هو سلاح الأقوياء على الخصوص، وعندما ندعي عكس ذلك فلأن الأقوياء يراقبون كذلك الأجهزة الإيديولوجية والثقافية التي تجعل إرهابهم يتخذ شكلا غير شكل الإرهاب)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> جاك دريدا، ما هي ((الدولة المارقة))؟، ضمن كتاب: ذهنية الإرهاب، لبسام حجار، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2003، ص86.

<sup>2</sup> جاك دريدا، ما هي ((الدولة المارقة))؟، المصدر السابق، ص77.

<sup>3</sup> المصدر نفسه نفسه، ص85.

<sup>4</sup> نوام تشومسكي، الارهاب سلاح الاقوياء، ضمن كتاب العنف، تر: عزيز لزرق ومحمد الهاللي، دفا تر فلسفية 7، ط1، 2009، دار تبال للنشر، الدار البيضاء، ص68

### 4- تفكيك أحداث الحادي عشر من سبتمبر:

أحداث الحادي عشر من سبتمبر هي عبارة عن تلك الهجمات التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية يوم الثلاثاء 11 سبتمبر 2001، وتمت العملية من خلال توجيه إرهابي لأربعة طائرات نقل مدني تجارية صوب برج مركز التجارة الدولية بمنهات، والبنتاغون مقر وزارة الدفاع الأمريكية. لتصطدم ثلاثة طائرات بالهدف وتفشل واحدة.

يقول دريدا: (لاشك أن "حدثاً" كهذا يتطلب إجابة فلسفية، والأفضل من هذا وذاك فإن هذه الإجابة تتطلب مراجعة جذرية شاملة لجميع فرضيات أشد المفاهيم رسوخاً في الخطاب الفلسفي (...). مثل هذا الحدث إنما ينم عن نوع من أنواع "التنويم العقائدي" الذي لا يتسنى لنا الإستيقاظ منه إلا بفكر فلسفي جديد)<sup>1</sup>. كما يمكن أن تكون هناك هجمات من نوع آخر قد تستخدم فيه الأسلحة الكيماوية أو البيولوجية، التي يتبعها خلل في الإتصالات الرقمية الكبرى وهو نوع من الإرهاب صامت وخفي لا يمكن أن تصوره.

إن هجمات 11 سبتمبر حدث غير قابل للتسمية، هو حدث مؤثر وفريد وغير مسبوق حدث جرى إنشاؤه كما أننا قادرين على أن نقول بأنه جرى صوغه وتشكيله، إنه حدث تم حسب دريدا من خلال وساطة آلة تقنية إجتماعية وسياسية جبّارة، يصعب تفسيره وتحليله كما لا يمكن نسيانه، حدث للمرة الأولى وستكون المرة الأخيرة التي يحدث فيها. لقد مثل صدمة عالمية، أثار من خلالها الإرهاب على الرأي العام.

يقول دريدا: (لا أحد يعرف على وجه الدقة، ما نقول أنه أو ما نسميه بأنه: الحادي عشر من سبتمبر **September eleventh**، الحادي عشر من سبتمبر هذا الاختصار للتسمية **(September eleventh, 9-11)**، لا يرجع من ثمة فقط إلى ضرورة اقتصادية أو بلاغية. بل إن البرقية التي تحمل كناية -والتي تتكون من مجرد إسم ورقم- إنما

<sup>1</sup> حاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، ص 77-78.



تؤكد على الجانب الغير قابل للوصف، عندما تقرر أننا لا نستطيع التعرف: بل إننا لا نعرف ولا ندري بعد كيف نصف، لا ندري ما الذي نتكلم عنه)<sup>1</sup>.

علينا أن نكرر حسب دريدا عبارة (September eleventh, 9-11)، بالرغم من جهلنا بها وهو تكرار يشبه طردنا للشر مرتين في مرة واحدة، فالأولى تكون على شكل تعويذة نظرد بها الجزع والهلع الذي خلفه هذا الحدث في نفوس البشر، لأن التكرار عملية صحية تساهم في تحديد الحدث واستيعابه ، أما الثانية فنحن نكرر لأننا عاجزين أولاً عن استيعاب الحدث وعاجزين على تسميته، يقول دريد: (عليكم واجب التسمية يجب أن ترددوا، يجب إعادة التسمية، 11 سبتمبر، September eleventh، رغم أنكم لا تعرفون ما تتحدثون عنه في نهاية الأمر، ولم تفكروا بعد فيما تدعونه بهذا الاسم)<sup>2</sup>.

إنّ هذا الحدث هو حدث عظيم (Major event)، هو حدث يدخل ضمن إطار اللغة واللسان، فالنظام الأمريكي هو نظام يسيطر عليه وبشكل واسع اللسان الانجليزي- الأمريكي يعبر عن نظام يفرض نفسه على كل المشاهد الدولية، والقانون الدولي، والمؤسسات الدبلوماسية. من خلال قواته التقنية والعلمية رأسمالية والعسكرية (إنّ الحدث مكون من واقع "الشيء" نفسه (ما يحدث) والإنطباع عنه ("العفوي" و"المحكوم معا" وليس فقط مما يعطيه أو مما يخلقه أو يفعله ذلك الشيء، فلنقل إذن إنّ الإنطباع تم تشكيله بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة: أي أنّ منظومة مسبقة أعطته شكله وإنّ هذا الشكل لم يكن له أن يتشكل إلاّ عن طريق آلة معلوماتية منظمة (لغة، وسائل اتصال، أساليب خطابة، صور مرئية إعلام الخ، (...)) وجهاز المعلومات هذا هو بطبيعة الحال جهاز سياسي وتقني واقتصادي)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص53.

<sup>2</sup> جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، المصدر السابق، ص55.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص57.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

. لذا يجب على المرء أن يميّز بين انطباعين الإنطباع الأول هو الشفقة على الضحايا واستنكار المجزرة الرهيبة، والوقوف ضد هذا العمل الشنيع ويكون ذلك بمثابة الرد على "حدث" لا ينكر، أما الإنطباع الثاني: فيتلخص في تأويل ذلك الإنطباع الذي تمّ تشكيله من خلال الإعلام، الذي جعلنا نؤمن بأنّ ما حدث هو "حدث عظيم" .

يفكك دريدا كلمة الحدث العظيم ويقول عنه بأنّه ما يأتي فجأة، وهو مباغت، كما يقوم بعملية تشويش للمفهوم والجوهر الذي يحدد أصله يقول دريدا: (الحدث قبل كل شيء، هو ما لا أفهم بشكل أولي، وأزيد على ذلك بقولي: إنّ الحدث يكمن قبل كل شيء في ألاّ أفهم، فهو يتألف من أنني لا أفهم وأنني لا أفهم بشكل أولي، أي حقيقة أنني لا أفهم، أي عدم فهمي)<sup>1</sup>. ويمكن لتجربة الحدث وطريقته في التأثير علينا تسهل عملية استيعابه. (إنّها تظل دائما منفتحة ومراوغة إلى جانب كونها غير محددة المعالم، ومن هنا فهي تمثل المفاجأة المطلقة التي تمتنع عن الفهم، ومن هنا إمكانية التعرض للخطأ، والجدة التي لم يسبق لها مثيل، وتفرداها الصافي النابع من غياب أي أفق للتأويل)<sup>2</sup>.

وانطلاقا من هذا التعريف يتساءل دريدا: هل يمكن أن نعتبر حدث 11 سبتمبر حدث لا سابق له؟ حدث لا يمكننا التنبؤ به؟ حدثا فريدا من جميع الجوانب؟ هو هجوم غير متوقع، إذ كيف تتعرض مؤسسة حساسة ذات رمزية عالية لهجوم إرهابي، ألا يعبر هذا عن فشل جهاز الاستشعار الأمريكي الممثل في الـ CIA و الـ FBA.

العظيم: حسب دريدا كلمة ترتبط بالعلو والإرتفاع، وقد تشير إلى البرجين التوأم، كما يمكن أن تشير إلى الأراضي التي شن عليها هذا الهجوم، أو حتى عدد الضحايا. إنّ حدث الحادي عشر من سبتمبر (يعتبر أيضا، من زوايا كثيرة، واحدا من الآثار البعيدة للحرب الباردة نفسها

<sup>1</sup> جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، المصدر السابق، ص60.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص60

حتى قبل "نهايتها"، حين كانت الولايات المتحدة تدعم بالسلاح وبالتدريب جميع أعداء الإتحاد السوفيتي والذين أصبحوا أعداءها فهذا لم يحدث فقط في أفغانستان، فهي مثل واحد من بين أمثلة عديدة على ذلك)<sup>1</sup>.

فهو حدث أسوأ من الحرب الباردة فالإختراق الذي يأخذ شكل انتهاك الأراضي القومية الأمريكية، وهو اختراق من نوع جديد اختراق لدولة تتميز بنوع من السيادة والقوة، وتجعل من نفسها وصية على نظام دول العالم بأسره، وتمثل القوة العظمى للقانون وخطاباته.

إنه حدث وقع في مدينة أمريكية على أراضي أمريكية، يقول دريدا: (فخاطفو الطائرة كانوا من المهاجرين والمدربين والمؤهلين للقيام بهذا الفعل في الولايات المتحدة وعلى أيدي أمريكية، وهؤلاء الخاطفون يدمجون انجاز القول انتحاريين في انتحار واحد: انتحارهم وانتحار من استضافوهم ودربوهم (...)) وعلينا أن لا ننسى أن الولايات المتحدة كانت قد مهدت الأرض سلفا وعززت من قوى "المناهضين" لها وذلك عن طريق تدريبها لأشخاص لم يكن "بن لادن" إلا مثلهم الفذ (...))<sup>2</sup>.

فهي من مهدت الأرض والمناخ السياسي والعسكري لظهور قوى بهته الشاكلة، قوى أخذت حدا أقصى من الأمن والتجهيز والكفاءة التقنية المدمرة عن طريق استعمال الحد الأدنى من الوسائل. وهو اعتداء مس مكانين جوهريين في الجسد الأمريكي (مركز التجارة العالمي)، والثاني هو الموضع العسكري أي الإدارة الإستراتيجية للعاصمة (أي إنه أصاب رأس التمثيل الأمريكي وذلك لأنّ البنتاجون يقع على مقربة من الـ **capitole** مقر الكونجرس الأمريكي)<sup>3</sup>. فمشهد دمار البرجين المذهل، والموت المذهل لآلاف الأشخاص إنّه قمة الشناعة ومصدر لألام غير

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 64.

<sup>2</sup> جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، المصدر السابق، ص 68-69.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 70.

محدودة. يقول دريدا (لقد بدا واضحا أنه مع انهيار برجى مركز التجارة العالمي انهارت كل العدة المنطقية والدلالية والبلاغية والحقوقية والسياسية)<sup>1</sup>.

### 5- سياسة الغفران:

الغفران من المفاهيم التي تتطلب الصرامة، صرامة تستدعي دراسة المفهوم وتفكيكه يقول دريدا: (في كل مشاهد الندم، أو الاعتراف والعفو أو العذر التي تتنوع على المسرح الجيوسياسي، منذ الحرب الأخيرة، وتأخذ منحني متسارعا، منذ أعوام عدة، لا نرى مجرد أفراد فحسب، بل جماعات كاملة: هيئات حرفية، ممثلين على التراتب الكنسي، حكام ورؤساء دول يطلبون (العفو). إنهم يفعلون ذلك بكلام إبراهيمي (Abrahamique)<sup>2</sup>.

هناك سؤالين مهمين حسب دريدا يجب أن نطرحهما: ما الذي يستدعي الغفران؟ ومن الذي يطلب الغفران؟ حسب دريدا إذا ألغينا الجانب الإبراهيمي أي الجانب الديني، فهو في الحياة اليونانية لم يكن له حضورا، باعتبارها حياة شهدت تعددا للآلهة، نفس الشيء في أمريكا لم تكن الديانات الروحية المنتشرة هناك لها علاقة أيضا بالعفو. ففي اليونان وعلى سبيل المثال كانت الآلهة عندما تغضب من البشر تقوم بعقاب الأفراد أو عقاب المدينة بأكملها وكان عقاب هته الآلهة يشمل ذرية من ارتكب تلك الخطيئة، وفي أمريكا كان العرف لا يطلب من المدنيين سواء كان فردا أو جماعة بالإقدام على فعل التوبة أو التكفير عن ذنبهم، وهو أمر يحيل حسب دريدا إلى التصاقهم بالطبيعة، واندماحهم معها أكثر من اعتبار هذا الذنب مرتبط بسلوك أخلاقي.

ففكرة الغفران هي ذات أصول دينية مرتبطة بالديانة الإبراهيمية، والسبب في ذلك يرجع إلى أن دريدا يحاول أن يجمع فيها الديانات الثلاث (الإسلام، المسيحية، اليهودية)، (إذا كان العفو لا يعفو إلا عما يمكن أن يُكفر عنه، فهل هو فعلا العفو المنشود؟ وإذا لم يكن كذلك، فهل

<sup>1</sup> جاك دريدا، ما هي ((الدولة المارقة))؟، ص80.

<sup>2</sup> جيوفانا بورادوري، المرجع السابق، 220.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

يمكننا أن نعفو عما لا يمكن العفو عنه<sup>1</sup>، فمفهوم الغفران مفهوم واسع لا يمكن الإمساك به، وقد يغدو مفهوماً ميتافيزيقياً يتعذر تحديده.

### الجامعة وفكرة ((المسؤولية)):

يقول دريدا: (إنّ الجامعة هي نتاج نهائي، إن لم نقل إنّها وليدة زوجين غير منفصلين وهما الميتافيزيقا والتقنية، فهي تقدم مكاناً أو تشكلاً طبولوجياً لهذا التولد. والمفارقة هي أنّه وفي اللحظة التي يتجاوز فيها هذا التولد الأماكن المخصصة له، وعندما تفقد الجامعة أهميتها وتصبح عجوز فإنّ فكرتها تسود في كل مكان وبشكل أفضل مما مضى)<sup>2</sup>، في أحد المحاضرات والتي تحمل عنوان (عين الجامعة أو صراع الكليات)<sup>3</sup>، يتساءل دريدا: من نحن داخل الجامعة التي نتواجد بها ظاهرياً؟ وماذا نمثل؟ ومن نمثل؟ وهل نحن مسئولون. وإذا كان الأمر كذلك. فعن ماذا وأمام من؟ (...). وما الذي تمثله المسؤولية الجامعية؟ ويفترض هذا السؤال فهم المقصود من لفظي ((مسؤولية)) و((جامعة))<sup>4</sup> فالفكرة التي يمكن أن يحملها المرء حول الجامعة هي فكرة تتميز بالحدثة والإصطناع وهي فكرة شهدت نوعاً من التّحول إلى وثيقة أو وثيقة الوثائق، فخلفيات هذا التّحول هي خلفية غير معروفة.

وفي تفكيكه لمفهوم الجامعة، يتناول دريدا المفهوم الكانطي (للجامعة)، من خلال كتابه (صراع الكليات 1789) والذي يعتبر تكملة لعمله (نقد العقل الخالص)، بإقرار الجامعة حسب كانط لم يكن وليد الصدفة لأنّ الحكومة حسبه هي من اصطنعتها من أجل التأثير على الشعب عن طريق بعض المذاهب، إنّ الجامعة حسبه تملك امتياز شرعي تستمد منه سلطة خارجة عنها، أمّا

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 222.

<sup>2</sup> جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2010، ص 452.

<sup>3</sup> أقيمت هذه المحاضرة بالانجليزية في ابريل 1980، بجامعة كلومبيا (نيويورك) احتفالاً بالذكرى المئوية لتأسيس مدرستها العليا وبعدها، مباشرة تم منح جاك دريدا الدكتوراه الفخرية، من طرف هذه الجامعة، وتم نشرها ضمن helosopie, Pno.(avril 1984)، ينظر: جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، ص 435.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 435.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

ألقابها فهي ألقاب تخلقها بطريقة مستقلة يقول دريدا: (إن استخلاص كانط أفكاره حول الجامعة نابع من تجربة عايشها بعيدا عن التنظير وبالتحديد عندما تلقى من ملك بروسيا" فريدريك غيوم" رسالة نبه فيها من استغلاله السيئ لفلسفته وتشويه واحتقار بعض المعتقدات وذلك في مؤلفه "الدين في حدود سلطة العقل"<sup>1</sup>).

إن كانط كان حسب دريدا واعيا بأن ما يقوله هو بمثابة تبرير عقلي لتنظيم حدث في الواقع وتم إقراره من قبل حكومة فالجامعة تعيش صراع خاضع لضرورة ترنسندنالية هي سبب تشكيله.

وهو صراع يشمل كليتين إحداهما عليا والأخرى سفلى وهذا ما يصطلح عليه دريدا في تحليل هذه الفكرة الكانطية بصعوبة تحديد الرابط بين الداخل والخارج، فما يتحدث عنه كانط في صراع الكليات هو اللغة، فهو قد سعى إلى وضع الحدود بين لغة الحقيقة ولغة الفعل.

تحتوي الحياة داخل الجامعة قلق وجودي، وهو جاء نتيجة لتناقضات القوى المتصارعة بداخلها فالإحتفالات التي تقام حول ذكرى تأسيس الجامعة هي اعتراف بأن الجامعة ذاتية.

وأهم عنصر يمكن أن نناقشه داخل الجامعة هو مفهوم المسؤولية: وعندما نتحدث عن ((المسؤولية)) في الجامعة فإننا حسب دريدا لا نملك مفهوما قادرا على الإحاطة بهذا المصطلح،

يقول دريدا: (إنه ومنذ حوالي قرن، عندما أسست جامعة كولومبيا، كانت المسألة المتعلقة بمعرفة طبيعة المسؤولية التي يتحملها الأستاذ أو الكلية، والجهة المحددة لهذه المسؤولية تطرح ضمن إشكالية فلسفية، وأخلاقية وقانونية وسياسية، لنظام من التقييمات الضمنية وباختصار داخل أكسيوماتيك ثابت في جوهره)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> مونس بخررة، في المفهوم الخالص للجامعة دريدا مفككا مقالة صراع الكليات الكانطية، الحداثة، وما بعد الحداثة، 14 جوان، 2016، 19-11-2018، سا: 9:30 <http://poste2modernisme.blogspot.com>

<sup>2</sup> جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، ص444.

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

---

لهذا من يرفض الإلتزام داخل الجامعة يجب عليه حسب دريدا أن يعلن استقالته منها، لأنه يجب على الأستاذ الإلتزام بنظام الجامعة (وفي الوقت نفسه اللاجامعي يدرك بأن الجامعة غير قادرة في زمننا الحالي على ممارسة التفكير والتمثل وتحويل الأشياء إلى ممارسات كموضوع من موضوعاتها الممكنة)<sup>1</sup>، وإن عدم انفتاح الجامعة على الأبحاث والعمل على تطويرها، سيؤدي الأمر إلى تعرضها لتهديد يمس كيانها، وبهذا تصبح في حالة حرجة أمام أسئلة العلم.

---

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 448.

# الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند

دريدا

المبحث الأول: الجسد في فلسفة دريدا

المبحث الثاني: الجسد كمدخل لللمس في فلسفة دريدا

المبحث الثالث: الغيرية وسؤال الآخر

المبحث الرابع: تجليات الغيرية ف أعمال دريدا



المبحث الأول: الجسد عند دريدا:

1- الجسد قراءة في المفهوم

2- الجسد في الفينومينولوجيا

3- الجسد والمسرح عند دريدا

4- الجسد كاللغة وكتابة

المبحث الأول الجسد عند دريدا:

1- الجسد قراءة في المفهوم:

في اللغة المتداولة نجدا دائما بأن معنى الجسد يرادف معان عدة كمعنى الجسم والبدن واللحم إلا أن التعريف الإشتقاقي يشير إلى أن لكل مصطلح معناه الخاص والمتفرّد.

فنقصد بالجسم<sup>1</sup> corps وهو من الفعل اللاتيني corpus كل ما بإمكانه حفظ الوظائف الأساسية للكائن الحي<sup>2</sup>. والجسم<sup>3</sup>: (يعرّف لغة على أنّه الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق، وله شكل ووضع، وله مكان، إذا شغله منع غيره من الدخول فيه معه)<sup>4</sup> كما يدل على (على شيء ما في العالم سواءً بالمعنى المادي أو المعنى البيولوجي)<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Corps: ce mot est issu du latin corpus, corporis «parties matérielle des être animés», «individu», «cadaver» et «corporation» (cf. roum. corp, it. corpo, occit, cors et corpora, cat, cos, esp. cuerpo, port. (...)) correspondant du grec soma (soma, somato-, -some). La famille latine a donné au français corporal, corporel, corpuscule, corpulent, incorporer et corporation (par l'angl) ainsi que les latinismes corpus et habeas corpus. Ainsi que les latinismes corpus et habeas corpus. (...) voir: Paul Robert, Le nouveau Petit Robert, Dictionnaires Le Robert, paris, 2004, P555.

<sup>2</sup> Jacqueline Russe, dictionnaire de la philosophie, Bordas, 2004, P80.

<sup>3</sup> يعرفه اندرية لالاند في المعجم الفلسفي كمايلي: لطالما استعمل هذا اللفظ كما هو في اللسان الفلسفي أو الحيوي للدّل على (أ) الجسد العضوي في مقابل الروح أو حتى في مقابل المبدأ الحيوي، وعلى (ب) الجسم الفردي، في نظرية ويزمان في مقابل المصوّرة المنتشة أو بذرة الحياة. ينظر: اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، لبنان، ط2، 2001، ص1314.

- الجسم هو الطويل العريض العميق، وذلك أنّه إذا زاد في طوله وعرضه وعمقه قيل: إنّهُ جسم وأجسّمُ من غيره، فلا تجيء المبالغة من لفظ إسم عند زيادة معنى إلا وذلك الإسم موضوع لما جاءت المبالغة من لفظ إسمه، ألا ترى أنه لا يقال: هو أقدر من غيره إلا والمعلومات له أجلي، وما قولهم: أم حسيم فمحاز ولو كان حقيقة لمحاز في غير المبالغة فليل أمر حسيم، وكل ما لا يطلق إلا في موضع مخصوص فهو محاز. ينظر: أبي الهلال العسكري، الفروق اللغوية، تح محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، د ط، 1997، ص158..

<sup>4</sup> جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، 2004، ص135.

<sup>5</sup> ميشال مارزانو، معجم الجسد، المجلد الأول، تر: حبيب نصر الله نصر الله، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص548.

أما الجسد Chair<sup>1</sup> (فهو يشير إلى وضع هوية: الإنسان لا جسم له فقط إنه جسد ويندرج هذا الجسد في التعارض بين جسم وروح)<sup>2</sup> كما يحمل الجسد في اللغة العربية مفهوم الدم.

والجسد هو ما عبرت عنه اللغة الألمانية بعبارة Leib (ليب (اللحم) ويوجد بالألمانية كذلك لفظ -körper- كوربر والمستعمل في الفيزياء أي الجسم، وكلمة Leib إذن هي مفهوم جامع بين الحقيقية الفيزيائية والعقلية التي هي نحن أجسادنا، الجسد الذات والجسد/ الموضوع. فالجسد الموضوع: هو موضوع لعلم النفس والبيولوجيا، موضوع علم التشريح (...). الجسد/ الذات الخاص فهو ليس جسد الفسيفساء ولا هو الكتلة الفيزيائية الكيميائية بل هو الجسد الحي الذي يحدد ذواتنا<sup>3</sup>

### ثالثا البدن:

هو: (ما علا من جسد الإنسان، ولهذا يقال للدّرع القصير الذي يلبس فوق الصدر إلى السرة بدن، لأنها تقع على البدن، وجسم الإنسان كله جسد، والشاهد: أنه يقال لمن قطع بعض أطرافه، إنه قطع شيء من جسده، ولا يقال: شيء من بدنه، وإن قيل: فعلى بعد، وقد يتداخل الإسمان إذا تقاربا في المعنى، ولما كان البدن أعلى الجسد وأغظله قيل لمن غلظ من السمن قد بدن وهو بدين، والبدن الإبل المسمنة للنحر، ثم كثر ذلك، حتى سمي ما يتخذ للنحر بدنة سمينة كانت أو مهزولة)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> يعرف ابن منصور الجسد كما يلي: جسد، الجسد: جسم الإنسان ولا يقال لغيره من الأجسام المغتذية، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض والجسد: البدن، تقول منه: تجسّد، كما تقول من الجسم: تجسّم. ينظر: أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منصور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، المجلد3، بيروت، 1968، ص120.

<sup>2</sup> ميشال مارزانو، المرجع السابق، ص549.

<sup>3</sup> سمية بيدوع، فلسفة الجسد، دار التنوير، تونس، 2009، ص12-19.

<sup>4</sup> أبي الهلال العسكري، المرجع السابق، ص159.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

شغل مفهوم الجسد أهمية كبيرة داخل الفكر الفلسفي، فهو من يمنح الوجود الإنساني حضوره المادي الذي تتحقق به إنسانيته، ويتحدد باعتباره صيغة للحضور الإنساني داخل المجتمع، ولقد ظل الجسد في عرف الأديان مرتبط بالخطيئة الأولى فهو ليس إلا عرض أو كما اصطلاح عليه كومة من اللحم، في حين عرف في الفلسفات الشرقية بأنه مفهوم يستمد صفاته من هذا العالم، لأنه جزء منه ويرتبط به، كما يرتبط وجود هذا الجسد بكل الكائنات المختلفة.

ولقد أولت الحضارات القديمة جانباً كبيراً من الأهتمام، لدرجة أنهم اعتبروه شيئاً مقدساً، حتى بعد موته كما في الحضارة المصرية القديمة.

وأشارة هوميروس (في قصائده لبعض التسميات للدلالة على الجسد فهو يتحدث عن الأعضاء، المفاصل العضلات، الجلد، القوام لون البشرة (...)) واستخدم كلمة **sōma** للدلالة على الجثة، الجسم المفرغ من الحياة (...))<sup>1</sup>، أما مع أفلطون فاحتل الجسد مكانة هامشية حيث أعطى أهمية للروح على حساب الجسد، واعتبره مصدر تشويش وعماء يعتمد على الحواس مقابل الروح التي تعتبر أساس الحقيقة والمعرفة العقلية الخالصة. (وعند فلاسفة ما بعد هيغل، الجسم هو الشيء الذي فيه الذات موجودة في العالم منذ بداية القرن التاسع عشر)<sup>2</sup>.

كما ارتبط مفهوم الجسد بمفهوم العالم، ففهمنا للعالم يأتي من فهمنا للجسد (فمن الجسد تنبثق وتتناثر العلامات والمعاني التي تؤسس للتواجد الفردي والجماعي، هذا الجسد هو محور العلاقات بالعالم، بالمكان والزمان، حيث التواجد متجلي)<sup>3</sup>، وبهذا فالجسد ينتج المعاني كما أنه يعمل على دمج الإنسان داخل الفضاء الاجتماعي والثقافي.

<sup>1</sup> ميشال مارزانو، معجم الجسد، المجلد الثاني، المرجع السابق، ص 1866-1867.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، المجلد 1، ص 553.

<sup>3</sup> دافيد لو بروتون، سوسولوجيا الجسد، تر: عياد أبلال، ادريس المحمدي، روافد، القاهرة، ط 1، 2014، ص 16.

## 2- الجسد في الفينومينولوجيا:

لقد عرف الجسد حضوره الفلسفي الحقيقي مع الفينومينولوجيا الهوسرلية، وسيأخذ مفهوماً مخالفاً لذلك المفهوم الذي عرفه مع الأنساق الفلسفية الأخرى، ويصبح الجسد موضوعاً أساسياً للشعور القصدي، وسيدخل ضمن فكرة البيئداتية<sup>1</sup> الفينومينولوجية، التي تعني بأنّ التفاعل القائم بين ذاتين واعيتين تقاعان في مجال إدراك متساو تشترك فيه الذوات وتصبح كل ذات غيراً في مقابل الآخر، وتجعل من إدراكها للآخرين، إدراك لذوات نفسية تحمل نفساً مثل نفسي وجسداً كجسدي وتختلف معي في التجربة.

هذا الجسد قد تمّ اغفاله من قبل علم النفس الوصفي الذي كان يتزعمه أستاذه فرانز برانتانو الذي كان يعتبر الجسد، جسداً من (أجل الشعور)، ويظهر الجسد أولاً في الحيز النظري للظاهراتية هوسرل (موضوع فعل الشعور)، (فالجسد لا يمكن أن يكون تجربة للموضوع، أو للوعي المحض، فتجاوز هذه التجربة يمكننا من التغلب عن التعارض القائم بين الذات والموضوع لفهم كيف يمكن للموضوعية أن تحاith الوعي مباشرة، لأنّ الوعي يتجسد باعتباره يعيد تقديم البعد الإنساني وليس فقط التقني في العلوم، أرضهم الأصلية هي عالم الأحساس (...). يظهر الجسد كحل للغز المعرفة (...)<sup>2</sup>.

يظهر الجسد كلغز للمعرفة، يؤسس لفهم حضور الجسد في العالم، حضور يجعلني أدرك إحساسي وأشعر بوجود جسدي، وهو إدراك يتم عن طريق اللمس. هذا الرابط الذي يمكنني من اكتشاف جسدي الذي كان غريباً عني كذات لامسة وموضوع ملموس في الوقت ذاته، أي هناك قصدية لمسية تقوم بتحديد أجسداً، كما يرتبط الجسد عنده بتجربة الإدراك.

<sup>1</sup> حسب هوسرل لقد نتج عن التجربة الديكارتية للشك نوع من الأنانية التي تقوم بالغاء الآخر، في حين البيئداتية تمكننا من اكتشاف الذوات الأخرى يحتاج إلى إدراك مغاير للإدراك نفسي للآخر.

<sup>2</sup> Evelyne Buisiére, Cour sur corps, Philosophie, cour soumis à copyright, Septembre, 2008, P260.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

ويميز هوسرل بين الجسد الفيزيائي والجسد المرئي والجسد الموضوعي والجسد الخاص الحي والجسد بذاته، فالجسد هو الذي يعطي معنى إلى المحيط الذي يعيش فيه الفرد أو ما يعرف داخل الفكر الهوسرلي بعالم الحياة؛ هذا العلم الذي قرّرت به الفينومينولوجيا المتأخرة لهوسرل، ودوره في الدلالة على العالم من حيث هو أفق مرتبط بإنجازات الذات.

فجسدي هو جسد موجود في الموقف الطبيعي، وهو ظاهرة كغيره من الظواهر، موجودة في العالم، وهو مرتبط بمجموعة من الإحساسات، ويتأثر بالوسط الذي يعيش فيه من خلال اللمس والنظر، وتغير الإحساسات.

يتواجد الجسد في (العالم المعيش)<sup>1</sup> هو العالم الذي تجري فيه حياتنا اليومية قبل العلم كما هو معطى في حياتنا اليومية من قبل العالم وخارجه. والعالم الذي تبدو لنا فيه الأشياء كيفية ذاتية نسبية. فكل ممارستنا اليومية تجري على أرضيته. يقول هوسرل: ((...)) هذا الأنا الخاص بي مع ما يوضع في البداية بكيفية تلقائية بدله: نفسي أنا، ثم حول علاقة هذا الأنا وحياة وعيّي مع العالم الذي أنا على وعي به، والذي أعرف وجوده الحقيقي في تشكيلي المعرفية الخاصة)<sup>2</sup>. كما

---

<sup>1</sup> عالم العيش : تتكون هذه الكلمة من شطرين : العالم والحياة، العيش يحيل إلى حياة الوعي من حيث هي حياة قصدية، رغم أنّ هوسرل ليس هو الذي نحت هذا المصطلح، فقد عرف بعد استعمال هوسرل انتشاراً واسعاً ومارس تأثيراً كبيراً. منذ الكتاب الأول من الأفكار وجّه هوسرل اهتمامه لمسألة العالم. لكنه يبدو أنّه في مرحلته المتأخرة بدأ يستعمل مصطلح (عالم العيش) بسبب اهتمامه بنقد العلوم الحديثة والنزعة الموضوعية المرتبطة بها، بدأ يستعمل مصطلح (العيش) للدلالة على العالم من حيث هو أفق مرتبط بإنجازات الذات. عالم العيش هو العالم الذي تجري فيه حياتنا اليومية قبل العلم كما هو معطى في حياتنا اليومية قبل العلم وخارجه. والعالم الذي تبدو لنا فيه الأشياء كيفية ذاتية نسبية. إن كل ممارستنا تجري على أرضية عالم العيش، وحتى الممارسة العلمية تعتمد حسب هوسرل على بدايات عالم العيش، وتقوم على أرضيته وجهة أخرى فإنّ منتجات الممارسة العلمية تعود لتندرج من جديد في عالم العيش في شكل ابتكارات تقنية. ادمند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية، ترجمة : اسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008.

<sup>2</sup> ادموند هوسرل، المرجع السابق، ص 170

مثّلت فلسفة الجسد عند (مرلوبونتي النموذج المثالي والمتفرد للفلسفة الجسد الفينومينولوجية يقول ميرلوبونتي: (إنّ الفلسفة الكلاسيكية خالية من أيّة كلمة يمكن أن تشير إلى الجسد)<sup>1</sup>.

(يستخدم ميرلوبونتي كلمتي اللحم **La chair** والجسد **Le corps**، ممّيزاً بينهما في لحضات وجاعلا منهما الشيء نفسه في أخرى، (...). فاللحم ليس مادة فيزيولوجية، (...). هو فعل التحام واندغام بالحياة، (...). بناءً عليه يصير الجسد ما يظهر ويرى بعد تواري اللحم اللامرئي)<sup>2</sup>

ولقد أعطى ميرلوبونتي تصورا جديدا عن الجسد، جعل منه أساساً لعلاقتنا بالعالم والآخريين خلافاً لتلك القراءات التي سبقته، فهو (مثله مثل نيتشه يحاول بعد تاريخ طويل من إذلال الجسد والخط من قيمته أن يرجع إليه في محاولة لإعادة تقويمه من جميع النواحي، وأن يسند له دوراً إيجابياً، لقد حانت بالنسبة إليه الساعة التي يصبح فيها الوعي أو العقل متواضعا)<sup>3</sup>، فهو اعتبره ذهن كبير.

يرفض ميرلوبونتي القول بتأثير الروح على الجسد، فنحن جسد وروح معاً يقول: (إنّ الجسد كائن في العالم كالقلب في الجهاز العضوي (...). لسنا فكراً وجسداً، لسنا وعياً قبالة العالم بل نحن فكر متجسد وكيان في العالم (...). فالجسد هو وسيلة وجودنا وهو من يسهل لنا إدراك الآخريين والأشياء)<sup>4</sup>.

والجسد هو الجسد الحي الذي يدرك ويتحرك ويرغب ويعاني ويتألّم، ولكنه مفهوم يختلف عن المفهوم الشائع المتداول فهو يقيم مفارقة بين الجسد كذات **Corps Propre** والجسد كموضوع **Corps Objectif**، إنّ الجسد يعني بالأساس وحدة الكائن ناظر، منظور. يلمس

<sup>1</sup> Merleau ponty, le visible et l'invisible, coll tel, Gallimard, 1964, 1990, p183.

<sup>2</sup> هشام مبشور، الجسد فضاء للتخفي والتستر عند ميرلوبونتي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015، ص3.

<sup>3</sup> جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص80.

<sup>4</sup> سمية بيدوع، المرجع السابق، ص19.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

يجوي عمق مرئي وغير مرئي، واقعه وماهيته شهوانية جسم مادي متصل بالعالم. يقول ميرلوبونتي: (واللغز ينحصر في أن جسمي هو في الوقت ذاته راء ومرئي، إن هذا الجسم الذي ينظر إلى الأشياء كلها يمكنه أن ينظر إلى نفسه، وأن يتعرّف فيما يرى عندئذ على (الجاب الآخر) من قدرته الرائية)<sup>1</sup>

يقول: ((...)) وبالتالي فإنّ جسمنا دائما موجود أصلاً في العالم إذا لا يوجد جسم في حد ذاته (In-itself) جسم من الممكن إحالته إلى موضوع وإعطاؤه وضع الكلية، وهكذا فالإدراك الحسي هو دائما إدراك حسي مجسد، ويكون هو ما هو فقط في داخل سياق معين أو موقف معين ((...))<sup>2</sup>.

ومن التجارب الفينومينولوجية التي تناولت موضوع الجسد، ودوره في علاقة الذات بالآخر وبالعالم، يمكن أن ندرج تجربة جاك دريدا، هذا الأخير الذي قدّم لنا قراءة عن الجسد من خلال ربطه بمفهوم رئيس وأساسي داخل فلسفته وهو مفهوم الكتابة، مع دريدا يصبح الجسد موضوعا للقراءة يصبح الجسد وشم ونقش وأثر، مثله مثل أي نص مكتوب.

