

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 أبو قاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

اتجاهات النقد في فلسفة

جاك دريدا

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ:

عمر بوساحة

إعداد الطالب:

شريف بركة

السنة الجامعية: 2016-2017

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
سُبْحَانَكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

يشرفني أن أتقدم بخالص الشكر والتحية للأستاذ البروفيسور عمر بوساحة على  
تفضله الإشراف على هذا البحث وكذلك على توجيهاته وإرشاداته القيمة.

شريف بركة

## إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الوالدة الكريمة وروح والدي ، إلى رفيقة دربي وإلى كل أفراد عائلتي  
بالخصوص فلذات كبدي: يانيس ، نزييم ، مليسا ، وإلى كل محبي الحكمة .

" مع كل استعارة من أي نوع، لابد من وجود شمس في مكان ما، ومنتى تسطح الشمس، تكن الاستعارة

قد بدأت معها."

جاك دريدا

# مقدمة

من البديهي أنّ كتابة مقدمة حول إشكالية اتجاهات النقد في فلسفة جاك دريدا لأمر يفرض مساءلة حول إمكانية هذا المشروع و محتواه و أهدافه ، فيجب أن نعرف أن دريدا هو الفيلسوف الذي يعلمنا دائما مساءلة و بشكل منظم الحدود Les bords و كذا مساءلة الهوامش و عناوين النصوص ، وإعادة تسجيل هذه العلامات في النص .

يتضمن الحديث عن المقدمة لا محالة قراءة للنص الذي يعني فتق للنص une pénétration أي الدخول من الخارج، هذا هو ملمح التفكيك ليس كفعل un acte ، إنما هو تحوّل مستمر ، في شكل صيرورة حدائية أو في شكل انتقال للأسئلة و المعضلات ، و صور المستحيل والمستقبل غير الحاضر ولهذا فإن السؤال الذي دائما يفرض نفسه في مسألة النقد و التفكيك عند دريدا منذ المؤلفات الأولى إلى آخرها هو: ماذا انتقد دريدا في الفكر الغربي أو في الفلسفة الغربية ؟ سؤال عام لكن بتفصيله والإجابة عليه يؤكد تقريبا أن هذا الفيلسوف لم يستثنى أي نص قد يعجبه ما دام أنه لا يفكك إلا النصوص التي يندش منها ، إن جاك دريدا لم يكن ليركز على النصوص العادية على الرغم أنه يدرك جيدا أهمية الهامش ، ولم يتجاوز أي نص مهم ، و يمكن القول أن قراءة دريدا للنصوص الكبرى ديموقريطس أرسطو ، أفلاطون ، هوسرل ليفي سترأوس ، روسو ، سوسير ، ديكارث ، هيدجر ، فرويد باتاي ، أرتو ليفيناس هو الأمر الذي يجعلنا ندرك أن اتجاهات التفكيك والنقد عند دريدا قد زحفت على جل النصوص الفلسفة الغربية ، لما لا و أن التفكيك يقتضي كشرط الإلمام و معرفة واستيعاب ثقافة أو فلسفة معينة قبل تفكيكها ، لذا فإن فلسفة النقد وأفضل هنا استخدام التفكيك مادام النقد لا يروق لدريدا و بشكل متميز من جانب و من جانب آخر كان ضروريا في استراتيجيته لفهم أسرار الحضارة الغربية وفلسفتها خصوصا وفي إطار الإشارة إلى مسار التفكيك الدريدي ، بمعنى عمل دريدا و مؤلفاته طرح السؤال الآتي: هل استطاع التفكيك الدريدي أن يحتفظ بحدود واختصاص معين فلسفيا ؟ بالأحرى هل التفكيك يتخصص

بموضوع واحد فقط؟ أم أنه يمس كل الأفكار و الألوان و فلسفة المعرفة أو العلوم و المنطق ، الأخلاق و السياسة ، و الميتافيزيقا مثلا ، تجدر الإشارة هنا و القول أن متاهات الفكر غير واضحة و التفكير ال دريدي لم يفرض مسألة الحدود بين المواضيع و بالتالي يفترض جاك دريدا أن يكون شموليا بحيث يتصور و يعتقد أن الفكر الغربي أو أي فكر هو بمثابة نسيج متشابك يصعب التطرق إلى فكرة أو إلى مجال معين و إهمال مجال آخر أو فكرة أخرى ، فهناك دون شك ترابط و انسجام فلا يمكن أن نفصل أحيانا فيما بينهما .

إن موضوعنا الذي هو اتجاهات النقد في فلسفة جاك دريدا من مسألة ميتافيزيقا الحضور إلى الأخلاق و السياسة أو نقل سؤال ميتافيزيقا الحضور و جعله حاضرا في كل فترات فكره و عمله الفلسفي هو في الحقيقة السؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح كون هذه المسألة تحتاج إلى التوضيح و البحث ، كما أنها أثارت نقاشا و تساؤلا يستدعي البحث فيه ، قد يلاحظ القارئ مثلا في مؤلفات دريدا من الظاهر أنه هناك بلا شك تنوع في معالجة المواضيع ، ثم إنّ هذه المواضيع يطغى عليها الطابع النظري أحيانا و الطابع العلمي أحيانا أخرى ، الأمر الذي يثير تساؤل و رغبة قوية في الكشف عن طبيعة هذا التنوع فالمؤلفات الأولى مثلا يظهر عليها مباشرة الطابع النظري أين فكك فيها دريدا مسألة ميتافيزيقا الحضور ففي الكتابة و الاختلاف الصادر سنة 1967 يفكك دريدا فيه القوة و المعنى ، و كذا العنف و الميتافيزيقا وكذلك الأصل *genèse* و البنية و البنية و العلامة و اللعب في خطاب العلوم الإنسانية ، ثم بعدها علم الكتابة حيث يرصد جاك دريدا ميل الفكر الغربي إلى تهميش الكتابة، من أفلاطون إلى ليفي ستراوس بربط الدلالة بالصوت و اختزال الوجود إلى الحضور، الأمر الذي جعل دريدا يخضع مسلمات الميتافيزيقا الغربية إلى مساءلة بهدف تفكيكها و تقويضها ، و نفس الشيء بالنسبة لمؤلف آخر لا يقل أهمية عن سابقه سخره دريدا للبحث عن الهوامش في الفلسفة بعنوان ( هوامش الفلسفة *Marges de la*

(philosophie) كرسه للحديث عن الإرجاء La différence وكذلك (Ousia et grammé) نهايات الإنسان les fins de L'homme وغيرها .

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل بقيت التفكيكية في هذا الإطار فقط أم أنها تطورت لتشمل مجالات ومواضيع أخرى ، فالملاحظ في مؤلفات دريدا أنه في البداية وجّه انتقادات لميتافيزيقا الحضور فقط، ثم فيما بعد أي بعد التسعينيات توجهت إلى مسائل عملية ، مسائل الأخلاق والسياسة ، بهذا المعنى نفهم أن هناك سكوت مطبق لدريدا حول هذه المسائل في بداية عمله الفلسفي ثم فيما بعد أي في مرحلة دريدا الثالث أو الأخير كما يسمى ذلك بعض المعلقين خرج عن صمته وراح يتجه ليفكك هذه المسائل العملية ولما نعمن النظر في تعليقات المعلقين حول العمل الفكري الدريدي نجد هناك ثلاثة مراحل للفكر الدريدي في المرحلة الأولى اتجه دريدا إلى نقد ميتافيزيقا الحضور ثم دريدا الجنيالوجي من خلال النواقيس والبطاقة البريدية وكذا انفعالات ، ثم دريدا الثالث والناضج أو دريدا الأخلاقي والسياسي وهو دريدا الأخير Le dernier Derrida ، فمثلا يثبت بيتر ديو Peters Dews أن التفكيكية هي فقط نصية Textuelle وهو ما نستعرضه لاحقا في تعليقات المعلقين دون أن ننسى الإشارة إلى جون كابوتو John Caputo الذي أثبت أن البعد الأخلاقي والسياسي للتفكيكية بدأ يظهر بشكل جلي في النصف الثاني للثمانينات مع حضور واضح لتأثير فكر ليفيناس على التفكيكية ، وهناك من يرى أن دريدا قد تعب من التفكير في الماضي اليوناني والألماني Le passé grec et Allemand الميتافيزيقي لينتقل للحديث عن الذات وعن المستجدات L'actualité للأخلاق والسياسة ، ثم أيضا يمكن الحديث عن التحول une transformation ليس بمعنى المعلقين على دريدا ومتهميه بالتحول الجذري حيث لا بد أولاً من الإشارة إلى النمو L'émergence في مرحلة السبعينيات حتى الثمانينات وبعدها يعرّج دريدا ليعالج مواضيع ومسائل أخرى من بينها المسائل العملية على الرغم من اتهامه باللامسؤولية الأخلاقية والسياسية في فترة

السبعينيات ، والعامل الآخر للتحوّل هو السيرة الذاتية *Autobiographie* أي اكتشاف أو إعادة اكتشاف للتجربة المختلفة مع الآخر *Autrui* للروح والذي هو مرتبط بالحيوانية *Animalité* ، لكن كل هذا في الواقع ما هو إلا افتراضات فقط ، ففي الحقيقة يكتسي العمل الفلسفي الدريدي أهمية بالغة وهذا من خلال ما يمكن ملاحظته في انسجامه وتماسكه واشتغاله الدؤوب على نفس الموضوعات والقضايا ويظهر ذلك جليا في القضايا التي تتواتر في أعماله: تفكيك ميتافيزيقا الحضور التناثر *Dissémination* اللامسؤولية ، اللأحسم إمكانية المستحيل المعضلة *Apories* ، إذ نجد بالخصوص نفس المقاومة في تفكيك النصوص الماضية والحاضرة والوافد ، وهذا الانتقال من الماضي إلى الحاضر والمستقبل *A venir* هو موضوع دراستنا هذه ، وهو تبيان وإثبات أن دريدا الجينالوجي والناقد لميتافيزيقا الحضور وأسسها ودريدا الأخير العملي إن صح هذا التعبير (1990) هو نفسه في المرحلتين حيث أن هناك ترابط وانسجام وكذلك تواصل بين حلقات فكره وليس قطيعة ما دام أن التفكيكية بطبيعتها هي تحولات دائمة *Des transformations en cours* وكذا انتقال للسؤال والمساءلة من نص إلى آخر ومن موضوع إلى آخر ومن فترة إلى فترة أخرى .

نطمح في بحثنا هذا إلى إظهار وعلاج الروابط التي تربط بين مراحل الفكر الدريدي وفترات تفكيره مركزين على تبيان اتجاهات التفكيك والنقد عند دريدا ، تلك التي تربط التحليلات والمبررات التي تدور حول إشكالية ميتافيزيقا الحضور كفكرة امتدت من تأسيسها في البداية لتبقى نقطة جوهرية في العمل الدريدي بكامله ، لتزحف بعدها بحضورها في جل الأفكار الدريدية من الأول إلى الأخير ، وتعد في نظرنا النقطة الأساسية التي وظّفها دريدا في فحص الفكر الفلسفي الغربي برمته من يونان ما قبل التاريخ إلى الفترة المعاصرة بالضبط النصوص الكبرى لهيدجر وليفيناس وغيرهم ، إن الإحاطة بإشكالية ميتافيزيقا الحضور التي فكك دريدا جذورها وأسسها القائمة على عنف المركز والأصل هي في الواقع إعادة الاعتبار

للهوامش التي تم استبعادها والتي يمكن في نظر دريدا أن تخلق أسبابا للخلخلة و اللاتوازن وكذا التصدّع ثم إن انتقال دريدا إلى مسائل نصية للحديث عن تجربة أنه ليس هناك ما يسمى خارج النص *il n'y pas de hors texte* هو تفكيك للفينومولوجيا بنقل العلاقة بين النص وما نعتقده حقيقة أي الظواهر التاريخية والسياسية والاقتصادية والجنسية *sexuels* ، حسب دريدا (أو لعب) الفينومولوجيا *L'enjeu* هو إعادة طرح وتأسيس للأسئلة الجذرية للفلسفة تلك المتعلقة بالوعي وظاهرية الظواهر <sup>(1)</sup>. كما كان تصور دريدا واستراتيجيته في النظر إلى الفلسفة كاستعارة أو كمنظية ميتافيزيقية للاستعارة ، أي استعارة الموضوع *La métaphore du sujet* وكذا الأنطولوجيا كاستعارة ، دون أن ننسى الحديث عن عنف الكلام الإمضاء والحدث والسياق ( *Signature , évènement , Contexte* ) وكذا التفكيكية كتحويل للعنف ( *La déconstruction comme Transformation de la violence* ) ثم السياسة كدليل للتفكيكية أو كمحاولة للتفكيكية *Politique a 'preuve de la déconstruction* وللإلمام بكل هذا لابد أولاً من تحليل مفهوم ميتافيزيقيا الحضور وأسسها أو مقولاته عند جاك دريدا، وهو العمل الذي قام به في المرحلة الأولى من 1967 إلى 1972 وتسمى مرحلة الفلسفة الأدبية ، وعلاقة هذه المرحلة مع مرحلة الأدب الفلسفية هو إعطاء دريدا مساحة أكبر للأدب والكتابة الأدبية ثم الربط بين هذه الأخيرة والمرحلة العملية وتبدأ مع التسعينيات كما أشرنا من قبل ، إذن تفكيكية دريدا سائرة وفق هذا المنوال الفلسفة ثم الأدب ثم السياسة والأخلاق ، وإذا أردنا أن نفهم الرابط نقول ما قاله دريدا في أكثر من موضع الأدب هو الرابط بين الفلسفة والسياسة بالأحرى الأدب هو أصل كل العلوم ، وما نقصده هنا وما يقصده دريدا هو الأدب الفلسفي ، لهذا فإن تتبع ما هو قائم في العمل الدريدي هو تفكيك ميتافيزيقيا الأدب كبطاقة بريدية *Carte postale* وهذه الأخيرة هي الجوهر الذي لا يمكن دائما أن يصل إلى اتجاهه

---

<sup>1</sup>– Marc Gold Shmit, Jacques Derrida, une introduction, éditions, Pocket, paris, 2014, p 13.

وغاياته ، وهذا ما يحدّد في الأساس الكتابة الأدبية وهو البنية لاتجاه a' Destination المعرفة أو المحددة من طرف البطاقة البريدية ، وهذه الإمكانية الأساسية للسلطة ( Pouvoir ) لم تصل إلى المنحى أو الاتجاه واللاءتجاه ( A destination ) والتي تبرز الكتابة كبطاقة بريدية <sup>(1)</sup> ، إذن تقويض الفلسفة الميتافيزيقية في تفكيك الأصل ومقولته وبعث الأدب وربطه باستحالته son impossibilité هو الأمر الذي يفتح الآفاق للمستقبل الواعد وفق مقولة الاختلاف والإرجاء ، نقد وتفكيك ميتافيزيقا الحضور هذه الاستراتيجية والآلية للتقويض ومراجعة النص الغربي والكشف عن خباياه هي التي عطلت دريدا في التحليلات الأولى التشخيصية في فترة الستينيات والسبعينيات ، وبهذا نحاول أن نبيّن أن مثل هذا التشخيص الذي قام به دريدا هو نتيجة مقارنة تاريخية جينالوجية وضعت منذ البداية كخطة من طرف فيلسوف المقاومة philosophe de la résistance أمام النصوص الكبرى للفلسفة الغربية ، وفيما بعد يمكن القول يمتحن دريدا المسائل السياسية والأخلاقية دون شرحها أو استبعادها من الأرضية والترية التي ولدت فيها تلك السياسة والأخلاق وفق النموذج الميتافيزيقي الغربي ، السياسة بمفهوم ميتافيزيقا الحضور كما هي كائنة اليوم ديمقراطية تحكم فيها الأقلية باسم الأغلبية ، وأخلاق وفق قواعد وكل هذا لم يستهوي دريدا فعليه أن يبحث في الأسس les fondements وتفكيكها ليبسط بعد ذلك جسر التفكيك إلى جل مجالات السياسة ومجالات الأخلاق ، وعلى الرغم من هذا الانتقال من سؤال الميتافيزيقا إلى سؤال الأخلاق والسياسة عبر فترات مختلفة من مسار الفكر الدريدي إلا أننا في الواقع لا يمكن أن نتجاهل حضور السؤال الأخلاقي والسياسي ولو بشكل غير جلي في المؤلفات الأولى ، وبالتالي هنا نقول و نريد أن نبيّن أن دريدا كان فعلا منهمك في تجربته هذه وأنه كان يفكر في انشغالات القدامى والمحدثين وحتى المعاصرين أمثاله وكذا بذل جهد في نقل السؤال من إشكالية الميتافيزيقا إلى السياسة و الأخلاق

---

<sup>1</sup> – ibid, p 140.

و شكنته قضايا الراهن la Problématisation de l'actualité التي كانت نقطة اهتمام دريدا ومعرته بامتياز ، وإذا كان الفيلسوف الحقيقي هو الذي يتابع كل جديد أو ينتبه إلى المستجدات و يقوم بتشخيص الخطر الجديد ويظهر ويكشف عن الطريق الجديد وهو ما ينطبق على فيلسوفنا هذا حيث نفهم أن أفكاره المتأخرة الناقدة والمفككة لاتجاهات مختلفة للفلسفة الغربية برمتها تصب في هذا الإطار وكثيرا ما يقال على دريدا هذا المتمرد وهذا الفيلسوف الذي هو ضد نفسه كما يقولها هو نفسه أنا في حرب ضد نفسي هو في الواقع المفكك الذي له نظرة ثابتة للحياة الغربية بأبعادها المختلفة التاريخية والنفسية والمادية والفكرية ، لا يمكن أن يعبر عنها دريدا في لحظة أو في فترة واحدة ، بل يستلزم ذلك مراحل وفترات يتم فيها نقل السؤال من النظري إلى الفينومولوجي والأنطولوجي ليقوض ميتافيزيقا الحضور ويفتح الودع la promesse نحو إمكانية المستحيل Possibilité de l'impossible .

سنحاول في هذا العمل أو هذا البحث أن نبين أيضا أن إمكانية رؤية الكتابة والاختلاف 1967 وكذلك كتاب مواقف Positions 1967 ، والتناثر La dissémination 1972 ، وكذا المهماز Éperons 1978 ، عن الروح هايدجر والسؤال 1987 والنفس psyché ، متكررات بول ديمان 1988 عن الحق في الفلسفة 1990 ، هبة الوقت Donner le temps 1991 انفعالات 1993 ، إلا الاسم 1993 أطياف ماركس 1993 ، سياسات الصداقة 1994 ، معضلات 1996 ، مقاومات 1996 تعدد الجنسيات 1997 Cosmopolites de tous les pays ، استمرارية حقيقية une réelle continuité على الرغم من التنقلات Les déplacements من سؤال إلى آخر يختلفان في مضمونها ولونها إذ يتجهان في نقدهما اتجاهات عديدة وأحيانا اتجاهات متعكسة من الحاضر إلى الماضي ومن الحاضر إلى المستقبل . هكذا نقول إن اتجاهات التفكيك والنقد عند دريدا خاضعة لاستراتيجية التفكيك الزئبقية إنها تتناول سؤال الزمن La question du temps وسؤال الحاضر La question du présent

والسؤال الوافد Question de l'arrivant أو القادم ، وكل هذه الأسئلة لها اتجاهات مختلفة متنقلة من الماضي إلى الحاضر بعد قيام الحاضر بتصفح الماضي وفتح أفق القادم أو المستقبل Avenir وباختصار نقول أن فكرة نقد وتفكيك ميتافيزيقا الحضور هي لامحالة الأمر الذي نريد معرفته من خلال فرضية وإمكانية انتقالها عبر كل مسار الفكر الديردي ، باعتبار هذا أول اتجاه يتجه إليه التفكيك الديردي والاتجاه الثاني هو تفكيك سؤال الأخلاق والسياسة ، وهما سؤالان يبدوان متناقضان ، وما نريد الكشف عنه وإثباته والدفاع عنه أيضا هو استمرارية الفكر الديردي من خلال الانتقال من السؤال النظري إلى السؤال العملي والسياسي والأخلاقي وهذا من خلال تتبع حركة تفكيك ميتافيزيقا الحضور عبر كل فترات مساره الفكري ، إن ما يستدعي الوقوف عنده أيضا هو الإشارة إلى نموذج التحول عند هايدجر وبحكم تأثر دريدا نوعا ما بفلسفته يمكن في نظر البعض من المعلقين الوقوع في هذا الفخ .

وفي هذا الإطار ولتوضيح هذه المسألة نجد جين غروندين Jean Grondin في كتابه التحول في فكر مارتن هايدجر Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger ، يقول أن القارئ الذي يقفز من الوجود والكيونة ( Etre et temps ) إلى آخر أي نهاية أو آخر فلسفة هايدجر سيكون له شعور تكلمة ما أطلق عليه الإغريق الانتقال إلى عالم آخر للخطاب ، يظهر كل شيء متغير الأبعاد Transfiguré في المؤلفات التي جاءت فيما بعد 1930 ، صورة ومضمون فلسفة هايدجر يظهر أنها عرفت تحول عميق une profonde métamorphose ، ويضيف أيضا على مستوى الشكل كل شيء يحدث وكأن هايدجر قد غير أسلوبه .<sup>(1)</sup> ، وهي حالة دريدا أحدث تحول في فلسفته بعد تصريح الكثير من المعلقين حيث أنه في البداية انصبت تفكيكته على ميتافيزيقا الحضور وبعدها أي بداية من التسعينات غير من أسلوبه واتجاهات نقده أو تفكيكه ، إذ لم يعد دريدا كما أشار إلى ذلك معلقيه، حيث

---

<sup>1</sup> - Grondin, J, Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger, éditions PUF, paris 1987, p 9.

لم يعد يهتم بمسألة ميتافيزيقا الحضور في مرحلته الأخيرة بل راح يهتم بمسألة الأخلاق والسياسة، وهذا ما يوحي للبعض بتحوّل عميق في فلسفته، لذا تقرض علينا طبيعة الموضوع أن نطرح مجموعة من الأسئلة مثل : هل يحق لنا الحديث عن انتقال فكري عند دريدا من النظري إلى العملي؟ وكذلك تغيير أسلوبه وكذلك عن تحوّل عميق، وهل يمكن لنا أن نفكر أو نتصور ونسلّم بما يسلم به المعلقين؟ دريدا 1 ودريدا 2، ودريدا 3 وهل يمكن القول عن دريدا؟ ما قيل عن فتجنشتين الأول ( الرسالة المنطقية tractatus ) وفتجنشتين الثاني أبحاث فلسفية ( investigations philosophiques ) ، بهذا ألا يمكن القول أن هذا التحوّل يمكن اعتباره ذاتي أي ببساطة لأجل تنظيم بيوجرافي ( Biographique ) ، ألا يمكن القول أيضا أن هذا مجرد انتقال بسيط فقط ، وكذا دوران فقط أو قلب أو حوار أو Conversion تغيير في الأفكار، وينبغي الإشارة هنا أيضا أن هدف هذا البحث هو إظهار مكانة فكرة نقد ميتافيزيقا الحضور التي لم تفارق دريدا في كل مؤلفاته أو في معظم مؤلفاته الأولى والمتأخرة ، وإظهار أيضا كيف وظّف دريدا هذه المسألة لأجل إعطاء نوع من الديناميكية والحياة للتفكيكية عموما ولمسألة الإرجاء خصوصا La différence بعدا سياديا في فهم النصوص الكبرى ، والعلاقة الموجودة فيما بينها . ولإحاطة بالإشكالية من جميع جوانبها عمدنا إلى تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول ففي الفصل الأول نعالج فيه مسألة ميتافيزيقا الحضور من خلال تحليل المفهوم والبحث في أسس الميتافيزيقا مع توضيحها، وكذلك توضيح أهمية هذه المسألة في فهم الاستراتيجية الدريدية برمتها، وفي الفصل الثاني تعرضنا إلى الفلسفة الدريدية بمحاولة البحث عن أثر لوجود اهتمام دريدا بتفكيك الأخلاق والسياسة في مؤلفاته الأولى، مع إظهار أهمية فكرة نقد ميتافيزيقا الحضور في تفكيك السياسة والأخلاق.

أما الفصل الثالث اهتم بتبيان أن التفكيكية الدريدية ليس غرضها الغوص والميل إلى الأخلاقيات السياسة بقدر ما أنها تهتم بتفكيك هذه الأخلاق وهذه السياسة، في الفصل الرابع وهو الفصل الأخير تم

فيه استعراض علاقة ميتافيزيق الحضور بالأخلاق والسياسة وكيف بيّن دريدا من خلالها إظهار ميتافيزيقا الحضور التي اكتسحت ليس فقط الطابع النظري للفلسفة الغربية بل امتدت حتى إلى جانب السياسية والأخلاق من خلال مفهوم العدل والعدالة، والديمقراطية والصدّاقة، والهبة... الخ .

يتبين لنا جليا من خلال هذه الفصول أن مسألة اتجاهات النقد والتفكيك في فلسفة جاك دريدا ليس موضوعا سرديا فقط بل هو بالأحرى موضوعا تحليليا استقصائيا يقتضي منا الولوج إلى عالم دريدا من بابه الواسع ولا يكفي قراءة المؤلفات الأولى فحسب أو المتأخرة منها فقط بل يجب الاطلاع عليها كلها لأجل تتبع عن كثب أفكاره التي تمتاز بطابع البلاغة والحيل ذات الصلة بألعاب التفكيكية ، ولتشخيص الموضوع كما ينبغي أن يكون يستوجب علينا إثبات أن فكرة ميتافيزيقا الحضور ليست فكرة منحصرة ومنتهية في المرحلة الأولى من الفكر الدريدي بل امتدت إلى كل فترات فكره برمتها ، بل لم يستطع أن يتخلص منها دريدا ، إذ أنها تعد العمود الفقري لفلسفته كلها ، كما يجب علينا أيضا أن نثبت أن فكرة الأخلاق والسياسة فكرة حاضرة وموجودة في المؤلفات الأولى لدريدا سواء في الكتابة والاختلاف أو في هوامش الفلسفة أو في علم الكتابة كما يجب أيضا الحفر في أفكار دريدا لأجل فهم كيفية تفكيك دريدا للمفاهيم الأخلاقية والسياسية لأجل إثبات فكرة أنّ تطرق دريدا للفلسفة العملية ليس من باب التأثير بها والذوبان فيها وإنما فقط من باب العمل التفكيكي في استقراءها وإظهار حقيقتها مع فتح المجال في توجيهها إلى المستقبل Avenir ، وأعتقد أن هذه الأفكار هي التي تبين لنا أن اتجاهات النقد عند دريدا كانت متعددة الأبعاد والاتجاهات لم تستثني تقريبا أي نص فلسفي غربي مهم من طاليس ، فيثاغورس هيراقليطس ، ديموقريطس المفكرين الأوائل Les premiers penseurs الذين يرى فيهم دريدا النموذج

الأول للفكر الغربي برمته وهم الأوائل الذين تحدثوا عن أصل الطبيعة archè<sup>(1)</sup> هذا المفهوم الذي كان غامضا في البداية وكان يعني البداية le commencement الذي ألهم دريدا في الحقيقة لينقله ويفككه على أثر ميتافيزيقا الحضور، ليعرج بعدها إلى الفلسفة الوسيطية والحديثة لاسيما المحطات الكبرى ثم الفلسفة المعاصرة مع هوسرل و ليفيناس و فرويد وهايدجر وغيرهم لأجل تفكيك ميتافيزيقا الحضور فيها. وكذلك مسايرة التحولات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة التي باتت تغازل مفاهيم سياسية وأخلاقية قام دريدا بتصنيفها ضمن فئة إمكانية الاستحالة أو بالمعضلة. لهذا فإن إشكالية بحثنا هذا تدور في فضاء المسألة التالية : ما هو الموضوع الأساسي في النقد والتفكيك الدريدي وأين يتجه ؟

---

<sup>1</sup>— Monique canto-Sperber, philosophie grecque, presses universitaires de France PUF ?  
PARIS 1997, p 7.

# الفصل الأول

التفكير و مسألة ميتافيزيقا الحضور

## -المبحث الأول-

### 1-أسس ومبادئ الفلسفة التفكيكية

يقتضي الجهد الفكري في الولوج إلى العالم الديردي تقفي حقيقة التفكيك والإشارة إلى المبادئ والأسس بطبيعة الحال ليس من منظور استعراض مفاتيح التفكيك وعناصره إنما البحث عن الاتجاهات الكبرى، دون أن ننسى الإشارة إلى أن دريدا ينتقد بشدة فكرة الأساس لكن ما نريد توضيحه هنا هو الكشف عن خبايا التفكيك ووسائله واستراتيجيته الذي أقام صرحه دريدا منذ الخطوات الأولى ، و أسس فيه لفلسفة ذات لون خاص وديناميكية متميزة.

لا شك أن الفلسفة التفكيكية كما تسمى هي ثمرة جهد وعمل جبار قام به دريدا في فترة زمنية طويلة تمتد من الستينيات إلى يومنا هذا لكن اجمع الكثير من الباحثين أن الجزء الأهم في عمل دريدا ينحصر في الكتب الخمسة الأولى التي ألفها في فترة 1967 - 1972 وهي علم الكتابة de la grammatologie والكتابة والاختلاف écriture et différence ، الصوت و الظاهرة la voix et le phénomène ، كذلك أصل الهندسة l'origine de la géométrie de Husserl . وهي تتضمن فلسفة نظرية كما يزعم الكثيرون إذ فرانسوا نو تعجبت لما رايت دريدا يتحدث عن مسألة الضيافة في السبعينات<sup>(1)</sup> ، وما قيل عن هذه الفترة أنها الفترة النظرية و الأكثر أكاديمية حيث اشتغل دريدا في تفكيك النصوص الكبرى من أفلاطون حتى هايدجر موظفا استراتيجية متميزة وذلك بعد نحته لمفاهيم تأسيسية مثل التفكيك هذا الأخير خلق جدلا واسعا في أوساط المفكرين من حيث طبيعته وآلياته لذلك يجب الإشارة إليه في هذا البحث و التقرب أكثر منه ومعرفة كيف وظّفه دريدا ؟ كوسيلة في نقد الفكر

---

<sup>1</sup>- François Nault, l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible édition du cerf (revue d'éthique) 2005 n° 234,p13.

الغربي منذ البدايات الأولى للفكر الفلسفي من ( أفلاطون ) وحتى التشكيلات الميتافيزيقية الحديثة والمعاصرة ( روسو هيغل هايدجر لفيناس ) .

تعد ميتافيزيقا الحضور النقطة الحاسمة في التفكيك الديردي كونها أساس هذا الزخم الهائل في العمل الفلسفي ، بتعبير آخر نقول أن ميتافيزيقا الحضور هي العمود الفقري للفلسفة النقدية والتفكيكية الديردية (على الرغم من أن ديردا يميز بين النقد والتفكيك ) التي تستهدف بعض التجليات الميتافيزيقية في النصوص الفلسفية ، وفي النوازع الآيلة نحو الهيمنة ، مثل التمرکز العقلي والتمرکز الصوتي الهادرة للهوامش بوصفها عناصر مشاغبة للسير الحسن للعقل الغربي ، وبالتالي كيف نفهم التفكيك الديردي في نشأته وتحولاته؟ وما هي المفاهيم الأساسية للتفكيك ؟ ما هي صيرورة هذه الفلسفة ؟.

ما هي مكانة هذه الفلسفة الأولى في المشروع الفلسفي الديردي ؟ وما هي نقاط ربط بين هذه المبادئ للفلسفة الأولى مع التطورات التي جاءت فيما بعد ؟

### أ- مفهوم التفكيك:

أضحى مفهوم التفكيك محل فهم خاطئ لدى الكثيرين ، لذا لابد من العودة إلى حقيقة معنى هذا المفهوم ، وهو لا يحمل معنى إذابة dissoudre أو إفساد détruire ، ولكن هو تحليل للبنيات المتناثرة للغة الفلسفية التي نفكر بها ، إذ يقول ديردا في هذا الشأن على الرغم أنه ليس صديق التعريفات تماما ويقول: (ما نسميه تفكيكية هو يخضع بلا شك إلى ضرورة التحليل ، يخضع تارة للنقد وتارة أخرى للتحليل إنه دائما نقض ، إعادة توجيه ، تقسيم ، تفتيت للوحدات ، والافتراضات المسبقة ، المؤسسات، والتفتت هو ما قاله هاملت Hamlet حول تقليص فرق الاختلاف<sup>(1)</sup> لكن السؤال المطروح هل تصمد هذه المقاربة مع فيلسوفنا ؟ طبعا يمر التفكيك عبر اللغة و الكلام ويلاص نصوص الثقافة الغربية ، أو مجمل ما

<sup>1</sup>-Jacques Derrida, Résistances de la psychanalyse, éditions Galilée, Paris, 1996, p 41.

يحدد انتماءها للتاريخ الفلسفي ، لتحديد هذه المفردة يقول جاك دريدا : ( إنني عندما اخترت هذه المفردة أو عندما فرضت نفسها علي - أعتقد أن هذا حدث أثناء كتابة علم الكتابة *grammatologie* و ما كنت لأتوقع أنها سيُعترف لها بدور يمثل هذه المركزية في الخطاب الذي كان يهمني يومها )<sup>(1)</sup> ، لقد سعى دريدا إلى البحث في كيفية تكيف المفردة الهايدجرية *distraction* وكلاهما تدلان حسب دريدا على عملية تمارس على البنية أو المعمار التقليدي للمفاهيم المؤسسة للأنطولوجيا أو الميتافيزيقا الغربية ويمكن القول أن مفردة تفكيكية كانت موجودة في اللغة الفرنسية ، ولكن استعمالها كان نادرا جدا ، فقد ساعد دريدا في ترجمة الكلمة أحدها كما ذكرنا جاء من هايدجر الذي يتحدث عن الهدم *destruction* ومفردة أخرى جاءت من فرويد وتعني الفعل *dissociation* ، ونعتقد ولأجل إزالة هذا التشابك والتداخل في المعاني لهذه المفردة راح يحاول دريدا أن يضع علامة أو يظهر معنى المفردة ليس بالمعنى الهايدجري ولا الفرويدي على الرغم من فضل هاذان الاثنان على دريدا وهو شخصيا يعترف بذلك في أكثر من موضع .

اتخذ دريدا موقفا والتزم بأعماله وراح يوظّف هذه المفردة " التفكيك " *déconstruction* في اللحظة التي سيطرت فيها البنيوية ، فهو موقف مقابل للبنيوية ، حيث يمكن العودة إلى الستينيات وبالضبط 1960 أين بدأت التفكيكية تتكوّن ، ولا يمكن القول أن هذا العمل ضد البنيوية ولكن عمل بارز يختلف عنها وينتقد السلطة اللغوية أو سلطة اللغة ، وعلى حساب قول دريدا نفسه وفي أكثر من موضع من مؤلفاته أن كل شيء بدأ ويستمر عبر رفض وعدم الاعتراف بالمرجعية اللغوية وسلطتها عبر التمرکز العقلي *Logocentrisme* ، وهو يقول دائما أنه يميّز بين الاختتام *la clôture* و النهاية إنه تحديد

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، رسالة إلى صديق ياباني ضمن ترجمة كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط 2 ، 2000 ، ص 58.

اختتام الميتافيزيقا ، والتاريخ هنا هو تاريخ الميتافيزيقا(هايدجر) تاريخ المعنى والحضور والنظر والإعتراف العقلي وبالجملة تاريخ مركزية الصوت المتسق مع مركزية العقل على حساب الكتابة والمكتوب...كذلك نجد أن الصوت والظاهرة يشتغل على هذا التاريخ وهو في لحظة تمامه واكفائه على نفسه أي لحظة الإختتام (cloture) التي هي مجاز النهاية والإستدارة الدالة على الإكتمال<sup>(1)</sup>، والحديث عن استمراريتها هو استمرار للتمركز العقلي واختتام الميتافيزيقا لا يعني موتها ونهايتها إنما يعني إعلانها شيئاً آخر وهو ما يثير شهية دريدا وبسط تفكيكته و نقده بشكل فعال ومكثف ، إن فكرة وجود الميتافيزيقا طيلة فترات الفكر الغربي هو حكم عام وليس سليم فهناك في الواقع انقطاعات ومقاطع في هذه الميتافيزيقا تاريخيا والحديث عن الانقطاعات لا يدل على زوالها بل على تصدعها فقط ، إذن يمكن القول أن الميتافيزيقا يمكن تصورها أو وضعها في الإطار بين الاختتام la clôture والنهاية la fin ، وهي الموضوع الأساسي للتفكيكية ، لذا فإن هذه الأخيرة وفي شكلها الفلسفي وكصياغة للسؤال الفلسفي نفسه ليست فقط ببساطة فلسفة ولا مجموعة من أطروحات ، ولا حتى سؤال الكينونة بمعنى الهيدجري ، بمعنى آخر هي لا شيء فهي ليست تخصص ولا طريقة méthode ويقول غولدشميت في كتابه مقدمة جاك دريدا :التفكيكية ليست نقد ولا نقد للنقد ، وهي ليست نظرية وليست فلسفة الفلسفة ، إنها تفكير الداخل pensée du dedans وهي قريبة من فكر ميرلوبونتي، إن التفكيكية تبدأ بقلب قيم الثنائيات الميتافيزيقية وإعادة تقييم ما تم إزاحته وعدم الاعتراف به وهذا لأجل إبعادها عن أي ميل أو اندماج neutraliser هذه الثنائيات ثم بعد ذلك نقلها وخلق مفاهيم جديدة : مثل مفاهيم دريدا للحياة ، للموت للأدب ، للنصوص والكتابة والآثر والرماد ، الأطياف ... تفكيك الفلسفة هو تفكير جينيالوجي مبني على مفاهيم بشكل وفي .<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup>- جاك دريدا ، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة د. فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب 2005 ،ص11.

<sup>2</sup>- Marc Gold schmit, Jacques Derrida une introduction, éditions Pocket, pp 24,25.

وكذلك ليست طريقة بالمفهوم الديكارتي ، أو الهيغلي ، فليست منهجية *méthodologie* ، أي تطبيق القواعد ، وإذا أردتم يقول دريدا : أن أقدم مفهوم اقتصادي للتفكيكية فأقول إنها تفكير الأصل *une pensée de l'origine* وتفكير في حدود السؤال ما هو ؟ *Que ce que ?* بهذا المعنى نفهم أن التفكيك ليس عملية نقد بل هو استراتيجية التفكير في حدود السؤال : ما هو أي حسب دريدا لقد حررنا منذ أفلاطون أن نطرح مثل هذا السؤال ونحصل على الجواب .

ينظر التفكيك في السؤال ويقلب مصطلحاته خصوصا في كل ما هو ثنائي داخلي / خارجي حضور / غياب .... ونفهم من هذا أن ليس هناك معنى ثابت وواضح لمفردة التفكيك في اللغة الفرنسية وإن تم ترجمتها إلى لغات أخرى لا يعد حدثا ثانويا بل هو مجازفة وإعطاء فرصة لإبدالها بمفردات أخرى وتطبيقها في مواضع أخرى <sup>(1)</sup> إن التأمل والتفكير العميق في مسألة هذا التفكيك وبعد تصفح الأعمال الدريدية القديم منها و الجديد ، يمكن القول أنه ينصب معظمه حول التراث الغربي ، وما فلسفته هذه إلا محاولة لفهم ونقد وتقويض ميتافيزيقا الحضور بالخصوص، وقد عبّر عن ذلك دريدا كما يلي : « (...) ما أسميه تفكيكا ، وإن كان موجها عكس شيء معين فهو ينتمي إلى أوربا ، فهو أوروبي وهو حصيلة وعلاقة بالذات بالنسبة إلى أوربا كتجربة للغيرية المتطرفة ، منذ عهد الأنوار تمارس أوربا النقد الذاتي باستمرار وفي هذا الموروث القابل للتحسين ، يوجد وعد بالمستقبل ، وإنني أريد على الأقل أن أطمح لذلك وهو يغذي سخطي إزاء خطابات تدين أوربا كما هو أنها لم تكن سوى المكان الذي تدور فيه جرائمها<sup>(2)</sup> ولا يمكن أن نفهم بتاتا أن التفكيك يعني التحليل أيضا ويعبر عن ذلك دريدا : « (...) ، التفكيك (...) ليس تحليلا *analyse* (...) وذلك، وبخاصة ، لأن تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى البسيط إلى

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، رسالة إلى صديق ياباني ، ترجمة كاظم جهاد ، ضمن الكتابة والاختلاف ، تقديم محمد علاء سينا ناصر سلسلة المعرفة الفلسفية ، دار توبقال المغرب ، ط 1 ، 1988 ، ص 57 ، 63 .

<sup>2</sup> - جاك دريدا ، إنني في حرب مع نفسي ، حوار أجراه مع جون بيرنيوم ، ضمن كتاب : ميشال فوكو ، جاك دريدا حوارات ونصوص ، ترجمة محمد ميلاد ، دار النشر و التوزيع اللادفية ، سوريا ، ط 1 2006 ص 135 .

أصل غير قابل لأي حل ، فهذه القيمة ومعها التحليل نفسها بالذات هي عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك وهو ليس نقدا ، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانطي نسبة إلى كانط ، إن هيئة krinein أو krisis (القرار، الاختيار ، الحكم ، التحديد ) هي نفسها شأنها في هذا الشأن جهاز النقد المتعالي كله تشكل أحد الموضوعات أو الأشياء الأساسية التي يستهدفها التفكيك<sup>(1)</sup>

بهذا المعنى نفهم أن التفكيك ليس بمعنى التحليل وبمفهوم رياضي أي البحث عن أصغر وحدة أساسية وحينما نصل إليها نكون قد بلغنا المقصود ، إنما حتى هذه الوحدة الأصغر بالمفهوم الديردي خاضعة للتفكيك يعني إلى قلبها على أوجهها وتصفحها عسى أنها تحوي على تناقضات ومتضادات ، فهو بهذا يبحث عن كل شذرة ميتافيزيقية موجودة في ثنايا اللغة أو الكلمة أو حرفها ، إنه تقويض للأركان وشك في كل الأدلة و البراهين.

إنّ التفكيك هو استراتيجية يتم فيه تقويض ما كان حاضرا ويؤجله للغيب ويحضر ما كان غائبا ، وبهذا فهو يلغي المركز ويزحزح الهامش ، وقد نفى دريدا أن يكون للتفكيك معنى النقد وهو ما اشرنا إليه سابقا لأن هذا الأخير هو رفض لحقيقة معينة أو لمعطى معين أو تفسير معين ، وهو بهذا يقع في التحديد أو الإثبات وهذا يسمى الوقوع في المركز ، بينما التفكيك هو صياغة حديثة للحس النقدي ، بهذا المعنى نفهم أن التفكيك له نظرة شاملة في تصور الحضور والغياب البعدي و القبلي إنه استعداد و بوعي شامل لما يحيط بالنص من سياق وما يوجد بالداخل والخارج ، مبعدا الثنائيات التي تقرّ بها الميتافيزيقا ، فهناك قوة داخلية في نص تجعله يتفكك بنفسه ويعبر عن ذلك دريدا : «...ليس التفكيك منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج ... يجب أن نحدد أيضا أن التفكيك ليس حتى فعلا أو عملية (... ) إن التفكيك حاصل : إنه

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، دروس جاك دريدا ، أجرى الحوار فرانز وأوليفيه جيسبير ، ضمن مشال فوكو ، جاك دريدا حوارات مصدر سابق ، ص 157.

حدث لا ينتظر تشاورا أو وعيا أو تنظيما من لدن الذات الفاعلة ولا حتى من لدن الحداثة»<sup>(1)</sup> ولا يمكن أن نفهم التفكير بالمعنى السلبي كما ذكرنا سابقا في توظيف معنى الهدم ولكن التفكير في الواقع سلوك إيجابي يشير كل ما هو في حالة غير مستقرة ومتوترة وخلخلته يتفكك ثم يعاد تركيبه من جديد ، بهذا المعنى التفكير هو علاج لكل ما هو متصدع يمكن أن يكون نقطة ضعف في نص معين ، وفي الحقيقة مع ظهور اللبنة القلقة والغير المستقرة في النص ، تتغير المعطيات ويكون معنى آخر للهوامش ، إذ تستطيع أن تتحول إلى مركز بعد ما كنا نعتقد بوجود مركز لهذا النص واضح وجلي ، ولم يكن هدف التفكير بالمفهوم الدريدي هو التهجم على النصوص القديمة أو الحديثة بغرض نقدها أو تبيان مساوئها إنما هو بتعبير دريدا تفسير وإبراز لثراء النصوص الكبرى ويعبر عن ذلك الدكتور أنور مغيث في مقدمة كتابه المترجم وهو (علم الكتابة) لدريدا (...). فالتفكير إذن لا يستقر ولا يرصد ولا يحصي ، شأن الكثير من المناهج المعاصرة الأخرى ، ولكنه يفسر على طريقته وليس الهدف من التفكير كما قد يُظن هو الكيد للنصوص الكبرى والسخرية منها ، وبيان تهاافتها ، بل إبراز ما فيها من ثراء من خلال إتمام عملية وضع يد القارئ عليها ومساءلتها في ضوء مشكلات عصره ، ولهذا كان دريدا يضع لنفسه شرطين للإقدام على تفكير نص ما : أولهما هو شعور الناقد التفكيكي ، وثانيها هو حب النص وتقدير مؤلفه<sup>(2)</sup> .

نفهم من هذا أن التفكير الدريدي أنه استراتيجية قراءة للنصوص ، وهي تحوي في داخلها مشروعا وهو أولا قائم على الرّفص التام والكامل للميتافيزيقا الغربية بسبب تمركزها ، وهي قائمة في أساسها على نزعة عرقية إيديولوجية ، قائمة على الثنائيات مثل : الحياة / الموت ، الخير / الشر ، الجمال / القبح ، والأمر

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، رسالة إلى صديق ياباني ، ترجمة كاظم جهاد ، ضمن الكتابة والاختلاف ، تقديم محمد علاء سيناصر سلسلة المعرفة الفلسفية ، دار توبقال ، ص 61.

<sup>1</sup> - جاك دريدا : في علم الكتابة ، مقدمة الكتاب من طرف المترجم الدكتور أنور مغيث ، ترجمة منى طلبة ، المركز القومي ، للترجمة القاهرة 2008 ، ص ص 46، 47 .

الثاني هو قلب التضاد الكلاسيكي وتفجير النصوص وتحريضها ضد نفسها ، يقول دريدا في هذا المجال : « (...) داخل الاختتام وبواسطة حركة منحرفة ودائما خطيرة ، لأنها تجازف باستمرار بالوقوع في أخطاء ما تقوم بتفكيكه ، ينبغي إحاطة المفاهيم النقدية بخطاب حذر ودقيق وتحديد شروط هذه المفاهيم ومجالها وحدود فعاليتها وتعيين انتماءها بصورة صارمة إلى الآلة التي تسمح لهذه المفاهيم بتفكيكها ، وفي الوقت نفسه بيان الفجوة التي تسمح ما لم يسم بعد ، وهو وميض ما بعد الاختتام<sup>(1)</sup> .

إذن ليس هناك في الواقع شيء أو نص يستطيع أن يصمد أمام هذه الآلة التفكيكية ما دام أن هناك بنيات متوترة ، وكل نص يحمل بذور تفككه حسب دريدا حيث يقول: « النص لا يكون نصا إلا إذا أخفى من النظرة الأولى قانون تركيبه وقاعدة لعبه ، وهو يظل لا مدركا على الدوام (...) فالقانون والقاعدة لا تحتميان وراء السر الذي لن يفضح كل ما هو في الأمر ، إنهما لا يمثلان في الحاضر<sup>(2)</sup> »

وبما أن النص الصامد هو الذي يخفي قواعد لعبه فهذا يعني أنه على الرغم من صلابة بعض النصوص إلا أن التفكيك لا يهدأ حتى يبحث عن ثغرة أو نقطة ضعف ، وقد تكون هذه النقطة شائكة غير واضحة يصطنعها التفكيك نفسه حيث يقول دريدا : « ... تقوم استراتيجية التفكيك على محاولة إبراز المعضلة<sup>(3)</sup> une aporie حيث يتأرجح الفكر بين الأطروحة ونقيضها دون الوصول إلى الحل ، وإن كانت هي الأساس الذي لا غنى عنه لدافع الإنسان للبحث عن الحلول (...) وأمامنا نموذج آخر للمعضلة وهو الضيافة l'hospitalité والتي تقف فعلا لكي تكون ضيافة بحق أن لا تكون مشروطة بعدد أو بانتماء

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 76

<sup>2</sup> - Jaques Derrida, la dissémination, éditions de seuil, paris, 1972. p71.

<sup>3</sup> - Aporia (اليونانية aporia غياب المرور، وصعوبة، الخروج) هو أيضا صعوبة في حل المشكلة، وعند أرسطو هي القضية التي تغطس القارئ أو المستمع في الشك و تدفعه إلى اتخاذ القرار بين موقفين: "διαπορία, απορία" وتعني "تناقض الحرج."

وهذا النوع من الضيافة مستحيل التحقيق (...). ، وهذا هو معنى أن الاستحالة شرط الإمكان»<sup>(1)</sup>  
نستخلص هنا أن التفكير الاستراتيجية شاملة تسيير وفق لعبة مفاتيح يوظفها دريدا بطريقته الساحرة والملمهة  
ويعتمد هنا على بعض المفاهيم منها الإرجاء والأثر اللذان يمثلان محرك هذه الإستراتيجية.

## ب - الإرجاء :

طبعاً لا نتحدث ولا داع لنا نتحدث عن مسألة نحت دريدا لكلمة اختلاف *différance* بعد أن قام  
بتبديل الحرف e بالحرف a بل ما يهمنا هنا هو أن نبيّن أن دريدا في مقاله بعنوان الإرجاء الذي كتبه  
عام 1968، والمقال كان بطبيعة الحال مهم جداً يعرض فيه نظريته وتعليقه حول الكتابة عند هوسرل  
ويعرض فيه فكرة الإرجاء التي تمثل ملخص التفكير السيميوطيقي والفلسفي لدريدا وكل المفاهيم الأخرى  
التي قام دريدا بتحديددها تدخل في إطار هذه المقاربة ، الإرجاء هو الاختلاف والتأجيل الزمني  
*temporisation* الذي يقوّض ثقافة الهوية *le culte* وسيطرة الذات على الآخر وهي تدل على أنه ليس  
هناك أصل، والاختلاف يعني أن لا نحمل نفس الهوية وكذلك يعني الانتقال *le déplacement* اللّعب  
بينما الإرجاء يعني القادم *le devenir* وليس الحاضر هو أيضاً انتقال للدلالات التي تدل على الهامش  
لأن ليس هناك مدلول متعالي أصلي ومنظم ولا ننسى أن نقول أن هذه هي إحدى الكلمات المركبة في  
الفلسفة الدريدية كونها ليست مفهوم إنما كلمة هي كلمة تدل على الاقتصاد كما أنه مفهوم ترنسندنتالي<sup>(2)</sup>  
كما أنه شرط و إمكانية للهوية ويتصف الإرجاء بالزمن والفضاء، وترجع فكرة الإرجاء هذه إلى هايدجر  
التي أخذها دريدا من الاختلاف الأنطولوجي مينا حقيقة أن الإرجاء هو التاريخ الإبوخي لمسار  
أنطولوجيا الاختلاف والمشروع الأنطولوجي للاختلاف عند هايدجر الذي يعود إلى الاختلاف بين الكيان

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، في علم الكتابة ، مصدر سابق ص 45.

<sup>2</sup> -Marika Enwald,Déplacement of deconstruction, déconstruction of métaphysics of presence,meaning subject and method,university of Tampere,filand 2004,p80.

والكينونة وهو يعني المسار نحو الأمام<sup>(1)</sup> ويشير دريدا أيضا في كتابه هومش ويقول ( أقول إذن أن الإجراء الذي ليس هو لا كلمة ولا مفهوم ، يظهر لي استراتيجيا هو شيء خاص في التفكير أو التحكم فيه... فأنا أنطلق استراتيجيا من المكان والزمان ودائما بواسطة الإجراء وتاريخه نستطيع أن نعرف من ؟ أين نحن؟ و أيضا معرفة ما يمكن أن تكون عليه حدود حقبة زمنية معينة<sup>(2)</sup> بهذا المعنى نفهم أن الإجراء ليس كلمة ولا مفهوم أو تحليل سيميوطيقي بسيط يستطيع أن يقودنا للعب، ونقول عن الإجراء *différance* توقيت الانتظار وإجراء مثل الفضاء *espace* ، وما ينبغي الإشارة إليه هنا أن سيطرة معظم البحوث السيميولوجية أو اللغوية اليوم في الحقل الفكري كان بسبب النتائج الخاصة و يرجع أصليا إلى فضل سوسير الذي كان وراء إلهام دريدا لفكرة الإجراء ، تنتج فكرة الإجراء الاختلاف عبر حركة اللعب المنتجة ولكن ليس ببساطة نشاط الاختلاف ، وهذا لا يعني أيضا أن الإجراء الذي ينتج الاختلاف يكون قبله في حاضر بسيط ، فالإجراء هو الأصل الغير الممتلئ، ليس بسيط، أصل إرجائي بنيوي لإرجائيات الاختلافات فمفهوم الأصل لا ينطبق عليها تماما<sup>(3)</sup> وإذا كان الحضور هو اللحظة الراهنة فينتقه دريدا وهو ناتج عن صيرورة الإجراء والحضور الذي نتحدث عنه هنا هو الحضور المنفصل عن الغياب والحضور الحاضر في الواقع هو ناتج عن صيرورة الإجراء وهذا الأخير لا يدل على الحاضر طبعا بل على الصيرورة نحو الآتي<sup>(4)</sup> والإجراء كما يرى دريدا نفسه هو الذي يجعل حركة المعنى غير ممكنة إلا إذا كان كل عنصر حاضر ويظهر في ساحة الحضور يمكن أن يرجع إلى شيء آخر إلا نفسه

---

1 – *ibid*,p84–85.

2 – Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, éditions de minuit,Paris1972,p7.

3–*ibid*,p12.

4– Marika Enwald, *Déplacement of deconstruction, déconstruction of métaphysics of presence, meaning subject and method*, university of Tampere, filand 2004,op cit,p86–87.

مع الحذر منه علامة العنصر السابق مع تركه مسبقا الحفر بواسطة العلامة إلى العنصر المستقبلي<sup>(1)</sup> ولا يمكن أن نفهم من الإرجاء أنه مسألة صيرورة فقط بل هو يعني أيضا المغايرة *différence* كما أشرنا إلى ذلك سابقا وهو الانقسام وتلقي الاختلاف مثل الحدث خصوصا القيام على الفعل إخلاف *différencier* فهو بهذا المعنى يلغي المعنى الاقتصادي<sup>(2)</sup> للمهلة الزمنية ، وتجدر الإشارة القول هنا لماذا قمنا بإقحام الحديث والإشارة إلى الاختلاف والإرجاء هنا؟

لما كان موضوعنا هو اتجاهات النقد في فلسفة جاك دريدا وجب علينا إثبات أن الفكر الدريدي كان شمولي بطبعه ومن العوامل التي ساعدته في ذلك الإرجاء وما كيفية تفكيك دريدا للمسائل المختلفة إلا دليل على ذلك ، فتفكيك المسائل السياسية وكيفية تناولها يوحيان إلى الطابع الاختلافي والإرجائي لاستراتيجية التفكيك الدريدية لهذا فإن المسائل الفلسفية التي أرهقت دريدا طيلة حياته الفكرية تتسم بالطابع الإرجائي الذي يحيل دوما إلى استحالة الاستحالة أو المعضلة أحيانا أخرى، لهذا علينا تفهم المواقف الدريدية إزاء عدة مسائل التي تبدو للبعض مبهمة أو ربما متناقضة بين البداية والنهاية أو ربما أيضا تطور في الرؤية والنظرة إلى الكثير من القضايا ، ولا ننسى الإشارة هنا إلى أن دريدا كان واضحا منذ البداية خصوصا في المقولات التي قام بنحتها بنفسه خصوصا مسألة الاختلاف المرجئي حيث قال دريدا (إن مثل هذا الإرجاء يمنحنا إمكانية أن نفكر حول الكتابة دون الحضور ودون الغياب ودون تاريخ وكذلك من دون سبب دون البداية *archie* وكذلك دون النهاية *telos*)<sup>(3)</sup>. ينفي دريدا وجود كائن مرجعي واحد المصدر *arche* وهو يعني البداية في اللغة اليونانية يعني أيضا المقر والعنوان البداية أو أصل

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, éditions de minuit, Paris1972, op cit,p13.

<sup>2</sup> – *ibid*,p14.

<sup>3</sup> –*ibid* ,p78.