الجسد نص قابل للكتابة والقراءة قابل للتفكيك والبناء، وفي المقابل إنّنا نكتب بأجسدنا، بما تحمله الفكرة من معنى حقيقي ومجازي، نكتب بأجسدنا عندما نعبر عن ما نشعر به من خلال المسرح والرسم والرّقص، فنحن نستعمل أجسدنا داخل فضاء قابل للقراءة والتأويل.

نكتب بأجسدنا من خلال استعمالنا لحواسنا، إنّ الكتابة هي اختصار لتجربتنا الجسدية وعلاقة حواسنا بالخارج، فنحن نملك عينان، وأيدي تجعلنا نرتبط بذواتنا وبالآخرين، ارتباط قصدي.

<sup>1</sup> ميرلوبونتي، العين والعقل، تر: حبيب الشاروني، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، د س ن، ص 18.

<sup>2</sup> جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحدائة، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، 2008. مرجع سابق، ص 77.



فإذا كان التّحت والرّقص تعبيراً عن تجلّي مفهوم الجسد، ماهي العلاقة بين الجسد وتجربة

المسرح عند دريدا؟

ولماذا مسرح أرتو بالذات؟

وهل يمكن أن نعتبر الجسد كتابة؟

### 3- الجسد والمسرح عند دريدا:

لقد ارتبط الجسد بالمسرح منذ زمن بعيد وكانت لدلالات الجسد على خشبة المسرح بعد تأويلي، كيف لا وإنّ المسرح يعتمد أشخاص يمتلكون أجساداً للتّمثيل.

تقوم الفكرة التي يريد كاتب المسرحية ايصالها للمتفرج باعتماده على حاسة الرؤية (البصر) من خلال تأمل الجسد الذي يقوم بمجموعة من التعبيرات والحركات، على ركح المسرح (فحركة الجسد تمثل انعكاس فطريا لنفس الإنسان وانفعالاتها بالشكل الذي يوحي بدلالات تلك الانفعالات. ويحقق الإيمان بخطابها عبر الجسد فالحركة الجسدية يستخدمها الإنسان للتعبير عن نفسه وجوعه وعن آلامه وعن غضبه وأفراحه واضطراباته ومخاوفه وانفعالاته النفسية الأخرى كافة كما أن استخدام الإنسان لحركة الجسد يسبق استخدامه للكلمات وأنّ فهم حركة الجسد المعبرة يأتي قبل فهم ما تطرحه الكلمات من معان)<sup>1</sup>

في التفكيك يربط دريدا بين الجسد والمسرح، يقول دريدا في: (على الفعالية المسرحية أن تخترق الوجود والجسد وتعيد ترميمها من أقصاهما الى أقصاهما، الكلام الذي نقوله عن الجسد، هو إذن نفسه الذي سنقوله عن المسرح)<sup>2</sup>.

إنّ المسرح الغربي يعاني من خلط في المعاني ساهم في التّكريس للتمركز اللّغوي وإعلاء من شأن الملفوض على حساب الكلمة المكتوبة يقول دريدا: (إنّ جميع الأشكال التشكيلية أو

<sup>1</sup> محمد عباس حتتوش عمران، دلالات الجسد المسرحي، دار الرضوان للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2016، ص25.

<sup>2</sup> حاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار تيقال، المغرب، ط2، 2000، ص76.

الموسيقية بل وحتى الحركية المدخلة إلى المسرح الغربي، مهما كانت أهميتها، لا تقوم في أفضل الأحوال إلا بتوضيح ومرافقة وخدمة وتزين نصّ أو نسيج لفظي أو لوغوس يعبر عن نفسه بادئ ذي بدء<sup>1</sup>.

لماذا المسرح عند أرتو؟

إن دريدا يعتبر أرتو لحظة مفصلية (أساسية في تحرير الكتابة من لاهوت العلامة بعامة وفي تحرير المسرح من غطرسة الكلام بخاصة. إنّه مسرح يطل بعبور الجسد وترميمه في آن معاً فأرتو يقوم بالغاء هيمنة الإله على المسرح معلنا بذلك بداية مسرح الحياة مسرح يقوم على جسد حر لا تسيطر عليه سلطة الكلمات. لقد تحرّر المسرح من سلطة الأب من سلطة الكلمة المكتوبة، تبليغ الكلام لعشاق الكلام وانجاز لنبوة قديمة: في البدء كانت الكلمة<sup>2</sup>

إنّ المسرح هو عملية ترميمية للجسد مع الوجود واختراقاً لهما، (فمن خلال المسرح يمكن أن نربي الأعضاء ونعيد ولادتهما، أي نعيد لها نوع من الإنبعاث لولادة جديدة، يخلصنا من هيمنة سلطة عليا مسرح من أجل حواس جديدة. مسرح لا جسد فيه بل أعضاء تصدر أصواتا وحركات وإشارات وصراخاً(..) هو لغة مادية صلبة تذهب في أعماق من الكلمة(..) لغة مسكوتة بشهوة الحياة لا تعلّم الرعب بقدر ما تعلّم الحاسة كيف تفكر بلحمها وغشاءها المرتعش وشرابها المتوترة(..) دوامة الحياة التي تبتلع الظلمات<sup>3</sup>. يختار دريدا مسرح القسوة عند أرتو<sup>4</sup> ليعطي نموذجاً عن الجسد المسلوب ذلك الجسد الذي سرقه الآخر، وقام هو بالتأسيس

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 80.

<sup>2</sup> أم الزين بن شيخة المسكيني، تحرير المحسوس: لمسات في الجماليات المعاصرة، منشورات ضفاف، الرباط، ط1، 2014، ص84.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص81.

<sup>4</sup> أنطونين أرتو: (1896-1948)، مخرج ومظهر مسرحي فرنسي تأثر بسينكا وشكسبير، كما تأثر ببعض التيارات الثورية في الفن مثل " المستقبلية، والدادانية والسريالية، تميز أرتو بتنظيراته فكتب (المسرح وقرينه) 1938. ينظر: محمد عباس حنتوش عمران، مرجع سابق، ص 58.

والإعلان عن انتماء الأنا إلى الحياة ولكن كيف؟ يقول دريدا: (يرفع مسرح القسوة في وجوهنا، لغزّة، الذي سنلاحقه هنا)<sup>1</sup> والقسوة ستغدو كضرورة وصرامة. (فالعروض المسرحي متناه، ولا يترك وراء راهنيتها، أي أثر، ولا أي شيء، قابل لأن يحمل، إنّه ليس كتابا ولا عملا، وإنّما طاقة، وبهذا المعنى فهو الفن الوحيد للحياة)<sup>2</sup>

قد قام المسرح عند أرتو على فكرة مفادها التأكيد على أهمية العوامل البصرية في التأثير، وهذا التأكيد حسب دريدا يعطي أهمية للرؤية في مقابل الكلام الذي يحرمانا من النظر، فهو شديد التمسك بالصور المنتجة التي يستحيل دونها المسرح، وسيتحول الكلام إلى حركات وتحل الحركة محل الكتابة سنحصل على كتابة مسرحية جديدة، مكونة من الأصوات والحركات والصرخات والأصواء والكلمات المصوّنة يقول دريدا: (ما سيحدث لهذا المعنى الجديد)؟ أولاً، لهذه الكتابة المسرحية الجديدة؟ إنّ هذه الأخيرة لن تعود تحتل المكان الضيق، لمجرد تدوين الكلمات، وإنّما ستغطي كامل حقل هذه اللغة الجديدة: لا كتابة صوتية وتسجيل للكلام فحسب، وإنّما كتابة هيروغليفية، كتابة تربط فيها العناصر الصوّاتية بعناصر بصرية وتصويرية وتشكيلية)<sup>3</sup> فاللغة قد تتعد النص المكتوب وتتجاوزته إلى تلك الحركات التي يمثلها الجسد على خشبة المسرح.

يقول أرتو: (ماذا ندعو جسما؟ ندعو جسما كل ما هو مصنوع على مثال الإنسان، ما هو جسد/ ومن قال أو استطاع أن يعتقد أن هذا الجسد الكامل قد انتهى؟ (...). أفهم من كلمة جسد كل ما يمكن ينتهي بصورة ما، ما يمكن أن يدرك في مكان ما)<sup>4</sup>، لا يمكن للجسد حسبه أن يكون غير منتهي، أو غير محدد، يركز أرتو على تلك التجربة الحساسة والملموسة للتفكير داخل الجسد، فمن خلال المسرح قام أرتو بإعادة صياغة مفهوم الجسد صياغة قائمة على

<sup>1</sup> جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق ص 77.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 98.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 87.

<sup>4</sup> ميشال مارزانو، معجم الجسد، المجلد الأول، المرجع السابق، ص 46-47.

فكرة "المضاعف" (وينقل آرتو هذا المضاعف إلى خارج المنظور التقليدي والمشاهدة لأنه ليس بطاقة أي شيء، لا شيء يعرف نفسه فيه بالعكس، التضاعف هو ممارسة مجنونة للنقل خارج الذات، لتحطيم الحدود يصبح جسد الممثل، مثل الجسد المخطط كشبكة قوى يتأصل الفكر فيه، كتلة ضخمة قابلة للاهتزاز (...))<sup>1</sup>

(مسرح القساوة هو مسرح قتل الأب وفسح المجال أمام شكل آخر من اللغة هي لغة الجسد في لحميته الحميمة وفي علاقته العميقة بشهوة الحياة (...)) مسرح قائم على الرؤية والحواس، وأشكال من الإحساسات مسرح تغيب فيه الكلمة لكنها تحضر من اشاراتها هو تجاوز للكلام وصولاً إلى الحواس، مسرح يجسد الكلمة في قوتها وضعفها في هشاشتها وفي ايجائها. مسرح القساوة هو مسرح الحاسّة في عنفوانها<sup>2</sup>

لقد قرأ دريدا هذا المسرح باعتباره مسرح يعلن عن انتهاء التّمرّكز الصوتي، يعلن من شأن الحواس، من شأن ما يكتب فهو من يصنع مجد الذات وحرّيتها، ويجعلنا نفهم ذواتنا ونفهم الآخرين.

#### 4- الجسد كلغة وكتابة:

قد يغدو الجسد لغة، فتلك الجروح والندوب التي تتحدث فوقه تشترك مع الكتابة في الوشم وترك الأثر والندوب، الكتابة بالنسبة لدريدا هي اختلاف (...). نقش للإمضاء، والتّعبير، والإمضاء لدى دريدا يؤدي إلى آثار<sup>3</sup>.

فإذا كانت الكتابة جرح، فما يتعرض له الجسد من ألم هو كتابة عليه أيضا يقول دريدا: (فعند ما نتحدث عن مثلا عن الجسد، فإننا نعني بذلك جسد اللّغة والكتابة في الوقت ذاته، بما

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 48.

<sup>2</sup> الزين بن شيخة المسكيني، المرجع السابق، ص 85-88.

<sup>3</sup> هيوج سلفرمان، نصّيات بين الهرموطيقا والتفكيكية، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، 165.

أن الكتابة هي فعل جسدي في النهاية، إذا فحن ندعو وبسرعة، إلى يقين ذلك الجسد الخاص الذي يبدو متأثراً بالتملك السابق ذاته، وبالإغتراب ذاته دون اغتراب، ودون ملكية بما أنّها فقدت إلى الأبد وفي طريقها لأن يعاد تخصيصها إلى الابد)<sup>1</sup>.

وقد تحل الكتابة محل التبادل بين الأجساد، وتعطينا تبادلاً جسدياً: (فالمكتوب بما هو بنيان جديد ينتج تجربة العشق الجسدي الشهواني، إنتاجاً أصلياً...) وحدها الكتابة التي تعود إلى الجسد وتؤدي إليه، هي التي ينعقد لها الإمتياز، كتابة ستصبح في معناها العام بديلاً رمزياً عن التبادل الجسدي الشهواني وتأشيراً عليه)<sup>2</sup>.

إنّ المصطلحات التي تهدد الجسد وتعطيه نشوته هي نفسها المصطلحات التي تقلق الكتابة وتأسسها، لهذا نجد دريدا يوظف الكثير من العبارات المتعلقة بالجسد ويدخلها إلى الكتابة والعكس صحيح، ويهدف من ورائه هذا إلى توضيح تلك الرابطة الحميمة التي تربط بين الكتابة والجسد على أساس أنّ كليهما نص، ومن هذه المصطلحات نجد، الإستمناء الإحصاء، القضيب، البكارة.

### الإستمناء Masturbation<sup>3</sup>:

تعادل الكتابة الإستمناء ، فإمكانية حب الذات تصبح واضحة في حالة الكتابة والإستمناء وهذا الارتباط بينهما يعود إلى (أنّه ثمة شعوراً فعلياً بقدرات الجسد وهو في وحدته، لأنّ الكتابة

<sup>1</sup> جاك دريدا، أحادية لغة الآخر، تر: عمر مهيب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص58-59.

<sup>2</sup> حسام نايل، دروس التفكيك، التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2014، ص162-163.

<sup>3</sup> الإستمناء Masturbation: يعرف في معجم الجسد على أنّه عملية جنسية يحصل فيها الرجل أو المرأة أو الطفل بمفرده بمساعدة اليد الممتدة إلى الأعضاء التناسلية على أثاره جنسية، قد تصل حتى الإيغاف، وهو عملية طبيعية تأتي باللذة في سلسلة إثارة، توتر، لذة، حل، عملة موازنة تهدئ بعض الرغبات المحتاجة، عملية مثقفة في التهيح الجسدي الذاتي لمعرفة الجسد، الأحاسيس، معرفة الذات، طريق نحوي فن جنس، دون الوصول إلى اسراف البعض الذي أراد أن يجعل منها أساس النشاط الجسدي، وفي المقابل، مكن للمقومات المختلفة أن يعبر عنها سلبياً: عملة مادة للطبيعة منحرفة عن هدف الانجاب، عملية رديئة، مبددة للوقت و(الأمزجة) حيث تسيطر على الفرد اندفاعاته وجسمه الخاص الذي لا يفعل فيه سوى الهروب إلى الأمام عملة منفردة أنانية، عملية لا ترضي المحرّض وبالتالي إعادة البدء، حتى التدمير، عملية منبوذة عن المجتمع، وبالتالي فهي رذيلة، خطئية عملية مشعرة بالذنب ومخجلة. ينظر: ميشيلا مارزانو، معجم الجسد، المجلد الاول، ص76-79.

تستلزم تركيزاً وتوحداً للقوى الحركية والتفسيية للمرء، ليتمكن من الكتابة، وهي ليست أي كتابة إنما كتابة يبنوعية كتابة راقصة، ذات نسب نيتشوي: الرقص على الحافات والإستمناء يمارس توحيداً بين المرء ونفسه حيث يشعر بلذة خاصة، يرتحل في عملياته هذه وهو في منأى عن الآخرين، إلى أغواره التفسيية، بينما المردود هو الشعور بالأثر، لكن الدفق المنيوي يضاهي انسيابية الكلمات على السطر، وانتشارها ونمائها<sup>1</sup>. باعتبار أن الإستمناء يمكن الإنسان من اكتشاف جسده وأحاسيسه والرجوع إلى ذاته. فمن خلاله يوقع الإنسان حضوره داخل العالم وتضع الشخص في مواجهة الآخر المختلف عنه الذي يرفضه.

### الختان Circoncision:

الختان هي ختن قلفة الذكر أي إزالته، وهي عادة منتشرة في الكثير من الديانات كاليهودية والإسلام. ففي الكثير من النصوص التوراتية يوصف الختان بأنه علامة عهد توقع على الجسد وتبقى إلى الأبد.

يصف دريدا الكتابة (بأنها المقراض الحادّ الذي يقص «يقص» الأقمشة و«يقص» الحكايات، وآخذ «القص» بمفهومية الواقعي والتّصي، قطع ورواية أو تقسيم وحكاية.... يقول دريدا في قراءته لرواية فيليب سولرس أن «عملية» القراءة و الكتابة تمرّ عبر «شفرة سكين أحمر»<sup>2</sup>. وهي احالة إلى فكرة الختان، التي تمارس على الجسد وتترك أثراً، فكما تترك الكتابة أثر وتوقيعاً، فإن الختان يترك أيضاً أثراً قابلاً للقراءة. يقول دريدا: (يعني الختان في ما يعنيه أثراً ما تركه الآخرون ولحق بنا في السلبية المطلقة، في الجسد وهو واضح لا ينفصل بلا ريب عن الاسم الذي يسنده الينا الآخر أيضاً، والختان هو لحظة التوقيع أيضاً) توقيع الآخر وتوقيع الذات ونقبل عبر هذا التوقيع)، ونقبل عبر هذا التوقيع الإنضواء إلى مجموعة ما أو إلى

<sup>1</sup> حاك دريد، المهم ازأساليب نيتشه، تر: عزيز توما، إبراهيم توما، دار الحوار، سوريا، ط1، 2010، ص 39.

<sup>2</sup> محمد شوقي الزين، التفكير في النص وفي الواقع: مدخل إلى فلسفة الهوامش والظلال، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد رقم 6-7، 1 يوليو 2013، المغرب، ص 185.

ارتباط لا يزول لا يتعلق الأمر بولادة بيولوجية بل بولادة الذات مثلما أشرت إلى ذلك من قليل، لكن يلزم الجسد والأثر لا يزول، وكلما وجد هذا الأثر وهذا الإسم (ولا يقتصر ذلك الثقافات التي تمارس الختان المسمّى "بالحقيقي") فرضت "صورة" الختان نفسها على أيّ حال. ماذا تعني الصورة" هنا؟ ماذا يدور حوله حول الإعترا<sup>1</sup>

الختان أثر يخلفه الآخر على جسدنا توقع، فهو لا يمحي ويبقى يقول دريدا: (فهو إمحاء الشيء وبقائه محفوظا في الباقي من علامته هكذا يكون الأثر قناة لارتباط بسابق النصوص والعلامات وللتيه في علامات أخرى لاحقة في نشاط معمم للغرس والبعثرة والتوليف الطباق<sup>2</sup>)، يصبح الختان تمركزاً يمارس

والأثر عنده يحيل إلى حركتين: إمحاء الشيء وبقائه في الباقي من علامته، رحيله والحفاظ عليه، فهو قناة لارتباط العلامة بسابق النصوص والعلامات والذوبان في علامات أخرى لاحقة في نشاط من تشتت الدلالات (...)<sup>3</sup>

فالأثر يمحي ويحافظ في نفس في الوقت فهو يحمل في طياته الحضور والغياب في آن واحد حضور علامة الختان على أجسادنا وغيابها.

وهو حضور باهت كما أنه ليس حضوراً ولا غياباً ولا حل وسط ثانوياً بأيّ شكل من الأشكال فالأثر لا يمكن أن يكون حضوراً إنّه عبارة عن سيمولاكر، للحضور، إنّ الأثر يتنافى مع أنماط الزّمان التقليدية يتنافى مع مفهوم الزّمان الميتافيزيقي بما فيه المفهوم الجدلي، ذلك أنّ

<sup>1</sup> جاك دريدا، يجب أن يسهر جنون ما على الفكر، ضمن كتاب مسارات فلسفية، مجموعة مؤلفين، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ص 69-70.

<sup>2</sup> جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المصدر السابق، ص 27.

<sup>3</sup> مكاوي خيرة، مفهوم الأثر في فلسفة جاك دريدا، مجلة الأداب والعلوم الإجتماعية جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، ص 96.

بنية التأجيل والتأخير تمنعنا من أن نجعل من الزمن مجرد تعقيد وتركيب جدليين للحاضر (الحي)<sup>1</sup>.

وهو أصل عند دريد (وهو ليس اختفاء للأصل فحسب (...)) إنه يعني أن الأصل لا يختفي أيضا، وأنه لا يتأسس أبداً إلا تبادلياً بواسطة لا أصل، وعندئذ يصبح الأثر أصل الأصل<sup>2</sup>.

وشرط من شروط تجاوز الميتافيزيقا، أو بالأحرى إلى كل أشكال الحضور الذي يمثل النص وكما يمثل الأثر النص أهمها. يقول دريدا: (لتجاوز نص يجب أن يكون هناك أثر موشوم على النص (...)) وأن وشمة هذا الأثر على النص الميتافيزيقي لا يمكن أن تدرك إلا كمحو للأثر نفسه وبالرغم من ذلك فإن هذا المحو يخلف أثره في النص وحينئذ "فإن الحضور بدل أن يكون كما يعتقد عادة ما يدل عليه الدليل، وما يحيل إليه الأثر، فإنه يصبح أثر محو أثر، ذلك بالنسبة ألينا هو النص الميتافيزيقي، وتلك هي اللغة التي نتكلمها، وذلك هو الشرط الذي ينبغي توفره لكي تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها إلى مجاوزتها<sup>3</sup>

ويشبه دريدا عملية النصية بعملية الزراعة لإنتاج النبات، ويوظف في ذلك مصطلح semen أي السائل المنوي وهو ما يعرف في فلسفته بالإنتشار وقد تطرقنا له سابقا فالعلاقة بين النص والقارئ تكاد تكون علاقة جنسية، فكل قراءة للنص تمثل عملية فض للبكاره.

<sup>1</sup> عبد السلام بنعبد العالي، تفكيك الميتافيزيقا، مجلة أوراق فلسفية، العدد 13، مصر، 2005، ص 31.

<sup>2</sup> جايتريا سيفاك - كريستوف نوريس، صور دريدا، تر: حسام نايل، المجلس الأعلى، القاهرة، 2002، ص 32.

<sup>3</sup> عبد السلام بنعبد العالي، المرجع نفسه، ص 31-32.



## الإخصاء Mutilation<sup>1</sup>:

يقول دريدا: (إن فرويد كان منتبه أكثر من أي وقت مضى للإزدواجية المترددة، للعبة الإزدواج، لتبادل بدون نهاية بين الغرائبي والواقعي، مرموز و(رامن) لصيرورة الإستعاضة اللامنتهية، يمكنه، بدون أن يناقض هذه اللعبة استدعاء قلق الإخصاء (la castration)، الذي لا يختفي من وراءه أي سر أكثر عمقاً، أي دلالة أخرى وفي نفس الوقت استدعاء العلاقة الإستعاضية مثلاً بين العين وعضو التذكير)<sup>2</sup>، تلك التي تحدث عنها فرويد في (رجل الرمل) لهوفمان الذي كان يعان من قلق فقدانه لبصره هذا القلق الذي يرتبط بفكرة الخوف.

الإخصاء كلمة يرى فرويد أنها تخفي وراءها دلالة عميقة جداً وهي فكرة فقدان عضو ثمين يقول دريدا حول هذه الفكرة بأنها لا تخفي أي سر عميق كما يدعي فرويد: (وإنما قلق الإخصاء لا يشكل المدلول الأخير، فالسر بتعبير أصح، لا وجود له في أي مكان، فهو مفترض فقط لكي يعلل السلسلة اللامنتهية للاستعاضات)<sup>3</sup>، وهو يشير في التفكيك إلى (عنف كتابة دامية تغتصب، تكسر، تمزق، تتمزق، تقطع ذاتها، تنقسم -إخصاء أصلي يؤدي إلى سقوط بلا رجعة - نحوى الأب، فعندما يستعمل الإخصاء يصبح ثورياً، قهيداً بسكين أحمر يقطع كل أصل (...)) فالإخصاء يباشر كل حاضر، حينما ينفذ إيجابياً قتل الأب، بدون هذه القطيعة لن يحضر الحاضر، ولن يدخل الكاتب في اللعبة، إن حضور الحاضر (...)) لا يبدو (...)) على الخشبة، لا يعلن الخطاب (...)) لا يتكلم إلا في لعبة هذه القطيعة (...)) الإخصاء / قطع الرأس يكون موسوماً

<sup>1</sup> الإخصاء: يدخل ضمن فكرة الجدوعات الجنسية Mutilation وهي كلمة مشتقة من كلمة Mutilato والتي تعني فقد

جزئي أو كامل لطرف أو لعضو خارجي يفهم من جدعات جنسي (التشوهات الشكلية و/ أو الوظيفية

<sup>2</sup> حاك دريدا وبول ديمان، استراتيجيات التفكيك، تر: حسام نايل، أزمنة للنشر و التوزيع، الأردن، ط1، 2009، ص92.

<sup>3</sup> سارة كوفمان، مدخل الى فلسفة حاك دريدا، تر: ادريس كثير - عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، ط2، 1994،

بتقطيع في النص الدريدي من خلال نقط الحذف القاطعة التي تفتح مجموعة من كتاباته، وتدخل منذ الأصل، غياب الأصل، معلنة قيام عملية تلقيم (...)<sup>1</sup>.

### (الفالوستريسم) مركزية القضيب:

تتدخل الأعضاء الجنسية للجسد وتصبح ذات دلالات لغوية تحدد معنى معين للكتابة وتوجه تاريخاً فكرياً بأسره يحكمه تمرکز عقلياً أو صوتياً.

في حديثه عن العلاقة بين أسلوب نيتشه والمرأة، يتطرق دريدا إلى مفهوم القضيب، وكيف فرض سلطته الذكورية في المجتمع، وجعل المرأة في مرتبة أدنى منه لأنها لا تملكه، يقول: (من خلال مهمازه الذي يحرك النص يصيبه دائماً برجفة جسد، ورعشة داخلية، لإظهار مدى مقدرته على تحمل الوخز (...)) لتكون علامة ذكوره أداة كتابته الجسدية، ليكون القرطاس ذاته ممثلاً مجازياً لجسد المرأة (...)) محركاً لولبيا يركز فيه الرجل قوته (...)) ومن هنا كان التمرکز حول القضيب (الفالوستريسم) تاريخ السيطرة الذكورية وثقافتها (...)) حيث يصور القضيب هو أسلوب الرجل أو خاصيته في التمايز)<sup>2</sup>. يقول دريدا: (إن الحقيقة - الخصاء هي شأن الرجل وهي الإنشغال الذكوري، الذي لم يكن قديماً ولا مثار إرتياب ولا يحتجب كفاية، والذي، في سداجته وبلاهته (بلاهته، الجنسية بلاهة تمب لنفسها عند الحاجة تمثيل الهيمنة البصيرة) يفرز خديعة الحقيقة الخصاء)<sup>3</sup>.

تتشابه المرأة والكتابة حسب دريدا فإن كليهما يجدان التصنع، فكلاهما ينهجان أسلوب تظليلي بني على قوة الإغراء، تغري المرأة الرجل، وتعتمد الكتابة على تظليل الفلاسفة والكتّاب، نفس اللعبة يلعبانها (أي الإخفاء والتستر الكذب والرياء لعبة الزينة، بالإضافة إلى قوة الإقناع). وإن النعوت التي أعطاها نيتشه للمرأة هي نعوت تنتمي إلى تاريخ الحقيقة باعتباره

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 99..

<sup>2</sup> حبطة سماح، المقال السابق، ص 212.

<sup>3</sup> جاك دريدا وبول ديمان، استراتيجيات التفكيك، المصدر السابق، ص 99.

تاريخ عشرة. لقد ضاع نيتشه حسب دريدا في الأمثلة التي أعطاها حول المرأة والتي لم يجد فيها الموضوع، فنيتشه يضع في شبكة التصوص كعنكبوت لا يدري ماذا يحدث بداخلها (كأن يخشى المرأة متزوعة الشهوة، كأن يهاب المرأة المخصية، كأن يحب المرأة الإيجابية، كل ذلك كان يحدث دفعة واحدة بالتزامن أو بالتتابع، حسب إمكانية جسمه، ومواقع تاريخه. كان على صلة مع نفسه، مع خارج نفسه مع العديد من النساء مثلما في مدينة بال في مجمع ديني)<sup>1</sup>.

ومادامت مسألة المرأة تتأرجح أو بالأحرى تقوم بتعليق التعارض بين الحقيقة واللاحقيقة فهي تؤسس بذلك لنظام الأقواس الذي يرتبط بنسق الإقرارية الفلسفية (وتتزع الأهلية عن المشروع التأويلي ملتزمة المعنى الحقيقي للنص، تحرر قراءة أفق معنى الكينونة أو حقيقة الكينونة لقيم إنتاج المنتج أو لقيم حضور الحاضر، وما انفلتت من القيد هو مسألة الأسلوب أو مسألة الكتابة مسألة مسار مهمز **eperonnante** الأقوى من كل محتوى وكل معنى)<sup>2</sup>، فلأسلوب المهمز حسب دريدا يحترق ما هو متخفي ويلغي كل متعارض.

أمّا المرأة : (تمارس المرأة إغوائها من بعيد، المسافة تلك هي عنوان سلطتها)<sup>3</sup>

دريدا يرى أن (نيتشه) يقصد من وراء كلمة أخصاء، هذه العبارة الرمزية التي تحوي تخصيصاً والتي يدخل في إطار التسيان، وشير بما إلى (المهماز الخنثوي للقضيب متخف أو متوار في أعطيته عضو في الوقت ذاته عدواني ومقلق مهدد / أو مهدد، شيء غريب ومخالف للمألوف بحيث إننا لا نجد دائماً في محض لقاء وبواسطة آلة رافعة فوق طاولة الاخصاء)<sup>4</sup>.

فلا يوجد شيء غريب عن المرأة ومعادي لها غير الحقيقة، فبراعة المرأة كمن في الكذب وقضيتها الأساسية هي الإعتداد بجمالها، يقول نيتشه: (لفترض أن الحقيقة امرأة، أليس علينا أن

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص138.

<sup>2</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيتشه في الكتابة، المصدر السابق، ص143.

<sup>3</sup> المصدر السابق، ص91.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص166.

نشك أن جميع الفلاسفة، بوصفهم عقائدين أساؤو فهم النساء) وهذا أمر ساذج(ومناف للحقيقة بوصفه إمرة، فهو لم يفهم شيئاً لا من أمر المرأة ولا من أمر الحقيقة)<sup>1</sup>، والأمر راجع إلى أنه لا يمكن أن نمتلك الحقيقة. وهو أمر حسب دريدا يجعلنا ونحن نكتب نيتشه مرغمون على وضع(الحقيقة بين خطين، الحقيقة الصارمة- وما سوف يدون الحقيقة الصارمة- يدون بشكل عام "العملية الأثوية"، من غير أن نقصد الأنثى، فعندما تكتب عن نفسها يعود الأسلوب إليها ذاتها، وان كان الأسلوب (كالقضيب الذي يشكل حسب فرويد "النموذج الأصلي الطبيعي للتيمة" يمثل الرجل فان الكتابة تكون امرأة)<sup>2</sup>. فحقيقة المرأة يختلجها الشك كما أنها تمتاز بالتخفي والتستر. فهي ليست إلا مظهراً سطحياً ولا يمكن أن يكون مرغوباً فيها إلا من خلال التستر والاحتجاب. فالمسافة بين الأثوية المجردة تعلق الحقيقة علاقتها بالخصاء

---

<sup>1</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيتشه في الكتابة، المصدر السابق، ص93.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص97.

## المبحث الثاني الجسد كمدخل للمس في فلسفة دريدا

1- مفهوم اللمس عند دريدا

2- أفق اللمس بأعيننا

3- العمى البصيرة عند دريدا

4- اللمس والإحساس وعلاقته بجسد الآخر - حوار دريدا لنانسي -

المبحث الثاني: الجسد كمدخل لللمس في فلسفة دريدا.

### 1- مفهوم اللمس عند دريدا:

يعرّف اللمس بصفة عامة على أنّه (الحاسة الأقدم، الأكثر ثباتاً، وموجود في الرحم بعد الشهر الثاني من الحمل، وفيما بعد موجود بشكل متميّز في السنوات الأولى من الحياة تشمل حاسة اللمس الجسد برمته عمقا وسطحية، وتصدر عن كلية الجسد بخلاف الحواس الأكثر تموضعا. نحس بالعالم حولنا باستمرار وفي كل أماكن الجسد حتى ولو كنا نائمين)<sup>1</sup>.

عرفه اندريه لالاند كما يلي: (لمس (أحساس، رهافة)، يقال على كل احساس وبخاصة على اللمس. (أ) مرادف لحاسة اللمس **toucher** بنحو خاص: من بين مختلف أصناف الأحاسيس التي تجمعها اللغة الجارية، في إسم اللمس يطلق بالمعنى الحقيقي إسم **tact** على الإحساس بالسّمات التي تظهرها المسطحات بالخصوص صورة وديمومة أصغر العناصر الممكن إدراكها، التي تكونه، خشن، مضلّع مخملي، لزج، صقيل، إلخ. (ج) بالمعنى المجازي، حدس أكيد ودقيق ثمّ يناسب قوله أو عمله حتى لا يجرح الآخر أو يترعج)<sup>2</sup>

وعن معنى اللمس يتساءل دريدا: (ما هو اللمس؟ هو السؤال الأفضل دليلا، والأكثر اقتصاداً، (...). فمتابعة سؤال اللمس وهو سؤال يستنكر لغز كل شيء ويلمس كل شيء)<sup>3</sup>. وهو سؤال يقودنا حسب (نحو خطاب من اللمسات التي تفتش وتستدعي التحليل السليم، وحتمية تأتي منذ الحساسية والشعور، فإنّ نشعر مثل أن نلمس ولكن تلمس نفسك

<sup>1</sup> ميشال مارزانو، معجم الجسد، المجلد الاول، ص 1478.

<sup>2</sup> ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، ص 1422-1423.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean Luc Nancy, Galilée éd. Paris, 2000, p12.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

وتشعر بنفسك، (اللمس بالتأكيد، لكن من أو ما؟ لمس شخص ما أول لمس شيء ما؟ أو حتى لمس سؤال اللمس)<sup>1</sup>.

فسؤال اللمس يتمي بحق إلى تاريخ الجسم، وكل تلك الثقافات المرتبطة بالجسم. عن طريق اللمس أدرك ذاتي وأدرك الآخرين، أستطيع أن ألمس. بقدر رؤيتي لأننا يمكن أن نلمس بأعيننا. كما يجب علينا حسب دريدا عدم الإفراط في اللمس، لأنّ اللمس هو أيضاً يصل إلى حده الأقصى ويفقد خاصيته الأساسية. يرتبط اللمس بالإحساس وكل إحساس حسب دريدا يأتي من اللعب ومن الجسم ومن الروح وحتى من القلب.

وهناك أيضاً التّحسس، فالتّحسس هو أولاً القدرة على لمس الأشياء، والوصول إلى محيطها وصفاتها كما يمكننا من الإحتكاك بالآخرين وبالموضع، فمثلاً الإحساس بالقدمين على الأرض يعلمنا عن العالم وعن مكوناته، وأحجامة وتركيباته، حدوده ووزنه، وحرارته. يقول دريدا: إذا تحدّثنا عن مختلف الأشياء التي تحمل نفس الإسم، فإنّ الأمر يتعلّق باللّغة، باستعمالها، بغايتها أو نهايتها وباللاهوت (الرؤية هي لغة كاتب الطبيعة) الذي يستعمله أو يوظّفه باركلي للوصول إلى الإدراك. وهنا يكمن الإستنجد الخلاق لفلسفته.

إنّ هذا التّفسير للمعاني، بما فيها اللمس *le toucher* في بداية الأمر، ما يتعلّق بمعنى اللمس (*l'haptique*)، فإنّ ما يتعدّر رفضه بينهما، أي ما هو مشترك بين كلّ حيّ في العالم (وهو ما ليس كذلك في هذه الحالة)، يفترض هذا التّفسير في نهاية المطاف اللاهوت (الإستعانة باللاهوت)، على وجه التّحديد الإستعانة بلاهوت ذاتي.

إلا أنّ الإشارة المشتركة أبعد من هذه الإختلافات الواضحة، أي الأخذ بعين الإعتبار عدم التّجانس بين المعنيين، بين "ظاهري الإدراك المخصّصين لهما (أي للمعنيين)"، و بعض التّفوق الممنوح للّمس.

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean Luc Nancy, op.cit, p12.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

إذا كان حسب ما يكرّره باركلي دون كلل، أو كما يبدو أيضا حسب نانسي، فإنّ أفكار التّوع (يقصد بها هذه الجزئية أي اللمس)، ما يتعلّق بالمسافة، وبالتالي الحركة لا تتولّد عن الرّؤية بالمقابل فإنّ مظهر الحدّ، مقارنة الحدّ، "عرض أو تقديم الحدّ" يؤدّي بنا كما يقول نانسي "إلى الانتقال من الرّؤية إلى البراعة".

علاوة على ذلك فإنّ باركلي يدّعي أنّ الآليات الفيزيائية للرّؤية، شبكيّة العين، العدسة البلّورية القرنية، الأشعّة التي تحتازها، إلخ، "تشكّل كلّها طبيعة ملموسة".<sup>1</sup>، وأي تشوّه في حاسة اللمس حسب دريدا (بغير العالم بعمق، فأرسطو أن من فقد حاسة اللمس يكون مصير صاحبها الموت فهي الأصل المؤسس لعلاقة الإنسان بالعالم)<sup>2</sup>، ويضيف دريدا إلى أنّها الأصل المؤسس لعلاقة الإنسان بالأخر.

يقول دريدا: (في اللمس أشعر بذلك، لكنني لا أعرف، أعرف أقل وأقل ما يعنيه اللمس بالطبع لا وأتمكّن من مشاركته معه ومشاركته اللمس، فقط لمس اللمس، حتى السؤال أو طلب اللمس، التي تكون ذات صلة بالموضوع، وهذا يعني معنى اللمس، كيف نلمس، دون لمسها بمعنى اللمس)<sup>3</sup>.

معنى اللمس حسب دريدا لا يجعلنا نلمس، شيء ما يحدث في النّهاية، قد يكون حدثاً يأتي عن طريق تعبنا قليلاً، إنّ حدث متفرّد، قبل أي نتائج، قبل أي إتقان أو تفاني في الأداء إنّّه فوق كل الأحداث التي لا زلنا نقوم بها، بفعل اللغة وعلى أساس أفاق استباقية حتى قبل لمسها، في الواقع. إنّ اللمس هو متاح للجميع يقول ريدا: (هل يجب أن أكون قادراً على لمسه؟ كما قال أيضا، ربّما «يضحك اللمس» **rire le toucher** سوف أميل إلى القول بالأخرى «يبكي» **pleurer** اللمس، ولكنني أشعر أنّّه هو نفسه، نتفق على الضحك لدموع اللمس)<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ibid, p116.

<sup>2</sup> Ibid, p12.

<sup>3</sup> Ibid, p158.

<sup>4</sup> Ibid, p158



## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

ويملك اللمس حداً، يتمثل في جعل حساسية اللمس متساوية، فنحن نملك استطاعة المس هذه الإستطاعة التي تغدو سلطة لشعور المتفرد الذي يشمل اللمس. يقول دريدا: (اللمس هو النهاية، ونقطة كل شيء)<sup>1</sup>.

### 2- أفق اللمس بأعيننا:

اللمس يمكن أن يحدث هذا لي من أن يقال بقدر لمست بواسطة الأخر مع دريدا تغدو الرؤية لمساً (للعين فضيلة النفاذ التي ليست للكلام: النظر هو رغبة في حضور دون صوت ودون الكلام)<sup>2</sup>.

النظر لمس يكتب في اللغة الفرنسية عندما تلتقي أعينا، ويشترط في النظر العينان فالحياة دون عيون لا معنى لها، يقول دريدا: (لا يمكن للأشياء أن تقيم في مدى بصري أي في مدى استكشافي والإدراك بالعين الواحدة، فالرؤية بعين واحدة لا يمكن أن تمدني بإدراك كامل للأشياء (نظرة واحدة لا ترى يلزم نظرتين)<sup>3</sup>.

أما الصور التي نكوّنها بعين واحد تختلف عن الصور التي يمكن أن تمدنا بها الرؤية بعينين فالرؤية ترتب علاقة جسدي بالأشياء، تلك العيون أو تلك النظرات؟ تذهب من الأنا إلى الآخر، هذا الذهاب يتطلب عينان من أجل نظرتين، ثم إنّ هناك عيون لم تعد ترى أكثر وهناك عيون لا ترى أبداً، ننسى وأنتم أيضاً الحياة دون عيون؟ من أجل الربيع لا نحيا دون ضوء.

يقول دريدا: (دعونا نكرر هذا السؤال؟ ولكن دعونا نسأل «هل اليوم إذن» وفي هذه اللحظة؟ هو الليل، في الليل تكون طبيعة الإتصال مضطربة فالعينان التي تلمس بعضها البعض ليلاً هي عمياء، ولكن على وجه التحديد عندما ألتقي نظرتك، أرى ونظرتك، وعينيك (...). وعينك ليست مرئية فقط، ولكن مرئية ولأنها مرئية (أشياء وأشياء داخل العالم) بقدر ما نرى (في أصل

<sup>1</sup> Ibid, P160.

<sup>2</sup> حسام نايل، المرجع السابق، ص183.

<sup>3</sup> Ibid , p12.

العالم أستطيع لمسه، بعدل، للأصبع **doigt**، الشفاه **lévers**، أو حتى العينين، الرموش والجفون تقترب منك، إذا تجرأت على الجيء بالقرب منك، إذا تجرأت يوماً<sup>1</sup>، عندما تلمس أعيننا بعضها البعض، فإننا نكرر سؤال التالي: هل هو الضوء أو الظلام؟ ولتوقع هذا السؤال فإننا نحتاج إلى جرأة. إن العينان التي تلمس بعضها البعض هي عمياء.

ولقد ارتبطت مسألة البصر والعمى في الفكر بالمسألة التوراتية وهي مرتبطة أيضاً بفكرة المعصية: (فقد وهب عصيان الرب، الإنسان انفتاح العين كما وهبه في اللحظة نفسها المعرفة كالرب الإله، لكن انفتاح العين هذا - الذي هو معرفة، والذي هو اقتراب من الجانب الإلهي بكيونة الإنسان كالرب والإله في جنة عدن إن انفتاح العين ومبادلة الآخر النظر إلى الجسد ينطويان بغرابة شديدة على هذا الوضع المزدوج: أن يكون الإنسان كالرب والإله وفي اللحظة نفسها هجران الرب الإله والإبتعاد عنه، نحن لا نعرف - وليس بمقدور أحد معرفة - ما إذا كان العمى / انغلاق العين قد ارتبط، أو قد كان يهيئ الكيونة واحداً أم لا، إذ لا نستطيع الكلام عن هذا العمى الأصلي المظنون في جنة عدن (...))<sup>2</sup>، فالرؤية هي معرفة إلهية، وهي اقتراب من الحقيقة أي هي كشف للمحجوب.

ولقد أكد ميرلوبونتي أيضاً على أهمية الرؤية ودورها في المعرفة، فالجسد عنده هو من يرى ويلمس يقول: (إن الرؤية تتعلق بالحركة، فنحن لا نرى سوى ما ننظر إليه (...)) إن الرائي، إذ يغوص المرئي بواسطة جسمه الذي هو نفسه مرئي، لا يستولى على ما يرى: إنه يقربه فقط بواسطة النظرة، ويدل على العالم (...)) واللغز ينحصر في أن جسمي هو في الوقت ذاته راء ومرئي. إنه يرى نفسه رائياً، ويلمس نفسه لامساً، فهو مرئي ومحسوس بالنسبة إلى نفسه<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ibid , p13.

<sup>2</sup> حسام نايل، المرجع السابق، ص 184-185.

<sup>3</sup> موريس ميرلو - بونتي، العين والعقل، المرجع السابق، ص 17-18.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

حسب دريدا هناك نوعين من الرؤية: هناك اعتقاد بالرؤية وهناك رؤية، فالإعتقاد بالرؤية يشمل عملية انعكاس والانعكاس هو أعمى بينيته (فهو لا يرى ما فقدته الذاكرة، وهو مجرد تجريد شبح للمعنى، وهو يستعرض عملية خسارته. نخط من الكتابة العلاجية التي تنشده مجاهدة الخسران، وهو في النهاية تميم للانعكاس وتحذير من قوة التنوير والبصيرة)<sup>1</sup>.

يوظف دريدا ثلاثة مصطلحات، العمى البصيرة والإستبصار:

في حديثه عن العمى والعميان هو التأسيس لفكرة العمى أثناء الكتابة، يرى دريدا أن الأعمى في علاقته الزمانية والمكانية بالعالم يحتاج إلى الرسم، هذا الرسم الذي يقوم على فكرة الإحساس الذي يعتمد على مجموعة من الخبرات، وهي اللمس والسمع والفهم، لأن الكلمة تسمع وتفهم وهي غير مرئية، والركيزة الأساسية في رسم الأعمى هي اليد التي تعتمد على الحدس الذي تهبه الكتابة نفسها والذي يجعل منها كتابة أكثر التزاما وبعيدة عن التهور

يقول دريدا: (ماذا يحدث حين يكتب المرء من دون رؤية؟ تجازف يد الأعمى صاعدة وحدها أو منفصلة، في مسافة محدّدة بشكل بائس، تتحسّس شكلها، تتلمّسه، تلاطفه كثيراً وهي تنقشه، واثقة بذكرى العلامات والنظر المكمل، يبدو كأنّ عينا بلا جفن قد انفتت على طرف الأصابع، كأنّ عينا قد نمت كثيراً ملاصقة للظفر عينا وحيدة، عين "سيكلوب" أو إنسان بعين واحدة)، ووظيفة هذه العين/ الأصبع أنّها تعمل دور المرشد في تحسس الأثر وتبعه وهي كالمصباح فهي كتابة)<sup>2</sup>

(تتيح العين للذات قدرة النظر إلى الآخر كي تعرفه، وليست هذه المعرفة علامة ملكية واخضاع للآخر أو سيطرة عليه بل هي معرفة تأتي بالحق والحب (...))<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> هيثر هوفيل، استبصارات دريدا عن العمى والعميان، تر: محمد عيد ابراهيم، ضمن كتاب: دريدا فيلسوف الهوامش، ص 436.

<sup>2</sup> جاك دريدا، ذكريات الأعمى (مجتزأ)، ضمن كتاب دريدا فيلسوف الهوامش، مجموعة مؤلفين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2017، ص 439.

<sup>3</sup> حسام نايل، المرجع السابق، ص 183.

فمن خلال العين يمكن أن نكتشف أجساد الآخرين: (العين هي وحدها ما يبرير ظلمة الآخر (الجسد) المبتعد (...))<sup>1</sup> (العين خطوة، ولو أنها خطوة مادية، إلا أنها خطوة مضمونة عن طريق طویل يفضي الى نور الروح)

أمّا هيدغر Heidegger فقط ربط حسب دريدا (في التحليلاته الأساسية لنتائج ومسائل صارت أساسية لما هو مرئي (le voir) والذي يقصد به التفتيش (inspection) والمتّطور (perspective) بالإنشغال (préoccupation) العملي (pratique) بكلّ ما يشغلنا أو حتّى يُقلقنا (souci)، (...) ثمّ لا يبدو في وضوح الشمس المبين للحدّ الفاصل بين التّظري واللائظري قبل أن نقاطع هذا التّطور الغريب عن موضوعنا، نلفت الإنتباه مجدداً أنّ الكلمات ذات المعنى «les mots de sens» أو ذات الإحساس المرهف «les mots de sensibilité» لا تظهر في هذا البرهان. نعلم أنّه كان يحدث بانتظام لهيدغر أن يقول أنّنا لا نسمع لأنّ لدينا آذان، و لكن بالعكس لدينا آذان لأنّنا نسمع. كان يقول أيضاً أنّ الرئية le voir لا ترتبط بأجهزة التّظر، (...) الخ)<sup>2</sup>

إنّنا حسب دريدا وبالرجوع مرّة أخرى إلى مارلو-بونتي Marleau-Ponty، حيث أنّ هذا الأخير توجّه نحو إصلاح التّوازي (أو التّوازن والأصحّ التّوازي) بين المنظور أو الرؤية والملموس أو اللمس. وأعطى أهمية لهما في الإتصال بالعالم والحياة، يقول ميرلوبونتي: (إذا لامست يدي اليسرى يدي اليمنى، وإذا ما أردت فجأة أن أمسك بيدي اليمنى شيئاً من يدي اليسرى حال الملامسة فإنّ رد فعل جسدي على نفسه يخفق في اللحظة الأخيرة: لحظة شعوري بيدي اليسرى تلامس يدي اليمنى، أنّي أوقف بنفس القدرة ملامسة يدي اليمنى بيدي اليسرى. ولكن ذلك الإخفاق لا يترع حقيقة الشعور بأنني أستطيع أن ألمس نفسي وأنا أقوم

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 134-183

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean Luc Nancy, op.cit, 229.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

باللمس: فجسدي لا يدرك، ولكن كما لو أنّه يحيط بالإدراك الذي يتولد من خلاله، بكل ما ينتظم داخل الجسد بكل دافعه الحسي<sup>1</sup>.

وأيضاً هوسيرل Husserl (وخاصّة في المقال المعنون بـ Signes (العلامات)، أعطى حسب دريدا "إمّياز غير عادي" للنظر.

(ويندرج اللمس ضمن هذا الفكر الحالي ضمن نموذج اليد كنوع من فلسفة الجهد والعفوية المحرّك)<sup>2</sup>، واللمس يدخل في علاقة مع اليد باعتبارها أداة اللمس.

(وفقاً لدريدا، هذه الإستعارة اللمس، هو العمل في فكر حتى لو بدا أنّ شكل اليد غائبا عن فلسفته أو على الأقل في مقاطع العادية التي يقرأها مرة أخرى لا يوجد عالم دون لمس هذا المفهوم التقليدي لللمس أسلوب الإغماء والفصل بدلاً من الإستمرارية)<sup>3</sup>.

ونحن نلمس فإتّنا نلمس حسب دريدا إمّا بأعيننا أو بأيدينا، أتّنا لمس بجسدنا ككل، إتّنا نوظف أيدينا حسب دريدا على سبيل العطاء، اليد تعطي، كما أنّها تعرف الشكل الذي تمنح به فهي واهبة: واهبة للمعنى، واهبة للكتابة.

(فتاريخ الكتابة يرتفع على أرضية من تاريخ وحدة الكتابة بوصفه مغامرة للعلاقات الموجودة بين الوجه واليد (...). علينا أن نحدد أنّ تاريخ الكتابة لم يتم تفسيره انطلاقاً ممّا نعتقد أنّنا نعرفه عن الوجه وعن اليد وعن النظر وعن الكلام وعن اللفتة. الأمر على العكس يتعلق بإزعاج هذه المعرفة المألوفة وبأنّ نوقظ ابتداءً من هذا التاريخ معنى اليد ومعنى الوجه<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ميرلوبونتي، المرئي واللامرئي، المرجع السابق، ص23.

<sup>2</sup> Claire Marin, , L'œil et la main: la «métaphysique du toucher» dans la philosophie Française ,op.cit.

<sup>3</sup> Claire Marin, L'œil et la main: la «métaphysique du toucher» dans la philosophie Française ,Ravaisson à Derrida, ), Dans LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES 2003/1(n°64),PAGES 99À112,Mis en linge sur Cairn.info le 01/03/2003,https://doi.org/leph.031.0099.

<sup>4</sup> ميجان الرويلي، جاك دريدا: نحوى «الكتابة» سنان لا «كتاب»، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص167.

فاليد عضو "خارجي" وتعبير عن شخصيتنا العميقة. (كذا نفس الأمر مع الصوت والخط ما هو "خارجي" ليس خارجياً فقط. بل هو "ظاهرة" أي نمط ظهور ما هو باطني في أنفسنا، وليس ذلك غير شكل الروح الذي يسكن عالماً ثقافياً ما. ولا نعبر عن أنفسنا إلا بقدر ما ننتمي إليه. يد الفلاسفة هي تفكر في يد العالم الذي ينتمون إليه تقوم اليد مقام الكثير من الوسائل فهي حسب أرسطو، ليست مجرد أداة بل هي "مجموعة من الأدوات" أو هي "أدوات تقوم مقام أدوات كثيرة" (...). فمجرد امتلاك الأيدي لا يجعل من البشر أكثر الحيوانات ذكاء، بل العكس: أن الذكاء هو الذي صنع الأيدي)<sup>1</sup>

أما مع ليفيناس ستصبح اليد رابطة لعلاقتنا الإنسانية (إنها تحملني إلى الآخر، فهي قرب والقرب حسب ليفيناس طبيعة داخل الوعي. إنَّ اليد كلغة وكتحية، كتحية سابقة أبداً على الكوجيطو، وهي علاقة مباشرة بالآخر، إنَّ اليد تيه وليست تفكيراً إنها الترנסدنتالية بامتياز، لأنها تتضمن دائماً فعل خروج من الذات، إنَّ اليد ترغب، إنها نداء الوجه و"الأيادي أيضا تقول الصلاة")<sup>2</sup>

وهي حسب دريدا تربطنا بالآخر من خلال لمسه مباشرة أو عن طريق الكتابة، إنها تتكون من أصابع، نلمس بأصبع هو بذاته تلامسه أصابع أخرى، كما لو أن اليد مصنوعة فقط من أصابع، إنَّ الأصابع في متناول يدنا، فهم أجزاء وواجهة الجسم. (فإذا كنت لا أرى يدي، فإنني لا أستطيع (ولا يمكنني) أن ألاحظها، أو أشاهدها، أو أفحصها، أو أنعم النظر فيها (...). وأراها باعتبارها أداة (...))<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> فتحي المسكيني، المهجرة إلى الإنسانية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2016، ص174.

<sup>2</sup> رشيد بوطيب، نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2019، ص158.

<sup>3</sup> رزينو فندلر، الأفعال والأزمة، تر: عبد المجيد ححفة، ضمن كتاب دلالة اللغة وتصميمها، ر. جاكندوف، ن. شومسكي - ر. فندلر، دار تيقال، المغرب، ط1، 2007، ص85.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

في الحديث عن اليد يوظف دريدا التصور الهوسرلي لليد ويورد المثال التالي يقول دريدا: (على سبيل المثال يدي، أنه مصطلح هوسرل «على سبيل المثال الأصبع» هو أيضا له)<sup>1</sup>، إن اليد تشمل معان عديدة، فقد تشير إلى مثال غير مبال للعضو اللمسي، وقد تحمل معنى العينة العادية كما أنها تحمل معنى القيمة السميولوجية، فاليد هي كأفضل مثال لما يميّز الإنسان، في الجزء العلوي من التسلسل الهرمي للوصول إلى معنى الفهم والتحليل. يقول هوسرل: أدرك باليدين بحيث أحصل الإدراك الحركي واللمسي وبالعينين أرى (...). فأنا أستطيع في كل لحظة إدراك أحد يداي بواسطة الأخرى، أو عيني باليد... الخ<sup>2</sup>

( إن الامتياز الممنوح ليد الانسان كتجسيد للمس، مبدأ ثابت وأقوى في التقاليد الميتافيزيقية)<sup>3</sup>

وتقوم فكرة اللمس على أساس الإحساس، الذي لعب دورا مهما داخل الفكر الفلسفي : فمع (أفلاطون) على لسان ثيتاتوس يقرّ بأن "العلم إحساس" أما (أرسطو) ففي كتابه التحليلات الثانية يكتب " من فقد حساً فقد علما"، أما مع (توماس هوبز) "إنّ الفكرة هي دوما فكرة ملموسة".

ويرى (ديكارت): "أنّ الحواس تخدعنا ولا يمكن أن نطمئن إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة" أما (كانط) فهو يقرّ: بأنّ الحواس لا تخطئ لأنها لا تحكم (...).<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean Luc Nancy, op.cit,P158.

<sup>2</sup>مراد قواسمي، تأصيل التأويل «قراءة في تصوّر التاريخ في فينومينولوجيا هوسرل»، مذكرة نوقشت في كلية العلوم الاجتماعية لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، تحت إشراف الاستاذ بن مزيان بن شرقي، 2009-2010، ص150-

<sup>3</sup> Mechel Lisse, Lire, toucher: d'une main à l'autre, Jean- François Chassay et Bertrand Gervais [éds], Paroles, textes et images. Formes et pouvoirs de l'imaginaire, Université du Québec à Montréal Figura, centre de recherche sur le texte et l'imaginaire, coll. «Figura», n°19, vol.2, p. 157-168

<sup>4</sup>أم الزين بن شيخة المسكيني، الفن يخرج عن طوره، جداول، لبنان، ط1، 2011، ص13.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

مع (بركلي) سيأخذ مفهوم الإحساس معناه الحقيقي فكل ما ندركه حسبه وعن طريق الحس هو الأفكار المحسوسة، وهي أفكار متميّزة عن أفكار التخيل، لأنّ موضوع الإدراك الحسي هو الأشياء ذاتها وليس نسخها كما يرى (جون لوك) فالحياة الواعية تدرك الأشياء ذاتها وقد تبدو الأفكار هي الأشياء والمظاهر هي الإحساسات أي هي الكيفيات المحسوسة، وهذه الأفكار أو المظاهر مدركة مباشرة بالحس وهي كل حقيقة الشيء المحسوس وليس ثمت شيء خلاف هذا، فالوجود المدرك عند بركلي هو الأشياء أو الأفكار التي يثيرها الله في عقولنا أو يطبعها على حواسنا. إنّ الله هو أساس الوجود والمعرفة، أمّا أفكارنا فهي عبارة عن احساسات مباشرة ندركها عن طريق الحواس، يقول بركلي: إن الأفكار المدركة بالحس إدراكاً واقعياً لا تتوقف على إرادتي، وعندما أفتح عيني في وضح النهار لا أستطيع أن أقرر إن كنت سأرى أم لا وليس في وسعي أن أحدد الأشياء التي ستقع أمامي أو نوع الأشياء التي سيقع عليها بصري وهذا فيما يتعلق بحاسة السمع وسائر الحواس الأخرى، فأفكارها ليست من صناعي ولا من خلق ارادتي، فلا بد أن تكون هناك ارادة أو روح أخرى هي التي تتحكم في انتاجها.<sup>1</sup> فعندما نترجم المنطق البراكلي يقول دريدا: (إنه رائع، ويمكن دحضه، حيث ربط امتياز اللمس، دعونا نقول من **L'ahaptic**، اللمسي إلى **L'optique** البصري، مع الأساس الإلهي، في اللغة التي يتحدث بها الله إلينا، لغة بيننا)<sup>2</sup> أمّا دريدا فيرى بأنّ الإحساس الذي ينتج عن اللمس يأخذ معنى آخر وهو الحنان والهبة، هبة الحنان، وتحليل هذا الإحساس هو تحليل غير مرئي.

فالإحساس بمعنى الهبة يقول دريدا: (خذ ما لا أملكه ولا تملكه لا أنت ولا أنا، لا يملكه سوانا حتى مستقبلاً بل ولا يُمكننا أن نحوزه. هل هذا الإحساس هبة أم عرض ؟ إنّنا لا نتلاعب على الكلمات أبداً. إنّ الكلمة الفرنسية **tendre** تأخذ معنى منح **offrir**، أعطى **donner** أي كلّ ما نُعطيه دون أن نسترجعه، بمعنى دون مقابل ودون أن نتنظر إسترجاعه

<sup>1</sup> فريال حسن، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، مصر، ط1، 1997، ص62-67-77.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean Luc Nancy, op.cit, P158



من الطرف المقابل. خذ ! لا سأعطيك، جملة أقلّ ما نقول عنها أنّها غير لائقة. بالإضافة إلى ذلك يُفترض في هذه العبارة أنّها نسبيّة وغير دقيقة. لكن كلمة "خذ" تقابل يتلقّى **reçois** أو يقبل **accepte**، مرّة أخرى نتساءل عمّن يتلقّى أو يقبل. الله هو من يعلم من يكون المتلقّي<sup>1</sup>.

نكرّر السؤال لكن هذه المرّة حول طبيعة الفعل ومتى يتمّ، أي متى تمنح الآخر شيئاً لا يأتي هكذا، بل ولا يأتي من عندنا. نقترح إذن على الآخر أن يأخذ، لكنّ هذا الأخير عليه أن يقبل أو يرفض شيئاً لا يستطيع لمسه. حتّى في اللّغة الفرنسيّة نستعمل عبارة «**toucher de l'argent**»، أي لمس التّقود ولكن معناها الحقيقي كسب التّقود. بمعنى إغتنى (**gagner de l'argent**).

ويعنى الحنان يقول دريدا: (**le tendre** والاحساس **attendrissement** الحنان) كان يُفضّل الأوّل بينما يتحدّث عن الثّاني كفته أصليّة، تظهر بشدّة في الحبّ وفي العلاقات الغريزية (في كلّ ما هو غامض في الحبّ و في جانب الطّواهر في مفهوم آلهة الحبّ)، يتعلّق الأمر بنوع من التّخفيف، لحظة من السّلام، التّخلّي عن المقاومة في مواجهة الآخر يمكن أن تصمد حتّى في حالة العنف أو الإغتصاب الذي لا يكون ممكناً (عذريّة المحبوبة لا يُمكن مسّها). كان ليفناس دائماً يستعمل مصطلح الإحساس المرفه **tendre** والحنان **attendrissement** لكنّه لم يتعمل أبداً للدّلالة على هذا الأخير (الحنان) الكلمة الفرنسيّة **tendresse**، يُمكن لأنّ ليفناس يصف بدرجة أقلّ حالة أو شعور مشترك و هو ما يُفسّر بغموض الحبّ<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ibid,P112-113.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean Luc Nancy, op.cit,P112.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

فالتجرد من المقاومة عند من يتوفّر فيه هذا الإحساس أو حتّى الشعور بالسّلام أو ما يُعبّر عنه بالأخلاق حسب ليفناس، أو البحث عن هذا الإحساس من خلال العناق الذي يأبى الوصول إلى الغريزة، فالإحساس الأوّل يترفع عن كلّ ما هو مادّي أي الجسد على خلاف الغريزة. ففي الحب مثلاً إنّي أتعرف على حدود الآخر وفي نفس الوقت أقوم بالاحتفاظ ببعده الخارجي عني يقول دريد: (يقال عادة الحب هو خفقان القلب، هل يخفق قلبي لأنّي أحب شخصاً كذات مطلقة؟ أم أنني أحب سمّت ذلك الشخص؟ عادة ما يبدأ الحب ياغراء من نوع ما، ينجذب المرء إلى آخر، لأنّ الآخر كذا وكذا (...)) وبشكل عكسي، يصاب الحب بخيبة أمل ويموت حينما يدرك أنّ الآخر لا يستحق حبنا لأنّ الآخر "ليس كذا وكذا"، إذن عندما يموت الحب، يبدو أنّ المرء يكف عن حب الآخر، ليس بسبب أنّهم هم بما هم كذلك، بل بسبب أنّهم كذا وكذا، بعبارة أخرى تاريخ الحب، قلب الحب، منقسم بين ال(من) وال(ماذا))<sup>1</sup>.

وما يقال عن فشل الإتصال بين الأشخاص في الحب هو حسب ليفناس ليس سوى سلبية قائمة في الاتصال بينهم، فهو علاقة تنشأ بين اثنين يقوم في ثنائية يستعصى جمعها فهي علاقة مع ما يحتفي للأبد (العلاقة لا تقوم - بما هي كذلك - على إزالة أثر الآخريّة وإثما تحفظها والرغبة الحسية لا تنشأ إلا بين اثنين، إنّ الآخر بما هو آخر ليس موضوعاً يصبح ملكنا أو يصبح نحن، بل ينسحب داخل لغزه، لا يحال لغز الأنثوي - الأنثوي الآخر ماهويّاً - أيضاً إلى فكرة رومنسية معينة عن المرأة الغامضة أو المجهولة)<sup>2</sup>.

ويقصد بالأنثوي هو نمط قائم على فكرة التواري عن النور، فهو حدث يختلف تماماً عن التعالي المكاني والتعبيري اللذان يترعان إلى النور، فنمط الوجود الأنثوي هو الإختباء ويقصد ليفناس بالاختباء الحياء، وآخريّة الأنثوي لا تقوم خارج الموضوع ولا هي نتاج تعارض للإرادات فالأنثوي هو أيضاً يأخذ شكل اللغز باعتباره يقوم بحركة الانسحاب بعيداً ويتوارى عن الوعي.

<sup>1</sup> حاك دريدا، الحب والوجود: هل تحب الشخص لذاته أم لصفاته، تر: رزم، <https://bit.ly/20EKKjQ>

<sup>2</sup> Ibid, P112-113.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

ويرى دريدا بأنّ تناولنا لبعض الحركات أو الإيماءات في إطار فلسفة ليفناس (Lévinas)، باعتبارها فلسفة تعتمد على الأخلاق وما وراء الطّبيعة (الميتافيزيقيا). من أجل التطرّق إلى الآخر غير الملموس، آخر غير ملموس من خلال تحليلات اللمس. من خلال أيضا ظاهريّة الإيروس. فكلّ هذه التّحليلات تكون في إطار سامي. جميلة كانت أو رفيعة، أي أنّ كل تحليل في إطار فلسفة الأخلاق وما وراء الطّبيعة لغير الملموس يتمّ في لإطار الجمالي والرّفيع أو السّامي، إلا أنّها تحليلات تبقى مضطربة.

### 3- اللمس والإحساس وعلاقته بجسد الآخر - دريدا يقرأ نانسي<sup>1</sup>:

عندما سئل جون ليك نانسي في أحد حواراته عن علاقة الصداقة التي ربطته مع دريدا يقول (لتكون قادر على الحداد؟ ولكن أيضا عدم القدرة، أود أن أقول إنّ جزء الحداد هو الذي يتحرك بعيد عن الصديق، الشّخص الذي يبقى مقربا وودودا ليس حزنا ولكنه مذهش: نحن نراه، ونسمعه دائما)<sup>2</sup>، فارتباط الصداقة بصفة الإنسانية، وأخذها لمعنى غيري دخل النصّ الديريدي، يجعلنا نلمس تلك العلاقة التي ربطت بين دريدا ونانسي، علاقة قائمة على الكتابة، كيف يعيش الكاتب داخل نصه كيف نلمسه من خلال عبارته، وتلمس علاقاته الإنسانية مع غيره، فاللمس يأخذ معنى العبور والارتحال داخل النصوص.

يجيب نانسي أيضا عندما سئل عن معنى "اللمس" في عمل دريدا حوله *Le toucher* -

*Jean Luc Nancy*، باعطاء تعريف له، يقول: (نلمس فقط ما لا يلمس، اللمس يلمس ما

<sup>1</sup> جون ليك نانسي فيلسوف فرنسي معاصر ولد بمنطقة بورد 1940، تميز بدايته الفكرية الأولى بتوجهه اللاهوتي، لتأخذ بعد ذلك فلسفته منعطف لآخر بعد تأثره بفلاسفة أمثال جاك دريدا وهيدغر وهيغل وبلانشو ودولوز من بين أهم أعماله الإشتراك في الأصوات 1982، نسيان الفلسفة 1986، تجربة الحرية 1988، الفكر النهائي 1990، معنى العالم 1993، نظرة البورتريه 2000، في الاستماع 2002، خلق العالم 2002، متعة الرسم 2007، الجمال 2009، هوية 2010، في أي عالم نحن نعيش 2011، الفيلسوف الاعرج 2014

<sup>2</sup> Entretien entre Safaa Fathy et Jean-Luc Nancy, Penser avec Derrida où qu'il soit, RUE DESCARTES 2016/2 (N°89-90 )P.194- 203, <https://www.Cairn.info/revue-rue-descartes-2016-2-page-194.htm>.P194.

لا يلمس ، في اللغة الفرنسية «اللمس» يمكن بناؤه بطريقة متعددة -«اللمس وجهة»- أو حسب العبور الغير مباشر -«اللمس الهدف»- وهذا يعني أنا تقريباً أصل إلى هناك، أستطيع دائماً لمس ما لا يلمس دون لمسه، في أي مكان آخر (...)<sup>1</sup>، إته اتجاه إلى ذهاب وعبور نحو الآخر. ويقول دريدا: في تسليط الضوء على ما أردت أن أكتب ومنذ مدة لجون ليك نانسي الذي أدعوه الأكبر مفكر في اللمس في كل الأوقات.

يقول دريدا: من الأول وبطريقة متفردة كنت أرغب في رسم حركة أولى، لتحية شخص ما، تحية، جون ليك نانسي، ذلك الشخص الذي يفكر والذي يكتب، واليوم تحية لا تخلو من اللباقة، -لمس دون لمس- Le toucher sens toucher ، هذه العبارة، تأخذ شكل للخلاص، وبالتأكيد نداء ناجح، ناقص، يهب وخجول، وماذا أيضاً: أردت اليوم أن أرسم حركة أولى لتحية ما يفكر به ويكتبه نانسي اليوم ومنذ ثلاثين عاماً، لحقيقة وجود طارئ حيث اتضح أنني أقرأها لفترة طويلة كما لو كنت بدأتها للتو.

(في لمس جون ليك نانسي يجمع دريدا العديد من المواضيع الفينومينولوجية)<sup>2</sup>، كالإدراك والرؤية، واللمس، والإحساس والتّحسس، واليد.

فنص دريدا حول نانسي يحوي (نوع من المؤامرة، مؤامرة فلسفية من اللمس، وفقاً لدريدا قد تكون استعارة اللمس الأرضية المشتركة للتقليد معين في الفلسفة الفرنسية، خاصة في بحثها عن تعبير الميتافيزيقا)<sup>3</sup> حيث تميزت هذه الأخيرة-الفلسفة الفرنسية-بالاستمرارية وعدم قابليتها

<sup>1</sup> Entretien entre Safaa Fathy et Jean-Luc Nancy ,Penser avec Derrida où qu'il soit, RUE DESCARTES 2016/2 (N°89-90 )P.194- 203, <https://www.Cairn.info/revue-rue-descartes-2016-2-page-194.htm>.P195.

<sup>2</sup> Chung Chine-Yi, Derrida's Deconstruction of Jean-Luc Nancy, The Criterion: An International Journal in English, <https://www.the-criterion.com>,

<sup>3</sup> Claire Marin, L'œil et la main: la «métaphysique du toucher» dans la philosophie Française ,Ravaisson à Derrida, ),Dans LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES 2003/1(n°64),PAGES 99À112,Mis en linge sur Cairn.info le 01/03/2003,<https://doi.org/leph.031.0099>.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

للتجزئة وهي سمات تجلعدنا على اضعاء الطابع الرسمي على جميع الميتافيزيقا الروحية على وجه التحديد لهذه الفلسفة.

يقول دريدا: ألا نكون هنا بصدد المخاطرة حينما يكون لدينا أفكار أو تلميحات مُسبقة؟ ألا نكون بصدد إتباع فرضية إرتباط المعنى بمرحلة معينة **périodisante** هي من يُرشدنا؟ مهما كانت قيمتها فهذه الفرضية تبقى فرضية، كما تبقى قيمة الفرضيات مرتبطة بهذه المراحل. ليس هناك قطعاً حدود فاصلة أو مجزئة، ليس هناك في أيّ مكان لحظة أو برهة بسيطة بين ما قبل و ما بعد، تحدّد البدء الحقيقي للتّفكير، للغة ما أو للجسم.

كلّ الآثار الإرتدادية تُحيلنا سرّاً إلى بعض المقدمات، إلى ماض يسبق مقدّمة الكشف عن الشّيء. يكفي أن تكون القراءة أكثر حيوية للتّوصّل إلى الإعلان. بخلاف ذلك أتساءل عمّا إذا لم يكن اللمس قد أتوصّل إلى لمس تفكير نانسي وكتابته في نهاية الثمانينات بطريقة هائلة إلى غاية التّوصّل إلى إقتحام معجمه (الفهم التّام لكلمات نانسي)<sup>1</sup>.

يوظف دريدا مفهوم اللمس مع نانسي من خلال الإشارة إلى العملية الجراحية التي أجراها على قلبه.

في بداية التسعينيات، حسب دريدا غدت كلّ التّماذج البلاغية والمنطقية. وسبق ذلك علامات تنذر بذلك، غير أنّه حدث بين سنة 1985 إلى غاية 1991 ، التّوصّل إلى لمس الجسم. لقد صار الجسم أكثر من ملموس بل مُغتصب موضوع ولوج ومتحكّم فيه من خلال عملية اللمس في صميم الكتابة.

إنّ العملية محلّ الجدل لم تتمّ خلال يوم واحد، بالتّأكيد في وقت محدّد وإن كانت قد وقعت في يوم ما فإنّها كانت مسبقة بل ومتبوعة بقصّة كاملة. من ذا الذي كما قال نانسي في حدّ ذاته (الفيلسوف) أقدم من الجسم ومن فكر جان لوك نانسي.

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean Luc Nancy, op.cit Ibid,P113.

يقول دريدا: (استعملت للتوّ رسم هذه الكلمة العامّة (ممكن ذات المعنى العام)، في إطار عمليّة. هذه العمليّة التي أتحدّث عنها هي معاصرة لعملية "جراحية"، كما نقول جرت باليد، يد الآخر، إذن من خلال اللمس، حتّى وإن، كما هو دائماً الوضع بالنسبة للآلة والتكنولوجيا اللتان كانتا أساسيّتان لم يكن بالإمكان الإستغناء عنهما (ومن خلال كلّ الفصول الآتية، إنّ تفكير العملية الفعّالة أو الفكر الفعّال أو الخلاق (*la technè*) للأجسام كتفكير إضافي آلي (من الآلة أو الصنّاعة) الذي على ما يبدو لي يُحدث الفارق الجوهرية بين حوار نانسي و حوارات الآخرين الأقلّ معاصرة والتي تهمّ بالجسم في حدّ ذاته أو جسم الإنسان الكائن)<sup>1</sup>.