الأصل<sup>(1)</sup> يتحكّم بالمعنى أو يخلقه ويعطيه للآخرين. بدلاً عن "الكلاسيّة" و"المصدر الأولي"، يُقدّم دريدا فكرة جديدة تتمثل في مصطلح "الاختلاف" (differance) "يدلّ هذا المصطلح بالنسبة إلى دريدا على معنيين: يدلّ أولاً على اختلاف في المكان (differe) ويدلّ ثانية على تأجيل زمني (defer) أي على نوع من التعبير عن حالة تأجيل حضور شيء ما زمنياً. يبغي دريدا من خلال هذين المعنيين لمصطلح الاختلاف أن يشير إلى عامل اللغة الأساسي في فهم الحقيقة وتفسيرها، والذي يهمله تاريخ الميتافيزيقية الغربية تماماً حتى هذه اللحظة. بهذه الطريقة يفكّك دريدا تاريخ الفلسفة الغربية بأكمله، انطلاقاً من قناعة بأنّه لا يمكن حصر الحقيقة في قوالب معرفية فوقية أو ماورائية المصدر، كما أدعت الفلسفة، فأية حقيقة ذات معنى تتجسّد "في"، ولكن أيضاً في "ما وراء" علامات اللغة التي نستخدمها في الحاضر. المعنى مفتوح دوماً على اللانهاية، لأنّه لا يملك أصلاً مصدراً مرجعياً يخلقه أبدأً (arche) ، وليس للمعنى أيّ كينونة أو جوهر ذاتي (ousia) كي يُخلَق منه، كما أنّه لا يتّجه نحو أيّة نهاية جامدة محدّدة (parousioa). لا يمكن اختزال المعنى أو تحديده بأيّ إطارٍ محدود البنين يمكن أن نستخلصه مباشرةً من أيّ بناءٍ لغويٍ نقرّه مسبقاً<sup>(2)</sup>.

وصل دريدا ليستنتج أنّ الطبيعة الحقيقية لـ"الحضور" و"لتأجيل حضور" المعنى لا يمكن إدراكها إلا من خلال التماس تفكيك وتقويض أيّ شكل كلياني للغة. فصفات الحضور وتأجيل الحضور لا تتحقّق إلا من خلال قبول حقيقة أنّ ما تكشفه وتخفيه اللغة ما هو إلا اللغة نفسها وليس أيّ مصدر خارجي. لا

---

<sup>1</sup> –René Major, l'Arconte, l'Archie Trace, l'Archive, éditions L'Armathan, 2005/1, n°23, p23.

<sup>2</sup> - Jacques Derrida, Writing and Difference, Alan Bass (trans.), (London & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981), p. 6

يعني "الإخفاء" تنحية شيء ما جانباً أو حجبها عن الأنظار، ولا تعني نفيها لانفتاح على الآتي. "الإخفاء" هنا يعني أن قوة اللغة التوضيحية هي عينها قوة اللغة الإخفائية وقدرتها على تأجيل المعنى إلى المستقبل

## ج - الأثر :

ومن هنا يكون المفهوم الآخر في التفكيكية بانتظارنا وهو تعقب الأثر Trace وهو تعقب اثر الإشارة عن طريق تجول تأملي في التراث الغير مرئي والغير محسوس ويمتلك دريدا وصفا رائعاً للأثر " , الأثر لا يكون علامة أو إشارة طبيعية أو دليل في الشعور الهوسرلي من الثقافة بل الأثر ليس أكثر فيزيائية من الفيزياء وليس أكثر بيولوجية من الروح , الأثر هو البحث عن البداية التي تطل لنا غير مدفوعة بشكل الإشارة , والأثر تضاد بين الفيزياء وأي احتمال آخر " , يعمل الأثر في اتجاهين في الاتجاه الأول ماذا يكون هناك في حركة الإشارة في العقل؟ وفي الاتجاه الثاني ما الذي لا يكون هناك ؟ والسؤال الثاني هو سؤال عن أثر ما ليس في الإشارة وهو أهم من اثر ما في الإشارة, لان ما أمسكت به الإشارة شكّل عقولنا أما ما لم تمسك به الإشارة سيعيد تشكيل عقولنا. و الأثر يكون للقوتين الاختلاف والاتفاق و الآن نتحدث عن مميزات مفهومي الاختلاف والأثر في الكتابة أو المكتوب وما يحدثاه من تغييرات فيها<sup>(1)</sup>، وحينما نتحدث عن الأثر في سياق بحثنا ينبغي أن نبيّن أولاً أن الأثر الأول يوحى إلى أصل الأصل يمكن القول هو قبل الأصل من حيث النشأة ، وزوال الأثر هو ما يوحى إلى لغز الأصل ذاته والغيرية الأولى أو الخارج الأول يسميهما دريدا الأثر الأول archie trace أو الكتابة الأولى ( الكتابة) كل أثر دائماً يمكن أن يمسح أو يزول، ينسى أو يضيع وهذا الضياع ناتج عن طبيعة بنيته ، لكن الأثر الأول قد مسح مسبقاً ، ومن جانب آخر يمكن القول أنه قد فقد من قبل في الضياع و النسيان، فلا يوجد إطلاقاً، فهو لم يوجد منذ البداية فلم يحدث له إلا المسح والزوال وإن حدث أن وجد وظهر فهو فقط في المسح l'effacement

<sup>1</sup> - أحمد حمدي حسن حافظ، جاك دريدا والنظرية التفكيكية، ترجمة أحمد حمدي حسن ، دون صفحة

ولكن من جانب آخر لا يمكن لأحد أن يضمن مسح الأثر وزواله تماما ، وتجدر الإشارة هنا إلى القول هنا أن الأثر يعود تاريخه وأصله يعود إلى مشارب كثيرة نخص بالذكر هنا تاريخ سبتمبر 1963 حينما ألف إمانويل ليفيناس كتابه أثر الآخر la trace de l'autre حينها يكون دريدا قد أنهى كتابة العنف والميتافيزيقا حيث يكون قد أول الأثر تأويلا ليفيناسيا، وهناك مشرب آخر أو مصدر للأثر عند دريدا وهو التحليل النفسي لكن دريدا في ما بعد يقول أن الأثر ليس ليفيناسي ولا هايدجري لكن يمكن دعم فكرة أنه إحداهما والأخرى بمعنى كلاهما كما يمكن أن تكون نتشوية كذلك<sup>(1)</sup> أو ضغط العالم الداخلي النفسي واللاشعوري كما جاء في الفكر الفرويدي، إن التفكير في الكتابة عند دريدا يجب أن يكون على أساس الأثر لأن الكتابة تعتبر في حد ذاتها أثر...والأثر يمثل العلامة الحاضرة لحاضر غائب الحاضر يتكون وفق علاقة غياب الماضي والمستقبل<sup>(2)</sup> ويقول دريدا أيضا الحاضر هو أثر الأثر ، أثر المسح L'effacement وهو بالنسبة لنا يعتبر نص الميتافيزيقا<sup>(3)</sup> ويقول دريدا أيضا في كتاب الهوامش (لتجاوز والقفز على الميتافيزيقا لابد من تسجيل الأثر في النص الميتافيزيقي نفسه ، ليس نحو حضور آخر أو نحو صورة أخرى من الحضور ، لكن نحو نص آخر، وتسجيل الأثر في النص الميتافيزيقي إذا كان يجب التفكير فيها فيجب وصفه مثل المسح effacement<sup>(4)</sup> ) . كما أن يصف دريدا تكوين جوهر الحضور في شكل لعب بين الآثار traces<sup>(5)</sup>، وما يجب الإشارة إليه هنا أيضا أن مفهوم الأثر مرتبط

---

<sup>1</sup>– Pierre Delain, les mots de jacques Derrida, éditions Guilgal, 2004, 2016, page créée septembre 2005.sans page.

<sup>2</sup>– Marika Enwald,Déplacement of deconstruction, déconstruction of métaphysics of presence,meaning subject and method,university of Tampere,filand 2004,op cit,p99.

<sup>3</sup>– Jacques Derrida, Marges de la philosophie,éditions de minuit,Paris1972,p76–77.

<sup>4</sup>– ibid,p76.

<sup>5</sup> – Marika Enwald,Déplacement of deconstruction, déconstruction of métaphysics of presence,meaning subject and method,university of Tampere,filand 2004,op cit,p101.

جدا بمفهوم الاختلاف والكتابة والحضور ، فالاختلاف مثلا لا يمكن التفكير به دون أثر، فالأثر الخالص هو الإرجاء نفسه إذ يقول دريدا نفسه إن الأثر هو الإرجاء الذي يفتح الظهور والدلالة ، وهو الذي يربط الحي بغير الحي بوجه عام وهو أصل لكل تكرار، وأصل المثالية لكنه ليس مثاليا أكثر منه واقعا وليس معقولا أكثر منه محسوسا وليس دلالة شفافة أكثر منه طاقة معتمدة ، ولا يمكن لأي مفهوم ميتافيزيقي أن يصفه<sup>(1)</sup> كما يمتلك الأثر قوة خارقة أنه سحري بامتياز فهو ينبثق من قلب النص كقوة تنتعش وتتشكل بها الكتابة ، كما يملك الأثر خاصية انمحاءية فله آثار لمحو متعلق بآثار أخرى، يمكن القول أيضا أن هذا الأثر المبحوث عنه معلوم الوجود مجهول الهوية، ويتمثل ذلك في كون القارئ التفكيكي يقر بوجود الأثر ومن ثم يبدأ البحث عنه داخل النص... لأن الأثر في حركة دائبة من الجلاء والخفاء ما أن يظهر حتى يختفي من جديد، فالأثر هو ما يشير ويمحو في الوقت نفسه، يشير إلى إمحاء الشيء وبقاءه محفوظا في البقية من علاماته... وهو ما يجعل الأثر قناة للارتباط بسابق النصوص والعبارات والنتية في لعلامات الأخرى<sup>(2)</sup>، إن النصوص الدريدية في الحقيقة تطرح مسألة الكتابة في صورتها المسيطرة من طرف الحضور الحي والكامل ، إنها سيطرة الحضور التي هي بجانب الحيلة والموت ، لقد أعاد دريدا الاعتبار للكتابة وكذلك تعميم مفهوم النص وهذا ببلورة تفكير الحياة والموت الغير موجودة في الثنائيات الموروثة من الحيوية والميكانيكية وفي هذا الشأن يقول دريدا ( الحياة يحميها التكرار والأثر والإرجاء)<sup>(3)</sup> إذن أمام هذه القوة التي يتمتع بها الأثر، فهو ليس فقط يمحو الأثر الميتافيزيقي للحضور إنما يمتد أيضا من الماضي إلى المستقبل بشكل متخفي يستقر في الظل أو الغياب الحاضر و يلتحق بالقدام l'arrivant إنها لعبة التخفي والتجلي ،هذا هو إذن الأثر والإرجاء كلاهما يدخلان ضمن استراتيجية دريدا للتفكيك يوظف

<sup>1</sup> - عصام عبد الله، جاك دريدا، ثورة الاختلاف والتفكيك، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1 ، القاهرة، 2008 ، ص 31

<sup>2</sup> - عبد العزيز حمودة ، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص ،عالم المعرفة، المجلس الثقافي الوطني للفنون والآداب الكويت 2007 ص 192.

<sup>3</sup> - Marc Gold Shmit, Jacques Derrida, une introduction, éditions, Pocket, paris, 2014,p 260.

فيها دريدا لعبة الاختلاف والمغايرة والإرجاء والتباعد الذي يجعل كل عنصر يحيل إلى آخر مما يخلق حركة توالديه داخل لعبة الاختلافات التي هي نتاج للتحويلات.

### ميتافيزيقا الحضور ( la métaphysique de présence )

تعتبر إحدى الركائز الأساسية أو هي الأساس الذي انطلق منه تفكير دريدا ليقوم صرح فكره برّمته باستراتيجية هذا الأخير التي ترمي إلى قراءة الفكر الغربي وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها كخطاب ميتافيزيقي ( مثل العقل والهوية والحضور والأصل ، وما هي في الواقع إلا نقد ورفض للمركز العرقي ethnocentrisme الغربي المدّم من طرف تمركزات أخرى ، مثل : تمركز العقل logocentrisme<sup>(1)</sup> وتمركز الصوت<sup>(2)</sup> phonocentrisme و phallogentrisme<sup>(3)</sup> تمركز القضيب

---

<sup>1</sup> - التمرکز حول الذات بالإنجليزية (Egocentrism) :أو الأنانية هي صفة تجعل الفرد منشغلاً ومنكبّاً على عالمه الخاص الداخلي. ويعتبر من يتمتعون بهذه الصفة أنفسهم وآراءهم أو اهتماماتهم هي الأكثر أهمية أو إقناعاً. ويُنظر إلى المعلومات ذات الصلة بالنفس على أنها أكثر أهمية في عملية تشكيل أحكام الإنسان على الآخرين مقارنة بالأفكار والمعلومات الأخرى ذات الصلة (ويندشتل (Windschitl) وروز (Rose) وستوكفليت (Stalkfleet) وسميث (Smith) عام 2008). لا يستطيع الأفراد المتمركزون حول ذاتهم إدراك أفكار الآخرين بشكل كامل أو التعايش معها، علاوة على عدم قدرتهم على التعايش مع الواقع الذي يشير إلى أن الحقيقة قد تكون مختلفة عن الأمور التي هم على استعداد لقبولها.

<sup>2</sup> - Phonocentrisme هو فكرة أن الصوت والكلام متفوقة بطبيعتها على اللغة المكتوبة ، وأنصار هذه النظرية يعتقدون أن الكلمة هي أكثر ثراءً، وأكثر طبيعية وبديهية من النص ، ومفهوم Phonocentrisme يعني أن الكلمة هي الوسيلة الأولى والأساسية في التواصل، اللغة المكتوبة ليست سوى محاولة فرضه لالتقاط الكلام. العالم اللغوي والبلوغ ليونارد بلومفيلد يقول في دعم هذه الأطروحة أن "الكتابة ليست لغة، ولكن مجرد وسيلة لانقاذ هذه اللغة"، وهناك فلاسفة آخرون قبله، مثل أفلاطون وروسو، قد أعربوا عن شكوكهم بشأن الكتابة. شعروا أن الكتابة أقل شأنًا بطبيعتها .

<sup>3</sup> - هو مصطلح صاغه الفيلسوف جاك دريدا، من كلمات "logocentrisme" phallogentrisme لوصف المكان المركزي الذي قدّمه التحليل النفسي (فرويد، لكان) إلى القضيب ، مما يعني لمتعالي " والفلسفة الغربية الشعارات ورمزية phallus2. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن كلمة قضيب كانت تستخدم إلا نادرا من قبل سيغموند فرويد.

وقد اعتبر دريدا بأن تفكيك هذه التمرکزات هو تفكيك للمبدأ الأنطو- تيولوجي للميتافيزيقا والسؤال<sup>(1)</sup>. إذن فالمتتبع لبدايات الفكر الدريدي منذ بدايته وأخص بالذكر تكريس الكتاب أو المؤلف الأول الذي هو أصل الهندسة عند رسل إلى الكتابة والاختلاف وكذلك علم الكتابة و الغراماتولوجيا *grammatologie* يكتشف أنها كتب أقام عليها دريدا صرحه الفكري ، وراح يتلمس ما كتب في الحقل الفلسفي الغربي ويتفحص اللبنة القلقة والمتصدعة فيه من نهاية الكتاب إلى بداية الكتابة ويبحث في الدال والحقيقة ومسألة الخارج والداخل ، وكذلك عرّج إلى الطبيعة والثقافة والكتابة على أثر أفكار جون جاك روسو التي أنهكت قلقه الفلسفي على الرغم من تأثره به في المجال الأدبي ، أخص بالذكر كتابه *إميل* ، أما الكتابة والاختلاف فكانت مواضيعه متعددة ، راح يستتطق في نصوص كثيرة مثل : مسرح القسوة عند أرتو وكذلك نواقيس حول ( جان جيني ) ، وكذلك أساطير رولان بارت ، دون أن ننسى القوة والمعنى<sup>(2)</sup> الكوجيتو وتاريخ الجنون ، أين فكك فيه دريدا فكرة الجنون من خلال كتاب فوكو تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ، ونقطة جوهرية أخرى راح دريدا يثري فيها قدراته الفلسفية وهي العنف والميتافيزيقا والتي من خلالها سنحاول أن نتعمق فيها لأجل الربط بين الأفكار الأولى والمتأخرة في فلسفة جاك دريدا ، وهناك أيضا مقال آخر ضمن هذا المؤلف الذي يعتبر العمود الفقري للفلسفة الدريديّة وهو الاقتصاد المحدود والاقتصاد العام من خلال الهيكلية بدون تحفظ *un hégélianisme sans réserve* ومقال آخر من خلاله نال شهرة وهو ( البنية و العلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية)<sup>(3)</sup> . ما عن كتاب الهوامش أو هوامش الفلسفة *Marges de la philosophie* ، راح دريدا يوضح لنا معنى الإرجاء *la différence*

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، إستراتيجية التفكيك للميتافيزيقا ، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل ، الجنون ، الإختلاف والترجمة

واللغة ، ترجمة وتقديم د. عزالدين الخطابي ، إفريقيا الشرق 2013 الدار البيضاء ، ص 06

<sup>2</sup> - Jacques Derrida, *l'écriture et différence*, éditions de seuil, paris, 1967, p9.

<sup>3</sup> - *ibid*, p369.

بتفكيك مصطلح الحضور Ousia والكتابة وهي Gramé<sup>(1)</sup> وهي قراءة في Sein and Zeit عند هيدجر ، كذلك هي قراءة هامشية لكن بمعنى بالغ في أفكار البئر والهزم le puits et la pyramide أين ظمّنه مقدمة في سيميولوجيا هيدجر، وكذلك كان هناك أيضا مقالا آخر بعنوان نهاية الإنسان les fins de l'homme حول الإنسانية أو الميتافيزيقا، أين يقول : ( مسألة الإنسان تطرح بشكل جد راهن في فرنسا وهذا وفق أصوات عالية لها معنى وفي بنية تاريخية فلسفية أصلية une structure historico philosophique )<sup>(2)</sup>.

وللغة أيضا قدرا مهما باعتبارها وسيلة مهمة وظّفها دريدا في أسلوبه الفلسفي فراح يفكك فكرة المكمل supplément ثم الميثولوجيا البيضاء la mythologique blanche ، ثم مقالا مخصص للميتافيزيقا في شكل استعارة métaphore ، إن هذه العناوين والأفكار التي ظهرت في كتب دريدا الأولى يتعلق معظمها بخلخلة ميتافيزيقا الحضور متناولا إياها بشكل دقيق وعميق يمس جوهر الفلسفة الهيدجرية بالخصوص الإطاحة basculer بمبادئ الميتافيزيقا القائمة على الحضور، و لأن الإطار الذي بنيت عليه هذه الميتافيزيقا يحدد الوجود بوصفه حضورا فإن هذا الأخير يعد احد طرفي الثنائية الميتافيزيقية المقابلة للغياب ، والتكيفية هنا هي ليست محاولة إهمال هذه الثنائيات ولكن هو أولا تحديدها ثم قلبها les renversée<sup>(3)</sup> إذن هكذا وظّف دريدا هذا الزخم من الأفكار لتقويض الميتافيزيقا ، التي جثمت على الفكر الغربي منذ أفلاطون أو ربما من ما قبل السقراطيين الأوائل ، وما ينبغي أن نشير إليه هنا هو معنى الميتافيزيقا الذي هو عند دريدا يختلف أو هو نقيض المعنى الدارج والشائع لها ، وبالتالي فإن مدلولها يختلف عن الترجمات التقليدية لكلمة ميتافيزيقا métaphysis وهي ما " وراء " أو ما بعد.. أو

---

<sup>1</sup>- Jacques Derrida, Marges de la philosophie, éditions de minuit, paris, 1972, p 31

<sup>2</sup>- ibid, p135.

<sup>3</sup>- Marc Gold Schmit, Jacques Derrida une introduction, éditions Pocket, paris, p25.

الغيب بشكل عام ، وحسب الفهم العام للأفكار الديرية فإن الميتافيزيقا عند دريدا تعني الحضور la présence والحضور هو كل وجود يستمد حقيقته من مصدر أولي كائن و هو "الله" أو "العقل" أو الجوهر " أو " الإنسان " .

ويشير دريدا بـ " ميتافيزيقا الحضور" (1) métaphysique de présence إلى المفاهيم و التصورات والمعاني أو المدلولات العقلية التي يجب أن تستبعد لصالح الحضور الفيزيائي physique فالميتافيزيقا هي النظر إلى الوجود أو الكينونة في (حضور) كمبادئ أولية أو مراكز مرجعية مثل : الجوهر ، الوجود المادة ، الذات ، الوعي ، الله ، الإنسان ، وقد أشار وليد عثمانى إلى أن ميتافيزيقا الحضور في أبسط تعريفاتها تعني القول بوجود سلطة ، أو مركز خارجي يعطي الكلمات ، والكتابات والأفكار، والأنساق ويؤسس مصداقيتها(2) ومن ثم تصبح مهمة التفكير هي تفكيك هذا الحضور présence وهذه المراجع المركزية ، والمدخل إلى هذا التفكير هو اللغة عن طريق تقويض بنية العلامة signe بصل الدال signifiant ( الكلمة ) عن المدلول signifié ( المعنى ) والتخلص من المعنى ( أي الحضور الميتافيزيقي في اللغة ) ، إن الاعتقاد بأن اللغة هي أداة للتفكير ، ووسيلة لتبادل المعرفة ونقل ما في وعي المتحدث إلى عقل السامع هي بالضبط الميتافيزيقا التي يعينها دريدا بميتافيزيقا الحضور ومن ثم يصبح هدف التفكير هو التخلص من هذه الميتافيزيقا ، وذلك بتقويض مركزية العقل اللوجوس logocentrisme أو ( الكلمة ) ، وهو الاعتقاد بأن أصل اللغة هو الوعي أو العقل ، وبهذا فإن التفكير يبدأ عمله بالتخلص من مركزية العقل في وظيفة اللغة ، وحتى يتم ذلك يبدأ التفكير بتقويض الطريقة التي

---

<sup>1</sup> - مفهوم الميتافيزيقا له وجود معتبر في التفكيرية، إذ تذهب إلى أن كل تاريخ الفلسفة الغربية مع اللغة وتقاليدها هو تأكيد للرغبة في الوصول الفوري إلى المعنى، وبالتالي بنيت الميتافيزيقا أو ontotheology على أساس تقويض الوجود والحضور أكثر من الغياب

<sup>2</sup> - جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث التفكير ، الخطاب، إشراف محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف ط1،2011، الجزائر، ص 32

يفكر بها العقل ، وهذا الأخير الذي يفكر عن طريق الثنائيات المتعارضة binary opposition ، الله / الإنسان ، الخير/ الشر الصحيح/ الخطأ ، الروح/المادة ، الدال/المدلول ، المركز/الهامش .

يقول في هذا الصدد عز الدين الخطابي في مقدمة كتابه لدريدا ( ... هكذا سيشرع دريدا في خلخلة ميتافيزيقا الحضور هذه والكشف عن تناقضاتها الداخلية متقاديا الوقوع في فخ التقابلات الثنائية خطأ/صواب ، خير/شر ، حقيقة/لا حقيقة ... الخ ، ومقترحا بدائل أخرى تتمثل في سلسلة من المفردات المزدوجة المعنى مثل : " الأثر " la trace الذي يشير في نفس الوقت إلى محو الشيء وبقائه محفوظا في باقي علاماته و" الفارماكون " pharmakon الذي يعني السم والدواء و"الإضافة " le supplément التي تضاف من أجل تكملة أو سد نقص ... الخ ، وبالتالي سيتم قلب النظام الهرمي الذي أقامته الميتافيزيقا الغربية والانفتاح على الهوامش والكشف عن الخلفيات الثانوية وراء البديهيات والمسلمات التي اعتمد عليها الفكر الغربي في بناء أنساقه وفي بلورة مؤسساته المختلفة (1) . ويقول دريدا في كتابه الصوت والظاهرة: إن تاريخ الحضور قد ختم...تاريخ الوجود بما هو حضور، بما هو حضور للذات في العلم المطلق، بما هو وعي بالذات(2) ، وقبل أن ندخل في تفاصيل اتجاهات النقد بشكل دقيق نتصفح المحطات الكبرى لميتافيزيقا الحضور التي امتدت عموما عبر كل مراحل الفكر الديردي من الستينيات حتى السنوات الأخيرة ، وهو الوقوف أيضا على أرضية المفاهيم للتفكيك الديردي التي تعتبر كمفاتيح لكل فلسفته الأولى منه والمتأخرة ، وهو تقويض ورفض فكرة الأصل (Origine) (3) وكل ما هو أصلي عند

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، استراتيجية التفكيك للميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعقل ،ترجمة عزالدين الخطابي ، ص 7.

<sup>2</sup> - جاك دريدا ، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة د. فتحي إنقرؤ، المركز

الثقافي العربي، ط1، المغرب 2005، ص161.

<sup>3</sup> - الأصل : أسفل الشيء وهو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه ولا يُفتقر لغيره ، ويعني أيضا بدأ الشيء ، أي أول ظهوره ونشأته ، وقد يطلق الأصل على أقدم صورة لشيء متبدل ، ومعناه عند دريدا هو نقطة بداية الشيء ، أو بداية الرغبة وتجدر الإشارة هنا إلى أن كل العمل الفلسفي الديردي يتمحور حول مسألة الأصل كمفهوم أساسي في ميتافيزيقا الحضور .

دريدا يقود إلى العنف، وكذلك الحضور ( la présence ) ، الخاص ( le propre ) ، الأساس ( le fondement ) .

## – الأصل : L'origine

لفهم فكرة نقد الأصل عند دريدا وجب علينا تصفح الأفكار الفلسفية الواردة في الكتب الأولى والتي تعتبر بمثابة الركيزة الأساسية للفلسفة الدريدية ، وفي تفكيكه لفلسفة الحضور يبين دريدا أن الأصل هو نقطة اتحاد بين حرية المعنى والدلالة ، وفي هذه النقطة بالذات تختفي جواهر المفاهيم بمعنى مبدأ الدلالة فالأصل ينكشف من خلال المعنى الأساسي أو المعنى الأول le foyer de sens وهو مصدر الوعي الإدراكي والذي يثبت الحقيقة الأساسية لكل صورة أو هيئة ، إذن هذه النقطة الأصلية حسب دريدا تحدد معنى الحقيقة أو حقيقة الشيء وطبيعته الرئيسية ، والأساسية المثالية والخاصة ، فبهذا التوضيح نقف أمام مسألة مهمة وهي تفكيك الأصل الذي يعتبره دريدا مجرد خرافة حيث يقول في كتابه علم الكتابة في حديثه عن الكتابة الأولى ( هذا التواطؤ للأصل هو الذي يفقده في حد ذاته ، هو إذن أسطورة بساطة الأصل وهذه الأسطورة مرتبطة في حد ذاتها بالأصل للكلمة التي تردده )<sup>(1)</sup>.

إن مفهوم الأصل في الواقع محوري في الفلسفة الدريدية وهو أساس ميتافيزيقا الحضور الغربية وتتحكم فيه عوامل ، منها حضور المعنى أو المعنى المركزي والأساسي و المنفرد ، وكذلك يجب أن يكون هناك وقت معين يظهر أو ينبلج فيه هذا الأصل والزمن وهذا الأخير وفق الحاضر ، فلا يمكن أن ندرك الأصل في الماضي ولا المستقبل ولكن الأصل ندركه وندرك معناه في الزمن الحاضر ، ولكن السؤال المركزي في هذا الموضوع ، كيف يقوض دريدا الأصل ؟ .

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Grammatologie, éditions de minuit, paris 1967, p140.

يبين دريدا وبمحاكمة ديالكتيكية نوعا ما الأصلي لا يكون "أصيلا" إلا باستناده إلى النسخة التالية له التي يسود الزعم أنها تأتي لتسخه وتكرره ضامنة له بذلك حيازة تسمية "الأصلي" أو "الأصل"، لا يكون "الأول" "أول" إلا بالاستناد، استنادا مؤسسا أي تقيم في جوهر الأول نفسه بما هو أول، نقول الاستناد إلى "الثاني" الذي يدعم ذلك «الأول» في "أوليته"، ومن هنا وبحسب اللعب على الكلام فإن "الأول" في نظر دريدا أول/ثان، والثاني ثان/ثان الخ وهذا يعني أن ليس ثمة من أصل محض، لأن الأصل يبدأ "بالتلوث" أو الابتعاد عن مقام الأصلية بمجرد أن يتشكل كأصل، فيجد نفسه مجبرا على أن يمهد لمسار تأتي فيه "الآثار" المتتابعة لتعدله في أصليته، فالأصل طريق إلى الأثر مثلما يكون اليوم الأول في حياتنا في اتجاه الموت في آن واحد معا.<sup>(1)</sup>

بهذا المعنى يظهر لنا أن الاختلاف الدريدي يعني الإرجاء *Différance*، أين نفهم أن كل شيء يحيل إلى لاحقه، فالأصل يحيل إلى لاحقه دائما، فيظهر لنا أن الأصل لا وجود له في الحقيقة ما دام أنه يحيل إلى لاحقه دائما، هكذا يفكك دريدا مفاهيم الميتافيزيقا ويجعلها تتصدع من داخلها، ولم يفوت دريدا في نقده للميتافيزيقا الغربية في مساءلة الأفكار الروسية في مسألة أصل اللغات مثلا وبالخصوص في كتابة علم الكتابة *grammatologie*، وفي جزء خصصه إلى روسو وعنونه بمدخل إلى عصر روسو وفيه يبين ملامح الافتتاح والاكتمال الفلسفي للمركزية الصوتية (*phonocentrisme*) أين يتحدد ملمح الحضور بصورة حاسمة، حيث سجل روسو مواقفه بخصوص مسألة الكتابة الرمزية، فإذا ما سايرنا دريدا في هذه المسألة، نجده ينتقد ويفكك مسألة الأصل سواء للغة أو الكتابة، حيث أشار في كتابه علم الكتابة إلى ما يلي: «ليس مفهوم الأصل أو الطبيعة إلا أسطورة، بالإضافة أو الإكمال التي يتم إلغاءها لأنها محض زيادة، إنها أسطورة محدد الأثر، أي أسطورة إلغاء الإرجاء الأصلي والحضور الأصلي

<sup>1</sup> - جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، مصدر سابق، ص ص 30، 31.

ليس بحضور ولا غياب ولا هو بسلب ولا هو إيجاب ، الحضور الأصلي هو إكمال بوصفه بنية structure والمقصود بكلمة بنية هنا هو التعقيد الغير قابل للاختزال<sup>(1)</sup>

هكذا إذن يقوّض دريدا الأفكار الروسوية ويصّدع مفهوم أساسي في فكره الفلسفي بالخصوص مسألة أصل اللغات ، فراح يقول مثلا وفي نفس الكتاب السابق ( علم الكتابة ) يقول دريدا : ( ... إن مثل هذا الوصف لم يمنع روسو التصريح بأن بعض اللغات تولد من الحاجة ، وأن البعض الآخر يولد من العاطفة ، أي أن بعضها يعبر عن الحاجة والبعض الآخر يعبر أولا عن العاطفة ، وإذا أخذنا هذه التصريحات بحرفيتها لحكمتنا بالتناقض ، تناقض مع ما وصف به روسو من قبل ، وتناقض بينها وبين تصريحات أخرى لروسو ولا سيما تلك التي استبعد فيها فكرة ميلاد اللغة من الحاجة الخالصة ، وحتى لا نأخذ هذه التناقضات بظاهرها فحسب ينبغي أن نعرف أن هذه التناقضات تخضع لرغبة روسو في حساب (الأصل) الوظيفي أو القطبي للغة أصلا واقعا وطبيعيا ، إذ لم يستطيع روسو أن يكتفي بكون مفهوم الأصل لا يشغل سوى نسبة في نظام هو في ذاته يقر بتحديد الأصول ، فكل أصل يمكن أن يكون أثرا أو فرعا لأصل آخر ، ومن ثم يمكن للشمال أن يكون جنوبا بالنسبة للشمال إلا بعد ... وهكذا ، لقد أراد روسو أن يجعل الأصل المطلق جنوبا مطلقا ، ووفق هذا التصور ينبغي علينا أن نعيد التساؤل عن الواقع والحق عن الأصل الواقعي و الأصل المثالي ... )<sup>(2)</sup> وفي حديث آخر ورد عند في مقدم الكتاب أص الهندسة عند هوسرل يقول : ( مسألة الأصل لا يمكن أن تكون تحقيق تاريخي فيلولوجي في رحلة البحث عن القضايا المحددة (des propositions déterminées) التي تم اكتشافها ووضعها من طرف المهندسين الأوائل ، فهذا في الحقيقة ما هو إلا تاريخ العلم بالمعنى الكلاسيكي الذي هو فقط يمكن القول عنه عنه المبدع لمضمون كان قد تم تكوينه مسبقا في ما يخص المعارف الهندسية ، بالخصوص

<sup>1</sup> - جاك دريدا في علم الكتابة ، ترجمة أنور مغيث ، منى طلبة ، ط2 ، مصدر سابق ، 2008 ، ص 217 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص403.

المسلّمات الأولى والبدهيّات والنظريّات الأولى ، وعلى الرغم من أهمّية هذه الأخيرة مثل هذه البحوث لا يمكن أن تعلمنا شيء بالمعنى الهندسي المحاولات الأولى للهندسة<sup>(1)</sup> .

وهكذا إذن يستتق دريدا نصوص روسو ويجعلها تنفي فكرة الأصل ويتحصها حتى يجعلها فكرة ثانوية وليست مركزية ، ليس هذا فحسب ولكن دريدا يذهب بعيدا وليكشف عن مقاصد روسو فيما يخص نقطة البداية للغة ونزعتة المركزية حيث يقول : « إن حديثنا عن الأصل أو عن الدرجة الصفر للغة هو في الواقع تعليق على مقاصد روسو المعلنة ، وتصويب لأكثر من قراءة تقليدية أو متعلقة لهذا الموضوع وعلى الرغم من أن مقاصد روسو معلنة فإن خطابه ينحوا جيدا نحو التعقيد ، هذا التعقيد الذي يتخذ دائما شكل المكمل للأصل ، إذ لا يلغي روسو قصده المعلن وإنما يدونه في إطار نظام لا يستطيع السيطرة عليه البتة ، وسوف تصير الرغبة في الأصل لدى روسو عبارة عن وظيفة أساسية غير قابلة للهدم ولكنها تقع ضمن تركيب بلا أصل ، لقد أراد روسو أن يفصل بين الأصل و الإكمال وهو يتمتع في هذا الصدد بكل الحقوق التي أرساها اللوجوس الخاص بنا فليس من المعقول ولا من المسموح به أن يكون ما نسميه بالأصل مجرد نقطة نظام في نظام الإكمال ، ينتزع الإكمال في الواقع للغة من ظرفها الأصلي ومن وضعها المشروط ومن مستقبل أصلها ... إن تاريخ اللغة هو تاريخ المكمل للأصل...<sup>(2)</sup> .

بناء على هذا إذا كان هناك أصل فليس هناك إكمال supplément ، ولكن وفقا للبرهنة السابقة في تحديد الأصل ، فإن المكمل يصبح ضرورة ، ويوظف دريدا هذا المفهوم أي الأصل كمفهوم ميتافيزيقي فحسب وفي تصوره اعتقاد هؤلاء الفلاسفة من أفلاطون حتى هيدجر أن الأصل يدل على الكمال وعلى ثبات الشيء و استقراره هو فقط وهم يغزو أذهاننا فحسب.

---

<sup>1</sup>- Edmund Husserl, Origine de la Géométrie, traduction et introduction par Jacques

Derrida, Press universitaire de France 1<sup>ère</sup> éditions 1962, pp18-19.

<sup>2</sup>- جاك دريدا في علم الكتابة ، ترجمة أنور مغيث ، منى طلبة ، ط2 ، مصدر سابق ، 2008 ، ص 445.

قام دريدا بقراءة جينياالوجية لأجل تفكيك هذه المفاهيم ، غرضها البحث عن استراتيجية لهدم ميتافيزيقا الحضور ، أين راح يتفحص روسو من زوايا متعددة ، ولكون الفكر الفلسفي الروسي متشعبا بميتافيزيقا الحضور في مسألة أصل اللغات إذ يشير دريدا في هذا السياق في كتابه علم الكتابة *grammatologie* ويقول : «... فروسو يصرح بالمركز و هناك أصل واحد ، نقطة صفر واحدة في تاريخ اللغات هي الجنوب حيث قساوة الحياة وطاقة العاطفة ، وعلى الرغم من التوازي الظاهر بين الفصلين الخاصين بلغات الشمال والجنوب في الرسالة ، وعلى الرغم من وصف روسو للأصل المزدوج للغة الذي تحدثنا عنه من قبل ، فإن روسو لا يريد الحديث عن قطبين في تكوين اللغة وإنما على تكوين وعن تشويه فقط اللغة ، ولا تحيل عبارة "الأزمة الأولى" وكل المؤشرات التي تستخدم لوصفها هنا إلى أي تاريخ أو أي حدث أو أي تسلسل زمني ويمكن أن ننوع الوقائع دون تغيير الثابت البنائي ويتعلق الأمر بزمن قبل زمن ففي كل بناء تاريخي ممكن أن تكون هناك طبقة قبل التاريخ وقبل المجتمع وقبل اللغة أيضا ، وينبغي علينا أن نسعى لكشفها وسوف تكون أرض الشتات والعزلة المطلقة ، والبكم والخبرة والخيال والقدرة على التعقل والمقارنة ، سوف يكون كل هذا بمثابة الأرض البكر لكل مغامرة اجتماعية وتاريخية لغوية ، إن اللجوء إلى التوضيحات بالوقائع وإلى الأحداث السحيقة للأصل هو محض الخيال ، ولم يشك روسو نفسه في ذلك ، وعندما نعارضه أو عندما يبادر هو بالاعتراض على نفسه بحجج تاريخية باسم احتمال أو رجوع حدوث هذه الوقائع ، نراه يدور حول نفسه وهو يذكرنا و يستهزئ بالوقائع حين يتطرق إلى وصف الأصل ، وإلى تقدم تعريف للأزمة الأولى»<sup>(1)</sup>. و يشير دريدا في كتابه الكتابة والاختلاف إلى مهزلة الأصلية *de la polémique originaire* في حديثه عن غيرية ليفيناس المتطرفة على حساب الأنا

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 459.

أي آنية الأنا وغيرية الآخر<sup>(1)</sup> بمعنى أن الآخر هو أصل الأنا أو الذات ، و يسأل دريدا مسألة الأصل إذ راح يستنتقه ليبيّن في النهاية أن الأصل هو محض الخيال ، وعن دفاع روسو عن أصل اللغة التي هي مغامرة قام بها بلغة دريدا ، فاللغة باعتبارها النفخة الأولى فهي أصلية حسب روسو ، حسب النموذج الأنطولوجي اللاهوتي وعن هذا يعبر دريدا قائلا : « ومن أية جهة نظرنا إلى النطق أو التمثيل articulation وجدناه تمفصلا للأعضاء والأجهزة البدنية إنه إرجاء في داخل الجسد ( ذاته ) وبالتالي أليست النفخة هي الأقدم على محور هذا الإرجاء في التعبير الطبيعي ؟ إن النفخة المتكلمة المغنية ، نفخة اللغة وإن كانت نفخة غير منطوقة ، ولا يمكن لمثل هذه النفخة من أصل أو غاية إنسانية وهي ليست كلغة الأطفال طورا من أطوار اللغة الإنسانية فهي تفوق قدرة البشر أصلها وغاياتها لاهوتية مثلها في ذلك مثل صوت الطبيعة وعنايتها ، وحديث روسو عن الأصل ينتظم وفق هذا النموذج الأنطولوجي اللاهوتي ، فهو يقدم لنا هذا النموذج المثالي للنفخة ( نفخة من الرئتين ) الخالصة ، وللحياة التي لم تلوث بعد ، وللغناء واللغة غير المنطوقة وللكلام بلا فواصل ، وهكذا يكون لدينا نموذج إرشادي ملائم حتى وإن بدا طويلا وبلا مكان ... إنه النيومي وهو تنعيم خالص وشكل للغناء الغير المنطوق أي الغناء بدون كلام واعي، النيومي يقصد به تلك النفخة التي أوحى الله بها إلينا من قبل<sup>(2)</sup>، إذن هذا هو خطاب روسو اللاهوتي الذي يرى فيه دريدا خطابا ميتافيزيقيا في داخله ، أي الخطاب الذي تصدر مفاهيم روسو من داخله .

وينتج من هذا أن الأصل على الرغم من ربطه بالطبيعة ، بحكم أنها الصرخة الأولى أو النفخة الأولى للحياة ، إلا أن الأصل مرتبط دائما بشيء يكمله ، بالإضافة أنه دائما ناقص وغير كامل وما هو غير كامل غير أصلي ، لهذا يقول دريدا في هذا الموضوع : «... ليس مفهوم الأصل أو الطبيعة ، إذن إلا

<sup>1</sup>- Jacques Derrida, écriture et la différence, éditions de seuil, p161.

<sup>2</sup> - جاك دريدا في علم الكتابة ، ترجمة أنور مغيث ، منى طلبة ، ط2 ، مصدر سابق ، 2008 ، ص 554 .

أسطورة الإضافة أو الإكمال التي يتم إلغائها لأنها محض زيادة ، إنها أسطورة محور الأثر أي أسطورة إلغاء الإرجاء الأصلي ، والحضور الأصلي ليس بحضور ولا غياب ، ولا هو بسلب ولا إيجاب الحضور الأصلي هو إكمال بوصفه بنية structure ، والمقصود بكلمة بنية هنا هو التعقيد غير قابل للاختزال وهو التعقيد الذي يمكننا من خلاله ومن داخله فقط أن نغير مواضع لعبة الحضور والغياب وهي العملية التي يمكن في غمارها إنتاج الميتافيزيقا .<sup>(1)</sup>

## – الحضور la présence

ما هو الحضور ؟

يقول دريدا : الجوهر هو الحضور l'essence est la présence<sup>(2)</sup> . وكذلك يقول : الهيئة أو الصورة هي الحضور la forme est la présence même ، الحضور إذن يظهر بصورة مختلفة لكنه دائما يرجع في تصوره إلى ميتافيزيقا أو تفكير ميتافيزيقي ، وهو يعني الوعي بالذات أو الوعي الإدراكي ، وهناك مفهوم آخر ورد في كتابه علم الكتابة grammatologie ، ويقول فيه : " إن التمرکز الصوتي phonocentrisme يتوافق مع التحديد التاريخي للكائن عموما كحضور ، ومع كل التحديدات التي تتوقف على هذه الصورة العامة وهي التي تنظم في ذاتها نسقتها وتسلسلها التاريخي ، ( حضور الشيء مثل الفكرة eidos ) ، حضور مثل : الجوهر والوجود (حضور) (ousia) حضور مؤقت مثل : النقطة stigmé , pointe ، للحاضر ، الآن أو بعد حين (nun) ، حضور الذات للكوجيتو ، للوعي ، الذاتية حضور الآخر والذات ، الذرات مثل ظاهرة ملفتة للأنسا ، والتمرکز العقلي سيكون متضامنا في تحديد الكائن être والوجود كحضور présence<sup>(3)</sup> بناءا على هذا التوضيح الدريدي للحضور فإننا نفهم أن

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، صيدلية أفلاطون ، ترجمة كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر، تونس 1998 ص 323.

<sup>2</sup> - Jacques Derrida, de la grammatologie, éditions de minuit, paris, 1967, p 437.

<sup>3</sup> - ibid, p 23.

الفكرة *éidos* والجوهر *ousia* ، *essence* ، *substance* ، وكذلك الآن ، حين... الخ هذه القائمة يمكن اعتبارها حدود كمظاهر لحضور الميتافيزيقا أو هي إنتاج للميتافيزيقا ، وهي في نظر دريدا آتية من خارج المادة فهي من إنتاج سبب متعالي ، بقليل من التفصيل نجد أن هناك علاقة جد جوهرية بين الحضور والأصل وكأن هذا الأخير هو منبع كل شيء في الميتافيزيقا الغربية ، فهذا الأصل حسب دريدا هو الذي يضع قواعد اللغة أي الحدود التي تحدد سوء الاستخدام أو الاستخدام الجيد للعب ، وإذا كانت قواعد فلسفة الحضور أرادت أن تحضر فيجب الاتصال أو نكون متصلين بالأصل الثابت ، وهذا الاتصال يتكون بالحضور في الحاضر للوعي ، إن الحضور هو الذي يظهر المعنى الأصلي لكل مفهوم ففي كل مرة كان هناك حضور فهناك ظهور في الحاضر أو الوعي الحاضر بالأحرى للمعنى الأصلي .

إلا أن ما يستدعي الوقوف عنده هو مشكلة العلامة أو *le signe* فهي محور هام في فلسفة الحضور وهذا بسبب ثنائية التكوّن ، فهناك مدلول متعالي *signifiant* وهناك الدال *signifié* كمظهر لغوي يكتب وينطق للمدلول المتعالي ، وإذا تطرقنا إلى العلامة كتمثيل فإن فلسفة الحضور تكون بمثابة انتقال فقط فيما يخص المركز والأصل هذا الأخير الذي هو الذي يعطي المكان للطيف والحقيقة والجوهر والمثالية والخاص ، وإذا حدّدنا أو عرّفنا الكينونة كحضور حضور في شكل شيء أو الحضور الذاتي وتحت سلطة الوعي ، فإن الميتافيزيقا لا يمكن لها أن تعالج العلامة كانتقال *passage* بين لحظتين للحضور التام ، فلحظة العلامة ولحظة الحضور تدور أو تحدث بين الأصل والنهاية *le telos* ، وهكذا في الواقع حلل دريدا تاريخ الفلسفة الغربية ، فهو يصف لنا هذا التاريخ ، كمحاولة إعادة إظهار الأصل من طرف النهاية *le telos* أي الحد النهائي أو النقطة الأولى أو نقطة وصول الحركة أو الفعل.<sup>(1)</sup>

---

<sup>1</sup>- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1991,1022a,5-10.

غير أن الحضور لكي يكون كاملا ، بمعنى آخر لكي تكون هناك فلسفة حضور محترمة قائمة بذاتها يجب أن تكون مرتبطة بأصل ثابت ، وهذا الارتباط يتكون بواسطة الحضور في الوعي في الجوهر والفكرة ، حيث يقول دريدا في أكثر من موضوع أن الحضور مرتبط بالوعي أو حاضر الوعي للجوهر كحضور ، فمثلا السؤال ما هذا ؟ يظهر في وعينا حضور المعنى في الحاضر أي حضور معنى الشيء في الحاضر ، حينما نقول ما هذا الكرسي ؟ فإننا ندرك تماما هذه اللحظة أين نحس فيها الموضوع في الزمان والمكان معا ، والزمان والمكان وحضور الوعي يشيران إلى الحضور ، فكلما كان هناك حضور فهناك ظهور في الحاضر للوعي .

### - الخاص le propre

كغيره من المفاهيم الميتافيزيقية السابقة ، يفكك دريدا مفهوم آخر وهو الخاص عند الإنسان le propre الذي هو القدرة على المخاطرة بالحياة بالتضحية مثلا وهو شيء نملكه نحن فحسب<sup>(1)</sup> فليس هناك ما يبرر وجود الخاص ، وكل تكبير في الخاص له خلفية أو - عرقية ، وثانيا مبالغة في التأكيد على الملكية وهو تدعيم للحضور أو ميتافيزيقيا الحضور ، لأنه دائما مرتبط بالشعور أو باللحظة سواء كانت ماضية أو حاضرة ، كنت أملك ، وأنا الآن لا أملك ، لحظة الملكية هي لحظة الحضور أو حضور الفكرة إلى الوعي أي فكرة الملكية وبقليل من التفصيل في هذا السياق وفي الحديث عن الفكرة ، نجد نقد دريدا لهيدجر يقول : « أما بالنسبة لنقد هايدجر ، فهذا ما كنت أقوم به في الواقع منذ البداية ففي جوانب كثيرة في عمله ، وجدته ما زال حبيس الرؤية الميتافيزيقية ، هناك أولا استمرارا لتمرکز اللوغوس أو العقل مثلا يقدم في إحدى نصوصه مديحا للعقل يقيمه على أساس إنشاء في " الرأس " و " اليد " البشريين بالطبع

---

<sup>1</sup>- Charles Ramond, élément d'un lexique politique, presses universitaires de France, 2007/2(n°30),p149.

إن الإنسان المفكر الإنسان العاقل هو بالنسبة له عاقل أو مفكر لكونه يمتلك يد يستخدمها بصورة تعجز  
ها جميع المخلوقات الحية الأخرى ، يد يستخدمها للإشارة والتحية ولكنه يستخدمها خاصة ليعطي ويمنح  
الفكر الإنساني هو إذن فكر بما هو فكر وعطاء... «<sup>(1)</sup> .. يتجاهل هايدرجر ما تم اكتشافه في حقول  
البحث الأخرى غير الفلسفية كالبيولوجيا ، فيبدو أن بعض القرود تستخدم اليد كما يستخدمها الإنسان لا  
لأن تفتح للأخذ فحسب ، وإنما أن تحركها في فعل عطاء أيضا .فهناك لدى هايدرجر أيضا هذا التشبث  
بالأصلي و (الخاص) أو الخصوصية propre والذي أعلنت تحفظي عليه منذ البداية يقول دريدا هذه  
(Eigentlich ) التي تقابلها في الفرنسية (le propre) والتي تدل على الخاص بشعب أو بأحد والمميز  
له وما يرتبط به من تخصيص واختصاص وتملك وتملكية واستملاك ، وبقية العائلة هذا يفضح الأساس  
القوماني لفكر هايدرجر الذي كان يتقدم باعتباره كونيا .<sup>(2)</sup> و قد نفهم من هذا أن دريدا ليس فقط يفكك  
مفهوم الخاص وكفى وإنما قراءته هذه قراءة ضمنية تشخيصية يكشف من خلالها على ما وراء المفهوم  
مثل فضح الأساس القوماني ...الخ ، إن الخاص سواء كان يعني الخصوصية la particularité أو  
الملكية أو التميز la distinction إذ يقول شارل رامون Charles Ramon في هذا المجال: ( الفلسفة  
تبحث حصريا عن الخاص هو الهدف الذي يريد دريدا إصابته)<sup>(3)</sup>.

وهو في نظر دريدا مفهوم يدل على ميتافيزيقا الحضور ، فالخصوصية تستدعي الحضور والأصل وكذلك  
التمييز ، ولكي نفرق بين موضوعين يستلزم الحديث عن ما هو ثابت وأصلي في الموضوع ، أما ما هو  
ملكي يستدعي الحضور الفيزيائي والواعي، أي حضور فكرة الملكية للوعي ، ومن جانب آخر نقول هل

<sup>1</sup> - جاك دريدا ،الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد دار طوبقال للنشر ط2،المغرب، 2000، ص ص 47-48

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 48 .

<sup>3</sup>- Charles Ramond, élément d'un lexique politique, presses universitaires de France,

2007/2(n°30) ,op cit,p149.

هناك فعلا ملكية ؟ كل ملكية أصلها لا شيء أو عدم وجود شيء أي قبل مرحلة التملك ، كنا لا نملك شيء مثلا هكذا نقول في السياق العادي مثلا ، بهذا المعنى يكون الانتقال إلى المقابل يعني الوقوع في ثنائية الملكية والغير الملكية وهذا ما يستبعده دريدا ويعتبره ميتافيزيقيا الحضور .

## - المركز le centre

هناك علاقة وطيدة بين البنية والمركز فليس ، هناك بنية بدون مركز ، فالبنية هي مجموعة من العناصر التي تألف موضوع أو شيء وهذه العناصر يمكن تصنيفها إلى أساسية ، ثانوية ولكن على العموم تجتمع على مكان وزمان وهذا ما يسمى مركز الشيء بمعنى عمقه ووسطه وأساسه ، ومعنى البنية هو معنى انبثق في الواقع من التيار البنيوي و الفلسفي الذي ظهر في الفترة المعاصرة وهذا المفهوم مرتبط بالإبستيمè كما يرى ذلك دريدا في كتابه "الكتابة والاختلاف" ، ومعناه أن مفهوم البنية مرتبط بالفلسفة والعلم ، أي بالفلسفة تارة وبالعلم تارة أخرى حيث يقول في هذا المجال «...من السهل تبيان أن مفهوم البنية مفهوم فلسفي وعلمي إبستيمي ... وحتى الحدث الذي أريد الوصول إليه ومعاينته في البنية أو البنيوية ، نجده دائما وحيد منفرد مقلص réduit و في النهاية يعطى له مركز ، كما يتم نعتة بالحاضر والأصل الثابت (1) ، و يفند دريدا من هذه الفكرة مفهوم المركز ، إذ كان المركز هو نقطة نظام أو من وظائفه هو تنظيم البنية ، فإنه يمكن أن نفكر في بنية غير منظمة ، لكن علينا أن نعتبر مبدأ التنظيم هذا هو تحديد مما يمكن تسميته اللعبة le jeu أو لعبة البنية .

إذن بدون شك ففي مركز البنية هناك لعب للعناصر التي تؤلف هذه البنية ، في حين أو على الرغم من أن المركز يغلق اللعب الذي يفتحه ويجعله ممكنا كمركز ، فهو من جانب آخر إضافة أو مكمل للمحتويات ، للعناصر ، ففي المركز لا توجد التحويلات ( التي يمكن أن تكون بنيات ضمن بنية ) فهي

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, écriture et différence, éditions de seuil, 1967 p 409.

ممنوعة . إذن هذا هو السائد في عرف الفكر الغربي ، المركز ليس هناك شيء يمكن أن يزحزحه فهو الجوهر وهو الأصل والبداية والنهاية ، لكن في نظر دريدا ما هو إلا قيمة وظيفية فقط كما يشير إلى ذلك كريستوف بريما في مقاله دريدا الفيلسوف الذي لم تعرف مكانته Derrida un philosophe méconnu<sup>(1)</sup>، إنّ المفهوم ميتافيزيقي ظهر مع طغيان الفكر البنيوي الإبستمي ( الفلسفي والعلمي ) الذي كرس فكرة المركز التي توحى عند دريدا إلى وجود هامش، وهكذا نفهم الثنائية أي المركز والهامش فليس هناك لا مركز ولا هامش هناك شيء بينهما ، تجدر الإشارة هنا إلى ذكر أن هناك قطيعة بين البنية والبنيوية ، إذ يمكن القول دائما أن المركز وحيد ومميز وهو موجود في بنية ، وهو الذي يتحكم فيها وهو يتجنب البنيوية، والمركز ليس هو المركز، ومفهوم البنية أو المركزية هو الذي يمثل التناسق ، فتاريخ البنية هو تاريخ سلسلة من الإضافات والتعويضات من مركز إلى آخر أو هو سلسلة من التمرکزات ، ولا يمكن التعبير عن المركز le centre خارج الحضور ، أو ميتافيزيقا الحضور فالمركز يعني دلالة على المكان والزمان وهو يدل على الحضور ، la présence ، ويمكن القول أيضا أن كل أسماء الأساس المبدأ ، المركز كله يدل على الحضور في فكرة كل من هذه الكلمات (telos ، archie ، Eidos) essence , existence , substance , sujet ousia énergie) وكذلك المتعالي أو الترسندنتالي الوعي الله ، الإنسان ، ولهذا فإن المركز دلالة من دلالات الحضور ، ويقوّضه دريدا لكونه مقولة من مقولات ميتافيزيقا الحضور ، إذ يقول دريدا في كتابه الكتابة والاختلاف ( ... كان من الأجدر بلا شك في بداية تفكيرنا أن نفهم أنه ليس هناك مركز centre ، وإن المركز شيء لا يمكن التأكيد فيه كموجود حاضر وأن المركز le centre ليس له مكان طبيعي ولم يكن له مكان ثابت ولكن هو فقط معادلة

---

<sup>1</sup>– Christophe Premat, Derrida un philosophe méconnu a' relire, éditions Galilée, paris revue de parution Fabula Avril 2009 (Volume 10 n° 4) Paragraphe §5.

fonction ، هو بمثابة لا مكان أين تتم عملية اللَّعب على التعويضات اللامتناهية ( أين تلعب وبشكل لا نهائي لتعويضات العلامات le signes ، وحينما يغيب المركز le centre أو الأصل كل شيء يتحول أو يصبح خطاب ) (1) ، يفترض دريدا أن المركز ليس له حيز مكاني ، فما هو إلا تكتل مجموعة من العلامات التي تقضي في النهاية إلى التعبير عن الإضافات أو التعويضات اللانتهائية ، لا نهائية الشيء الذي يبطل فكرة المركز في حقيقته وطبيعته ، فليس له مكان يستند إليه للدلالة على مركزيته . هكذا يقوم دريدا بالقراءة الجنيالوجية حيث قام ينبش في حقيقة المركز ويقوم بتعريفه منكرًا وجوده ومرجعًا إياه نائبًا أو معوضًا ونحن ندرك أن النائب أو المعوض le substitut لا ينوب عن شيء ولا يعوض شيء .