أشير هنا يقول دريدا إلى عمليّة زرع القلب التي كان نانسي موضوعاً لها منذ حوالي عشر سنوات والتي تحوّلت إلى موضوع جدل. لم يكن يعرف على ما أعتقد ولا أعرف إن كان نانسي يبحث عمّا إذا كان قلب الآخر الذي صار يحمله في جسمه الحيّ هو قلب امرأة أو رجل. والذي هو بمثابة (الدّخيل "L'intruis" بتاريخ يناير 1999).

يقول دريدا على لسان نانسي: لديّ (من، "أنا" ؟ أو هذا الجسم (اللحمة *la chair*) هذا هو بالضبط السّؤال، السّؤال القديم ما هو موضوع النّصّ أو الكلام، الغريب دائماً عن المتّصّص عليه، والذي يكون حتماً دخيل وورغم ذلك يبقى هو المحرّك أو الجين أو القلب ؟ تلقّيت إذن قلباً آخر (قلب شخص آخر)، كان ذلك حوالي عشر سنوات أو ما يزيد. لقد زرعه فيّ. قلبي الحقيقي (الأصلي) (كلّ ذلك يُحيل إلى السّؤال المتعلّق بالحقيقي «le propre» فهمنا أو لا يتعلّق الأمر بما فهمناه، (...). قلبي الحقيقي (ممكن الأصلي) كان خارج الإستعمال لسبب لم يكن أبداً معروفاً أو لم يُسلّط عليه الضّوء (الشرح) يوماً...<sup>2</sup>

كان تحليله حسب دريدا (أي نانسي) مفجع، بديع ومبهر، ذو دقّة ونزاهة، وشاهد متميّز في تاريخ الإنسانية باعتقادي وفي تاريخ الفلسفة. بالإضافة إلى ذلك فإنّ هذا النّصّ (الصّدق يلتفّ

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean Luc Nancy, op.cit Ibid, P113

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean Luc Nancy, op.cit Ibid, P114

إذن سرّاً حول مضمونه (l'ami se replie alors discrètement sur son sujet) لمس مرتين مفردات اللمس.

مرّة للقول بتميّز الحدث (العملية، الشقّ، نقل العضو من جسم لآخر la greffe ، الجانب التقني، مجيئ العضو الصناعي من جسم غريب إلى صميم (قلب coeur) الجسم الحقيقي، إنّ هذا الجيئ الذي كانت إمكانية تحقّقه مفتوحة، مرّة أخرى هو إتّصال بين ما لديّ والأنا الذي يكون موضوعه التمتع، الألم والرّفص.

إن التفكير في هذه العملية الفعّالة أو الفكر الفعّال أو الخلاق (la technè) للأجسام فالتوصّل إلى لمس الجسد. الجسد صار أكثر من ملموس بل مُغتصب موضوع ولوج ومتحكّم فيه من خلال عملية اللمس في صميم الكتابة. من ذا الذي كما قال و يقول نانسي في حدّ ذاته (الفيلسوف) أقدم من الجسم ومن فكر جان لوك نانسي.

وهنا يتحدث دريدا عن الهوية الفارغة (L'identité vide) لأننا التي لا يُمكنها أن تستند على معادلة بسيطة. يقول دريدا: (من خلال أنا الذي يعود على نانسي فإنّ عبارة أنا أتألم je souffre تؤدّي إلى معنيين الأنا والآخر (مع أنّ المعنيين يتلامسان)، نفس الملاحظة تتكرّر بالنسبة لعبارة أنا أتمتع je jouis. لكن في عبارة أنا أتألم je souffre فإنّ أحد الإحساسين يتخلّى عن الآخر، بالمقابل في عبارة أنا أتمتع je jouis فالأنا يتعدّى الآخر. الأمر يتشابه دون شكّ، كما هو عليه الأمر بشأن نقطتي ماء: لا أكثر و لا أقل<sup>1</sup>).

فأساس الهوية (هو الإنفتاح على الآخر يوجد آخر وفي داخله يوجد آخرون وإذا أردنا أن نحترم غيرية الآخر علينا ان نقوم بهذا التمييز<sup>2</sup>، هذا الشعور بالآخر هو معبر إلى المختلف، (إن

<sup>1</sup>Ibd, p115.

<sup>2</sup> انور مغيث، جاك دريدا المثقفون والسياسة، مجلة ابداع، العدد 4-5، 1 فبراير، مصر، 2000، ص 143.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

---

الشعور بالآخر على أنه الأسبق حضورا بصفة معينة، هو الذي يمثّل في الإطار المفتوح نقطة البداية المتحركة لمن يهيمه أمر التحول والتجاوز إلى المختلف)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيتشه، المصدر السابق، ص 10.



المبحث الثالث: الغيرية وسؤال الآخر

1- الغيرية (Altérité) قراءة في المفهوم

2- مفهوم الغير Autre

3- الآخر L'autre

4- الآخر عند دريدا:

5- الغيرية/ الهوية في التفكيك

6- الآخر اليهودي عند دريدا

المبحث الثالث: الغيرية وسؤال الآخر:

إن أول استخدام لمصطلح (الغيرية)<sup>1</sup> كان من قبل عالم الاجتماع أغست كونت، وكان يشير بها إلى تلك العلاقة مع الآخر والمبنية على أساس التّضحية. تحمل الغيرية معنى لا هوية، والمغايرة والآخر، (وهي تقوم أولاً على الاختلاف، على هذا الذي - بين إثنين- يسمح بمسافة الحوار والتفاعل والتحفيز ولكن يسمح بالإصغاء أيضاً، فالغيرية هي الآخر، هذا الآخر الذي لست-ه) وبذلك فهو يؤسس هويتي، فرادتي، ما هو خاص بي وما فملكه معا لأن آخر الـ «أنا» في الـ «نحن» يملك من هويته نفسها، فرادتها<sup>2</sup>.

1- الغيرية<sup>3</sup>، قراءة في المفهوم:

إن الحديث عن مفهوم الغيرية يستدعي منّا الوقوف عند نقطة مهمة وهو توضيح الفرق بين (Altruisme) و (Altérite)، في الكتابات العربية نجد الباحثين العرب يتطرقون للمفهوم بنوع من الخلط، تشير الغيرية (Altruisme). آخر، غير كما تقابل الهوية (Identité)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Altérite:(...)dérivé de alter (autre-autrui: altruisme). Le sens d'emprunt correspond à la notion philosophique de «différence par changement». à la fois «diversité» et «altération». Alain Rey, Dictionnaire Historique de la langue Française, Dictionnaires Le Robert, paris, 2010, P60.

<sup>2</sup> كاتي لوبلان، لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني، تر: عاشور فيني، مجلة الايس المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، العدد2، السداسي الاول 2007، ص37.

<sup>3</sup> الغيرية: تأخذ في معجم مصطلحات العرب معنى ما يعرض فيما انفصل بالعقل الجوهرية، مثلاً التاطق غير لا ناطق، والإنسان غير الفرس. والغيرية هي العارضة فيما انفصل بعرض. إما في ذا واحدة، وإما في ذاتين: أما في ذات واحدة كالذي كان حاراً، فصار بارداً-فإنه عرضت له غيريته لتغاير أحواله، وهو في جميع الحالات لم يتبدل، وأما الشيء العارض في شيعين فكلماء الحار والماء البارد- فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه لأنهما جميعاً ماء ولكن عرضت لهما الغيرية، فإن أحدهما بارد والآخر حار. إن الذي به يختلف الجنس الواحد هو الغيرية والغيرية هي التي توجب أن يكون الجنس ينقسم بفصول متضادة. أما الخلاف فليس بمقابل للهو على نحو ما يقابل الغير فإن الغير ليس يلزم فيه أن يكون غير الشيء، وأما المخالف فيخالف بشيء والمخالفة تقبل الأقل والأكثر ولا تقبلها الغيرية. ينظر: جيراد جهامي، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1998، ص 570.

<sup>4</sup> اندريه لالاند، المرجع السابق، ص46.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

وفي الاشتقاق يأتي مفهوم الغيرية من الفعل اللاتيني (Alter) الذي يشير إلى الآخر أو الغير وتكتب باللاتينية Alteritas (وهي من أهم المفاهيم وقد تشير إلى معاني متعددة منها المختلف، والمنفصل)<sup>1</sup> الغيرية (ما هو آخر وشكل ما هو آخر، وهي ضد الهوية)

يعرفها جميل صليبا في المعجم الفلسفي كما يلي: (الغيرية مشتقة من الغير، وهو كل من الشئيين خلاف الآخر، وقيل كل الشئيين يُتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، ويقابلها الهوية والعينية، وهي كون المفهوم من الشئ غير المفهوم من الآخر. وهو في علم النفس مقابل للفظ الأنا، فكل ماكن موجودا خارج الذات المدركة أو مستقلا عنها كان غيرها. ونحن نطلق على الشئ الموجود خارج الأنا إسم اللا أنا أو إسم الآخر)<sup>2</sup>.

وتنتمي مقولة الغيرية (ومنذ الحورات الأفلطونية (برميندس وثائيتاتوس وفيلابوس والسوفسطائي) إلى كبرى «الميتامقولات» التي ساهمت في بناء الخطاب الفلسفي كما يبدو عليه اليوم، ففي السوفسطائي شملت مقولة «الآخر» سلسلة الأجناس الكبرى» الخمسة «الكائن والحركة والسكون والأنا والآخر» لهذا يمكن التأكد من الحدس الأفلطوني الرامي للاعتقاد بأن مقولة الآخر تتعلق بالتفكير الميتافيزيقي، الذي يتوجب عليه مواجهة كل تعقيدات الواقع بواسطة الكيفية التي يشغل بها أرسطو مفهومي «الأنا» و«الآخر» عندما يأخذ بعين الاعتبار الفروقات الموجودة بين مفهوم «الغيرية» العام والمفهوم الخاص «للاختلاف»<sup>3</sup>.

ونحن في طريقنا نحو مفهوم الغيرية نصطدم بمفاهيم تدخل أحيانا في تركيبها وتكون في الكثير من الأحيان مشوشة للمفهوم ونذكر منها: الغير والآخر والأنا والذات. ماذا نقصد بالغير؟ وما معنى الآخر؟

<sup>1</sup> Paul Foulquié – Raymond Saint- Jean, dictionnaire de la langue philosophique, p.u.f, 1962, p 62-63.

<sup>2</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص122.

<sup>3</sup> جان غرايش، الغيرية: مقولة أخلاقية؟، تر: وحيد بوعزيز، مجلة الايس المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، العدد2، السداسي الاول2007، ص28.

## 2- مفهوم الغير Autre<sup>1</sup>:

إن الخطابات المعاصرة مجبر على مواجهة مسألة الغير والقول بالغير واعطائه مكانة بين المفاهيم يستدعي مفهوما مركزيا هو مفهوم الاختلاف (فاختلاف الغير بقدر ما يفتح على وجود مغاير مختلف عن جودي بقدر ما يفتح على وجود مغاير للغير، مختلف عن وجودي، بقدر ما يفتح على استشكال رئيسي آخر: الا تؤدي معرفة الغير بي إلى تشكيل وجوده المختلف ونمط معرفتي)<sup>2</sup>.

إن الذهاب نحوى الغير هو ذهاب إلى علاقة وإلى انفتاح على الآخر، ذهاب يوسع الأفق والرؤية، وقد تغدو العلاقة معه إما علاقة صداقة ومحبة وإما أن تكون علاقة صراع وتعاند.

الغير يعني هذا الآخر فينا، الذي سندخل معه في علاقات أقرب شبيهاً إلى محاورات داخلية سنتبادل فيها الكلام بيننا وبين أنفسنا (منها إلى مناظرات مع آخر، هو، بشكل ما، مواجهة لنا غريب، سواء أكان خصماً أم حليفاً، ولكنه دائماً خارجي. فالحوار مع الغير سيحل محل الجدل مع الآخرين، الغير كائن متغير وعندما تقتضي الحال أن نتطلب في الغير شخصا ذا ضمير، غير شخصنا، نتبادل علاقتنا معه بشكل مميز تساندها لغة رمزية)<sup>3</sup>

فمعرفة الغير، إذن، هي معرفة نموذج يختلف اختلافاً كلياً عن الآخرين وهي معرفة لا تفتش لتجد ولتحدد، ولتماثل بين الكائن وموضوعه، إنها تفتش عن « مشاركة » الكون العمل الذي هو كون الشخص الذي تهدف إليه. كون عمل يجري فيه الصنيع بالتبادل: فالشخص يجري في سباق ليصنع نفسه في عالم يسابقه للغاية عينها، وهو العالم الذي صنعه الشخص عينه<sup>4</sup>

<sup>1</sup> يشير مفهوم الغير في الإصطلاح الفلسفي إلى (علو النفس مقابل للفظ الأنا، فكل ما كان موجوداً خارج الذات المدركة أو مستقلاً عنها كان غيرها. ينظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص12.

<sup>2</sup> محمد الهلالي-عزيز لزرقي، الغير، دار تيقال، المغرب، ط1، 2010، ص6

<sup>3</sup> ريمون كاربانتييه، معرفة الغير، تر: نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1984، ص6-147

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص160

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

إنَّ اكتشاف الغير لا يقول من هو، ولكنه يجعلنا نكتشف ما من يمكن أن يكون إذاً بصورة مفاجئة، معرفة منفتحة، توفر استقلالاً ذاتياً، كما أنَّها تزيدني « و سائل » هذا الإستقلال، والمعرفة بالغير الفاعلة هي أحد الأدوات الضرورية لتهديب استقلال الشَّخص، بعيد عن أن تحتجزه في تعيين موضوعي<sup>1</sup>

كما تساهم معرفة الغير في جعل الإنسان حراً، («إعرف نفسك بنفسك» تقول الكتابة التي تملو مدخل هيكل ديلف. ومعرفة الشخص لا تتم بالنظر إليه من الخارج وأن نتبينه، فمعرفة الغير هي العيش معه والطواف معه إلى آخر سبيل على طريق الوجود المشترك في الحوار ومشاركة العمل. وموضوعية معرفة الغير ليست خارجية موضوع المعرفة، إنَّها المشاركة في المعرفة المتبادلة وعندما تكتسب هذه المشاركة اتساعاً كبيراً تغدوا مشاركة عامة، فمعرفة الغير، إذن، هي معرفة نموذج يختلف اختلافاً كلياً عن الآخرين، وهي معرفة لا تفتش لتجد ولتحدد، ولتماثل بين الكائن وموضوعه، إنَّها تفتش عن « مشاركة » الكون العمل الذي هو كون الشَّخص الذي تهدف إليه<sup>2</sup>

### 3 - الآخر L'autre:

أي(L'autre)<sup>3</sup>، مشتق من الفعل اللاتيني (Alter)، ويشير إلى ما هو (نقيض الذات) Même (ويقال على كلمات: شتى Divers، مختلف Différent أو مميَّز Distinct).

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 155-157

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 157-160

<sup>3</sup> الذات: ذات الشيء هي نفسه وعينه، ويوجد فرق بين الشخص وهناك تداخل منهجي بين مفهوم الذات ومفاهيم أخرى وهي الأنا، والانيَّة والأناثة.

الأنا: باللاتينية Ego، يحيل معناه الأخلاقي إلى وعي الفردية التحريية، فالوعي الفردي من حيث اهتمامه بمصالحه وانحيازه لذاته ما يتجلى في الخارج من خلال الإستعمال المألوف للكلمتي Je أو Moi، لأننا صفتان: فهو ظالم بذاته، من حيث أنه يصنع كل ذاته ضد الكل، وهو متنافر مع الآخرين، من حيث أنه يرغب في استعبادهم، لأن كل أنا هو العدو ويريد أن يكون المستبد بكل الآخرين. ينظر: أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص 824.

ويعرف الأنا عند الفلاسفة العرب بالنفس المدركة. ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 139-141.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

يفهم أساسا على أنه الكائن البشري الآخر باختلافاته، أول من صاغ فكرة العقول الأخرى

بوضوح هو جون ستيوارت ميل في كتابه *An Examination of Sir William*

*.Hamilton's Philosophy*.

رغم أنّ هناك استباقات واضحة نجدها عند ديكارت، تبني هوسرل هذه الإشكالية في خامس أجزاءه في كتابه تأملات ديكارتية، حيث شكل الآخر أنا ثانية، غير أن فلسفة الآخر لم تتحرر من الإشكالية الأبستمولوجيا إلا في فلسفة ليفيناس، في كتابه الكلي واللاهائي، يتهم أسلافه ومنهم هوسرل باختزال الآخر إلى موضوع في الوعي ما جعلهم يفشلون في إقرار آخريته المطلقة: الآخر على نحو متطرف يتجاوز الكل الذي أروم أن أضعه فيه، عنده، يثير الآخر سؤال الأخلاق وبذا تصبح أولية الآخر مكافئة لأسبقية علم الأخلاق على الأنطولوجية، استخدمت فكرة الآخر أيضا من قبل مفكرين أوروبيين آخرين. بمعنى أوسع، هكذا يعد كل من الموت، الجنون، اللاوعي آخر، في كل حالة يكون تحدي الآخر هو التحدي نفسه: كونه غير قابل بطريقة ما لأن يختصر ضمن أشكال فكرة الفلسفة الأوروبية دون رد لآخرته<sup>1</sup>.

ويعرفه محمود اليعقوبي في معجمه على أنه: من مرادفات النفس والشعور، وهو من المفاهيم المحيطة لمفهوم الذات، إلا أنّ مفهوم الأنا يأخذ مواضيع متعددة فهو يشير إلى الروح والفكر كما يشير في بعض الأحيان إلى النفس الواعية، فهو الوعي الدائم بوحدة الذات من خلال شعورها بأنّها محل واحد لأحوال معينة ومصدر واحد لأفعال معينة وبأنّها هي مع تغير هذه الأفعال وهذه الأحوال عبر الزمان والمكان. ينظر: محمود اليعقوبي، معجم الفلسفة (أهم المصطلحات وأهم الاعلام) ص 57.

أناة: *Solipsisme*، مذهب يجري عرضه كإنه لزوم منطقي ناجم عن الطابع المثالي (الفكري) للمعرفة، قد يقوم على القول إن الأنا الفردي الذي نعيه مع تجلياته الذاتية، هو كل الواقع، للحقيقة وإن الأنوات الأخرى التي تتمثلها، لم يعد لها وجود مستقل إلا مثل شخوص الأحلام، أو على الأقل قد يقوم على التسليم باستحالة البرهان على العكس. ينظر: أندريه لالاند، مرجع سابق، ص 1313.

ويأخذ مفهوم الذات في المعجم الفرنسي معنى الجزء أو النسبة، فكلمة الذات *Sujet* مشتقة من الفعل اللاتيني *Subjectum*. ينظر: Paul Foulquié – Raymond Saint- Jean, *dictionnaire de la langue philosophique*, P299.

<sup>1</sup> تد هوندرتش، دليل إكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي، ج1 المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، 2003، ص 36.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

يتم التعرف على الآخر عن طريق القصدية التي تقوم بتحديد معنى الأنا الآخر في الذات (يوظف هوسرل مفهوم **Intropathie** فعل تجربة احساس وهو مفهوم يقترب من مفهوم الوجدان **Pathos** الإدراك بالاحساس (...)) من هنا يأخذ الآخر **Autre** في لعب الدور الأساسي وذلك بالتوافق مع ما هو محسوس به بصورة مشتركة<sup>1</sup>

وترتبط الغيرية بالجانب الإيتيقي باعتبار أن الغيرية تدخل ضمن العلاقة مع الآخر والغير (وإذا كانت الغيرية أساساً إيتيقياً بصفة عامة فإنها ستأكد وستعمق مع جاك دريدا في مقارنة أشمل تستحضر وتعالج الذات والهوية كمرتكزات للقول الميتافيزيقي، مرتكزات يتعين إعمال التفكيك فيه بقصد ترسيخ معجمية جديدة تتحكم إلى الفرق والتشتيت (...))<sup>2</sup>.

ففي الغراماتولوجي نجد دريدا يجعل من الجانب الإيتيقي والكتابة شرطاً مهماً لحضور الآخر، كما يجعل من الأخلاق، ضرورة لعلم الكتابة يقول دريدا: (التعرف على الكتابة في الكلام، أي إرجاء الكلام وغيابه، يعني بدء التفكير في الخداع، لا أخلاق دون حضور الآخر ولكن أيضاً وبالتالي دون غياب وإخفاء وانحراف وإرجاء وكتابة، إن الكتابة الأصلية هي أصل الأخلاق وكذلك عدم الأخلاق، إنها مفتوح غير أخلاقي للأخلاق مفتوح عنيف)<sup>3</sup>.

وربط الغيرية بالفعل الأخلاقي الذي يكون من الأنا اتجاه الآخر القائم على فكرة المسؤولية التي ترسخ (معاني مثل التعايش والتعاون والتبادل في إطار عالم بيداتي)<sup>4</sup> وهذا ما يبرر تناول دريدا لأفكار مثل: الديمقراطية والإرهاب، والتميز العنصري.

<sup>1</sup> مراد قواسمي، تأصيل التأويل «قراءة في تصوّر التاريخ في فينومينولوجيا هوسرل»، مذكرة نوقشت في كلية العلوم الاجتماعية لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، تحت إشراف الاستاذ بن مزيان بن شرقي، 2009-2010، ص150-151.

<sup>2</sup> سامي غابري، تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإيتيقي في فاسفة جاك دريدا، دار الخليج للنشر والتوزيع، 2017، ص251-252.

<sup>3</sup> جاك دريدا، في علم الكتابة، المصدر السابق، ص274.

<sup>4</sup> سامي غابري، المرجع السابق، ص252.

**4- الآخر عند دريدا:**

يتواجد الآخر داخل الكتابة، فهو يتجلى كدلالات واهبة للمعنى، وقابلة للقراءة، ويحضر بمعنى الاختلاف، (فالآخر المختلف الآخر في تعدديته الغير قابلة للإختزال، هو " مختلف بشكل لا يمكن معه قول هويته. صوغ فذ لقانون يقول المستحيل. لأن كل آخر هو آخر كلياً يعبر أيضاً عن المستحيل (...)<sup>1</sup>

يتساءل دريدا هل يمكن للآخرية الآخر المطلقة أن تكون عبارة عن آخر مغاير لما هو معطى في الأصل؟ وهي اشكالية يقول عنها أنها (مدمرة على المستوى السياسي إذ لم يحظ الآخر بالأسبقية الأخلاقية التي يمنحه إياه ليفيناس. على هذا النحو ينحو الاستخدام السائد الآن للغة الآخرية في الخطاب الانثروبولوجي في وصف مواجهة الغرب للثقافات غير الغربية شطر الحفاظ على جعل الخطاب المهيم محصناً، تماماً كما أن الإشارة الى الانثى بوصفها آخر إنما تعيد تأكيد افضلية الذكر)<sup>2</sup>.

الآخر ذلك الغائب الذي أهملته فلسفة الحضور، التي لا تعترف إلا بحضور الوعي، غاب من خلال اللغة وفيها تلك اللغة التي نعجز عن التفكير بدونها، هذا الآخر يعيش حالة من الغربة عنا فهو مقسى ومهمش، وكأنه غير معترف به لا في الكلام ولا من خلال اللغة، يحتاج ان نصرح به وأن نقوله في خطابتنا وفي علاقتنا وفي فكرنا المختلف، أي يجب علينا أن نعي حضور هذا الآخر فينا.

هذا الآخر يحتاج هوية تمكنه من تحقيق حضوره، الذي غيبه التمرکز الصوتي والتّمرکز العقلي الغربي، من خلال مؤسساته ومن خلال اللّغة بالخصوص.

<sup>1</sup> جلال بدلة، الجوهر الفينومينولوجي للصوت واللعب التفكيكي للكتابة عند جاك دريدا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الاداب والعلوم الانسانية ص 11.

<sup>2</sup> تد هوندرتش، المرجع السابق، ص 36.



## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

ونحن نتواصلنا مع الآخر نتحكم فينا أنانة اللغة التي لا يمكنها أن تتحدث هي ذاتها عن ذاتها بمعنى أنه لا يمكن ان نتكلم عن لغة معينة إلا من خلال هذه اللغة ذاتها (فهي من يقوم بتقديم الكلمة العهد أو بالأحرى إنها هي من يقدم إمكانية تقديم الكلمة العهد، بل إنها هي من يعطي الكلمة العهد لجهة اختبار ذلك الوعد المهّد والمهّد: سواء تعلق الأمر بالأحادية اللغوية وبالخشو، أو باستحالة قيام لغة واصفة)<sup>1</sup>

والآخر هو من يفتح الطريق نحوي (الغيرية باعتبارها الصورة التأسيس للفلسفة الذاتية عنده: فصورة الذات تأخذ شكل الآخر في المرآة).<sup>2</sup> فالآخر يأخذ معنى إنعكاسي. الإنعكاس نصادف هذه الفكرة عند هوسرل<sup>3</sup>، عندما يتحدث عن الآخر في التأمل الخامس من التأملات الديكارتية.

إن الآخر في الفينومينولوجيا هو إنعكاس لأننا يقول هوسرل (الآخر هو انعكاس لذاتي أنا ومع ذلك وبصريح العبارة، فهو ليس إنعكاساً إنه نظيري، ومع ذلك فهو ليس نظيري بالمعنى العادي لهذه الكلمة)<sup>4</sup>

يضمّر هذا الآخر وبصفة معينة نوعاً من الإنتقام، الفينومينولوجي له طابع انعكاسي<sup>1</sup>، إنه يتوقف عن إنجاز الحياة الساذجة المباشرة المتجهة نحوي الموضوعات ليعود إلى ما هو ذاتي إلى إنجاز

<sup>1</sup> جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، المصدر السابق، ص 50-51.

<sup>2</sup> Magali Nachtergaele, Jaque derrida, l'autre en soi, p2.

<sup>3</sup> يأخذ الإنعكاس عند هوسرل معنى يجعلنا نقف أمام الشيء في أصلته الأولى، أي في كيفية حضور الشيء ذاته، هذا التأمل الانعكاسي يولد حسب هوسرل ما يسمى بالاستحضار والاستحضار يكون عن طريق الإدراك الذي هو الكيفية الأصلية للحدس، والاستحضارات ليست واحدة بل هناك كفاءات أخرى، تأخذ طابع تكون فيه هي ذاتها عبارة عن تعديلات لما هو « هنا ذاته » حاضراً بكيفية واعية، إنها استحضارات تعديلات الحضور، فهي تحمل للوعي كفاءات زمنية، فهي لا تتعلق بما هو كائن ذاته هنا، بل بما كان هو ذاته كائناً هنا، أو بالمقابل الذي سيصبح هو ذاته كائناً هنا. فالحدوس المستحضرة « تستعيد » في تعديلات معينة تنتمي لها، كل تعديلات الظهور التي يتجل فيها الشيء الموضوعي عند إدراكه، والانعكاس والاستحضار فاعليتين ارتبطتا عنده بمنهج الاسترداد الذي يهدف إلى تفكير الأصل " نظرة استردادية، ينظر: موارد قواسمي، الاسترداد، مقال سابق.

<sup>4</sup> آدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص 217.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

كيفية العطاء، وصف هذا الانجاز ذاته الذي يبقى في العادة خارج اهتمامنا في الحياة الطبيعية الساذجة، إنه مثلا لا يهتم بوجود هذه الطاولة التي أدركها الآن في خصائصها وعلاقتها، (بل بإنجاز فعل الإدراك ذاته من حيث عناصره المكونة تأليفه بين مختلف المنظورات والتجليات، وكيفية الصلاحية التي ينجزها) (... الخ، وحتى الموضوع ذاته فإنه يدخل إلى دائرة الإهتمام الفينومينولوجي، لكن فقط كونه معالقة لفعل الوعي الذي يتعلق به قصديا. كل هذه التحليلات التي تجري في الموقف الإنعكاسي لها طابع ماهوي)<sup>2</sup>.

إن الآخر يثق من خلال تكرار القول، يقول دريدا: (أسمي ذلك ((إمكانية التكرار (Iterabilite)) أي انبثاق الآخر ((Itara بالسنسكربتية)) في التكرار. المتميز يبدن حتى إنه يحضر، بصورة غير متوقعة كالحاضر نفسه عبر التكرار)<sup>3</sup>.

كما يرتبط مفهوم الآخر عند دريدا أيضاً بفكرة الحياة والموت، فيجب على الإنسان أن يتعلم أن يحيا، تعلم الحياة تجربة مستمدة من الآخر، فهو من يعلمنا فن الحياة، يقول: (وما هو معروف تحديداً أن " يحيا" لا يتعلم لا بالذات عينها، ولا من الحياة بواسطة الحياة، إنه يتعلم، من الآخر، على كل حال في حافة الحياة. وسواء كان ذلك في الحافة الداخلية، أم في الحافة

---

<sup>1</sup> يناقش ميرلوبونتي هذه النقطة فيقول: فإن الآخر والأنا (ego et ' Alter) يشكلان واحداً في العالم الحقيقي وملتقى للعقول، ليس هناك صعوبة كيف أستطيع أن أعقل الآخر لأن الأنا وبالتالي الآخر لا يؤخذان من نسيج الظواهر وقيمان قبل وجودهما، بالنسبة لهوسرل فنحن نعلم ان هناك مشكلة الآخر والأنا الآخر Alter ego يشكل تناقضا فإذا كان الآخر هو حقا لذاته pour soi فيما يتعد كينونته لذاتي إن نظرة الآخر عن نفسه أفقاً لذات الآخر. ينظر: موريس مرلو-بونتي، ظواهرية الإدراك، ص 10.

<sup>2</sup> ادmond هوسرل، أزمة العلوم الأوربية الفينومينولوجيا المتعالية، ص 640

<sup>3</sup> جاك دريدا، الآخر سر لأنه آخر، ضمن كتاب إنفعالات، تر: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2005. ص 156.

الخارجية، فإنه تعلم متباين بين الحياة والموت)<sup>1</sup>، فمعنى الحياة يستمد قيمته من الموت، موت الأنا وموت الآخر، لأن نتعلم أن نحيا حسب دريدا هو أمر يتم بين إثنين الحياة والموت<sup>2</sup>. وعندما يناقش دريدا في كتابه (الصوت والظاهرة) فكرة حضور الأنا<sup>3</sup> في اعتزام القول عند هوسرل، يقول بأن القيمة الدالة للأنا غير مرتبطة بحياة الذات المتحدثة، فموتي حسبه هو الشرط البنيوي للفظه الأنا، فالمنطوق أنا حي يرتبط ارتباطاً وجودياً مع المنطوق أنا حي، ونفس الأمر في بالنسبة إلى أنا ميت يصاحبها بالضرورة لفظه أنا ميت يقول دريدا: ("إنّ الدلالة" أنا موجود" أو "أنا حي" أو كذلك "حاضري حي هو" ليست هي ما هي، ولا لها الهوية المثالية الخاصة بكل دلالة إلا إذا برئت من شائبة التغليف، أي إذا استطاعت أن أكون ميتاً فيما هي عاملة، وبغير شك فإنها ستكون مختلفة عن الدلالة "أنا ميت، لا بالضرورة عن "كوني ميتاً" بالفعل)<sup>4</sup>.

ومما يمكن أن نلاحظه في حديث دريدا عن الآخر هو حديثه عنه بطريقة روحية قريبة من التصور العرفاني، وكأنّ الآخر يحمل قداسة روحية معيّنة، يقول دريدا: (لا يمكنني أن أصغي للآخر إلا حين أكون معدماً لا أملك شيئاً، وحين أكون في حالة عطالة قاتلة، وذلك النداء، إنّنا نستطيع تصفية حساباتنا بصورة فمائية معه، إنّه دين لا نفتأ نسدده، أنت مدين، إذن أنت لا تستطيع مهما حاولت، الضيق الشدة، الإستغاثة هي العلامات التي تدلني على صوت الآخر

<sup>1</sup> جاك دريدا، أطياف ماركس، تر منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2، 2006، ص 16.

<sup>2</sup> يرى دريدا أن الفكر الغربي يفكر من خلال الثنائيات الميتافيزيقية، وهي من الأفكار التي قام بنقدها ومهاجمتها في مشروعه التفكيكي ولكننا نلمس هنا وفي حديثه عن تعلم الحياة يضع شرطاً لهذا الفعل، الموت كمقابل للحياة وهو أمر يجعلنا نقول ان التفكيك ورغم محاولة صاحبه الخروج عن السياق العام للفكر الغربي إلا أنه لم يستطع تجاوز ثنائياته العقلية.

<sup>3</sup> إنّ دلالة عبارات مثل الأنا، الهنا، الآن، قد حملت حسب دريدا للإشارة في كل مرة إلى القولا الفعلي من أجل الغير. ينظر: جاك دريدا، الصوت والظاهرة، تر: فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 150.

<sup>4</sup> جاك دريدا، الصوت والظاهرة، المصدر نفسه، ص135.

وعندما يملّي على الآخر صوته فليس إلاّ أن أذعن وأنقظ ما يقول. ذلك هو الأمر الأخلاقي الوحيد الذي التزم به وأمثل له)<sup>1</sup>.

قد يغدو الآخر طيفاً<sup>2</sup> (وقد يكون غائباً وغريباً وقد يغدو شخصاً لم يولد بعد فلاّخر يأخذ صوراً متعددة ومختلفة وتبقى الذات هي نفسها، يمكن أن، نلمحها من خلال هذا الآخر، يقول دريدا، إنّ الشعور بالآخر على أنّه الأسبق حضوراً بصفة معينة، (...). هو الذي يمثّل في الاطار المفتوح نقطة البداية المتحركة، لمن يهيمه أمر التحوّل والتجاوز إلى المختلف)<sup>3</sup>.

### 5- الغيريّة/ الهوية في التفكيك:

يرتبط مفهوم الغيريّة والآخر عند دريدا بفكرته عن الاختلاف (وهي تأخذ شكل الرابط الجدلي المركزي داخل فلسفته)<sup>4</sup> والغيريّة عنده، تأتي في مقابل الهوية، التي تتأسّس انطلاقاً من علاقة الذات بالآخر (الغير). هذه الذات تتضمن في ثنهاها الفرد والجماعة وهي تتجلى من خلال الصداقة والضيافة والهبة والصفح.

وسؤال الهوية<sup>5</sup> عنده يرتبط باللّغة والدين، الأرض، بالاختلاف مع الذات، والآخر، وفي نفس الوقت العلاقة معه فأساس الهوية هو الاختلاف مع الذات، اختلاف متضمن في الذات

<sup>1</sup> عادل عبد الله، التفكيك وسلطة الاختلاف، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2000، ص 27-28.

<sup>2</sup> ولكن ماذا يقصد دريدا بالظيف؟ يقول دريدا: الطّيف هو دمج متناقض، وإنّ الصيرورة جسماً لتعد شكلاً ظاهرياً وجسدياً للّفس، وإنّه ليبقى بالأحرى «شيئاً» تصعب تسميته: إنّهُ ليس روحاً ولا جسداً، ومع ذلك فهو الواحد والآخر، ذلك لأنّ اللّحم والظواهرية هي التي تعطي إلى التّفس ظهورها الطّيفي، ولكنها تختفي مباشرة في الظهور، في مجيء العائد نفسه أو في عودة الطّيف فثمة مخّتف في الظهور نفسه بوصفه عودة ظهور المختفي فالظيف والتّفس ليس نفس الشيء. ينظر: جاك دريدا، أطيف ماركس، ص 28-29

<sup>3</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيتشه، ص 10.

<sup>4</sup> Magali Nachtergaele, Jaque derrida, l'autre en soi, [http:// halshs.archives – ouvertes.fr/halshs-00746127](http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00746127), 27 oct 2011, p2.

<sup>5</sup> لقد ارتبط سؤال الهوية ومشكلة الهوية في الفكر الغربي بفكرة تعدد الأديان واللغات، والاختلاف الثقافي وكذا العرقي، حيث وجد الغربي نفسه يقف أمام، أمام مجموعة من الأسئلة التي ترتبط بالذات وتبحث عن انتمائها، ولعلّ أهم سؤال طرحه الفكر الغربي كان سؤال الذات والآخر الذي شكّل روح الحداثة الغربية.

ومعها، يقول دريدا: (إنّ الاختلاف مع الذات من أحد مكونات الهوية، فلا يمكن أن نصادف هوية **Identité** دون هذا الاختلاف، بناء هذه الجملة هو غريب ويحمل نوعاً من العنف «مع الذات» **Avec Soi** يعني أيضا «في الذات» **Chez Soi**. «مع» **Avec** إنّها «في» **Chez**، وفي هذه الحالة هناك اختلاف في الذات، ما يختلف وما ينشق عن الذات نفسها، أي أنّه اختلاف متضمن في الذات نفسها)<sup>1</sup>.

سوف يجمع وينقسم بشكل غير قابل للإختزال في الذات نفسها. وهو أمر يقال على العكس أو بالمثل لكل هوية أو كل تحديد للهوية (فالذات لا يمكن أن تعرف بدون ثقافة، فثقافة الذات هي ثقافة الآخر، ثقافة مزدوجة ومختلفة مع الذات، فالقواعد التحويلية تشير دوماً الى أنّ الثقافة لم تكن أبداً واحدة)<sup>2</sup>.

فهو يهودي الديانة، جزائري المولد، فرنسي الجنسية، مشتت الذات، غيري في علاقته بالآخر، جعلته يناقش هذا السؤال انطلاقاً من أفق اللغة، فنحن حسبنا بكل الأحوال لا نملك إلاّ لغة واحدة مرجعيتها الآخر وهي آتية من الآخر (متموضعة عنده وعائدة إلى آخر في نهاية المطاف)<sup>3</sup>

إنّ الأنا عند دريدا يتشكل انطلاقاً من اللغة، لغة يقول عنها أنّها ليست لغته ولكنها تشكل هويته، الهوية ذلك المعنى الشفاف الذي ينكشف على ذاته يقول دريدا (قبل أن نبادر إلى تبيان هوية الذات، يجدر بنا أن نتساءل حول ماهية الذات المتماهية **Ipésit** ذلك أنّ هذه الأخيرة لا تختزل فحسب في تلك القدرة المجردة على قول "أنا" في مستهل كلامها، بل إنّها قد تعني في المقام الأول إمكانية قول أستطيع - عوضاً عن قولي المجتزأ "أنا"- وذلك عبر سلسلة

<sup>1</sup> Jacque Derrida, L'autre cape, Minuit, Paris, 1992, P16.

<sup>2</sup> Ibid, p17.

<sup>3</sup> حاك دريدا، أحادية لغة الآخر، المصدر السابق، ص77.

نجد فيها أنّ وساطة العقد "Pse" في تراتيبية الإحالة على الذات، - الذاتية **Ipse** لم تعد تنفصل عن السلطة، التحكم أو بسط السيطرة في النهاية (**Hospes**)<sup>1</sup>.

يجعل دريدا الذات مرادفة للإبسي، ويوظف مصطلح الدورة وما يرتبط بها ((الإستدارة، الدائرة الإدارة، الدور (...)) ليفحص الإبسي مرادف "الذات" أو "الأنا، أي كل ماله علاقة بالذاتية الأنانية، التّرجسية، لأنّ هذه المقولات هي في جذورها وعلة وجودها "دائرية، تدور حول ذاتها، تلتف حول نفسها، وربّما أزمات العقل هي رهينة هذا الالتفات التّرجسي حول الذات يالغاء الآخر)<sup>2</sup>.

**Khôra** وهي إسم آخر من التباعد، والأثر، والاختلاف، هذه المفاهيم المدرجة في قلب المفارقات المجنونة<sup>3</sup>

لقد قام سؤال الحداثة على (تمجيد الذات)<sup>4</sup> وهو سؤال قام على فكرة الكوجيتو الديكارتي - أنا أفكر أنا موجود-<sup>5</sup>، فحسب الكثيرين (إنّ الأنا موجود (**Ergo sum**) التي

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 40.

<sup>2</sup> محمد شوقي الزين، جاك دريدا سؤال العقل في سياسة التفكيك (العقل، السياسة، الديمقراطية)، ضمن كتاب: جاك دريدا ما الآن؟ ماذا عن غد، ص 320.

<sup>3</sup>Évelyne GROSSMAN, UNE «AUDACE FOLLE», europ revue littéraire mensuelle, Jaque derrida 82 année-N°901/ mai 2004, <http://www.Europrevue.net>, 19:44, P5.

<sup>4</sup> لقد أخذ مفهوم الذات في الفكر الغربي الكثير من الإنعطافات، ولقد سيطر مفهومها باعتبارها جوهرًا أو ماهية في الفكر الغربي من المرحلة اليونانية الى بداية الفترة المعاصرة.

<sup>5</sup> أنا أفكر أنا موجود: أو الكوجيتو لفظ يوناني يعني " أفكر" لهذا يطلق على مقولة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" إسم الكوجيتو نسبة إلى الأفكار التي تحويها، والفكر يقصد به ديكارت هو كل حالة من حالات الشعور والعاطفة والإرادة، كما إنّه فعل العقل أيضاً والتي تعني إثبات وجود النفس من جهة كونها موجودا مفكرا، والإستدلال على وجودها بفعلها المتمثل في الفكر، والكوجيتو ليس استدلالا على وجود الحقيقة، مع أن منطق استدلاله، إنّما هو حدس يكشف حقيقة أولية لا يتطرق إليها الشك، فحين أقول " أنا أفكر إذن أنا موجود" فأني أفكر عن طريق فكرة واضحة ومميزة لدي، أي أنّي أفكر (بالمعنى الواسع) وبهذا المعنى يمكن القول: إنني أفكر في أنّي أفكر، إذن فأنا موجود، ولهذا فإن (أنا موجود) إنّه وجود كائن مفكر وحتى هته اللحظة لا نعرف وجود سواه، فهو يبدأ من الفكر وينتهي إلى الفكر. "أنا": ضمير المتكلم في الكوجيتو، يتبين أنّ ديكارت على خلاف وليام جيمس قال " إنّه يفكر في"، كان يشعر شعورا مباشرا بحضور شخصه " شخص ديكارت من

تلي الأنا أفكر (Co gito) تعبر عن شخص أو "كيان" يريد أن يظهر نفسه بالتفكير والكيونة بمعزل عن الخالق، ولكونه عجز عن فعل هذا الفعل، فقد حُرِمَ من معرفة نفسه، مثلما حرم تجلي الخلق في نفسه، وكانت النتيجة: استبداد، واستدعاء لكل مغاير ومختلف<sup>1</sup>.

وبهذا يصبح للكوجيتو الديكارتي ممثلاً لأنموذج الإنعطاف الذي عرفته الذات، حيث شهد انقساماً على مستوى الأنا لتصبح بذلك أنانين، أدى إلى ظهور نظم اجتماعية وثقافية مبنية على أسس من الأنانية.

يقول ميرلوبونتي: (إن الكوجيتو يقلل حتى الآن من قيمة إدراك الآخر فهو يعلمني أن الأنا لا يمكن بلوغه إلا من قبل نفسه لأنه يحدوني بفكرتي عن نفسي وهي الفكرة التي لا يمكن لأحد غيري أن يتفكرها على الأقل بهذا المعنى السامي فلكي لا يصبح الآخر كلمة عبثية يجب الا يتحول وجودي أبداً إلى وعيي عن هذا الوجود أو أن يغلف وجودي (...). من خلال تجسدي في الطبيعة واحتمال كوني في وضعية تاريخية، على الأقل يجب على الكوجيتو أن يكتشفني في وضعية فهذا الشرط الوحيد كما يقول هوسرل. لأن تصبح الذاتية المتعالية ذاتية متبادلة)<sup>2</sup>.

فعلاقة الأنا بالآخر عنده مبنية على أساس ندي فلا يمكنه أن يسلب مني حريتي وأني أحتزله في هويتي. كما هو الأمر في حالة الصراع المميت فالعلاقة بالآخر تبقى قائمة، كما يمكنني إلغائها بقتله، وهو إلغاء في نفس الوقت للذات التي هي أساس الصراع.

ويعطي دريدا مثالا عن الغيرية الغربية من خلال نموذج (منديليا) وقوة التفكير والإنعكاس لديه وفكرة النضال ضد الميَّز العنصري، الذي نتج عن تلك الغيرية المبنى على فكرة خوف الذات من الآخر (فعلقات الغيرية من طبيعة تحمل وعي معارضته أو مقاومة تحتفظ بالنفس كآخر ذي

حيث أنه يفكر " أما كلمة " إذن " فتتطلب مزيداً من التفسير، كل ما يفكر موجود وأنا أفكر إذن فأنا موجود. انظر : جان فال، روائع الفكر الإنساني : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، ص10.

<sup>1</sup> محمود حيدر، الغيرية البتراء حيث لا يرى الغرب إلا نفسه، مجلة الاستغراب ص8.

<sup>2</sup> موريس مرلو-بونتي، ظواهرية الإدراك، تر: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، دط، 1998، ص10

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

طبيعة راديكالية، حيث وفي أحسن الأحوال يظهر الوعي للعيان بصورة مماثلة الآخر يصبح آخر الآخر<sup>1</sup>.

من خلال هذا الميّز العنصري يتساءل دريدا (هل سيظل النضال ضد الميّز العنصري **apartheid** خصوصاً بالطريقة التي سلكها منديلا وفكر فيها، نوعاً من المعارضة الفكرية وحراباً داخلية في جسم الغرب ذاته وبإسمه؟ هل سيظل تناقضاً داخلياً لا يحتمل الغيرية الجذرية ولا التنافر الحقيقي؟)<sup>2</sup>.

إنّ منديلا يفكر حسب دريدا بطريقة انعكاسية في ممارسته السياسية تتجلى من خلال علامتين:

العلامة الأولى: إنّ المؤتمر الوطني الإفريقي الذي أصبح مانديلا واحد من زعمائه بعد أن انخرط فيه سنة 1944، قد تأسس بعد المؤتمر الوطني الجنوب إفريقي، والحال أنّ نية هذا الأخير كانت تعكس بنية الكونغرس الأمريكي ومجلس للواردات. وكانت تتضمن على الخصوص مجلس أعلى.

أما العلامة الثانية: تتمثل في الإعجاب المعلن بنموذج الديمقراطية البرلمانية الانجلو-أمريكية وبفصل السلطة وبوفاء الميثاق لكل مبادئ هذه الديمقراطية وللمنطق الراديكالي الذي يضع هذه المبادئ في مواجهة المدافعين الغربيين عن الميّز العنصري.<sup>3</sup>

فكرة العنف ضد السود وفكرة التمييز العنصر والتوزيع الغير المتكافئ للثروات، كلها وقائع جعلت من منديلا ينذر حياته من أجل الآخر والتمثّل في شعبه، فهو يحمل تجربة شعب، شعب

<sup>1</sup> محمد مولفي، الآخر بشكل آخر... أو الوعي المضاف، مجلة الايس المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، العدد2، السداسي الاول2007، ص43.

<sup>2</sup> حاك دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، تر: عز الدين الخطابي الريفي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013، ص 74-75.

<sup>3</sup> حاك دريدا، المصدر السابق، ص75-76-80.



## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

يبحث عن كرامته وحرية العرقية فهو يقول دائماً (شعبي وأنا)<sup>1</sup> هذا الأنا (...). يجب أن تكون المهمة الأساسية الآن هي الغاء كل تميز عرقي واقامة الحقوق الديمقراطية على أساس ميثاق الحرية<sup>2</sup>، إن ما يحدد العلاقة مع الآخر داخل هذا النوع من الجماعات والتي تحوي تناحراً عرقياً قائماً بين أقلية بيضاء وأغلبية سوداء هو القانون، هذا القانون الغربي الصرف.

يقول دريدا: ما الذي يعنيه مانديلا، مقابل الضربة الحاسمة للأقلية البيضاء التي أسست قانوناً ديمقراطياً مزعوماً، لصالح كيان عرقي -قومي واحد سيفرض منديلا التحالف مع الليبراليين البيض الذين كانوا يدعوا إلى النضال داخل الاطار الدستوري القائم ، فهو تحالف حسب دريدا يزكي أقلية على أقلية أخرى، وهو يحوي نوع من الإلغاء للآخر الأسود . لأن معظم الإتفاقيات التي تم توثيقها لم تحترم وعقبها عنف كبير يلغي إرادة الشعب.<sup>3</sup>

وإن الميثاق الذي يقول: (إن إفريقيا الجنوبية هي ملك كل سكانها، سواداً أو بيضاً، ولا يمكن لأية حكومة أن تكتسب السلطة ما لم تكن مؤسسة على إرادة الشعب، برمته فالشعب هو الذي سيحكم وستمتع كل المجموعات القومية بحقوق متساوية [...]) وسيكون الجميع متساوياً أمام القانون<sup>4</sup>. وهو ميثاق لا يقوم على الالغاء الفعل المؤسس للقانون.

<sup>1</sup> يذكر الباحث محمد شوقي الزين بأن الأنا سوى أنها على ثلاثة أصعدة: 1- صعيد «التعددية»: الأنا المفكرة هي في ذاتها تعدية إلى مفعول، بأن تفكر الأنا في موضوع يمكنه، أن يكون الأنا ذاتها على سبيل الإنعكاسية أولاً (Réflexivité)، ثم على صعيد التفكير في أبعاده التأملية ثانياً (Réflexion)، 2- صعيد «التعددي بالمجازة» بأن تتجاوز الأنا ذاتها بأشكال ضببط بعض الفلسفات صيغها، وأخص بالذكر فلسفات الوعي مثلما هو الحال عند هيجل عبر مقولات «الإغتراب» (Étrangement, Entfremdung) و«التسخين» (Aufhebung)، 3- «صعيد التعدي بالمزاحمة»: بأن تدخل الأنا في منافسة مع الآخر كما ستعالجه في سؤال المحاكاة، من حيث القيمة الماورائية (Spéculaire)، التي تعبر عنها رمزية المرآة (Miroir)، بأن تكون الذوات مرايا بعضها البعض، دليل رؤيا الأنا في الآخر. ينظر محمد شوقي الزين، الأنا الآخر... نحويات الهوية وسؤال المحاكاة، مجلة يتفكرون، ملف العدد: أوهام الهوية وأسئلة الفكر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، العدد الثاني عشر، 2018، ص28.

<sup>2</sup> جاك دريدا، تفكيك اسس الميتافيزيقا، ص72-74

<sup>3</sup> جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، المصدر نفسه، ص78.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص79.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

هذا الفعل يمكن أن نصنفه أو بآئه فعل غير قانوني لأنه ساهم في ظهور دولة جنوب إفريقيا تسيطر فيها أقلية على أكثرية.

إلا أن الميثاق يحمل غيرية تشمل الشعب برمته، أي كل الأقليات البيضاء والسوداء (وسيصبح بهذا كل النساء وكل الرجال الجديري بهذا الإسم ذواتا خاضعة للقانون)<sup>1</sup>.

إنّ هذا الآخر الذي طاله التهميش والعنصرية-السود- يصبح مساوياً للآخر الذي قام بتهميشه-البييض- وبهذا يتجاوز سؤال الغيرية فكرة اتخاذ الأنا أنه للتعبير وتمتد إلى فكرة الاختلاف مع الآخر. (إنّ الغيرية لا تتوقف عند مجرد اتخاذ الأنا لأنها موضوعاً للتعبير أي على المستوى النحوي المنطقي، بل تتعدى ذلك نحوى البعد الأنثروبولوجي الذي ستتوقف عنده مع سؤال المحاكاة، من حيث الاختلاف عن غيرية الآخر، علاوة على «غيرية» الأنا، «غير» ما هي عليه من أحول عبر الزمانية (Temporalité) المنوطة بها)<sup>2</sup>.

### 6- الآخر اليهودي عند دريدا:

يشار في الموسوعة اليهودية إلى أن كلمة آخر مجال بها إلى غير اليهودي، كما تقول المصادر إنّ الكلمة تستعمل للإشارة إلى الغريب والآخر الذي ليس يهودي (فيشير اليهود إلى غير اليهود بكلمة **Gentiles** وهي كلمة من أصل لاتيني (gens) (gentilis) وضعت للإشارة إلى غير اليهودي بصفة عامة ويتضمن المصطلح مفهوماً يشير إلى نظرة دونية واحتقار لغير اليهود، إلا أن الموسوعة اليهودية تذهب إلى خطأ ذلك المفهوم مؤكدة أن الكلمة لا تعني أكثر من الدلالة على غير اليهود، كما تؤكد الموسوعة اليهودية أن هذا المصطلح **Gentiles** لا يكاد يستعمل بين اليهود في العصور الحديثة، إذ يفضل اليهود- كما تقول الموسوعة- استعمال مصطلح غير اليهود فقط، وتماثل هذه الكلمة المصطلح العبري **goi** المفردة لكلمة **goyim** التي تعني في الأصل: (شعب) أو (قوم)، وكانت في الأصل تشمل اليهود وغيرهم،

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 80.

<sup>2</sup> محمد شوقي الزين، المقال السابق، ص 28.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

وقد جاءت تلك المعاني واضحة في أسفار التكوين والخروج والتثنية والعدد، إلا أنها استعملت كذلك للدلالة على خارج بني إسرائيل. ومن هذا الإستعمال جاء معناها (الغريب) و(الآخر)<sup>1</sup>. فكل من ليس هو يهودي هو آخر، وهو مختلف عن اليهودي، الآخر هنا وفي اليهودية يحدد ذاتها باعتباره مميزة ومختلفة كيف لا وهم مختارون عن الآخرين.

ويغدو دور الآخر هنا اعطاء امتيازاً لليهودي، باعتباره ذات سامية، مصطفات، أحسن الشعوب وأقواها. فالزمن ضروري للغير وهو سبيل انفتاحنا على الآخر. فالآخر غريب عن الأنا، الغريب هو الغير المختلف عني وعلاقتي به هي علاقة منفصلة، (فالوجود الخارجي للغير هو ذلك النداء الذي يوجهه إلى الأنا، ولا حقيقة بدون انفصال، ولا وجود بدونه أيضاً)<sup>2</sup>.

وحول التراث العبراني نجد دريدا يقول: (ما نسميه بالتراث العبراني (ريكور، وزادر) لنقل إنه قد مضى بصمت، بصمت عميق، من هنا جاءت محاولة تدوين هذا الصمت بصيغة لا تقتصر فقط على خطاب حول الجامعة<sup>3</sup> ولا لدفاع عن الأرض إنما على قرائن كثيرة أخرى على سبيل المثال الإزدراء حيال كل فيلسوف يهودي، المعاملة المسيئة)<sup>4</sup>.

إنّ النصوص الدينية هي نصوص تحيل إلى آخر، كما يجب أن نبعد عنها هالتها المقدسة كغيرها من النصوص يجب أن تُسأل وتفكك، علينا أن نسائله هو أيضاً بلا رحمة ولكن يجب علينا أن نظفي على مسائلتنا نوع من التقدير.

<sup>1</sup> رقية طه جابر العلواني، مفهوم الآخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة، ضمن كتاب مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، مجموعة مؤلفين، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008، ص46.

<sup>2</sup> إيمانويل ليفيناس، الزمن والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2014، ص118.

<sup>3</sup> في حديثه عن خطاب العمادة لهيدغر يرى دريدا أنه خطاب يحمل تمريراً، عرقياً يشيد بالسامية على حساب الأعراق الأخرى، إن هيدغر ومن خلال سيرته الذاتية نجد بأنه كان له التزام سياسي، لهذا يجب علينا حسب دريدا أن نولي أهمية للسيرة الذاتية لأي فيلسوف لأنه هناك علاقة طردية بين ما يكتبه وتوجهه سواء كان سياسي أو ديني أو طائفي.

<sup>4</sup> جاك دريدا، الآخر سر لأنه آخر، المصدر السابق، ص156.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

يشير دريدا في الكثير من قبالاته عند يتم سؤاله حول علاقته بالتراث اليهودي يعامة والعبراني خاصة أن علاقته بهذا التراث ليست وطيدة لأنه<sup>1</sup>، وهي ضعيفة، يقول دريدا: (لم استحضر التقليد اليهودي في أي مجال من المجالات، ولا عن طريق الحجز على جذوري، غالباً ما لدي انطباع أن الاسئلة التي أحوال أن أسوغها على هوامش التقليد الفلسفي اليوناني كما هم الآخريين نموذج اليهودي، معرفة اليهودي كآخر)<sup>2</sup>، إنه وعلى الرغم من أنه ولد يهودياً كما يقول هو، إلا وأنه في مشواره التفكيكي لم يفكر في الإشارة إلى تقليد حي لليهودية، وإن كان هناك بعد يهودي فهو لا ينأ أن يعبر عنه هو من خلال الآخر أو من خلاله هو، يقول: (الآخر اليهودي، كما هم الآخريين، ونموذج اليهودي معرفة اليهودي كآخر)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> تقر بعض النصوص للعديد من الفلاسفة، عكس ما صرح به فيما يخص علاقته بالتراث اليهودي الذي يتحدث عن علاقته الضيقة به فالكثير من الدراسات تشير إلى تلك العلاقة الوطيدة التي تربط دريدا به ومنذ بداية كتابه الأولى، وكان في التفكيك تأصيل لليهودية داخل اللغة.

<sup>2</sup> Jacque Derrida, la déconstruction et l'autre, Gallimard, revue les temps modernes, 2012, 3-n669-670, <http://www.cairn.info>, p7.

<sup>3</sup> Ibid, p7.

المبحث الرابع: تجليات الغيرية في أعمال دريدا

**1-الضيافة Hospitalité**

**2-الهبة Don**

**3.- الصداقة Amitié :**

المبحث الرابع: تجليات الغيرية في أعمال دريدا.

لقد ارتبط مفهوم الغيرية في المعاجم بالجانب الأخلاقي، وبقِيم أخلاقية مثل: الحب والصدقة والتسامح والهبة والعطاء، وكلها معاني تشير إلى تلك العلاقة القائمة بين الأنا والآخر، كما أصبح الحديث عن الأنا وعلاقته بالآخر، من بين أهم الضرورات التي تطرحها العلاقات بين الدول والأفراد ونجد دريدا في الكثير من أعماله يتطرق إلى بعض أفكار التي تبني على هته العلاقة، كالعنف والتسامح والإرهاب (...). الخ.

فالوجود مع الآخر، هو وجود كمشاركة يقول هيدغر: (إنّ كلمة "آخرين" لا تحيل إلى كل ذلك الذي لست أنا وما يميزني، وإنما "الآخرون" هم دائماً الذين لا يمكن أن نتميّز ذواتنا عنهم، ومن نعيش معهم. فالعالم الذي أوجد فيه هو عالم أتشارك فيه مع آخرين فالوجود في العالم هو وجود مع)<sup>1</sup>. أي وجود كمشاركة.

لقد أخذ هذا الوجود مع الآخر في الفينومينولوجيا وعلى الخصوص مع هوسرل أسم (العالم المعيش) في "التأملات الديكارتية" 1929، نلاحظ أن هوسرل في التأمل الأول الذي يحمل عنوان (الطريق إلى الأنا المتعالي) يوضح كيفية التي يتم من خلالها تحويل الأنا التّفسي إلى الأنا المتعالي الذي هو أساس الفلسفة والعلم .

وعن طريق "الرد" يجد الأنا نفسه في مواجهة ذاته المجردة، وبدونه يجد نفسه ساجماً مختلط بعالم الأشياء التي لا توجد في تكوينه الأصلي، فيتكون بذلك أنا نفسي تجريبي لا يدخل في مجال دراسة علم النفس الفينومينولوجي الماهوي .

وعن طريق الحدس المباشر يمكن لهذا الأنا أن يحدسَ عالم الحياة (Lebenswelt) من حيث هي حياة قصدية تشمل ذلك الأفق المرتبط بإنجازات الذات ويكون ذلك من خلال الإنعطاف الذي يمارسه «التأمل الإرتدادي»، أو بالأحرى بواسطة «سؤال الإرتداد» باعتباره

<sup>1</sup> Marten Heidegger, L'Être et Temps, Gallimard, 1964, P150.

الوسيلة أو الطريقة التي بها يتم التّقيب عن أسس العلم والمعرفة، وطرح أسئلة "التّاريخ والمصير، فلا يمكن فهم الحقيقة الموضوعية وبلوغ المعنى الأخير لوجود العالم إلا عن طريق الإسترداد الجذري الذي يعود إلى الذاتية التي تنشئ في الأخير كل صلاحية العالم مع مضمونها في كل الكيفيات، وكذلك إلى ماهية وكيفية انجازات العقل. وهكذا فليس وجود العالم في تلقائيته التي لا يسأل عنها هو الأول في ذاته وليس السؤال عما ينتمي إليه موضوعياً هو ما ينبغي طرحه، بل إنّ الأول في ذاته هو الذاتية وبالضبط من حيث إنّها ما يعطي مسبقاً وبسداحة وجود العالم ثم بعد ذلك يعقلنه أو هو ما يعني الشيء نفسه، بموضعه<sup>1</sup>.

### 1- الضيافة (Hospitalité):

يقول دريدا: (يجري كل شيء وكأنّ الضيافة غير ممكنة، وكأنّ قانون الضيافة يحدد عدم الإمكانية هذه، وكأنّنا لا نستطيع تحطيه وتجاوزه، وكأنّ قانون الضيافة هو المطلق وغير المشروط والمغالي، وكأنّ شرط الضيافة مطلوب منه أن يخرق كلّ قوانين الضيافة، بما في ذلك الشروط والمعايير والواجبات المفروضة على الضيف والمضيف، وللذي يعطي وللذي يستقبل)<sup>2</sup>.

مفهوم الضيافة (Hospitalité) عند دريدا من المفاهيم الأساسية في التفكيك التي تحكي علاقة الأنا بالآخر، والعلاقة الغيرية التي تجمع بينهما، وهو من المفاهيم الأساسية التي تجعلنا نفكر في الكثير من القضايا كقضية الهوية والوطن، والدولة. إنّ مفهوم الضيافة (والإستضافة ينتمي في حقيقة الأمر إلى فلسفة المسؤولية في علاقتها الأكثر خصوصية، مع مشهد الحياة الإجتماعية والسياسية والنفسية في تدياته الجماعية والذاتية، فهو يعنى بترجمة تداخلات فعل الضيافة والإستضافة فيما يخص تجربة الغربة والهجرة وبالتالي فكرة الوطن والإقامة الدائمة، والتّرحال

<sup>1</sup> آدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مرجع سابق، ص 131.

<sup>2</sup> ايف شارل زركا، الهجرة وسياسة الضيافة، تر: الزاوي بغورة، ضمن مجلة يتفكرون، العدد الحادي عشر، 2017، مؤسس مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ص 59.

والترحيل، الملجأ واللجوء - وفي نهاية المطاف الأنا والآخر<sup>1</sup>. يرتبط مفهوم الضيافة في فلسفة التفكيك بذلك القانون المطلق الغير مشروط، باعتباره القانون الأخلاقي الأسمى الذي تبني عليه. فتصبح الضيافة بعيدة عن كل الزام أخلاقي أو إجتماعي أو ديني.

وهي في التفكيك تنقسم إلى نوعين: ضيافة مشروطة تقوم على قوانين، وأسس وبطاقة هوية وجنسية وانتساب، وضيافة غير مشروطة لا ترتبط بأي قانون أو حدود. يقول دريدا: (ثمة مفارقة متعذرة الحل ولا تقبل الجدلية بين قانون الضيافة غير المشروطة واللامحدودة، أي يعطي المضيف للآتي كل منزله، كل ذاته كل ما يخصنا دون أن يسأله اسمه ولا مقابلاً، ولا حتى أن يستوجب فيه شرطاً ما، وبين قوانين الضيافة، تلك الحقوق وتلك الواجبات المشروطة والمهونة دوماً، كما يحددها التقليد الإغريقي الروماني، بل وحتى التقليد اليهودي والمسيحي وكذلك كل القانون وفلسفة القانون إلى غاية كانط وهيكل خصوصاً عبر العائلة، المجتمع المدني والدولة)<sup>2</sup>

يقف مفهوم الضيافة عند دريدا (على العنصر القصدي المشكل الأساسي للفينومينولوجيا وبنياتها وهي استقبال الوجه (...)) خلقية الضيافة لأنها قصدية نحوى الوجه، توجه نحوى مقصود (...). الضيافة كلها شيء واحد، بالمعنى الذي يستقبل فيه الآخر، ويفلت من كل مبحث<sup>3</sup> ويعرفها دريدا في عمله (Adieu à Emmanuel Lévinas) كمايلي: (إن مصطلح ضيافة **hospitalité** تأتي ترجمتها هنا، تحمل توجهها إلى الأمام، إعادة إنتاج كلمتين سبقتهما، (اهتمام) (**attention**) و(ترحيب) (**accueil**)<sup>4</sup>، إنها اتجاه نحوى الآخر يتم عن طريق الوجه باعتباره حاملاً لدلالات لانتهائية.

<sup>1</sup> صفاء فتحي، دريدا... وتفكيك مفهوم "الضيافة"، مجلة ابداع، العدد رقم9، 1 سبتمبر 1998، مصر، ص165.

<sup>2</sup> جاك دريدا، خطوة ضيافة، تر: مليكة بن دودة سيقيني، مجلة الايس، العدد 2، السداسي الاول 2007، الجزائر، ص48.

<sup>3</sup> محمد شوقي الزين، الهجرة، المسكونية، المنزل المفقود: عناصر في هاجس الغربة، مجلة يتفكرون، العدد الحادي عشر، 2017، مؤسس مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ص16.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, Adieu à Emmanuel Lévinas, Paris, Galilée, 1997, P, 51.



## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

فمن خلال الوجه يمكن للأنا الإنفتاح على الآخر، وهذا ما تؤكد عليه الفينومينولوجيا عندما تجعل من الوجه أساسا لماهية الإنسان الذي يملك الغيرية المطلقة<sup>1</sup>.

إن حضور وجه الآخر لا يعني ضرورة وجود صراع وحرب معه فالعلاقة القائمة بين الأنا والآخر هي علاقة قبول أكثر منها علاقة صراع ونفور، وتقبلنا للآخر هو درجة من الإنسانية يبلغها الأنا، إن الآخر يعبر عن غيرية ما، فهو غير ولكنه ليس بمعنى الآخر وإنما بمعنى أنا لم أبلغه بعد.

إن العلاقة مع الآخر ليست علاقة بريئة ومتناغمة، هي علاقة خارجية أو هي كما يصفها ليفناس عبارة عن علاقة لغز يقول: (إذا خرجت العلاقة مع الآخر على كونها علاقة مع لغز فهذا لأننا تناولنا الآخر في الحياة اليومية حيث تحتجب عزلته وآخريته عبر اللباقة، هنا تكون العلاقة كافة متساوية، ولا مكان استثنائيا للذات، فيتم التعرف إلى الآخر من خلال الود، أي كأنا أخرى (alter ego)<sup>2</sup>.

وفي قلب العلاقة مع الآخر فإننا نلمح العلاقة بالآخر كعلاقة غير متقابلة أي هي علاقة متباينة (فالآخر الإنساني بما هو آخر إنساني ليس أنا أخرى فحسب: هو ما لا يمكن أن أكونه أنا، وهو كذلك ليس بسبب آخريته بالذات، هو الضعيف على سبيل المثال والفقير "والأرملة واليتيم" في حين أنني الغني والمقتدر)<sup>3</sup>.

وتمثل الضيافة نوعا من الدخول في العلاقة بالآخر، وهي عند كانط عبارة عن قيمة أخلاقية تنبني على الحب والإحترام المتبادل وهي غاية أخلاقية تتميز بالسّمو يجب على الإنسان أن يسعى

<sup>1</sup> في فلسفة ليفناس الفينومينولوجية يلعب الوجه دورا مهما في تحديد علاقة الأنا بالآخر، وعلى الخصوص العلاقة الغيرية بينهما، هذا الآخر الذي يدخل في علاقة ايتيقية مع الأنا والتي هي بدورها تتحدد من خلال وجهه.

<sup>2</sup> إيمانويل ليفناس، نفس المصدر، ص92.

<sup>3</sup> نفسه، ص93.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

جاهدا لتحقيقها، وتقوم في ذلك على مبدأ الواجب المطلق الذي يلغي فكرة المنفعة المباشرة، باعتبارها إطار يحفظ للإنسان علاقته بالآخر.

إنّ ذلك (الغريب)<sup>1</sup> الذي لا يملك الحق في الضيافة عاتليا وما يجعله يملك هذا الحق هو إسم العائلة الذي يمثله ويحميه فالضيافة لا تمنح إلى قادم مجهول، وشخص لا يحمل إسم أو نسباً، ولا يملك عائلة ولا مقام اجتماعي، والذي هذا ليس غريباً ولكن يمكن أن نصفه بأنّه بربرياً آخر، فبين الغريب والآخر المطلق هناك فرق (يظهر الغريب هنا، افتراضاً، إبننا لقاتل أبيه، ويكون في الآن ذاته أعمى وبصيراً، بصيراً عوض عن عمى الأعمى...) توجد مشكلة الغريب، فهو غير حاذق في التحدث باللّغة، ويوشك أن يكون على الدوام من غير دفاع أمام قوانين الوطن الذي يستقبله أو يطرده. فالغريب هو غريب عن لغة القانون بداية، وهي لغة التي صيغ فيها واجب الضيافة وحق اللجوء وحدوده ومعايره وشروط أنظمتها)<sup>2</sup>.

يقول دريدا: يجب على الغريب أن يطلب الضيافة بلغة ليست لغته، لغة يفرضها صاحب البيت، المضيف السيّد، السّلطة، الدّولة. الأب، وهذا ما يستدعي التّرجمة إلى لغته الخاصة، وهذا ما يعتبر العنّف الأول، وعنده تبدأ مسألة الضيافة التي تحمل تناقضاً، فالإشكال الأول: هل يجب علينا أن نطلب من الغريب أن يفهم لغتنا ويتكلمها، وبالتالي يفهمنا، لكي نستقبله عندنا، أما الثاني: إذا

<sup>1</sup> الغريب: يحدد الغريب في مفهومين أساسيين : أحدهما ذلك الذي يفيد الافتقار إلى حق المواطنة، وهي دلالة حقوقية تحاول بها الجماعة أن تمنع انخسار الغير الغريب في شؤونها الداخلية، (...) إن الغريب هو تلك القوة الخفية التي تسكننا جميعاً والتي تعبر عن التناقضات والإختلافات الداخلية التي غالباً ما يتم السكوت عنها، لأن هذا الغريب يجعل الـ"نحن" إشكالياً وربما مستحيلاً. إنّ الغريب إذن يوجد فينا، "إنّ الغريب يسكننا على نحو غريب" ومن هذا المنطلق تكون الغرابة شعوراً قد يدفع الغرابة "الأنا" (الفردية والجماعية)، إلى اقضاء الغير وتدميره أو الشعور بالعدوانية اتجاهه أو على الأقل مقابله باللامبالاة والتهميش.. إن الدوافع نحوى الغريب هي في الغالب دوافع سلبية، إنها تلك المواجهة الدائمة التي تؤدي الى إذابة الإختلاف لصالح الذات، وقد كان آخر ما لجأت إليه المجتمعات الغربية في اقضاء الغير هو الاستعمار والإستيعاب الثقافي هكذا أصبحت عملة الغيرية عملة مفقودة. ينظر: حسن شحاتة، الذات والآخر في الشرق والغرب، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2008، ص22.

<sup>2</sup> جاك دريدا- آن ديفور مانتيل، آن ديفور مانتيل تدعو جاك دريدا كي يستجيب للضيافة، ص11-14.

كان هذا الغريب يتكلم نفس لغتنا هل يمكن أن نعتبره غريباً؟ ونخضعه لشروط الضيافة. فقد يغدو المستضيف للضيف في بيته ضيفاً، المستضيف الذي يستقبل (host) ضيفاً (guste)، المستضيف المستقبل الذي يدعي أنه المالك للمكان، هو أيضاً الضيف المستقبل في بيته الخاص، يتلقى الضيافة التي يوفّرها في بيته الخاص يتلقاها من بيته الخاص، الذي في العمق لا ينتسب إليه<sup>1</sup>.

هذا الغريب يعاني من مشكلة الغربة<sup>2</sup>، فهو مغترب عن لغته الأم (فاللغة هي دائماً اللغة الأم وإن كان الوطن يتحدث بلسان الأب ويمكن على عكس المتوقع، أن يكون للفرد أكثر من أم أي أكثر من لغة أم (...)<sup>3</sup>.

ومكان الضيافة في حد ذاته يمثل إشكالاً كما أنه شرطها، فهوى لا ينسب لا إلى الضيف ولا إلى المضيف، (يتساءل دريدا هل يحتاج المرء لكي ينطلق من التجربة المضمونة للمسكن وانطلاقاً والإنطلاق فقط من عدم تفكيك المؤى وعدم السكن يستطيع أن يفتح الضيافة الحقيقية؟ إن الذي يتحمل تجربة الحرمان من البيت هو وحدة من يستطيع أن يفتح الضيافة)<sup>4</sup>. إن القانون غير المشروط للضيافة يعلو على كل قوانين الضيافة كما أنه يجب أن يحقق وجوده الفعلي والمتحقق، (إن الضيافة إذا كان يجب عليها أن تكون ما يجب أن تكون فيجب عليها أن لا تدفع ديناً، ولا يأمرها واجب: لأنها يجب، أن لا تفتح على الضيف [المدعو أو الزائر] لا (بالتطابق مع الواجب) ولا حتى (بسبب الواجب)<sup>5</sup> فإذا فكرنا في قانون الضيافة انطلاقاً من

<sup>1</sup> محمد شوقي الزين، الهجرة، المسكونية، المنزل المفقود: عناصر في هاجس الغربة، مقال سابق، ص18.