وقد عبّر دريدا عن هذا في كتابه "الكتابة والاختلاف" ، النائب في الحقيقة لا ينوب على شيء يفترض وجوده مسبقًا أو قبليًا ، لهذا فإنه كان من الضروري بلا شك أن نبدأ التفكير في أن ليس هناك مركز le centre ، وإن المركز لا يمكن التفكير فيه وكأنه الموجود الحاضر Etant présent وأن المركز ليس له مكان طبيعي (2) .

لكن أين وكيف نتج هذا اللاتمركز le décentrement كفكر بنيوي للبنية ؟ يرى دريدا هذا المنتج الفكري أو هذه الفكرة ، لتوضيحها لابد من الرجوع أو العودة إلى حدث أو بالأحرى مذهب أو اسم مؤلف فهذا المنتج باختصار يعود إلى فترة أو زمن أو عهد وهو زمننا وعهدنا ، يشير دريدا بقليل من التفصيل إلى النقد النيتشوي للميتافيزيقا ومفاهيم الوجود والحقيقة Etre et vérité وكذلك النقد الفرويدي للحضور الذاتي أو الواعي ( حضور الوعي ) ، وكذلك يشير إلى الهدم الهيدجري la destruction de

---

1- Jacques Derrida, écriture et différence, éditions de seuil, 1967, op cit. p 411.

2 - ibid, p 411.

Heidegger للميتافيزيقا والأنطوتولوجيا (1) *Ontotheologie*، فهو من قام بتعريف الميتافيزيقا وأوهامها بعدما كانت تفكيراً مركزياً في الفكر الغربي، كذلك فنّد مركزية الوعي وحضوره، وهايدجر أيضاً هو من انتقد وهدم الميتافيزيقا من خلال مركزية الأنطوتولوجيا، هذا فضلاً عن العلوم الإنسانية التي نجدها تحتل مكانة ممتازة ومتميزة (خصوصاً الإثنولوجيا التي لم تكن لتولد وتظهر كعلم إلا بعد تفعيل اللامركزية (décentration))، وفي نفس الوقت الذي تم فيه تفنيد الميتافيزيقا الغربية ومفاهيمها والتوقف عن اعتبارها كثقافة مرجعية، أضحى الخطاب ليس فقط خطاباً فلسفياً إنما أيضاً خطاباً اقتصادياً سياسياً وتقنياً (2) من هنا نفهم أن القراءة الفلسفية والسياسية الدريدية هي صيغة من صيغه لتفنيد وجود المركز والكشف عن ميتافيزيقا الحضور التي جثمت زمناً طويلاً في ذهنيات مفكري الغرب، ويقول دريدا في موضوع آخر (... إن العودة إلى الحضور الضائع أو المستحيل، للأصل الغائب هذه الأطروحة البنيوية الآنية الفاشلة، هذا الوجه المحزن والسلبية المذنبة الروسوية لتفكير اللعب *la pensée du jeu* في الإثبات النيتشوي، الإثبات السعيد للعب وبراءة المستقبل، إثبات عالم العلامات بدون أخطاء، بلا حقيقة، بلا أصل هو الوجه أو سيكون الوجه الآخر، هذا الإثبات يبين اللامركزية *le non centre* أو بشكل أو بآخر فقدان المركز، فهو لعب بدون أمن ولأن ليس هناك لعب آمن (3). لهذا يمكن أن نقول أن الفهم العميق والاستيعاب الضمني للمركز كمفهوم ميتافيزيقي هو ما ساعد على توظيفه كفرع أساسية داخل آله التكنيكية.

<sup>1</sup> - (onto) اللاهوت" هو مصطلح بدأه كانط Kant في كتابه نقد العقل الخالص (632/ب/660) للإشارة إلى هذا الجزء من *métaphysique* يربط اللاهوت بتحديد ما هو موجود بصرف النظر عن التجربة، في حين أن هذا يعنى شكل *spéculative* الذي يهدف إلى استنتاج وجود الله من مفهومها، أصبح لدى هايدجر Martin Heidegger القانون الداخلي وهذا منذ البداية في *Métaphysique*.

<sup>2</sup> - *ibid*, p 414.

<sup>3</sup> - *ibid*, p 427.

## المبحث الثاني

### 1- التفكيك و الكتابة

#### أ- تفكيك التمرکز الصوتي والعقلي

إن تفكيك ميتافيزيقا الحضور ومفاهيمه لا يتم حسب دريدا إلا بإعادة النظر في مفهوم الكتابة ، بمعنى إعادة إصلاح النظرة إلى الكتابة ومفهومها ليس دفاعا عنها وإنما نفض الغبار عنها وكذا الحديث عن أسبقيتها عن اللغة حيث يقول دريدا ( مفهوم الكتابة يسبق ويتضمن مفهوم اللغة وهذا طبعا يستلزم أو يفرض نوعا من التعريف للغة والكتابة)<sup>(1)</sup> خلافا للمفهوم القديم أو النظرة القديمة للكتابة ، وهذا ما خصص له دريدا كتاب علم الكتابة grammatologie من أجل إعادة صياغة مفهوم الكتابة ، أين يقترح دريدا تفكيك مفهوم المدلول المتعالي ، وإقامة علم للكتابة يضم إمكانية كتابية أكثر منها لغوية . إن هذا التفكيك للمدلول المتعالي ينتج منه تفكيك كامل لبنية ميتافيزيقا الحضور وبمعنى آخر يمكن القول تفكيك ما يسميه دريدا التمرکز الصوتي والعقلي phonocentrisme , logocentrisme ، وقد شكك دريدا بطبيعة الحال في ميتافيزيقا الحضور أو فلسفة الحضور ، وبواسطة الأثر la trace ككتابة وإعادة صياغة مفهوم الكتابة واللغة ، فكك دريدا أسس التمرکز العقلي الذي عرفه هو بنفسه كميتافيزيقا الكتابة الصوتية .

#### -مسألة الكتابة

تجدد الإشارة هنا القول أن مسألة الكتابة جوهرية في المشروع الدريدي كونها تخدم جيدا مسألة نقد فكرة الحضور ، فالتصور الساذج أو الكلاسيكي مكن دريدا أن يجد ثغرة يفكك من خلالها فلسفة الحضور ، ولأن المفهوم القديم للكتابة واللغة ومكانتهما في نظر الإنسان الغربي لا تخدم طموح دريدا

<sup>1</sup>- Jacques Derrida, Grammatologie éditions de minuit, 1967, p18.

حيث أن هناك في الحقيقة ترابط شديد ويقول كاظم جهاد في هذا الشأن الداخل والخارج أو اللغة والكتابة : ( لا يفصل دريدا بين الداخل والخارج، بين داخل مثالي مطلق مملوء بالحدوس وخارج يعمل على تعليق المفاهيم ويجعل العالم موجودا في ذاته بينما هو معطى من معطيات الحقيقة عنده والتي إذ تجد تعليها في ما يضيف عليها دلالة ومعنى تتحول إلى ظاهرة متعالية قابلة للمعرفة والتفكيك، فالخط الوهمي الذي يفصل بين الداخل والخارج يخضعه دريدا للتفكيك فتتحطم علاقة التبعية التي يسيطر فيها مصدر المعنى كتعسف ميتافيزيقي على العلامة الإشارية للغة).<sup>(1)</sup>

كما أشار أيضا في كتابه "علم الكتابة grammatologie إلى ما يلي: (... إن المفهوم الغربي للغة هو ما يربطها بوجه عام بالإنتاج الصوتي مثل : السمع ، والنفس ، والكلام ، على الرغم من التعارض الموجود بين الكلام واللغة ، فالكتابة أي الكتابة الأولى مجرد مكمل supplément<sup>(2)</sup> للكلام . إن هذا التفكير للكتابة ليست عوارض تاريخية يمكن أن نعجب بها أو نأسف لها ، بل كانت حركة ضرورية بشكل مطلق ، وإن الامتياز الذي تتمتع به الوحدة الصوتية phoné لم يكن نتيجة اختيار يمكن تقاديه بل إنه اختيار يستجيب للحظة معينة في الحياة والتاريخ ، لقد ساد نسق الاستماع المتبادل للكلام عبر المادة الصوتية أي سيادة سلطة الكلام والحضور الصوتي لفترة زمنية طويلة من التاريخ هي ضرورة أملتها الظروف، ظروف الإنسان وإمكانياته ، إن هذه الحركة أي التمرکز الصوتي على حساب الكتابة اتجهت بنجاح غير مسبوق ، وإن كان ربما فقط لفترة حيث وضعت الكتابة في إطار وظيفة ثانوية أو أدواته لتحقيق غايتها الخاصة التي تتمثل في ترجمة كلام ممتلئ وحاضر تمام الحضور ، وهو حضور

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف" ترجمة كاظم جهاد، مقدمة المترجم، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، ط1 1988، ص26.

<sup>2</sup> - الزيادة Le supplément مفردة لها أكثر من مفعول قد وظّفها روسو محاولا الخروج من المتن الميتافيزيقي ، هي تجمع بين عمل ونقيضه وهي تكشف عن نقصان وتكملة .

للذات والغير ( أي مدلوله بالنسبة للآخر )، وهو شرط موضوع الحضور، وهذا الأخير مجرد تكنيك في خدمة اللغة (... وهذا التكنيك الذي هو في خدمة اللغة ارتبط بميتافيزيقا قائمة على مركزية اللوغوس logocentrique منذ ما يقرب ثلاثة آلاف عام)<sup>(1)</sup>.

لقد سيطرت اللغة على الكتابة لمدة طويلة من تاريخ الإنسان ، وجعلت الكتابة أمر ثانوي أو كما يقول دريدا مكمل فقط ، وقبل التطرق إلى موضوع الكتابة وأهميتها نقول أن التأسيس لعلم الكتابة يقتضي من السياقات الرجوع إلى تاريخ الكتابة نفسها ، وما هي مكانتها في القديم بالخصوص لدى الحضارة الغربية الأولى أخص بالذكر الفكر اليوناني ، فهذا أفلاطون يرى (... أن الكتابة لا تتمتع بقيمة أكبر فحسب كونها دواء أو سم ، إن الدواء بحد ذاته مقلق ، حتى قبل أن يدلي (تاموس) بحكمه ، ينبغي بالفعل أن نعرف أن أفلاطون يرتاب من الفارماكون بعامة حتى إذا تعلق الأمر بعقاقير مستخدمة لغايات إشفائية بحتة ، وحتى إذا تم تحضيرها بنوايا طبية ... الفارماكونات ضمن الأشياء التي تقدر أن تكون في الأوان ذاته طيبة agatha وأليمة (aniara) ، عندما تقدم الكتابة باعتبارها فارماكونا، إن الكتابة أو إذا شئنا الفارماكون لا يقوم إذ هو معاكس للحياة ، بتغيير موضوع الألم بل إنه ليفاقمه ، هذا ما سيكون في رسمه المنطقي اعتراض الملك على الكتابة بحجة النيابة عن الذاكرة ، تضاعف الكتابة النسيان ، وبعيدا عن أن تزيد المعرفة فهي إنما تنقصها ، لا تستجيب إلى حاجة الذاكرة بل تجانب المطلوب ، ولا تقوي الذاكرة الحية mnéme وإنما الاستنكار hypomnésie فحسب )<sup>(2)</sup>.

إذن ويلخص لنا دريدا موقف أفلاطون من الكتابة وهو مشبعا بطبيعة فلسفية سقراطية خالصة طبعاً لما لا وسقراط هو الفيلسوف الذي لم يكتب ، يقول نيتشه عنه سقراط هذا الذي لا يكتب<sup>(3)</sup> . ولكن هناك تصور

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، علم الكتابة ، مصدر سابق ، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة ، ص 68 .

<sup>2</sup> - جاك دريدا ، صيدلية أفلاطون ، ترجمة كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر تونس 1998 ، ص ص 53 54 .

<sup>3</sup> - Jacques Derrida, Grammatologie éditions de minuit, 1967, p15.

آخر لأفلاطون أين يعتبر الكتابة قوة باطنة ، وهذا ما يشير إليه دريدا في كتابه صيدلية أفلاطون ، ومن جهة أخرى أفلاطون يريد أن يقدم الكتابة كقوة باطنة وبالتالي مربية كالرسم الذي يقارنها به في مكان أبعد والخداع البصري وتقنيات المحاكاة العامة ، يتمتع الكلام أو اللغة بمكانة مهمة وهي راقية مقارنة بالكتابة منذ أفلاطون ، وهذا ما يدل على سيطرة الميتافيزيقا الحضور في الفكر الغربي منذ أفلاطون إلى هيدجر ويقول دريدا : ( ...على هذا النحو قامت الميتافيزيقا باستبعاد اللاحضور من خلال تعريفها للمكمل بأنه مجرد خارجية بسيطة ، أي إضافة خالصة أو غياب خالص ، وبذلك تتم عملية الاستبعاد من داخل بنية الإكمال نفسها ، ويبدو التناقض هنا في أننا نلغي الإضافة في اللحظة ذاتها التي نراها محض إضافة فما يضاف ليس شيء بما أنه يضاف إلى حضور ممتلئ ، ومن ثم يكون المضاف مجرد شيء خارجي وعليه يأتي الكلام ليضاف إلى الحضور الحدسي ( إلى الموجود إلى الجوهر ousia ) كما تأتي الكتابة لتضاف إلى الكلام الحي الحاضر لذاته ، ويأتي الاستثناء ليضاف إلى التجربة الجنسية المسماة بالطبيعة وتأتي الثقافة إلى الطبيعة كما يضاف الشر إلى البراءة ويضاف التاريخ إلى الأصل ... الخ ) (1)

هكذا تكون الكتابة إضافة فقط للكلام أو مكمل للكلام ، أو كما يسميها روسو هذا المكمل الخطير أو الامتياز المشؤوم ، هو في الظاهر فاتن ، إنه يقود الرغبة خارج الطريق السليم ويجعلها تهيم بعيدا عن الطريق الطبيعية ، يقودها إلى ضياعها أو سقوطها ولهذا فهو نوع من الهفوة أو الفضيحة وهكذا يدمر الطبيعة ، وفي نظر دريدا ( ...روسو يدين الكتابة بحسبانها تدميرا للحضور ومرضا للكلام ، هذا إذن هو درس الكتابة في حياة روسو ، إن فعل الكتابة يراه روسو وبصورة نموذجية تماما هنا أكبر تضحية تستهدف أكبر إعادة امتلاك رمزي للحضور من وجهة النظر هذه كان روسو يعرف أن الموت ليس هو مجرد ما هو موجود خارج الحياة ، فالموت بالكتابة يفتح الحياة " ، لم أبدأ في العيش إلا عندما نظرت إلى

<sup>1</sup> - جاك دريدا علم الكتابة ، ترجمة منى طلبة وأنور مغيث ، مصدر سابق، ص 322 .

نفسى على أنني إنسان ميت " (1) ، الكتابة خطيرة حينما يقدم التمثيل نفسه من خلالها وكأنه الحضور والعلامة وكأنها الشيء نفسه ، وهناك ضرورة قدرية كامنة في أداء العلامة نفسها ، لأن يعمل النائب على نسيان وظيفته نائبا ويسعى لأن يبدو وكأنه امتلاء للكلام بالرغم أنه لا يفعل شيئا سوى أنه يعوّض عدم كفاية هذا الكلام وعجزه ، لأن مفهوم المكمل والذي يحدد هنا مفهوم الصورة التمثيلية ، يحتوي في ذاته على دالتين يكون تعايشهما سويا أمر غريبا وضروريا في آن واحد ، إن المكمل يضاف وإنه فائض امتلاء يثري امتلاء الآخر ، إنه أوج الحضور ، إنه يجمع الحضور ويراكم ، وهكذا يأتي الفن والتقنية والتمثيل والاتفاق... الخ بوصفها كلمات للطبيعة ، وهذه المكملات تقوم بوظيفة التجميع ، ويحدد هذا النوع من الإكمال بصورة ما كل التعارضات المفاهيمية التي يعين روسو في إطارها فكرة الطبيعة بتقدير أنها من المفروض أن تكفي نفسها بنفسها ، بدون الطفولة لا يظهر أي مكمل أبدا في الطبيعة ، الأمر إذن المكمل هنا يكون بمثابة فرصة للبشرية وأصل انحرافها في آن إنه خلاص الجنس البشري ، وهكذا فالحضور الذي هو دائما طبيعي يتخذ لدى روسو أكثر من غيره طابعا أموميا يجدر به أن يكفي ذاته وأن يكون جوهره - وهنا اسم آخر للحضور - متاحا للاكتشاف عبر هذه الإمكانية المشروطة يقول روسو: (إن عناية الأم مثل عناية الطبيعة لا يمكن أن يكون لها بديل ، بمعنى أنها لا تستبدل أبدا إنما تكفي وتكفي وهنا يعني أيضا أنه لا يمكن لشيء أن يحل محلها ما نريد له أن ينيب عنها لا يمكن ، لا يمكن أن يعادلها ، ولن يكون سوى مجرد سد خانة متواضعة ، كل هذا يعني في نهاية الأمر أن الطبيعة لا يناب عنها ومكملها لا يعمل انطلاقا منها فهو ليس أدنى منها فقط بل هو مغاير وبالرغم ذلك فالتربية ذات المكانة الكبرى في فكر روسو تتعين بوصفها نظاما في الاستبدال من شأنه أن يعيد بناء صرح الطبيعة فأكثر الطرق طبيعية قدر الإمكان ، وبالرغم أن عناية الأم لا يمكن أن تجد بديلا فمن الأفضل

---

1 - المصدر نفسه، ص 284.

أن يرضع الطفل لبن مرضعة في صحة جيدة بدلا من أم معتلة ، إذا كان يخشى أن يطول الطفل شر جديد من نفس الدم الذي تكون منه<sup>(1)</sup> . كذلك يشير فيليب لجون Philippe Lejeune في مقاله بعنوان الإضافات الخطيرة ويقول : ( ادعاءات روسو في ممارسة الإستمناء هو في الواقع أمر رهينة تحفظ )<sup>(2)</sup> في مسألة المكمل الخطير الذي يتم فيه استحضار الصور الغائبة. وهكذا يزيد دريدا المسألة أكثر وضوحا ... إنما الثقافة التي ينبغي أن تقدم الطبيعة المختلفة باختلال لا يمكن بطبيعته إلا أن يكون عارضا وابتعادا عن الطبيعة ، الثقافة تسمى هنا العادة ، إنها ضرورية وغير كافية حيث أن الإنابة عن الأمهات لا يمكن تصورها أصلا إلا بالجانب الفيزيقي<sup>(3)</sup> .

وراح دريدا أيضا يتحدث عن الكتابة في كتابه التناثر La dissémination حيث نجد فيه فصل بعنوان صيدلية أفلاطون والذي قام بترجمته كاظم جهاد إلى العربية إذ يقول : (... إذا ما كتبنا قليلا عن لاطون الذي قال في الفيدروس phédre ، إن الكتابة لا يسعها إلا أن تتكرر ( والتكرار ) تدل دائما smainei على الشيء نفسه وإنها كناية عن لعب paidia )<sup>(4)</sup> .

ويتحدث دريدا بأسلوبه الساخر أيضا في فصل صيدلية أفلاطون حيث يقول : (... لنقرأ ففي الوسط المحسوب بدقة للمحاورة ، يمكن أن نعيد الأسطر ، يطرح السؤال بالفعل " ماذا عن اللوغوغرافيا ( الكتابة) فيدروس بأن المواطنين الأكثر وقارا وقوة والرجال الأكثر تحررا ليشعروا بالخزي من كتابة خطابات ومن أن يخلفوا وراءهم علامات مكتوبة Sungrammata إنهم يخشون من حكم الأجيال القادمة ، ومن أن

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ص 289.

<sup>2</sup> - Philippe Lejeune, Le « dangereux supplément » : lecture d'un aveu de Rousseau, annales economies, société, civilisations, 1974, n°4, p01.

<sup>3</sup> - جاك دريدا علم الكتابة ، ترجمة منى طلبية وأنور مغيث ، مصدر سابق ، ص 290.

<sup>4</sup> - دريدا صيدلية أفلاطون ، ترجمة كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر، مصدر سابق ، ص 15 .

يعدّوا سفسطائيين ، كان اللّوغراف ( الكاتب العمومي ) بالمعنى الحصري للكلمة يحرّر للمرافعين خطابات لا يتلوها هو نفسه ولا يسندها في شخصه ، إذ جاز القول وهي تفعل فعلها في غيابه وعليه فإذ يكتب ما لا ينطق هو به ولن ينطق به ، بل لن يفكر به بحق أبدا ، فإنما يتموقع مؤلف الخطاب المكتوب في وضعية السفسطائي بادئ ذي بدئ ، يكون رجل اللاحضور واللاحقيقة ، وعليه فالكتابة هي من قبل ترتيب مشهدي ، يتجلى تعارض المكتوب والحق منذ اللحظة التي يروي فيها سقراط كيف أن البشر ينقذون خارج ذواتهم عبر المتعة ليغيبوا عن أنفسهم ، لينسوها يموتوا في لذادة الغناء بيد أن الخاتمة مؤجلة ، ما يزال سقراط يلتزم الحياد ، لا تشكل الكتابة بحد ذاتها عملا شائنا مجانا للحياة ومخزيا Aiskhron ، إنما يشين المرء عندما يكتب على شاكلة مشينة ، لكن ما الكتابة على شاكلة مشينة؟ كما يتساءل فيدروس ما الكتابة على شاكلة حسنة kalos؟ .

معرفة ما إذا كانت الكتابة تشكل فعلا لائقا أم غير لائق ، وماهي الشروط التي يحسن فيها القيام بهذا الفعل وتلك التي لا يحسن فيها .<sup>(1)</sup> وحسب هذه القراءة الدريدية التي تختصر النظرة السقراطية للكتابة وعن الكتابة الحسنة والمشينة ، فإن دريدا لا يعد فيلسوف مدافعا كما يعتقد الكثيرون عن الكتابة إنما ينتقد ويفكك مفهوم الحضور والغياب باعتبارهما ثنائيتان تدلان على ميتافيزيقا الحضور، فإذا كان الصوت أو الكلام يعني الحضور فإن الكتابة تعني الغياب ، ولكن النظرة السلبية للكتابة مع تمجيد الكلام أو اللغة هو في حد ذاته تكريس لمبدأ التمرکز العقلي logocentrisme ولهذا عمد دريدا إلى تفكيك مفهوم الكتابة حيث يقول في نفس الكتاب (...ذلك أن إله الكتابة هو أيضا وبتلقائية إله الموت لا ننسى أنه في " الفيدروس يعاب أيضا على ابتكار الفارماكون كونه يحل الكتابة اللاهثة محل الكلام الحي ويزعم الاستغناء عن الأب (الحي وواهب الحياة) أي أن اللوجوس وعجزه عن الإجابة عن ذاته عبر تمثال أو

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 20

رسم جامد ..الخ ، في جميع حلقات الميتولوجية المصرية يتراًس ( تحوت )<sup>(1)</sup> تنظيم الموت ، إن سيد الكتابة والأعداد والحساب لا يعد فحسب وزن الأرواح الميتة وإنما يكون قبل ذلك عدّ أيام عمرها ورقم التاريخ ، يغطي علم حسابه أحداث السيرة الإلهية أيضا هو من يحسب ديمومة حياة الآلهة و البشر .

إن ما يستوقفنا هنا هو قدرة دريدا في الكشف وتحليل الكلمات وتقكيها بالنظر إلى معاني ومغزاها الذي نجده أحيانا صعب المنال ، فنفس إله الموت ( إله الكتابة ) هو أيضا إله يشفي المرض حيث يقول دريدا ( ... إن إله الكتابة الذي يعرف أن يضع حدا للحياة ، يشفي المرضى أيضا ، بل حتى الموتى ، تحكي المسلات التي تصور ( حومروس ) على ظهور التماسيح ، كيف كان ملك الآلهة يرسل ( تحوت ) ليشفي ( حارسيسيس ) الذي كان أفعى قد لدغته في غياب أمه<sup>(2)</sup>

هكذا إذن من ميتولوجيا يونانية يبعث دريدا الكتابة لتقابل الكلام ولتقوّض مركزيته ما دام للكتابة إله وهو إله الطب الذي هو في الألوان ذاته علم وعقار خفي " إله الدواء والسم " وهو الفارماكون<sup>(3)</sup>.

وإذا كانت الكتابة فارماكون كعلاج فإنها حسب دريدا لا يمكن أن تكون مركزا ، لأن حتى الدواء أو العلاج أيضا خصوصا الصيدلاني مؤلم وضار حيث يقول في هذا المجال ( ... إذن فالترجمة إلى علاج

---

<sup>1</sup> - تحوت أو توت إله الحكمة عند الفراعنة وأحد أرباب ثامون الأشمونين الكوني ، يعتبر من أهم الآلهة المصرية القديمة، ويُصور برأس أبو منجل، نظيره الأثثوي الإلهة ماعت ولقد كان ضريحه الأساسي في أشمون حيث كان المعبود الأساسي هناك ، اعتبر قدماء المصريين أن الإله تحوت هو الذي علّمهم الكتابة والحساب (أنظر الحساب عند قدماء المصريين)، وهو يصور دائما ماسكا بالقلم ولوح يكتب عليه. له دور أساسي في محكمة الموتى حيث يؤتى بالميت بعد البعث لإجراء عملية وزن قلبه أمام ريشة الحق ماعت .ويقوم تحوت بتسجيل نتيجة الميزان، إذا كان قلب الميت أثقل من ريشة الحق - فيكون من المخطئين العاصين - يُلقى بقلبه إلى وحش مفترس تخيلي اسمه عمموت فيلتهمه وتكون هذه هي النهاية الأبدية للميت، أما إذا كان القلب أخف من ريشة الحق) ماعت ( فمعنى ذلك أن الميت كان صالحا في الدنيا فيدخل الجنة يعيش فيها مع زوجته وأحبابه بعد أن يستقبله أوزيريس إله الأموات)

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 47.

<sup>3</sup> - Jacques Derrida, Dissémination, translated with an introduction additional notes, by Barbara Johnson, the athlone press London, 1981,P97.

أي الفارماكون ، لا يمكن تكون مقبولة ولا مرفوضة ببساطة إنما حتى إذا ما اعتقدنا بأننا ننقذ بذلك القطب العقلاني والمقصد التقويضي أي فكرة الاستخدام الجيد لعلم الطبيب أو فنه ، فستكون هناك جميع الفرص لأن ننخدع باللغة ، لا تتمتع الكتابة في نظر أفلاطون بقيمة أكبر بحسب كونها دواء أو سما ، إن الدواء بحد ذاته مقلق ، حتى قبل أن يدلي تاموس بحكمه الحاط منه ، ينبغي بالفعل أن نعرف أن أفلاطون يرتاب من الفارماكون بعامة ، حتى إذ تعلق الأمر بعقاقير مستخدمة لغايات شفائية بحتة وحتى إذا تم تحضيرها بنوايا طيبة ، وأخيرا حتى إذا كانت بهذه الصفة ناجحة لا دواء بلا ضرر ولا يمكن أن يكون الفارماكون نافعا ببساطة ) . (1)

ويلمح دريدا في الواقع إلى نوع من اللعب أو لعبة بين السم والدواء ، الكتابة والكلام حيث يقول (.. أئمة لعب أو اصطناع في هذا التقريب المتقاطع ؟ ذلك أننا نلمح خصوصا للعب في مثل هذه الحركة ، وإن هذا القلب لم حُص بالعائدية المزدوجة إلى النطاقين المتميزين للروح والجسم ، المرئي والغير المرئي ومرة أخرى فلا تمزج هذه العائدية المزدوجة عنصرا فعلا بينهما من قبل ، وإنما تميل إلى ذات الشيء الذي لا يعني المماثل إلى العنصر المشترك ووسيط كل فصل ممكن ، هكذا تكون الكتابة معطاة كئائب حسي مرئي فضائي عن الذاكرة ، كونها ضارة ومخدرة للداخل غير المرئي للروح وللذاكرة والحقيقة ، وبالعكس يكون سم الشوكران مقدما كسم ضار ومخدر للجسم ، ثم يكشف عن كونه نافعا للروح يحررها للجسم "ويفتح عينها " على حقيقة المثال ، ولئن كان الفارماكون ملتبسا [ ذا حدين ] فإنما لتشكيله الوسط الذي يتضاد فيها الضدان ، والحركة واللعب اللذين يحيلان بعضهما ويقبلانها ويجعلانها يمران أحدهما في الآخر ( الروح/الجسم ) ، ( الخير/الشر ) ، ( العافية/المرض ) (الداخل /الخارج) ، (الذاكرة /النسيان) (الكلام/الكتابة) ، انطلاقا من هذا اللعب أو هذه الحركة تكون الأضداد أو المختلفات مقررة من لدن

<sup>1</sup> - دريدا صيدلية أفلاطون ، ترجمة كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر ، مصدر سابق ، ص 53.

أفلاطون ، الفارماكون هو حركة الاختلاف موضعه ، لعبه ( إنتاجه ) هو الاختلاف [ مغايرته وإرجاءه ]  
يخزن في عتمته وما قبله غير المحسومين المختلفات والخلافات التي سيجيء التميز ليعزلها فيه (1).  
على ضوء هذه الحقيقة للعبة الدوال في مجال الكلام والكتابة ، تنفرد الكتابة بميزة إلى جانب كونها عقار  
وسم فهي أيضا علاج ، وقد اهتم بها دريدا لانطوائها على سيرورة البناء بغياب المنتج الأول وهو ما  
يتعذر بالنسبة للكلام ، وقد أفضى هذا إلى الاشتغال على ثنائية الحضور والغياب استنادا إلى فهم جدلي  
للعلاقة بين هذين المستويين في الخطاب ، إن الحضور رهينة مرئية وما الغياب إلا ضلالها الكثيفة  
وهكذا نفهم أن الاختلاف أو الإرجاء كما ورد ذكره سابقا ، إحدى المرتكزات والأسس التي تدل على  
التأجيل والتأخير ، الذي هو مرتبط بالزمان ، وهو في التفكير مصطلحا إجرائيا فهو الاختلاف الذي  
يحرر المتلقي من استحضار المرجع المحدد ، ويترك له حرية استحضار مرجع خاص به ، والاختلاف  
عند دريدا ينفلت من ما يسمى ميتافيزيقا الحضور ، وبواسطة الإرجاء الكتابة أو الأثر لا تتحدران من  
الكيونة être لحضور الحاضر ولا الغياب، الإرجاء والكتابة، الأثر لا تعبر عن لاشعور الميتافيزيقا  
بمعنى كبت الحضارة الغربية(2)

يوظف دريدا استراتيجية تفكيكه معتبرا في البداية أن اللغة سلسلة لا متناهية من المفردات التي ليس  
لها أصول بمعزل عن سياق اللغة إذ أن الكلمات تتميز باختلاف كل منها عن الأخرى و كل معنى  
يكون مؤجلا ، وما دفع دريدا إلى هذا هو الحد من فكرة الحضور la présence ، فالمتلقي واقع تحت  
سيطرة الحضور لذا يبحث عن مدلول محدد ، لهذا فالخطاب عموما ينبغي أن يكون خيارا غير متناه  
للدوال ، وهذا يؤدي إلى ولادة مستمرة للمعاني وذلك بسبب اختلافاتها المتواصلة مع المعاني الأخرى ولما  
كانت هذه المعاني غير ثابتة وغير مستمرة ، فإنها تكون مؤجلة ضمن نظام الاختلاف différence

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 83.

<sup>2</sup> - Marc Gold Schmit, Jacques Derrida, une introduction éditions Pocket, paris, p22.

والتأجيل ، وهذا يهدف إلى تفويض الثنائيات التي أسستها وثبتتها الميتافيزيقا ، والاختلاف كما يرى دريدا هو عمل الكلام الداخلي ، وهو ليس كلمة ولا مفهوم ولكن هو تحليل سيميوطيقي بسيط وتقريبي الذي يقودنا إلى وجه اللعب .<sup>(1)</sup> فالكلام المنطوق يتشكل من الاختلاف المستمر بين الكلمة المنطوقة ، التي تتكون من دال صوتي ومدلول وبين مجموعة من المفردات التي ينظمها الحديث وذلك إلى ما لا نهاية خصوصا لما كان سوسير يعتبر أن النظام الذاتي للكلام ينهض على الاختلاف بين العلامات أكثر ما يقوم على وحدات المعنى ، فالعلامة لا تدل على شيء بذاتها ، إنما باختلافها عن العلامات الأخرى وهذه الإمكانية لا تتحقق إلا بواسطة الكلام بوصفه حضورا ذاتيا مباشرا ، وبطبيعة الحال هذا ما أدى بدريدا إلى وضع أو تصور ما يسمى بالكتابة البدائية *archi écriture* ووصفها دريدا باللسانيات الغير متمركزة عقليا ، وبهذا يكون دريدا قد أقام نموذجا من خلاله تم قلب التصور الذهني الذي أرسته الميتافيزيقا الغربية .

وبقليل من التفصيل نفهم أن دريدا له تصور خارجي للكتابة فهو تصور واسع جدا ، يقول على إثر ذلك في كتابه "علم الكتابة" (...إن التأكيد على أن مفهوم الكتابة يتجاوز مفهوم اللغة ويحتويه يفترض بالطبع تعريفا معينا للغة والكتابة ، نطلق كلمة لغة على الفعل والحركة والفكر والوعي واللاوعي والخبرة والانفعال... الخ ولكننا نميل إلى أن نطلق كلمة كتابة على كل هذا ، وأشياء أخرى لا نطلقها فقط على الحركات البدنية لعمليات التدوين في الكتابة الأبجدية والكتابة التصويرية *pictographique* والكتابة الرمزية *Idéographique* ولكننا نطلقها أيضا فيما وراء الوجه الدال على وجه المدلول ، وعلى كل ما يمكن أن يؤدي إلى التدوين سواء كان حرفيا أم لا ، حتى ولو كان ما توزعه الكتابة في الفراغ مختلفا عن الصوت البشري مثل : السينما والرقص ، وهناك أيضا كتابة تصويرية وموسيقية ونحتية ويمكن أن نتحدث عن

---

<sup>1</sup>-Jacques Derrida, la différance, conférence prononcé à la société française de philosophie, le 27 janvier 1968, in théorie d'ensemble, éditions LONAS, p46.

كتابة ألعاب قوى وعن كتابة عسكرية وسياسية ، إذا ما نظرنا إلى التكنيك التي يتحكم في هذه المجالات وبهذا المعنى أيضا يتحدث العالم البيولوجي عن الكتابة اليوم وعن (برنامج) programme ويتعلق بالمسارات الأساسية للمعلومات في الخلايا الحية . (1)

هكذا يتهم دريدا على الكتابة الصوتية ويفتح آفاقا أمام الكتابة بمعناها الواسع ، فالكتابة الصوتية في نظره ميتافيزيقية إذ يقول : (... إن طريقة كتابة الرياضيات النظرية بوصفها رسوما محسوسة لم ترتبط أبدا بإنتاج صوتي ، إذ لا تعد الرياضيات منطقة محصورة داخل الثقافات التي تمارس الكتابة الصوتية وقد أشار مؤرخي الكتابة إلى عيوب الكتابة الأبجدية ، وهذا الحصار هو أيضا المكان الذي تقوم فيه ممارسة اللغة العلمية بإدانة نموذج الكتابة الصوتية وكل الميتافيزيقا التي تتضمنها) (2) .

كما تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن دريدا لاحظ أن الميتافيزيقا الغربية تمنح للكلام أفضلية على الكتابة ، فهي تعطي امتيازًا خاصًا للكلمة المنطوقة حيث يقول: ( أن اللغة كما يرى سوسير تقليد شفوي مستقل عن الكتابة) (3) لأنها تجسد حضور المتكلم وقت صدور القول فليس ثمة فاصل زمني ، فالمتكلم يستمع في الوقت الذي يتكلم فيه ، وهذا ما يجسد صورة الحضور الذاتي المباشر للحقيقة التي يفرض الكلام وجودها في الممارسة الفكرية ، وهذه الخاصية ظلت إحدى الأفكار المحورية في الميتافيزيقا الغربية وعلى عكس هذا لم تحظى الكتابة باهتمام لأنها بوسائلها وآلياتها ، لا يمكن أن تتداول الحقيقة الحية المباشرة لهذا عدت نشاطا من الدرجة الثانية ، غير أن دريدا سعى إلى استبدال هذا التصور مؤكدا أن الكتابة تكشف عن تغريب المعنى ، ذلك أن نقش المعنى بواسطة العلامة يهبه استقلالا وحرية عن صاحبه الأصلي ، وهذا ما يمنحه إمكانات كبيرة في التفسير و التأويل خصوصا حينما تستمر العلامة

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، علم الكتابة ، ترجمة منى طلبة وأنور مغيث ، مصدر سابق ، ص 69 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 70.

<sup>3</sup> - Jacques Derrida, Grammatologie éditions de minuit, 1967, p46.

المكتوبة في توليد أبعادها الدلالية المتجددة في غياب مؤلفها الأصلي ودريدا في هذا المجال لا يدافع عن الكتابة إنما يطالب بقلب هذا النظام ، لتفريغ شحنة التمرکز حول العقل وإعادة النظر في أهمية الكتابة ، وهذا بالتأكيد يفتح آفاق للخطاب الفلسفي .

وقد استخدم دريدا مصطلح الغراماتولوجيا ليكشف به تمرکز الفكر الغربي على الكلام وهو من خلاله يفضح الممارسة الصوتية أو تفضيل الصوت على الكتابة منها الممارسات الإقصائية التي تعرضت لها الكتابة ، و بهذا يقلب دريدا النظام أو يقلب ذلك التصور، وهو بهذا يرى أن الكتابة لها دور فعال في خريطة التعبير الفكري ، فالكلام هو المشتق من الكتابة وليس العكس ، وهذه الكتابة التي تجمع كل مجالات اللغة وهي أيضا تعني الكلمة parole التي تعرّف بالكتابة الأولى<sup>(1)</sup> Archi écriture انطلاقا من افتراض وجود نموذج بدائي للكتابة تفرضه الضرورة Archi écriture ، فالكتابة تقليد قديم يعبر عنه بصور حسية ومرئية ، لا يمكن أن تخلو الطبيعة من ممارسة كتابة من نوع ما تثبته الكتابة الهيروغليفية بطبيعة الحال هذا ما لاحظته دريدا في جل تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى الفترة المعاصرة ، حيث يقول في هذا المجال (... هيجل نفسه قد وقع في حبال نفس اللعبة ، فهو قد قام بلا شك بتلخيص كل فلسفة اللوجوس ، لقد حدد الأنطولوجيا كمنطق مطلق ، وقام بتجميع كل تحديدات الوجود بوصفه حضورا وعزا إلى الحضور العقائد الأخروية الخاصة برجعة المسيح ... لهذا السبب قام بتدنية الكتابة وإعطائها صفة التابع ... الكتابة هي هذا النسيان للذات هذا التخارج المضاد للذاكرة الباطنية ولعملية التذكر Erinnerung الذي يفتح تاريخ العقل وهو ما كانت محاورة فايدروس تشير إليه في قوله : الكتابة هي

---

<sup>1</sup>- Catherine MALABOU, DERRIDA JACQUES(1930–2004)Encyclopédia Universalis(en ligne),consulté le 3 janvier2017.www.universalis.fr/encyclopedie/jacques–Derrida/§1.

في آن تكنيك للتذكر وطاقة للنسيان ، يتوقف النقد الهيجلي للكتابة عند الأبجدية ، فالأبجدية بوصفها كتابة صوتية هي في آن أكثر عبودية وأكثر تبعية )<sup>(1)</sup>.

إن الشيء الملاحظ هنا وهو أن أفلاطون يرى في محاورة " فايدروس " أن الكتابة تمارس خطرا على الذاكرة ، بينما إذا كانت هناك شيء ينشط الذاكرة فهو الكلام ، ولهذا لكون الكلام جور النفس ، والكتابة بعيدة عنه فهي ميتة وبعيدة عن النفس ، وعلى ضوء هذه الحقيقة يقيم دريدا نقده للتصور الأفلاطوني فأفلاطون أوجد تعارضا لا مصالحة فيه بين الكتابة واللوغوس .

وبناء على الانتقادات التي وجهها دريدا إلى روسو ودوسيسير حول الكلام والكتابة فإنه توصل إلى استخلاص نتائج ، وتبين له أن الفكر الغربي عموما أسس علاقة غير متكافئة بين الكلام والكتابة علاقة محكومة بالعنف ، حيث يقول رولان بارت في هذا المجال: (العنف هو الكتابة ، إذا عرفنا هذا الموضوع الدريدي الأثر في العميقة ، والكتابة ذاتها إذا أردنا أن لا نربكها ونخلطها بالأسلوب والأدب هي عنف)<sup>(2)</sup> إشارته فيما يتقدم الكلام ويمنح شرعية مطلقة في التعبير عن الحقيقة ، تقصي الكتابة وترجعها إلى الخلف بينما يعتبرها دريدا نوعا من ( الترياق ) ، فالكتابة عنده موازية للكلام ، بل وسابقة له فالكتابة تتجاوز النطق لأنها تتولد عن النص ، إنها الجراماتولوجيا ( علم الكتابة ) ، هذه هي صيغة دريدا الجديدة فقد سعى إلى منح الكتابة دورا جديدا وخلاقا ، حيث أشار في كتابه علم الكتابة (... هل يمكن لعلم الكتابة إذن أن يأمل عن حق في عون جوهري من اللغويات ؟ ألا يمكننا أن نلمح على العكس - بصورة فعالة - في العملية التي تشكلت بها اللغويات بوصفها علما ، افتراضيا ميتافيزيقيا بخصوص العلاقة بين الكلام والكتابة ؟ ماذا يمكن أن يعني أولا علم الكتابة ؟ لو كان متاحا .

1 - إن فكرة العلم نفسها قد ولدت في مرحلة معينة من تاريخ الكتابة .

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، علم الكتابة ، ترجمة منى طلبية وأنور مغيث ، مصدر سابق ، ص 99.

<sup>2</sup> - Roland Barthe, écriture de l'évènement, in revue communications paris, mai 1968, p111.

2 - وقد تم التفكير فيها وصياغتها كمهمة ، وكفكرة ومشروع في إطار لغة تتضمن نمطا ما من العلاقات المحددة ، بنيويا وقيميا بين الكلام والكتابة .

3 - إن الرياضيات التي كانت دائما النموذج الأرقى للعلم لم تكف أبدا عن الابتعاد عن الكتابة الصوتية  
4 - إن الكتابة ليست فقط مجرد وسيلة مساعدة في خدمة العلم وبالتالي في خدمة موضوعه ولكنها أولا وكما بين هوسرل في أصل الهندسة هي شرط إمكانية الموضوعات ، المثالية وبالتالي الموضوعية العلمية . (1)

بهذه التساؤلات يقدم دريدا مقارنة جديدة لعلم الكتابة موظفا إمكاناته لتنظيم عمل الغراماتولوجيا ، والكتابة ستكون بهذا المنظور وسيلة يحقق بها الإنسان تنافيه وغايته حين يريد الانفصال عما هو موجود واستبدل دريدا السيميولوجيا التي طرحها سوسير وأشار إليها بالغراماتولوجيا مستخدما الأثر la trace بدل من العلامة le signe . ويطمح دريدا في علم الكتابة إعادة النظر في دور الكتابة نظرة جديدة عكس ما كان سائدا من قبل حال الميتافيزيقا الغربية التي طمست معالمها ، و يرى دريدا أنه ينبغي أن يكون لها كيانا خاصا ومتميزا حيث يقول في هذا المجال (...قبل أن تكون الكتابة موضوعا للإبستيمي épistémè كانت هي شرط وجودها ، إن التاريخية Historicité نفسها مرتبطة بإمكانية الكتابة بوجه عام فيما وراء هذه الصياغات الخاصة للكتابة والتي باسمها تحدثنا طويلا عن شعوب بلا كتابة وبلا تاريخ ، إن الكتابة قبل أن تكون موضوعا للتاريخ - أي لعلم التاريخ- نجدتها تفتح مجال التاريخ أي مجال الصيرورة التاريخية . (2) بهذا المعنى تكون الكتابة استراتيجية ومغامرة ، والاستراتيجية تعني أنه لا وجود لحقيقة ترنسندنتالية تحكم الكتابة ، فالكتابة ضد كل أشكال الأنطولوجيا واللاهوت ، والمغامرة معناها أن الكتابة لا تسجن نفسها لهدف معين أو باستراتيجية تسعى للبرهنة على صحة مقدماتها وامتلاكها من جديد ، إنها

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، علم الكتابة ، ترجمة منى طلبية وأنور مغيث ، مصدر سابق ، ص 97.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 98.

استراتيجية غير غائبة ، استراتيجية التيه والضياع ، وقد عمل دريدا على إعادة تقسيم وتوسيع مفهوم الداخل والخارج ، الماهية والظاهر ، الأصل والكتابة وإعادة الاعتبار لهذه الأخيرة وتفكيك كل تاريخ يهمل الكتابة وإعادة الاعتبار للكتابة أين تتحدد الكتابة ككتابة أصلية ، وهي كتابة يفترض فيها أنها ستكون متخلصة من رواسب التعيينات الميتافيزيقية للكتابة ، ولا يمكن أن تكون بالمفهوم الأفلاطوني: (المكتوب بصريح القول ، أي المخطوط في الفضاء الحسي معثورا بالشوه منذ الولادة... بل هو لقيط)<sup>(1)</sup> (لقيطة بامتياز ) أي ليس لها أب ، أو بمفهومها الروسي " كملحق " وأن الكتابة المبحوث عنها كما يرى دريدا هي موجودة قبل الكلام وداخل الكلام ، هذا ويزيد دريدا المسألة أكثر وضوحا (... إن قيام الكتابة هو قيام اللعب : و أن اللعب يعود إلى نفسه ، ما حيا الحد الذي كان يعتقد بإمكان تنظيم حركة العلامات انطلاقا منه ، وجارا معه جميع المدلولات المطمئنة مطوقا بجميع الأماكن الحصينة ، جميع ملاجئ خارج اللعب التي كانت تشرف على حقل اللغة أو تحرسه ، وهذا ما يعني - بكامل الدقة - تدمير مفهوم العلامة ومنطقها كله ، ولا شك أنه لم يكن من قبيل الصدفة أن هذا التجاوز أو الفيض يحدث في الخطة التي يحو فيها امتداد مفهوم اللغة بجميع حدودها ، و هذا التجاوز و الإمحاء إنما يتمتعان بالمعنى نفسه ويمثلان ظاهرة بذاتها ، إن كل شيء يحدث كما لو أن التصور الغربي للغة ( في كل ما يجمعه فيما وراء تعدديته ، وفي ما وراء المقابلة الضيقة والإشكالية بين الكلام parole واللغة langue نقول كل ما يجمعه بصورة عامة بالإنتاج الصوتي ، إنتاج أصوات الكلمات والألفاظ ، وباللسان والصوت والأذن والنبر والنفس والكلام ، نقول كما لو أن هذا التصور يكشف اليوم عن كونه لا أكثر من قناع لكتابة أولى هي أكثر جوهرية من تلك التي كانت تعتبر قبل هذا التحول الذي نتحدث عنه مجرد ملحق بسيط بالكلام

---

<sup>1</sup> - دريدا صيدالية أفلاطون ، ترجمة كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر ، مصدر سابق ، ص 109

(روسو ) (1) ، وعلى هذا تكون الكتابة غير تابعة للكلام ، ولا مكتملة له ، وهذا الطرح أنتجته الميتافيزيقا فالكتابة موازية للكلام ، بل سابقة له ، فهي تستوعب اللغة ، تأتي كخلفية لها وهي بذلك صيغة لإنتاج وحدات اللغة . وفي نهاية هذا الفصل يمكن القول أنه من النظرة الأولى والقراءة الأولى في أفكار دريدا نفهم أنه فيلسوف متفتح على المتعالي وهو بهذا يبحث للوصول إلى أبعد نقطة من الحضور ، وعلى حسب دريدا نفسه فهو أعطى أهمية بالغة لميتافيزيقا الحضور في نقدها وتفكيكها وفحصها وتبيان هفواتها وإن لم نقل أنه سخر لها حياته برمتها وأقصد هنا حياته الفكرية بطبيعة الحال ، وهذا طبعاً بعد أن استعاد من محاولة بعض المفكرين في تأملاتهم وأبحاثهم في مسألة الخطاب المركزي بالخصوص ( discours centré ) حول الغرب عموماً ، ويمكن ذكر البعض منها مثل نقد نيته للميتافيزيقا ، ونقد فرويد لحضور الذات والهدم الهيدجري للأنطولوجيا في تحديد معنى الكينونة كحضور<sup>(2)</sup> ( parousie ) و قد أخذ دريدا العبارة ميتافيزيقا الحضور من الفكر الهيدجري أو من عند هيدجر بشكل خاص ، هذا الأخير الذي يرى الميتافيزيقا بأنها عدم أخذ بعين الاعتبار الفرق الأنطولوجي بين الكينونة ( être ) ككينونة ( étant ) وهو الذي يمكن فهمه أو تأويله عبر نسيان الكينونة ( être ) ، وكذا عدم أخذ بعين الاعتبار الفرق الأنطولوجي بين الكينونة être و ( étant ) ، هنا يؤكد دريدا أن الفلسفة الغربية أعطت الأولوية لكل ما يجعلها أمر ممكن الوجود ، وبمعنى آخر فإن الحضور بهذا المعنى له أولوية على حساب ما يجعله ممكناً أو غير ممكن ، وفي نظر دريدا وهو دائماً يلح على هذا ، حيث أن الفلاسفة عبر فترات عديدة من التاريخ قد اهتموا بالحاضر le présent لأن الحاضر فقط من يمنح اليقين ، لا الماضي ولا المستقبل يمكن أن يضمن لنا ذلك ، الحاضر فقط يستطيع أن يفعل ذلك ، وهذه هي الفرضية التي وظفها

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، الكتابة والإختلاف ، ترجمة كاظم جهاد ، ص ص 104 105 .

<sup>2</sup> - Jacques Derrida, la structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines (écriture et différence éditions de seuil, paris, 1967, p412.

هؤلاء لأجل إعطاء الحضور والحاضر أهمية بالغة ، وبهذا يصبح الحضور أو الحاضر بالأحرى أساس (un fondement) لنظريات الكثير من الفلاسفة ، إن ما يستوقفنا هنا هو وصف دريدا لتاريخ الميتافيزيقا كسلسلة من التعويضات le substitutions من المركز إلى المركز، بمعنى آخر سلسلة من التحديدات للمركز ، فالمركز حسب دريدا يتلقى بشكل متتالي ومضبوط صور أو أسماء عديدة (1)، والتحديد التاريخي كما يرى دريدا لمعنى الكينونة عموما هو كحضور ( présence ) ، ومع كل التحديدات الأخرى التي تتوقف عن هذه التحديدات ، و عن هذه الصورة العامة وهي في الواقع التي تنظم نسقها وتسلسلها التاريخي مثل حضور الشيء أمام النظر ( eidos ) مثلا ، وكذلك حضور الجوهر substance أو ( éssence ) ، أو الوجود ( existence ) ، ( ousia )، وكذلك حضور مؤقت مثل ( stigmé ) للآن أو لهذه اللحظة ( nun ) ، وحضور الذات أو الوعي مثل ( cogito ) (2) وهكذا نفهم أن الحضور عند دريدا له صور متنوعة ومختلفة ويقصد به دريدا المسافة الموجودة بين الذات والموضوع objet أو sujet.

يستخدم دريدا في مقاله الوارد في كتابه " الكتابة والاختلاف " بعنوان البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية أين عبارة (من الممكن) peut être ، وهو بهذا لا يريد أن يثبت بشكل قطعي فهو يتحدث عن الحدث évènement في الفكر الغربي والتي هي في نظره عبارة عن قطيعة مع الإبستمي (3) l'épistémè (الفلسفة والعلم في نفس الوقت ) وهذا التفكير هو ذاته ( بنيوية البنية ) ، إذ يرى دريدا في هذا الشأن أن كل بنية يفترض كما هو في الشعور الغربي لها مركز ( un centre )

<sup>1</sup> - ibid, p 410.

<sup>2</sup> - Jacques Derrida, Grammatologie, éditions de minuit, p 23.

<sup>3</sup> - الإبستمي هي مجموعة من المعارف العلمية لفترة ما وافترضاها.

وليس هناك شيء يمكن تعويضه فهو متميز ووحيد ، بهذا فإن المركز ليس مركز في نظر دريدا فمفهوم أو فكرة المركز مهما كانت وظيفتها ودورها فهي تهدد اللعب بمعنى آخر حركة العناصر داخل نظام أو نسق معين.

يرى دريدا أن تاريخ الفلسفة الغربية يتقدم في نظره بواسطة تعويضات دائمة substitutions من مركز إلى آخر وهو في تصوره غير موجود تماما ، فالمركز هو من تصور ذاتي أو بناء فكري محض أو هو افتراض فقط وقد نطلق عليه اسم آخر أساس ( fondement ) ، والذي يجعل الكل متناسق داخل نظام محكم ويعطيه حضورا كاملا ( pleine présence )، و في هذا الشأن تقول فرانسواز دستور Françoise Dastur: ( إن عبارة ميتافيزيقا الحضور تبدو للوهلة الأولى من استعمال هايدجري لكن في الحقيقة لا نجدها وفق هذا الإيقاع عند هايدجر وفي المحاولة الدريدية في علم الكتابة Grammatologie الحضور يعني دائما حضور كامل ويتعارض دائما مع الغياب)<sup>(1)</sup> . وقد أثبت دريدا في أكثر من موضع في إخفاق كل من "فرويد" و"نيتشه" و"هايدجر" في تجاوزهم ونقدهم للمركز ، لأن لا أحد من هؤلاء الفلاسفة يستطيع بشكل نهائي أن ينفلت لفخ وقوعهم الخاص في مركز جديد، بمعنى آخر لا يمكن لأحد أن يتحدث عن نظام أو عن نسق دون توظيف الافتراضات ، بناء على هذا فإن دريدا في معارضته للمركز المرتبط ببنيوية البنية ، فإنه يدعم فكرة أن المركز خاص والمصطلحات التابعة له تم شطبها ( sous rature ) ، وإذا كان استقرار البنية يتوقف ببعض الثنائيات المتعارضة فإن هذه البنية لا يمكن لها أن تصمد لأن عناصرها خاضعة للعب ، وكل ما كان نظام غير مستقر فيمكن تعويضه بآخر وهذا شيء غير مسموح به intolérable ، وهذا يعني أيضا تعويض مركز بمركز آخر دون

---

<sup>1</sup>- Françoise Dastur, Derrida et la question de la présence relecture de la voix et le phénomène, revue métaphysique et de morale 2007/1 ( n°53) presse universitaire de France,2007,p22.

الانتباه إلى أن المركز نفسه ما هو إلا مفهوم يدخل في حركة اللعب مع العناصر الأخرى في البنية يقول دريدا: ( إن التوجه نحو الحضور الضائع أو المستحيل وكذلك إلى الأصل الغائب هذه الإشكالية البنيوية الفورية المقطوعة هي الوجه الحزين السلبية والمذنبه الروسوية لتفكير اللعب في الإثبات المنتشوي والإثبات السعيد للعب العالم وللبراءة المستقبلية ، إثبات عالم العلامات دون أخطاء ودون حقيقة وكذلك دون أصل مقدم لتأويل نشيط لهذا الإثبات إذ يقدم تحديد الاتمرکز ( le non centre <sup>(1)</sup> ) وبهذا المعنى نفهم أن دريدا يستخدم مفاهيم البنية ، العلامة واللعب في هذا المقال الذي ذكرناه سابقا لأجل تغيير وجهة الأفكار التقليدية والمنهجيات المرتبطة بها وباللغة أيضا والتأويلات النصية ، فالنصوص أو النص كما يرى دريدا مفتوح على حدود لا نهائية للعب ، وبالنسبة لدريدا الهامش ليس فضاء ثانوي ، ولا يمكن أن يتحول إلى مركز جديد ، ويضع دريدا على المحك كل خطاب مؤسس على المركز سواء كان حقيقة أو حضور أو جوهر ، أو مدلول signifié ، كما يسلب الضوء على الطابع الإشكالي للفرضيات الميتافيزيقية . و يفكك الميتافيزيقا ويرمي بعيدا بكل شوائبها وهي التي بني عليها العقل أو التمرکز العقلي للعالم كله.