<sup>2</sup> يشير دريدا إلى أن موضوع الغربة يختزل في نهاية الأمر إلى نقطتين: الأولى لها علاقة بالميلاد أي البداية، وهي مرتبطة بلغة الأم، والأخيرة أي النهاية مرتبطة بالوفاة، وهو عنوان الحداد تنتقل اللغة الأم وتساfer مع حاملها باعتبارها موقع للثبات وموقع للحركة، أما الوفاة أي عنوان الحداد والمثوى الأخير ويؤدي فقدان الوطن والغربة عنه، بالوفاة في مكان غريب، أي في مكان الغربة وموقعها، إلى فقدان الوطن ذاته، أي موقع الثبات وعنوان الحداد. ينظر: صفاء بن سلامة، مقال سابق، ص168.

<sup>3</sup> صفاء بن سلامة، مقال سابق، ص166.

<sup>4</sup> جاك دريدا- آن ديفور مانتيل، آن ديفور مانتيل تدعو جاك دريدا كي يستجيب للضيافة، ص106.

<sup>5</sup> المصدر السابق، ص51.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

نظام الواجب الذي يعود إلى كانط فإننا سنخلص إلى قانون للضيافة من غير أمر ومن غير نظام وواجب وبالتالي يصبح نداء يطلب من غير أن يأمر.

وإذا أدت الضيافة نوعاً من تسديد للدين أي واجباً فإنها ضيافة خالية من الإطلاعية (ولن تكون ممنوحة بأناقة بعيداً عن الدين والاقتصاد، كما أنها لن تكون ممنوحة للآخر ولن تكون ضيافة مبتدعة من أجل فرادة الواصل والزائر الطارئ)<sup>1</sup>.

وقد تغدو الضيافة استحضر للآخر من خلال الكتابة، لقاء يتم من خلال اللغة وداخلها ولعل الإستضافة التي حضي بها الخطي<sup>2</sup> في عمل دريدا (أحادية الآخر اللغوية) تجسد هذا اللقاء (فكان الخطي الحاضر/ الغائب في هذا الكتاب. ودريدا نفسه يقر بما لمفهوم الضيافة من قيمة في ترميم الأصل وجعله متعددًا، مبتهجًا بحلول الآخر فضائه اللغوي، فالضيافة اللغوية هي نوع من فن الإنصات للآخر بما هو آخر واستقباله في تميزه وتفردته (...))<sup>3</sup>.

فمقولة دريدا (أنا ليس لي إلا لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغتي، بل أكثر من ذلك أنا أحادي اللغة أحادي اللغوية هي بيتي وستبقى كذلك، لأنني هكذا أحسها، فهي تسكنني وأسكنها، وهكذا ستبقى)<sup>4</sup> تحيل إلى أن الكاتب نفسه أيضاً يمكن أن يكون ضيفاً على اللغة التي يكتب بها لأنّها ليست لغته ولكنها لغته. فالكتابة هي انفتاح على الآخر واستقبال له، وهي من جهة أخرى تأكيد لذات وهويتها وترميماً لها.

<sup>1</sup> دريدا- آن ديفور مانتيل، آن ديفور مانتيل تدعو جاك دريدا كي يستجيب للضيافة، ص 52.

<sup>2</sup> عبد الكبير الخطيبي: ولد الكاتب عبد الكبير الخطيبي عام 1938 في الجديدة بالمغرب، درس علم الاجتماع بباريس وساهم في إصدار مجلات متخصصة، شغل منصب المعهد الجامعي للبحث العلمي بالرباط. باحث وروائي وشاعر، من مؤلفاته المترجمة إلى العربية: النقد المزدوج (بيروت 1980) في الكتابة والتجربة (بيروت 1980)، الذاكرة المشوشة، رواية (بيروت 1984) المناضل على الطريقة التاوية، شعر (الدار البيضاء 1986) — سيف في ستوكهولم، رواية (1986)، توفي في مارس في أحد مستشفيات المغرب اثر نوبة قلبية في 2009. ينظر: عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، تر: ممد بنيس، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2009، ص3.

<sup>3</sup> عبد الغاني بارة، الضيافة اللغوية وخطاب الهوية قراءة تأويلية، ص2

<sup>4</sup> Jacque derrida, Lemonolinguisme de l'autre, Paris, Galilée, 1996, P13.

في علاقتنا مع الآخر، يجب علينا أن نعي ماذا يريد هذا الآخر وكيف يمكن أن نتحاور معه كيف يمكن أن نتبعه من خلال أثره، هذا الأثر الذي قد يغدو كتابة، وبهذا نخلق معه فضاء تواصلية ونحاوره من خلال النص، نحاوره بشكل متجدد ومختلف (تبقى الكتابة على الإمكان مفتوحة للقراءة متجددة - امكان يتعالى على كل حقيقة داخل هذا العالم- وبقدر ما تमित الكتابة العلاقات الحية للكلام، فإنها تعد مضمونها الدلالي بإنقاذ يتجاوز محرقة يحتمل حدوثها(الإبادة) محرقة سيكون ضحيتها كل من تكلم ويصغي)<sup>1</sup>، فيصبح التفكيك ضيفاً على لغة ليست لغته ولغته ولكنها لغته.

فدريدا هو رجل الضيافة رجل حسن الضيافة (والضيافة هي واحدة من مواضعه بالتبني بطلنا لا ينخدع، يرى تلك الحدود التي نفرضها على هذا الأمر النبيل)<sup>2</sup>

## 2- الهبة Don.

يشير دريدا في الكثير من أعماله الى فكرة الهبة ودورها في بناء علاقة مع الآخر، فهي التي تجعلنا الأكثر سخاءً معه، ونحن نهب شيئاً وفي نفس الوقت نأخذ أكثر مما نهبه، ترتبط الهبة عند دريدا بالصفح يقول دريدا: (ههنا هوات تنتظرنا، ودائماً تتربّص بنا- ليس بعدها حوادث، يجب تفاديها، وإتّما مثل العمق، عمق الشّيء عينه، المسمّى هبة أو صفحاً، الفاقد للعمق، وإذن فلا هبة من دون صفح، ولا صفحا من دون هبة (...))<sup>3</sup>. فهناك علاقة بين الصفح والهبة. فماذا يقصد دريدا بالصفح وكيف يتدخل في تحديد معنى الصفح؟

يتساءل دريدا عن معنى الصفح فيقول: (الصفح، نعم الصفح، قلت الصفح باللّغة الفرنسية، دون شك أنتم لا تفهمون شيئاً في هذه اللحظة، كلمة "الصفح"، هذه الكلمة هي

<sup>1</sup> هيرماس، القول الفلسفي للحدث، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سورية، 1995، ص162-163.

<sup>2</sup> Hélène Cixous, Chronique du temps : Jacques Derrida 10 ans après, www.Montagne.fr, p2.

<sup>3</sup> جاك دريدا، الصفح ما لا يقبل الصفح وما لا يتقدم، تر: مصطفى العارف - عبد الرحيم نور الدين، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2018، ص21.

"إسم"، يقال "صفح" بالمفرد، يعود هذا الإسم الى اللغة الفرنسية يتشابه استعماله في اللغات الأخرى، وبالمعنى نفسه، فيقال مثلا في الانجليزية، (pardon) وهناك أمر يمكن أن تكون الكلمة غير لاتينية، فهي في نسبها المعقد يمكن أن تعود الى أصل لاتيني (Perdon)، في البرتغالية (Perdao)، وفي الإيطالية (Perdono)<sup>1</sup>.

ويحيل الأصل اللاتيني للكلمة إلى معاني مثل (الهبة والعطاء) (فالصفح pardon) شبيهه بالهبة Don إننا نعر في أصل هذه الكلمة (الصفح) اللاتيني، وبكيفية أكثر تعقيدا إحالة على العطاء والهبة، إذ نتحدث عن (Donner)، (وهب / أعطى)، و par- donner، أي أصفح عن (بالعطاء، بالهبة)... أي أن هذا المصطلح يرتبط مع الهبة في الصفات، فهو مطلق ولا مشروط، ولا يتطلب اعلان التوبة، وبدون مقابل)<sup>2</sup>.

فالصفح في أساسه مرتبط بما لا يمكنه أن يتقدم بذلك الذي يتعد عن النسيان، فهوى لا ينسى ويستقر في ذاكرة ما يأتي من أجيال.

يرتبط مفهوم الهبة عند دريدا أيضا بالحدث<sup>3</sup> (événement) باعتباره اطار زمني يجب أن يتوفر لها (لكي يكون حدث يجب أن يتوفر هبة، كما يجب أن تتوفر هبة أو ظاهرة هبة من أجل سرد وتاريخ (...))<sup>4</sup>، الهبة مثل الحدث، وامكانية الحدث والهبة غير متوقعة، قد تحدث في أية لحظة وهي غير متوقعة. فهي خارجة عن كل الزام. يقول دريدا: (وهذا الحدث مشروط، ومشروطية هذا الحدث يجب أن تبقى غير متوقعة إلى حد ما، والهبة مثل الحدث، مثل حدث غير متوقع يجب أن تظل غير متوقعة، ولكن تبقى كذلك دون حفظ)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Jacque derrida, Pardonner L'impardonneable et l'imprescriptible, Paris, Galilée, p09.

<sup>2</sup> عز الدين بوركة، بين العفو والمصالحة والنسيان، الدوحة، السنة الحادية عشر، العدد 126 أبريل 2018، 109.

<sup>3</sup> الحدث: هو ما لا يتكرر عند دريدا، متفرد، تعريفا أوليا.

<sup>4</sup> Jacque derrida, Donne le Temps, Galilée, Paris, 1991, P 156.

<sup>5</sup> Jacque derrida, Donne le Temps, P156.

كما يدخل الحدث في علاقة مع اللغة، وتكاد تكون هذه العلاقة متناقضة، إلا أنه تناقض لا ينفي العلاقة القائمة، لكن دريدا (يرفض أن تقوم هذه العلاقة على حاضر وحدة ميتافيزيقية، أو أن يختزل ماضي القول (القول التقريري) ومستقبله (القول الإنجازي) في حاضر تشكله سياقات لا يمكن حصرها هي التي تتركب حديثة اللغة)<sup>1</sup>.

في الهبة نعطي دون مقابل، لا ننتظر من الآخر أي بديل لما وهبناه إياه، فهي محكومة بالتسيان ننسى ما وهبناه وينسى الآخر ما وهب إليه. كما يجب تنظيمها عن طريق الصدفة يجب أن تبدو وكأنها ظربه حظ.

الهبة والعطاء، قابلا للتنبؤ، ضروري، مشروط، مقرر، متوقع، هذا هو السبب في المشروعية (الهبة وحدث لا يردان شيئاً، إن لم يكن لمبادئ الفوضى، إلهما مبدئ دون مبدئ)<sup>2</sup>، كما أن الهبة يمكن أن يكون لها معنى متعمد فقط أو معنيين من هذه الكلمة، والذي يشير إلى كل من القصد. ومع ذلك كل معنى قصدي يهدد الحفاظ على هبة.

في الهبة هناك كلمة تقابلنا هي كلمة لأجل (Pour) الذي يمنح الهبة نوعاً من الخصوصية يذكر دريدا في كتابه المهماز الهبة تحت عنوان "صعقة الهبة" ويحيل إلى تلك العلاقة التي تربط بين الرجل والمرأة بين أنا وآخر يختلفان جنسياً، وأشار دريدا إلى كيف أن الهبة عندما ترتبط بغاية تصبح تملكا يقول دريدا: (المرأة هي المرأة في كل مرة وهي قهبة، وقهبة نفسها، في حين أن الرجل يأخذ يملك، يمتلك ولكن في المقابل عندما تقوم المرأة بالوهب، يكون ذلك من أجل أن تكون محل اعتبار مرة أخرى، فهي تتصنع وتضمن بذلك السيطرة والملكية لنفسها)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> جلال البدله، معظلة الوعد: نوى فهم جديد للعلاقة بين التفكيكية ونظرية أفعال الكلام، ضمن كتاب: جاك دريدا فيلسوف الهوامش، مجموعة مؤلفين، منشورات ضفاف، ط1، 2017، ص367-368.

<sup>2</sup> Jacques derrida, Donne le Temps, P.157

<sup>3</sup> جاك دريدا، المهماز أساليب نيتشه في الكتابة، ص147-148

### 3- الصداقة Amitié :

لقد مثلت الصداقة<sup>1</sup> بالنسبة للفلاسفة أفضل مراكز الحياة، واطاحت من امكانية الحياة (الصداقة ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع مفهوم الفلسفة،)<sup>2</sup>.

ويفضل الكثير من الفلاسفة الصداقة على السلوكيات الإنسانية الأخرى وجعلوا منها الأولى على مركز سلم الأخلاق والقيم، وتكاد لا تخلوا أية فلسفة منها، حيث تداولت الفلسفات على مدار تعاقبها معنى الصداقة وأكدت على قيمتها.

وقد عرّف اليونانيون الصداقة على أنّها تعاطف يكون بين شخصين، يشمل هذا التعاطف العلاقات الأسرية والإنسانية والروابط المدنية. ولقد كان دائما الآخر حجر الزاوية فيها. فالصداقة يمكن أن نعتبرها أسمى العلاقات التي تربطنا بين الأنا والغير رباطاً يمكن أن يعلوا من خلاله الفرد إلى علاقات سامية من الإيثار والمحبة.

فكانت الصداقة بالنسبة لأفلاطون عبارة عن نوع من تحقيق الذات لكاملها، من خلال بحثها عن ضدها، في حين حصر أرسطو<sup>3</sup> دوافع الصداقة في ثلاثة عناصر هي (المنفعة والمتعة والفضيلة ولكن الصداقة الحقيقية هي صداقة الفضيلة لما تتسم به من نبل أخلاقي، وخصوصاً

<sup>1</sup> الصداقة Amitié: لغة الصداقة هي قوة المودة مأخوذة من الشيء الصدق وهو الصلب القوى، وهي عاطفة مكتسبة متبادلة تقوم على ضرب من الإختيار والتفضيل منشؤها التعاطف والمشاركة في الميول والمشارب وأساسها المساواة بين الأصدقاء تعززها المصاحبة والمخالطة.. ينظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، 374.

وتعرف على أنّها: ميل أنتقائي بين شخصين معنويين، يقابل الحب ويناقضه بانعدام الطابع الجنسي ويناقض الحب بالطابع التبادلي. ينظر: أندريه لالاند في الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص52.

<sup>2</sup>Giorgio Agamben, L'Amitié, TR: Martin Rueff, Payot & Rivages, Paris,2007, P7.

<sup>3</sup> تحدث أرسطو عن الصداقة في مقالتي الثامنة والتاسعة في الأخلاق النيقوماخية، والصداقة عنده تنقسم إلى ثلاثة أقسام: صداقة موضوعها المنفعة، صداقة موضوعها اللذة، وصداقة موضوعها الخير الخلقى فالصداقة مع الغير تجعل من الإنسان صديقاً لنفسه. لأنّ الصداقة تنبني عنده على التعاطف والمودة مع الغير.



لأنها تحقق التلاحم الاجتماعي بين أفراد المجتمع، باعتبار الإنسان حيوانا مدنيا (...)<sup>1</sup>، فرباط الصداقة حسبه يمكن أن يجعل الإنسان يستغني عن العدالة.

والصداقة هي نوع من المحبة أو العاطفة وهي قائمة بين كائنين (الكائنات الإنسانية هي الكائنات الوحيدة الجديرة بالمحبة والتي يمكن أن تشكل معها علاقة صداقة، وحسب أرسطو هناك ثلاثة أشياء تدفع بالفرد إلى أن يحب الإنسان الآخر لأنها فينا عاطفة المحبة)<sup>2</sup>، الصداقة عنده شيء مهم، بل هي شيء أكثر من رائع (الصداقة هي المجتمع، وما هو الإنسان في ذاته إنه لأصدقائه (...))<sup>3</sup>.

ولقد لعب مفهوم الصداقة داخل الفكر الديردي أهمية كبرى حيث أخذ هذا الأخير - الصداقة - ذلك المعنى القائم بين الأنا والآخر ليشمل العلاقات السياسية والإنسانية والاجتماعية ليدخل في حوار عن المعنى المتخفي وراء هذا الإسم أو بالأحرى هذه القيمة التي تنبني عليها العلاقات الإنسانية يقول دريدا في كتابه "سياسة الصداقة" (Politique de l'amitié): (يا أصدقائي لم يعد هناك صديق O mes amis, il n'y a nul amy) إذ لم يكن هناك صديق كيف يمكنني أن أعتكم بأصدقائي؟ بأي حق؟ كيف تأخذوني على محمل الجد؟ إذا سميتكم أصدقائي، يا أصدقائي، إذا ما دعوتكم أصدقائي، كيف يجروا علي القول مرة أخرى وأنتم انفسكم، أنه لا يوجد صديق؟)<sup>4</sup>، لأنّ الصداقة لا يمكن أن تكون مع جميع الناس وإنما هي مع شخص محدد وواحد.

حول هاته العبارة (يا أصدقائي، لم يعد هناك صديق O mes amis, il n'y a nul amy)

(amy)، يقول دريدا إنّ الكلمات ليست مجرد اقتباس أقرأه في لهجته القديمة، على خلاف ذلك

<sup>1</sup> حسن شحاتة، المرجع السابق، ص 21.

<sup>2</sup> ميشيل حنا متياس، الصداقة قيمة أخلاقية مركزية، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، يناير 2017، ص 94.

<sup>3</sup> Aistote, Éthique à Nicomaque, TR : J-Tricot, Éditions les Échos du Maquis, v.:1,0, janvier 2014, P 214.

<sup>4</sup> Jacque derrida, Politique de l'amitié, P.17

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

تشبه هذه العبارة: بالفعل منذ فترة طويلة كانوا يحملون الإقتباس من قبل قارئ آخر من البلد الذي جئت منه، إن الإقتباس لمونتي وهي كلمة كان يقولها أرسطو وهي مألوفة-جدا، إنها ضمن كتابه (محاولات ضمن مبحث الصداقة).

(وقبل أن يشير مونتي لأصالة هذه العبارة ونسبها لأرسطو نجدّه يشير إلى شيشرون وتفسيراته لعبارة (أه يا أصدقائي) في عمله (De amicitia)، و(Tusculanes)، وفي اعطائه لتمييز يضمن نوعين من الصداقة: الصداقة بالمعنى الأسمى والصداقة (Ordinaires) العادية (Coustumières) التي تندرج تحتها مقولة أرسطو آه يا أصدقائي)<sup>1</sup>.

وكان الجديد في الطرح الدريدي لفكرة الصداقة بأنها تخفي داخلها فكرة (العداوة)، ونحن في طريقنا لتحديد معنى الصديق نجد أنفسنا نقف وجها لوجه مع مفهوم العدو، وهذا ما يجعل من مفهوم الصديق مفهوم متحرك وغير ثابت، فقد يغدو العدو صديقاً، وقد يتحول الصديق إلى عدو لدود، وبهذا يكون دريدا قد قام بنوع من الزحزحة لأهم المفاهيم التي شكلت الخطابات الغربية المعاصرة مثل فكرة الأخوة التي انبت عليها الثورة الفرنسية.

وهي تتضمن الحب<sup>2</sup> (تعني الصداقة أنه على المرء أن يحب قبل أن يكون محبوباً ويتضمن فعل الحب لدى الإغريق (Philien) في الصداقة، لهذا علينا أن نطلق من الصديق المحب (L'ami-aimant) وليس من الصديق المحبوب (L'ami-aimé)، من أجل

<sup>1</sup> Jacque derrida, Politique de l'amitié, P.18

<sup>2</sup> الحب: Amour إسم عام مشترك بين جميع الميول التجاذبية، خصوصاً عندما يكون موضوعها الحصري، تلبية حاجة مادية واشباعها، كالعواطف المتزلية حب الأهل للأولاد، والعواطف التكافلية (حب الوطن، عصبيّة)، والمنازع الفردية (حب اللعب، حب الأناقة، حب المهنة) فإذا كان الميل مادياً خالصاً ستعمل فعل (أحب) ولكن نادراً ما يستعمل الإسم (حب). كما يطلق على التزوع الجنسي، بكل أشكاله ودرجاته. عندما تستعمل الكلمة بمفردها، إنما تكون بهذا المعنى اجمالاً. نزعة معاكسة جوهرية للأناية: إما أن يكون موضوعها خير شخص معنوي آخر: حب التعساء، حب القريب، وإما يكون موضوعها فكرة تجري مواجهتها، نسيباً، بشيء من انكار الذات الكامل، انكار المصلحة وحتى انكار الفردية: ب العدل مثلاً. ينظر: اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص55-56.

التفكير في هذا الموضوع، لأنّ الأمر متعلق بالمعرفة (...)<sup>1</sup>، وشرط المعرفة في الحب ضروري لأنّه لا يمكن للإنسان أن يحب من دون أن تكون له معرفة مسبقة، وبالمقابل يمكن أن يكون هو محبوب دون أن يعرف بذلك.

وما بين الحب والصدقة هناك كلمة يوظفها دريدا ليصف ذلك الغائب أو المتكلم وهي كلمة التحاب يقول دريدا: (يا لها من مصادفة سعيدة! إني وفي هذه الحلقة الدراسية التي أتطرق في مضامينها هنا تبين لي أنّه من الضروري توظيف كلمة تحاب (L'aimance) لتسمية الغائب أو المتكلم، فيما وراء أو قبل فعل أحب (الذي هو ناتج عن الصدقة أو الغرام) وفيما وراء أو قبل الفاعلية والتقبّل والقرار والهوى)<sup>2</sup>، فعلى المرء أن يُجيد فعل المحبة، وأن يكون محبوباً خيراً له من أن يحب.

#### الصدقة والسياسة:

يقول دريدا: (نادراً ما يعلن مفهوم السياسي عن نفسه من دون بعض الإنخراط للدولة في العائلة، من دون أن نسميه تخطيطية النسب: الجذع والتنوع، والجنس (Gesschlecht)، والدم والمولد، والطبيعة، والوطن القومي، أهلي أولاً، أرضي أولاً، مرة أخرى هو سؤال لا قرار له، عن الفيزيس (Physis)، سؤال الكينونة، سؤال ما يظهر وكأنّه، يوشك أن يولد، أن يفتح أن يدفع أو أن ينمو، أن ينتج من حيث ما ينتج نفسه، الحياة، أليس كذلك؟ إنّما على هذا النحو يظن المرء أنّه يتعرّف إليها)<sup>3</sup>.

فالسّياسي لا يمكن أن يفصل عن الاطار العائلي ولا عن تلك العلاقات العائلية المتولدة عنها فالعلاقات السياسية قائمة تقريباً على نفس العلاقات التي تقوم عليها العائلة، والشّعارات السياسية

<sup>1</sup> Jacque derrida, Politique de l'amitié, Galilée, Paris, 1994, P 25.

<sup>2</sup> Jacque derrida, Politique de l'amitié, P 25

<sup>3</sup> جاك دريدا، سياسات الصدقة، تر: فتحي المسكيني، مجلة يتفكرون، العدد السادس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ص83.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

مثل الأخوة، والحرية، نفسها الأسس التي تربط بين أولئك الذين تجمع بينهم علاقة قرابة، فالديمقراطية حسب دريدا لا يمكنها أن تخلو من أسس مثل الأخوة والحرية.

وهي أسس في الحقيقة تحمل في ثنائها عكس ما تظهره يقول دريدا: (نادراً ما تمثلت الديمقراطية نفسها هي ذاتها من دون امكانية ما يشبه دوماً على الأقل، متى أردنا أن نتزاح قليلاً بنبرة هذا اللفظ إمكانية ضرب ما من المؤاخاة. (La Phratriarchie) يمكن أن تضم أبناء العم والأخوات، ولكن الضم، كما سنرى، يمكن أن يعني أيضاً التحييد، يمكن للضم أن يأمر بأن ننسى (...))<sup>1</sup>.

إن الديمقراطية<sup>2</sup> المطلوبة هي الديمقراطية التي تحمل مفهوم فلسفي يقول دريدا: (كما أن الديمقراطية المنتظرة هي مفهوم فلسفي أيضاً)<sup>3</sup>.

والديمقراطية المقبلة مرتبطة عنده بسؤال الآخر المقبل. وهي مطلب سياسي لا يمكننا أن نستغني عنه وهي نوع من الممارسة التفكيكية، وكأن دريدا غير راض على الممارسة الديمقراطية المنتشرة في العالم، إنها ديمقراطية غير تامة وناقصة وفي المقابل لا يمكن أن نؤمن بأن هناك ديمقراطية تامة خالية من الحدود.

فمعنى الديمقراطية من المعاني التي لا تزال لم توقظ وهو متخفي ومستتر، وهي في عمقها مصطلح فارغ. لا تحمل أية هوية. ديمقراطية تأثرت بالمصطلحات الجديدة التي أوجدها السياسيين

<sup>1</sup> جاك دريدا، سياسة الصداقة، ص 84.

<sup>2</sup> الديمقراطية: عندما ننظر في الكيفية التي تناول بها دريدا مشكلة الديمقراطية فإننا نلاحظ مايلي:  
أولاً: هناك عودة دائمة إلى الأصل - النظري - اليوناني ممثلاً في المدونتين الأفلاطونية والأرسطية.  
ثانياً: الجمع الدائم بين البحث النظري والإحالة المستمرة إلى "الما-حدث - والممارسة السياسية الغربية أو تلك التي يرصدها في العالم المغاير مثل العالم العربي وغيره.

ثالثاً: هذا الارتباط الوثيق بين أرضية المروق / ابستيمية المروق - وأزمة الديمقراطية في مستويات مختلفة. ينظر: الأخضر حدو، الديمقراطية المقبلة كتاب المارقون/ جاك دريدا نموذجاً، [www.intelligentsai.t](http://www.intelligentsai.t)، ص 27.

<sup>3</sup> جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 1، 2010، ص 67.

كالدول المارقة كما تأثرت بظواهر كظاهرة الإرهاب<sup>1</sup>. يقول دريدا: (إن الديمقراطية تنتظر مستقبل وهذا هو جوهر مستقبلها، لتكون بناءً غير مكتمل وناقص، لأنه ينتمي إلى زمن الوعد ستبقى دائماً، وفي كل من أوقاتها في المستقبل، قريباً، حتى عندما تكون هناك ديمقراطية، يبقى مفهوم الديمقراطية مفهوماً غير قابل للشرح)<sup>2</sup>.

كما أنها ليست ممارسة مثالية لا يمكن نقدها أو الوقوف ضدها، بل علينا تفكيكها لأن نضمن لها البقاء: (يعول دريدا على الديمقراطية الآتية أي الآنية هي في إجراءاتها، أيضاً قلباً وقالباً: إرجاء وإجراء)، وفي رجائها بلا شك، وربما أيضاً في "رجئتها"(...)<sup>3</sup>.

#### الأخوة الاعداء:

يعتبر مفهوم الأخوة من بين أهم المفاهيم السياسية التي قام دريدا بلمسها، ليغدو هذا المفهوم يحمل في داخله مفهوم مناف له وهو مفهوم العدو فكيف يغدو أخو عدواً؟ إن الصداقة حسب دريدا غير ثابتة، فلا يمكننا أن نربط الآخرين بعلاقة صداقة بنا إلى الأبد كما أنه لا يمكن أن يبقى عدونا عدو للأبد، فالصداقة قد تتنكر في قناع عدو، عدو صديق وصديق عدو. ويشير دريدا في هذا الصدد إلى أفكار الفيلسوف السياسي (كارل شميت) الذي جعل من الآخر وكل شخص ليس معنا خطر يجب أن نجابهه ونتخلص منه (إن المواقع التي يحتلها كل من الصديق والعدو ليست ثابتة وإنما هي تتبدل باستمرار في مسيرة التاريخ والجغرافيا: ليصبح العدو صديقاً، والصديق عدواً ففي مجال السياسة، لا توجد صداقة دائمة ولا عداوة

<sup>1</sup> حول مفهوم الارهاب والدول المارقة ينظر الفصل الثاني محث دريدا والهامش.

<sup>2</sup> Jacque derrida, Politique de l'amitié, p339.

<sup>3</sup> محمد شوقي الزين، سؤال العقل في السياسة التفكيك (العقل، السياسة، الديمقراطية)، ضمن كتاب: جاك دريدا ما الآن؟ ماذا عن غد؟ ص331.

دائمة فقط توجد (مصالح) دائمة، مما يؤكد على أننا لا نستطيع أن نضمن ثبات الصداقة والأخوة (...).<sup>1</sup>

### الخطيبي نموذج الصداقة الفكرية:

يقول الخطيبي: (كان لقائي بدريدا في باريس سنة 1974 في مقهى بساحة سان سوليبس وفي لقائنا هذا قام دريدا بإهدائي مؤلفه الذي كان جديد الإصدار (دق الناقوس)، من جهتي أنا أيضاً كنت قد بعثت له وعبر البريد عمليين لي هما (سفر الدم) و(الحمى البيضاء) ومن ساعتها وإلى غاية وفاته في أكتوبر 2004 قامت بيننا، بشكل أو بآخر علاقة قائمة على التواصل يسودها الود والوفاء، كنقطة تأسست عليها حياتنا، أصدقاء يحون عن بعد يقيم هو بالقرب من باريس وأقيم أنا بالقرب من الرباط).<sup>2</sup>

يقول دريدا في أحد حواراته مع الأديب العراقي (شاكر نوري) عن رأيه في الكتاب العرب: (أعتقد أن ما يكتب في هذا الميدان هام للغاية، لا بد من ذكر صديقي عبد الكبير الخطيبي الذي أكن لأعماله احتراماً كبيراً إته نموذج للمثقف العربي الذي يجمع بين التقاليد والمعاصرة أتها ظاهرة امتلاك اللغات العديدة والثقافات العديدة. وعندما يستطيع المثقف أن يعطي للجانبين، فعمله آنذاك يصبح ثميناً ليس هناك محو لهويته. ولا اندماج في ثقافة الآخر وأعتقد أن هذا النمط من المثقف هو المحرك).<sup>3</sup>

في الصداقة ليس من الضروري أن يكون الصديق بالقرب منا، يكفي أن يكون الصديق موافق لنا فكرياً - والتوافق هنا لا نقصد به المطابقة-، قد يغدو الصديق شخص نقسم معه اختلافنا وناقشه في أفكارنا، يقول دريدا أنه ومع عبد الكبير الخطيبي تجمعهما صداقة ترتبط

<sup>1</sup> عصام عبد الله، الاخوة الاعداء، إيلاف، الجمعة 20 نوفمبر 2009، 15:26، www.elaph.com

<sup>2</sup> Abdelkébir khaatibi, Jacques derrida en effet. Dessins par Valerio Adami, Edition Al Manar, Paris, P 7.

<sup>3</sup> شاكر نوري، رحيل الفيلسوف الشهير جاك دريدا، جريدة المدى، www.almadapaper.net، الأربعاء 19 سبتمبر 2018، الساعة: 09:00 سا.

بالقلب والذاكرة محملة بأسمى معاني الود والموت. وبهذا (فعللاقة الصداقة التي تجمع بينهما هي صداقة فكرية تهتم بالحوار والإختلاف كفكر وعمل)<sup>1</sup>،

وفي كتابه (أحادية الآخر اللغوية) يتحدث دريدا عن (عبد الكبير الخطيبي)، في شكل حوار فكري، مستمد من مشاركتها في لقاء بمدينة (لوزيانا) حول موضوع الآخر انطلاقاً من اللغة والهوية حيث أشار من خلال هذا العمل إلى كتاب الخطيبي الذي يحمل عنوان: حب مزدوج للغة 1938 والذي فيه يتناول الخطيبي مفهوم اللغة. يقول دريدا: (نفترض أنني، وفي أحد الملتقيات المنعقدة في مدينة لوزيانا بعيداً عن بلده وعن بلدي أيضاً، بعيداً عنا جميعاً، قمت ودونما نية في أن أجرح عبد الكبير الخطيبي، بتوجيه الإفادة إليه محملة بكل معاني الود والمحبة التي أكنها له (...))<sup>2</sup>، أجرح الخطيبي من خلال الكتابة، أنني أترك ندبة أو أثر يكون بالكتابة على جسد اللقاء الذي ليس هو بلقاء.

يرى دريدا بأنّ الخطيبي ومن خلال عمله حب (مزدوج للغة) قد اتخذ اللغة أمّاً له، فهو يعود ومن خلال ذاكرته إلى لغة أصلية لم تعد في متناوله ولكنها في متناوله، أصبحت له لغة أصلية بصيغة مضاعفة.

إن صداقة دريدا بالخطيبي صداقة قائمة على الإستدعاء والحوار والود والإحترام هي صداقة منتجة للأفكار تخلق النقاش والمعالجة الجذرية للكثير من المشاكلات سواء على مستوى اللغة أو السياسة.... إلخ.

فقد لا تخلوا عبارات دريدا وهو يتحدث عن هذا الأخير من قوله عبارة صديقي كما لا تخلو عبارات الخطيبي من عبارة صديقي. إنها الإنسانية في أسمى معانيها إنسانية تجسد فكرة احترام

<sup>1</sup> Mouraq El Khatibi, Derrida et khatibi: Une amitié pensante d'une double langue, Libération, 11-11-2015.

<sup>2</sup> جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، المصدر السابق، ص37.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

الآخر الذي هو تحديد للآنا، آخر لا يمكن للآنا إلا أن يتواجد معه ومن خلاله. صداقة مبنية على تحاب ويعني ذلك وأنت تكتب أن تحب ما تكتبه وما تفكر به.

يقول بجتي بن عودة عن تاء في مصطلح التحاب: ألا تخفي هذه التاء نفيا للمركز، لاستبداديته، لعل ترجمته الكتومة كما لو أنه الإخلال ذاته بالجدلية. الذهاب والإياب، حرية الإحتجاب ثم الظهور بعد التأم والحسرة. التاء ههنا رهان دلالي وأنطولوجي، شروق به تبدد الذات المحبة غشاوة المعهود، كما لو أن الحرية تلك مستظهرة من داخل الثنائية غير المانوية للزوج غير العاطل عن العمل، لذلك التساكن في (اتسكنوا إليها) أو في التي يحقق المدى العريض للشيء ذاك القابل للسكنى بدءا باللغة، بنشيد الجوارح غير المعنية بالإنصات إلى ضراوة المسكوت عنه أي بعد الإنصياح لنداء الأموات<sup>1</sup>.

يقول دريدا: (مثل كثيرين، أعتبر عبد الكبير الخطيبي كأحد أكبر كتاب عصرنا وشعرائه ومفكره الناطقين باللغة الفرنسية، وآسف لأنه لم ينل الدراسة التي يستحقها في البلدان الناطقة بالانجليزية، يهمني أن أشير إلى أن أعماله، المعترف بقيمتها بشكل واسع في العالمين العربي والفرانكفوني، هي ابتكار شعري هائل، وفي الوقت ذاته، تأمل نظري متين يرتبط من بين موضوعات كثيرة، بإشكاليه ازدواجية اللغة وازدواجية الثقافة)<sup>2</sup>.

إن الخطيبي ومن خلال كتاباته باللغة الفرنسية نلمس حساسيته اتجاه القضايا التي يكتب عنها يكتب ويترك بصمته في اللغة، فلا يمكن أن تميزه عما يكتب وإن اختلفت كتابته وتعددت

<sup>1</sup> بجتي بن عودة، مقارنة الحب... التجارب في مسالة الآخر، التبين، العدد 9، 1 أبريل 1995، لأجزائر، ص64.

<sup>2</sup> جاك دريدا، ليس فقط كاتب يتعدّر تجنّبه، تر انطوان جوكي، العربي الجديد، [www.alaraby.co.uk](http://www.alaraby.co.uk)، الخميس 20

سبتمبر 2018، الساعة : 15:00 سا.



(الأسئلة التي تشغل الخطيبي تدفعه إلى أنواع من الإبداع المختلفة وهو بذلك مسكون بلذة الإشكال)<sup>1</sup>.