### المبحث الثالث

في هذه الصفحات القادمة سنحاول اختبار بعض الأطروحات أو بعض التعاليق التي سلّم بها بعض المعلقين ( les commentateurs ) ، وفي هذا السياق أو المجال أيضا سنعمل على أن نبيّن بشكل دقيق هذه العملية التي نريد منها خفض قيمة التعليقات أو رفضها تماما، وكذا الكشف عن الارتباك أو التناقض ، في البداية نبدأ بجوزيف فولكا Josef Fulka في اعتقادنا مقاله نقطة بداية ممتازة لأجل

---

<sup>1</sup> - Jacques Derrida, la structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines (écriture et différence éditions de seuil, paris, 1967,p427.

توضيح هذا الارتباك الذي ذكرناه وهي تعتبر نقطة مهمة تعين إضافتها للمعلقين الذين سلّموا وعلّقوا بوجود تحوّل جذري في فكر جاك دريدا أو ما يسمى دريدا الأخير.

## 1-موقف المعلقين

أ – جوزيف فولكا Josef Fulka

كشف جوزيف فولكا Josef Fulka في سنة 2006 عن سلسلة من التعليقات في إطار برنامجيه أو مشروع للتفكيكية وخاصة في السياق الأنجلوسكسوني منه الإهتمام بالنسبوية وكذلك اللامسؤولية<sup>(1)</sup> ، وما يتعلق بالمسؤولية فإن هناك تحوّل صحيح un vrai tournant يحدث في عمل جاك دريدا بداية من الثمانيات ، أين ندرك و نلاحظ بشكل واضح مصطلح المسؤولية فيظهر في نصوصه وبشكل وجيز إذ يمكن القول أن جاك دريدا يحاول أن يبني نظريته في المسؤولية دون أن يعمل أو يغادر العمل الذي بدأه وهو نقد الميتافيزيقا ( وهذه النظرية حول المسؤولية مرتبطة في الواقع بمفهوم الاختلاف ، وهو مفهوم أساسي للتفكيكية )<sup>(2)</sup>.

ويرى جوزيف فولكا أن مسألة التحوّل يمكن ملاحظتها في مواضيع عديدة منها تصوّر الغيرية la conception de l'altérité<sup>(3)</sup> ، حيث أن المسؤولية بالمعنى الحقيقي و العميق للكلمة لها علاقة

---

<sup>1</sup>– Josef Folka, les politiques de la différence chez Derrida, article sens public, revue internationale 2006/09, www.sens-public.org, p1.

<sup>2</sup> - ibid. p 03.

<sup>3</sup> - الغيرية ( Altérité ) مشتقة من الغير وهو كون كل من الشئيين خلافا للآخر ، وقيل كون الشئيين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ، والغيرية خلاف للإثينية ، ولفظ الغير في علم النفس مقابل للفظ أنا ، فكل ما كان خارج الذات المدركة أو مستقلا عنها كان غيرها و يحمل إسم الأنا أو الآخر ، والغيرية ( Altruisme ) عند المحدثين هي الإيثار وهي مقابلة للأنانية ( Egoïsme ) ، والغيرية هي أيضا مرادفة للتغاير ، وهو أن يكون الشيء مختلفا عن غيره .

بالغيرية أين عسانا أن نجد ربما أو نميز بين التصور الدريدي لمفهوم الغيرية وفيلسوف آخر مثل : إيمانويل ليفياس ، وهذا ليس فقط في الفلسفة الحديثة وإنما في تاريخ الفلسفة برمتها ، وعلى الرغم من حدّة التصور الليفيناسي للغيرية *altérité* الذي كان محل نقد لاذع من طرف دريدا في الستينيات إلى أنّ تصور الغيرية الدريدي كان أكثر اتساعا في حين أن الغيرية عند ليفيناس هي أصولية *radicale* (فالآخر عند ليفيناس جذريا هو الآخر)<sup>(1)</sup>.

إنّ مفهوم الغيرية عند جاك دريدا له معنى أوسع، حيث يقول: (إن الغيرية هو ما أسميه (بالحدث) *l'évènement* بالمعنى الدال للكلمة، ويمكن أن يكون أيضا يعنى الحياة (*vie*) أو (طيف) (*spectre*) في شكل حيوان. )<sup>(2)</sup>

يمكن القول أن هذا التصور للغيرية *altérité* الذي ينبع من استحالة تعريفها طبقا للمقاربة الليفيناسية المرتبط بما نسميه بالمسؤولية ، هو مرتبط بإضافة شيء مهم وهو الاختلاف ، وإذا كان هذا الأخير يلعب دور مهم في تصور الغيرية فإن الآخر *l'autre* له علاقة بالاختلاف الغير المتماثل *asymétrique* أي بمعنى آخر الاختلاف الذي لا يمنح لي أي إمكانية لكي أحدد نفسي كمصطلح متماثل في مواجهة الغيرية ، لأن هذه الأخيرة تتجاوزني وبمسافة كبيرة و مطلقة ، وهذا ليس مثل مفهوم التسامح ، ولكن هي مسؤولية مفروضة قبل أي تسامح ، الغيرية لا يمكن تجاوزها وهي شيء مرتبط بالمسؤولية والقرار إذ لا يمكن لي أن أكون مسؤولا قبل اتخاذ القرار.<sup>(3)</sup> وما يمكن ملاحظته حسب جوزيف فولكا أنه على الرغم من المقاطع التي نقرأها هنا وهناك أين نجد أن دريدا يثبت في كتابه (ماذا عن غد؟) *De quoi*

<sup>1</sup> – *ibid*,p4.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida. E, roudinesco, de quoi demain..., fayard / éditions Galilée, paris 2001, pp 90, 91.

<sup>3</sup> – Josef Folka, les politiques de la différence chez Derrida, sens public, article pub,2006/ op cit p 4.

demain ? استمرارية مشروع الفلسفي من البداية حتى النهاية، إلى أن في الحقيقة هناك تحوّل كليّ في عمله وهو الذي يسمح لنا بالحديث عن هذا الموضوع في مسألة فكره الفلسفي، وهذا الحدث يمكن ملاحظته في موقفه ومواجهته للغيرية أو ما يسمى بالوصول للواصل *Arrivance de l'arrivant* وباختصار كل هذا يجعلنا نعتقد أن مفهوم المسؤولية مثلما عالجها دريدا في هذه المرحلة الأخيرة من فكره ضمنّ فيه إهمال جذري لافتراضات القبلية التي أسسها في بداية مسيرته التفكيكية. وفي السياق السياسي و العملي أيضا عرّج جوزيف فولكا إلى مسألة مهمة وهي أن التصور الدريدي للغيرية يبدو للبعض مجال مغلق على الذات في حين أنه منفتح على الآخر وتأكيد لحضور الآخر فقط ، وهذا مؤشر لوقوع دريدا في تصوّف أخلاقي، وليس من العدل تصور أو تحديد الفكر الدريدي الأخير وحصره في المجال الميتافيزيقي، ولا علاقة لها بالمجال العلمي وهذا عبّر عنه فيما يلي (سيكون من اللاّعدل حصر عمل دريدا في المجال الميتافيزيقي وفصله عن المجال العملي السياسي و الأخلاقي) <sup>(1)</sup> . وفي هذه المسألة كما يرى جوزيف فولكا ، كان يرى جاك دريدا أن هناك ضرورة للخروج من الصمت خصوصا منها القضايا الإنسانية والغير الإنسانية (أي الحيوانية ) الجّد مرتبطة بالجانب العملي أي السياسي و الأخلاقي وفي هذا المجال الأخير (العملي) نجد أن اللامبادئ ( *les non principes* ) للتفكيكية يظهر أنها تقدم نقطة بداية واضحة ومثيرة للانتباه تدخل في سياق سياسي ، والمقصود بالسياق <sup>(2)</sup> هنا ليس النسبوية أو المصلحة إنما المصطلح أو المصطلحين الأكثر شيوعا في التفكيكية في العهد الأول من فكر دريدا وهما الاختلاف و التسامح *la différence et la tolérance* ، إذ لا يمكن استعمالهما هنا إلا في صيغة

<sup>1</sup> - ibid, p5.

<sup>2</sup> - السّياق ( *le Contexte* ) سياق الكلام يعني أسلوبه و مجراه والقول وقعت هذه العبارة في سياق الكلام أي جاءت متّفقة مع مجمل النص ، وللتقيد بسياق الكلام في تفسير النصوص وتأويلها فائدة منهجية ، لأن معنى العبارة يختلف باختلاف مجرى الكلام ، وسياق ( *Processus* ) الحوادث مجراها ، وتسلسلها وارتباطها بعضها ببعض نقول سياق المرض ، وسياق الظواهر النفسية و الاجتماعية .

الجمع ، فنقول : اختلافات ، فليس هناك إلا اختلافات و تسامح بصيغة الجمع ، ولا يمكن أن يكون لهما معنى إلا في إطار خاص لوضعيات ملموسة كما يشير إلى ذلك جوزيف فولكا .

إنّ هذا الحذر الذي يمكن أن نلمسه في فلسفة دريدا المتأخرة و بشكل أكثر دقة فكرة السّياق ، وأن السّياق مهم جدا في فهم الكثير من المسائل ، فما هي في الحقيقة إلا نقطة قوة التفكيكية وخاصة في هذه المرحلة المتأخرة من الفكر الدريدي ، وليس هذا فقط إنما يمكن القول أن السّياق le contexte هو إحدى اللعب أو ألعيب التفكيكية الأساسية، وهي تقنية يطبقها دريدا بحذر في معالجة المسائل ، فهناك مثلا: ملكية السّياق لمشكلة معينة أو مسألة معينة راهنة ، وهنا بالطبع كما يرى جوزيف فولكا لا يؤدي إلى النسبوية أو السياقية كما ذكرنا سابقا إنما يؤدي هذا إلى تفتح ذهني (1).

وإذا كان هناك من يدعي مثلا أو يؤيد الانغلاق و كأننا مجبرون على اتخاذ موقف أو توجه بشكل نهائي مسبقا ، فإن دريدا بالعكس يلح على ضرورة قياس كل نتائج و مخلفات تفكيرنا أو طريقة تفكيرنا التي تجعلنا نتخذ هذا الموقف ، ففي مسائل العنف خصوصا منها العنف الجنسي يرى دريدا أنه ليس بالضرورة أن يكون العنف الجنسي بعنوان التحرش فهناك مثلا : حالات أخرى مثل العلاقات الحميمية العاطفية ، فمثلا : العلاقة الجنسية الغير شرعية يشير جوزيف فولكا أن هذا السلوك أحمق ولو أن هناك ربما ضغط يمارسه أحد الطرفين على الآخر ، لكن دريدا في هذه المسألة يسطر على (صورة الشّر ) ( la figure du mal ) ، وهو استخدام أو خرق استخدام السلطة خارج مجالها العملي أو الوظيفي مثلا من وجانب آخر يمكن تصور أن حتى العلاقات العاطفية فيها تجاوز واستخدام للسلطة من إحدى الطرفين ولكن في الحقيقة من يقعون أو من يقومون بالتحرش الجنسي ليس فقط من تربطهم علاقة حميمية عاطفية ولكن هو استخدام تعسفي للسلطة ، وأن دريدا له الحق في هذه المسألة وهو عنف نفسي في

---

<sup>1</sup> – ibid. p. 06

نظر هذا الأخير، حتى أنه يأخذ أشكال كثيرة للقسوة و العنف ( ولا يدافع دريدا في هذه الحالة عن هذه القضية أي القوانين التي تجرم التحرش الجنسي إنما هو يركز على نقطة مهمة وهي طبيعة هذه القوانين التي يمكن أن تكون جائرة ، وبالتالي لا بد أن نحكم انطلاقا من السياق le contexte وهو مبدأ الحذر (1) la vigilance).

وقد دافع دريدا وبشكل ملفت أو بإعجاب ملفت وبحذر شديد حقوق الحيوانات وحتى لا نفع ونكون منغلقيين في النزعة الطبيعية naturalisme والبنائية constructions وهي بمثابة تمثيلات شائعة ، في نظر جوزيف فولكا، إنما أيضا دريدا كان من المدافعين عن البيئة ، وبالتالي فإن استراتيجيته التكيكية هذه هي شكل من أشكال المسؤولية الحاد ، ويشير فولكا إلى الحذر في اصدار الاحكام في مثل هذه المسائل إذ قبل إصدار الحكم على شيء لا بد من النظر والتبصر في السياق وكل النتائج الممكنة قبل القرار النهائي لأن هذا الأخير يمكن أن يتغير بتغير الظروف ، وهنا يمكن القول أن كل الملاحظات السابقة تشير إلى أن هناك تحوّل ملفت للانتباه في تكيكية دريدا .

ويضيف جوزيف فولكا أيضا وبشكل دقيق في توضيح مسألة التحوّل في الفكر الدريدي ، والذي يظهر في مسألة عقوبة الإعدام ، فهذه الأخيرة عالجها دريدا بشكل جدّي واتخذ القرار فيها دون انتظار رأي الآخر وراح مباشرة يفكر ودون تردد في إمكانية إلغاء بالأحرى للعقوبة أوانه مال أو إنساق مع الخطاب الإلغائي Abolitionnisme ، وهذا من منطلق أن المبررات التي تقوم عليها عقوبة الإعدام خاضعة للشك ويقول دريدا في هذا الشأن : ( ما دام أننا لم نظهر من الداخل وبشكل واضح ولم تظهر الأخطاء والشوائب التي يمكن أن تكون في مثل هذا الخطاب ، وما دام أننا لم نبني إذا أردتم خطاب من نوع أو نمط كانطي أو هيجلي اللذان يبرران عقوبة الإعدام بصفة أساسية وبدون منفعة أو مصلحة فنحن

---

<sup>1</sup> – ibid, p 06

متمسكون بالخطاب الإلغائي مؤقت غير نهائي ومحدود ، وهذا في إطار منطق الغايات للوسائل وإلى جانب عقلانية قانونية صارمة (1) ، ومن خلال هذا نفهم أن جاك دريدا من خلال مسألة إلغاء عقوبة الإعدام يهمل تماما مبدأ السياقية *la contextualité* ، الذي رفع من شأنه في السابق ، ففي مسألة عقوبة الإعدام هو سلوك يمكن استعارته ولا يمكن الاقتراب منه وذلك دون شك ، هكذا وعلى الرغم من الخطاب السابق الذي تم عرضه فيما يخص السياقية فإن دريدا هنا يقترح إعداد خطاب ضد عقوبة الإعدام ، وهو خطاب قائم على مبادئ غير مشروطة وهو أكثر حدّة من خطاب كانط الذي يرمي إلى تطبيق عقوبة الإعدام بشكل عقلاني ، وما يمكن قوله هنا أن دريدا يهمل تماما منطق العقل أي معناه منطق العقل الكانطي الذي كان دريدا يأمل أن يقوم ببنائه ، و هذا من أجل ضبط المعطيات التجريبية .

ومن خلال هذا كله نفهم أن جوزيف فولكا يطمح إلى الرّبط بين ثلاثة مواضيع التي ذكرناها سابقا والتي يمكن أن تتموقع بشكل معين أو بآخر في مسألة الأخلاق و التسامح أو مواجهة الغيرية و الاختلافات والتسامحات ، وهاتان الأخيرتان يطرحهما دريدا باسم مبدأ أخلاقي وذلك بعرض خطاب إلغائي يتعالى المعطيات التجريبية ، ويظهر ذلك جلياً في الصور الثلاث التي استعرضناها من بين الأخيريات و التي تكوّن الفكر الدريدي الأخير Dernier Derrida .

### ب - كريستوفر نوريس Christopher Norris

كتب كريستوفر نوريس في مقاله بعنوان نيتشه ، فرويد ، ليفيناس ، حول أخلاقيات التقنيك « لقد ادعيت ولعله ادعاء مقنع الآن ، أن كتابات دريدا تنطوي على بعد أخلاقي ، لا بد أن معظم معلقيه لاسمونه في هذه الكتابات ، فمن جهة يرى دريدا أنه من البديهي أن الفلسفة في التراث الغربي قد اشتغلت على طول تاريخها بإشكالات المعرفة و الحقيقة والعقل - ( وهي إشكالات إبستمولوجية في المقام

<sup>1</sup> – ibid. p 08.

الأول) ولا سبيل للمشاركة العملية في هذا التراث سوى بمواصلة التفكير فيه من خلالها ، وكما رأينا سابقا كيف يتورط نوع الخطاب عند كانط - العقل العملي والعقل الخالص - في مقايضة مطّردة يتبادلان فيها الأدوار ... ومع أن هذه المناقشة تلعب دورا حيويا في اهتمامات الفلسفة ، فإنها تستبعد من مجالها أصوات أخرى معينة ، تلك الأصوات القادمة من خارج تراث التفكير الإبستمولوجي برّمته منذ أفلاطون حتى هوسرل «(1).

ونحن نكتب هذه الفقرة الواردة في كتاب مقالات بعنوان مدخل إلى التفكير ، نفهم أن كريستوفر نوريس يشير إلى أن العمل الفكري أو الفلسفي لجاك دريدا يطغى عليه الطابع الأخلاقي على الرغم من الهدف الأسمى للعمل الفلسفي الذي هو إبستمولوجي معرفي بامتياز ، وقد تجلى وظهر توجه كريستوفر نوريس بشكل أكثر وضوح سنة 1992، وهذا لم يتم إلا بعد اطلاعه على الكتب الأخيرة لجاك دريدا ، أين يكشف ويعلق أن عمل دريدا يستحق أن يطرح المسائل الأخلاقية وكذلك المسؤولية (2) وبهذه العبارة نفهم أن هناك وجود لنوع من التحوّل في الفكر الدريدي الذي هو تحوّل أخلاقي وسياسي بدرجة أولى ، فبعد أن اهتم بمسألة تفكيك ميتافيزيقا الحضور في بداياته الفكرية راح بعدها يتنازل تماما عنها ويتجاوزها في مرحلته المتأخرة ، ويمكن أن نفهم أيضا أن هناك أو نتحدث هنا عن دريدا واحد و دريدا اثنان أو حتى دريدا ثلاثة ، بمعنى هو حديث عن مراحل التفكير عند دريدا ، و لكن عند كريستوفر نوريس دريدا الأول هو دريدا الإبستمولوجي الذي أنتقد وفكك ميتافيزيقا الحضور بكل أشكالها كما ذكرنا سابقا ، و دريدا الثاني هو دريدا الأخلاقي الذي عالج في هذه الفترة المسائل الأخلاقية والسياسية بامتياز ويمكن قراءة هذا

---

<sup>1</sup> - كريستوفر نوريس، مدخل إلى التفكير ، ترجمة حسام نابل ، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، 2008 ص 380 .

<sup>2</sup> - Christopher Norris. on critical theory post modernism intellectuels the gulf war Amherst , university of massachuss tts ,press, 1992 , p 18 .

التوجه في التأمّلات الفلسفية الديرديّة في أفكار نيتشه وفرويد وليفيناس وفي هذا دلالة واضحة عن اهتمام دريدا وبشكل صريح بتفكيك مسائل أخلاقية معاصرة ، ويعتبر كريستوفر نوريس من المفكرين الذين يملكون مقاربة فكرية ونظرة موجزة عن الاتجاهات الفكرية الديرديّة ، فراح يلج في عمق فلسفته الأولى أي تفكيك بعض النصوص اليونانية من ديموقريطس حتى أفلاطون ، ثم المرحلة الأولى من تفكير دريدا وخاصة فلسفة إدموند هوسرل وعن مسألة أصل الهندسة ، وكذلك مسألة العلامة والعلامات عند هوسرل وضرورة الدلالة للعلامة والبدال للمدلول<sup>(1)</sup> وقد نفهم من هذا أن نوريس قد فهم تطور الفلسفة الديرديّة بمجرد تأمل العمل الديردي وكيفية تطوره بداية من المؤلفات الأولى التي ظهرت في نهاية الستينيات الصوت و الظاهرة ، علم الكتابة و الغراماتولوجيا 1967 ، وكذلك هامش الفلسفة ومواقف positions وتناثر dissémination وكذلك archéologie du frivole ونواقيس glas وكذلك éperons أو وخز الخيل وكذلك la vérité en peinture ، وهذه المرحلة حسب كريستوفر نوريس مرحلة إبستيمولوجية في تاريخ الفكر الديردي ثم تأتي المرحلة الأخلاقية ، أين قام دريدا بدفع الإبستيمولوجيا إلى التفكير على ضوء الأخلاق، وهذا نقرأه في كتاب كريستوفر نوريس بعنوان دريدا Derrida la déconstruction وذلك من خلال المقال الذي تطرق فيه إلى أزمة العقل عند فوكو وديكارت وكذلك الإبستيمولوجيا والأخلاق عند إمانويل ليفيناس . فإذا ما سايرنا كريستوفر نوريس في اعتباره أن دريدا الأخير الذي يستحق أن يطرح القضايا الأخلاقية كما ذكرنا سابقا نلاحظ بشكل جدي كيف يتناول مسألة (الضيافة l'hospitalité) إذ عالجه بشكل يوحي بقوة إلى دلائل أخلاقية وسياسية وما يمكن قوله أيضا أن جاك دريدا الذي كان يعرفه قارئوه لم يعد جاك دريدا النيتشوي أو الهيدجري كما كان سابقا في نظر محبيه ، لكن ما الذي حدث و في أي فترة حدث هذا التحوّل ؟ أعتقد أنه إذا كان ضروريا أن نقترح تاريخا

<sup>1</sup>- جاك دريدا ، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة د. فتحي إنقرّو، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب 2005، ص45.

معينا لهذا التحول لابد أن نقدمه إلى التسعينيات<sup>(1)</sup> وهي الفترة التي عرف فيها الفكر الديردي تجديدا من نوع تغير في النظرة إلى الحياة تماما. ويتحدث كريستوفر نوريس عن مرحلة التسعينيات وما جاءت به من فكر أخلاقي بامتياز ، حيث قرّر دريدا أن يبعث سلسلة من الندوات تحت عنوان عام (مسائل في المسؤولية ) ويصّب معظمها حول مسألة الشهادة le témoignage ، وبداية من 1992 وحسن الضيافة l'hospitalité بداية من 1995 وكذلك التسامح le pardon بداية من 1997 وكذلك عقوبة الإعدام la peine de mort بداية من 1999 ثم la bête et le souverain سنة 2001 ، لكن في النهاية يمكن القول أن هذه الندوات قد سبقتها من قبل ندوات أخرى مثل الجنسية والوطنية الفلسفية la nationalité et le nationalisme philosophique ، وكان ذلك في سنوات 1985 – 1986 ليس هذا فقط إنما دريدا له ميول أخرى تتعلق بالسياسة والأخلاق ( نتطرق إليها لاحقا) ، ثم بعد بضع سنوات أقام ندوة أخرى بعنوان ( أكل الآخر ) manger l'autre . و إذا أردنا حقيقة أن نلقي نظرة على كتب دريدا فإن من الجدير القول أن التحول الأخلاقي أو العملي حدث بلا شك في التسعينيات وبالضبط في بداية سنة 1990 ، أين نشر la le recueil du droit a philosophie والذي يتضمن بعد سياسي في تدريس الفلسفة<sup>(2)</sup> وكذلك كتاب آخر من حجم صغير كرسه دريدا للهوية الأوروبية والديمقراطية l'identité européen et la démocratie وكذلك كتاب آخر بعنوان ( حالة أخرى l'autre cas ) وكتاب مهم جدا حول ماركس بعنوان (أطياف ماركس ) ( spectres de Marx ) . عالج جاك دريدا أيضا المنفعة الأخلاقية والسياسية ، وكذلك مسائل الحق ، والعدالة والشهادة والقرار

---

<sup>1</sup>– François Nault, l'éthique de la déconstruction comme si c'était possible, Revue d'éthique et de théologie morale, éditions du cerf 2005/2 n°234, p14.

<sup>2</sup>– Jacques Derrida, Du droit a' la philosophie, éditions Galilée, paris, la philosophie en effet, 1990, p 424.

والمسؤولية ، والخطيئة والأمن ، والعولمة والإرهاب ، و العمل والديمقراطية ، والمتأمل جيدا يفهم أن دريدا الأخير حسب كريستوفر نوريس وهذا ما ورد جليا في كتبه و في أكثر من موضع هو جاك دريدا الأخلاقي الذي لم يعد يهتم بنقد ميتافيزيقا الحضور، ويمكن أن نلاحظ أو نستنتج تغير المسار الفكري الدريدي من خلال فهارس وعناوين الكتب الدريدية فالتأمل فيها جيدا خصوصا الكتب المتأخرة سيألف قصيدة شعرية في الأخلاق .

### ج - سيمون كريتشلي Simon critchley

دعم سيمون كريتشلي فرضية أن هناك مرحلتين مختلفتين من فكر جاك دريدا ، ونفهم من خلال كتابه الأساسي الذي ألفه سنة 1992 بعنوان (أخلاق التفكيكية) ، والذي وضح من خلاله أن الأخلاق تعتبر فترة هامة في عمر التفكيكية<sup>(1)</sup> ، أين حاول أن يقرب دريدا من أخلاق إمانويل ليفيناس ، والذي أدرك هو بنفسه أنه لم يستطيع أن يتحرر من فكره حتى أنه سخر له أو كرس له كتيب بعنوان وداعا إمانويل ليفيناس<sup>(2)</sup> Adieu a' Emanuel Levinas ، وكذلك يمكن أن نقول أنه تطرق إلى مسائل سياسية كثيرة لم يفوت ليفيناس الفرصة ليتحدث عنها في كتابه وذلك تحت عنوان مسائل سياسية أو مستقبل التفكيكية طبعا سيمون كريتشلي حاول أن يظهر ويدافع عن موقفه هذا وهي لحظة النقد في هذا الكتاب ، وهو في نظره ليس هناك مخرج بين الفكر السياسي في عمل دريدا وتوفر التفكيكية على تناسق أو خطة نسقية لتعرج على المسؤولية الأخلاقية والذي يقتضي ربما تصفح هايدجر من خلال كتابه دريدا (في الروح) of

<sup>1</sup> - Simon critchley the éthico of déconstruction, Derrida and Levinas second éditions édinburgh university,press 1999 , p 02 .

<sup>2</sup> - إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas : ولد 12 يناير، 1906 - توفي 25 ديسمبر، 1995

كان فيلسوف يهودي فرنسي لتواني الأصل ومعلق تلمودي ، صاحب " إيتيقا الغيرية " وكاتب العديد من التفاسير حول التوراة. ساهم في التعريف بفينومينولوجيا هوسرل في فرنسا. درس الفلسفة بجامعة بواتياي سنة 1964 ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة نانتر "1967" وأخيرا إلى السوربون عام 1973.

spirit ، وفي الصفحة الثانية من مقدمة الكتاب أخلاق التفكيكية لسيمون كريتشلي يقول أن الأخلاق هي هدف التفكيكية أو مستقبليها (1).

لكن بالطبع الأخلاق التي يشير إليها ليست الأخلاق بالمفهوم التقليدي ، إنما الأخلاق بمفهوم إيمانويل ليفيناس (2) ، والحديث عن مستقبل التفكيكية هو بالتأكيد العمل الأخير أو دريدا الأخير أي منذ فترة التسعينيات ، وكذا أتباع التفكيكية مثل إيليس ميلير Hillis Miller وغيرهم ، والمعروف عن الفيلسوف جاك دريدا أنه بعيد عن السياسة والأخلاق في بداية مساره الفلسفي وهناك ربما احتمال بعض المواقف السياسية التي أخذها قبل هذه الفترة ، ولكنه لم يكن منحرفا ولا متعاطفا مع أي عقيدة دينية .

ويمكن القول أيضا أن دريدا لم يكتب شيئا في السياسة قبل التسعينيات ، فإذا أردنا أن نشرح هذا الاهتمام الأخير أو المتأخر عند دريدا وذلك بتفكيك مسائل لها علاقة بالفلسفة العملية كالسياسة ، فيمكن أن نقول أن هناك ثلاث مراحل من فكر دريدا ، فالمرحلة الأولى تمتد من 1967 حتى 1972 وفي هذه الفترة كانت مؤلفاته أكثر كثافة و أكاديمية ، وأجمع الكثير من المفكرين أنها تسمى مرحلة ( الفلسفة أدبية) حيث يمكن أن نلاحظ سيطرة الفلسفة على الأدب في هذه المرحلة ، والمرحلة الثانية تمتد من 1972 إلى غاية الثمانينات وتعرف هذه المرحلة بسيطرة الفكر الأدبي على الفلسفي ، أما المرحلة الأخيرة تسمى

---

<sup>1</sup> - ibid. p 2.

<sup>2</sup> - العنوان الأساسي لفلسفة ليفيناس هو "الأخلاق كفلسفة أولى"، أي، الأخلاق كميثافيزيقا، الفلسفة الأولى (أو الميثافيزيقا)، وفق انطلاقها الأولى مع أرسطو، هي المبحث المعرفي في العلل الأولى التي تفسر معنى الكينونة. بهذا المعنى، يقول ليفيناس إن الأخلاق وحدها القادرة على تبيان الدلالة الأولى التي أعطت الكينونة الإنسانية معناها. هي وحدها القادرة على فهم الحدث الأول الذي أسس لسؤال معنى الكينونة الذي طرحه هيدغر في كتابه *الكينونة والزمان* على تعقب أثر "الدلالة من دون سياق" للكينونة الإنسانية، وذلك بالتعارض مع الأنطولوجيا التي هي علم الدلالة التي لا تعمل إلا من خلال السياقات، أي، مدلولات ترتبط مع بعضها البعض من دون إمكان كسر السلسلة المكونة لها. ولفهم معنى الأخلاق الميثافيزيقية هذا ينبغي نفيه عن معنى الأخلاق التي تسن الأوامر القطعية. فهي لا تقول لنا ما يجب فعله في هذه الحالة أو تلك. على العكس من ذلك، تعبر أخلاق ليفيناس عن ضرورة ترك هذا النوع من القوانين التي تمحي ما في الوجود الإنساني من فريدة واستثناء. يجب التمييز هنا بين الأخلاق بمعنى الإتيقا *éthique* والأخلاق القطعية *moral*.

مرحلة التفكير عملية *Déconstruction pratique* والتي تبدأ مع بداية التسعينيات وتنتهي سنة 2004<sup>(1)</sup>

ونفهم من هذا أن الفترة الأولى كانت نظرية وتشكل قطيعة مع المرحلة الثانية خصوصا أي المرحلة الأولى تشكل قطيعة مع المرحلة الثانية والثالثة ، وعلى الرغم ما تعرف به من تداخل الأنواع والكثافة كذلك فمن الصعب وضع نقاط فاصلة بينها ولو افتراضيا في مسيرة الإنتاج الدريدي . إن هذه المرحلة الثالثة حسب سيمون كريشلي وهو يبدو أحد أتباع المشتغلين بفلسفة دريدا ، وتسمى مرحلة التحول الأخلاقي *éthico political turn* أين عالج دريدا وبشكل مباشر مسائل تنتمي تقليديا لمباحث الفلسفة العملية ، مثل العلاقة بين السياسة والصدقة ، العلاقة بين القانون والحق والعدالة ، العفو والإرهاب الديمقراطية ، السيادة ، الدولة ، وكانت مؤلفاته في هذا الشأن صريحة واضحة تدل على تحوّل عملي خالص وقطيعة تامة مع النصوص التقليدية أو السابقة فمنذ 1993 أين ظهر كتاب أطراف ماركس *spectacle Marx* وسياسات الصداقة *politique de l'amitié* ثم قوة القانون *force de lois* ماركس في الرهان *Max enjeu* ثم الضيافة *l'hospitalité* ثم العفو *le pardon* 2002 ثم مفهوم 11 سبتمبر ثم المروق *voyous* . ويرى سيمون كريشلي وللتأكيد على ما سبق أن التفكيرية مرتبطة بالأخلاق الغير المشروطة *inconditionnel éthical* ، اللاشرطية بمعنى انفتاح الأخلاق الأخرى *l'ouverture d'une autre éthique* ، يقول سيمون كريشلي أن هذا النوع من الأخلاق هي التي تكوّن مستقبل أفاق دريدا الفكرية<sup>(2)</sup> ونفهم من هنا أن كريشلي يقصد دريدا الأخير، وهي الفترة الأخيرة أي التي تحدد مستقبل دريدا ، ما دام أن فلسفته الأولى لم تلقى رواجاً إلاّ عندما غادر إلى أمريكا أين تحوّل

<sup>1</sup> - خلدون النبواني، دريدا والسياسة التحوّل العملي في تفكيرية دريدا، مقال ورد في النت في الموقع [www.alawan.org](http://www.alawan.org)

<sup>2</sup> - Simon critchley the *éthico of déconstruction*, Derrida and Levinas second éditions édinburgh university,press op cit, p 31.

فكريا وخاض غمار المسائل الأخلاقية والسياسية .كما أشار أيضا كريتشلي في كتاب شارل رامون بعنوان  
التفكيكية قائلا: ( عمل دريدا يحركه التزام أخلاقي عميق ذو طابع ليفيناسي).<sup>(1)</sup>

---

<sup>1</sup> -Charles Ramond, la déconstruction, presse universitaires de France, 1<sup>ère</sup> éditions, paris, 2005  
P53.

# الفصل الثاني

الفلسفة العملية في الفلسفة الديرية الأولى

## المبحث الأول

### 1-التفكيك بين النظري والتطبيقي

#### أ-طبيعة وخصائص الفلسفة الدريدية.

إن الحديث عن الفلسفة الأولى لدريدا وطبيعتها هو الأمر الذي يجعلنا نفهم حقائق كثيرة عنها وعن أسرارها فلا يكفي مثلا الإشارة إلى التفكيك وماهيته كما اشرنا إلى ذلك من قبل لكن يجب أن نفهم فعلا وهذا ما استنتجناه من القراءات التي قمنا بها للمؤلفات الدريدية الأولى، فهي بالإضافة إلى أن التفكيك هو استراتيجية وفقها يغوص دريدا إلى عمق الفكر الفلسفة الغربية نقول أيضا أن الأفكار الدريدية في الفلسفة الأولى تمتاز بالشمولية كونها تناولت القضايا الكبرى مسألة الكينونة و الميتافيزيقا شمولية فيها تناول دريدا المسائل الجوهرية الأساسية التي تحضر في عمق التراث الفلسفي الغربي ، كما يمكن القول أيضا أن الفلسفة الأولى هي المرحلة الأولى التي نحت فيها دريدا المفاهيم الخاصة بالتفكيك زيادة على مفهوم Hymen الاختلاف الذي يعني المغايرة والإرجاء هناك أيضا مفهوم الأثر والإضافة والتناثر والعذرية والفارماكون ..الخ وهي مفاهيم جوهرية صنعها دريدا لتقويض المفاهيم الميتافيزيقية ، ويمكن القول أيضا أن الفلسفة الدريدية الأولى عميقة اتخذت شكلا استعاريا يبدو في الظاهر أنها تناولت المسائل البسيطة في الفكر الفلسفي بصبغة أدبية هذا الأخير أي الأدب الذي كان شغف دريدا، بحيث أنه يملك قدرة خارقة كما أن الأدب يملك قدرة على اتخاذ وتحمل *il échape a' la philosophie* في الهروب عن الفلسفة للمسؤولية<sup>(1)</sup> كما يعتقد البعض لكن في الحقيقة دريدا وضع أسس جل فلسفته في بداياته الفكرية فمنذ بداية الطريق أو الاستراتيجية كانت واضحة والمضامين كانت دالة شاملة وعميقة لم يستثن أي سؤال

---

<sup>1</sup> -Francesca Manzari, écriture Derridienne entre langage des rêves et critiques littéraire, éditions scientifiques internationale, Berne, 2009, p83.

فلسفي يمكن أن يكون أساسي في فهم النص الغربي وهو ما نشير إليه لاحقا دون أن ننسى الإشارة إلى اهتمام دريدا المتميز بفكرة الحضور والميتافيزيقا وهي التي أثقلت كاهله من البداية إلى النهاية.

### ب- حضور الفلسفة العملية في الفكر الدريدي الأول

إذا كان دريدا فيلسوفا تفكيكيا فهو بهذا المعنى هو مقوِّضا للحضور ومنتقدا إياه كما رأينا من قبل فالتسليم بقوة الحضور لا يعني أن الغياب غير موجود ، إن القراءة السطحية والسادجة لدريدا ونخص بذكر المؤلفات الأولى نفهم أن فكره يغلب عليه الطابع الفلسفي النظري، ولم يهتم تماما بالفكر الأخلاقي ولا السياسي، لكن الذي يمعن النظر والتأمل في خفايا هذه الفلسفة الدريدية يفهم شيئا آخر تماما ، فهذا الغياب لهذه المسائل (الأخلاقية والسياسية ) الذي يبدو للعيان في النصوص الدريدية الأولى ما هو إلا غياب خادع بل في الواقع تسكن وتجول فيها، وبمعنى آخر هو غياب الحضور، صحيح أن الفلسفة الأولى منذ مؤلفاته الأولى اهتمت بتفكيك ميتافيزيقا الحضور وبشكل خاص تحديد ملامح هذه الميتافيزيقا من خلال الكشف عن أسسها التي تقوم عليها وهذا ما قمنا باستعراضه في السطور الأولى لهذا البحث فالكشف عن الأصل وتنفيذه وكذلك المركز والخاص والأساس كلها مفاهيم تقوم عليها هذه الفلسفة الميتافيزيقية والتي عمل دريدا على فضحها كونها مفاتيح ساهمت في إرساء الميتافيزيقا في الفكر الغربي لمدة قرون من أفلاطون وحتى هايدجر بتعبير جاك دريدا. وإذا كان البعض يرى أن التحول الفكري في فلسفة دريدا بدأ يظهر أكثر في فترة التسعينات<sup>1</sup>، فهذا يدل على أن دريدا لم يكتب عن الفلسفة العملية في الفترة الأولى والثانية كما تم نعتها سابقا وتعتبر هذه المرحلة الثانية كما تم تحديدها منذ 1972 أين كتب دريدا مؤلفات لا تقل أهمية من المؤلفات الأولى من حيث القيمة الفكرية والفلسفية وهي في الظاهر تتناول

---

<sup>1</sup>– François Nault, l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible édition du cerf (revue d'éthique) 2005 n° 234,p14.

مسائل فلسفية متعالية كهوامش الفلسفة *Marges de la philosophie* وهي محاضرة ألقاها دريدا في المجتمع الفرنسي للفلسفة *la société française de la philosophie* بتاريخ 27 جانفي يتحدث فيها عن الحرف (A) وضرورة توظيفه والذي يعالج فكرة الاختلاف في درس الكتابة حول الكتابة يقول دريدا نفسه<sup>(1)</sup> وقد أشار أيضا إلى الإرجاء وكذلك الجوهر وهي ملاحظات حول هايدجر، وكذا العلاقة بين الأنثروبولوجيا والفينومولوجيا التي هي ليست خارجية بسيطة كما يصفها هيجل في الإشارة إلى الجزء الثالث من موسوعته التي تعالج فلسفة الروح والتي تستخلف الأنثروبولوجيا وتسبق علم النفس<sup>(2)</sup> وهناك قراءة تفكيكية للمواضيع و الإشكاليات الأخلاقية والسياسية يبحث فيها دريدا خلاص الإنسان ونيابته القريبة ، كما يفكك دريدا من خلالها تقليص المعنى والكشف عن الإنسان الراقى وما فوق الإنسان.

إنّ النظر والتأمل جيدا في عنوان هذا الكتاب نفهم أن هامش الفلسفة وبالضبط كلمة هامش التي تنظم الأفكار والأشياء التي تم تناولها في الفكر الغربي هي التي تم استبعادها لصالح أفكار مركزية ميتافيزيقية ونفس الشيء بالنسبة لكتاب آخر هو الانتثار *la dissémination* ومواقف *positions* وكذلك *éperons* مهاميز أو أساليب نيتشه، وكذلك *glas* أجراس 1974، وكذلك بطاقة بريدية *la carte postale* 1980... الخ. وعلى ضوء هذه الاعتبارات نطرح تساؤل هل يمكن أن نلمح في المسار الفكري الدريدي تذبذبا أو ربما انتقال من نمط فكري معين إلى نمط آخر مثلا الانتقال من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة العملية أي الأخلاق والسياسة؟

حقيقة الإجابة على هذا السؤال يقتضي منا اقتفاء أثر كل مؤلف وكل نص دريدي لعل من خلاله يمكن فهم كل ما هو خفي في الكيان الفلسفي العميق لهذا الفيلسوف اللغز ، وفي هذا يجب أن نبدأ أولا بفحص

---

<sup>1</sup> - Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, éditions de minuit, paris 1972, p3.

<sup>2</sup> - *ibid*,p142.

المؤلفات الأولى ، وإذا كان هناك فعلا تحولًا أخلاقيا علينا أن لا نجد في قراءتنا أي أثر لما هو أخلاقي في هذه الفلسفة فما هي الحقيقة يا ترى؟ إذا كانت التكيكية الديرية كما ينعته الكثيرون هي تحول *une transformation* فلماذا نجد بين ثنايا الأفكار الأولى تفكيك وملامسة للأفكار السياسية والأخلاقية، إن التفات دريدا لمثل هذه القضايا في الواقع هي قديمة عند دريدا يعود تاريخها إلى المؤلفات الأولى بالخصوص منها الكتابة والاختلاف *l'écriture et différence* الذي تم نشره سنة 1967 وذلك قبل أن يصبح لها بعد ثوري في الثمانينيات والتسعينيات وما يمكن الإشارة إليه في هذا المجال المحاولة المشهورة حول امانويل ليفيناس في مقال عنوانه العنف والميتافيزيقا *violence et métaphysique* وهو الذي يسطر من خلاله دريدا نقاطا جوهرية قام بمتابعتها في فلسفته اللاحقة، وهو مقال يناقش وي طرح مشكلات فلسفية لم تستطع الفلسفة حلها آنذاك مثل الموت، وأخلاقية الفلسفة *la moralité de la philosophie*، وبمعنى آخر هي مشكلات تؤكد الفكر كمسألة مستقبلية ، وفي هذا المجال يقول دريدا في كتابه "الكتابة والاختلاف" وفي مقاله "العنف والميتافيزيقا": "... وإن كانت الفلسفة ميتة بالأمس من زمن هيجل أو ماركس ، نيتشه، أو هيجر فإن الفلسفة عليها مرة أخرى أن تتجه نحو موتها...."<sup>(1)</sup> ويقول أيضا: "وبسبب موت الفلسفة الفكر هو مستقبل أو هو بكامله مستقبل وحتى المستقبل هو في حد ذاته مستقبل فهذه الأسئلة من الصعب الإجابة عليها فهي بالولادة ولأول مرة مشكلات تم طرحها أمام الفكر الفلسفي كمشكلات لا يمكن لها أن تعالجها وتحلها..."<sup>(2)</sup>. طبعاً لم يفوت دريدا الفرصة للحديث في الأخلاق والميتافيزيقا مشيراً إلى الرغبة *le désir* ك لحظة أخلاقية ميتافيزيقية *moment éthico métaphysique* حيث يقول: "الرغبة بالعكس هي عند ليفيناس هي الاحترام والمعرفة أو معرفة الآخر

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, *écriture et différence*, éditions de seuil, P 119.

<sup>2</sup> – *ibid.*, p 119.

كآخر وهي اللحظة الأخلاقية التي يجب على الوعي أن يمنع التعدي عليها ولكن هذا التعدي ضرورة عند هيجل".<sup>(1)</sup>

يحاول دريدا أن يفكك في هذا النص لحظة الأخلاق في نظر ليفيناس وهوسرل وكذلك هيدجر دون تجاوز هيجل في لحظة بين العنف والميتافيزيقا والأخلاق بالمنظور الليفيناسي هي ميتافيزيقا في حد ذاتها. وحسب القراءة الدريدية فإن الأخلاق حسب ليفيناس هي أخلاق بدون قانون بدون مفاهيم ولا ينبغي أن ننسى أن ليفيناس لا يريد أن يقترح علينا قواعد وقوانين أخلاقية ولا يريد حتى أن يحدد معنى الأخلاق ولكن كان يطمح الى جوهر العلاقة الأخلاقية فهو يبحث أو يتساءل عن أخلاق الأخلاق والقواعد *éthique de l'éthique* ، فلأسف حسب دريدا من الصعب وضع هذه القوانين وهذه القواعد للأخلاق، ولكن يمكن أن نسأل أيضا ألا يمكن أن تكون هذه القواعد الأخلاقية فوق القوانين؟

من هذه المسألة القديمة في تاريخ الفكر الدريدي والتي تعود إلى بدايات فكره الفلسفي أي سنوات 1967 نجد أن دريدا قارئاً ومفككا للنصوص الكبرى ليفيناس، هيجل، هيدجر وهو يطرح ويفكك في مسائل الميتافيزيقا سواء الحضور أو الأخلاق الميتافيزيقية عند هذه النخبة الفلسفية التي اكتسحت عرش فكر الحضارة الغربية ، فليس مهم أن نبحث في مسألة تحديد مفهوم الأخلاق وكيف يمكن استقراءها في إطارها النظري والعملي، بل من المهم لدى دريدا الذي يملك نظرة ثاقبة يسأول فيها هذه المسألة منذ الستينيات فاتحا المجال لتساؤل مستمرا ، موظفا آله التفكيكية في تقويض وقلب مفهوم الأخلاق على كل أوجهه بداية من تجربة اليونان أي المقاربة الهيلينية والعبرية مع ليفيناس ثم ليبقى التساؤل يستدرج كل ما له علاقة بهذه القيمة أو هذا المبدأ في نظر الشعوب الغربية ، طبعا دريدا تناول هذه المسألة بالتدرج بادئا بالسؤال أو بمداعبة السؤال الليفيناسي عن أخلاقية الأخلاق ثم إمكانية تصور أخلاق دون قواعد.

---

<sup>1</sup> –ibid., p 139.

توجه دريدا إلى طرح فكرة العنف والميتافيزيقا والأخلاق بمثابة الأساس الأول لتكوين نظرة طويلة الأمد وبمثابة عملة حقيقية قام بصرفها لأجل تناول كل ما له علاقة بمسائل أخلاقية وسياسية، حيث يقول في هذا الشأن: ( زمرة الأخلاق ليست فقط منفصلة عن الأخلاق، إنما اتجهت إلى شيء آخر وهو محفل داخلي أكثر أصولية.<sup>(1)</sup> كما عرج دريدا أيضا إلى سؤال الضيافة Question de l'hospitalité وسؤال العدالة، سؤال الهبة، الصداقة، العفو كلها مسائل تطرق إليها دريدا بعد أن وضع أساسا متينا قوامه اللعب على فكرة الاختلاف والأثر، وكذا الأبوريا أو المعضلة Aporie باعتبار هذه الأخيرة هي مآل هكذا مسائل معقدة يصعب الوصول إلى جوهرها وحقيقتها ونفس الشيء بالنسبة لمسألة الغيرية Altérité وكذلك الداخل والخارج تناولها دريدا منذ بداية بزوغ فجر فلسفته التفكيكية<sup>(2)</sup> ثم ليعيد طرحها فيما بعد أي في المرحلة الأخيرة من فكره. ومن جانب آخر إذا عدنا إلى إثارة المسائل أو الأسئلة الغير الفلسفية حول موت الفلسفة هو السؤال الذي من خلاله تندرج مجموعة من الأسئلة الأخرى أو مجموعة من الأسئلة التي يصعب تحديدها وتحديد إمكاناتها في نظر دريدا نفسه، أي يصعب الدخول فيما لا دخول له، وحسب دريدا المستحيل قد حدث l'impossible à eu lieu .

سَطَّر دريدا منذ بداياته الفكرية أفقا مفتوحا متناولا مسائل الإمكانية والاستحالة le possible et l'impossible لما لا وأن تاريخ الأحداث يؤكد ذلك أقصد بذلك Histoire des faits وأقصد بذلك الوقائع التي كانت تبدو للكائن مستحيلة وحدثت ، وأخص بالذكر ما قدمه العلم من حقائق في تاريخ الفكر الغربي لذا أصبح كل شيء ممكن ولكن ضمن إطار المقاربة العلمية أما الفلسفية منها طغيان الاستحالة على الإمكانية l'impossible à eu lieu .

<sup>1</sup> - Jacques Derrida l'écriture et la différence, éditions de seuil, paris 1967, p121.

<sup>2</sup> - ibid. P 165.

ونحن نعتقد أنه لإعطاء الموضوع حقه يستلزم ربما استشارة دريدا نفسه، ففي سؤال تم توجيهه له في كتابه

انفعالات وهو: هل يمكن القول أن هناك بعدا سياسيا في أعمالك منذ عدة سنوات؟

(هذا البعد يمكن التعرف عليه بلا شك وبسهولة اليوم في القاعدة السياسية الأكثر تقليدية لكن يمكن فك

رموزه في كل نصوصي وحتى القديمة منها خلال الأعوام العشرين الأخيرة، وبعد عمل طويل قمت بإعداد

الشروط اللازمة ( الخطابية واللاهوتية المطابقة للمعطيات التفكيكية) لتبيان هذا الهم السياسي من غير أن

أستسلم وهذه أمنيته للأشكال المقولبة التي أعتبرها غير مسيئة تماما المرتبطة بالالتزام المثقفين عندما

اعتقلت في تشيكوسلوفاكيا الشيوعية وناضلت ضد التميز العنصري، أو من أجل إطلاق سراح "نيلسون

منديلا"، أو ضد عقوبة الموت المفروضة على موميا أبو جمال، أو مشاركتي في تأسيس المجلي العالمي

للكتاب، عندما أكتب ما أكتبه عن ماركس، عن كرم الضيافة، عن أوراق بلا إثبات، عن العفو عن

الشهادة، عن السر، عن السيادة، تماما مثلما قمت بإطلاق حركة غريف Greph في السبعينيات من

هذا القرن، ومساهمته في تأسيس عبارة الفلسفة العالمية كل هذه الأشكال المتصلة بالالتزام والخطابات

التي كانت تدعمها كانت بحد ذاتها في اتفاق ( وهذا الأمر ليس دائما سهلا) مع العمل التفكيكي

المتواصل حاولت أن أجري تطابق باستمرار وعلى نحو مختلف بين خطاب معين أو ممارسة تفكيكية

ومقتضيات التفكيكية لا يوجد فصل بين كتاباتي والتزاماتي إنما هناك فقط اختلافات من نوع إيقاعي

وسياقي وبأسلوب خطابي ... الخ أنا معني بالاستمرارية أكثر مما يسميه البعض في الخارج بالـ

political Turn أو بالـ turn Ethical للتفكيكية<sup>(1)</sup>.

على ضوء هذا النص الدريدي نفهم أن التفكيك كان شاملا لم يمس قضية واحدة فقط إنما يشمل كل

المجالات المعرفية والأخلاقية والسياسية منذ البدايات الأولى للفكر الفلسفي الدريدي، والحديث لا يجرنا

<sup>1</sup> - جاك دريدا، انفعالات، ترجمة عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2005، سورية، ص 168-169.

فقط للحفر في نصوص الكتابة والاختلاف ، إنما أيضا كتاب أو نصوص الجراماتولوجيا ، فالقارئ لنص الكتابة داء سياسي وداء لغوي ، وفي شكل خليط أو مزيج من الأفكار في شكل أبوريا Aporie في حديثه عن الحضور واللاحضور، وكذلك البعد الخارجي للتحكم والعبودية والبعد الخارجي للحرية، وعدم الحرية وهذا الأخير حسب دريدا يجمع بين ما هو تاريخي ( السياسي و الاقتصادي و التكنيك ) وما هو ميتافيزيقي ، وهنا يميل دريدا إلى الارتباط بالأفكار الهيدجيرية للحديث عن تاريخ الميتافيزيقا ، للحديث عن الحرية وما يجعلها شرط للحضور أو شرطا للحقيقة ، وهو بذلك يقدم الصوت بوصفه أفضل تعبير عن الحرية ، فالصوت كما يقول في ذاته هو اللغة وهو حرية اللغة من جانب آخر . (1)

وعبر دريدا في سياق آخر حول موضوع آخر من نص الجراماتولوجيا مشيرا على تفكيك مسألة الشفقة أو العمل الأخلاقي الإنساني بامتياز وهو في الواقع ليس واجب كما يتصوره الإنسان لبني جلده ، إنما يشفق الإنسان لخوفه من الوقوع في نفس الشيء ، والشفقة في نظر روسو أقدم من أعمال العقل والتفكير وهذا شرط من شروط وضع الشفقة بوصفها مفهوما عالميا كليا ، ولا شك في أن حجة روسو هذه حسب دريدا تستهدف بالضرورة النيل من آراء هوبز، ويردّ روسو هذا السلوك أو هذا الشعور إلى الطبيعة ويضرب مثلا بعلاقة الأم بابنها ، وهي في نظر الحركة الخالصة للطبيعة هي الحركة الخالصة للطبيعة السابقة على كل تفكير، تلك هي قوة الشفقة الطبيعية ، وتجد أكثر الأخلاق انحطاطا صعوبة في تخطي قوة هذه الشفقة ، لا يمكن للبشر بكل ما أوتوا من خلق إلا أن يكونوا وحوشا أبدا ، لولا أن الطبيعة قد حبيبتهم الشفقة تدعيما للعقل .

ويفكك دريدا الشعور بالشفقة الذي يتضح بشكل نموذجي في علاقة الأم بولدها وعلاقة الحياة بالموت بوجه عام ، وهذا الشعور حسب دريدا يأتينا صوتا رقيقا يأمرنا ، وهذا حسب روسو على لسان دريدا طبعاً

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة منى طلبية و أنور مغيث ، مصدر سابق ، ص ص 323 ، 324 .

واستعارة الصوت الرقيق هذه تستدعي حضور الأم وحضور الطبيعة في آن واحد ، وبهذا المعنى نمتثل له بوصفه قانونا ، وهذا إذا اعتبرنا الشفقة بوصفها صوتا رقيقا ليس بوسع أحد أن يعصاه حسب روسو ذلك لأنه طبيعي ورقيق وهو أصلي حسب روسو دائما حيث يقول: ( يقول روسو في جوهر كل تجربة أصلية تتأسس في الطبيعة بمعنى الإحساس الداخلي للطبيعة أي الإحساس الداخلي).<sup>(1)</sup>، وهو أيضا قاس لا يرحم ، والصوت جسر للفضيلة والعاطفة والطبيعة ، وعلى هذا النحو يحل نظام الشفقة محل القانون وينوب عنه ، ونقصد القانون المؤسسي ويأتي بوصفه مكملا للقانون الطبيعي .

ويتساءل دريدا هل يمكن للشفقة أن تؤدي دورا تعويظيا ؟ مع أنه قد تمت الاستعاضة عنها بالقانون والمجتمع ، ويتساءل أيضا لماذا تقوم الشفقة في لحظة ما - أو منذ الأزل- مقام الثقافة ؟ إن الشفقة في حالة الطبيعة تقوم مقام القوانين والتقاليد والفضيلة؟ مما تحين الشفقة إذن ؟ هل الشفقة تحافظ على النوع الإنساني؟ أي تحمي من مخاطر عدة من بينها خطر الموت والحب؟ هل من المصادفة أن تحمي الشفقة الإنسان من دماره بفعل جنون الحب ؟ حسب دريدا عاطفة الحب هي انحراف عن الشفقة الطبيعية ، فهي تجعلنا نتعلق بشخص واحد فقط ، والغيرة هي التي تضع الحد الفارق بين الشفقة والحب ، فالغيرة حيلة للمفاضلة ومناورة أنثوية ، إنها ترويض المرأة للطبيعة<sup>(2)</sup> ، وعن ملامح أفكار سياسية وأخلاقية نعثر عليها في الجراماتولوجيا وهو قلب المرأة للنظام في المجتمع الحديث ، وهذا شكل من أشكال التعدي وهو حسب روسو هو بمثابة نموذج إرشادي للعنف والشذوذ السياسي ، فيقول مثلا في هذا المجال (... ففي المجتمع المنحرف يحتقر الرجل المرأة التي تستوجب طاعته لها ، لقد تعلمنا من خلال إذعاننا المهين لإرادة جنس كان ينبغي علينا حمايته لا خدمته - كيف نحتقر هذا الجنس ونحن نطيعه ، وكيف نهينه ونحن نحيطه بالرعاية المشوبة بالتذمر - أما مدينة باريس المسؤولة عن تدهور اللغة فهي مدانة أيضا

<sup>1</sup>- Paul Audi, la pitié est –elle une vertu? Dans la revue cairn info, 2006/1n°38 p465.

<sup>2</sup> - جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة منى طلبة و أنور مغيث ، مصدر سابق ، ص 337.

بجرم آخر، إذ أن كل امرأة في باريس تجمع في بيتها قافلة من الرجال أكثر أنوثة منها يعرفون كيف يحيطون جمالها بكل أنواع التبجيل ، ماعدا هذا النوع الإجلال النابغ من القلب التي هي جديرة به ...<sup>(1)</sup>

إذن هكذا يرى دريدا التصور الروسي للمرأة ، إنها امرأة يبجلها الرجل ولكنها خاضعة له ، امرأة تتحكم دون أن تكون المسيطرة ، امرأة يجب علينا أن نحترمها ، أي نحباها من مسافة كافية من المنظور الروسي ، وهو يقودنا بهذا إلى الوجه الآخر للانحراف الاستبدالي ، إن الوجه الذي يضاف فيه الحب الروحي إلى الحب الجسدي ، وهذا الأخير يساعد على النسل وحفظ البقاء وهو مرتبط بحرية الشفقة .

وعن تحديد مفهوم الشفقة الروسي وهو تقمص معاناة الآخر والشعور به إذ لا نستطيع ولا ينبغي لنا أن نشعر بمعاناة الآخر مباشرة ، وبصورة مطلقة لأن مثل هذا التقمص وهذه المعاشية الداخلية للألم ستكون خطيرة ومهلكة: (إن ما يعزز الشفقة ليس شيء آخر غي الكشف الأصلي للمعاناة المشتركة للكائن)<sup>(2)</sup>

لهذا يقول روسو في الرسالة بحسب التعبير الدردي : كيف نترك أنفسنا لننفع بالشفقة ؟ نفع ذلك عندما ننتقل خارج حدود أنفسنا، ونتقمص شخص الكائن المعذب، عندئذ لن نعاني إلا بقدر ما نحكم بأنه يعاني ، فنحن لا نتألم داخلنا وإنما داخله ، ويقول أيضا : إن الإنسان يشارك أقرابه الآلامهم ، وهذه المشاركة تكون إرادية وهادئة ، فهو يشعر بالشفقة إزاء آلام الآخرين ، ويشعر في اللحظة ذاتها بالسعادة لأنه معفى من هذا العذاب - فهو يشعر - في هذه الحالة - بالقوة التي تمتد بنا إلى ما وراء نواتنا وتجعلنا نوجه الحيوية الزائدة لرفاهيتنا إلى مجال آخر ينبغي بلا شك حتى نشعر بالأسى لآلام الآخر أن نتعرف عليها ، ولكن لا ينبغي أن نشعر بها .<sup>(3)</sup>

---

<sup>1</sup> - نفس المصدر ، ص 339 .

<sup>2</sup> - Paul Audi, la pitié est –elle une vertu? Dans la revue cairn info, 2006/1n°38,op cit, p467.

<sup>3</sup> - جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة منى طلبة و أنور مغيث ، مصدر سابق ، ص 358.

يرى دريدا أنه ليس علينا أن نجعل تقمصنا للآخر يدمرنا ، وينبغي دائما احتواء الاقتصاد في الشفقة والأخلاق في إطار حب الذات ، لهذا وجب أن نعدل من حكمة الطيبة الطبيعية " أحب لأخيك ما تحب لنفسك " بحكمة أخرى أقل كمالا وإن كانت حسب دريدا أكثر فائدة من الأولى ، أصنع الخير لنفسك بأقل أذى ممكن للآخر ، وحسب دريدا الأخلاق واحترام الآخر يفرضان بعضا من عدم التقمص ، وهي بهذا أي الشفقة تربط الخيال بالزمن وبالآخر وهو الانفتاح على اللاحق .

قام دريدا بتفكيك الشفقة ليس فقط باعتبارها قيمة أخلاقية أو سلوك أخلاقي يسلكه البشر بل لأن مفهوم الشفقة يرتبط بالاعتراف بالآخر وفهمه وإذا لا نريد فهمه علينا الاعتراف بخصوصيته<sup>(1)</sup> الغموض ومرتبطة بمفاهيم أخرى ، فليس من المنطقي إذن القول أن دريدا كانت فلسفته الأولى فلسفة نظرية خالصة أو فلسفة عملية أخلاقية بل نقول كلاهما إذ تتناول دريدا المسائل الأخلاقية وغيرها بعد أن مهد لوضع وتسطير الاستراتيجية العامة للتفكيك وفق إطار نظري بحث وهو يريد أن يكشف عن مواطن التصدع فيها مراعى النصوص الكبرى في تاريخ الفكر الغربي ونفس الشيء يمكن قوله عن موضوع الكتابة وتحريم غشيان المحارم ، يتناول دريدا في الظاهر مسائل أو مسألة أخلاقية ، ولكن في الحقيقة هو تفكيك إحدى النصوص الكبرى لروسو في مسألة الإباحة ، والقانون المقدس والنظام الاجتماعي وكذلك الشرعية والتي وظيفتها تحريم غشيان المحارم ، وكذلك عن صعوبة الفصل بين تحريم غشيان المحارم وهو قانون مقدس كما تقول رسالة روسو وبين النظام الاجتماعي ، وبالتالي لابد من إضفاء صفة العالمية على هذا القانون وجعله قانون شبه طبيعي حتى وإن كان مصطنعا .

يستحضر دريدا نيتشه ويحرك نصوصه بواسطة هذا المهماز وفي كتاب آخر ألفه سنة 1972 وهو المهماز éperons أو أساليب نيتشه les styles de Nietzsche – متجها في فهم وإظهار مدى إحساس

<sup>1</sup>- Agata Zielinski, la compassion de l'affection a l'action, revue cairn, étude, 2009, p60.

هذا الأخير بذكوريته لتكون علامة ذكوريته أداة كتابته الجسدية ، حين يخترق فيها غشاء البكارة ويتم الإخصاب ويتمركز فيه الرجل بقوته - ومن هنا ولد التمرکز حول القضيب phallocentrisme ، وهو بهذا يعبر عن تاريخ السيطرة الذكورية وثقافتها ، وكذلك معاناة المرأة .<sup>(1)</sup>

إن المتأمل جيدا في مثل هذا النص للمهماز يفهم أن تناول دريدا لقضايا المرأة ومكانتها لدى الرجل وفي المجتمع ، وفي العادات والتقاليد ، ليمس بذلك قضية أخلاقية بامتياز تعد في جوهرها مشكلة أو معضلة سارية المفعول عانت منها المجتمعات في الماضي ولا تزال إلى يومنا هذا ، طبعا اخترق دريدا الأسلوب النيتشوي دون ربما أن يخفي إعجابه بهذا الفيلسوف المتمرد بل وحتى الفلسفة الغربية برمتها منذ العهود الأولى لنشأتها بوصفها تراجيديا ، طبعا يتناول دريدا هذه المسألة بنوع من الانتشار في أسلوبه أو برمجة النرد كما وصفها ملارمييه ، إن المرأة هاته التي تعيش تحولات من الداخل ، هي من الخارج كائن يتمتع بجاذبية وإغراء ، ومن الداخل لا يعرف عنها إلا القليل ، ليقع الإنسان الغربي في تأنيث الحقيقة وبهذا يلقي دريدا بضلاله ويفتح القوس للبت في المرأة والحقيقة بواسطة الإرجاء أو تأجيل بعكس نيتشه في خطابه المشهور والقاسي ضد الأنوثة ، والمرأة في نظر هذا الأخير مصدر كل الحمق والجنون ، وهي رمز سرياني يغري الفيلسوف الذكر مبتعدا به عن الطريق أو عن الطريق المؤدي إلى الحقيقة ، وفي هذا المجال يرى دريدا أن نيتشه إذا كان منشغلا هو نفسه بهذا التدمير " الماكر" للفلسفة و فك أنظمتها ومفاهيمها الضخمة ، كانت المرأة بالفعل نقيض الحقيقة ومبدأ للجنون فإنها عندئذ تعد حليفة نيتشه في حملته ضد البناء النظامي العظيم للفلاسفة الذكوريين بدءا من أفلاطون وانتهاء بكانط وهيغل ، وفي نظر دريدا فإن ربط نيتشه المجاز بالمرأة وبكل شيء يخدع أو يغوي هو الأمر الذي يحيلنا إلى منطقة

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، المهماز ، ترجمة عزيز توما ، ابراهيم معمور ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا 2010 ، ص 42 .

اللاحسم<sup>(1)</sup> indécidabilité ، فمن المستحيل أن نفصل أسئلة الفن والأسلوب والحقيقة عن سؤال المرأة وعلى الرغم من ذلك فإن السؤال ماذا تكون المرأة ؟ هو نفسه المرجئ فيستحيل أن نبحث عنه في إطار ضيق وبنحو مشاكس ولا حتى أن نقاوم القيام بذلك ، وبهذا فإن نيتشه لم يكن فقط متضاربا في موقفه تجاه المرأة بل يمكن أن يقرأ بوصفه مقاوما نسويا خفيا لكل تجاوز أو إعلاء سؤال تجاوز الاختلاف الجنسي ، حيث يعبر عن ذلك دريدا في كتابه " المهماز " éperons (في هذه اللحظة يسعى<sup>(2)</sup> نيتشه إلى تحويل وجهة حقيقة المرأة ، أي حقيقة الحقيقة " من المؤكد أنها ترفض الإنقياد- وكل نوع من أنواع الدوغم Dogme يقف اليوم وقفة حزينة وكئيبة ، إنها ما زالت في هيئة الواقف" المرأة في الحقيقة ترفض الانقياد...إزاء الحقيقة ، وما يتصل بالحقيقة يرفض الانقياد هو الأنثوي ولا يمكن ترجمته بالأنثوي ، ولا يمكن ترجمته بالأنوثة ، أنوثة المرأة الجنسانية الأنثوية وتيمات أخرى تتصل بفكرة الهوية التي يمكن التمسك بها عندما نبقى سجناء ترهات الفيلسوف الدوغمائي ، أو بلاهة الفنان ، أو الغاوي الذي يفتر إلى التجربة .<sup>(3)</sup>

إن تناول دريدا لهذه القضية وموقفه من أساليب نيتشه ، وتصدر المرأة عدوانيته ، لا يكفي هذا في الحقيقة للقول وإصدار الحكم بأنه فيلسوف أخلاقي منذ عهده الأول أي منذ تفكيره الأول ، وهو ما نطمح الوصول إليه من خلال تتبع حركته الفكرية وكيفية تطورها كما أشرنا سابقا ، في الواقع ، غير أن المؤشرات الأولى تؤكد أنه ليس فيلسوفا أخلاقيا ولا سياسيا وهذا يبطل الحديث عن انحراف التكيكية إلى الأخلاقية في

---

<sup>1</sup> - اللاحسم هو نفي للحسم ، وفي كلتا الحالتين هو تكوين لفكرة أنه لا يمكن دائما الإستنتاج حينما نطرح سؤال وحتى لو أن هذه الأخيرة في شكل منطقي.

<sup>2</sup> - Christopher Norris, Derrida ,harvard , university , press Cambridge Massachusetts , 1987 , p 202 .

<sup>3</sup> - جاك دريدا ، المهماز ، مصدر سابق ، ص 97 .

بداية عهدها ، إن ما قمنا بتحصه لحد الآن يؤكد أن دريدا متناولا القضايا الفلسفية الكبرى وبواسطة اللعب على وتر الإخفاء و الإظهار يبين لنا أنه لا بد من احترام المسافة لأن ثمة ضرورة للمسافة ، لا بد من أخذ مسافة *distanz* التي نفتقدها ونعجز عن ممارستها ، لذا اعتمد واعتق الأسلوب *le style* على أن يتقدم هذا الأخير كمهماز ، الأسلوب إذن ممكن أن يكون مهمازا لنحمي أنفسنا من خطر مرعب خطر يدفع إلى العماء والغناء ، لنتخذ الأسلوب المهمز *éperonnant* كسلاح استعراضي ثاقب ، صار الرأس مدبر ، هكذا يتناول دريدا مسألة الأسلوب والمرأة مستخدما أفكار نيتشه دون إخفائها ليس لشيء إلا لفهم والتعبير عن الحقيقة والمرأة ، إنه السر هذا الآخر هو سر لأنه آخر حسب دريدا .

عالج دريدا القضايا الأخلاقية في سنوات السبعينات ولكن لم يكن فيلسوفا أخلاقيا بل يعلمنا كيف نتخذ لأنفسنا موقعا نرى من خلاله القضايا الأخلاقية لأنها في نظره شديدة الارتباط بالأحسم وهذا الموقف الذي نجده في جل تناوله للقضايا الفكرية عموما وعبر كل فترات فكره الفلسفي ، وهذا ما كشف عنه فيما يلي ( ...إن المهماز المدبب يخترق الحجاب ، لا يمزقه فقط لرؤية أو إنتاج الشيء في ذاته إنما يهدم التعارض في ذاته ، التعارض المعتمد على ذاته ، ذات المحتجب والمنكشف ، الحقيقة كإنتاج كشف المنتج وإخفاءه في الحضور ، المهماز لا يكشف الحجاب إلا عندما يسقط عندما يحدد ترقبه ترقب العصر، وبما أن الأفعال ، حدد ، فك ، انفك ، تستهدف الحجاب ، فهل إنها تهم الكشف ؟ وصولا إلى تحطيم الضم ؟ هذه المسألة بوصفها مسألة ( بين اللوغوس والنظرية بين القول والرؤية ) تبقى عالقة أبدا. )<sup>(1)</sup> وكذلك يتابع دريدا في هذا الكتاب مسألة ميتافيزيقية أخرى وهي ملكية الهوية التي هي بالضرورة هوية الملكية ، وهو عنف حدث يتم بلا كينونة ، حيث يشير إلى الحقيقة كلاحقيقة ، الملكية واللاتملك الإخفاء والكشف ، فكما ليس هناك كينونة أو ماهية المرأة أو الاختلاف الجنسي فليس هناك من ماهية

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، المهماز ، مصدر السابق ، ص 143 .

لهبة le don والعطية المتصلة بالكينونة ، هكذا فإن الهبة التي تحدث عنها دريدا كعملية سرية كما يستعرضها هيدجر في مسألة الوجود و الزمان 1962 sein und zeit ، نجدها في فترة أخرى من أعماله المتقدمة أين يفكها بأبعادها وأشكالها المختلفة donner le temps وكذلك donner la mort وكذلك الهبة le don ، مسائل تطرق إليها دريدا مفككا وكاشفا لخفاياها ، ليس ممجدا للهبة حتى يصبح دريدا رسولا أخلاقيا ، إنما دريدا راح يلج إلى عمق الكلمة أو المفهوم ينتصته ويبحث عن معانيه الحقيقية وكذا تطبيقاته و آثاره على الغير ، وسنعود إلى هذا الموضوع لاحقا حتى نحلل ونحاول أن نكشف هذا الاختلاف الدريدي للعرف والتقاليد الهبوية المدنسة بالجشع والحيلة في الأخذ والعطاء اللذان يعتبران مفهومان ميتافيزيقيان بامتياز .

يتساءل دريدا ولا يكف عن التساؤل سواء في الكتابة والاختلاف أو في الجراماتولوجيا ( علم الكتابة ) وهذا التساؤل في الحقيقة يشكل نوع من التكتل للأسئلة ، وهو يشير إلى الاهتمام بمشاكل وخلفيات موضوع الأخلاق أو الإتيقا هذا الأخير الذي يوحي إلى éthos لأنها نابعة من الإحساس الإنساني العميق ، وإذا كان هذا التصور هو القائم لدى الكثيرين من النخبة الفلسفية فإن التساؤل عن مفهوم الإتيقا عند دريدا يعبر عن مركزية واضحة مركزية أو خطاب مركزي، وتحليل مثل هذه الأسئلة يقتضي التحلي بالمسؤولية أو بالمسؤوليات ، وبهذا المعنى نقع في فخ ما هو تقليدي أو بمعنى آخر إعادة حميمية للعرف و التقاليد . إذن يمكن القول أن التفكيكية منذ بدايتها عند دريدا تستهدف مساءلة البعد الأخلاقي السياسي حيث يقول فروانسوا نوو: (إذا كانت التفكيكية تساءل الأخلاق فعليها أن لا تقع وتأتي بأخلاق عالية ، هذه مسألة مستقبل مفتوحة ، ملغاة ، غير مقررة... الخ )<sup>(1)</sup> فكان من الضروري لدريدا أن يحضّر القواعد العامة والأسس اللازمة لبعث خطاب أو فعل يتطابق ويتوافق مع طموح وأهداف التفكيكية . إن الشيء

---

<sup>1</sup> - François Nault, l'éthique de la déconstruction comme si c'était possible, , éditions du cerf 2005/2 n°234, p20.

الملاحظ أيضا من خلال ما كتبه دريدا في السبعينيات وظهر بشكل ملفت للانتباه حتى أصبح له بعدا ثوريا ، هو طبعا هذه الاستراتيجية في متابعة الفكر الغربي في صيرورته في تحولاته في تناقضاته بالخصوص مع المستجدات في مجال القانون والعدالة لا سيما أن هذه الفترة التي ساد فيها الحديث عن حقوق الإنسان و الأقليات ونهاية الثورات باتت على الأفق ، هذا فضلا عن ظهور مقاربة جديدة للحديث وإثارة حوار حول مسألة علاقة الفلسفة العامة بالفلسفة الأكاديمية ، وصراعها مع الحق ، والقانون والمؤسسات أو المنظومات الجديدة ، وهذا ما تناوله دريدا وتحدث عن غياب القوانين *absence de loi* وكذلك الشروط الملائمة لكي نميز أو نستطيع أن نميز ببساطة بين الحق والعدالة ، وعلى ضوء هذه الحقيقة دريدا يؤكد ببساطة المشكلة هو التمييز والوصول إلى وضع كيف يمكن أن نحكم على الذي يحكم ويصدر القرار . (1)

لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا لماذا طرح دريدا هذه المسائل بجدية بالخصوص ما يتعلق بالتمييز بين الحق والعدل ، ببساطة لا يمكن القول أن دريدا له توجه أخلاقي يمكن من خلاله أن نفهم أنه يبحث إمكانية إقامة العدل بإعطاء كل ذي حقه ، حيث يكون العدل في تطبيقه هو إعطاء للحقوق ، ويكون الحق نتيجة لتطبيق العدل ، إنما يبحث دريدا هنا في سبيل تفكيك المفهومين ويتساءل إن كان هناك عدل وإن كان هناك حق ، بيد أننا إذا تصورنا أن من يطبق العدل ليس عادلا مع نفسه ، وكذا ينجر عنه الحق مشوّه أو ملوّث بالمفهوم الدريدي إن موقع الحقيقة في هذا الموضوع هو أن دريدا يبحث وهو متأثر بالمثالية الفينومولوجية الترانسندتالية الهوسرلية عن تفكيك العدل كمفهوم وإظهار ما يخفيه ، وكذلك الحق وما ينجر عنه ومرمى دريدا في هذا السياق أن يعطي هاذين المفهومين مجالا واسعا حتى يتسنى فهمهما والكشف عن خباياهما باعتبارهما مفاتيح الكثير من المسائل المرتبطة بالفكر الغربي خصوصا ومستجداته

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, force de loi, éditions Galilée, p14.

كما ذكرنا في البداية لذا لا ينبغي أن نستسلم لأي تعليق يلوح في الأفق في مسألة أخلاقية التفكيكية الدريدية ، إنّ الدخول في عمق الأفكار الدريدية الشيء الذي يكشف عن استراتيجية تفكيك دون ارتكاب خطيئة الميل إلى نزعة أخلاقية أو دينية أو سياسية ، أكيد أن النفي وكل نفي يخفي أشياء وهذا لم ينفيه دريدا نفسه ، لكن حتى وإن حدث ذلك كما ذكرنا سابقا فإن دريدا عالج هذه المسائل وطرحها منذ العهد الأول لبدايات فكره ، وهو الأمر الذي يفند ببساطة وقوعه في تحوّل فكري عملي أو ربما مشكل منهجي كما يرى معلقوه بالرغم أن دريدا لا يؤمن بالمنهج أو الطريقة .

هذا ويزيد دريدا المسألة أكثر عمقا ، متصورا إمكانية تحقيق عدالة دون ثأر vengeance أين يشير في كتابه أطيف ماركس spectres de marx إلى ما يلي: (...إذا كان الحق يتمسك بالثأر فإننا لا يمكن لنا يوما أن نعثر على العدالة ، هذا اليوم الذي لا علاقة له بالتاريخ ، هو يوم عبري بامتياز ، فهو دائما لا يستطيع أن يتخلى عن تسمية الثأر ، وهو بهذا ألغي في مصدره )<sup>(1)</sup>

إذن هي فكرة أي فكرة العدالة والحق والقانون أثرت من طرف دريدا في السبعينيات ، وأثارها في شكل معضلة aporie ثم أعاد بعثها بطريقة لا تختلف عن سابقتها بشكل متطور جدا ، بحيث راح يحضر في هذه الشروط التي يستوجب مراعاتها في مسألة الحق والقانون للتتويج بالعدالة ، ولو أن هذه الأخيرة مستحيلة بالتعبير الدريدي .

لم يغفل دريدا عن تصور الطبيعيين الأوائل لمسألة العدالة أو ما يسمى بالمفكرين الأوائل le premiers penseurs ونخص بالذكر هنا انكسماندر anaximandre ، فالحاضر أو الوقت الحاضر هو في وضعية اللاعدل ، ولهذا لا بد من إعادة العدل أو إرجاعه ولكن ليس العدالة بمفهوم الثأر ، ولكن

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, spectres de Marx, éditions Galiléé, paris 1993, p 47.

بمفهوم العطاء *le don* ، وبهذا المعنى تكون التفكيكية تفكير الهبة ونموذج لا تفكيكي للعدالة . (1)

بمعنى آخر يمكن القول أن هناك بنية معضلة *aporétique* التي هي مرتبطة بالظرفية والحاضر وهذا ما يدفعنا إلى أن نطلق ما يسمى معضلة التفكيكية ، ( وإذا كانت العدالة أو العدل لا يمكن اختصارها وترجمتها بالحق إلى كم حسابي وبرامج تطبيقية ، فإننا لا نستطيع بذلك أن نعالجها بطريقة مباشرة بمعنى تناولها ومساءلتها ، وهذا ليس ثغرة وليس ضعف ولا خطأ منطقي صارم ولكن بالعكس فهناك إلحاح على طلب الوضوح ، وعرض أطروحات ومواضيع ، لأن ليس هناك شيء يمكن أن يظهر نفسه بالقوة . (2)

وبهذا يتوج خطاب دريدا بالحديث عن طريق ملتوية تسلكه مثل هذه المشكلات وهو التواء المعضلة الذي هو طريق مغلق ليس له منفذ ، ولا يخفي دريدا حساسيته اتجاه كلمة معضلة *aporie* فهو في نظره الكلمة الأكثر تعباً في اللغة الفلسفية ، وهذا بسبب طبيعتها وخصائصها التي توحى بتأرجح الفكر بين موقفين أو عدة مواقف دون الوصول إلى حل نهائي أو *Dilème* ، إذ يكرس لها كتاب يستقصيها بعنوان المعضلة *Apories* ، وهكذا يرى دريدا أنه للأسف كثيراً ما نجد أنفسنا أمام هذه الوضعيات وهي تجارب مريرة ، والتي يمكن أن نطلق عليها عبارة تجربة المعضلة ، على الرغم ربما من تعارض المفهومين فالخبرة عموماً تتوج بمعرفة وهي اكتشاف منفذ وهي في الواقع ممكنة ، بينما المعضلة تعني طريق بدون منفذ وبهذا المعنى لا يمكن الحصول على خبرة المعضلة فلا يمكن المشي في طريق بدون منفذ حسب دريدا ، ولا يمكن أيضاً أن نحصل على خبرة في مكان وزمان ولا يمكن أو غير ملائم لذلك وهذا نفس الشيء بالنسبة لخبرة أو تجربة العدالة ، حيث يعبر عن ذلك دريدا ( أعتقد أن ليس هناك ما يسمى عدالة بدون هذه التجربة ، وكل شيء غير ممكن لتحصل أو تكون المعضلة ، التجربة ، العدالة فالعدالة هي تجربة المستحيل ، الإرادة ، الرغبة ، وضرورة العدالة في إطار لا يمكن أن تكون تجربة

1 – ibid. p 55.

2 - Jacques Derrida, *passions*, éditions Galilée, 1993, p 30.

المعضلة ، وإذا استطعنا أن نحاسب الحق فإننا لا نستطيع أن نعد أو أن نحسب العدالة ، فهي تفرض علينا أن نعدّها شيء لا يمكن إعداده أو حسابه (1) *elle exige qu'in calcule avec incalculable* ) ( *l'incalculable* ) .

يقترح دريدا تبعا لهذا التبرير نوع من المقاومة اتجاه المعضلة كشرط للمسؤولية و القرار إنها نوع من التجربة الغير المنتهية ، فهذه المعضلة ينبغي أن تكون مثل مجيء القرار أو المسؤولية و الواجب هو واجب ويكون هناك واجب لابد أن يكون دون دين *sans dette* ، الواجب دون واجب مثل فوق الواجب يستلزم أن نليه دون واجب بدون قواعد بدون قانون .

وفي هذا المجال يقول دريدا ( لكي نكون مسئولون ونتخذ القرار فإن هذا الأخير لا يجب أن يحدد وفق نتيجة محددة و موضوعة و متوقعة قبلها ) .(2) لهذا فإن المتأمل جيدا في أفكار دريدا عن عمق سواء في كتابه قوة القانون *force de loi* ، أو في المعضلة *aporie* ، العدالة ، الحق ، الواجب ، المسؤولية القرار ، كما توحى بتجارب في جوهرها معضلة و هذه الأخيرة كما رأينا سابقا تشكل متاهة عميقة لكن دريدا أبدى نوعا من المقاومة نحوها لأجل إيجاد ثغرة لفهم العلاقة بين هذه المتغيرات التي أضحت تأرق التفكيرية مادام من مسؤولية هذه الأخيرة فهم استحالة الاستحالة للتفكيرية .

يبدو أن دريدا في هذه الأفكار المتناثرة التي ليس لها سياق واضح المعالم يطرح قضايا يهدف من وراءها إلى تبيان أنه بعيد تماما عن التهمة الأخلاقية أو الميل الأخلاقي على الرغم من تناوله لهذه القضايا الشائكة وتعد جوهر الخبرة الإنسانية عبر التاريخ .

---

1 – Jacques Derrida, *force de loi*, éditions Galilée, p 38.

2 – Jacques Derrida, *aporie*, éditions Galilée, paris, 1996 p 38.

## المبحث الثاني

### 1- الانسجام والتناسق في الفكر الديردي

إضافة إلى الخصائص التي يمتاز بها الفكر الديردي والتي ذكرناها سابقا فإنه هناك خاصية جوهرية أخرى تؤكد عدم وقوع دريدا في أي مشكلة منهجية ، مثلا كما يعتقد البعض على الرغم من أن الفكر الديردي يبدو في شكل متاهة يصعب الخروج منها خصوصا بتوظيفه الأسلوب الاستعاري ، إذ يشير هنا كريستيان فنودورب: (إن ما ما هو صعب في الفكر الديردي هو طول متاهات الدخول الموضوع إلى أن فكره متوافق ومنسجم بشكل متين)<sup>(1)</sup> فمن خلال التحليل السابق نقول مثلا أن كل من الكتب الآتية : الكتابة والاختلاف ، والمهماز و هامش الفلسفة ، جراماتولوجيا، وعلى الرغم من الفرق الزمني بينها إلى أننا نجد هناك تقارب وتواصل فيما بينها، هذا بسبب تناولها لأفكار تم إثارتها من قبل ثم إثارتها من بعد دون إغفالها ، إذ نلاحظ أن هناك استمرارية مع تقدم في طرح هذه القضايا من جديد، وليس من البساطة الولوج إلى النصوص الديرديية كونها عبارة عن متاهة labyrinthine خطوة دريدا هو الالتزام ومعاناة المتاهات الإدراكية التي يصنعها كما قلنا ، إذ يصعب الخروج منها ولكن حين ندخل إليها ونفهمها نكتشف نسيج عنكبوتي قام دريدا بغزله بطريقة فنية بارعة ، كما قام بنسج نصوصه بطريقة ينقل فيها السؤال من نص إلى آخر، إن هذه الاستمرارية في طرح هذه القضايا ، من العدالة إلى الحق والقانون تتبع أو تسببها حيل دريدا وأفكاره الزئبقية ، فإذا كان هيدجر يتصور معنى الهبة ( le don ) في إطار الحضور أو الزمن الحاضر بمعنى تصور الزمن الحاضر للهبة كما هي في الحاضر أي الآن فإن دريدا يطلق أو يطرح تصور آخر وهو أن الزمن مجال مفتوح على المستقبل حيث ينقل أصل الزمن ويدفع به نحو الأمام أو المستقبل وهذا بطبيعة الحال ليس فصل بين الزمن الحاضر والمستقبل ، وليس

<sup>1</sup> - Christian Vandendorpe, rhétorique de Derrida, littérature mc Gill, no19, hiver1999, pp169, 193.

تشاؤم أيضا إنما هو تأكيد وإثبات للعدالة والمستقبل *la justice et l'avenir* ، والصورة الأخرى التي يطرحها أيضا في إطار تجربة المعضلة *expérience aporétique* هي ازدواجية الضرورة وازدواجية الواجب ، وبصورة أو بشكل نهائي هي تجربة التضاد *antinomie* والأمر ليس له علاقة بتقبل أو رفض هذه التجربة ولكن ينبغي تحملها أو بل ربما الدفاع عنها والمطالبة بها .

ويتحدث دريدا أيضا في كتابه انفعالات بعارة جريئة وهي يجب أن لا يجب *on devait ne pas le devoir et le dette* ، والفكرة ببساطة تتحدث أو تترجم العلاقة المتينة بين الواجب والدين *la moralité de l'éthique* إذا كانت مرتبطة بالواجب أو واجب الإعادة أو التعويض *devoir de restitution* بواسطة الواجب كواجب ، أو إعادة ما تم قرضه أو أخذه ، إن الأخلاق الخالصة يجب أن تتعدى وتتجاوز كل الحسابات ، الوعي واللاوعي فلا بد أن تذهب إلى ما بعد الواجب أو إلى عمق الواجب أو الواجب كدين ، لكن هل هناك واجب دون دين ، هكذا إذن هذه خصائص التكيكية كمعضلة حتى المعضلة *l'aporie* نفسها مستحيلة نظرا لعدم إمكانيةها، هي أيضا تدل على عدم وجود مجال أو مسار أو منفذ ، وحتى أنها ليس لها مكان ، وليس لها طريق وحتى المنفذ مستحيل ، فليس هناك حتى مكان لمعضلة محددة ونهائية كتجربة ، وهذا لأن المعضلة مرتبطة بالآتي أو بالأفق *avènement* أو باختراع المستقبل <sup>(1)</sup> وبمعنى آخر على المعضلة أن تكون متفتحة على المستقبل أو *l'avenir* ، وبهذا المعنى لن تكون كتصور من خلاله تكون العناصر ترجع إلى إمكانية استحالة تجربة المستحيل ، أو ما يسمى بمعضلة المعضلة *aporie de l'aporie* ، وتجربة المعضلة في تكوينها الزمني ليس إلا الاختلاف أو الإرجاء *la différance* ، ونحن قد أثرنا سابقا أن القرار الصحيح لا يمكن اتخاذه في الحاضر ، ولكن القرار الصحيح في معناه الغير

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, *aporie*, éditions Galilée, paris, 1996, op cit, pp 46 – 47.

الحاضر ، ولا بد أيضا الإشارة إلى أن معضلة العدالة هي فهم لتحولات وانتقالات للسؤال في الفلسفة الدريدية .

من الضروري التقييد بما سطره دريدا نفسه عن التفكيكية فهي ليست هدم وفعل وليست عملية بل هي استراتيجية بل أكثر من ذلك هي استراتيجية الاستراتيجية *une stratégie de la stratégie* ، ولا يجوز تماما أن ننظر أو نعرف التفكيكية كشيء بسيط ، إنما علينا أن ننظر إليها وكأنها تحوّل مستمر *avènement* أو *évènement* ، هل يمكن القول على أنها حدث *transformation en cours* الآتي أو القادم ؟ في الواقع المفهوم يعّدان جوهر استراتيجية التفكيك ذاتها والمرتبطان بالمعضلة *aporie* وهذه الأخيرة التي هي صورة من صور المستحيل أو *figures de l'impossible* ، وما يهمنا في هذا البحث بطبيعة الحال هو أولا إثبات أن دريدا لم يقع في التحوّل الأخلاقي أو خطأ منهجي وعلينا أن ندافع على أن التفكيكية الدريدية كتحوّل مستمر من البداية حتى النهاية ، ويمكن من البداية أن نفهم أن هناك علاقة وطيدة بين النصوص الدريدية الأولى والمتأخرة منها ، وما يمكن أن نسطره هنا هو حضور هذه العلاقة بقوة في أفكار الثمانينات و التسعينات ، ففي حقيقتها ما هي إلا نسيج بالتعبير الدريدي والتي تم إثارتها في سنوات السبعينيات ويمكن القول ربما قبل ذلك ، في محاولة دريدا الاهتمام وتناول فكر إمانويل ليفيناس في مقاله الوارد في كتاب الكتابة و الاختلاف (العنف والميتافيزيقا) <sup>(1)</sup> نقول أن هذا النص مرجعي من خلاله دريدا قام بتشديد أفكاره فيما بعد ، فمثلا في كتاب "الكتابة والاختلاف" الذي نشره دريدا سنة 1967 ، *éditions de seuil* نجد في نهاية الكتاب هذه الفقرة :

Par la date de ses textes , nous voudrions marquer qu'a l'instant pour le relire , de le relire, nous ne pouvons-nous tenir à égale distance de chacun

---

<sup>1</sup> - Jacques Derrida l'écriture et la différence, éditions de seuil, paris1967,p117.

d'eux ce qui reste ici le déplacement d'une question ferme, certes un système par quelque couture interprétative , nous aurions su après coup le dessinée , nous n'en avons rien laissé paraître que le pointillé , y ménagent ou y abandonnant ces blancs sans lesquels aucun texte jamais ne se propose comme tel , si texte veut dire tissu , tous ces essais en ont obstinément défini la couture comme faufilure. ).<sup>(1)</sup>

(Décembre 1966).

وبقليل من التفصيل في هذا الموضوع وفي كتاب "الكتابة والاختلاف" فقط الذي يضم مقالات كتبها دريدا بين 1959 ، 1966 ، 1967 ، وأما الكتاب تم نشره سنة 1967 نجد أن هناك نسيج قام دريدا بنسجه بين مقال العنف والميتافيزيقا ، الذي هو عبارة عن محاولة حول فكر إمانويل لفيناس ، وكذلك الاقتصاد العام أو الهيجلية بدون تحفظ un hégélianisme sans réserve .

وهذا في شكل انتقال السؤال بين المقال الأول والثاني ، وعن سؤال جوهرى يطرحه دريدا عن المركز أين هو المركز؟ المركز هو ربما في انتقال السؤال ، فإذا كان المركز شيء يمكن تصوره في إطار نسق معين فلا بد إذن من بنية تحتوي هذا المركز الذي يعتبر أصل مرجعي ومحدد ولكن هذا الأصل لا يمكن أن يكون وحدة أساسية يلج إلى داخله ، وهذا يوحي إلى غياب المركز ، وهذا يعني أيضا غياب لمرجع المركز ، فالمركز إذن يعني انتقال السؤال وهذا السؤال ليس له جواب ، فهو سؤال مقاوم حتى يتحول إلى طابع تساؤلي .

---

<sup>1</sup>- ibid, p437, la dernière page de la bibliographie.

انتقل السؤال من مقال إلى آخر في النص الدريدي في شكل حركة ديناميكية غير متوقفة وغير ثابتة فمثلا عمل آخر قام به دريدا بعنوان ( اختراع الآخر ) invention de l'autre والذي يجمع أعمال دريدا التي قام بها لمدة عشرة سنوات تقريبا أي 1977 ، 1987 والتي تبدو في الظاهر غير موحدة متفرقة ولكن في الواقع يتناول انتقال السؤال من مقال إلى آخر ويتمتع بصورة وعلاقة موحدة . (1)

إذن سواء كان كتاب الكتابة والاختلاف أو إختراع الآخر ما هي إلا نصوص في عمقها تدل عن ترابط على الرغم من تباعد فقراتها فبين مقال وآخر نجد فرقا زمنيا ولكن هي نصوص يطرح فيها دريدا فكرة إنتقال السؤال حول مسائل الحدث ، والبنية والمركز ... الخ وما هذه الأفكار في مجملها إلا نقد لميتافيزيقا الحضور في حقيقتها ، فمثلا في مجال القراءات النقدية الدريدية وإشكالية تحوّل وانتقال السؤال نجد نقد الأثنولوجيا عند لفيس ستراوس levis trauss أين قام دريدا بفحص مقدمات الأثنومركزية ، وكذلك التعارض بين الطبيعة والثقافة ، لي طرح دريدا مسألة المكمل le supplément ، فالحديث مثلا عن البنيوية الأثنولوجية عند لفيس ستراوس يقودنا إلى الحديث عن البنية ، وكما ذكرنا سابقا هناك حدث événement وهو انفصال ، وقبل هذا الحدث أي انفصال البنية عن المركز فإن البنية شيء يدل عليه في الحاضر أي مرتبطة بالحاضر أو أصل محدد كما ذكرنا سابقا ، لكن في الواقع هذا المركز هو الذي ينظم أو هو المسؤول عن اللعب للعناصر الموجودة داخل البنية ، فيجب أن نعتبر دائما في نظر دريدا أن المركز هو دائما ليس مركز le centre n'est pas centre لأن هذا المركز هو الذي يحدد الكائن كحضور ، وهذا يدل على حضور المركز الذي لم يكن أبدا حاضرا ، ولهذا لا يمكن تصور أن المركز في شكل جسم حاضر ، وأن المركز ليس له مكان طبيعي ولا مكان دائم ثابت ولكنه وظيفة فقط

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, psyché, invention de l'autre, Galilée, paris 1987, p 09.

une fonction ، أو كائن أو نوع لا مكاني espèce de non-lieu<sup>(1)</sup> والذي يمثل بدائل من العلامات substituions de signe لا نهائية وهذا ما يدل على غياب المركز أو الحضور .

إن هذا التمرکز الذي تحدث عنه دريدا هو في الواقع الذي يستهدفه من خلال قراءته للنصوص الكبرى لكل من نيتشه وفرويد وهيدير ، والتي من خلالها قام بتقويض الميتافيزيقا ونقدها ، دون أن ننسى إثنولوجيا لفيس تراوس الذي وظف مفاهيم تقليدية في خطابه حول الأثنومركزية من خلال التحرر الذي قدمه حول التعارض بين الطبيعة والثقافة ، كمشكلة ثنائية ميتافيزيقية ، بالإضافة إلى جعل غشيان المحارم شيء طبيعي عالمي ، و يمكن اعتباره سلوك ثقافي ، إذن هكذا يوظف دريدا السؤال ويجعله ينتقل من نص إلى آخر مثيرا كل مرة مسائل مرتبطة بالميتافيزيقا ، ليس هذا فقط إنما يحتفظ بالسؤال من نص إلى آخر ، فمثلا سؤال القرار والمسؤولية سؤالان مفتوحان على المستحيل ، الأمر الذي يجعل مساءلتها مسألة متجددة ، ولن يتم ذلك بطبيعة الحال إلا بحماية السؤال والحفاظ عليه ، والمسؤولية دون حدود une responsabilité sans limite<sup>(2)</sup> ومسؤولية متجددة غير حسابية ، وكذلك سؤال الحق يجب أيضا أن يكون محفوظا ومسجلا للمستقبل ، والحفاظ على السؤال المغلق clôt أو حدث السؤال l'évènement de la question ، فالسؤال يجب أن يبقى سؤال ، لكي يمكن أن يبقى محفوظا في الذاكرة وكذلك مستقبل السؤال ، ولا يجب أن يرتبط السؤال بضامن يمكن من خلاله التنبؤ بالجواب فالسؤال يجب أن يطرد أيضا أي محاولة لعدم تحديد القرار .

وإذ عدنا إلى تصفح عمل آخر لا يقل أهمية عن سابقه وهو (عن الحق في الفلسفة du droit à la philosophie) وهو في الحقيقة تمديد للسؤال الذي لا يهدأ حتى يتجدد ، وهذه المرة السؤال الذي يجتاح

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, écriture et différence, éditions de seuil, op cit, p 384.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, force de loi, éditions Galilée, p 45.

الفلسفة والمنظومة philosophie et institution وكذلك الحق (1) والذي هو في الحقيقة عبارة عن سلسلة من المحاضرات قدمها دريدا ابتداء من 1984 ، لما كان أستاذا مساعدا في المدرسة العليا وفي هذه المحاضرات كما أشرنا سابقا يطرح دريدا كعادته سؤالا مفتوحا كما أشار في بداية الكتاب حيث يعبر عن ذلك كما يلي : « السؤال الأكثر انفتاحا في الاتجاه بالتعامد croiser مع سؤال وضع المؤسسات institutions وبشكل خاص منظومة الفلسفة institution de la philosophie ، مدرسة تحفظ ، مهن... الخ هل مثل هذه المنظومة ممكنة ؟ موجهة لمن ؟ ومن طرف من ؟ كيف؟ ومن يقرر ؟ ومن يشرّع ؟ ? Qui fait la législation ? ومن يفرض وفي أي شروط تاريخية، اجتماعية ، سياسية تقنية؟

كما أنه يطرح سؤالا آخر مهما وهو: كيف يمكن أن ننتقل من الحق إلى الفلسفة ؟ فإذا أردنا أكثر أن نلتزم أكثر مع هذا السؤال أو هذه الإشكالية فعلينا أن نفهم العلاقة التي من خلالها ننتقل من التفكير إلى السلوك إلى التطبيق الحقوقي la pratique juridique إلى الفلسفة ، والمعنى الأول لكتاب عن الحق في الفلسفة هو أن يعرض برنامج ، بالأحرى إشكالية وكذلك عقد ( un contrat ) ، فإذا عالجتنا مثلا العلاقة بين الحق والفلسفة ، كل عقد يتضمن أولا سؤال عن الحق، وكذلك أيضا عنوان دائما هو العقد ولكن للحديث عن كل هذا ينبغي الحديث أولا عن حقوق الفلاسفة يقول دريدا ، ينبغي الحديث أيضا عن الحق للفلسفة وينبغي أيضا تذكر أسئلة الحق ، وكذلك لابد من النظر في ما ينبغي أن تكون عليها الإشكالية القانونية التي لم يتحدث عنها الفلاسفة خصوصا في فرنسا بشكل كاف ، ولا ينبغي أن ننسى أن الحق يتحدث عبر هؤلاء ، لذا لابد من الحديث على " الحق وإلى الفلسفة " وكذلك لابد من الحديث عن فلسفة الحق.

---

<sup>1</sup>-Jacques Derrida, du droit a' la philosophie, éditions Galilée, paris, 1990, p12.

## أ- الربط بين الفلسفة والحق

بهذه التساؤلات السابقة يلج دريدا إلى عالم الحق والفلسفة ، الفلسفة والحق ، وفلسفة الحق ، يقول دريدا العبارة ( من الحق إلى ) ( ' du droit a ) يمكن أن يكون لها معنى آخر غير المعنى المؤلف وهو الحصول على الحق في ( ' avoir droit a ) وإذا سائرنا هذا المعنى نقول من له الحق في الفلسفة اليوم في مجتمعنا ؟ وما هذه الفلسفة ؟ في أي ظروف ؟ وفي أي فضاء خاص أم عام ؟ وفي أي مجال تعليم ؟ بحث ؟ تأليف ؟ قراءة ؟ نقاش ؟ (1) .

إن أسئلة متشعبة كهذه توحى على قلق دريدا ومن خلالها يمكن القول أن مفاهيم من خلالها يمكن بناء فرضية حول المسؤولية والقرار la responsabilité et la décision وهي كانت موجودة في ذهن دريدا منذ 1964 وبعد 16 سنة بدأ يهتم بها كما أبدى سوء تفاهم مع المؤسسات الجامعية وبرامجها .

إن هذا الاهتمام الذي ولد عبر العلاقة بين الفلسفة والمنظومة القائمة في فرنسا هي التي أدت إلى تفكيك الحق du droit وما الحق إلا وليد المسؤولية والقرار ، ولم يخفي دريدا موقفه من مستجدات تدريس الفلسفة ومجموعته greph أي جمعية البحث في تدريس الفلسفة التي تم أول اجتماع لها بتاريخ 15 جانفي 1975 والتي تم التحضير لها سنة من قبل أي 1974 وتضم مجموعة من الأساتذة والطلاب جملة من الانشغالات تم طرحها وأول انشغال هو ماهي علاقة الفلسفة بالتعليم عموما ؟

ليجيب دريدا بتجديده السؤال ، من يخاف الفلسفة ؟ أو من الخائف من الفلسفة ؟ qui a peur de la philosophie طبعا ليعقب دريدا على أزمة تدريس أو تعليم الفلسفة من خلال الدعوة التي وجهت له la crise de l'enseignement ، حيث يرد كما يلي « الدعوة التي قمتم بتوجيهها لي تنتهي باقتراح une proposition وهذه تحدد عنوان ممكن بمداخلة ممكنة ، ولكن العنوان المقترح يمكن أن يكون له

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, force de loi, éditions Galilée, op cit, p 13.

اقترح آخر وهي شرعية الحديث  $la\ légitimité\ d'un\ topos^1$  وهو الشيء الذي يجب وممكن الحديث عنه (2)

لقد تحفظ دريدا إزاء هذه المبادرة ولو ربما أنه كرّس هذا المؤلف لأجل تتبع سؤال تدريس الفلسفة وجل الأسئلة المرافقة له ، كما أنه بحث في فتح المجال للحق ، وللأسئلة معها ، فهنا اجتهد في حل هذه المعضلات على الرغم أنها غير ممكنة ويجب عليه حلها فكريا وبيداغوجيا ، وهذا ما نلمسه في استعراض دريدا لتجربة هيدجر أو الفلسفة في عصر هيجل وكذلك عصر الفلسفة ، كما نلمس أيضا انتقادات لمشروع Giscard-haby وهو مشروع لتدريس الفلسفة ، ويقدم دريدا تصورا حول فلسفة الوضعيات العامة *la philosophie des états généraux* التي يجب في نظره أن تسجل حدثا ليس هناك شيئا يمكن أن يكون كما سبق (*rien ne sera plus comme avant*) لأننا لا يمكن أن نثبت شروط للحوادث أو الوقائع ، حيث يرى أنه مهما كان المستقبل فيجب أن يكون وأن يتحقق بشرط ؟ لكن ما هو ؟ شرط أن لا يكون لصالح أي جهة معينة وليس لشخص معين ، إذن هكذا يمدد دريدا من عمر السؤال وتصبح له آفاق واسعة.(3)

إذا كان المستحيل قد حدث كما ذكرنا سابقا فإن الأفق أو الآفاق هي مسألة إرجاء ، والسؤال الفلسفي هو سؤال الحق وسؤال الفلسفة ينبغي أن يدخل ، ضمن هذا الإطار ، طبعا يفصل دريدا في هذه المسألة ويستسيغها بطريقة تاريخية وبيداغوجية وبتفكيكية محكمة ليخلصها من برائن الإيديولوجيا والسياسية وحتى هاتين الآخريتين ليستا بمعزل عن الفلسفة في حد ذاتها فهما عمق الفلسفة ، حيث يطرح

---

<sup>1</sup> - Topos - ينبثق من اليونانية القديمة τόπος يعنى "المكان" , أن تعين topos في الجيولوجيا مكان يخضع للدراسة بواسطة علوم التربة وهو topos .

<sup>2</sup> - Jacques Derrida, force de loi, éditions Galilée, op cit d, p p 155, 156.

<sup>3</sup> - ibid, p 254.

فيها سؤالاً إرجائياً لا يجيب عليه إلا الآتي *l'avènement* ، والجواب بطبيعة الحال يكون بالسؤال ما دام السؤال يجب أن يكون دون شرط ، حيث يقول في هذا المجال : « إذن كل بنية الجامعة والتدريس الجامعي يجب مساءلته؟ » <sup>(1)</sup> ، إن الظاهر ومن خلال ما قمنا باستعراضه في هذا المؤلف أي عن الحق في الفلسفة نفهم أن دريدا كان يدفع بالسؤال إلى الأمام ويوظفه لمساءلة الحق ومفهومه وعلاقته بالفلسفة كما أننا لم نعثر تماماً ولم نحس من خلال نص الكتاب أنه قد يخفي فلسفة عملية أو تحوله إلى الأخلاق على الرغم من تطرقه إلى مسألة الحق والواجب ، ولكن الهدف هو تفكيكهما وتبيان ما يخفيان .

وإذا ما رجعنا إلى مساءلة الهبة *le don* في كتاب هبة الوقت والعملة الزائفة *la fausse monnaie* يرى دريدا أن الحلقة *cercle* من المنظور الاقتصادي وهذا الأخير الذي يعني التبادل والتحويل ، فإن الحلقة تدور بين الهبة و الزمن ، وهذا الأخير هو عبارة عن تجربة ، وهذه النقطة بالذات تحدث عنها هايدجر في الوجود والكينونة *sein and zeit* وتحدث عنها دريدا أيضا في كتاب هامش الفلسفة *marges de la philosophie* سنة 1972 وهذه النقطة بطبيعة الحال كانت من مقدمات الأفكار الدريدية ، يكفي فقط أن نتذكر دور الحلقة *cercle* في تقديم ميتافيزيقا الزمن <sup>(2)</sup> .

إذن بعد 18 سنة يعود دريدا ليربط فكرة الزمن والحلقة والاقتصاد ، والهبة ليفكك بطبيعة الحال فكرة الهبة كفكرة ميتافيزيقية وعلاقتها بالحاضر ، والفكر أو الوعي وي طرح سؤال جوهريا في هذا المجال ( لماذا وكيف باستطاعتي أن أفكر أن الهبة مستحيلة ؟ ) <sup>(3)</sup> ببساطة إنها مسألة تفكير ، وكأن التفكير لا يتوافق إلا مع المستحيل ، حيث يقول : لنفرض مثلا أن أحدا يرغب في أن يعطي أو يهب لأحد شيئا ما ، فهذا شيء مسلم به في منطقنا وفي لغتنا أيضا ، لكن من جانب آخر فهذه العبارة مركبة *la complexité*

1 – ibid, p 509.

2 – Jacques Derrida, donner le temps, éditions Galilée 1991, paris, p 20.

3 – ibid, p 22.

de la formule ويبدو أنه أيضا مشكوك فيها ، فهي تفترض فاعل وفعل والفاعل يمكن أن يكون جمع مثلا مجموعة بشرية ، أمة ، قبيلة ، المهم الفاعل أن يكون له هوية مع نفسه وأن يكون واعي بهويته فلنفرض مثلا رغبة العطاء كما ذكرنا سابقا هي عبارة غير كاملة أيضا وهي على الشكل الآتي (أ) له رغبة أن يعطي (ب) لـ (س) بمعنى أحد ما له رغبة أن يعطي شيئا للآخر ، هذا الشيء يمكن أن يكون شيئا رمزيا ، والذي يعطي أو يهب يمكن أن يكون جماعة ، إذن (أ) ، (ب) ، (س) هذه العناصر الثلاثة الثابتة مع نفسها أو في طريق إثبات هويتها ، لها طابع ما قبل افتراضي لكل حدث الهبة ، ولكي تكون الهبة ممكنة ولكي يكون هناك حدث événement de don ، فلا بد من تتبع المنطق وكذلك اللغة العادية ، ولكن هناك ملاحظة من الجدير تسجيلها في هذا المجال وهو لا بد إذن أن أفترض منهم معنى الهبة مسبقا ، فنفترض أننا نعرف وأنتم تعرفون ما معنى العطاء donner في لغتنا العامة وكذلك الرغبة والإرادة هنا ، وفي هذا المجال هناك عقد غير ممضي ولكنه فعال وضروري كما يحدث هنا ، فمثلا نعطي محاضرة ، ولكن في الواقع لكي تكون هبة حقيقية لا يجب أن يكون هناك تبادل échange ولا دين dette ، ثم أن الهبة مشروطة فلا بد أن تكون هبة حسنة فليس مثلا ما يقال العطاء من ورائه شر فمثلا إعطاء هدية يعني إعطاء كف coup إعطاء الحياة يعني إعطاء الموت (1) .

لهذا فإن لغتنا وفي بعض اللغات العائلية ، ليكون هناك هبة يجب أن لا يكون هناك مقابل réciprocité أو تبادل échange ولا أيضا دين dette إذا كان الآخر سيرجع لنا ما وهبنا له و يجب عليه أن يرجع لنا فليس هناك هبة ، إن هذه الأخيرة تزول مباشرة فيما يكون ما يقابلها من إرجاع restitution ، وعلينا أن نفهم شيئا آخر وهو أن هذه الحركة circulation ، لا يجب أو لا تنظم فقط الأشياء المادية كهبة comme don ولكن يمكن أيضا أن نهب القيم les valeurs ، أو أشياء أخرى رمزية يمكن أن تهب .

<sup>1</sup> – ibid, p p 24, 25.

ويربط دريدا عموما الهبة بالاقتصاد والحاضر إذ يعنون الفصل الثاني بجنون العقل الاقتصادي وهبة بلا حاضر ، يتغلغل دريدا في ثنايا أسرار الهبة وعلاقتها بالحاضر وفكرة الإرجاع التي صاغها منذ بداية تصوره لإستراتيجية التفكير ، نفس الشيء لفكرة العملة الزائفة la fausse monnaie التي يوظفها دريدا ليكشف عن حقيقة الهبة ، طبعا يستوحي ذلك من قصة بودلير Baudelaire دهان الحياة الحديثة ( peintre de la vie moderne ) .

ويطرح دريدا إشكالية الهبة انطلاقا من إشكالية الأثر la trace ، حيث أنه فقط إشكالية الأثر أو التناثر يمكن لها أن تطرح إشكالية الهبة ( le don ) وكذلك العفو ( le pardon ) ، ومن خلال هذه الأفكار التي عرضها دريدا في كتابه " donner le temps " نجده يغازل ويداعب الأخلاق والقيم الأخلاقية دون أن يخوض غمارها ، إنه يحفر في أعماقها ويبحث عن حقيقتها ، حقيقة ما هو متداول في العرف والتقاليد في اللغة ولغة الجماعة ، ولكن شغف دريدا يمثل موضوع الهبة والعفو ليس من منظور التأثير بالأخلاق والقيم بمعناها الترنسندنطالي والليفيناسي إنما يبحث في معناها وحقيقتها في مآلها sa réalité et son avenir ، كعادته يستدرج دريدا من مؤلف إلى آخر السؤال ويربطه مع سابقه وفق إستراتيجيته التكيكية يدفع به إلى الأمام بنسجه له نصوصا محكمة ، إن الظاهر لدى المتصفح لكتاب " donner le temps " يكتشف أن دريدا يبحث في إمكانية إقامة هبة مثالية دون تلطخها بالتبادل ، بعد أن ينفي وجودها ويرفضها كما تشير إلى ذلك جولي مايايد-كلوستر<sup>(1)</sup> هكذا يكون دريدا يبحث عن القيم السامية وعن المعنى الأفضل للهبة كفكرة وكفعل ، لكن من يتعمق جيدا في هذا النص " donner le temps " يفهم غير ذلك إنه يتغلغل في عمق الهبة ليفككها من الداخل مؤظفا اللّعب بربطها بالاقتصاد والزمن ( الحاضر ) والمستقبل .

<sup>1</sup>- Julie Mayade,le don que faire de l'anthropologie ,cairn info,2002/15,p232.

## ب- التفكير وفكرة أطيف ماركس

في سنة 1993 يعطي دريدا الميلاد لمؤلف آخر لا يقل أهمية عن سابقه وهو أطيف ماركس spectres de marx الذي ينقل إليه دريدا السؤال في صيغة الجمع والمفرد هو طيف و أطيف يتناول فيه دريدا السؤال أين ؟ وأين غدا ؟ إنه يتساءل عن ذلك الذي سيأتي ، فيما سيأتي وهو إذ يكون متجها إلى المستقبل ولذلك يجب عليه أن يتجاوز كل حضور بوصفه حضورا للذات ، وعن أي عدل ؟ ولا أي قانون ، وليس عن الحق يتحدث دريدا هنا وهو شيء غير ممكن من غير بعض المسؤوليات أضفى دريدا هذا المؤلف لونا سياسيا يبدو للعيان جليا ويعبر دريدا على ذلك فيما يلي ( إلى أين تذهب الماركسية ؟ هذا هو العنوان الذي يطرحه علينا هذا المؤتمر ، فبأي شيء تشير العبارة نحو هاملت والدانمارك وانجلترا ؟ ولماذا تهمس لنا أن نتبع شبعا ؟ إلى أين ؟ ثم ماذا تعني متابعة شبح ؟ وإذا عاد هذا ليتبع نفسه دائما، وربما عدّته المطاردة التي نصنعها له؟ هنا أيضا، إنما يبدو في المقدمة، في المستقبل، يعود مسبقا من الماضي، من الخلف ) (1) .