فعندما يتحدث عن لغته الأم، أي اللغة الفرنسية، وفي الوقت نفسه هو أيضاً يتحدث عنها باللغة الفرنسية، حديثه يتجه إلى جعل تلك اللغة التي قال عنها أنها لغته الأم سراً لم يحسن الحفاظ عليها، إن أسرار الكاتب على هذه الفكرة-اللغة الأم- تمثل في طياتها نوع من التملك، أنه طنين لغة مضاعفة، وكأن الخطيبي بدأ الإنصات إلى نداء الكتابة بعدما بدأ صدى هذا النداء يتردد يقول دريدا: (لقد بلغه عن طريق الصدى، وعاد إليه كرجع صدى لغة ثنائية، فالخطيبي يحمل في أذنيه طنين لغة مضاعفة)<sup>2</sup>.

إنّ عبد الكبير الخطيبي حسب دريدا ليس فقط كاتباً "يتعذر تحنّبه" كما يقال (من يهتم بالأدب الفرنكفوني لهذا القرن، بهذا الأدب حيثما يفيض، ويفكر، ويقول الثقافة الفرنسية وحيثما يشهد على التاريخ السياسي، والإستعماري، وما بعد الإستعماري، الذي يربط فرنسا بمستعمراتها، ومحامياتها السابقة. فأعماله هي أيضاً "قدوة"، من جهة أخرى، لمن يهتم بمشاكل التعددية الثقافية" و "ما بعد الاستعمار" كما يشغف بها اليوم، بشكل مبرر، كم من المثقفين والجامعين والمواطنين من جميع الأصول)<sup>3</sup>.

إن الخطيبي نفسه هو المفكر الكوني والجامع بين لذة اللامركز وانفتاح اللغة، ذلك المنصت إلى الغيرية بل فيلسوفها الذي يحتويها في معناها الأقصى لقلب إن اللغة الواحدة ليست ماهية مكتملة تقف قبالة ماهية مكتملة أخرى، هي اللغة المنقول إليها الأثر، ليست اللغة الواحدة (أو اللغة القومية كما يحب دريدا أن يعبر) هوية مغلقة بل تعدد هويات. وليس المعنى اللغوي الذي

<sup>1</sup> عبد الكبير الخطيبي، سؤال الهوية والاختلاف، تر: إبراهيم او لحيان، مجلة نزوى، العدد رقم 63، 1 يوليو 2010، عمان، ص19.

<sup>2</sup> جاك دريدا، أحادي الآخر اللغوية، المصدر السابق، ص 71.

<sup>3</sup> جاك دريدا، ليس فقط كاتب يتعذر تحنّبه، تر: انطوان حوكي، مصدر سبق ذكره.

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

---

يؤديه أي انتظام للغة معنى قابل للتدقيق والبتّ على نحوى قطعي، بل هو معنى وزيادة، أي معنى وفائض، وظلال وأثار، في حركة فرق دائم وسيرورة توليد لا يتناهى<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً: قراءة التفكيك في لبفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1،

خاتمة

مما سبق نخلص الى ما يلي:

أولاً:

دريدا الفينومينولوجي واللافينومينولوجي، ينتمي إلى التراث الفينومينولوجي وهو ليس فينومينولوجياً، ففلسفة الاختلاف التي جاء بها التفكيك تجعلك تقيم داخل تراث فكري كما يمكن أن تقيم خارجه.

فإن كان الهدف الهوسرلي هو جعل الفلسفة علماً صارماً، وقام بحل عائق مشكلة الذات والموضوع التي كانت مطروحة في الفلسفة من خلال القصديّة، كما جعل كل حكم هو حكم معلق وأخرج الفكر الفلسفي من دائرة الاحكام القطعية والمطلقة. فإنّ دريدا نذر التفكيك كاستراتيجية تعيد للكتابة مكانتها الهامشية وقام بالتأسيس لعلم الكتابة من خلال عمله (الغراماتولوجي).

كما قام دريدا بمحاولة نقد التراث الغربي وبيان ما علق به من ميتافيزيقا من خلال تقديم قراءة لأهم نصوص الفلاسفة، قراءة تجعلك مع هذا التراث وضده. ومن أهمهم (أفلطون، فرويد روسو ماركس، نيتشه كلود ليفي شتراوس) وكان هوسرل بالنسبة له ختام هذ الميتافيزيقا.

ثانياً:

جاء الحوار الديريدي مع الفينومينولوجيا داخل اللغة، هذه الأخيرة التي لعبت دور مركزي في كل كتابات دريدا، وقد وصف دريدا القراءة الهوسرلية للغة على أنّها نوع من العلاقة البرانية، وتظهر هذه العلاقة البرانية من خلال العلاقة بين العلامة والمعنى، وبين المدلول والبدال. فالبدال أصبح داخل الفينومينولوجيا يقوم بوظيفة إخراج للمعنى والتعبير عن المدلول، فحسب دريدا إنّ هذا الإختزال للكتابة الذي تحويه الفينومينولوجيا، ساهم في اختزال برانية الدال، وخلق ما يعرف بالتمركز حول الصوت.

ثالثاً:

التفكيك مفردة يستحيل تعريفها حسب دريدا، كما أنه لا يجب علينا حسب دريدا أن نفهم من هذه الكلمة معنى الهدم، وإنما يشير التفكيك إلى ذلك التحليل الذي يقوم على مستوى البنى المترسبة التي يقوم بها النسق المشكّل للخطابات الفلسفية والمعرفية التي نفكر من خلالها، وهو يمر عبر وساطة اللغة والثقافة الغربية.

فالنص يقدم نفسه بشكل متخفي، فهو يخفي سلطته وبنيته، والتفكيك يقوم بتفكيك هذه السلطة وهيمنتها. وهو ينتهي في الأخير إلى انتاج معنى لا يمكن حسمه، كما أنه لا يمكن أن يقدم لنا قراءة نهائية لأي نص.

في التفكيك تحضر الذات، ذات القارئ الذي يقيم في النص ويقراه ويقوم بفك شفرات معانيه المتخفية. كما لا يمكن أن يكون منهجاً ولا مذهباً، ولا تحليلاً، وهو في الكثير من الأحيان يقدم نفسه صفة منهجاً يقوم على مجموعة من الأسس قابلة للتعليم.

رابعاً:

لقد قام التفكيك على مجموعة من المفاهيم من أهمها:

الإختلاف حسب دريدا ليس كلمة ولا مفهوماً، إنه أنسب موضوعات التفكير، كلمة غير قابلة للإختزال بمقدرتها الإشارة إلى تلك المعاني الغائبة، فهي كلمة تحمل تعدد دلالي كبير. في الإختلاف نعوض حرف (e) بحرف (a).

خامساً:

ومن المفاهيم المهمة التي عاجلها دريدا نجد مفهوم الجسد، وعلاقته بحاسة اللمس، ودور هذه الأخيرة في تنظيم علاقتنا بالعالم والجسد.

## سادسا:

الجسد هذا المفهوم الذي لعب أهمية كبيرة داخل الفكر الفلسفي، و تتجلى أهميته في كونه هو من يمنح الوجود الإنساني حضوره المادي الذي تتحقق به إنسانيته، فهو يتحدد باعتباره صيغة للحضور الإنساني داخل المجتمع.

وظل الجسد في عرف الأديان مرتبط بالخطيئة، فهو ليس إلا عرض أو كما اصطلح عليه كومة من اللحم في حين عرف في الفلسفات الشرقية بأنه مفهوم يستمد صفاته من هذا العالم، لأنه جزء منه و يرتبط به.

كما يرتبط وجود هذا الجسد بكل الكائنات المختلفة، ومن ثمة فالجسد ليس له استقلال حقيقي، كما أن الحضارات القديمة أولت جانباً كبيراً من الإهتمام له وتم ذلك عن طريق تقديسهم له حتى بعد موته، ففي الحضارة المصرية القديمة نجد لفظة خت أو خات عن الجسد والتي تحيل إلى ماهيته المادية وتركيبه وشهوته.

مع دريدا سيغدو الجسد ذلك المعلن عنه من خلال الكتابة من خلال المسرح، فالمسرح هو ترميم للجسد والوجود واختراقاً لهما، ومن خلاله أيضاً يمكن أن نربي الأعضاء ونعيد ولادتها، أي نعيد لها نوع من الإنبعاث لولادة جديدة.

فجسد الغير قادر على الحياة هو عبارة عن جثة تحتاج إلى تفكيك وإعادة بناء من أجل توليد اجساد أخرى، أجساد مفكرة ومتحركة متحررة من بنائها. لأن الحياة عبارة عن لعبة يلعبها الفنان وتتعدا اللغة النص المكتوب وتتجاوزه نحوى تلك الحركات التي يمثلها الجسد على خشبة المسرح. أما الجسد كلغة وكتابة، فتلك الجروح والندوب التي تتم على ثناياه تشترك مع الكتابة في الوشم وترك الأثر والندوب، فإذا كانت الكتابة جرح، فما يتعرض له الجسد من ألم هو كتابة عليه.

سابعاً:

اللمس: الحاسة الأقدم، الأكثر ثباتاً، تتشكل لدى الإنسان منذ الولادة، وعندما يتساءل دريدا عن معنى اللمس يخلص إلى أنه السؤال الأفضل دليلاً، والأكثر اقتصاداً، (...) فمتابعة سؤال اللمس وهو سؤال يستنكر لغز كل شيء ويلمس كل شيء، كما يجب علينا حسب دريدا عدم الإفراط في اللمس، لأن اللمس هو أيضاً يصل إلى حده الأقصى.

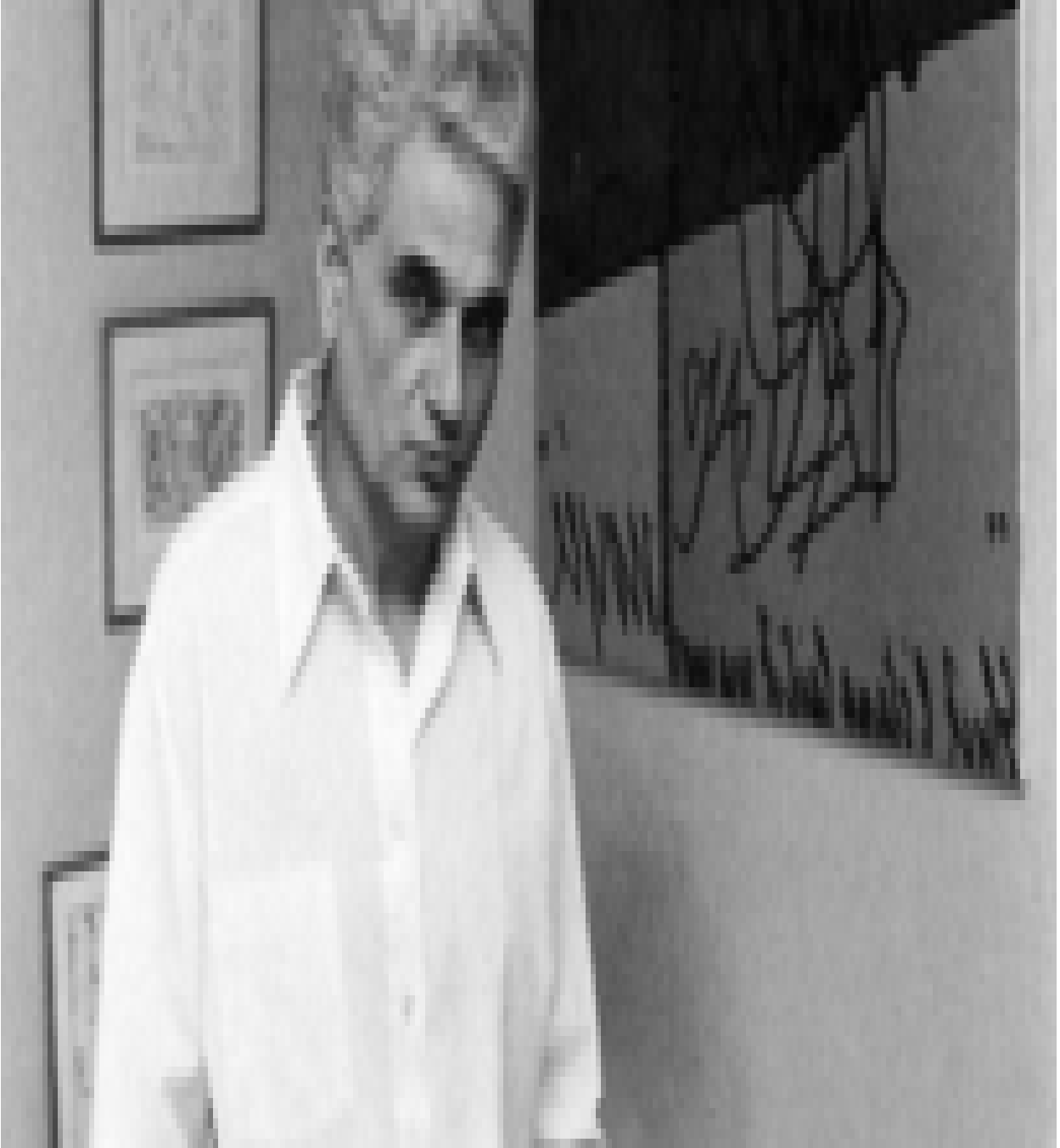
يرتبط اللمس بالإحساس وكل إحساس حسب دريدا يأتي من اللعب ومن الجسم ومن الروح وحتى من القلب، وهناك أيضاً التحسس، فالتحسس هو أولاً القدرة على لمس الأشياء، والوصول إلى محيطها وصفاتها كما يمكننا من الاحتكاك بالآخرين وبالموضع، فمثلاً الإحساس بالقدمين على الأرض يعلمنا عن العالم وعن مكوناته، وأحجامه وتركيباته، حدوده ووزنه، وحرارته.

ثامناً:

الغيرية: يرتبط مفهوم الغيرية والآخر عند دريدا بفكرته عن الاختلاف وهي تأخذ شكل الرابط الجدلي المركزي داخل فلسفته والغيرية عنده، تأتي في مقابل الهوية، وتأخذ أشكالاً متعددة في فلسفته فتشير إلى أفكار مثل التسامح والغفران والضيافة والصدقة.

الملاحق





جاك دريدا<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> قائمة أعمال جاك دريدا الأصلية تم إقتباسها من كتاب جاك دريدا، فيلسوف الهوامش، مجموعة مؤلفين.

## جاك دريدا:

Jacque Derrida فيلسوف فرنسي ولد بالجزائر، 1930 في حي البيار، تعلم بمدرسة بن عكنون، وفي التاسع عشر من عمره جاء لفرنسا من أجل الدراسة، التحق دريدا بدار المعلمين العليا سنة 1950 في باريس، قبل أن يصبح مساعد للتدريس في جامعة هارفارد الأمريكية، عين عام 1965 أستاذا بدار المعلمين العليا حيث شغل منصب مدير دراسات، وبعدها مارس دريدا نشاطه التعليمي لفترة طويلة بين باريس وعدد من ابرز الجامعات الأمريكية منها جامعة (بيل وجون هوبكتز)، انشأ دريدا معهدا للفلسفة وهو معهد دولي وكان ذلك عام 1983، كانت أول أعمال ديريديا مقدمة نقدية طويلة وترجمة لكتاب هوسرل أصل الهندسة، ثم قراءة نقدية لنظرية المعنى عند هوسرل في كتابه الصوت والظاهرة ثم ظهر كتابة في علم الكتابة، ثم جاءت أعماله الأخرى مثل عمله، الكتابة والاختلاف، صيدلية أفلطون، في علم الكتابة، هوامش الفلسفة، المهماز.

## أعمال جاك دريدا باللغة الأصلية

- *Introduction* (et traduction) à *L'origine de la géométrie* de Edmund Husserl, PUF, 1962.
- *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967.
- *La Voix et le Phénomène*, Presses universitaires de France, 1967.
- *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967.
- *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972.
- *Positions*, Les Éditions de Minuit, 1972.
- *La dissémination*, Seuil, 1972.
- *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Champs Flammarion, 1972.
- *L'archéologie du frivole*, Galilée, 1973.
- *Glas*, Galilée, «collection Digraphe», 1974.
- *La Vérité en peinture*, Champs Flammarion, 1978.
- *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, 1980.
- *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, 1983.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, 1984.
- *Schibboleth: pour Paul Celan*, 1986, Galilée.
- *Parages*, Galilée, 1986.
- *Ulysse gramophone*, Galilée, 1987.
- *Psyché Invention de l'autre*, Galilée 1987.
- *Mémoires - Pour Paul de Man*, Galilée, 1988.
- *Signéponge*, Seuil, 1988.
- *Limited Inc.*, Galilée, 1990.
- *Heidegger et la question*, Flammarion, 1990.
- *De l'esprit*, Galilée, 1990.
- *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990.
- *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, coll. «Epiméthée», 1990. Rééd. 2010.
- *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, 1991.
- *Donner la mort*, Galilée, 1992.
- *Points de suspension*, Entretiens, Galilée, 1992.

- *Passions*, Galilée, 1993.
- *Khôra*, Galilée, 1993.
- *Sauf le nom*, Galilée, 1993.
- *Prégnances* (sur Colette Deblé), Brandes, 1993; rééd. l'Atelier des Brisants, 2004.
- *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
- *Force de loi*, Galilée, 1994.
- *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.
- *Moscou aller-retour*, L'Aube, 1995.
- *Mal d'archive*, Galilée, 1995.
- *Apories*, Galilée, 1996. *Résistances - de la psychanalyse*, Galilée, 1996.
- *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996.
- *Échographies - de la télévision*, Galilée, 1996.
- *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997.
- *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Galilée, 1997.
- *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Unesco/Verdier, 1997.
- *Marx en jeu* (avec Marc Guillaume), Descartes & Cie, 1997.
- *De l'hospitalité* (avec Anne Dufourmantelle), Calmann-Lévy, 1997.
- *Demeure*, Maurice Blanchot, Galilée, 1998.
- *Voiles* (avec Hélène Cixous), 1998, Galilée.
- *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, 1998.
- *Feu la cendre*, Éditions des femmes, 1999.
- *Sur parole*, Éditions de l'Aube, 1999, transcriptions de plusieurs entretiens donnés sur France Culture.
- *États d'âme de la psychanalyse*, Galilée, 2000.
- *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Galilée/Arte 2001.
- *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Seuil, coll. «Points Essais», 2001.
- *Papier machine*, Galilée, 2001.
- *L'université sans condition*, Galilée, 2001.
- *Le siècle et le pardon*, entretien avec Michel Wieviorka, Seuil, 2001
- *Au-delà des apparences*, conversations avec Antoine Spire, Ed. Le Bord de l'eau, 2002
- *Artaud le Moma*, Galilée, 2002.
- *Fichus*, Galilée, 2002.
- *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...*, Galilée, 2002.
- *Marx & Sons*, PUF/Galilée, 2002.
- *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003.
- *De quoi demain...*, entretiens de Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, 2003.
- *Voyous*, Galilée, 2003.
- *Béliers*, Galilée, 2003.
- *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Galilée, 2003.

- *Le «Concepts» du 11 septembre*. Dialogues à New York avec Jürgen Habermas, Galilée, 2004.
- *Apprendre à vivre enfin. Entretiens avec Jean Birnbaum*, Galilée/Le Monde, 2005 (posthume).
- *L'Animal que donc je suis*, Galilée, 2006.
- *Séminaire: La bête et le souverain*, vol. 1: 2001-2002, Galilée, 2008.
- *Demeure, Athènes*, Galilée, 2009.
- *Séminaire: La bête et le souverain*, vol. 2: 2002-2003, Galilée, 2010.
- *Politique et amitié*, Galilée, 2011.
- *Les yeux de la langue. L'abîme et le volcan*, Galilée, 2012.
- *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Galilée, 2012.
- *Pardoner: L'impardonnable et l'imprescriptible*, Galilée, 2012.
- *Séminaire: La peine de mort*, vol. 1 (1999-2000), Galilée 2012.
- *A dessein, le dessin* - Suivi de «Derrida à l'improviste» par Ginette Michaud, Franciscopolis, 2013.
- *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire* (Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965), Galilée, 2013.
- *Penser à ne pas voir: Écrits sur les arts du visible 1979-2004* (textes réunis et établis par Ginette Michaud, Joana Masó et Javier Bassas), Paris, Éditions de la Différence, coll. «Essais», 2013.
- *Trace et archive, image et art; Suivi de Pour Jacques Derrida*, Paris, Institut National de l'Audiovisuel (collection Collège iconique), 2014.
- *La conférence de Heidelberg (1988) - Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée* avec Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, textes réunis, présentés et annotés par Mireille Calle-Gruber, Note de Jean-Luc Nancy, Lignes-Imec, 2014.
- *Le dernier des Juifs* (avec une préface de Jean-Luc Nancy), Galilée, 2014.
- *Les Arts de l'espace: Écrits et interventions sur l'architecture* (textes réunis et établis par Ginette Michaud et Joana Masó), Paris, Éditions de la Différence, coll. «Essais», 2015.
- *Pourquoi la guerre aujourd'hui?* (avec Jean Baudrillard et René Major), Nouvelles Editions Lignes/IMEC, 2015 (contient sur DVD la captation de la rencontre).
- *Séminaire: La peine de mort*, vol. 2 (2000-2001), Galilée, 2015.
- *La Solidarité des vivants et le pardon: Conférence et entretiens, précédés de "derrida au Brésil" par Evendo Nascimento*, Hermann, 2016.
- *Judaïsme, question ouverte: conversation avec Jacques Derrida* (avec Michel Ben-Naftali, Lieven de Cauter et Elisabeth Weber), Balland, 2016.
- *Surtout, pas de journalistes!*, Galilée, 2016.

## ايمانويل ليفيناس:

ولد ليفيناس في لثوانيا عام 1906 لعائلة يهودية تعلم في شبابه اللغة العبرية و اللغة و اللغة الروسية ، انتقل سنة 1923 إلى فرنسا لدراسة الفلسف تحت إشراف " شارل بلونديل و موريس برادين " ، في ذلك الوقت كانت فلسفة " برغسون " كان لها باع كبير ، التقى بموريس بلانشواثناء اقامته في ستراسبورغ ، وفي عام 1975 نشر مجموع من المقالات حوله . بين عامي 1928 و 1929 حضر ليفيناس محاضرات هوسرل في فرايبورغ كما قرأ أيضا الوجود والزمين لهيدغر ، تحصل على الجنسي الفرنسية ، لذا عندما اندلعت الحرب العالمية الثانية جند في صفوفها و عمل كمترحم في اللغتين الروسي و الالمانية الى ان وقع في الاسر ست 1940 حيث قتل النازين كل اسرته في هته المرحل باشر تاليف عمله الوجود و الموجودات الذي نشر عام 1947 بعد الحرب العلمي اصبح ليفينا مديرا للمدرس الاسرائيلية الشرقية في عام 1961 نشر اطروحته للدراك بعنوان الكلي و المطلق الابدئي عين من خلالها استاذا لجامعة بواتييه و في عام 1967 عين استاذا للفلسف بجامع فرنسا ثم شغل كرسي الفلسف في جامع السربون 1973 تقاعد من السربون 1976 .

## افلطون :

ولد ونشا أفلطون في أسرة ارسقراطية سنة 427 قبل المسيح في (ديم كليتوس) الايكية، كان افلطون في سن المراهقة شاعرا ولكنه لما بلغ العشرين من عمره تعرف على (سقراط) فكان ذلك نقطة تحول في حياته، فقد اتخذ سقراط رفيقه يعلمه العقل التفكيري ويعلمه المنطق وقواعده ويعلمه نظام الأخلاق ، ولعل هذا التحول جعله يعيش فراغا عنيفا بين ولعه الوجداني بالشعر وبرودة التفكير الفلسفي، بعد سقراط ما كان عليه ، إلا الالتحاق بالسقراطيين الآخرين في " ميغارا " بعدها عاد إلى أثينا وقام بعدة أسفار، ليعود إلى أثينا ويقوم بتأسيس مدرسته سنة 387 في حديقة اكديموس ومن هنا أطلق على مدرسته اسم الاكاديمية ودرس فيها بقية حياته، وهناك ألف محاوراته المهمة قضى افلطون بقية حياته في التفكير والتدريس حتى مات سنة 347 وقد ناهز عمره الثمانين سنة. من بين أهم أعماله: المحاورات ونذكر منها: محاورات مرحلة الشباب : هيباس الصغير

وهيباس الكبير. محاورات مرحلة الكهولة: المينون والمأدبة محاورات مرحلة الشيخوخة ، برمينيدس ،السفسطائي.

### جورج فيلهلم فريدريش هيغل : (1770 – 1831):

ولد في (شتوتغارد) ،(فورتيمبيرغ)، في المنطقة الجنوبية الغربية، من ألمانيا، يعتبر هيغل أهم احد الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر ميلادي، دخل إلى كلية اللاهيات الشهيرة في (مدينته توبينغين)، وهنا درس التاريخ وفقه اللغة الألمانية والرياضيات، بصحبة صديقه (هولدرلين)، الذي سيصبح شاعرا كبيرا فيما بعد، وقد نشأت بينهما صداقة حميمة وعميقة. أتم تعليمه في (توبينغر شتيفت)، بعد ذلك جذبته وسحرته أعمال سبينوزا وإيمانويل كانط، وجون جاك روسو، مات هيغل بمرض الكوليرا أما أعماله عن الجماليات و فلسفة الدين و فلسفة التاريخ فلم تنشر إلا بعد وفاته . من بين أهم أعماله : المدخل إلى علم الجمال، ظاهريات الروح 1807 ،محاضرات في تاريخ الفلسفة،أصول فلسفة الحق.

### سيغموند فرويد: Sigmund Freud

ولد سيغموند فرويد في عائلة يهودية عام 1856 في فرايبورغ ، عندما بلغ الرابعة انتقلت عائلته إلى فينا ، حيث عاش فرويد وعمل حتى سنة 1938 ، حيث فر إلى إنجلترا مع الاحتلال النازي للنمسا ، و بالرغم من مله للمكان في فينا بسبب ظلم أهل فينا ، إلا أنه ظل في ذلك المكان طيلة حياته كان فرويد تلميذا متفوقا في دراسته ،تحصل على شهادة الثانوية العامة سنة 1873 و تحصل لى شهادة في الطب من جامعة فينا سنة 1881 ، و في عام 1885 نال منحة دراسية في باريس تحت إشراف جان مارتن شاركو الكبير ، هذا الأخير الذي مهد لدراسة المرض العقلي بجدية ،و ذلك بسبب تشخيصه للهستيريا و استخدامه للتنويم المغناطيس ، الذي كان له بالغ الاثر على شخص فرويد ،،ولد عودته الى فينا 1886 ،اشتغل فرويد في عيادته الطبية و توفي في لندن عام 1939م.

## فريدريك نيتشه : Friedrich Nietzsche

ولد الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه عام 1844 في سكسونيا-بروسيا كان ابن لقس لوثري المذهب ، اسمه لودفيك توفي عام 1849 ، تمت نشئة نيتشه على يد والده في محيط أنثوي بالكامل، و منذ عام 1858 التحق بالمدرسة الداخلية القديمة في فورتا وتفوق في الدين و الأدب الألماني و الدارسات الكلاسيكية ، و لكنه كان ضعيفا في الرياضيات و الرسم ، بعد تخرجه من فورتا عام 1864 ذهب نيتشه الى جامعة بون حيث درس اللاهوت و فقه اللغة التاريخي و المقارن، و في عام 1865 ، ترك دراسة اللاهوت و ذهب إلى ليبترغ حيث وقع تحت تأثير شوبنهاور و كتابة العالم كإرادة و فكرة ، و بما أنه كان يعتبر طالبا لامعا حاد الذكاء استدعته جامعة بازل ليشغل كرسي الأستاذية في موضوع الفيلولوجيا الكلاسيكية و هو في سن الرابعة و العشرين ..درّس في بازل من عام 1869 إلى 1879 عندما اضطر إلى التقاعد بسبب اعتلال صحته ... توفي عام 1900 .

## فرديناند دي سوسور : Ferdinand de Saussure

ولد دي سوسور في جنيف عام 1857 في واحد من أشهر العائلات في المدينة، عائلة اشتهرت بانجازاتها العلمية، درس في جامعة جنيف الرياضيات الفيزياء و الكيمياء ، ذهب إلى جامعة لايبزيغ لدراسة اللغات ، و بعد أن أمضى 18 في دراسة اللغة السنسكريتية في برلين ، نشر وفي هو سن الحادية و العشرين مقال مذكرة بعنوان : مذكرة عن النظام البدائي لأحرف العلة في اللغات الهندو-أوروبية و عبارة عن عمل ينبئ بالمشاريع اللغوية للفرديناند دي سوسور ، و في 1880 ناقش أطروحته حول الحالة المطلقة للجر بالإضافة ، انتقل سوسير إلى باريس و في عام 1881 و هو في سن الرابعة والعشرين عين محاضرا في اللغة القوطية و الألمانية القديمة ... ليعين بعدها استاذا للغات السنسكريتية و الهندو-أوروبية في جامعة جنيف توفي سنة ، لقد نشر ديسوسور كتابه دروس في اللسانيات العامة سنة 1916 حيث أحدث هذا العمل تغير على مستوى المنهج اللسان.



## هنري برغسون Henri Bergson

فيلسوف فرنسي ولد بباريس سنة 1859 وتوفي سنة 1941، حضى بشهرة واسعة في الساحة الفكرية الفرنسية من خلال الأعمال التي قدمها، حيث انعكس تأثيره بول ريكور: فيلسوف فرنسي، ولد في فالينس 1913، وتوفي في شاتيناي مالابري 2005، وهو احد أهم التأويلين في تاريخ الحركة التأويل وتاريخه الفكري يوضح أيضا امتداده للمدرسة البنيوية وتأثره بفريديناد دي سوسور، ويعزى إليه أهميته في الكتابة السرديّة، ومن بين أهم أعماله: نظرية التأويل، التاريخ والحقيقة، الزمن والحكي، الخطاب وفائض المعنى، (إن آلية الفهم عند بول ريكور تنطلق من تلك الرموز الظاهرية بوصفها المرحلة الأولى التي ارتهنت بتحويلات وقراءات وتجارب وجودية عاشها، وتركت انطبعا عميقا في الوجدان الجمعي، مما جعل المشروع يتسم بالنمو المعرفي والمنهجي والوجودي.

### كلود ليفي شتراوس: 1908 - 2009:

يعد من أشهر البنيويين، وهذا رجع إلى استعماله للنهج البنيوي في جميع أبحاثه وبالخصوص مجال الأنثروبولوجيا، فكان لطريقة نشأته بالغ الأثر على أعماله وكتاباته، حيث كان عاشقا للموسيقى والطبيعة، فهو ابن فنان وحمام، 1927-1932، كان شتراوس طالبا في جامعة باريس، وحاز منها على إجازة في القانون والفلسفة، رحل إلى البرازيل عام 1934 حيث شغل منصب أستاذ في علم الاجتماع، ليعود بعدها إلى فرنسا، ليسافر إلى أمريكا سنة 1943، حيث أتاحت له الفرصة لكتابة أطروحة الدكتوراه الأولى للقرابة، 1946-1947 عمل بالملحق الثقافي بنيويورك، في عام 1950 أصبح مدير الدراسات في المعهد التطبيقي للدراسات العليا في جامعة باريس، 1964، نال وسام جوقة الشرف، من أعماله: الحياة العائلية والاجتماعية لهنود الناميبيكوارا، العرق والتاريخ، مداريات حزينة.

### موريس مرلوبونتي Maurice Merleau Ponty

و لد موريس ميرلو بونتي عام 1809 ، درس في كلية جانسون دوساي ، و كلية لوي لو المعلمين العليا ، حصل على شهادة الكفاءة التعليمية في الفلسفة من دار المعلمين بعد اندلاع

الحرب العالمية الثانية انظم الى صفوف المشاة حيث تعرض للتعذيب على يد الالمان خلال احتلالهم فرنسا... نشر سنهه 1945 عمله المسوم بفينومينولوجيا الادراك الحسي ن عين سنة 1949 في منصب أستاذ علم نافس الاطفال في جافي كوليج دو فرانس في السربون ، و في عام 1952 شغل منصب كرسي الاستاذية في الفلسفة . توفي سنة 1961، من بين اهم اعماله: الانسانية والرعب(1947)، المعنى واللامعنى(1948)، تقرير الحكمة(1953)، ماعمرات الجدلية(1955)، مشاهير الفلاسفة(1956)، علامات(1960).

ثبت المصطلحات

|                     |           |
|---------------------|-----------|
| A priori            | قبلي      |
| Absence             | غياب      |
| Acte                | فعل       |
| Actualité           | فعلية     |
| Actuel              | فعلي      |
| Adéquation          | تضابق     |
| Adverbe             | ظرف       |
| Alter               | غير       |
| Altérité            | غيرية     |
| Âme                 | النفس     |
| Amour               | الحب      |
| Analogie            | مماثلة    |
| Animation           | إحياء     |
| Apparition          | ظهور      |
| Appréhension saisie | إحاطة     |
| Articulation        | تمفصل     |
| Association         | اشتغال    |
| Beauté              | الجمال    |
| Bedeuten            | فعل دلالة |
| Body                | فن الجسد  |
| Bouche              | الفم      |
| Cadavre             | الجثة     |

|                    |                 |
|--------------------|-----------------|
| Chair              | الجسد/ اللحم    |
| Chose              | شيء             |
| Circoncision       | الختان          |
| Cœur               | القلب           |
| Communication      | تواصل           |
| Contingence        | جواز            |
| Conviction         | اقتناع          |
| Corps du christe   | جسد المسيح      |
| Corps étranger     | الجسد الغريب    |
| Corps extrême      | جسد القديس      |
| Corps glorieux     | الجسد المتطرف   |
| Corps machine      | جسد الآلة       |
| Corps objet        | الجسد الموضوع   |
| Corps politique    | الجسد السياسي   |
| Corps propre       | الجسد الخاص     |
| Corps sans organes | جسد بدون أعضاء  |
| Corps virtuels     | الجسد الافتراضي |
| Corrélation        | تضاييف          |
| Couche             | طبقة            |
| Croyance           | اعتقاد          |
| Danse              | الرقص           |
| Dérivation         | اشتقاق          |

|                       |                  |
|-----------------------|------------------|
| Discours              | قول              |
| Distinction           | تمييز            |
| Don                   | الهبة            |
| Douleur               | الألم            |
| Droit                 | حق               |
| Durée                 | ديمومة           |
| Ecoulement            | سيل              |
| Emotion               | الانفعال         |
| Empreintes génétique  | البصمات الوراثية |
| Enchevêtrement        | تشاكل            |
| Epoche                | تعليق            |
| Equivocité            | تصور             |
| Etant                 | كائن             |
| Etre                  | وجود             |
| Expérience corporelle | التجربة الجسدية  |
| Expression            | عبارة            |
| Expressivité          | تعبيرية          |
| Extériorisation       | إخراج            |
| Factualité            | حديثي            |
| Féminin               | الأنثوي          |
| Fiction               | خيال             |
| Flux                  | سريان            |

|                             |                        |
|-----------------------------|------------------------|
| Formalisme                  | شكلائية                |
| Forme                       | شكل                    |
| Geistigkeit                 | روحانية                |
| Généralité                  | عمومية                 |
| Genre                       | جنس                    |
| Geste                       | إيماء                  |
| Graphème                    | وحدة خطية              |
| Graphie                     | خط                     |
| Histoire juridique du corps | التاريخ القانوني للجسد |
| Idée                        | فكرة                   |
| Identité                    | الذات                  |
| Image                       | الصورة                 |
| Image du corps              | صورة الجسد             |
| Incarnation                 | حلول                   |
| Inconscient                 | الشعور                 |
| Inconscient                 | الاشعور                |
| Inconscient                 | لاوعي                  |
| Indéfinité                  | لا محدودية             |
| Indication                  | إشارة                  |
| Indice                      | قرينة                  |
| Infini                      | لا متناه               |

|                   |                 |
|-------------------|-----------------|
| Infinité          | لا تناهي        |
| Instant           | لحظة            |
| Instinct          | الغريزة         |
| Intention         | قصد             |
| Intentionnalité   | قصديّة          |
| Intériorité       | باطن            |
| Interprétation    | تأويل           |
| Intersubjectivité | تذوات           |
| Intuition         | حدس             |
| Intuitivité       | حدسية           |
| Judaïsme          | يهودية          |
| Jugement          | حكم             |
| Lebendigkeit      | حيوان           |
| Limite            | حد              |
| Main              | اليد            |
| Manifestation     | بيان            |
| Masturbation      | الاستمناء باليد |
| Même              | عين             |
| Miroir            | المرآة          |
| Mise hors circuit | تعطيل           |
| Mode              | ضرب             |
| Modification      | تحويل           |



|                      |                  |
|----------------------|------------------|
| Mondanité            | عالمية           |
| Monde                | عالم             |
| Monstration          | إشارة            |
| Morphè               | صورة             |
| sexuelles Mutilation | الجدوعات الجنسية |
| Nature               | طبيعة طبع        |
| Nécessité            | ضرورة            |
| Neutralisation       | تحييد            |
| Non identité         | لا هووية         |
| Omnitemporalité      | زمانية مطلقة     |
| Origine              | أصل              |
| Ouïe                 | السمع            |
| Parole               | كلام             |
| Peau                 | الجلد            |
| Pénis                | القضيب           |
| Perception           | إدراك            |
| Personne             | الشخص            |
| Phénoménalité        | ظهورية           |
| Phénomène            | ظاهرة            |
| Phénoménologie       | الفينومينولوجيا  |
| Phonème              | وحدة صوتية       |
| Phonétique           | صوتيات           |

|                  |            |
|------------------|------------|
| Pluriovocité     | اشترك      |
| Portrait         | صورة الوجه |
| Prédication      | حمل        |
| Présence         | حضور       |
| Présent          | حاضر       |
| Présentation     | إحضار      |
| Présentification | استحضار    |
| Présomption      | تخييل      |
| Pronom           | ضمير       |
| Propre           | خاصة       |
| Réduction        | رد         |
| Région           | جهة        |
| Religion         | الدين      |
| Renvoi           | إحالة      |
| Répétition       | تقوم       |
| Représentation   | تمثيل      |
| Rien             | لا شيء     |
| S'exprimer       | تعبير      |
| Sensibilité      | حساسية     |
| Sexualité        | الجنسانية  |
| Signe            | علامة      |
| Signifiant       | دال        |

|                   |                |
|-------------------|----------------|
| Signification     | دلالة          |
| Silence           | الصمت          |
| Souvenir          | ذكرى           |
| Sphère            | دائرة          |
| Stratification    | تزمين          |
| Subjectivité      | ذاتية          |
| Substance         | جوهر           |
| Sujet             | ذات            |
| Supplément        | بدل            |
| Symbole           | رمز            |
| Tatouage          | الوشم          |
| Technique         | صناعة          |
| Telos             | غاية           |
| Temporalisation   | تشابك          |
| Temporalite       | زمانية         |
| Temps             | زمان           |
| Théâtre           | المسرح         |
| Touche et soin    | اللمس والعناية |
| Toucher           | اللمس          |
| Trace             | أثر            |
| Transcendantalité | تعالى          |
| Transmission      | تبليغ          |

|                     |                           |
|---------------------|---------------------------|
| Transplantation     | زرع الأعضاء               |
| Valeur              | قيمة                      |
| Validité            | صحة صدق                   |
| Verbum              | كلمة                      |
| Vie                 | حياة                      |
| Violence            | العنف                     |
| Virginité           | البكارة                   |
| Visage              | الوجه                     |
| Voix                | الصوت                     |
| Volonté             | إرادة                     |
| Vouloir dire        | اعتزام قول                |
| Xénotransplantation | زرع جسم غريب في جسد إنسان |
| Ymen                | غشاء البكارة <sup>1</sup> |

---

<sup>1</sup> . في هذا التثبيت الإصطلاحي تم الإعتماد على معجم الجسد ل ميشال مارزانو، وكتاب الصوت والظاهرة لجاك دريدا المترجم من قبل فتحي انقزو.

# فهرست الأعلام

أرسطو: 197،198.  
أرتو: 225،226،128.  
أوسكار وايلد: 199.  
أفلطون: و،116،79،2، 144،143،142،141،140،221،185،183.  
إبراهيم توما: ج.  
أنور مغيث: ج.  
القديس أغسطين: 197.  
ايمانويل ليفناس: 93.  
إيميل دور كايم: 89.  
بيتر أيلار: 86.  
تزفتان تودوروف: أ.  
جابر عصفور: ج، 185،183.  
جاك ريدا:  
أ،ب،د،و،ز،ح،ط،2،36،35،23،22،20،18،40،39،38،  
42،43،44،45،46،47،48،49،50،51،52،53،  
60،63،66،67،70،73،74،76  
،184،183،182،181،156،157،158،159،88،116،118،119،77،79  
،209،208،207،206،204،203،102،101،199،198،196،189،186  
،233،232،231،230،229،228،226،225،224،215،213،211،210  
،250،155،256،266،277،279،280،283،288،290،241،240  
جون جاك روسو: 181،199،200.  
جون ستيوارت: 254.

جون ليك نانسي: ب، ج، 243، 244.  
جون بول سارتر: د، 95، 90، 97، 96، 98.  
جاك لاكان: أ، 90.  
هوسرل: أ، ب، د، ح، 2، 3، 4، 5، 6، 9، 12، 13، 14، 15، 20، 21، 23،  
32، 34، 35، 36، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 49،  
50، 51، 183، 222، 223، 254  
جون جاك روسو: 154، 155.  
جاستون بشلار: 91.  
حنة أرندت: 199.  
دي سوسير: 23، 152، 151، 150، 149.  
ديكارت: 86، 254.  
رولان بارث: أ.  
رينوفيه ليون: 87.  
ريفائيل اونتوفان: 92.  
سيغموند فرويد: ه-123، 122، 121، 120.  
سيغموند فرويد: ه، 200، 231.  
عماد نبيل: ب، ج،  
عزيز توما: ج.  
عز الدين الخطابي: ج.  
عبد الرحيم نور الدين: ب.  
فتحي انقزو: ج.  
فرانز برانتانو: 16، 15، 14، 222.

- فريدريك نيتشه: د، ه، 119، 118، 232.
- كواري: 200.
- كارل ماكس: ج، 128، 127، 126، 12.
- كاظم جهاد: ج.
- كانط: 199، 210، 111.
- كلود ليفي شتراوس: ه، 159، 158، 157، 156، 155.
- لوسيان جولدمان: أ.
- مونتاي: 200.
- ميرلوبونتي: 99، 100، 103، 102، 101، 223، 224، 225.
- مصطفى العارف: ب.
- منى طلبية: ج.
- منذر عيَّاشي: ج.
- ميشيل آيكيم دي مونتين: 86.
- ميشال فوكو: 90.
- ميشال اونفريه: 92.
- هوميروس: 221.
- هنري برغسون: 89.
- هيغل: د، و، 131، 130، 129، 116.
- هيدغر: د، 78، 77، 72، 70، 69، 68، 67، 66، 64، 63، 62، 183، 189، 197.
- هوميرس: 121.
- وبرونشنيغ: 87،



# المصادر والمراجع

## المصادر بالعربية:

1. جاك دريدا، الصفح ما لا يقبل الصفح وما لا يتقدم، تر: مصطفى العارف - عبد الرحيم نور الدين، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2018.
2. جاك دريدا، تاريخ الكذب، تر: رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي المغربي، ط1، 2016.
3. جاك دريدا، فصول منتزعة، تر: عبد العزيز العيادي - ناجي العونلي - معزّ المديوني منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2015.
4. جاك دريدا، أبراج بابل، تر: صبحي دقوري، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1 2015 .
5. جاك دريدا، التفكيك والأخر، ضمن كتاب ريتشارد كيريني، جدل العقل، تر: الياس فركوح- حنان شرايخة، دار أزمنة، الدوحة، ط1، 2015 .
6. جاك دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، تر: عز الدين الخطابي الريفى، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013.
7. جاك دريدا، في الروح - هيدغر والسؤال، تر: عماد نبيل، دار الفراي، لبنان، ط1 2013 .
8. جاك دريدا وبول دى مان وآخرون، مداخل الى التفكيك (البلاغة المعاصرة)، تر: حسام نايل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ط1، 2013.
9. جاك دريدا وبول دى مان وآخرون، مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)، تر: حسام نايل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2013.
- جاك دريدا، المهماز أساليب نيتشه، تر: عزيز توما، إبراهيم توما، دار الحوار سوريا، ط1، 2010.
10. جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط1، 2010.
11. جاك دريدا- آن ديفور مانتيل، آن ديفور مانتيل تدعو جاك دريدا كي يستجيب للضيافة، تر: منذر عياشي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009

12. جاك دريدا وبول دي مان، استراتيجيات التفكيك، تر: حسام نايل، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009.
13. جاك دريدا، في علم الكتابة، تر: أنور مغيث - منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008 .
14. جاك دريدا، أطيف ماركس، تر منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2، 2006 .
15. جاك دريدا، أركولوجيا التوهم انطباع فرويدي، تر: عزيز توما، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2005.
16. جاك دريدا، الصوت والظاهرة، تر: فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2005.
17. جاك دريدا، انفعالات، تر: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1 2005 .
18. جاك دريدا، ضمن كتاب النقد والمجتمع، تر: فخري صالح، دار كنعان، دمشق، ط1 2004.
19. جاك دريدا، ما هي ((الدولة المارقة))؟، ضمن كتاب: ذهنية الإرهاب، لبسام حجار، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2003 .
20. جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، تر: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2003.
21. جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، تر: صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
22. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار تيقال، المغرب، ط2 2000.
23. جاك دريدا، صيدلة أفلطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب، تونس، 1998.
24. لقاء الرباط مع جاك دريدا: لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار تويقال المغرب، ط1، 1998.

25. جاك دريدا، البنية، واللعب، العلامة في خطاب العلوم الإنسانية، ضمن مجلة فصول المجلد الحادي عشر، العدد الرابع، شتاء 1993.

26. جاك دريدا، مواقع (حوارات مع جاك دريدا)، تر: فريد الزاهي، دار تيقال المغرب، ط1، 1992.

27. جاك دريدا، الاستنطاق والتفكيك، تر كاظم جهاد، مجلة الكرمل، العدد 17 1985 .

28. جاك دريدا، ليس فقط كاتب يتعذر تجنبه، تر انطوان جوكي، العربي الجديد،  
www.alaraby.co.uk

#### قائمة المصادر بالفرنسية:

1. Jacque Derrida, Voyous, Galillée, paris, 2003.
2. Jacques Derrida, Le toucher, Jean Luc Nancy, Galilée éd. Paris, 2000.
3. jacque Derrida, sur parole, edit, l'aube, paris, 1999.
4. Derrida jacque, sur parole, edit, l'aube, paris, 1999.
5. Jacques Derrida, Adieu à Emmanuel Lévinas, Paris, Galilée, 1997
6. . Jacque derrida, Lemonolinguisme de l'autre, Galilée, Paris, 1996.
7. Jacque derrida, Politique de l'amitié, Galilée, Paris, 1994.
8. J- derrida, spectre de marx , Galillée, paris 1993.
9. Jacque Derrida, L'autre cape, Minuit, Paris, 1992.
10. Jacque Derrida, Donne le Temps, Galilée, Paris, 1991.

11. Jacque Derrida, la déconstruction et l'autre, Gallimard, revue les temps modernes, 2012, 3-n669-670, <http://www.cairn.info>.
12. Jacque Derrida, Pardoner L'impardonnable et l'imprescriptible, Galilée, Paris.
13. Jacque.Deerida, La Carte Postale de Socrate à Freud et au-delà ,Flammarion, Paris,1980..
14. Jacquet derrida, MARGES DE LA PHILOSOPHIE, Minuit, Paris, 1972.
15. Jacque derrida, L'écriture et la Defférence, Seuil, PARIS,1967.
16. : Jacques derrida,De la Grammatologie, , Minuit, Paris, 1967.

#### مقاطع فيديو لدريدا .

جاك دريدا، الحب والوجود: هل تحب الشخص لذاته أم لصفاته، تر:

<https://bit.ly/20EKkjQ>، رزم،

جاك دريدا، حول التفكيكية، تر: زهران المعولي،

[https://youtu.be/1\\_iR4kjPJue](https://youtu.be/1_iR4kjPJue)

جاك دريدا، لحظة الخوف من الكتابة، تر:

<http://youtu.be/7h9BJkXylE>، torj0man Co

## المراجع:

1. إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هيدغر، منشورات الاختلاف، ط1 الجزائر، 2006.
2. أم الزين بنشيخة المسكيني، الفن يخرج عن طوره، جداول، لبنان، ط1، 2011
3. أحمد أبو زيد، المدخل إلى البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1955.
4. ادمند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا المتعالية، ترجمة: اسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008،
5. ادmond هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة وتقديم: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002،
6. ادmond هوسرل، بحوث منطقية، الكتاب الثاني، ج1، تر: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010.
7. ادmond هوسرل، تأملات ديكارتيّة، ترجمة نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر، 1970.
8. ادmond هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007.
9. إديث كريزويل، عصر البنيوية، تر: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993.
10. افلطون، محاوره فايدروس لأفلطون أو عن الجمال، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000 .
11. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار المعارف، مصر.
12. إميل دوركايم، علم اجتماع والفلسفة، تر: حسن أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1966..

13. إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة الى التفكيك، دار المسيرة، عمان، ط4، 2011.
14. اندرو بووي، الفلسفة الألمانية، تر: محمد عبد الرحمن سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015.
15. إيمانويل ليفيناس، الزمن والأخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2014.
16. إيمانويل ليفيناس، الزمن والأخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2014.
17. بسام حجار، ذهنية الإرهاب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2003.
18. بيير ف. زيمبا، التفكيكة دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.
19. بيتر بروك-تيرى إيجلتون - سو إين كيس وآخرون، التفسير والتفكيك والأيدولوجيا، تر: نهاد صليحة وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2000.
20. تيموثي كلارك، المعتمد الادبي في التفكيك-هيدغر- بلانشو- دريدا-، تر: حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.
21. ج. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الانجلو مصرية، 1964.
22. جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، تر: عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964.
23. جان لويس فايياني فرنسا وفلاسفتها في مئة عام، تر: وجيه البعيني، دار الفراي، ط1، 2015.

24. جان بياحيه، البنيوية، عارف منيمه - بشيرى أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1958.
25. جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
26. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
27. جان لاکروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، تر: يحيى هويدي، انور عبد العزيز، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.
28. جايتريا سبيفاك - كريستوفر نوريس، صور دريدا، تر: حسام نايل، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
29. عبد الوهاب المسيري - فتحي التريكي، حوارات القرن الجديد: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.
30. جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
31. جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
32. جورج بوليتزر - جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تر: شعبان بركات، ج1، منشورات المكتبة المصرية، بيروت.
33. جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، لبنان، ط1، 1993.
34. جوليا كريستيفا السميائيات كعلم نقدي / أو نقد العلم تر عبد السلام فزازي نوافذ العدد رقم8، السعودية، 1 مايو 1999.



35. جون بول سارتر، الكلمات، تر: خليل صابات، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.
36. جون جاك روسو، محاولة في أصل اللغات، تر: محمد محبوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
37. جون ليشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصر، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
38. جوناثان كللر، فردينان دو سوسير، تر: محمود حمدي عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
39. جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، تر: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث والدراسات، بيروت، ط1، 2013.
40. حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003.
41. حسام نايل، دروس التفكيك، التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2014.
42. حسن شحاتة، الذات والآخر في الشرق والغرب، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2008.
43. روائع شكسبير، مأساة هاملت امير الدنمارك، تر: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية لدراسة والنشر، بيروت، ط5، 1979.
44. ريتشارد كيريني، جدل العقل، تر: الياس فركوح- حنان شرايخة، دار أزمنا، الدوحة، ط1، 2015.
45. رشيد بوطيب، نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2019، ص158.
46. ريمون كاربانتينييه، معرفة الغير، تر: نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1984.

47. ساره كوفمان - روجي لا بورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تر: ادريس كثير - وعز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، ط4، 1994.
48. سامي غابري، تفكيك الميتافيزيقا وبناء الايتيقا في فاسفة جاك دريدا، دار الخليج للنشر والتوزيع، 2017.
49. سماح رافع محمد، ادموند هوسرل: دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1991.
50. سيغموند فرويد و ليم شتيكل، الكبت تحليل نفسي، المكتبة الشعبية، د.ط، القاهرة، د.س.ط.
51. سمية بيدوع، فلسفة الجسد، دار التنوير، تونس، 2009.
52. صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة .
53. عز العرب لحكيم بناني، الظاهرية وفلسفة اللغة، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص140
54. دعادل عبد الله، التفكيكية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000.
55. علي عبد القادر علي باعيسي، في مناهج القراءة الحديثة، دار حضرموت للدراسات والنشر، اليمن، ط1، 2004.
56. عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر و التوزيع ، ط1، القاهرة، 2007 .
57. عبد الوهاب المسيري - فتحي التريكي، حوارات القرن الجديد: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.
58. عبد القادر رحيم، البنيوية: مفهوماها واهم روافدها، مجلة كلية الآداب واللغات، العدد الرابع عشر والخامس عشر، جامعة محمد خيضر بسكرة، جانفي - جوان 2014.

59. عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، تر: ممد بنيس، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2009.
60. علي الحبيب الفريوي، ارتن هيدغر « الفن و الحقيقة » أو الإتهام الفينومينولوجي، دار الفرائي، ط1، بيروت، 2008.
61. عماد نبيل، سؤال الروح عند هيدغر - مقاربات دريدا، ضمن كتاب: الفلسفة الالمانية والفتوحات النقدية، مجموعة مؤلفين، جداول، لبنان، ط1، 2014.
62. عبد السلام بن عبد العالي، هيدغر ضد هيغل: التراث والاختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006.
63. غاستون بشلار، فلسفة الرفض، دار الحدائة، تر: خليل احمد خليل، لبنان ط1، 1985.
64. فتحي انقزو، قول الأصول هوسرل وفينومينولوجيا التّخوم، منشورات الأختلاف، الجزائر، ط1، 2014.
65. فاليري لين، فرويد التحليل النفسي و الفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة زياد الملا، دار الطليعة، ط1، سوريا، 1977.
66. فنست ب. ليتش، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانيات، تر: محمد يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000.
67. فتحي انقزو، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، دار الجنوب، تونس، 2000.
68. فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامّة، تر: صالح القرمادي وآخرون، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985.
69. فردينان دي سوسور، علم اللغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، دار أفاق عربية، بغداد، 1985.
70. فردينان دي سوسور، علم اللغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، دار أفاق عربية، بغداد، 1985.

71. فريدريك نيتشه، إرادة القوة، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2011.
72. كريستوفر نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، تر صبري محمد حسن، دار المريخ، السعودية، 1989.
73. كريستوفر نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، تر صبري محمد حسن، دار المريخ، السعودية، 1989.
74. كلود ليفي شتراوس، مادريّات حزينة، تر: محمد صبح، دار كنعان، دمشق، ط1، 2003.
75. لويك دويكير، فهم فرديناند دوسوسور وفقاً لمخطوطاته، تر: ربما بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2015.
76. مارتن هيدغر، التقنية - الحقيقة - الوجود، تر: محمد سبيلا - عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب.
77. مارتن هيدغر، إنشاد المنادى، تر: بسام حجار، المركز الثقافي، بيروت، ط1، 1994،
78. مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ج2 تر: إسماعيل مصدق، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2003.
79. ماركس - إنجلز، البيان الشيوعي، تر: العفيف الأخضر، منشورات الجمل، لبنان، 2015.
80. محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً: قراءة التفكيك في للفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
81. منذر عياشي، العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2004.
82. مجموعة مؤلفين، جاك دريدا فيلسوف الهوامش، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2017.
83. مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

84. مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
85. مجموعة من الباحثين، الفلسفة الفرنسية المعاصرة جدل التوقع والتوسع، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015.
86. محمد الهلالي-عزيز لزرقي، الغير، دار تبقال، المغرب، ط1، 2010.
87. محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسية، قطر، ط1، 2015.
88. محمد رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرون، منشأة المعارف، الإسكندرية.
89. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، منشورا الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015.
90. محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002.
91. محمد عباس حنتوش عمران، دلالات الجسد المسرحي، دار الرضوان للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2016.
92. مدخل الى فلسفة جاك دريدا، تر: ادريس كثير- عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، ط2، 1994.
93. موريس مرلو-بونتي، المرئي والامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
94. موريس مرلو-بونتي، تقريظ الحكمة، تر: محمد محجوب، دار امية، 1995.
95. موريس مرلو-بونتي، ظواهرية الإدراك، تر: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، دط، 1998.
96. مونس بخضرة، تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2009.

97. ميشال رايان وآخرون، مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، الهيئة العامة للقصور الثقافية، القاهرة، ط2008، 1.
98. ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990.
99. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1987.
100. محمد بكاي، اربحيلات ما بعد الحداثة، الرافدين، لبنان، ط1، 2017.
101. نوام تشومسكي، الارهاب سلاح الاقوياء، ضمن كتاب العنف، تر: عزيز لزرقي ومحمد الهلالي، دفاتر فلسفية 7، دار تبال للنشر، الدار البيضاء ط1، 2009 .
102. هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، 2007.
103. هيرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سورية، 1995.
104. هنري برغسون، الأعمال الكاملة، تر: سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008.
105. هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، تر: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009.
106. هيوج سلفرمان، نصيبات بين الهرمونيقي والتفكيكية، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002.
107. يوسف سليم سلامة، المنطق عند ادموند هوسرل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007.

قائمة المراجع بالفرنسية:

1. Abdelkébir khaatibi, Jacques derrida en effet. Dessins par Valerio Adami, Edition Al Manar, Paris
2. Aistote, Éthique à Nicomaque, TR: J-Tricot, Éditions les chos du Maquis, v.:1,0, janvier 2014.
3. Antoine Grandjean et Laurent Perreau, Husserl la science des phénomènes, CNRS ÉDITION, PARIS, 2012.
4. Bernard Golse, Les liens corps esprit, Dunod, Paris, 2014.
5. Carles Ramond, Derrida et la Déconstruction, PUF, PARIS, 2005.
6. Emmanuel Lévinas, totalité et infini, essai sur l'extériorité, livre de poche, martinus nijhoff paris, 1971,
7. Evelyne Buisnière, Cour sur corps, Philosophie, cour soumis à copyright, Septembre 2008.
8. Frédéric Nietzsche, Ainsi Parlait Zarathoustra, TR: Henri Albert, Edition numérique, PARIS, 2012 .
9. Giorgio Agamben, L'Amitié, TR: Martin Rueff, Payot & Rivages, Paris, 2007,
10. Husserl, E: Idées Directrices pour une phénoménologie et un philosophie phénoménologique pure, Tom 1. Introduction générale à la phénoménologie pure. Trad. Paule Ricœur, Gallimard, 1950, Collection Tel.

11. Husserl, E, *Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique, Conférences de Londres — 1922.*
12. Husserl, E : *L'Origine de la Géométrie, Trad & Intro.* Derrida, Jacques, 6ème ed, P.U.F, Paris, 2010.
13. *Annales de Phénoménologie, 2003, Revue éditée par' Association pour la promotion de la phénoménologie.*
14. Jan patoca, *Introduction á la phénoménologie du Husserl,* TR: Erika Abrams, Jérôme Millon, Grenoble, 1992
15. Jean-François Lyotard, *Que sais- je? la phénoménologie,* puf, paris, 1945.
16. M. Heidegger, *être et temps,* tr Boehem et Alphonse de walhens, Gallimard, paris, 1986,
17. M. Heidegger, *L'être Sur L'humanisme,* tra : Roger Munier, Montaigne, paris,
18. Merleau ponty, *le visible et l'invisible,* coll tel, Gallimard, 1964, 1990.
19. M-Heidegger, *Essaie et conférences,* tr: Jean Boufret, Gallimard, paris, 1986.
20. Pascal Dupond, Laurent Cornarie. *Phénoménologie : un siècle de philosophie,* collection dirigée par Jean-Pierre Zarader. Ellipses édition marketing S.A , 2002.



21. Paul BOUSQUIT, le corps cet inconnu, Editions l'Harmattan , Paris, 1997.

### كتب الكترونية:

الأخضر جدو، الديمقراطية المقبلة كتاب المارقون/ جاك دريدا نموذجاً.

[www.intelligentsai.tn](http://www.intelligentsai.tn)

### المعجم والموسوعات

1. اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلد الاول، منشورات عويدات، لبنان، ط2، 2001.

2. تد هوندرتش، دليل إكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي، ج1 المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، 2003.

3. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، 2004،

ص

4. جيراد جهامي، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1998.

5. سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985 .

6. محمود يعقوبي، معجم الفلسفة (أهم المصطلحات وأهم الاعلام)

7. ميشال مارزانو، معجم الجسد، المجلد الاول تر: حبيب نصر الله نصر الله، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012.

8. ميشال مارزانو، معجم الجسد، المجلد الثاني، تر: حبيب نصر الله نصر الله، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012.

9. محمد بن مكرم ابن منصور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، المجلد3، بيروت،

1968

## المعاجم بالفرنسية:

1. Jacqueline Russe, dictionnaire de la philosophie, Bordas, 2004
2. Alain Rey, Dictionnaire Historique de la langue Française, Dictionnaires Le Robert, paris, 2010.
3. Paul Robert, Le nouveau Petit Robert ,Dictionnaires Le Robert, paris, 2004.
4. Jacque English, husserl, LE Vocabulaire des philosophie, Ouvrage coordonné par Jean-Pierre Zarader, ellipses, 2002.

## المجلات

1. مجلة إبداع العدد 4-5، 1 فبراير، 2000، مصر.
2. مجلة اضافات، العدد 28 خريف 2014،
3. مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 18 – 19، 1982.
4. مجلة أوراق فلسفية، العدد 13، مصر، 2005.
5. مجلة فصول، المجلد الرابع عشر، العدد الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، صيف، 1995.
6. التبين، العدد 9، 1 أبريل 1995، الجزائر.
7. مجلة فصول، المجلد الحادي عشر العدد الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، شتاء، 1996.
8. مجلة كلية الآداب واللغات، العدد الرابع عشر والخامس عشر، جامعة محمد خيضر بسكرة، جانفي - جوان 2014.
9. مجلة نزوى، العدد رقم 63، 1 يوليو 2010.
10. مجلة نوافذ، العدد رقم 8، السعودية، 1 مايو 1999.

11. مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، العدد الثاني عشر، 2018،
12. مجلة يتفكرون، العدد الحادي عشر، مؤسس مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب 2017.
13. مجلة الإبداع، العدد رقم 9، 1 سبتمبر 1991، مصر.
14. مجلة الأزمنة الحديثة، العدد رقم 6-7، 1 يوليو 2013، المغرب.
15. مجلة الكلمة العدد 69، السنة السابعة عشر، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، خريف 2010،7.
16. مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، العدد 1-6، منشورات دار المعلمين، تونس، ديسمبر 2006، مجلة الايس المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، العدد 2، السداسي الاول 2007.

#### المجلات بالفرنسية:

[http// post2modern](http://post2modern)

Revue les temps modernes, 2012.

[hekmah.org](http://hekmah.org)

#### الجرائد الورقية:

الدوحة، السنة الحادية عشر، العدد 126، أبريل 2018.

العربي الجديد، [www.alaraby.co.uk](http://www.alaraby.co.uk)

Libération, 11-11-2015.

إيلاف. [www.elaph.com](http://www.elaph.com)

## الجرائد الالكترونية:

جريدة المدى. [www.almadapaper.net](http://www.almadapaper.net)

جريدة القدس العربي، السنة الثانية والعشرون العدد 6587، الخميس 12 أغسطس 2010.

Journal of French and Francophone Philosophy, Revue de la philosophie français et de langue française.

[http// journals OpenEdition.org/ genesis/1768](http://journals.OpenEdition.org/genesis/1768).

## رسائل جامعية:

-فتححي المسكيني، الزمانية والمعقولية، أو المناظرة الهيدغرية مع هيغل، رسالة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة، المجلد الأول، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002-2003.

-مراد قواسمي، تأصيل التأويل «قراءة في تصوّر التاريخ في فينومينولوجيا هوسرل»، مذكرة نوقشت في كلية العلوم الاجتماعية لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، تحت اشراف الاستاذ بن مزيان بن شرقي، 2009-2010.

# فهرست الموضوعات

## فهرس الموضوعات

شكر وتقدير

الاهداء

المقدمة.....أ-ط

الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية واللقاء الديردي

المبحث الأول: التأسيس الهوسرلي للفينومينولوجيا المتعالية واللقاء الديردي.

1- الفينومينولوجيا طريق الفلسفة الى العلم الكلي.....05

2- خطوات المنهج الفينومينولوجي ..... 11

3- دريدا واللقاء الهوسرلي ..... 23

المبحث الثاني: الفينومينولوجيا الهوسرلية والنقد الديردي لتاريخ العلامة في البحوث

المنطقية

1- الدلالة والقصد الدلالي عند هوسرل ..... 29

2- دريدا يقرأ هوسرل..... 35

3- في أصل الهندسة ..... 35

4- في الصوت والظاهرة ..... 38

- المبحث الثالث: دريدا وانطولوجيا هيديغر - لقاء التفكيك

1- أهمية هيديغر بالنسبة لديردا ..... 57

2- ما هي الروح؟ السؤال الذي لم يطرحه هيديغر ..... 59

3- خطاب العمادة وانعطاف سؤال الروح ..... 68

4- فكرة الحد في فلسفة هيديغر ..... 71

5- مشكلة الأصل عند هيديغر ..... 72

## المبحث الرابع: التلقي الفرنسي للفينومينولوجيا

- 1- الفلسفة الفرنسية المعاصرة البداية والأصول ..... 75
- 2- المظهر الجديد للفينومينولوجيا في فرنسا ..... 82
- 3- نماذج للبوادر الفينومينولوجية الفرنسية ..... 84
- 4- الوجود في ذاته والوجود لذاته عند جول بول سارتر ..... 86
- 5- فكرة الإدراك عند مرلو-بونتي ..... 89

## الفصل الثاني: التفكيك كاستراتيجية

### المبحث الأول: دريدا والفلاسفة: محاولة تفكيك التراث الغربي

- 1- الهدف الدريدي من وراء قراءته للفلاسفة ..... 97
- 2- الكتابة عند نيتشه ..... 99
- 3- فرويد وأهمية اللاوعي بالنسبة للتفكيك ..... 103
- 4- ماركس وأطيافه دريدا يقرأ البيان الشيوعي ..... 107
- 5- الانحراف البلاغي في المنطق الهيغلي ..... 111

### المبحث الثاني: ديريدا ومسألة اللغة

- 1- النقد الدريدي للبنوية ..... 118
- 2- فكرة اللعب والكتابة عند افلطون ..... 121
- 3- النقد الدريدي لاعتباطية العلامة عند دي سوسير ..... 125
- 4- الحسن والقبیح في الكتابة عند روسو ..... 134
- 5- كلود ليفي ستراوس -النامبكوار وعنف الكتابة ..... 137

### المبحث الثالث: مجالات الفلسفة الدريدية

- 1- استراتيجية التفكيك Déconstruction ..... 145
- 2- ثانيا: مفهوم الإخ (ت) لاف différence ..... 151

- 154.....3- الاختلاف المرجىء
- 155.....4-: الهامش Margin
- 155.....5- الإضافة Supplement
- 155.....6- ميتافيزيقا الحضور
- 157.....7- التمرکز حول اللوغوس Logocentrism
- 157.....8- التمرکز حول الصوت
- 158.....9- علم الكتابة de la gramatologie
- 160.....10- مفهوم الكتابة
- 162.....11- Ittérabilite المغايرة
- 162.....12- النص نسيج العلامات
- 163.....13- التشتت Dissémination

#### المبحث الرابع: دريدا والهامش

- 167.....1- كيف يقرأ التفكيك الهامش؟
- 168.....2- جينالوجيا مصطلح الكذب
- 174.....3- تفكيك مفهوم بالإرهاب
- 178.....4- تفكيك أحداث الحادي عشر من سبتمبر
- 182.....5- سياسة الغفران

#### الفصل الثالث: فينومينولوجيا اللمس عند دريدا

##### المبحث الاول: الجسد في فلسفة دريدا

- 188.....1- الجسد قراءة في المفهوم
- 191.....2- الجسد في الفينومينولوجيا
- 195.....3- الجسد والمسرح عند دريدا



|   |   |
|---|---|
| 198.....  | 4- الجسد كاللغة وكتابة.....                                   |
| <b>المبحث الثاني: الجسد كمدخل للمس في فلسفة دريدا</b> |   |
| 208.....  | 1- مفهوم اللمس عند دريدا.....                                 |
| 211.....  | 2- أفق اللمس بأعيننا.....                                     |
| 221.....  | 3- اللمس والاحساس وعلاقته بجسد الآخر - حوار دريدا لنانسي..... |
| <b>المبحث الثالث: الغيرية وسؤال الآخر</b>             |   |
| 228.....  | 1- الغيرية (Altérité) قراءة في المفهوم.....                   |
| 230.....  | 2- مفهوم الغير Autre.....                                     |
| 231.....  | 3- الآخر L'autre.....   |
| 234.....  | 4- الآخر عند دريدا.....                                       |
| 238.....  | 5- الغيريّة/ الهوية في التفكيك.....                           |
| 244.....  | 6- الآخر اليهودي عند دريدا.....                               |
| <b>المبحث الرابع: تجليات الغيرية في أعمال دريدا</b>   |   |
| 249.....  | 1- الضيافة Hospitalité.....                                   |
| 255.....  | 2- الهبة Don.....   |
| 258.....  | 3- الصداقة: Amitié.....                                       |
| 270.....  | خاتمة.....  |
| 275.....  | ملاحق.....  |
| 286.....  | ثبت المصطلحات.....  |
| 296.....  | فهرست الأعلام.....  |
| 300.....  | المصادر والمراجع.....   |
| 319.....  | فهرس.....   |

## الملخص:

ظهر مصطلح التفكيك في أمريكا أثناء انعقاد المؤتمر حول اللغات النقدية وعلم الإنسان في جامعة جون هو بكتز في أكتوبر سنة 1966 ومن بين المشاركين في المؤتمر (لوسيانجولدمان وتزفان تودوروف ورولان بارث وجاك لاكان وجاك دريدا)، قدم دريدا أثناء مداخلة محاضرة تحمل عنوان: (البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية) وهي مداخلة تضمنت ميلاد التفكيك. كانت بداية دريدا الأولى من خلال ترجمته هو سرل حيث قدم لعمله (أصل الهندسة) ليأتي بعد ذلك عمله (الصوت والظاهرة) والذي يمكن أن نعتبره القراءة الدريدية للفينومينولوجيا الهوسرلية، قراءة جعلته يفتح على أهم المسائل التي تناولها التفكيك. ومن بينها الغيرية واللمس والجسد: فالعلاقة بالأخر في إطار الغيرية أكثر فكرة تثيرها هي (مشكلة الاختلاف)، أما الجسد يكون حسب دريدا ذلك المعلن عليه عبر الكلام وما يحيط بنا وثمة ما يتكتم عليه، في حين اللمس يؤسس لعلاقتنا بالعالم والآخر.

الكلمات الدالة: الغيرية، اللمس، الجسد، التفكيك، الاختلاف.

## Résumé:

Le terme Déconstruction est apparu en Amérique lors d'une conférence sur les langages de la critique et de l'anthropologie à L'Université Johns Hopkins, parmi les participants figuraient Lucian Goldman, Roland Barth, Jacques Lacan and Jacques Derrida, au cours de sa conférence, Derrida a présenté une conférence intitulée: Structure et Tag et jouer dans le discours des sciences humaines, qui comprenait la naissance du Déconstruction, les premier débuts de Derrida ont été sa traduction (de L'origine de la géométrie), puis sa lecture de Husserl à travers son livre (son et phénomène) qui est une lecture d la phénoménologie par Derrida, la lecture le rendit ouvert au plus important. Questions traitées par la Déconstruction, le plus important est l'idée altérité, de toucher et de corps, la relation avec l'autre dans le cadre de l'altérité est l'idée la plus intéressante, c'est la différence, Quant au chair, c'est ce qui se dit à travers la parole tandis que le toucher est établi pour notre relation au monde et à l'autre.

**Les mots clés:** Altérité, Toucher, Chair, Déconstruction, Différence.

## Summary:

The term of Deconstruction was appeared in America during a conference about the criticism languages of and anthropology in Johns Hopkins University, among the participants were Lucian Goldman, Roland Barth, Jacques Lucan and Jacques Derrida, during his reading, Derrida presented a reading titled: the Mark and the Play in the Human sciences discourse, which included the birth of Deconstruction, Derrida's first beginning was through his translation of Husserl's (the Origins of Engineering), followed by his reading of Husserl through his book the (sound and phenomenon), which is Derrida's reading of huserlian phenomenology, reading made him open to the most important. Issues dealt with by deconstruction, the most important was the idea of otherness, touch and body. The relationship with the other in the Framework of resting idea is the most interesting thing the difference. As for the body that is what is stated through speech while touch is established for our relationship with the world and the other.

**Key words:** Otherness, Touch, Body, Deconstruction, Difference