ويرى دريدا نفسه أن أطيف ماركس تعد مبدئيا شكل من المغالطة التي تنظّم ما يهيمن على الخطاب اليوم وفي اللحظة التي تحاول فيها الفوضى العالمية الجديدة أن تقيم رأسماليتها وليبراليتها الجديدة وعلى الرغم من هذا فإن أي نفي لهذا لن يخلصنا من طيف ماركس ، بهذا يخلط دريدا بين السؤال السياسي والسؤال الفلسفي والإيديولوجي يثير فيه دريدا الموضوعات الأخروية " نهاية التاريخ على نموذج فوكوياما نهاية الماركسية ، ونهاية الفلسفة ، ونهايات الإنسان والإنسان الأخير ، وهي حسب دريدا تشبه مفارقة تاريخية مملة ليقلب فيها السؤال على النحو الآتي : كيف يمكن للمرء أن يكون متأخرا عن نهاية التاريخ وهو سؤال من الواقع الحالي وهو سؤال جاد لأنه يوجب التفكير وذاك ما نفعله منذ هيدجر حسب دريدا إذ

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، أطيف ماركس ترجمة ، د منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري حلب . ط 2 ص 35 .

نفكر بخصوص ما يجري ويستحق اسم الحدث ، ويتساءل دريدا في هذا الشأن إذا ما كانت نهاية التاريخ هي فقط نهاية متصور محدد للتاريخ ، ولم يخفي دريدا رأيه فيما يخص الوجهة الأخلاقية والسياسية في حديثه عن ( الزمن خارج محاوره ) و ( الزمن المخرب ) ، ( العالم المقلوب ) ، ( هذا العصر لا أخلاق له ) وتبدو في ظاهرها أكثر قربا من الأخلاق والسياسة ، فقول هاملت كما يقول دريدا عن الانحطاط الأخلاقي أو فساد المدينة ، أو انحراف الآداب هو تعبير من المعوج إلى الخطأ ، وإن هذه قضيتنا يقول دريدا فكيف نبرر هذا الاعوجاج أو العبور من الاعوجاج ؟ إلى الظلم الذي لم يعد أنطولوجيا ؟ وماذا نقول إذا كان الاعوجاج هو شرط العدل <sup>(1)</sup> ، وشرط العدل يكون بانقطاع وصفة الحاضر ، ويكون في الوقت نفسه شرط الحضور ذاته ، وشرط حضور الحضور ، وإذا كان ذلك يعلن بوصفه فكرا للعطاء وللعدل الذي يعتبر مستحيل والذي لا يجب تعويض العدالة بالحق والصاق الحق بها <sup>(2)</sup> حسب دريدا سيختزل العدل مجددا إلى جملة من الشروط والقواعد ، والمعايير وإلى جملة من الأمثولات القانونية الأخلاقية في إطار أفق جامع لا يمكن تجنبه ، وهذا الشيء بطبيعة الحال لم يفي بالغرض ، بعدما يسلط دريدا الضوء على الطيفية ويحلل منطقتها باعتبارها مفتوحة من خلال توقيع ماركس نفسه « بجوابه الأنطولوجي إذ يرى أن الشبح يجب أن يكون شيئا ( أي لا موجود عينيا ، ولا حقيقة ، ولا حياة ) أو شيئا خياليا حتى وإن أخذ هذا اللاشيء » <sup>(3)</sup> ويؤكد دريدا أيضا أن الذي يرن في كلمات ماركس هو النداء أو الأمر السياسي والالتزام والوعد إنه القسم إذا كنا نريد ، ونجد هنا الاختلاف غير قابل للاختزال ولا يعني

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ص 52 .

<sup>2</sup> -Pierre Yves Quiviger Derrida de la philosophie au droit,presse universitaire de France,2007/2 n°30,p50.

<sup>3</sup> - جاك دريدا ، أطراف ماركس ترجمة ، د منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري حلب . ط 2،مصدر سابق ، ص 69

فقط هنا الإرجاء والتأخير والمهلة كما يعتقد ذلك غالبا بينما نجد - الآن يطغى - ليجيب من غير تأخير على اقتضاء العدل ، فالعدل تحديدا غير صبور وشرس غير مشروط .

ونجد الكلمة الثانية من كلمات ماركس حسب دريدا هي كلمة سياسية ، في نظره موجزة ومباشرة أكثر من المباشر كونها تقطع تيار كل كلام ، فهي لم تحمل معنى وإنما نداء وعنق وقرارا للقطيعة وما تعلن عنه هو اقتضاء غير صبور ومفرط دائما ، هكذا إذن حسب دريدا تدعو إلى النضال ، وأما الكلمة الثالثة هي الكلمة الغير مباشرة فهي الكلمة الأكثر طولاً في الخطاب العلمي ، فيكون ماركس بهذا مكرّماً ومعترفاً به من قبل ممثلي المعرفة ويقبل أن يخضع لكل مراجعة نقدية ، فيكون بذلك رجل علم فيستجيب لأخلاق العالم ، وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب ( رأس المال ) ليعد كتاب مدمراً في جوهره لأنه لا يقود عبر الطرق الموضوعية العلمية إلى النتيجة الضرورية للثورة ، ولأنه يدخل طريقة من طرق التفكير النظري من غير أن يصوغها كثيراً والتي تقلب فكرة العلم نفسها ، فلا العلم ولا الفكر يخرجان سالمين في الواقع من كتاب ماركس ، وإن هذا ليكون بالمعنى الأكثر قوة ، وذلك بمقدار ما يشير العلم إلى نفسه بوصفه تحولا جذريا لنفسه ، وقطيعة تكون دائما موضع رهان في الممارسة ، إن هذا الفكر الآخر للمعرفة إذا كنت أستطيع قول ذلك لا يقصي العلم ، ولكنه يقلب فيه الفكرة المسبقة ويتجاوزها (1) ، وحسب هذه القراءة الدريدية لماركس نجد أن طيف ماركس على الرغم من تعددية أوجهه فإنه يطغى عليه الطابع السياسي في شكل ثورة مرتبطة بالحضور وبالممكن وهو إعادة تنشيط الانتقادات للامساواة (2) ولم يخفي دريدا من جانب آخر إعجابه بالمثل الماركسي فهو حسب دريدا يساعده أن يفهم أن كلام الكتابة ككلام الاحتجاج الذي يتوقف هنا ويقول في هذا الشأن « لن نطوّر هنا هذه الملاحظات أكثر ، فالمثل الذي أعطاه ماركس يساعدها لكي نفهم أن كلام الكتابة ككلام الاحتجاج الذي لا يتوقف ، يجب أن يطور نفسه باستمرار وأن

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 75 - 76.

<sup>2</sup> - Jean Claude Monod, plus d'un engagement Derrida, revue cairn, 2005/4, n°41, p145.

ينقطع بأشكال متعددة ، فالكلام الشيوعي يكون دائما كلام ضمنيا وعنيفا في آن واحد معا سياسيا وعلميا مباشرا وغير مباشر كليا ومقطعا ، طويلا وأنيا تقريبا ، وإن ماركس لا يعيش مرتاحا مع تعددية اللغات هذه ، تلك التعددية التي تتصرم و تتفصل وحتى إذا بدت هذه اللغات متجهة معا نحو الغاية نفسها فإنها لن تقوى على أن تترجم بعضها بعضا ، وكذلك فإن تجانسها والانزياح أو البعد الذي يبطل مركزيتها ويجعلها غير معاصرة مما يحدث أثرا للإعوجاج يتعذر التقليل منه ، إن كل هذا ليجبر هؤلاء الذين يتوجب عليهم دعم القراءة ( الممارسة ) لكي لا يخضعوا إلى تعديل لا يتوقف (1) .

ويطرح دريدا سؤالا يسأل فيه عن الزمن حيث يقول : ما هو الفرق بالضبط بين قرن وآخر ؟ هل الفرق بين عالم ماض ، لماذا يكون الإحساس بالطيف في الحالتين كما لو أنه تهديد ؟ وما هو الزمن؟ وهو تاريخ طيف ما ؟ وهل يوجد للطيف حاضر ؟ وهل ينظم ذهابه وإيابه بحسب التتابع الخطي لما هو قبل وما هو بعد بين حاضر ، ماض وحاضر - حاضر وبين حاضر - مستقبل وبين الزمن الواقعي وزمن مؤجل ؟ (2) في الواقع نستغرب أن نجد أن الكثير من القراءات لأطياف ماركس توحى إلى أن دريدا وقع في فخ الإيديولوجيا أو الميل السياسي ، ويظهر ذلك جليا في هذا الكتاب لكن إذا اعتبرنا أن ماركس فيلسوف علمي ربما يمكن فنقول لم يستطيع دريدا أن يتجاوزه ، ماركس العلمي أو ماركس الناضج الذي يصعب إهماله ومن جانب آخر يمكن القول أنه ليس هناك ربما ما يمنع الإعجاب بأفكار ماركس وإبداعه فالإعجاب لا يعني التأثير ولا يمكن أن نتهم دريدا بمثل هذا ولا حتى بالتحول الأخلاقي والسياسي المزعوم ، تناول دريدا الأفكار الماركسية كغيرها من الأفكار وربطها بأفكار بلانشو وأمالات Hamlette وغيرهم ، والهدف هو تفكيك النص الماركسي والنظر في حقيقته ولا حقيقته باعتبارهما

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، أطياف ماركس ترجمة ، د منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري حلب . ط 2، مصدر سابق ، ص ص

77 - 78.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 84.

ثنائيتان ميتافيزيقيتان بالعكس نجد دريدا يوسع آفاق التفكير وي طرح أسئلة تقلب كل موازين الماركسية ونجد تعبير صريح عن نقد شامل لرأس المال في وصفه عمل مدمر ، وعمل دريدا هذا ما هو إلا مساءلة لطيف ماركس والشك في النظام المطمئن للحاضر في تعدده وخاصة للحدود بين الحاضر والواقع أو حاضر الحاضر وكل ما يمكننا أن نجعله معارضا له ( الغياب ) ، كما تجدر الإشارة في هذا السياق أي نقل السؤال وتفعيله في الحديث عن نهاية التاريخ كما ذكرنا سابقا وهذا يوحي إلى أن بعض البلدان الحديثة قد تفشل في إقامة ديموقراطية ليبرالية ، كما تقع أخرى في أشكال حكومية أكثر بدائية مثل التيقراطية أو الديكتاتورية العسكرية ، ولكن هذا الفشل أو الانزياح سيمس كل الديمقراطيات بما فيها الأكثر قدما والأكثر استقرارا من الديمقراطيات الغربية ، وأن الأمر حسب دريدا ينطبق على متصور الديمقراطية نفسه بوصفه متصور لوعده ، هو فاشل ، عدم الملائمة ، عدم الإحكام ، لا نقول أن لدى دريدا نظرة سلبية ولا نظرة أخلاقية في وصفه وتصوره للديمقراطية ، إنما هو يقترح أن نتكلم عن ديمقراطية ستأتي وليس عن ديمقراطية مستقبلية ولا عن ديمقراطية في الحاضر المستقبلي إنها ديمقراطية ملغاة suspendu إلى هذا الشيء الزائد، وهذا الشيء الزاد ليس شيء يمكن الإتيان به من الخارج والديموقراطية الآتية لا تعني الديمقراطية المستقبلية<sup>(1)</sup> لما يجب أن يقارن بها الوعد ، وإن فعالية هذا الوعد الديمقراطي في هذه المقارنة لتشبه فعالية الوعد الشيوعي ) بهذا صحيح نفهم أن دريدا يزيغ إلى احتضان نظرة سياسية أفاقية ، لكن في حقيقة الأمر شيئا آخر فلا داعي أن نقرأ أفكاره ببرنامج ماركسي أو فكويامي إنما هو فقط تفكيكي أو فيلسوف تفكيكي يقلب الأمور على عقب يسأل السياسة والاقتصاد والتاريخ والحاضر والحضور ويأمل بالوعد والوعد وبالآخر والآخوية eschatologie .

---

<sup>1</sup>-jacques Rancière, la démocratie est-elle a' venir, éditions Gallimard, 2012/3, n° 669-670, p158.

وفي هذا المجال يدخل دريدا إلى ثنايا اللعب بلعبة النرد حيث يقول: يجب أن تفعل ذلك بهذا الأمر المسيحي بالعودة والغير المحدد في جوهره ، كما تحتفظ بهذه العلاقة الآخوية بالحدث الذي سيأتي بالفراة وبالغيرية غير المتوقعة ... وأن هذا الانتظار من غير أفق انتظار لما لا ننتظر أو كما لم نعد ننتظر ، وضيافة من غير تحفظ وترحيب موافق عليه مقدما ... ولكننا نريد منه فقط انفتاحا يتخلى فيه عن كل حق في الملكية ، وعن كل حق عموما ، نريد منه انفتاحا مسيحيا على هذا الذي يأتي ... وهذا هو موقع الطيفية نفسه ، وإن ضيافة كهذه من غير تحفظ لتعد شرطا لوجود الحدث ، إنه سيكون من السهل بل من السهل جدا إثبات أنها تمثل المستحيل نفسه ، وأن هذا الشرط لإمكان الحدث إنما يعد هو أيضا شرطا للاستحالة تماما كهذا المتصور لعودة المسيح من غير مضمون. (1)

ولم يتحاشى دريدا الإشارة إلى الوعد والقرار والذي يقصد بها المسؤولية وأقصد هنا ( la promesse et le décision ) ، فيعتبرها شرطا دائما في المراهنات العظيمة التي أتى على ذكرها سواء مع ماركس أو بعد ماركس وهي الفعالية والأثر والإجرائية في تعارضها مع منطق الطيف ، ولهذا السبب فإن مثل هذا التفتيح لم يكن ماركسيا ولم يكن غير ماركسي بحسب القراءة الدريدية وإن كان ربما وفيها لبعض الأفكار الماركسية ، أو فكرة من الأفكار على الأقل كما يقول دريدا نفسه .

وقد تسأول دريدا أيضا في أطراف ماركس عن الديمقراطية الغربية ؟ حول التمثيل الانتخابي والحياة البرلمانية وهذه الأخيرة في نظر دريدا ليس فقط مغلوبة ، ولكن يمارس نفسه بسوء أكثر وأكثر في فسحة شعبية قلبتها الأجهزة الإعلامية والإيقاعات الجديدة للأخبار وفي هذا يقول ( ... ويجب علينا فيما يخص الحرب العالمية أو الأهلية أن نذكر أيضا بالحروب الاقتصادية ، والحروب القومية ، وحروب الأقليات والهياجانات العنصرية وكره الأجانب ، والمجابهاات العرقية ، والصراعات الثقافية والدينية التي مزقت

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، أطراف ماركس ترجمة ، د منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري حلب . ط 2 ، مصدر سابق ، ص ص

أوروبا ذات الزعم الديمقراطي في العالم اليوم ؟ ثمة فيالق من الأشباح قد عادت ، وجيوش من كل الأعمار مختبئة تحت الأعراض العتيقة للعسكرية الموازية والمسلحة لما بعد الحداثة تسليحا مفرطا ( تقنية الإعلام ، والحراسة الشاملة بواسطة الأقمار الصناعية ، والتهديد النووي ) فلنسرع ، إذ بعيد عن هاذين النموذجين من نماذج الحرب ( الأهلية والعالمية ) واللتين لم نعد نميز بين حدودهما ولنسمي دفعة واحدة هذا الذي يغامر بجعل مرح الرأسمالية الديمقراطية الليبرالية أو الاجتماعية الديمقراطية تشبه الهلوسة الأكثر عماء هذيانا ، بل تشبه نفاقا صرخا أكثر فأكثر من خلال بلاغته الشكلية أو من خلال شرعية حقوق الإنسان<sup>(1)</sup> ويتحدث دريدا في هذا السياق أيضا عن البطالة عن العمل كخلل محسوب للسوق الجديدة وكذلك الإقصاء الجماعي للمواطنين بلا مأوى من كل مشاركة في الحياة الديمقراطية للدول وكذلك الطرد والاعتقال خارج الوطن هو إعلان عن تجربة جديدة للحدود والهوية ، وكذلك الحرب الاقتصادية التي تشنها بلدان المجموعة الأوروبية بين الولايات المتحدة واليابان وهي بهذا تقود إلى تأويل عملي وتنفيذ بلا منطق وغير متساوي للقانون الدولي ، وكذلك تقاوم الديون الخارجية وتقاوم الآليات الأخرى بها يؤدي إلى تجويع جزء كبير من الإنسانية وإرغامها على اليأس ، وإن صناعة الأسلحة والإتجار بها ( سواء كانت تقليدية أم حديثة ) ونشر الأسلحة الذرية لم يعد ممكن الرقابة ، كما أن القانون الدولي يشكو من سيادة الدولة ، كون أن هذا القانون الدولي تسيطر عليه أثناء تنفيذه دول وطنية خاصة وكذا أهمية بعض الدول هذا ما يجب التحقق منه .

بهذه التساؤلات السابقة الذكر التي في ظاهرها تبدو مشروعا أخلاقيا أو بالأحرى تحولا أخلاقيا بالخصوص أن هذا المؤلف ظهر في التسعينيات بالضبط ثم تأليفه سنة 1993 ، وبخطاب إنساني محض يتساءل دريدا عن هول الإنسان وتعاسته بخصوص الإنسان الغربي الخاضع للحكومات

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص ص 154 ، 155 .

الديمقراطية الزعم ، أو الليبرالية الزائفة، وما انجر عنها من غرور بالأحرى تمركزا سياسيا وعسكريا واقتصاديا موظفة إمكانيات مادية ضخمة وترسانة إعلامية، وهو الأمر الذي أدى إلى اغتصاب هذه المجتمعات وخفاء الحقيقة عنها فالصراع الاقتصادي والإرهاب وانتشار المخدرات والتهديد النووي ما هي في الحقيقة إلا نتيجة لتمركز الغرب وعدم اعترافه بالآخر هذا الآخر الذي هو في الحقيقة من يقرر ويبدأ ويثبت وهو الذي يقول (1)، وهذا التمركز في الأساس مبني على تمركزات أخرى لها جذور ميتافيزيقية وقد سبق أن ذكرناها سابقا الخاص propre فالغرب يعيش الخاص والفردانية وهذا أدى إلى زيادة مرض التملك والتوحد والتفرد على حساب الآخر وكذلك التمركز ، معظم الدول تبحث لتبوأ مركزا من خلالها لتفرض سيطرتها على شعوبها و الشعوب الأخرى ، وهذا ما ولد صراعات داخلية وخارجية توجب بالحروب والانقلابات والإرهاب ، كذلك انتشار الأصل و فكرة التعصب للعرق التي تحفز الانتماء أو الشعور بالانتماء مع طرد الآخر وعدم الاعتراف به والدوس على حقوق الإنسان والأقليات عموما فالأصل والخاص فكرتان قوميتان حيث أن هذه الثانية أي الخاص le propre لمحها دريدا في فكر هيدجر وانتقدها ، كونها فكرة ميتافيزيقية كما سبق أن ذكرنا ذلك ، أما الحضور فهي فكرة ميتافيزيقية لا تريد أن تفارق تصور الإنسان الغربي وهو ما فككه دريدا منذ بدايات فكره حتى نهايته ، إن سلطة الحضور في التصور الغربي مكنته من طرد الغياب باعتبار هذا الأخير سلبي ، حيث استبدله دريدا بالاختلاف أو الإرجاء في مقارنة فينولوجية هوسرلية ، طبعا بهذا نقول أن دريدا وإن أخفى توجهها أو ميلا أخلاقيا باستنكاره لما يحدث في العالم وبشكل خاص الغرب ، إلا أن في الواقع هذه الأحداث والوقائع الأليمة التي سبق ذكرها تستجيب للفضول المعرفي لدريدا أولا ثم أنها أفكار وسلوكيات انجرت عن ميتافيزيقيا الحضور التي غاص فيها الفكر الغربي بشكل مريع ، وبهذا لا يمكن أن نقول أن دريدا وقع في

---

<sup>1</sup>- Carlos Skliar, penser a' l'autre sans conditions, depuis l'héritage hospitalité et l'éducation presse universitaire de Caen, 2006/1, n°29.p127.

دور أو تحوّل un tournant بحسب المعلقين le commentateurs ، بمجرد التطرق وتفكيك مسألة الحق والعدالة أنه حكم مبالغ فيه كما يشير إلى ذلك بيار بيس كفيجر<sup>1</sup> بل فقط يفكك النصوص وما نصوص التسعينات إلا أنها تكتسي طابعا سياسيا وأخلاقيا ، ونظرا لاستمرارية التفكيك الدريدي لكل فترة من فترات كتب فيها دريدا إلا وتناول فيها قضايا تلك الفترة ، فهو فيلسوف متقن وقارنا ومعبرا بالأحرى ناقدا ومفككا لكل ما يأتي أمام استراتيجيه الناقد كاشفا حقيقتها مبطلا مزاعمها ، فالأخلاق نص والسياسة نص والاقتصاد نص والتكنولوجيا نص لذا وما هدف دريدا إلا قراءة هذه النصوص وتقويضها .في هذا المجال لم يخفي دريدا إعجابه بالفكر الماركسي بل طيفه يلوح على الأفق فثوريته وعلميته ألهمت دريدا في استقراء التاريخ والواقع (...).إننا مازلنا نستطيع أن نستلهم من الفكر الماركسي لكي نندد بالاستقلال القانوني المزعوم ولكي نندد بلا هوادة بالمراقبة أو التفتيش الذي تقوم به السلطات العالمية بواسطة الدول الوطنية القوية ، وبواسطة تركز رأس المال المالي ، وتمركز رؤوس مال الدولة ورؤوس الأموال الخاصة فثمة عالمية جديدة تبحث عن نفسها من خلال أزمات القانون الدولي ، ولقد نددت من قبل بحدود الخطاب المتعلق بحقوق الإنسان والذي سيبقى غير ملائم ومنافق في بعض الأحيان ، وشكليا على كل حال ، كما سيبقى غير منطقي مع نفسه ما دام قانون السوق "والدين الخارجي" والتفاوت في التطور التكنولوجي والعسكري والاقتصادي ، يحافظون على تفاوت فعلي يساوي في بشاعته البشاعة الراجحة اليوم ، أكثر من أي وقت مضى في التاريخ الإنساني ، لم يسبق قط للعنف وللتفاوت والإقصاء وللجوع و الضغط الاقتصادي أن أثروا على هذا الكم من الكائنات الإنسانية في تاريخ الأرض والبشرية فعوض من التغني بمجئ المثالية الديمقراطية الليبرالية وبالسوق الرأس مالية في بهجة نهاية التاريخ وعوضا عن الاحتفال بنهاية الإيديولوجية ونهاية الخطابات التحررية الكبرى ، يجب أن لا نهمل أبدا هذه البديهية

---

<sup>1</sup> - Pierre Yves Quiviger Derrida de la philosophie au droit, presse universitaire de France, 2007/2 n°30, p45.

المرئية عينا ، والمصنوعة من عدد لا يحصى من الآلام الفريدة ، ثمة كثرة من الرجال والنساء لأطفال لا مثل لها من قبل قد استرقت ، وجوّعت أو قد اجنتت من الأرض فأى تقدم يسمح بتجاهل هذا . (1)

إذن هكذا يصف دريدا العالمية الجديدة التي تتأرجح بين الأمل والأمل ، فليس لها لا قانون ولا لقب ولا اسم وكأنها تكاد تكون معلنة ، وحتى وإن لم تكن سرية ، من غير تنسيق أو حزب ، ومن غير وطن والإنسان فيها فاقدا لوعيه وإنسانيته .

إن القراءة الماركسية للأحداث العالمية يستلهمها دريدا من سؤال لا يريد أن يفارقه ، فأى فكر ماركسي يكون هذا ، يلح دريدا على الفكر الماركسي وعلى طيفه الذي لا يجب طرده وإنما يجب فرزه ونقده والاحتفاظ به ، إنه وقت الترحيب بماركس يقول دريدا ولماذا في هذا الوقت المتأخر ؟ يقول دريدا أنه يعتقد بالفضيلة السياسية للمتأخرين من المعاصرين ، لأنهم يحملون شهادة على العدل المطالب به والذي لا يجب أن يكون مختزلا في القانون والانضباط ، هكذا يكون دريدا قد وقف في محطة تفكيك ميتافيزيقيات الخاص *le propre* ، والمركزية العقلية ، وإزالة ترسب الهيمنة المستقلة للغة ، إنه تفكيك من خلال تصور آخر للنص أو للأثر ، والتفكيك بهذا المعنى وكان من قبل مستحيلا ، وهو بهذا المعنى تجذيرا للتصور أو لتصور اقتصادي اختلافي ، بل للهبة ( *le don* ) ، فهو نظرة للمستقبل حيث يتجاوز ثانيا وثنائيات ميتافيزيقا الحضور .

كما تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الطيف *spectre* الذي هو الظل أو شبح وهو مفهوم غريب نوعا ما وهو عبارة عن استخدام لصور الروح *les figures de l'esprit* في نفس الوقت الرابط الروحي تم الاحتفاظ به في التقاليد المثالية والرومانسية (2) ، طبعا نقول طيف ماركس وطيف الشيوعية إلى غير ذلك ، ولكن لما نقول طيف ماركس فنحن بصدد البحث عن ما وراء ماركس وأبعاده الفلسفية السياسية

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، أطيف ماركس ترجمة ، د منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري حلب . ط 2 ، مصدر سابق ، ص 164.

<sup>2</sup> - Guy Petitdemange, Marx et Derrida, revue cairn info, 2010/3, n°316, p4.

والاقتصادية ، لكن هذا الطيف يقصد به إذن مركزية الشيوعية لفترة زمنية مهمة في التاريخ ، لكن لم تعد حقيقة بعد انهيار المعسكر الشيوعي ، يقول دريدا في هذا الشأن (يلزم عنوان هذه المحاضرة أن يتكلم المرء عن ماركس نفسه ، وعن وصيته أو عن ميراثه ، وعن طيف هو ظل ماركس ، وعن الشبح الذي ارتفعت أصوات كثيرة اليوم نتوسل عودته ) (1) .

ويقول دريدا أيضا: ( ...إن الطيف كما يدل عليه اسمه هو التكرار لنوع من أنواع الرؤية ، ولكنه رؤية غير المرئي ثم إن الرؤية لا ترى من حيث الجوهر ، ولهذا فإنها لا تبقى *épekaina tes ousia* بعيدا عن الظاهرة أو عن الموجود عينا ، وإن الطيف أيضا من بين جملة أشياء أخرى ، هو ما نتخيل ، وما نعتقد أننا نراه ونسقطه على شاشة متخيلة ، هنا حيث لا يوجد شيء لكي يرى حتى بواسطة شاشة أحيانا فالشاشة دائما في العمق الذي تكونه بنية للظهور خفية ... وها هنا يكون الحدث لأن الطيف هو من الحدث ، فهو يزورنا ، زيارة فوق زيارة ، ذلك لأنه يعود ليرانا ولأن الزيارة تترجم وهي تكرار لزائر التكرار أو العودة كما تترجم تكرار الزيارة ، وإن هذه لا تسمى دائما لحظة ظهور كريم أو لحظة رؤية ودودة . ) (2) ، إذن هذا هو طيف ماركس يستخدمه دريدا للكشف عن مراحل متعاقبة في تاريخ الشيوعية والفلسفة الماركسية كحدث في تاريخ لا تزال أثره بل لا يزال شبحه بل بالأحرى ما أجملها انتفاضة ضد كل أشكال الاستغلال والاستلاب وكل أشكال الهيمنة فدريدا تبعا لهذا التحليل أو هذه المقاربة يساءل الماركسية وماذا ستكون ؟ حيث يقول: (... ويمكن سؤال هذا المساء أن يختصر على النحو الآتي : ماذا تكون العبارة الماركسية ؟ أو ما يقال عنها ماركسية ؟ وبصورة أكثر تحديدا : ماذا ستكون ، من الآن فصاعدا ؟ مثل هذه العبارة ؟ ومن يستطيع أن يقول أنك ماركسي أو لست ماركسيا ؟ وفي هذا الشأن ندرك أن دريدا يعبر عن الذين يخافون الماركسية وكذلك أعداء البيان ) وهنا يقول : ( ...ولقد استطاعت اللينينية ثم

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، أطيف ماركس ترجمة ، د منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري حلب . ط 2 ، مصدر سابق ، ص 186

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 194 .

الستالينية الكلاسيكية أن تتكون خلال هذه الحرب ، وقست إلى حد بشاعة دقة جثثية ، ولكن الأنطولوجية الماركسية إذ تصارعت هي أيضا ضد الشبح عموما باسم الحضور الحي بوصفه فعالية مادية فإن الضرورة الماركسية للمجتمع الكلاسيكي جميعها قد استجابت هي كذلك إلى الخوف نفسه ويجب علينا كما يبدو لي ، أن نأخذ مثل هذه الفرضية مأخذ الجد وإنما سنصل فيما بعد إلى هذه القدرية الجوهرية للانعكاس التأملي ولد ( إخافة المرء نفسه ) في تجربة الشبح . (1)

ولكن السؤال المطروح هنا بشكل أو بآخر هل نصوص ماركس يمكن أن تكون موضوع للتفكيك مثل نصوص الميتافيزيقا ؟

إن الميتافيزيقا الغربية في الواقع هي إعادة تقديم شيء نسميه عموما ميتافيزيقا وهي عبارة عن اختتام (clôture) التي يقول عليها دريدا انها وقعت وحدثت a' eu lieu ويقصد بها طبعا تاريخ الكينونة كحضور أو حضور الذات في المعرفة المطلقة (2)، وما هو مهم حسب دريدا هو مفارقات هذا الاختتام وهوامشه ، وإذا كانت الماركسية حاضرة أمام التفكيكية ، فإنها كذلك يمكن أن تكون موضوع للتفكيك إذا كانت تحوي مثل أي نسق إمكانية التفكيك.

إن الماركسية كفلسفة وهي تحمل فلسفة المادية الجدلية تظهر كفلسفة أخرى ، كتطبيق فلسفي عميق ولكن الشيء الذي ينبغي الإشارة إليه هو أن التفكيكية ليست (وهذا الشيء دائما واضح وملح) ، ما هو ضد الفلسفة أو نقد الفلسفة ، الماركسية أقل من الفلسفات الأخرى ، ولكن ما نريد قوله وبشكل مبرر هو أن التفكيكية هي موجودة أصلا عند ماركس هي موجودة في الإيديولوجية الألمانية ، ليس في شكل تطبيق فقط ولكن تحت الاسم أو من الداخل أيضا ، بهذا المعنى تفكيكية دريدا اهتمت خصوصا بالنصوص

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 201 .

<sup>2</sup> - Stéphane Mosés, Levinas lecteur de Derrida, presse universitaire de France ,2006/1 n°25, p5.

الكبرى للفلسفة الغربية ، ونصوص ماركس هي من النصوص الكبرى وإذا كان عمل دريدا هو نقد ميتافيزيقا منذ البدايات الأولى لفكره ، فإن نصوص ماركس لا يمكن أن تكون إستثناء وإن بدى للبعض أن الفلسفة الماركسية خالية من الميتافيزيقا فإنها ربما خفية وهذا بسبب طابعها العلمي والسياسي وبهذا فلا شيء يهرب من التتريك الدريدي كما رأينا سابقا خصوصا النص الماركسي ، ثم كما هو متعارف عليه فإن نقد ميتافيزيقا الحضور هي فكرة صاحبه طيلة مساره الفلسفي ، كونها السمة الأساسية أو الخاصة الأساسية للفكر الغربي منذ ما قبل السقراطيين أو المفكرين الأوائل كما يسميهم ديكرت ، وقد استهدفها دريدا تقريبا في معظم النصوص الغربية كونها طغت وبشكل رهيب في جل الفكر الغربي عموما ، وإن ربما عثرنا على تعاطف دريدي مع بعض النصوص فإن في الحقيقة كما ذكرنا سابقا لا يتعامل دريدا إلا مع النصوص التي يحبها ، أما المجال السياسي الذي يمكن أن نلمح له في الفكر الدريدي فهو يعترف بنفسه فيما يقول : إنني لا أهتم إلا بالمجال السياسي في كتابي " نقاط على الحروف " points de suspension ( ... المجال السياسي، آه يمكنني أن أقول لا أفكر إلا في هذا، فهناك سكوت وهناك تراجع retraits ولكن لا نبالغ في شيء فلنفرض أنني مهتم بهذا فإن من السهل معرفة خيراتي وتضامني بكل وضوح.<sup>(1)</sup> ، فدريدا كفيلسوف مثل الآخرين من الطبيعي أن يكون له موقف خيار وقرار في هذا الشأن وإلا كما يقول هو لابد من التحفظ والتراجع أحيانا أخرى ، وهذا ربما جواب أو دليل كما يعتقد البعض ، فالسؤال السياسي والأخلاقي موجودان ضمن نسق كامل للفكر الفلسفي الغربي ولا يمكن إبعاده أو جعله استثنائيا بل هو سؤال حاضر بشكل مميز في اعتقاد دريدا نفسه، وهو يرفض أن يكون هذا السؤال أي السؤال الأخلاقي والسياسي ثابتا في مرحلة ما من فكره ، إنه سؤال يخضع إلى تفكير الإرجاء

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, points de suspension, éditions Galilée, paris 1992, p 92.

يقول دريدا نفسه<sup>(1)</sup> وفي كتاب *points de suspension* والذي هو عبارة عن حوار يجيب دريدا عن سؤال وهو كما يلي : إن أعمالك المتأخرة يظهر أنها اهتمت بمسألة الإمضاء ، واسم العلم *la question de la signature et du nom propre* ، وجواب دريدا كان مباشرا حيث قال : ( منذ البداية إشكالية جديدة للكتابة أو الأثر عليها أن تتواصل مع إشكالية اسم العلم ، فهي الموضوع المركزي في كتاب ( علم الكتابة ) *Grammatologie* ، أما الإمضاء *la signature* فهي موجودة منذ ( الهوامش ) *( marges de la philosophie )* ، فهي في الواقع مهمة بقدر أهمية إشكالية الأثر أو الكتابة مرورا بتفكيك بعض الخطابات الميتافيزيقية التي لها علاقة بالهوية الذاتية ، والوعي ، الحضور ، الاستقلالية )  
(2) .

هكذا نفهم أن الفكر الدريدي فكر متناسق لا يحوي تناقضات فهو معني بالاستمرارية أكثر من الانقطاع صحيح أن هناك أحيانا نوع من القفز من موضوع إلى آخر ، من مشكلة إلى أخرى لكن سرعان ما يعود إلى البداية إلى الوسط ليكمل عملية نقل السؤال حيث يقول : ( الإمكانية تبقى مفتوحة ، اسم العلم غير موجود بشكل خالص وأن الإمضاء *la signature* هي مستحيلة بشكل صارم . )<sup>(3)</sup>

وهناك أيضا من يرى أن هناك علاقة بين التفكيكية الدريدية والهدم الهيدجري ، وهذا الأمر ربما ولّد نوع من الشرح في استراتيجية التفكيك أو نوع التناقض والمفارقة وما يمكن قوله هنا هو صحيح أن هناك دائما علاقة بين التفكيك والهدم الهيدجري ، وهذه العلاقة يمكن القول أنها كانت موجودة أكثر من عشرين سنة من خلال مساءلة أو بالأحرى انتقال للأسئلة ، وكذلك تنقلات *des déplacements* ويمكن القول أيضا

---

<sup>1</sup> – Benjamin Boudou, *la traversée du politique, Derrida et Ricoeur entre pureté de la philosophie et la tragique de l'action*, presse des sciences po, 2012/1 n°45, pp4,5.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, *points de suspension*, éditions Galilée, op cit, p p 232, 233.

<sup>3</sup> – *ibid* , p 235 .

من خلال الانتقادات des critiques ، وقد تحدث عنها دريدا في كتابه عن الروح de l'esprit سنة 1987 ولكن هي أيضا كانت موجودة منذ 1967 في علم الكتابة grammatologie ، يبقى فكر هيدجر مهم جدا بالنسبة لدريدا فهو تفكير متميز حتى راح يستسلم للكثير من مفاهيمه ، فالإرجاء مثلا كمفهوم هو هيدجري الأصل<sup>(1)</sup> يثير لديه فضول خارق للعادة ، فهو ضروري لي كما يقول دريدا نفسه وفي مجال آخر أيضا يقول دريدا أنه لم يقلص المفهوم إلى الاستعارة أو كما يتهمني هابرماس Habermas بتقليص المنطق إلى الخطاب la rhétorique ، ولكن رد الفلسفة إلى الأدب هذا الأمر قد قلناه في أكثر من موضع بالخصوص في الميثولوجيا البيضاء la mythologie blanche ، وكذلك في هامش الفلسفة marges 1972 ، فهو يقترح منطق آخر للعلاقات بين المفهوم والتشبيه métaphore ( الكناية ) أو الاستعارة .

ولا يخفى على أحد أن دريدا كتب مؤلفات كثيرة ولما ننظر في عناوينها تبدو وكأنها مختلفة إذ تظهر وكأنها غير منسجمة، أي ليس هناك رابط فيما بينها ، فكل عنوان يحمل أو يدل على شيء ما قد يحمل معنى يختلف تماما عن الآخر، لكن في الواقع نصوص دريدا شيئا آخر لهذا نقول ما هي العلاقة يا ترى بين هذه النصوص الدريدية خصوصا الأولى والمتأخرة ؟

لا شك أن مجموعة النصوص أو مجموعة الكتب يوحدتها شيء وهو الهوية identité ، فهناك مثلا من العناوين التي تحمل نفس الاسم مثل ، الحق ، المسؤولية ، الملكية ، وهي في الواقع ماهي إلا مواضيع فردية ، فإذا كان هناك شيء أحسه وهو أنني أختلف ولا أمتلك إذ يقول دريدا نفسه ، ( وإذا كان هناك شيء يعاد في نصوصي بشكل هيبستيري فهناك ربما طريقة ما لعدم اجتماع هذه النصوص ، وهذا هو

---

<sup>1</sup> - Mikael Bhrent et Héroïse Lhérété, que reste – il de jacques Derrida? Editions sciences humaines, 2014/10, n°263, p14.

الأسلوب (1) ، صحيح أن أي عمل نسقي خصوصا منه الفكري والفلسفي بشكل خاص يقتضي مجهود شخصي ، وإدراك لغاية موجبة فعالة خصبة ، يقتضي من الباحث أن يسلك منهجية توافقية نسقية بحيث تتوافق المقدمات مع النتائج دون أن تحوي المقدمات على متناقضات أو مفارقات وهذا ما يؤكد العلم الحديث وتقريبا كل المناهج التجريبية أو الوصفية الصورية باستثناء المنطق الصوري الذي اعتبرت نتائجه تحصيل حاصل ، لذا فاحترام وبغية الوصول إلى غاية ونتائج خصبة علينا احترام هذه الخطوات ، لكن في استراتيجية التفكير الديرديية شيئا آخر ، فليس هناك طريقة أو منهج أو وسيلة يمكن إتباعها في هذه الاستراتيجية المتمردة وعلى الرغم من ذلك فإن القارئ بتأني لأفكار دريدا يجدها منسجمة بطريقة عجيبة إنها فعالة وحيوية تجول بك في أرجاء التاريخ الإغريقي إلى المعاصر دون الإحساس بالتناقض أو المفارقة ، وهو بالتأكيد حضور السؤال الديرديي بشكل دائم *omni présent* في النصوص الكبرى للفكر الفلسفي ، وهذا ما يعبر عنه دريدا بالذات فيما يخص الأسلوب، فهذا الأخير يدرك بشكل مباشر من طرف الآخر ، في شكل من روح اللغة فالآخر (2) *l'idiome* القارئ الواعي المدرك يفهم كيفية انتقال الأفكار وكيف تداعب الفكرة الأخرى .

في الواقع لا تخرج الأفكار الديرديية عن إطار سخط الحضارة الغربية بألوانها المتعددة وهو يتوجه إليها ناقدا مفككا موظفا للتجربة ، العبور ، الرحلة ، الامتحان ، كما يحب دريدا أن توصف فلسفته ، صحيح أن القارئ لديرديا يصطدم بصعوبة اللغة والأفكار وكذلك بالحيل والألاعيب التي تجعل روح اللغة تبدو وكأنها دائمة الابتكار لكلام جديد ، إلا أن الكتابة الديرديية تتسم بالانتقال السلس من التعبيرات الشعبية الفرنسية وترتفع بالألفاظ المتداولة إلى مرتبة المفاهيم الفلسفية الكبرى .

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, points de suspension, éditions Galilée, paris 1992, p 365.

<sup>2</sup> – Idiome - أداة إتصال اللغات المستخدمة في أي مجتمع. (وهذا مصطلح عام جدا و يشمل مفهوم اللغة وكذا مفاهيم *dialecte, patois* الخ)

## ج- السياسة والصدقة

يربط دريدا بين السياسة والصدقة في مؤلف آخر بعنوان سياسة الصدقة أو سياسات الصدقة politiques de l'amitié حيث يشكل هذا المؤلف نموذج أو العتبة الفارقة أو الذروة في الميل إلى التصور الذي يدعم المعلقين في مقاربتهم ، ولكن في حقيقة الأمر العودة إلى السياسة هو تفكيك لمفهوم السياسة<sup>(1)</sup> والتحول المستمر العملي القائم على الأخلاق والسياسة هو هم دريدا الجديد في مطلع التسعينيات ، فهذا المؤلف الذي ظهر سنة 1994 ضمن منشورات غاليلي editions Galilée يتطرق إلى مسألة الصدقة وسؤال قيامها وعلاقتها بالسياسة والعائلة ، طبعا دريدا ما فتىء يستغني عن التصورات الأولى للمفكرين الأوائل أمثال المؤرخ الروماني شيشرون وكذا أرسطو وتعبيره أو إشارته إلى سعادة الأمهات أثناء إرضاعهن للأطفال jouissance maternelle ، حيث يطرح إشكالية كيفية الانتقال من هذه السعادة إلى الموت ؟ إذ يرى أن الصدقة للميت قائمة على الفيليا philia ، وهذا في حدود إمكانيتها ، وبالتالي أحس أنني أعددت لأحب كما أحس أنني محبوب ، يفكك دريدا مسألة المحبة والصدقة ويدخل في عمق وخفايا المحبة ويدخل بين الحي والميت ، فالمحبة يملكها الحي فقط وأن تكون محبوب تبقى دائما ممكنة ، وهنا دريدا في الواقع يتحدث عن منطق ثنائية الأخلاق الأرسطية ويربطها بنفسية المحب والمحبوب la philia هذه الصورة الديناميكية للترحيب اتجاه الآخر<sup>(2)</sup> وهي لا تحيا كفعل وإنما كموضوع وشرط ، إمكانية الصدقة هو فعل المحبة وهذه الأخيرة تهدي الصدقة ، إن أرسطو يعرض المحبة الأولى أو الصدقة الأولى ، فهي أولى بحسب المنطق والصف le rang ، هي أولى حسب المعنى وحسب التسلسل لأنها أيضا أولى ولأن الصداقات الأخرى محددة انطلاقا منها

<sup>1</sup>- Hubert Faes, une amitié sans fraternité, revue cairn 2010/1, n°113, éditions institut catholique de paris p14.

<sup>2</sup>- Enrico Peroli, le bien de l'autre, le rôle de la philia dans l'éthique d'Aristote ,revue d'éthique et de la théologie morale,2006/4,n°242,éditions de Serf ,p05.

والمحبة الأولى أو الصداقة، لا يمكن أن تزول دون الزمن أو الوقت ولا يمكن أن تكون خارج الوقت أو الزمن ، ليس هناك صديق دون زمن بمعنى آخر ليس هناك صديق دون أن يمر بتجارب وثقة متبادلة ( pistis ) وكذلك الوفاء والإيمان والاعتقاد ، لذا فالالتزام في الصداقة يأخذ الوقت وهو أيضا يعطي الوقت لأنه يقوم على الآن الحاضر ( l' instant présent ) ، فهو يعطي و يأخذ الوقت ولأنه يقاوم الوجود في الحاضر المعاش ، ويشرك أرسطو الصداقة كما ذكرنا الاعتقاد والثقة pistis في الصداقة الأولى ، الإيمان يجب أن يكون ثابت وموضوع بشكل آمن ( bébaïos ).<sup>(1)</sup>

ويمكن القول أيضا أن الصداقة لا بد أن تقاوم امتحان الزمن ، وفي نفس الوقت إذا أردنا أن نقول أن ana هي التي تتحكم في الزمن هي تمنح وتأخذ الزمن فهي تفتح تجربة الزمن ، فهي تفتح كما نحدده كحاضر comme présent ثابت وفي شكل دائم وانطلاقا من هذا الحاضر وهذا اليقين وفي هذا النمط من الصداقة فليس هناك صداقة دون هذا الإيمان ، كما يشرك أفلاطون ( la philia ) إلى نفس القيمة ففي كتابه ( le banquet ) يعرض أمثلة حول الصداقة والحب من نوع أخلاقي amitié du genre morale<sup>(2)</sup> التي أصبحت كاملة أو مغلقة ، ثابتة ووفية يمكن لها أن تهدم حتى سلطة المستبد le pouvoir tyrannique ، أما عن كتاب ( le Timée ) فإن قيمة الكتاب ( la valeur de constance ) هي ببساطة مرتبطة بشكل صحيح وجدي بمسألة الفكرة أو الاعتقاد . ويمكن القول أيضا أنه فقط الصداقة الأولى هادئة stable أو ثابتة لأنها تتضمن القرار ( la décision ) وأنها تدعم الحق كما يرى أرسطو فالوقت أو زمن الزمن للقرار في المجال الباقي للقرار إذن هو ما لم يتقرر كما يجب التفكير فيه والبت فيه فهو إذن لم يفكر فيه ، إذا كان الاستقرار الذي أقر اليقين لم يقدم وإذا تم ربحه أثناء الاستقرار ، إذن استقرار ما يصبح يقين عليه أن يمر ، إذن نوعا ما أن نتذكر اللاقرار المنفي

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, politiques de l' amitié, éditions Galilée, 1994, p 32.

<sup>2</sup>- Platon, le Banquet, traduction Luc Brisson, éditions Flammarion, Paris1998, p 82.

suspendu ، اللاقرار كزمن التفكير<sup>(1)</sup> ، يعتقد دريدا أنه من الصّعب الحكم واتخاذ القرار السليم لهذا الشيء لا ننسى القرار النقدي والمفكر فيه ، فلا يمكن أن يكون سريع ولا سهل كما يشير إلى ذلك أرسطو حسب دريدا ، إن زمن الزمن لهذا القرار في مجال بقي إقراره .

يرى دريدا أن هناك خرق بين نحن كأرواح وبين أجسام الحيوانات ولكن هناك تشابه ، التشابه أيضا يحسب مثل الاختلافات لأنها تسجل ضمن الكائن الحي l'habitus ولها مكانها في الحركة إنها (l'exis) التي تجمع بين زمنين في نفس الوقت والمدة والحضور الدائم omni temporalité وما هو ضد الزمنية contre temporalité هو اسم آخر لـ ( psukhé ) إنه الكائن النشيط animé أو l'être أو تنشيط هذه الحياة التي توحد روح أو فكر الإنسان ( knous ) والحيوانية نفسها ، هذه النقطة والتوحيد يصرف الإنسان والحيوان الروح والحياة ، النفس والجسم ، فهو يضعها في نفس المقام وحتى في نفس مقام الاستعداد والتعلم ، التحول ، التسجيل وكل شيء خاضع للزمن ، وانطلاقا من هذا التشابه يقول دريدا أنه يعطينا القدرة على التفكير في الانتقال عبر الزمن بواسطة الزمن ، والزمن يخرج من الزمن ويرجح إلى الزمن<sup>(2)</sup> إذن الصداقة هذه القطيعة مع الصرامة والدقة ومع ضمان اليقين وفي الحقيقة مع المعرفة ، نحن نعرف أننا وصفناها أو يمكن وصفها عبر بنية الثقة والاعتقاد كإيمان ، يقول دريدا في سياسات الصداقة: وفي هذه البنية وهي في نفس الوقت التي اعترف بها أرسطو قد نكرها ، فإذا كان هناك واحدة ، فحقيقة الصداقة يمكن ضبطها هنا ، في هذا الغموض ومعها حقيقة السياسة كما تصورها بالإغريقية ، يقول دريدا ليس فقط في مصطلح أو مفهوم ( bebaios ) ولكن في كل الثقافة ، والتقنية والمنظومة السياسية والعالم الإغريقي الذي يحملها ، وكذلك النخبة الفلسفية فمن كل تاريخ الأفكار (l'éidos) إلى التأويل الهوسرلي المثالي أو ما بين الزمن كحضور دائم فلا بد من زمن للوصول إلى

<sup>1</sup> - Jacques Derrida, politiques de l'amitié, éditions Galilée, 1994, op cit, p 33.

<sup>2</sup> - ibid, p 33

الاستقرار أو إلى اليقين الذي ينتزع عبر الزمن ، فلا بد من الزمن في الزمن بهذه قصة الموضوع كموضوع في الزمن ونحن خاضعين له ، يقول دريدا : ( ... ليس هناك صداقة مستقرة بدون ثقة وليس هناك ثقة بدون زمن ( aneu khronou ) فلا بد من إخضاعها إلى عامل الزمن ) ( فلا يمكن معرفة روح ونفس الرجل أو المرأة قبل وامتحانها مثل كائن حيواني ( une bête de somme )<sup>(1)</sup> )

لذا فإن الحديث عن السياسة هو حديث عن الصداقة عند البعض يقول دريدا نفسه<sup>(2)</sup> و السياسة لا يمكن الحديث عنها إلا في إطار منظورها المستقبلي الذي يندرج ضمن الممكن peut être وهي التي تلزم بهذا النمط من التفكير الممكن للحدث للصداقة المستقبلية والصداقة من أجل المستقبل ، ولكي نحسب الصداقة لا يكفي معرفة فقدان الآخر ، لابد من محبة المستقبل يقول دريدا ( ...وليس هناك في الواقع صنف أو أصناف تامة للمستقبل مثل الممكن peut être ، تجربة فريدة من نوعها ، كل ممكن فريد من نوعه، إن فكرة الممكن هي التي تلزم ربما الفكرة الوحيدة الممكنة للحدث ، الصداقة المستقبلية والصداقة للمستقبل ( de l'amitié pour l'avenir ) ، وتجربة الممكن هي فكرة مرتبطة بالصداقة والمستقبل ( l'avenir ) وكذلك الممكن من أجل الانفتاح على ما هو آتي وهذا معناه في إطار الممكن وفي إمكانية يمكن ربحها على المستحيل ، لأن الممكن الذي يمكن أن يكون ممكن ( possible ) هو مسبقا ممكن ( accessible ) وسيكون ممكن سيء ( un mauvais possible ) الممكن بدون مستقبل هو الممكن الذي تم إيداعه جانبا ، إذ يمكن القول سيكون برنامجا أو سببية ( causalité ) ، أو تطور وتحول بدون

---

<sup>1</sup> – ibid p 34.

<sup>2</sup>- Hervé Touboul, entre république et démocratie: Politique de Derrida, Presse universitaire de Caen, 2001/1, n°19, p27.

حدث . إن إمكانية ممكن المستحيل يجب أن تبقى في نفس الوقت غير مقررة أو معلنة indécidable ويجب أيضا أن تكون أكثر قرارية décisive من المستقبل ( avenir ) نفسه .<sup>(1)</sup>

ومن جانب آخر أيضا ينفذ دريدا إلى الصداقة الحقيقية التي في نظره لا يجب أن تكون على أساس التبادل العادل فهي كغرض اللاتوازن ، وكذلك كغرض قطعية ما هو متبادل أو ما هو عادل ، فهي تعني أيضا الطلاق مع الحب وحب الذات ، والصداقة الحقيقية تفرض نوع من اللمسة الحميمة intimité حيث يجب الابتعاد وعدم الإشارك بطريقة حكيمة في الغموض أو لا يقين ، والصداقة أو صداقة الأصدقاء إذا حدثت يوما ما ، فهي شرط فكرة الممكن ، وهذه الفكرة الآتية ليست فلسفة نظرية أو ميتافيزيقا وليست أنطولوجيا أو تيولوجيا وليست تمثيل ولا وعي فلسفي ، إنها تجربة أخرى للممكن ، طريقة أخرى للاتصال بالممكن ( possible ) ، وللافتتاح أكثر على إمكانية الممكن possibilité du possible ، فمفهوم التجربة عليه أن يضع مفهوم أو يختار مصطلح آخر ، مثل مفهوم السياسة ، هل يمكن أن نقترح معنى آخر للسياسة ؟ أي تغيير السياسي إذن هذا المقبل ( ولكن لا داعي أن نخفي المعضلة ) l'aporie في كل تغيير يجب أن يخضع للامتحان ، إنها معضلة الممكن ( c'est l'aporie du peut être ) ، معضلتها التاريخية والسياسية دون فتح المجال للممكن غير المحدد .

وعن الصديق العائد باسم الديمقراطية ، يتحدث دريدا عن العدو كضرورة لامتناه السياسة فإذا فقدنا العدو فقدنا السياسة ، إذ أن التوجه إلى الآخر كأخ هو يعني التوجه إلى الآخر كعدو ، كعدوه هو فلماذا مثلا أن يكون لدينا أخ ضروري لكنه أمر خطير<sup>(2)</sup> ، والتمييز المميز للسياسة هو التمييز العنصري بين الصديق والعدو ، طبعا هل نفهم من هذا التصور العميق لمعنى الصداقة والسياسة ، ميل

---

<sup>1</sup>- Jacques Derrida, politiques de l'amitié, éditions Galilée, 1994, op cit, p 46.

<sup>2</sup>- François Nault, la fraternité en lisant Derrida shmit et la Bible, éditions du Cerf,2007/4,n°247,p5.

دريدا أو انعطافه إلى الأخلاق والسياسة سؤال يتعقنا في بحثنا هذا ، وكل مرة يستوجب إثبات أن رحلة دريدا أو تجربة دريدا هو ملامسة كل الأفكار الغربية بمختلف ألوانها ، سياسية ، اقتصادية ، عسكرية وحتى إعلامية ، أنثروبولوجيا ، أخلاقية.

وينظر دريدا إلى مفهوم السياسة أو تكوين السياسة أو إعادة تكوين reconstruction السياسة كمفهوم نظري وعملي ليس كما يتصور "غولد شमित" shmit يقول دريدا وهو متأسف حسب قوله comme le fait shmit déplorer اللاتسييس ضروري وأساسي dépolitisation وهي ليست ضرورية أيضا للعلاقات الاجتماعية وللجماعة ، للصدقة ، وانطلاقا من هذا التفكير الجينالوجي للسياسة ( بالخصوص للديمقراطية )فالتفكير يعمل بوتيرة من أجل إسراع وتيرة الديمقراطية democratisation<sup>(1)</sup> . يبحث دريدا ليفكر ليأول ولوضع سياسة أخرى وديمقراطية أخرى بالضبط إنه يبحث ما يمكن إيجاده ، ما يمكن قوله وتكوينه بواسطة تفكيكية مستمرة une de déconstruction en cours فلما نقول مثلا ، القول التكوين ، العنونة thématiser فهي ليست سلوكات غير سياسية ، ولكن هذه السلوكات ناتجة عن صيرورة هذه التجربة كما يقول دريدا التجربة التي تمر وتغامر قبل أن تكون معطى فلسفي نظري أو منهجي تفكيكية جينالوجيا ، إنها أيضا تفكيكية للصورة الجينالوجية وهي أيضا تفكيكية مفارقة paradoxale ، وكذلك تفكيكية في نفس الوقت جينالوجية ولا جينالوجية agénealogique للجينالوجية ، فهي تعني بامتياز محمولها الجينالوجي ، بصورة عامة يتحكم في الميلاد لطبيعية وطنية والذي لم يكن ما قلناه قد يكون يقوله دريدا نفسه إنه عمق التفكير الديردي فهي الثقة la confiance ، الدين ، la dette ، الاعتقاد la croyance ، وكذلك الفكرة و الفكرة الجيدة la doxa أو l'eudoxia أو الإثبات المعطى لصالح الاشتراك ، للميلاد ، للأصل ، إلى عائلية العائلة على حدود

---

<sup>1</sup> –Marc Gold Schmit, Jacques Derrida introduction, éditions POCKET, 2014, p274.

المقبل وكل هذا ليس للقيام بالحرب أو إعلاء راية الشر ولكن من أجل العيش و الإحساس بالسياسة والصدقة و العدالة و التي تبدأ السير الحثيث بواسطة طبيعتها أو عبر تشابهها *homogénéité* التي جاءت و تأتي في المقبل .

ينظر دريدا ويتصور أن الديمقراطية هي مسألة سياق ، و استعارة و استراتيجية و حتى يمكن القول مهزلة *une polémique* ، ويقول دريدا بشكل صريح نحن نحتفظ بحكمهم بالسؤال و النقد وللتفكيكية أيضا حق مضمون مبدئيا لكل ديمقراطية ، فليس هناك تفكيك بدون ديمقراطية و ليس هناك ديمقراطية بدون تفكيك ، نحن نحتفظ بهذا الحق يقول دريدا أو يشير دريدا في كتابه سياسيات الصداقة *politiques de l'amitié* من أجل أن نسجل استراتيجية ما ليس له علاقة بالاستراتيجية<sup>(1)</sup>

إذن الإمكانية هي واجب للديمقراطية ، أن لا تتحدد *se délimiter* بنفسها ، الديمقراطية هي الحركة *l'autos* لحركة اللاتحديد للتفكيكية ، وليس فقط عبر فكرة تسوية أو عبر تحديد غير محدد و بدقة عبر فكرة مجردة و إمكانية غير مختلفة للعدد و للعدالة ، هذا إذن هو التصور الدريدي لمسألة الصداقة والسياسة التي هي مرهونة بالديمقراطية ، و الديمقراطية مشروطة بأن تتجه نحو المستقبل.

و إذا ما رجعنا إلى المفهوم الدريدي للسياسة *le concept du politique* ، فإن مفهوم السياسة هو وسيلة إيديولوجية فعالة للتقدم الإمبريالي ، و في صورته الأخلاق والسياسة التي هي وسيلة خاصة للإمبريالية الاقتصادية ، و في هذا الشأن يرى دريدا أن المفاهيم العالمية للإنسانية ، للأرض، للعالم هي بالتعريف غريبة عن السياسة ، وما يسمى عالمية أو عولمة هي استراتيجية إبعاد السياسة لصالح خدمات المصالح السياسية ، وفي هذا الشأن يقترح دريدا تحليل خاص للسياسة ، كما أن الاختلاف الجنسي لا يلعب دور في هذا الشأن ، فالمرأة لا تلعب دور أو لا تظهر أبدا و هذا الشيء عند دريدا يعني التشخيص

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, *politiques de l'amitié*, éditions Galilée, 1994, op cit, p 128.

un diagnostic فيجب الكشف عن الحقيقة ، فموضوع السياسة ليس له جنس ، فهو دائما يسيطر عليه الرجل أو مجموعة من الرجال بتحديد الخصم ، إذن هكذا يشخص دريدا خفايا السياسة ، لكن السؤال المطروح كيف يجيب دريدا على هذا الوضع؟

يوجّهنا دريدا إلى إعادة النظر في مسألة لا تحديد الجهات la délimitation des régions و حتى إلى إعادة النظر في هذا الخطاب ، وهذا الطرح في الواقع غير رسمي ، و هذا الشعور ما هو نابع إلا من المركزية القضيبية phallogo centrisme للاختلاف الجنسي هذا الأخير الذي لا يمكن أن يكون أساسا للتمييز بمعنى آخر الهوية الجنسية لا يمكن أن تكون كافية للتمييز بين الجنسين<sup>(1)</sup> فهناك أشياء أخرى لا يتسع المقام لذكرها، لهذا فإن هذه النزعة لا تعني إقامة حرب ضد هذا الكائن الذي يسمى المرأة أو الأخت ، ولكن لابد من إعادة النظر و التركيز أكثر في هذا الشأن ففي التشخيص الذي يقدمه دريدا هناك بنية عامة تحت مراقبة وما يكونها و الذي يسمى منذ فترة السياسة le politique و يمكن النظر في الدين كسياسة éthéologico politique ، وإذا اقتنعنا في نظر دريدا أن السياسة هي المركزية القضيبية pallogo centrisme كفعل في الميدان وهذا الشأن يمكن ملاحظته ، و هناك ما يبرّره في الواقع في الثقافات الأوروبية ، في الإنجيل ، و في القرآن وعند الإغريق و في الحداثة الغربية الفضيلة السياسية ( الشجاعة في الحرب ) فهي دائما اعتبرت فضيلة ذكورية vertu virile ، فمن الصعب على

---

<sup>1</sup>- Hervé Hondoua, Jacques Derrida et la déconstruction du genre et de l'identité, vert une approche mediatique et anthropologique, *Signes, Discours et Sociétés* [en ligne], 12. Sens et identités en construction: dynamiques des représentations: 1er volet, 31 janvier 2014. Disponible sur Internet: <http://www.revue-signes.info/document.php?id=3228>. ISSN 1308-8378.

المرأة أن تقتحم هذه الفضيلة فهي صعبة و مؤلمة عليها ، لهذا يمكن أن نخرج من هذا الخطاب إلا إذا تعاملنا معه خارج السياسة و ذلك بوضع مفهوم آخر أو مفاهيم أخرى مجنّدة تشهد أن هذا ليس قائم .

و إذا احتفظنا بنفس الاسم حسب دريدا نفسه فلا بد من تحليل آخر لمنطق المفهوم و ذلك بزّج صور أخرى للنضال و يمكن ذلك باختراع مفاهيم أخرى بعيدا عن مفهوم السياسة ، فمثلا ازدواجية مفهوم الأخوة يحمل الصورة الطبيعية مثل السلطة والأخوة ، كما أن مفهوم الأخوة مرتبط بالميتافيزيقا وكذلك سياسة الخاص *la politique du propre* وكذلك الهوية الذاتية<sup>(1)</sup> و هناك صورة غير طبيعية و هي سياسية مثل الأخوة الديمقراطية *la fraternité démocratique* ، فيجب علينا أن نبعد هذه السلطة الأخوية الطبيعية فليس هناك شيء طبيعي في الأخوة و لابد من تفكيك هذه النزعة الطبيعية في تصور الأخوة فليس هناك أي شيء طبيعي في الأخوة ، إذ يمكن أن يكون لدينا أخ عدو ، فلماذا مثلا ضرورة إقامة ديمقراطية مستقبلية هو ما يجعل هذا التفكيك ممكنا ، فالأخ لا يمكن اعتباره أبدا حدث *fait* .

هذا ويعرّج دريدا إلى مسألة أخرى و هي تصوّر شमित *shmit* للعداء أو العدو عبر سؤال ، من هو عدوي؟ *qui peut être mon ennemi ?* ، كيف يمكن الاعتراف بذلك؟

في الواقع لا يمكن أن نسأل حول العدو دون الاعتراف به؟ فالعدو يسكن في السؤال ، فالعدو هو سؤالنا السؤال كصورة ( *gestalt* ) هذا العدو هو عدو لنفسه و أنا لنفسه عدو ، و هذا المفهوم عدو نفسي *propre ennemie* فهو يثبت في نفس الوقت و يناقض كل ما قاله ( قولد شमित *shmit* ) ، فهو دائما يثبت ضرورة تحديد و تجسيد العدو، ولكنه يناقض نفس الضرورة حيث ليس هناك أقل شخصي *moins propre* خاص بالذات *propre à soi* مثل عدوي ، إن حل هذه الصعوبة يستلزم البحث عن الجواب في كلمة تعد مفتاح خارج المنزل و نحن قد بحثنا عنه في الخارج مثل أو ( *ou* ) إلا ( *ou bien* )

---

<sup>1</sup>- François Nault, *la fraternité en lisant Derrida shmit et la Bible*, éditions du Cerf, 2007/4, n°247,op cit, p4.

إنما تجربة البديل ، من يضعني أمام السؤال ، أنا أم أخي؟ و النتيجة المسبقة لهذه الأطروحة (أنا هو نفسي ، الآخر الذي يضعني أمام السؤال) ، من يضعني أمام السؤال؟ الآخر هو أخي ، أخي هو عدوي ... الخ النتيجة هي مسبقة عبر التحصيل الحاصل التي تضع عدوي هو قريبي و هو أكثر عائلية ، فلا بد من جمع كل هذه القيم لأجل تحديد الصديق إنه عدوي الخاص هو في صورة أخي dans la figure de mon frère كان مثل أخي أنا بالذات و إذا لست أنا فهو أخي، و هكذا يعيد دريدا الطرح الأفلاطوني أحدهما لا يطرد الآخر ، بفضل أخي وبسببه هو أنا هو الآخر ، و أن من هو أكثر قربا هو نفس الوقت البعيد ، و الأكثر خصوصية propre هو الأكثر أجنبية étranger ، و في هذا الشأن يقول دريدا لماذا نرفض هذا السؤال الأفلاطوني و عكسه؟<sup>(1)</sup>

يطرح دريدا هنا مسألة التعب و يقول ببساطة لأنه يتعبنا نوعا ما ، و منذ زمن فإن باقي ونهاية هذا التأمل أو التصور يندرج ضمن التفسير الأخوي الإنجيلي و الإغريقي ، وهذا الانقسام الجينيولوجي هو الذي قسم تاريخ الصداقة كتاريخ الأخوة ، و هنا ينقل دريدا السؤال مرة أخرى ، ما نوع هذا الأخ؟ من هم الإخوة الأعداء؟ و من هو أبوهم؟ و أين ولدوا؟ في أرضية إنجيلية أو هيلينية؟ في عائلة محدودة أو غير محدودة؟ و إذا كانت عائلتين لأخوين عدوين كولدان أخوان عدوين، الأخوين الحقيقيين هم بالفعل عدوين و إذا كان اثنان و هذا الأخير ضرب اثنان و إذا كان هؤلاء الإخوة الأعداء لا تكون لديهم نظرة مشتركة أن يبعدوا الانتماء إلى عرق أو إلى عائلة أو إلى دولة ، إلى دم أو أرض أو إلى العالمية التي من خلالها يطالبون بالمسؤولية ، فإن كل الرجال هم إخوة ، إن هذا المنطق التقليدي للمثالية في شكل مسؤولية تجعل ما كل أخوة العالم يتصالحون ، وهكذا يرجع بنا دريدا إلى بداية نشأة الإنسانية ليفكك من

---

<sup>1</sup>– Jacques Derrida, politiques de l'amitié, éditions Galilée, 1994, op cit, pp 188 – 189 .

خلال الصداقة النابعة من الأخوة و المقابلة لفكرة العدو، وهذه الأخيرة هي التي وجدها دريدا كفكرة مهمة عند كارل شميت ونحن نعرف صورة العدو la figure de l'ennemi في تصور شميت للسياسة<sup>(1)</sup>

هكذا إذن يكرس دريدا سياسات الصداقة politique de l'amitié لأجل جعل مكان السياسة lieu politique في إطار منطوق عام لتفاهم درجة المعضلة hyper aporétique فيما اقترحه أرسطو ويرى دريدا أيضا أن عمل السياسة ، الفعل أو العملية السياسية خاصة تميل إلى خلق أكبر قدر ممكن من الصداقة ، وهذا القانون كما يسميه دريدا le telos وهو يجمع بين السياسة والصداقة ، في أصلهم وفي أهدافهم ، وإذا كانت السياسة تكمل عمله حتى في تقدم الصداقة ، إذن فإن العاملين أو الحركتين يظهران ، وفي هذه الحالة الصداقة هي أصل السياسة ، ولكن الكتاب الثالث كما يقول دريدا معلقا على أرسطو لم يثبت ذلك ولم يسيطر على أن كل ما يحدث في المدينة polis هو صداقة ( philiasérgon ) وأن اختيار العيش معا هي الصداقة نفسها ، وهو يعني العيش معا والتمركز في نفس المكان ( topos ) التزاوج بين الناس ، و المساهمة كذلك في القبيلة (phratrie) و هذه الأخيرة ليست مسيطرة من طرف الأخ (adelphos) ، (le telos) تيلوس المدينة هو العيش في سعادة و العيش السعيد يتطابق مع فكرة العيش معا (suzem) ، فما هو إلا الصداقة عموما ، و ليس فقط المدينة (la cité) لا تتكون في الانقسام و لكن لا تجتمع في مكان لكي تجيب بطريقة غير عادلة أو الطموح لضمان التبادل ، فلا بد إذن من مشروع تام ونهائي للجماعة العيش الكريم للعائلات ، منازل ، وهذا لأجل حياة كريمة تتمتع بالاكتماء الذاتي autarcie ، القوة و حركة الرابط الاجتماعي كرابط سياسي تيلوس telos هو الذي يضمن الأصل و النهاية و هي أيضا la philia و هي سياسة من طرف إلى طرف ، قوتها في الربط أو جاذبية المدينة أو القبيلة ( عائلات ، أجيال ، إخوة عموما ) و ذلك في مكان ، وفي هذا المجال يقول دريدا:

---

<sup>1</sup>- François Nault, la fraternité en lisant Derrida shmit et la Bible, éditions du Cerf, 2007/4, n°247,op cit,p6.

النتيجة هنا من الصعب تقبلها و ذلك لتحاليل أخرى ضمن قراءات أخرى ، ولو أن كل الصداقات هي سياسية في الأساس ، فإن الصداقة هي بشكل صارم سياسة ، فالصداقة هي سياسية ، و لكن كيف يمكن أن نفهم هذا الانفصال الموجود في مفهوم السياسة ذاته؟ و بالضبط أين يتطابق مع السياسة بنفسه ولماذا تناوله يقتضي الارتفاع من الظل الذي يتبعها أحيانا و يبتعد عنها أحيانا أخرى؟ و لماذا السياسة تبدو لنا تبدأ قبل الصداقة؟<sup>(1)</sup> ، هناك في الطبقات الدنيا ، باسم الصداقة الأولى ، باسم صداقة الفضيلة و نوعين آخرين من الصداقة يتقاسمان نفس الاسم الثالث و الأخير ويشير إلى ذلك دريدا ويقول أن ذلك يقوم على أساس الرغبة le désir فهي غير مستقرة و نجدها خاصة عند الشباب ، و لكن ما يهنا هنا هو النوع الثاني من الصداقة الذي يحتفظ بنوع من المرض في نظام هذا التصور التي تقوم لا على الفضيلة و لا على الرغبة ، و لكن على الحاجة utilité و الاستعمال ، و على اختلاف بين الصداقة بين الآباء suggestniké أو الصداقة بين الأصدقاء (étai rike) ، فالصداقة التي نسميها سياسية هي قائمة على الجماعة (la communauté politique) السياسية (koinomia) فليس إذن لا العائلة ولا الرفقة (la camaraderie politique) السياسية .

و يذهب دريدا إلى تقفي شيء نوعا ما صعب جدا و هي المسألة السياسية للعائلة التي هي ليست سياسية ولكنها هي في الحقيقة هي سياسية مسبقا la famille est déjà politique<sup>(2)</sup> خصوصا مسألة الأخوة ، وهي في نظر دريدا لا بد من النظر إليها عن قرب ، يقول دريدا في أكثر من موضع: العائلة هي الصداقة بهذا المعنى فإنها تحمل أو تتضمن خط السياسة ( الجماعة و العدالة ) ( communauté et justice) و يمكن القول أيضا الحق أين نقول أن السياسة لم تظهر ولا هي ضرورية، إذن صداقة

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, politiques de l'amitié, éditions Galilée, 1994, op cit, p 226 .

<sup>2</sup>– Hervé Touboul, entre république et démocratie: Politique de Derrida, Presse universitaire de Caen, 2001/1, n°19, p27.

العائلة هي سياسة ، أين هي لا تزال غير سياسية و مسألة الأخ تراجعت وفي هذا التناقض نجد المفهوم الهيجلي للعائلة كما يقول دريدا (1) ، إن الصداقة العائلية دون شك كما يرى ذلك دريدا ويسميها (syngénique) وهي تتكون من عدة أنواع وعدة صور ( eidé ) ، ولكن في بحث الأخلاق (éthique) (1242) ( a' eudéme ) لا يتضمن إلا نوعين ، أولا بين الأخوة ، والآخر بين الأب والابن ، لا امرأة ولا فتاة ولا أخت يدخلن في هذا الإطار ومن جانب آخر حيث لا يمكن أن نفرصهم من هذه الدائرة ، فهن خارج هذه الخلية السينيولوجية sygnéalogique ، ولابد لهذه النقطة أن تكون دقيقة ، إذا كانت الصورة الأنثوية مطرودة أو خارجية عن المركز الذي يحدّد الصداقة العائلية ( أب ، أخ ، ابن ) وهذا يدل عند أرسطو كما يقول دريدا أنّ كل صداقة تكون مرفوضة ، عموما بين الرجال والنساء ، بين الزوج والزوجة ببساطة هذا هو الرّفص ، في نظر دريدا هذا النوع من الصداقة لا يرجع إلى الصداقة العائلية (syngénique) ولا بالتأكيد الصداقة بامتياز ، الصداقة الأولى أو الفضيلة ، إنها صداقة تقوم على الحساب أو حساب المنفعة ، صداقة مشتركة إنها الصداقة من النوع السياسي ( بين الرجل والمرأة ) والجماعة تهم الحاجيات الضرورية والمهمة ( utile ) ، إنها جماعة الخدمات إذن هي صداقة سياسية وهي صداقة صحيحة بهذا المعنى ، ويقول دريدا أيضا علينا أن نكون دقيقين أيضا يقينين ، فما نقوله يتبع أيضا أخلاق ( éthique a' Nichomaque ) في الأخلاق إلى نيقوماخوس وأرسطو ، لا يعني أن الصداقة بين الزوج والمرأة هي متطابقة مع الطبيعة ، ولكن يقول أن التزاوج هو الأكثر خضوعا للطبيعة وهذا الشيء هو الذي كوّن الجماعة السياسية (2) بهذا المعنى يخوض دريدا غمار الصداقة والعائلة والسياسة ليس بوسعنا إلا أن نقول أن دريدا اتجه إلى النص الأرسطي في هذا المجال لأجل

---

1 – Jacques Derrida, politiques de l'amitié, éditions Galilée, 1994, op cit, p p 227 – 228.

2 – ibid, p 228.

تفكيكه وقلب كلماته والكشف عن حقائقه وليس هناك أي تلميح إلى وقوع دريدا في خبايا الميل الأخلاقي المزعوم بل نفهم هنا أنه قام بالربط بين السؤال الأخلاقي والسياسي وبين سؤال الصداقة والديمقراطية ليكون بذلك فك دريدا فكر منسجم بامتياز ، وينبغي الإشارة هنا أننا سنعود فيما بعد في الفصل الأخير إلى عرض المسألة الأخلاقية ونبين كيف عمل دريدا على تفكيك مفاهيمها على أثر ميتافيزيقا الحضور منها مفهوم الصداقة لغرض تبين فكرة وهي أن تناول دريدا للمفاهيم الأخلاقية ليس بسبب التأثر إنما بسبب استراتيجية التفكيك الشاملة.

# الفصل الثالث

استراتيجية تفكير الفلسفة العملية

## المبحث الأول

### 1- الفلسفة الدريدية هي تفكيك وليست أخلاق (إتيقا) أو سياسة.

في الواقع من العبث القول أن التفكيكية أخلاقية أو غير أخلاقية أو لا مسؤولة في الأساس ، عموما يعارض دريدا تماما المحاولة القوية في ترسيخ فكرة أخلقة التفكيك la tentative de la moralisation hative de la deconstruction<sup>(1)</sup> فإذا قلنا أن التفكيكية أخلاقية أو أخذت منحى أخلاقي فهذا أولا ليس هناك ما يثبته ، أما إذا قلنا التفكيكية الدريدية غير أخلاقية فهذا أيضا يتنافى مع التفكيكية ذاتها التي يراد بها البناء والفهم ، وحتى دريدا نفسه ينتقد مثل هذه الانطباعات بشدة حيث يقول في كتاب الانفعالات ( التفكيكية كما هي أو كما يتصورها البعض في شكل أخلاقي أو غير أخلاقي أو غير مسؤول ، هذا الخطاب معروف وهو عبثي usé ، لا نعبث به ، ولا داعي للإلحاح . )<sup>(2)</sup>

ولا ننسى أيضا انتقادات أخرى مثل نقد ريتشارد رورتي Richard Rorty الذي علق على التفكيكية بأنه يمكن تصنيفها كعامل خاص أو ميدان خاص Domaine privé وليس لها أي وظيفة عامة أو استعمال عام ويصنفها أيضا كعمل أدبي ، لكن هل هذا حقيقي ومعقول ؟

إذا كانت التفكيكية الدريدية شيئا خاص فلماذا تتجه إلى تفكيك النصوص الكبرى عبر حقبات من الزمن وإذا كانت التفكيكية عملا أدبيا فهذا يصب في خانة عدم استيعاب معنى ومغزى بالأحرى جوهر الأدب فالأدب يتنافس العلوم وهو قوامها وأساسها دون أن نستثني الفلسفة ، ثم ألم يكرس دريدا مؤلفين كاملين للحديث عن المسائل الخاصة والعامة privé et public ؟ وفي هذا الشأن أثار دريدا إشكالية التمييز بينهما ، و هو دائما يذكرنا أن مسألة الأدب ترجع إلى الأخلاق و السياسة و لا يمكن فصلهما عن

<sup>1</sup> - François Nault, l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible édition du cerf (revue d'éthique) 2005 n° 234.p15.

<sup>2</sup> - Jacques . Derrida , passions, 'Éditions Galilée, p 37 .

الديمقراطية ، وقد جاءت هذه الآراء وفقا لآراء متعددة و أحيانا مغالطات منها فهم التفكيكية على أنها نصية (textualisme) مع إهمال كل ما هو خارج اللغة ، لكن دريدا و في أحد النصوص ( موسكو الذهاب و الإياب ) كان قد أشار إلى تحديد التفكيكية في إطار النصية ، لكن في حقيقة الأمر مع دريدا شيء آخر و المغزى شيء آخر أيضا فهناك ما هو خارج اللغة و كل شيء يبدأ من هناك.<sup>(1)</sup>

لكن المشكلة الحقيقية كيف عارض دريدا مسألة أخلاقية التفكيكية la moralisation de la déconstruction ؟ أعتقد إذا كان دريدا قد عارض معارضة بناء فكرة أخلاقية (أخلقة التفكيك) فإنه في تقديري هذا الشيء منطقي بالنظر إلى استراتيجية التفكيك و مبادئها التي غالبا ما كانت ثورية على الميتافيزيقا و الدوغم و الدوغمائية (dogme) ، لذا فإننا نجد دريدا صريحا جدا في هذه المسألة و من خلال الأمثلة التي وجهت له في أكثر من مناسبة كان رده سلبيا في هذه المسألة ، وليس هناك أي داعي لوصف التفكيكية بالتحوّل أو الانعطاف ولا حتى الوصف ، أي وصف التفكيكية بالأخلاقية ، لذا فإنه لا يسعنا إلا القول أن دريدا تصدى بقوة لفكرة أخلقة التفكيكية وذلك في أكثر من موضع في كتابه انفعالات دائما يثير دريدا كل ما يظهر علامات مشجعة و التي تبيّن أو تأتي لتشهد بشكل دائم و بطريقة مباشرة وبشكل مكثف لهذه الأشياء التي نعتقد أنها لها سلطة لتحديد بحث أو باسم أسماء جميلة مثل الأخلاق éthique et morale و مسؤولية responsabilité و كذلك الموضوع sujet.... الخ.<sup>(2)</sup>

فدريدا تبعا لهذا فإنه يعد بالنسبة له نوع من حكم عشوائي عبثي ، لهذا فلا بد في نظره من تجاوز هذا الشيء rompre avec أي اللاأخلاقيين والأخلاقيين ، و في تقديرينا فإن دريدا في هذا الشأن يسخر من هذه القضية حتى أنه يقول أن الشيء أو هذا التعليق إنما هو فقط في صالح بزوغ ونمو فجر أو نوم

<sup>1</sup> – Jacques Derrida , Moscou aller retour , la tour d'aigues , éditions de l'aube 1995 , p19

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, passions éditions Galilée, op cit pp 37–38.

دغمائي<sup>(1)</sup> و أعتقد أن دريدا و إن ربما قبل هذا الاتهام سيذهب في منحى الأخلاقية و خاصة إذا احتفظنا بمعنى الواجب و المسؤولية للتفكيكية ، نقول هذا فقط كافتراض ولأن التفكيكية أساسا اهتمت بهذا الشأن والمسألة بسيطة في نظرنا لأن التفكيكية لا ينبغي أن تظهر وبطريقة مباشرة اهتماما بالغا و قفزا إلى أعلى هرم الأخلاق لأن هذه الصورة العليا للأخلاق هو الأفق l'horizon و هو في نظر دريدا مجال مفتوح غير مقرر وهو مجال للمساءلة للسؤال نفسه ، وهو الذي له القدرة على طرح الأمثلة مثل: ماهي أخلاقية الأخلاق؟ ما هي المسؤولية؟ فهذه الأسئلة عموما أسئلة لتبقى دون جواب عموما ، وإذا كان هناك أخلاق للتفكيكية حسب دريدا ستكون بعنوان أخلاق القرار éthique de la décision وفي خضم موضوع اللاقرار épreuve de l'indécidable ، وأخلاق القرار ليست أخلاق كما يرى دريدا ولكن يسميها شكل المسؤولية forme de responsabilité والذي يهرب ويقفز من مفهوم المسؤولية.

إن الوقوف على مستوى ما يقدمه المعلقين للنصوص الدريدية من تعليقات نجد أن مفهوم الأخلاق على الرغم من وروده في المؤلفات الأولى والمتأخرة منها ، فإننا نجده قليلا أي قليل الحضور في النصوص الدريدية مقارنة مثلا بما ورد في مقال عنوانه رفض أخلة التفكير أو لا أخلاقية التفكيكية ، وضمن مقال أخلاقية التفكير (l'éthique de la déconstruction ,comme si c'était possible) وهذا بسبب تأثر دريدا بهايدير فمثلا في مقال رسالة حول الإنسانية ( la lettre sur l'humanisme ) فإن هايدير يعرض فكرة أن مفهوم الأخلاق هو نتيجة انقسام الفكرة أو الفكر إلى تخصصات أو نشاطات (disciplines) وهذا الانقسام يرجع أو له علاقة بميلاد الفلسفة ذاتها أي الميتافيزيقا.

ولا نستغرب أن يرث دريدا من هايدير عدم الثقة méfiance اتجاه الأخلاق بطبيعة الحال (كتخصص جهوي) ، وهناك شيء آخر و هو شك دريدا في الأخلاق باسم الصورة الجذرية للمسؤولية ، المسؤولية

---

<sup>1</sup> – ibid. , p 38 .

التي لا يمكن أن تكون أخلاق تماما كما يقول ( فرانسوا نو ) و التي يتم استبدالها بالأخلاق القديمة والنهائية (ultra éthique) أو الأخلاق الأصلية (archi éthique) هكذا يرى فرانسوا نو دريدا ليس فقط هو وريث هايدجر ، إنما أيضا هو يسجل ضمن أفق ومستقبل فكر إيمانويل ليفيناس ( Emmanuel Levinas ) وهو الفكر الذي أعلن عنه دريدا بأنه لا سبيل لمعارضته ، وبهذا المعنى يجب قراءة دريدا بين هايدجر و ليفيناس ، أو بين اليوناني و اليهودي ، ومن الأفضل أن لا نختار أحدهما و من الأفضل البقاء في الوسط لأجل إضافة ثالث وهو المسيحي كيركجارد، يقول فرانسوا نو يجب أن نبحت عن ممر بينهما في هبة الموت ، ونقطة البداية في هذا الكتاب في فصل يتحدث فيه دريدا حول محاولات حول<sup>(1)</sup> (essais éthiques de la philosophie de jean patocka) بعنوان (حضارة التقنية هل هي حضارة الانحطاط (le declin) و لماذا؟).

يقترح دريدا أصل للمسؤولية لبحت في ماهيتها واللبننة القلقة فيها حسب فرانسوا نو ( une genèse de responsabilité) و التي لها مرجعية دينية و حسب دريدا هذه المسألة لا تتميز se confond عن جينالوجيا الموضوع أو الذات généalogie du sujet فنقول مثلا الأنا مع علاقة مع نفسه ، وراهن الحرية ، الفردانية والمسؤولية هذه الأخيرة التي يقول دريدا في شأنها ليس هناك لا قرار ولا مسؤولية دون المعضلة والقرار<sup>(2)</sup> و العلاقة مع الذات ككائن أمام آخر ، و الآخر في غيريته الغير نهائية التي تنتظر دون أن ترى و لكن أيضا تلك الموجودة في الغير اللانهائي والمعطاة في تجربة ترجع إلى هبة الموت و

---

<sup>1</sup> – François Nault, l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible éditions du cerf (revue d'éthique) 2005 n° 234, p p 21-22.

<sup>2</sup>- François Raffoule, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale 2007, n°53,p14.

هنا تدخل في هذه اللعبة مسألة التضحية و التي نجدها مطروحة و هي التي ترجع إلى حلقة من حلقات الإنجيل لتضحية إسحاق . (1)

وفي هذا المجال نقول أن لدى دريدا نظرة ثاقبة حيث ليس فقط أنه يشك في مشروع (باتوكا) Patocka كما يقول فرانسوا نو وإنما يقاوم مشروعه والأمر يحتاج إلى مقاومة أو مقاومات متعددة حيث يشير هنا و يقول: ( من الصّعب الكشف عن تاريخ المسؤولية حيث يقول دريدا في هذا المجال: أن تكون مسؤولاً هو أن تكون حراً أو أن تكون لك القدرة على اتخاذ القرار فنحن نفكر دائماً انطلاقاً من تحليل مفهوم المسؤولية ، أو الحرية أو القرار ، وهذا لا يمكن أن يكون إمكانية سهلة التحقيق une possibilité acquise ، مشروطة أو شرطية ولو أن هناك بدون شك تاريخ للحرية أو للمسؤولية ، مثل هذه التاريخية يجب أن تبقى خارجية (extrinsèque) ، لا يجب أن تمس جوهر التجربة التي يجب أن تنتزع شروطها التاريخية الخاصة ، فلتكن مسؤولية حيوية مشروطة إرجاعها مهمة بواسطة التاريخ ، دون أن ننسى أن البعض بإمكانهم أن يفكروا أنه ليس هناك تطبيق للمسؤولية إلا منطلق تاريخي ، والمفهوم الكلاسيكي للقرار والمسؤولية يبدو أنها مطرودات أو ثم إخراجها من الجوهر ذاته أو من اللحظة الخاصة للقرار المسؤول ) (2)

و لكن السؤال المطروح هنا ، هل يمكن الجمع أو الربط بين تاريخ المسؤولية و تاريخ الدين؟ كما فعل باتوكا يقول فرانسوا نو وفي الواقع من الصّعب الرّبط بينهما لأن أخلاق المسؤولية تأخذ بحذر و أحيانا أخرى تتجنب كأخلاق الخوض في الدين ، أما بالنسبة لدريدا يربط صعوبة تحمل مسؤولية تاريخية

---

<sup>1</sup> – François Nault, l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible éditions du cerf (revue d'éthique) 2005 n° 234, p 22.

<sup>2</sup> – ibid , p 23 .

المسؤولية بسبب أن هذه التاريخية يجب أن تبقى مفتوحة ، فالتاريخ لا يمكن أن يكون موضوع قرار ولا مجموعة متحكم فيها ، لماذا لأن هذا التاريخ بشكل ضروري مرتبط بالمسؤولية والإيمان.

لهذا فإن المسؤولية و الإيمان هما أو كلاهما ينوبان عن المعرفة و الموت كهبة لا يكون إلا باتحاد للمسؤولية مع الإيمان ، ويشير زيد العامري الرفاعي في مقاله بعنوان : ما بعد الحداثية و أسرارها دين بلا دين ويقول : ( وبالعودة لنص هبة الموت، يبدأ دريدا نقاشه مع الفيلسوف التشيكي جان باتوكا بالتمييز بين نوعين من السرية هما الماجنة والطقوس الأخلاقية. فوفقا لباتوكا، يكتب دريدا، " بالمعنى الدقيق للكلمة يظهر الدين حالما يكون سر المقدس ، سواء كان لغز طقوس ماجنة أم لغز شيطاني ، إن لم يتلاشى ، قد اندمج في الأقل ، بمحيط المسؤولية وخضع لها في النهاية." لذلك فالدين عند باتوكا مرتبط بإنهاء وإلغاء السرية المطلقة لكن دريدا يؤكد أن الخطى باتجاه ربط الدين بالمسؤولية هو نوع من السرية أيضا. وهذه السرية تاريخية وان " تاريخ المسؤولية مرتبط بتاريخ الدين." التاريخ (أو التواريخ) بمعنى آخر هي تواريخ للسرية أو في الأقل تواريخ التباينات البديلة للسرية. يميز باتوكا بين الأفلاطونية وبين المسيحية بربط الأفلاطونية بتاريخ طقوس(ماجنة) مطلقة للسرية بينما توشر المسيحية الانقطاع مع هذا النوع من اللغز والغموض عن طريق دمج السر وإدخاله بمنظومة معتقداتها باعتباره تضحية أخلاقية. في بداية نشأة المسيحية، فهذه الصيرورة- صيرورة تاريخية للبشرية.(1)

ولكن كيف نفهم هبة الموت هذه يقول فرانسوا نو؟ كيف نهب الموت؟ هو أن نموت و نحن نتحمل المسؤولية الموت ، الانتحار ، أو أيضا التضحية من أجل الغير ، الموت من أجل الآخر أي أن نهب حياتنا بهبة الموت ، ولكن ما العلاقة بين إعطاء الموت و التضحية ؟ وبين إعطاء الموت و الموت من أجل الآخر؟ بين التضحية و الانتحار ، واقتصاد هذه الهبة ؟

---

<sup>1</sup>- زيد العامري الرفاعي، ما بعد الحداثية وأسرارها ، عن موقع النور ([www.alnoor.se/article.asp?id=199144](http://www.alnoor.se/article.asp?id=199144)).

يقول فرانسوا نو: أن هذه الأسئلة مرتبطة بتاريخ المسؤولية أين يميز باتوكا ( patocka ) بين لحظتين قويتين ، اللحظة اليونانية و اللحظة الأخلاقية ، ثم يعود إلى أفلاطون لكي يكرس أول تجربة للمسؤولية أين يتحدث باتوكا عن الكهف حيث يصفه ، هناك في عمق الأرض حيث الأسرار لا حد لها orgiaque<sup>(1)</sup> ويمكن أن نضيف أيضا حدث المسيحية ، يضيف تجربة جديدة للمسؤولية وهذا فيما يخص القرار المسؤول فيما يخص المعرفة ، ففي الوقت الذي نأخذ فيه أشياء من الأفلاطونية فهي من جانب آخر تهتم أو تحكم على عقلانيتها ، في الواقع الدين بذانه يقوم على أساس طبيعي ، وما فوق الطبيعي ( naturel et sur naturel ) وإرجاع أو جعل المسؤولية شيئا يتوقف على الموضوعية أو موضوعية المعرفة ، هو في الحقيقة إلغاء خالص للمسؤولية وهو ما نجده عند دريدا باسم معضلة المسؤولية ( aporie de la responsabilité ) ، بهذا المعنى فإنّ هناك تعيين من نوع عدم قدرة المسيحية تصور ( أخلاق وسياسة ) ، بمعنى آخر الوعي المسيحي للمسؤولية ليس باستطاعته أن يفكر على أن السر الأفلاطوني يدمج السر بالمعنى الفاضل ( orgiaque ) وأكثر من هذا نجد ربما الأسباب التي جعلت دريدا يأخذ بعدا آخر على باتوكا ( Patocka ) باسم آخر جذري للمسؤولية<sup>(2)</sup> ، بهذا المعنى لا نجد أي دليل في هذا المجال يوحي إلى أن دريدا في تفكيكه للمسؤولية وعلاقتها بالدين والقرار يميل أو ينحرف عن وإلى الأخلاقية بل بالعكس يقودنا إلى مفهوم جذري مثلا للمسؤولية ( هي تلك التي تعرض لي من مسافة في نظر الآخر و ليس في نظري ، أساسا للذي ينظر إلي أنا وهو مقياس كل شيء

---

<sup>1</sup> – François Nault, l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible éditions du cerf (revue d'éthique) 2005 n° 234. p 24.

<sup>2</sup> – ibid. p 25.

صحيح أن تطبيق المسؤولية سيكون ضروريا تطبيق غير مريح و خطير périlleux أمام التعرض إلى خطر الخروج من الدين أو الانحراف من الدين و التمهذب (apostasie).<sup>(1)</sup>

فليس هناك مسؤولية دون قطيعة و خلافة مع التقليد ، و السلطات ، و القاعدة أو المذهب ، ويهدف دريدا هنا إلى تخلص مفهوم المسؤولية من التقاليد وإعطاءها معنى مستقبلي 'venir' التي لها أكثر من بعد ومنطلق إذ يمكن أن تكون هذه المسؤولية تسبق الحرية<sup>(2)</sup> ، و كل سلطة قد تجعل أو تأثر في حرية المقرر، ولكن أولا من حرية المسؤول لأنه أن تكون مسؤولا يجب أن تكون حرا و واعيا و أن تكون حرا هي الإشكالية التي ضمنها دريدا التدخل إلى أفق القرار ، فلحظة القرار وإن كانت لحظة صعبة فهي أيضا لحظة جنون يقول دريدا لحظة القرار هي لحظة جنون ، أو ( le moment de la décision est une folie ) ، ثم إن المسؤولية في نظر دريدا غير ما تصوّره ما قبله لأنه يفتح الأفق أمام هذا المفهوم فالمسؤولية ليست كما نراها نحن دائما هي التي نراها في نظر الغير ، وإذا رجعنا إلى تاريخ المسؤولية مثلما يتصوره باتوكا (Patocka) فإننا نجده يبلغ ذروته في مجيء و وصول المسيحية مثلما تتعمق في عمق الروح و بالتالي فإن المقاربة المسيحية للمسؤولية لا يمكن تجاوزها كما يعتقد فرانسوا نو ، إذ يقول هل يمكن تجاوزها ؟ و كيف ؟ هل من طريق للمسيحية لتصل إلى نفسها ؟ و يبدو أن هناك دعوة للمسيحية أن تقوم بتصحيح نظرتها إزاء الأفلاطونية التي من الصعب أو حتى لا يمكن تصحيح نظرتها إزاءها ، ولكي يتم فعلا تجاوز هذا لابد من النظر إلى المسيحية على أنها استطاعت أن تدرك حياة المسؤولية (la vie de responsabilité) مثل ( هبة الشيء ) و لكن على الأقل طابع الخير موجود وحاضر، و هناك ربما مؤشرات على عدم الوصول إليه على المستوى الأسفل للإنسان ، و كيف و أن

---

<sup>1</sup> – ibid. p 26.

<sup>2</sup>- Francis Guibal, un étrange amour pour le style philosophique de jacques Derrida, éditions institut protestant de théologie, 2007/3, Tome82,p17.

المسيحية تفهم الخير بشكل مغاير لأفلاطون مثل الطيبة *la bonté* في نسيان الذات ، و حسب فرانسوا نو (François Nauht) فإن اقتصاد الهبة يرجع إلى فكرة أو فكر سري ، لأنه يرجع إلى هبة غير حاضرة إنما هبة تبقى شيئاً لا يمكن بلوغه *inaccessible* ، إذن لا يمكن أن يحضر ، وهنا يتساءل دريدا هل هذا الاقتصاد للهبة ( *anéconomie* ) ليست لها علاقة باقتصاد التضحية ، يقول دريدا ويسأل: أليس هناك خطر العدوى بين الإمكانيتين المتشابهتين لبعضهما البعض؟<sup>(1)</sup>

يبدو أن مسألة التضحية مهمة جدا عند دريدا و أعتقد أن هذه هي المسألة التي جعلته ينصرف أو ينحرف عند هايدجر و ليفيناس من أجل التفكير في المسؤولية ، فكيف يمكن مثلا أن نفكر في المسؤولية و الضرورية الأصلية للدازين (Dasein) خارج أي أفق دينية أو تيولوجية ، ودون الخوض كثيرا في هذه المسألة فإن دريدا يرى أنه ليس هناك سر في هذه المسألة أو لغز ، بل هذا يبقى مسألة للنقاش ، ولكن ما هو أكيد وهو أن هايدجر أو لدى هايدجر ( أصل المسؤولية ) لا يرجع أساسا أصليا إلى كائن مطلق *être suprême* ، وحسب هايدجر فإن الإنسان هو الذي يسمع النداء ، ومن هنا ولدت المسؤولية وهذا تبعا ل : الزمن والكينونة *sein and zeit* فالحيوان مثلا لا يسمع هذا النداء وهذا ليس لأن ربما ينتمي إلى عالم فقير ( مثل الحجر ) ولكنه لديه عالم فوق نموذج أن لا يعلم<sup>(2)</sup>

بهذا المعنى يكشف دريدا في نص هايدجر عن بنية أنثروبولوجية التي تحد من مسؤوليتنا اتجاه الحيوان وللکائن الحي عموما ، وليس المغزى هنا البحث عن الكشف على الاتجاه الأيكولوجي والحيوي ( *végétarisme* ) ، ولكن هو كشف عن البنية التضحية *sacrificielle* للخطاب الهيدجري حول المسؤولية ، وهذه البنية في نظر دريدا هي موجودة عند ليفيناس ، وهذا ما طوره جون بول سارتر في

---

<sup>1</sup> – François Nault, *l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible* éditions du cerf (revue d'éthique) 2005 n° 234, op cit, p 27.

<sup>2</sup> – *ibid.* 29.

كتابه " الوجود والعدم " في الفصل الخاص بالحرية والمسؤولية ، ( فسارتر يقر أن الإنسان يجب عليه وقدّر عليه أن يكون حرا ، فهو الذي يحمل ثقل العالم على أكتافه ، فهو المسؤول عن العالم وعلى نفسه)<sup>(1)</sup> . ولكن تفكير ليفيناس Levinas هنا فيما قبل الحرية ، وقبل الموضوع ، فالموضوع مسؤول على موضوع آخر من أجل آخر ، وهذا الأخير هو أيضا مسؤول على موته ، فالمسؤولية تكون هنا ..... passive و تفكر داخل هذه .... passivité وداخل هذا العدم و الاهتمام بالذاتية ، وبهذا المعنى فإن المسؤولية تسبق تكوّن الذات le sujet أو تكوّن الموضوع في الذات ، وهي تسبق أيضا تكوّن الموضوع في الوعي وحتى وعي الحرية ( هذه المسؤولية هي التي تحضّر الموضوع ، الموضوع للآخر ، باختصار هو الحجز ( un otage ) وهو الموضوع الحقيقي للأخلاق )<sup>(2)</sup> كما يعبر عن ذلك فرانسوانو François nault ، ويمكن أن نربط أيضا موضوع الأخلاق هنا باللغة ، فالكلمة مثلا أو اللغة ليست تعبيرا عن الفكر فهي في الواقع رسالة بين المتحدث والمستمع ، إذ يفتح المجال أمام اللقاء ويضمن عدم الانفصال مع الآخر ، فحينما يتحدث الآخر فهو يعبر عن حضوره أو يقول أنه موجود حاضر هنا وهذا النوع من الأخلاق يدعو إلى أخلاق الرغبة ، لأن اللغة تتكون على نوع من الرغبة نحو الآخر والخروج من الذات ومعارضة الذات على أنانيتها ، والرغبة ترغب فيما لا نملكه نحن فيما كل ما هو أجنبي ، وهذه الرغبة منحصرة بين الأخلاق والميتافيزيقا ، ومكان الرغبة هو مكان الالتقاء وجها لوجه وهو المكان الذي يفرض فيه الآخر وجهه ، والوجه هذا للآخر يدعوني ليفرض عليا أن أكون مسؤولا على الآخر قبل أي قرار إذن دائما رهينة الآخر يقول ليفيناس : وفي ظروف رهن غير اختيارية إتّما أخلاق

---

<sup>1</sup> – Jean Paul Sartre, l'êtré et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, paris, Gallimard, wel « tel » 1986, p 612.

<sup>2</sup> – Francois Nault, l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible éditions du cerf (revue d'éthique) op cit, p 30.

ليفيناس المبنية على بعد عميق للمسؤولية<sup>(1)</sup> فأنا مسؤول عن الآخر دون مقابل دون أن أنتظر أن يكون الآخر مسؤول عني لهذا لا يمكن أن نطلب من الآخر أن يضحى علينا ، أو أن يضحى الآخر على الآخر ، إنها أخلاقية الأخلاق éthique de l'éthique ، وفي الواقع كما يبدو فإن هذا الموقف أو التصور يحمل معالم دينية واضحة من خلال ما فوق اعتقاد للمسؤولية ، التي تفرض علينا أن نكون أباءا للأبناء ، وأن نعوض الآخرين في مهماتهم أو حتى الموت في مكانه وأكثر من ذلك نكون مسؤولين عن القاتل وعن الضحية أن نعوض أحدا يعني أن نضحى من أجله أو هو تجنب إعطاء الموت إلى الآخر . وحسب فرانسوانو Francois Nault ، إذا كان دريدا هو وريث الخطاب الهيدجري والليفيناسي حول المسؤولية فإننا نجده يغير الاتجاه نوعا ما حول نقطة مهمة وهو الإلحاح الذي يفرضه نوع من الاقتصاد في التضحية من خلال هذه الخطابات ، حيث يقول جاك دريدا في هذا الشأن : ( هناك خطابات أصلية خطاب كل من هيدجر وليفيناس اللذان يحطمان أكيد نوع من الإنسانية القديمة التقليدية ، وأعتقد أن كلاهما يملكان هذا على الرغم من الاختلافات التي تفرق بينهما من حيث أنهم لا يضحين التضحية (الموضوع أو الذات بمعنى ليفيناس ) ( والدازين ) ، وهم رجال في عالم أين التضحية ممكنة وأيضا أين ليس ممنوعا محاولة ارتكاب جريمة الحياة ( attenter ) عموما فقط بالنسبة لحياة الإنسان و الآخر في المستقبل و الآخر كدازين ( Dasein ) .<sup>(2)</sup>

إن هذا العرض التاريخي للمسؤولية بين كل من هيدجر وليفيناس بين الدازين dasein وأخلاقية الأخلاق هو ما يلهم باتوكا patocka ليضيف المقاربة الأخرى وهو الاختلاف المسيحي ( la différence du christianisme ) وهذا انطلاقا من تواجد مسيحي ( un lieu chrétien ) ومن خلال التحليل الذي قام به أي بفك الرموز وإعادة البناء وحتى تفكيك تاريخ المسؤولية انطلاقا من تاريخ المسيحية ، لمن أراد

<sup>1</sup> – ibid, p 32.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, points de suspension, p 294.

معارضته <sup>(1)</sup> أما بالنسبة لدريدا فإن المسؤولية تكمن في العلاقة مع الغير أو هي خبرة الطيبة الخاصة وحركة غير قصدية ، فلا يمكن الحصول على الطيبة la bonté إلا إذا تم نسيانها فلتكن هذه الحركة هي حركة الهبة le don التي تعود إلى ذاتها ، إنها حركة حب غير محدودة .

وأكثر من هذا يرى دريدا في قصة تضحية ابراهيم عليه السلام Isaac هي قصة مفارقة paradoxe التي تحضن مفهوم المسؤولية المطلقة ، ويعبر عن مفارقة هذه المسؤولية التي لا يمكن تجاوزها ، بحيث أن إبراهيم الذي أطاع ربه وضح بابنه يعد جرما ، فهو قاتل ، وتضحية إسماعيل جريمة ولا يمكن العفو عنها impardonnable ، إنها تضحية ميتاأخلاقية hyper éthique تبقى غير مبررة ، بهذا المعنى فإن دريدا يرى في أخلاق ليفيناس دين ويعتبرها فردية على كيركجارد الذي يراها جماعية عامة ، وفي خضم هذه المغامرة في عمق أفكار ليفيناس نفهم أن لدريدا موقفا نقديا اتجاه ليفيناس وهيدجر وكيركجارد ، وعلى الرغم من مداعبته لمفاهيم مثل المسؤولية ، الهبة ، التضحية ، الذات ، الموضوع ، الآخر ، الدين نجده في الواقع يدخل في ثناياها يوظفها ليمتقع داخلها دون تجاوزها ، ويطلب أو يطمح من المسؤولية الحرية والقدرة على اتخاذ القرار ، وهذا في نظره مستحيلة أو إمكانية الاستحالة .

ولما كانت المسؤولية شيئا مرتبطا بالحرية والقرار فإنها تبقى في نظره مطلبا ضروريا للإنسان يسعى إليها لأنه مكلف بها ، ولا يمكن للإنسان أن يكون ذاتا واعية دون إدراكه للحقائق الموجودة حوله وضرورة تقييمها وإدراكها وربما تغييرها ، لا شك أن الديانات خصوصا منها السماوية تحث على ذلك تحث على مسؤولية الإنسان مادام هو سيد الكائنات بل هو سيد العالم ، وهو يستحق هذه السيادة بعدما عمل وبحث واكتشف وتخلص بكثير من الحتميات المختلفة إحساسا منه بالمسؤولية ، ولكن هذه الأخيرة تبقى معضلة لأنها مرتبطة بأمور كثيرة كما يتصورها دريدا وما التحليل الذي قدمناه سابقا إلا رحلة عميقة في جوهر

---

<sup>1</sup> – François Nault, l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible éditions du cerf (revue d'éthique) op cit, p 35.

المسؤولية بين الأخلاق وما فوق الأخلاق hyper éthique ، وحتى لا يفهم النص الدريدي على أنه نص أخلاقي بامتياز كما يراه البعض من المعلقين ، كما قد يكون نصا ثيولوجيا كما يراه البعض الآخر نقول أن لدى دريدا نظرة نزيهة سطر فيها طريقا يسعى من خلاله إلى فهم عمق حقيقة معضلة المسؤولية وإشكالية إمكانية تجاوزها على ضوء سياق أخلاقي ، فهو لم يتوقف في مساحة الأخلاق فحسب بل راح حتى يساءل أخلاقية الأخلاق éthique de l'éthique ، وكذلك مسألة أخلاق القرار ، ولا يمكن أن نفهم البتة أن دريدا تحول أو حول التفكيكية إلى نص أخلاقي بل بالعكس راح يساءل النصوص الأخلاقية الكبرى هيدجر ، ليفيناس ، كيركيغارد من أجل أن يستنتج أو يستخلص معنى وحقيقة الأخلاق وما وراءها وأبعادها لأنها في النهاية مسألة مستحيلة وهذه النقطة سنعود إليها فيما بعد في الفصل القادم .

### أجك دريدا وفكرة الدين :

ولمواصلة الحديث في فكرة التحول الأخلاقي قيل عن دريدا أنه ثيولوجي خالص وهذا ربما ما تم ملاحظته في لغة دريدا في مفاهيمه التي استخدمها مؤخرا ، بحيث أن الحديث عن التفكيكية هو حديث عن دخول دريدا إلى سجل الثيولوجيا<sup>(1)</sup> ففي أعماله المتأخرة كان يناقش مسائل تيولوجية أو دينية بالخصوص منها المسيحية ، منها أيضا الحنفية الإبراهيمية ، فكان يردد مصطلحات كثيرة مثل : الإيمان العفو ، اليهودية ، السر ، التحية ، الله ، والديانة السلبية ، حيث يقول في كتابه الإيمان والمعرفة : ( الدين هنا الآن ، إلى يومنا هذا إذا كان يجب أن نتحدث عن الدين ربما يجب أن نحاول التفكير فيه ، أو التضحية من أجله ، دون شك هو موضوع صارم. )<sup>(2)</sup> فيه ولكن في الواقع دريدا لم يكتب مؤلف أو كتاب في الثيولوجيا ولم يصرح أبدا بانتماء ديني أو شيء من هذا القبيل على الرغم من أنه من أصل

<sup>1</sup>- Pierre Yves Ruff, Derrida un vrai théologien, éditions institut protestant theologie,207/3,Tome82,p9.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, foi et savoir suivi de Le siècle et le Pardon, éditions du seuil, paris,1996,p 38.

يهودي ونحن نعرف عن اليهود تشبثهم بالدين بشكل نرجسي ، إلا أننا لم نلمح أي شيء من هذا في تصرف دريدا أو سلوكه الفكري علانية أو خفية ، أو ربما حتى التفكيكية ذاتها كاستراتيجية ترفق كل التأويلات ، أو حتى الميل لصالح إحدى المتضادات أو أحد الأقطاب، أو إلى أي مركز أو أي أصل ثم إنها كانت دائما في تصور الكثيرين متغير un variable ، وإن كان البعض يرى أن دريدا دخل بإرادته في التولوجيا ، فهذا طبعا لأن هناك تأثير قوي مارسه الدين في الفكر الغربي منذ اليونان إلى اليوم فمن الصعب أن يستثني أحد تأثير المسيحية واليهودية في الفكر الغربي ، لذا عمد دريدا إلى التوقع داخله لأجل تفكيك الأفكار التي تتبع من هذا المنبع ، إذ نجده مثلا يتحدث في كتابه psyché ( إن هدف التفكيكية في قوتها ورغبتها ، إنها نوع من تجربة مستحيلة بمعنى آخر ، إنها الآخر ، تجربة الآخر كاختراع للمستحيل ، فاختراع وصيد للمستحيل )<sup>(1)</sup>

يتحدث دريدا عن تجربة الآخر كآخر ، ونحن نعرف أن الالتقاء بالآخر هو التقاء بالكائن بالتعبير الهيدجري ، وأن المستحيل هنا ليس التولوجيا أو الدين ، إنما التجربة التي تجعل الدين ممكنا ، إذا عرفنا أن هذه التجربة تمثل الغياب فإنها يمكن أن تكون مركزا أو مركزا غائبا ، ونحن نعرف ما المركز عند دريدا وما موقفه ، غير بعيد عن هذا نجد في كتاب ( الكتابة والاختلاف ) وفي نهاية الكتاب يقول المركز هو إسم انسان أو إسم الله ، وفي مجال آخر يقول دريدا هل يمكن أن نتجنب الدين ؟ كلما التقينا بالكائن؟ كلما تحدثنا عن الكائن؟ هي أسئلة يريد من خلالها دريدا معرفة حقيقة الدين في الواقع وليس تبيان عدم سهولة الهروب منه وتجنبه ، على الرغم أن الإنسان يعيش في ثقافة معينة وهو وريث تاريخ ، وقد تحدث دريدا مطولا في كتابه عن الروح de l'esprit في هذه المسألة وخاصة فيما يخص التقديم العام لتاريخ الأنطولوجية l'interprétation générale de l'histoire onto théologie ، وهو المفهوم الذي

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, psyché, invention de l'autre, paris, Galilée, 1987, p26.

يستخدمه دريدا ويرفضه هايدجر متتبعا أثر الروحانية spiritual عند هايدجر ، ويذهب دريدا ليكشف عن ما يمكن في الفكر الهيدجري، فهو يذهب من الحقيقة إلى الحقيقة أو الحقيقة في التحصيل الحاصل (الطولوجيا) ، يسأل فيها دريدا في إمكانية السؤال أو حتى ما لا يمكن مساءلته l'inquestionable ، ويتصور دريدا هنا مقاربة هي ( le geist ) التي تستطيع أن تجمع هذا الثقل من الأفكار ، وكذلك يمكن حسب دريدا في اسم آخر أن تكون له قدرة الإجماع وهي verammlung<sup>(1)</sup> لي طرح أسئلة جوهرية حول الروح ، ما العلاقة بين الروح والإنسانية ، الروح والحياة ؟ الروح والحيوانية ؟ من يطلق اسم الروح ؟ ما معنى الروح ؟ هذا ربما عنوان الكتاب الذي لم يكتبه هايدجر بتعبير دريدا وفي سؤال جوهرية يقول : ما الذي نسميه الروح esprit geist ؟

يقول دريدا في كتاب " sein and Zeit " ، فهو أولا مصطلح يبقى غامض أو مصطلح يعوم في الغموض الأنطولوجي ، وفي هذه النقطة يقول دريدا أن هايدجر ذكره بهذا ويطلب منه أن يكون حذرا إزاء هذا ، وهذا المصطلح في الواقع له معاني كثيرة متشابهة ومتعارضة مع الشيء أو حتى التحديد الميتافيزيقي للأشياء la choséité ، وخاصة كشيء الموضوع ، وذاتية الموضوع في افتراضنا الديكارتي إنها حلقات الروح l'âme والوعي le conscient ، والعقل de l'esprit الروح ليست شيء ، وليست جسم ، وهذا التحديد في الواقع ذاتي يستطيع أن يحرر التحليل الوجودي للدازين ( Dasein ) ويمكن توكيل له مهمة البحث في مسألة أو سؤال – ما الإنسان ؟ – Que ce que l'homme ?<sup>(2)</sup> .

وفي خضم أسئلة متعددة في مسألة الفينومولوجيا الترنسدنتالية والكوجيتو الهوسرلية والتي يهدف دريدا إلى توضيحها بواسطة التوضيح الأنطولوجي ، نجد أن دريدا استدعى كل أرواح هايدجر في خطاب

---

<sup>1</sup> – Jacques. Derrida, de l'esprit, Heidegger et la question, éditions, Galilée, 1987, paris, p 24.

<sup>2</sup> – ibid, p 34.

الجامعة le discours du rectorat وهذا ما يغذي حلم هداية النازية واستدعاءها لاعتناق الدين<sup>(1)</sup> ولما نتحدث عن مسألة الوعي أو الأنا égo وكذلك الشيء أو التشيء ، هل يمكن تشيء الأنا؟ في نظر دريدا ما يمكن فهمه هو الحديث إيجابيا حينما نتحدث عن الكائن l'être الغير المتشياً non chosifié حول الموضوع ، الروح de l'ame الوعي العقل ، الشخص فهي في الواقع تبقى إشكالية أنطولوجية وفي نظر دريدا فإنه في هذه الحلقة أو هذا المجال عند هيدجر الأنا le je وكذلك العقل la raison وبهذا المعنى نفهم أن الروح geist هي تابعة إلى زمرة اللأ أشياء non choses وتبقى في نظره إشكالية أو دغمائية ، إن هذه المفاهيم ثانوية ليست ضرورية في تحديد الدازاين ( dasein ) وبالتالي يتجنبها بحكم أنه لكي نقول من نكون ؟ ومن نحن فلا بد من تقادي تماما كل المفاهيم من زمرة الذاتية خصوصا مفهوم الروح geist . في الواقع لم نلمس أي فكرة أو أي معنى يوحي إلى أن دريدا في كتابه عن الروح de l'esprit كانت له ميول تيولوجية ( دينية ) بل أفكاره كانت نقدية بامتياز لعمل هيدجر ( sein and zeit ) وكذلك تفكيك خطاب الجامعة discours du rectorat ونقده ، ولكن بالدرجة الأولى تحديد مفهوم الروح بين ديكارت وهوسرل وكذلك وفكرة التشيء أو تشيء الروح ، هذه الأخيرة التي يرى فيها دريدا صورة لعودة الميتافيزيقا حيث يقول: (الميتافيزيقا تعود دائما ، أسمعها بمعنى العائد ، والروح le geist ) هي الصورة الأكثر تطرفا لهذه العودة<sup>(2)</sup>

وأكثر من هذا فإذا كان هيدجر يرى أن العالم ، بعد ما طرح هذا السؤال في محاضراته سنة 1929 1930 بغيربورغ fribourg ما هو العالم ؟ Que ce que le monde ؟ ليفترض إجابة عبر ثلاثة

---

<sup>1</sup>- Pierre Yves Ruff, Derrida un vrai théologien, éditions institut protestant theologie,207/3,Tome82,op cit,p21.

<sup>2</sup>- Jacques. Derrida, de l'esprit, Heidegger et la question, éditions, Galilée, 1987, paris, op cit, p 66.

أطروحات - الحجر دون العالم - الحيوان فقير في العالم أو بدون العالم<sup>(1)</sup> ، الإنسان هو مكّون العالم في نظر دريدا هذه الأسئلة لا تحضر فقط إلى السؤال : ما هو العالم ؟ ولكنها يجب عليها أن تجيب على أسئلة أخرى للحياة ، مثلا هل يمكن لجوهر الحياة أن يكون شيئا متناولا accessible ومحدّدا ؟

فمثلا تفترض العلوم البيولوجية والعلوم الحيوانية zoologique مسبقا تناول أو الوصول إلى جوهر الحيوان وبهذا فإن نظرة دريدا لهذه الأطروحات تتقدم أو تم تقديمها في شكل ميتافيزيقا وليس علمية .

ومن جانب آخر يلاحق دريدا هايدجر في مسألة الروح و التعبير عنها فإذا كانت في اليونانية (pneuma) و اللاتينية ( spiritus ) و الألمانية ( Geist ) ، فإنها عند هايدجر أقل أصالة في التعبير عن الروح<sup>(2)</sup> ، و بهذا تظهر النزعة القومانية عند هايدجر حينما يخصص دريدا اللغة الألمانية الأكثر إملاكا لخاصية المعنى ، يقول هايدجر أن الروح ( Geist ) في الألمانية تمتلك المعنى أكثر أصالة منه في كلمة ( pneuma ) وهي الروح في اليونانية و من كلمة ( spiritus ) في اللاتينية ، و لكن في الواقع يرى دريدا أن الألمانية في حد ذاتها قامت من خلال علاقة الترجمة مع اللغة اليونانية و اللاتينية و في نظر دريدا محاولة ترجمة الكلمات الثلاث ( pneuma, spiritus, Geist ) في لغاتها الثلاث اليونانية اللاتينية ، الألمانية ، والتي تدل على الروح توضع تشكل تعسفا و عنفا و قسوة في اللغة خاصة في مسألة الاستيعاب ، و هنا يعرّج دريدا إلى تبيان نقاط الفرق أو المميزات التي تم تبيانها بواسطة القديس ( بول ) في الرسالة الإنجيلية الأولى بين الروح من جهة ( pneuma ) و النفس ( psyché ) من جهة أخرى ، و بالتطابق مع قضية التمييز بين الروح ( ruah ) و النفس (néphéché)<sup>(3)</sup> فهذا

<sup>1</sup> - ibid, p 76.

<sup>2</sup> - جاك دريدا ، في الروح هايدجر والسؤال ، ترجمة الدكتور عماد نبيل ، دار الفرابي لبنان ، ط 1 ، 2013 ص ص 233 - 235.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ص ص 135-137.

الأخير حسب دريدا يعود إلى التراث الفلسفي اللاهوتي الذي يتواصل من خلاله هايدجر في عملية تأويل تلك العلاقة بين الروح ( Geist ) و النفس ( seely ) ، وقد اتبع هايدجر استراتيجية في بحثه هيمن عليها الاستخدام المحدود جدا لكلمة روحي ( geistig ) ، و قد أشار دريدا أيضا إلى مسألة الروح الشريرة في العبرية ( ruahraa )<sup>(1)</sup> و هذه المسألة قادت إلى طرح ميزة أو سمة و هي الروح في توهج تنشر أهميتها و أساسها في الغرب ، و هنا يقول دريدا أن تأكيد هايدجر على مسألة الشر و الخبث كلاهما أمران روحيان ، و ليس ببساطة يمكن لهما أن يكونا أمران حسيان و مادبان كنفويض ميتافيزيقي لما هو روحي وهذه الصياغة يرى فيها دريدا تعود حرفيا إلى الفيلسوف ( شيلينغ ) في مقاله ( بحث في ماهية الحرية الإنسانية ) ، و قد استمر هايدجر في إتباع هذه الصيغة و التي تظهر في الجانب الطبيعي و هذا بسبب إتباع طريق هايدجر في ميتافيزيقا الشر و الإرادة و هذا الأخير كان يحاول أن يحددها بدلا من قبولها محاولا استرداد و التفكير الشيلينغي في الشر، و هذا يستمد شرعيته من فضاء مسيحي بحث كما يقول أو يرى دريدا ، لكن حتى هذا الأخير تم اتهامه بتعاطفه الديني فمثلا حينما قال هايدجر أن اللغة اليونانية والألمانية لغتان أكثر قوة وروحية فإن جواب دريدا كان دينيا حين قال نحن في سجل الروح<sup>(2)</sup> و يبدو أن ولوج دريدا إلى عالم الروح بمعانيها المتعددة يدخل ليداعب فكرة الدين حيث يقول: (...الحدث الذي لم يأتي بعد ، إنها ترنيمية ، دعنا نقول إنها ترنيمية التمجيد و التقريض -شاعر يغني وليس قصصا يرويها لنا المؤرخون ، عندما نقول كل ذلك أو نقول نحن من يريد أن يكون مسيحيا أصيلا فإنك ذاهب إلى ماهية ما نريد أن نفكر فيه ، نحبيه و ننعشه و نعيده في إيماننا ، حتى و إن كنا مضطرين أن نقوم بذلك على الضد من كل التصورات العامة والتي معها إطلاقا ، يمكن أحداث إرباك و

---

<sup>1</sup>-المصدر نفسه ، ص 238

<sup>2</sup>- Pierre Yves Ruff, Derrida un vrai théologien, éditions institut protestant theologie,207/3,Tome82,op cit,p22-23.

تشويش للمسيحية ( و الذي تعرفه أنت جيدا في مكان آخر ) إرباك وتشويش ضد اليقين اللاهوتي أو اليقين الأنطولوجي الفلسفي ، أنت تقول: إن أكثر الأشياء راديكالية يمكن أن تقال اليوم حينما يكون المرء مسيحيا عند تلك النقطة ، على الخصوص حينما تتكلم على الله ، عن التراجع عن التوهج و نار الكتابة في الوعد انسجاما مع وعد العودة إلى أرض ما قبل الأساس الأصلي ، فإنه ليس يقينيا أنك تريد أن تستلم إجابة مقارنة أو صدى مماثلا من صديقي ، و ذلك الذي يدين بديني المسيحي اليهودي ، أن لست متأكدا أن المسلم و البعض الآخر من الديانات الأخرى لا يرتبطون معا أو يشاركون في حفلة موسيقية يرددون فيها ترنيمة التسبيح لله بالتراتيل المقدسة ، على الأقل المقصود هنا ، كل الذين هم من الديانات والفلسفات الأخرى الذين يتحدثون عن ( الروح ) ( النفس ) ( ruah ) ( pneuma ) ( spiritus ) بالمعنى الديني ولا يتكلمون عن الروح ( Geist ) بالمعنى الفلسفي بما أنني هنا وحدي أقوم بطرح الأمثلة و تقديم الإجابات عنها ، فإنني أتخيل إجابة هايدجر جيدا ، فنحن نستطيع تنظيم و بناء تلك الإجابة على أساس برنامج تلك الاستراتيجيات النموذجية التي أورثها هايدجر بعد كل شيء ، لنا و لكن في تثبيت أشعار تراكل وكل شيء قلته فيما يتعلق بذلك ، فإن من المؤكد أنه ليس هناك أي أمر ميتافيزيقي أو أمر مسيحي<sup>(1)</sup> ويقول أيضا: ( وأنا لا أعارض هنا أي شيء وعلى وجه الخصوص و لا أعارض المسيحية ولا كل المقالات التي تتحدث عن السقوط ، اللعنة أو الوعد أو الخلاص ، أو الانبعاث ولا حتى المقالات التي تتحدث عن الروح و النفس ( preuma,spiritus ) ولا حتى إن كنت قد نسيت واحدة ( الروح ) ruah بالعبرية فكل ما أحاول هنا ببساطة و بتواضع شديد و بترو ، هو أن أفكر على أو وفق هذا الأساس الذي يجعل كل ذلك أمرا ممكنا أن أفكر مرة أخرى(على ، أو ، وفق هذا الأساس ) لأن الأخير ببساطة ، كان دائما مقتعا و خفيا ليس هناك بعد ما يجعل منه أمرا ممكن الحدوث ، هذا على ، أو

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، في الروح هايدجر والسؤال ، ترجمة الدكتور عماد نبيل ، دار الفرابي لبنان ، ط 1 ، 2013 ، ص256.

وفق الأساس الذي هو في الواقع أكثر من صباح (fruh) مشرق أصيل ، أمر غير مفكر فيه بعد إنه غير مفكر فيه لكنه يبقى إمكانية للمجيئ إنه بالأحرى دائرة ترسم ذلك الصباح الباكر المشرق في اليوم الذي هو قبيل اليوم السابق صعودا نحو الصباح الذي لم يحل أو يأتي بعد ، وهذه الدائرة ليست بعد - ليست بعد- أو ليست قائمة بالفعل - دائرة الميتافيزيقي الأوروبي أو الإيمان بالأخريات أو المسيحيات أو ضروب سفر الرؤيا .

أنا لم أقل قط : أن التوهج شيء آخر أو مناقض من ثم للظواهر الروحية أو التنفس الروحي ، بل قلت: ( إنه على أساس هذا التوهج يمكن للمرء أن يفكر في الروح و النفس ( spirtus ,pneuma ) على حد سواء ، أو ، هذا موقفي منذ أن ألححت بإصرار على كلمة الروح ( ruah ) بالمعنى العبري ...الخ فقد قلت ببساطة، إن الروح ( Geist ) ليست أو كل هذا أو الآخر).<sup>(1)</sup>

انطلاقا من هذا الكلام نجد أن دريدا صريح جدا و إن كان ربما بعض المعلقين فهموه خطأ في مسألة التدين أو الانحراف نحو الدين مثل بعض التعليقات التي نسمعها و نقرأها ( دريدا المتدين الخالص Derrida un vrai théologien )، هو في الواقع تأويل خاطئ أو حكم خاطئ ، فهو موضوعيا أو بشكل موضوعي يعلق على الأديان بحثا عن تأويلات فكرة الروح في ميتافيزيقيات و فلسفات الغرب ، ولا سبيل إلى إتهام دريدا بميوله للعبرية أو المسيحية بل هو يقدم فقط من خلالها استراتيجية للقراءة ، قراءة النص الأوروبي و ترجمته للروح بأبعادها المختلفة ، ومن جانب آخر يمكن أن نفهم أن دريدا في حديثه عن أمر ممكن الحدوث و الذي يبقى إمكانية للمجيئ كما يقول هو و على أساس التوهج أو الإشراق أو هذا الصباح الآتي الذي يمكن اختصاره في الأخريات والظواهر الروحية العبرية والمسيحية وعلى أساس هذا التوهج يمكن التفكير في الروح ، وهو صحيح أن مقارنة هيدجر فلسفيا خالصة في تقديم الروح

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, de l'esprit, Heidegger et la question, éditions Galilée, op cit, p 182.

(geist) لكن هناك مقارنة أخرى وهي تيولوجية جديدة بالاهتمام وليس من زاوية ترجمة وتأويل الروح وفق النص الديني ، إنما هو البحث عن الروح بالمفهوم الغربي، ولا أحد يستطيع أن يتحاشى تأثير هذه البيانات عليها ، لذا لا يمكن الحديث عن الروح دون ذكر أو نسيان هذه المرجعيات ، ودريدا في هذا المقام لم يسعه إلا تذكير على أهمية العودة إلى الثقافة الأوروبية برمتها والابتعاد عن القومانية ولو أن حتى هذه الفكرة تخدم كثيرا التمرکز العرقي الغربي بكامله ، هدف دريدا الأساسي هو كشف أولويات الفكر الهيدجري ومآخذه ، ويبين دريدا أن هيدجر يسأل نفسه السؤال التالي : ما هي الروح ؟ أو على الأقل لم يفعل ذلك تحت أي صيغة من صيغ التساؤل ، وحتى تحت أي نمط من أنماط تطورات مسارات الأسئلة الكبرى اللاحقة في فلسفته وبعبارة أخرى هيدجر لم يجعل ( سؤال الروح ) واحدا من أقطاب الأسئلة الكبرى والتي تعرف من خلاله الميتافيزيقا ( سؤال الوجود ) ، وكل ما كان يفعله هايدجر هو أنه يقدم لنا محاولات خجولة لنقش اسم الروح ( geist ) أو صفة الروحي ( geistig ) على مجموعة مترابطة من المفاهيم والأفكار الفلسفية التي تعود إلى محاولته الشهيرة في تفكيك الأنطولوجيا ، وحين يقوم بذلك إنما يفعله على وتر السياق الفلسفي الأوروبي من ديكارت إلى هايدجر .<sup>(1)</sup> إنما هو روحي بحسب دريدا وهو ما يقرأه عند هايدجر لم يعد ينتمي إلى منظومة المعاني الميتافيزيقية أو المعاني اللاهوتية ، الأنطولوجية فالروح بدلا من كونها قيمة عليا عند هايدجر تقوم بالأحرى بالدلالة على ما يقع وراء محاولة التفكيك وكذلك تظل فكرة الروح في كتاب الوجود والزمان ( sein and zeit ) منغمسة في نمط من أنماط الغموض الأنطولوجي ، إنها كلمة تبقى مرتبطة بسلسلة من المعاني وهي متعارضة مع الشيء وكذلك مع التحديد الميتافيزيقي لمعنى الشئئية ، فالروح ليست جسدا عند هايدجر وما يطمح هايدجر في سؤاله الأنطولوجي هو التقديم لطرح سؤال ما هو الإنسان ؟ Que ce que l'homme ؟ ، وهو سؤال حسب

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، في الروح هايدجر والسؤال ، ترجمة الدكتور عماد نبيل ، دار الفرابي لبنان ، ط 1 ، 2013 ، ص 22-23.

هايدجر يسبق كل محاولات البيولوجي و الأنثروبولوجي ، وعالم النفس ، وهذا السؤال أيضا يسبق حتى كل أنماط دراسة الكائنات والظواهر الروحية أو الفينومولوجيا <sup>(1)</sup> ، وما يمكن قوله أيضا أن هايدجر في نظر دريدا و هو شيء ينتقده دريدا بشدة و هو أن الدازين ( dasein ) أو الوجود هنا être la ليس هو حضور الشيء في المكان و لكنه في الواقع يأخذ مكانا مختلفا ، و بالتالي يحمل الصفة الروحية ، فإن الدازين يكون ذا طابع مكاني و أن روحانيته تضل أصلية و من غير الممكن تأويل مكانية الدازين في هذا العالم حسب هايدجر لأنها تضل ملازمة للوجود بسبب الوحدة بين الجسد و الروح ، و يمكن للموضوع أن يأخذ منحرجا آخر خصوصا حينما نضيف المقاربة الهيجلية أو التأويل الهيجلي لطبيعة و علاقة الروح و الزمان فتطور التاريخ ما هو إلا محاولة سقوط الروح داخل الزمان ، لكن دريدا يتساءل كيف تسقط الروح في الزمان ؟ كيف تسقط في النظام الحسيّ الصرف ؟

حسب دريدا ليكون ذلك ممكنا لابد من تأويل ذلك وفق المقولات الهيجلية ، وبالتالي فكرة سقوط الروح داخل الزمان تستلزم مفهوما آخر للزمن يختلف عن مفهوم هذا الزمن عند هيجل فإذا سقطت الروح داخل الزمن ستتعين كنفى النفي أو قبض على اللا-أنا لذا نجد عند دريدا في مناقشة هايدجر على (اختلاف الاختلاف ) ويقول دريدا في كتابه نار الرماد feu la cendre : (إنه مكان محاط بالنار، ثم يسقط في الرماد يسقط مثل اسم ، ولا يبقى إلا الرماد...الرماد يعني الإختلاف) <sup>(2)</sup> ، و بهذا المعنى فإن دريدا أو يحاول دريدا أن يقول : إن الروح بالنسبة لهايدجر لا تسقط في الزمن <sup>(3)</sup> فهو عنده فقط سقوط زمن معين في زمن معين آخر ، و أن الروح هي مسوّدّة بين إشارة العلامات المقتبسة ليست سوى شيء آخر غير

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 25 .

<sup>2</sup>-Jacques Derrida, Feu la Cendre, éditions des femmes, Antoinette Fouque, paris, 1998, 2005, p23 .

<sup>3</sup>-جاك دريدا ، في الروح هايدجر والسؤال ، ترجمة الدكتور عماد نبيل ، دار الفرابي لبنان ، ط 1 ، 2013، ص 28-29.

الزمان عند هايدجر ، فهي تعود إلى الزمن ، و يحاول هايدجر أن يجعل من كلمة ( الروحي ) ذات مضمون غير مسيحي على الرغم أن استخدامها تخص الدساتير الكنسية ، و في الواقع دريدا يكشف عن ما يخفيه هايدجر و ويساءله في نقاط جوهرية في حديثه عن الروح ( revenant ) ، عن التوهج ، عن الرماد ، وكذلك لماذا تجنب هايدجر تلك المعاني ؟ وما نوع هذا التجنب ؟ (1) أو هذا التقادي و يقف دريدا عند هذه الكلمة و هي (vermeiden)، و التي يستخدمها هايدجر للفرار و للمراوغة .

و لكن السؤال المطروح هنا أين موقع دريدا في الإشكالية الهايدجرية ؟ إشكالية الروح ، الدين و الإيمان؟

انتقد دريدا في قراءة تفكيكية هايدجر فهو يبحث في إعادة إدماج الاعتقاد و سخر كل جهوده النظرية التي كانت تهدف إلى الجانب الثانوي و الظاهري في تفرقة هايدجر بين الواجب و الاعتقاد (، وفي هذا الجانب دريدا كان يلح على علمنة مفاهيم الاعتقاد و الإيمان ، فالإيمان ليس دائما هي مسألة دين إذ لا يمكن أن نجد فقط الإيمان في الدين فدريدا يبحث أيضا في إظهار الاحترام الخاص بالدين ( أو الجانب أو المصدر الثاني للدين )، ولا بد أن نعرف أن مصدر الدين و أصله ليس واحد ، و ليس فقط الإيمان ليس هو الدين و لكن الدين ليس هو الدين وغاص أيضا دريدا في مسألة التفرقة بين الكشف و الكشفية révélabilité révélation و هي الفكرة التي نالت اهتمام هايدجر، بحيث أن الكشفية تبدو أكثر أصلية من الكشف ، وفي إطار التفكيكية نستطيع أن نقول أنها جعلت من الموضوع أكثر حساسية (2). ليس فقط أن دريدا لم يوظف التفكيك في مسألة الكشفية إنما أساسا في علاقتها بمبدأ الميتافيزيقا الذي هو الأصل l'origine ، بل في الحقيقة يضاعف المشكلة لمسألة الكشف ( la révélation ) بالنسبة للأصل

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 37 .

<sup>2</sup> - François Nault, « Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion »  
Revue théologiques, vol, n° 2, 1998, p129.

يسأل دريدا في هذه المسألة إذا كان الحدث الأصلي للكشف *révélation* هو الذي يكشف عن الكشفية و أمام هذه أو هذا الصراع مع الأصل أخذ دريدا موقف أن لا يختار أو لا يقّرر فهو لا يهيمه أن يبعد أو يهرب من المعضلة نفسها في العمل المتبادل بين الكشف و الكشفية *révélation et recevabilité* فهو رفض أن يختار ببساطة ، عدم اتخاذ القرار *indécise* في إطارها الإيبوخي بين الكشف و الكشفية *révélation et révelabilité* بين الحدث و الإمكانية ، و في هذا الوضع يرفض دريدا تماما أن يتخذ موقفا نقديا ، لأنه رفض أن يدخل في لعبة اتخاذ القرار *le jeu de la décidabilité* فهو يفضل اللآنية *l'instance* أي اللامكان أو اللاتموقع ، لما لا فعند دريدا حتى الدين يدل على التردد ، اللاقرار و هذا يوحي إلى الاحترام ، و بالتالي لا بد أن نحترم كل ما هو مقدس ، و بهذا المعنى فإن حتى الدين يأخذ طريق التفكيكية مادام السكوت وعدم التثرثرة هي إحدى صوره .

وبهذا المعنى إذا كانت المقاربة الدينية عن طريق التردد واللاقرار أي إذا كان الدين يأخذ طريق التردد واللاقرار ، فإنه في الواقع لا يشكل ربما تهديدا أو خطر على التفكيكية ذاتها ، فما يمكن قوله أولا وهو أن دريدا يسيطر أو يدرك جيدا ، صعوبة ما يسمى بالدين ، فالسؤال ما معنى الدين ؟ هو سؤال كبير وصعب فما هو ديني يصعب تحديده ، لذا علينا أن نبحث عن سؤال آخر يمكننا بواسطته ربما أن نقرب من فهم وأخذ فكرة عن الدين ، لذا فالتحليل الديني الذي اعتمده دريدا ليس فينومولوجيا<sup>(1)</sup> ويقول دريدا أن الدين لا يمكن أن ينفصل عن التفكيكية<sup>(2)</sup> ، ولكن لدريدا نظرة من خلال تأثيره البرغماتي ، لهذا يجب أن نطرح السؤال التالي ، ماذا عسانا أن نفعل باسم الدين ؟ إنّ فيلسوفنا كان حريص جدا على عدم إصاق للدين ما يتم القيام به باسمه أو تحت غطاءه ، لذا يقول ببساطة أن ما يقام باسم الدين هو الحرب ، هناك

---

<sup>1</sup> - ibid p130.

<sup>2</sup> - François Nault, Derrida et la théologie, dire dieu après la déconstruction, revue théologique de Louvain, volume32, n°4, p540.

ربما شيئاً آخر مصالح أخرى ( اقتصادية ، سياسية عسكرية) وهذا وراء الحروب الدينية ، وهذا أيضا وراء ما يقدم باسم الدين ، ومن جانب آخر من يدافع أو يهاجم باسم الدين يقتل أو يقتل و هذا ما يؤدي إلى تلاعبات يعلن عليها ، و بهذا المعنى لا يمكن أن نعتبر دريدا عدوا للدين أو ليس من العدل اعتباره كذلك و هذا في إطار إذا تصوّرنا أن دريدا ينتمي أو يمكن إدراجه ضمن فلاسفة ما بعد الحداثة فإن دريدا يرفض الثنائية بين العقل و الدين ، فهو يرى أنه ممكن للثنتين أن يلتقيا بالخصوص أن لهما منبع واحد فكلاهما ترعرع مع الآخر انطلاقا من نفس المصدر و رهن الالتزام ( gage testimonial ) لذا فالدين يرجع إلى الرهن ( gage ) الذي يلزم بالجواب ، فالدين يرجع إلى نظام الجواب فنعرف أن الدين هو الجواب أو هو المسؤولية الموصوفة ، فهي لا تختار بحرية عن طريق إرادة خالصة مستقلة ، بل توظف دون شك الحرية و الإرادة و المسؤولية و لكن من جانب آخر نفكر في الحرية و الإرادة بدون استقلاله و المقدس و التضحية ، أو الإيمان .<sup>(1)</sup> و إذا كان الدين فعلا يتضمن الجواب فهذا يعني أن الدين يحتوي الآخر ، الآخر كآخر ، ومن هذا المنطلق يمكن الإثبات بين الجواب و الدين ، أو يمكن أن نرجع الجواب والدين إلى ميتافيزيقا الرغبة ( une métaphysique du désir ) و انطلاقا من هذا التحليل هل يمكن القول أن دريدا مرة أخرى تيولوجي ؟

يقول فرانسوا نو François Nault هل دريدا قريب جدا من الدين ؟ أو هو لم يكن أساسا بعيدا عنه ؟ و من بعيد جدا فدريدا ليس قريب تماما من الدين؟<sup>(2)</sup> و بهذا نفهم أن دريدا و بشكل قريب جدا يصف لنا المستقبل انطلاقا من بداية الدين .

---

<sup>1</sup> – François Nault, « Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion »

Revue théologiques, vol, n° 2, 1998 op cit, pp 119– 144.

<sup>2</sup> – ibid. p 142.

انطلاقا مما سبق نفهم أن دريدا ليس سهل المنال في مثل هذه القضايا ، لكن هناك علامات التي توحى إلى موقف يقترب كثيرا من النظرة التفكيكية لمثل هذه الأمور المقدسة ، طبعاً لا يمكن أن ننخدع بما يقال من الأقاويل فدريدا كفيلسوف تفكيكي لن يرضى أن يحكم عليه حكماً ناتج عن قرار معين ، فالقرار نفسه وضع على المحك في الاستراتيجية الدريدية .

صحيح أن دريدا كان يتساءل كل مرة ، هل يمكن أن نتحاشى الدين ؟ هل يمكن أن نتقاضي سؤال الدين ؟ وليس الوقوع في حبال الدين و شباكه لأنها في النهاية مسألة اختيار ، وإن كان الإنسان فعلاً تواجهه عواصف من الأمثلة الأنطولوجية كما يواجه مسألة الكائن بلغة هايدجر ، وهو الأمر الذي يجعل الإنسان يستسلم للدين أو الوقوع و اعتناق الدين ، لكن السؤال يندرج ضمن أفق الأبوريا أو المعضلة ، وإن كنا ربما نستطيع أن نهرب في خوض تجربة الدين فإن السؤال الديني يبقى قائماً ، لأنه موجود أمامنا نلاحظه ندركه بالأحرى إنه يفرض نفسه ، إن تسأول دريدا في هذا الشأن واضح حيث يقول: ( هل يمكن الهروب من الدين ؟ هل يمكن القيام بهذا الأمر؟ هل يمكن الهروب منه بمجرد الالتقاء<sup>(1)</sup> بمسلك أو طريق الكينونة.) وبالنسبة لدريدا أنه متأثر جداً بهيدجر في هذه المسألة بالذات و في التحليل الذي قدمناه فيما يخص عن الروح أو عن سؤال الروح ، نجد أن دريدا يستحضر هايدجر في هذه المسألة ، ولا يخفى على أحد تأثره بفكر هذا الفيلسوف ، ثم إن مداعبة أو تفكيك دريدا للفكر العبري و الديانة اليهودية الذي هو في نظر الغرب دين يصعب تجاوزه ، نجد أيضاً معرفة دريدا وولوجه إلى عالم الروح ( ruah ) حيث يستخدم هذا المفهوم للدلالة عن الروح كما يستخدمه النص الديني العبري و هو نفس المفهوم أو المصطلح الذي نجده في القرآن مثلاً .

---

<sup>1</sup> – Françoise Dastur, Derrida et la question de la présence relecture de la voix et le phénomène, revue métaphysique et de morale 2007/1 ( n°53) presse universitaire de France,2007.p18.

و غير بعيد عن هذا السياق يقول في إحدى نصوصه بمعنى الحديث عن اللّهيّ ، و إعادة الإحياء le feu de cendre ، ما الرماد ؟ أين هي ؟ أين تجري في هذه الساعة؟<sup>(1)</sup> مثل الأشياء الأخرى لا يمكن تفاديها ، طبعا لا يمكن تأويل هذا الكلام تأويلا تيولوجيا فما يشير إليه دريدا هنا عن الآتي أو العائد متجها نحو المستقبل إنما استراتيجية التفكيك التي تنطلق من الكتابة الأولى écriture لتتجه نحو المستقبل avenir ، أو le devenir بحيث يقول دريدا في كتابه إلا الاسم sauf le nom : ( كيف نفكر في القادم ميلاد وفي نفس الوقت تغير ، تكوين وتحول )<sup>(2)</sup> و يمكن القول أيضا نفس الشيء بالنسبة لمقطع آخر من نص عن الروح de l'esprit يقول : سأحدثكم عن العائد ( du revenant ) عن اللّهيّ إعادة والإحياء ، و كل ما هو بالنسبة لها يدجر ما يعني التقادي

éviter veut dire ، تتفعل الروح عن طريق اللّهيّ و إعادة الإحياء ... و هذا الشيء يتم مثل الأشياء الأخرى ، بهذا المعنى فإن ما لا يمكن تفاديه حسب دريدا هو ما لا يمكن تفاديه ، و هنا لم يكتب دريدا التيولوجيا كما يزعم البعض إنما هي قراءة و كشف و قلب لخبايا التيولوجيا ( الدين ) إنه يدخل في داخله ليوضح معالمه بالطبع لا يتمركز في داخله لأنه لا مكان للمركز عنده .

وما نلاحظه في مسألة إعادة الإحياء ، أو بقايا الرماد ( cendre ) أنه مفهوم جوهري تناوله في ( psyché ) و كذلك عن الروح ( de l'esprit ) ، نار الرّماد ( feu la cendre ) ، ولكن الكلمات بمفهوم صوت آخر une autre voix ، لا تتذكر فقط تعدد الأشخاص بل تنادي وتطلب رماد آخر رماد (آخر أيضا رماد آخر ) إنها رغبة ، أمر ، صلاة ، أو وعد مثلما نريد (صوت آخر ، يأتي في هذه الساعة وكذلك صوت آخر ) إنه أمر أو وعد ، إنها رغبة الصلاة ، لا أعرف ، ليس بعد.<sup>(3)</sup>

<sup>1</sup> – Jacques Derrida , feu la cendre , éditions des femmes–Antoinette fouke, paris 1998, p17.

<sup>2</sup>–Jacques Derrida, sauf le nom, éditions Galilée, paris, 1993, p31.

<sup>3</sup> – ibid, p 12.

ومن خلال هذه العبارات التي توحى ربما إلى أنغام التيلوجيا أو الدين ، فإن الحقيقة غير هذه فديدا لا يكتب نصوصا دينية تماما ولا يسخر الكتابة لكتابة الدين كما يعتقد البعض إنما عمد إلى تفكيكه، إذ راح يثبت أولا ثم ليفكك مفارقة الممكن، والغى الممكن وذلك بواسطة تجربة الإيمان the experience of faith<sup>(1)</sup> وفي مسألة نص عن الروح ( de l' esprit ) بواسطة لهيب إعادة الإحياء كما يعتقد البعض ولا يبسط الأخلاق بالعكس فهو ينظر إلى الدين بنظرة مستحيلة و للأخلاق استحالة الاستحالة la possibilité de l'impossibilité .

و يقول دريدا في إحدى نصوصه : ( لقد مضى تقريبا حوالي 15 سنة ، حينما جاءتني جملة أو راودتني جملة عن منأى مني على الرغم مني، عادت من جديد مفردة بشكل فردي و هي تقريبا صامتة ، و أنا أو من بها بطريقة أو بشكل حسابي متحكم فيه ، و نظرا لإلحاحها و عدم توقفها أي إصرارها فيجب أن أحضن و أقبل على الوضوح ، إن الجملة استطاعت أن تمر و استطاعت أن تفرض نفسها بدوني أنا إنها دائما موجودة بمفردها ، إن المرة الأولى كانت المرة الأولى ، لقد مضى عليها 15 سنة في نهاية كتاب التناثر la dissémination ، وفي فقرة الإهداء ، في لحظة أن يتم إهداء الكتاب يعطي أو يرجح للذين يعرفون أو لا يعرفون ، فهو معطى لكم بشكل قبلي ، هذه الجملة جاءت لتفرض نفسها علي وببساطة بشكل سرّي وخفي وبسيط كجملة ( هناك إعادة إحياء ) il y a l' a cendre ، هنا تكتب بواسطة كسرة قوية ( un accent grave ) هنا يوجد إعادة إحياء ( le cendre ) ، لكن الكسرة إذا اتحدت مع العين فلا تتفقان ولا تتحدان ، يوجد هنا إعادة إحياء للسمع ، و النص المحدد هنا هو خطر مسح المكان ذاكرة

---

<sup>1</sup>- Yvonne Sherwood et Kevin Hart , Derrida and religion, éditions Routledge Great Britain 2005,p 302.

المكان ولكن للقراءة الصامتة ، إنه العكس هنا يسمح هنا ، هو نفسه ، هي نفسها مرتين و ليس مرة واحدة (1)

يبدو أن هذه الجملة التي راودت دريدا غريبة إلى درجة أنه تم تأويلها بالفكرة الدينية و راح البعض الآخر يتحدث عن صوت الله، عن نداء الروح ، عن الاعتراف ، عن الاستنتاج و فهم للبعد الأنطولوجي للكائن و الوجود ، إنها إعادة إحياء la cendre الحياة بالأحرى الحياة كأثر و كل أثر يحمل في داخله إمكانية محوّه ، و العبارة نفسها تؤكد على ذلك و حتى مؤلفها يمحي بواسطتها ، ليس هو مصدرها ، إنما أعطيت له مسبقا ، فالكتابة هنا هي دعوة للآخر لصوت آخر ، ولكن كيف يمكن سماع الآخر ، بشكل صامت والذي يتحدث قبل صوته الخاص ، وهنا يصل دريدا إلى تفكيك نقطة جوهرية ، هنا نجد إحدى آليات وقاطرة المؤلف فقبل الأصل فهناك يوجد شيء آخر مثل الأصل إنه الأصل الأول ( archi origine ) للرؤية و الكلمة ولا يمكن إيجادها إلا في صمت مطبق أو مطلق .

ومن جانب آخر يمكن أن نطرح السؤال التالي : هل يمكن القول أن دريدا معارض للدين ؟ و بصيغة أخرى هل دريدا يعد نقطة تعارض مع الدين ؟

في الواقع لا ينبغي أن نخلط في هذه المسائل ، أن نقول مثلا أن دريدا تيولوجي خالص ، فهذا ربما ما نحن بصدد تفنيده ، أو حتى ربما رفضه تماما ، بحكم الدلائل التي قدمناها سابقا ، إنما القول أن دريدا معارض للدين ، فهذه المسألة ربما تحتل إجابات عديدة ، و إذا أردنا أن نسير وفق نمط التفكيكية فإنّ الدين هو جملة من القواعد ، هو الوعد ، هو الكلمة ، الهبة ، هو المسؤولية ، هو العدالة ، كل هذه المفاهيم وضعت في الواقع على المحك كونها مفاهيم من زمرة المستحيل أو إمكانية المستحيل ، و تنتمي للسؤال دون الجواب أو بالأحرى سؤال السؤال و أحيانا أخرى تنتمي إلى تجربة المعضلة l'expérience

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, feu la cendre, éditions des femmes-Antoinette fouke, paris 1987, p p 7 – 8.

de l'aporie ، صحيح أنه ربما يمكن أن نعثر عن بعض المقاطع التي ربما توحى إلى ربانية دريدا لما لا وهو غارق في صوفيته التفكيكية le mysticisme déconstructif مثل ما ورد في النفس psyché إسم الله لا أقول الله ، لكن كيف يمكن نقادي هنا قول الله ، بمجرد أن أذكر اسم الله ، فلا يمكن قوله إلا وفق هذا النمط من الرّفص السري dénégation secrète ، ولا أريد خاصة قول هذا<sup>(1)</sup> وفي نفس السياق يقول أيضا ( يجب أن يكون وفق صلاة قائمة عنوانا للآخر مثل الآخر ، وسأقول الله مثلا . )<sup>(2)</sup> لكن في النهاية نقول أنّ نمط و استراتيجية التفكيك الدريدية القائمة وفق تحوّل دائم تستهدف النصوص الاستراتيجية الفلسفية منها و الأدبية بقول كل شيء ، عكس فتجنشتين الذي يشير إلى أن كل ما لا يمكن قوله لا بد من إبعاده- tout ce que on ne peut pas le dire il faut le taire- هنا دريدا يرى لا بد من قول كل شيء ، و الكتابة هي النموذج أو البراديجم الذي يسمح لنا بتخطي أفق المتعالي والمستحيل و المحظور و الغير ممكن l'impossible ، ولهذا فإن مهما تصورنا أن دريدا في استسلامه إلى الاعتقاد بالربانية و إن كانت في اعتقادي شيئا طبيعيا بالنظر إلى تصدّع في أفق فكر هذا الفيلسوف الثائر الفاعل و المنفعل والفعال و المتفاعل ، فإن هذا يدخل ضمن إطار طبيعة التفكيك القائمة على التحوّل المستمر الذي لا يرضى بالأساس ولا بالمركز و لا الأصل و لا الخاص ، بهذا نقول أن دريدا فقط كفيلسوف باحث عن الحقيقة و اليقين كغيره من الفلاسفة المعاصرين ، يسافر و يقوم برحلة عميقة في عمق فيما يمكن أن يسمى حقيقة و اللاحقيقة في المستحيل و اللامستحيل ، في النهاية و اللانهاية في الحد و اللأحد ، في النهاية يمكن قول شيء كما يقول دريدا يوجد هنا إعادة للحياة .

---

1- Jacques Derrida , « comment ne pas parler dénégations » in psyché , paris ,galilée 1987, p 558 .

2 – ibid , p 572 .

و إذا أردنا أن نصبغ دريدا بصبغة تيولوجية (دينية) فنقول أن دريدا تيولوجي لإله لا يقرر ( Derrida )  
est un théologien d'un dieu indécidable)، وهذا طبعا وفق إيقاع الإرجاء هذا الأخير الذي  
يعتبره دريدا غير موجود وليس موجود أو كائن حاضر ليس له وجود ولا جوهر essence وهي لا تشتق  
من الكينونة سواء كانت حاضرة أو غائبة ويجب أن نقول أن ما يتم تعيينه بالإرجاء ليس ثيولوجي (1)  
طبعا الملاحظ في تحليلنا السابق نوع من الدخول إلى متاهة labyrinthe يصعب الخروج منها ، هذا  
بطبيعة الحال يرجع بالدرجة الأولى إلى صعوبة الولوج إلى الأفكار الدريدية و النفوذ إليها ، حيث يوظف  
دريدا ترسانة من الكلمات و المصطلحات التي تحمل معنى الاختلاف و التباين لتتحول إلى الإرجاء  
والتأجيل بسبب التحول الدلالي من الاختلاف إلى الإرجاء أو من المغايرة إلى التأجيل ، أو من الضدية  
إلى التأجيل ، وهذا ليس تلاعب بالمفردات إنما هي عملية عقلانية قصدية تهدف إلى تهديم أو هدم  
الثنائيات الميتافيزيقية وأسسها و كذلك المفاهيم التي تتسم بالبساطة و الوضوح و الحضور و العزلة  
وتواجد الحقيقة بشكل دائم و غيرها من الشعارات التي يفكها دريدا ، فالمعاني بالنسبة لدريدا يمكن  
تتميتها من خلال اختلافها و تأجيلها المستمر، و يمكن تكوينها أيضا من خلال حشد من العلامات  
المتغايرة فمثلا كلمة اختلاف différence هي بمثابة حيلة قصد منها إبراز التعقيد الإشكالي للدلالة  
بإنتاجه التناقض أكثر من إنتاجه المفاهيم (concepts) و يشير دريدا في أكثر من موضع أن الانتقال  
مثلا بين الصوائت المتشابهة في النطق في إطار مفردة الاختلاف يحيل إلى مقاومة الاقتصاد في حضور  
الدلالة و هذا ما يضمن أيضا عدم خسارة الدلالة المهمة والضرورية و القصد منه أيضا بيان استراتيجية  
عمل الحضور و الغياب ، العمل و التركيز على المكتوب و التخلي على المنطوق ، ولهذا فإن في إطار  
هذه الاستراتيجية التفكيكية القائمة على تفويض التمركز الذي قاده إلى تحطيم كل المراكز و تفكيك

---

<sup>1</sup> - Jacques Derrida, marges de la philosophie, éditions de minuit, paris 1972, p6.

أنظمتها بدءاً من مركز كل شيء و هو ( الإله ) و هو سبب مركزي لكل الأحداث ، مروراً بمركز الحقيقة و إنتهاءاً بمركز العقلانية ، ويقصد دريدا هنا أن العلامات في حالة حركة مستمرة لا نهائية بحركة الكون وفق مقاربة هيراقليطس Héraclite ، وهي متحررة من مراكزها .

في الواقع أن هذه النظرة أو الرؤية التفكيكية لفلسفة الميتافيزيقا الغربية وللتولوجية (الدين) بشكل عام تقوم على أنها نظام مركزي تعود إلى مركزية الإله أو الإنسان أو العقل، وقد دخلت هذه المراكز الثلاث في علاقة جدلية عبر مراحل تطورها من العصر المسيحي إلى التنوير ثم الفكرة المعاصرة ، من مركزية الإله وهو الأصل في تخلص هذه المركزية بعد سيطرة الإنسان بعلمه معتقداً أنه يستطيع أن يأخذ هذا المركز ، ثم طردت العقلانية المركز و أصبح اللاوعي أو اللاعقلانية هي مركز الأشياء و أصلها ، ثم عمل التفكيك على خلخلة كل هذه المراكز ، وفق مهمة استراتيجية مفادها تقادي تسكين المتعارضات الثنائية الميتافيزيقية ، فمن خلال اختلافها يتولد المعنى ، لهذا نجد دريدا يلعب دائماً على وتر اللّعب الحر بإحالة الدال إلى دال آخر مع تغييب متعمد للمدلول و توسيع مدار الفانتازيا النصية ليصل إلى الحدود الدنيا للاتزان الدلالي ، فهو بهذا يدخل المعنى إلى حقول لا متناهية من التجنيد المعرفي و الثقافي فالتفكيك هو التقويض لكل المفردات أو المفاهيم التي تحيل النص إلى ظله <sup>(1)</sup> son ombre ، وهذا لا يحصل إلا بعلم الكتابة التي تنتج الأثر ( la trace ) و هذه الأخيرة التي تقود إلى الانتثار le dissémination أو التشتيت الذي يوحي بتكاثر المعنى و انتشاره ، وهذا يوحي أيضاً باللّعب الحر الذي يوحي بعدم الاستقرار و عدم الثبات و يتسم بالزيادة المفرطة مثل مصطلح الفارماكون الذي يعني

---

<sup>1</sup> - محمد سالم سعد الله ، فلسفة التفكيك عند دريدا ، مقال ب ص أو لم تذكر الصفحات، رابط المقال على النت: - Nom

(الدواء ، السم ، الترياق...) وهو يعني في جوهره إرجاء الاختلاف وانتاجه<sup>(1)</sup> و تقوم هذه الاستراتيجية التفكيكية على الحضور و الغياب و هو تنويجا نقديا للمعطيات السابقة ، فهو ثمرة استراتيجية التفكيك خلافا للاختلاف و نقد التمركز و نظرية اللعب والكتابة و من خلالها توجه إلى نقد توجه الخطاب الفلسفي الغربي من خلال كشف تناقضاته و اللّعب بأنظمتها وممارسته و تحويل معادلته المعرفية من ميتافيزيقا الحضور إلى غياب المعنى و اختلافه و تعدده ، لهذا نجد أن التفكيكية تتجه صوب الغياب انطلاقا من كون المعنى الاجتماعي أو الاقتصادي غير مستقر و غير محدد لأسباب عدة منها انحدار النزعة الإنسانية و تلاشيها وكذلك التحوّلات المعرفية التي أدت إلى نشوء اتجاهات و تيارات محملة بالفكر والمعطى الثوري ، إلى جانب إثارة بعض النزعات المعرفية التي تقود إلى التحوّل والتناظر بين النصوص و يعد النص الديني من النصوص المقصودة عند دريدا المسيحية أو اليهودية أو غيرها ، لا تخرج عن السياق السابق ، وانطلاقا من المعطيات السابقة التي هي معطيات صارمة يعمل وفقها دريدا ، يستحيل لدريدا أن يغوص في مثل هذه التجربة وإن غاص فيها إنما لأجل تفكيكها وتقويضها طبعاً هو في اتجاهاته النقدية لم يستثنى ولم يميز بين النصوص سواء كانت نظرية أو عملية ، فلسفية ، سياسية أخلاقية ، دينية... إلخ

بهذا المعنى أيضا لم يبقى دريدا حبيسا لسياسة أو إيديولوجية أو لدين معين ، من جانب آخر اتجاهاته النقدية كانت متفرعة حتى أنها أخذت أشكالا عدة ، راح في البداية يؤسس استراتيجية قائمة أو لا يجب أن تقوم إنها ديناميكية قصدية ولا قصدية ، وحركية زئبقية تختزل المعطيات والرسائل الفكرية un dispositif لقراءة وفهم النصوص ، ثم يقوم بتوجيه لها ضربات من اتجاهات مختلفة ومتعددة بتعدد

---

<sup>1</sup> - Marika Ewald, déplacements of déconstruction, the déconstruction metaphysics of presence, meaning ,subject and methods, Acta universitatis Tampereensis 988,universty of Tampere?Filand,2004,p112.

أبعادها سياسيا ، اقتصاديا واجتماعيا ودينيا ، لهذا فإن تيولوجية دريدا كما يحاول البعض قراءتها في خطابه ماهي إلا ناتجة في الواقع من تصورات زائفة و نظرة إيديولوجية هادفة لأجل احتواء هذا الفكر وإبعاده عن مقاصده ، إن الاتجاه الجوهرى والذي له أولوية في انتقادات دريدا هو الاتجاه الذي ينصب مباشرة على الدين الذي جثم منذ زمن بعيد في عقول البشر ، منذ البداية منذ خلق آدم و حواء بحسب التعبير الدريدي ، وحسب التوراة والرواية العبرية إلى السيطرة المطلقة للآلهة لهذه الحضارة اليونانية أين أضى صراع الآلهة رمزا ودلالة ، بل ضرورة لصيرورة واستمراره الطبيعة بل استمرار الإنسان نفسه ، إلى ذكر الديانات السماوية النابعة من مركزية ينتقدها دريدا بحكم ما قامت به السلطة الكنسية في القرون الوسطى ، وعبثت في الأرض فسادا ، إلى ألوهية الإنسان بمركزيته العقلية ، طبعا لا ننسى أن دريدا لم يكتفي بهذا فحسب إنما يذهب إلى أبعد المقاصد في محاولة لاستيعاب للدين كاستحالة أو استحالة الاستحالة هذا فإن هدف ورغبة التفكيكية هو استحالة الاستحالة ، بمعنى الآخر أو تجربة الآخر كاختراع لمستحيل<sup>(1)</sup> ، التفكيكية إنها تجربة المتاهة أو الأبوريا، حتى يفتح الآفاق لكل مستقبل أو لما هو آت ويغلق الباب أمام كل تأويل أو اعتقاد و حقيقة نهائية مطلقة ، لذا يجب أن نكون حذرين دائما ، فلما نقول تيولوجية دريدا أو الانعطاف الدريدي الأخلاقي le tournant éthique يجب أن نضيف دائما فكرة الإمكانية كأن نطرح السؤال على الأقل بهذه الصيغة ، هل من الممكن حدوث منعطف أخلاقي سياسي عند دريدا؟ لأن كل شئ مرتبط بالممكن وهذا الأخير المرتبط بدوره بغير الممكن وهذا الأخير الذي هو مستحيل أيضا لذا نقول أن تكون مسيحيا أو لا تكون سيكون مستحيلا ، فلا ننس هنا دور الفصل لذا هذا يدخلنا في تجربة المتاهة expérence aporétique .

---

<sup>1</sup> - Pierre Yves Ruff, Derrida un vrai théologien, éditions institut protestant theologie,207/3,Tome82,p10.

## ب- دريدا والأدب

في الواقع لا يمكن الخوض في الأفكار أو الفلسفة الدريدية دون الحديث عن الأدب ومكانته عند دريدا ليس هذا فحسب إنما أيضا مسألة تصوره للأدب وتفكيكه للأدب وتوظيفه للأدب في التفكيك ، فنقول أن دريدا والأدب وجهين لعملة نقد واحدة ، قد نقرأ هنا وهناك والتعاليق كثيرة منها الصائبة ومنها الخاطئة لكن التعمق جيدا في الفكر الدريدي يكشف أن الأدب كان اهتماما أوليا ثابتا في الفكر الدريدي بمعنى أن الأدب كان حاضرا في فكره وفي مؤلفاته منذ بدايته الفكرية ويمكن القول أن الأدب هو الذي فجر هذه الثورة الفلسفية الدريدية ، فالأدب هو قوة التفكيكية بحيث أن القراءات الأدبية الدريدية مثلا هي التي صنعت الخطاب الفلسفي المغاير لجوهره بسبب سلطة الأدب<sup>(1)</sup> وفي هذه الظروف لا يمكن البتة القول منذ البداية ونحن واثقون أن يكون قد حدث تحولا فكريا في فكر دريدا ، فالأدب كان حاضرا منذ البداية الأدب وظّف دريدا ودريدا وظّف الأدب في مشواره التفكيكي الذي خاضه في تفكيك النصوص الكبرى في الفكر الغربي من اليونان قبل الميلاد إلى الفترة المعاصرة ، والأدب في نظر دريدا ليس كما يتصوره البعض والبعض الآخر ، إنما الأدب عند دريدا حدودا غير متناهية وعلاقات غير محدودة فله علاقة مع القانون والسياسة وهي علاقة تملأها أسرار كثيرة إذ يستخدم الأدب في اللعب على وتر السياسة واحتكار السياسة على إيقاع الأدب ، ولفهم المقاربة الدريدية في حقيقتها نبدأ أولا بالبحث عن سر العلاقة بين الأدب والفلسفة في الفكر الدريدي .

## ج-الفلسفة و الأدب

---

<sup>1</sup>- Guillaume Artous-Bouvet, « L'Autre Texte : Derrida lecteur du littéraire », Fabula-LhT, n° 1, « Les philosophes lecteurs », février 2006, URL : <http://www.fabula.org/lht/1/artous-bouvet.html.p03>.

كثيرا ما يقال أن الفكر الفلسفي فكر يختلف عن الفكر الأدبي وهذا بطبيعة الحال يرجع إلى طبيعة وأصل ومنهج ووظيفة وخصائص كل منهما ، وقد تحدث الكثيرون عن وجود حساسية مفترقة بين هاذين النشاطين الفكريين كون مقاصدهما تختلف وسبلهما لا تتفق ، وهذا ما نجده مثلا منذ بزوغ فجر الفكر الفلسفي فنجد مثلا أفلاطون يطرد الشعراء من مدينته أو جمهوريته لعدم توافقه فلسفته مع الأدب<sup>(1)</sup> ، دون أن ننسى أن بارمنيدس الذي قدم فلسفته في شكل أبيات شعرية، ولا ننسى أيضا أن حتى أفلاطون نفسه قد وقع فريسة للأدب حينما استخدم الميتولوجيا والاستعارة ، وقصة الكهف لأجل تقريب أفكاره للآخرين .

طبعاً لسنا بحاجة هنا أن نقدم تحليلاً طويلاً للحديث عن هذه العلاقة بقدر ما نحن بحاجة إلى أن نبين ونوضح مفهوم الأدب ذاته وكيفية استخدامه للفكر الفلسفي بالأحرى للفلسفة عموماً ، وبمعنى آخر الحديث عن التعليقات الفلسفية للأدب وهي ثلاث ديداكتكية ، وهيرمينوطيقية وإنتاجية ، فالمقاربة الأولى تؤكد أن النص الأدبي يجب أن يدرس وفق المفاهيم والمقاربات الخارجية والأجنبية عنه والفلسفة هي التي تحددها والمقاربة الثانية الهيرمينوطيقية من جانبها تعتبر أن الأدب يخفي حقائق فلسفية خصوصاً في الفترة المعاصرة مع جادامير<sup>2</sup> لا يمكن لأي نشاط أو تخصص أن يظهرها إلا الأدب نفسه ، فالأدب منبع للإشراق والإبداع ، والفلسفة تتأثر به بشكل رهيب والمقاربة الثالثة وهي العمل الإنتاجي نجد من خلالها أن النص الأدبي ينتج عن فكر فلسفي ، أو ظهوره متوقف عن فكر فلسفي وبهذا المعنى يمكن القول أن بعض النصوص الأدبية تصل أو ترقى إلى بعض الحقائق بواسطة الفلسفة ويمكن أيضاً أن نجد مجالات أخرى للعلاقات بين النشاطين عبر توجهات ثلاثة استيطيقية ، جنيالوجية وإدماجية ، ففي الأولى نجد أن الأدب هو موضوع للفلسفة ، مثل التعمق في القضايا الجمالية الموجودة في الأدب وهي بهذا الشكل

---

<sup>1</sup>-Jean louis Vieillard- Baron, littérature et philosophie, presse universitaire de France,2012/1,tomt 137,p2.

<sup>2</sup>- بن معمر بوخضرة ، التأويلية والنص الأدبي (إشكالية المنهج) ن جامعة تلمسان الجزائر .

دراسة موضوعية للأدب ، والتوجه الثاني والجناليوجي إذ يدرس تأثير وفعالية الأدب على الفكر الفلسفي مثل قراءة نيتشه لتراجيديا الإغريقية وقراءة هايدجر للشاعر هولدرلين Hölderlin والتوجه الثالث وهو الإدماجي يتضمن إثبات أن الفلسفة جزء من أجزاء الأدب ، وأن الفلسفة نشاط كتابي ، ويصعب أحيانا أن نفصل في هذا المجال بين الأدب والفلسفة ومثال ذلك فكر كيركجارد وحينما نتعمق في هذه التوجهات الثلاثة وهي الأكثر قربا إلى حقيقة العلاقة بين الفلسفة والأدب نجد أن التوجه الأول الإستيطقي بمعنى أن الأدب هو موضوع الفلسفة يثير كثيرا من الشك ، بيد أن مصطلح الأدب نفسه من صناعة الفلسفة وأن الإستيطقا أضحت اليوم تخصصا فلسفيا ، أو مجالا فلسفيا خاصا أو أنّ الإستيطقا تهتم بها اليوم فلسفيا خاصة بها لذا فالتوجه الثاني والثالث هما الأكثر قابلية للتسليم والحقيقة القائمة في العلاقة بين النشاطين الفكريين ، وفي خضم هذه التوجهات والاختلافات في تصور هذه العلاقة نجد أن دريدا يتجه وينحرف بمفرده إلى تقديم مقارنة نفهم من خلالها عن العبث تحديد نوع إشكالية العلاقة بين الأدب والفلسفة ، فهو يدعو إلى عدم تحديدها la délimitation ، ففي هذا المجال يمكن أن نذكر على سبيل المثال قراءة دريدا لنيتشه وبالضبط في مقال الميتولوجيا البيضاء في كتاب "هامش الفلسفة " أين تحدث عن الاستعارة في النص الفلسفي ، اللغز الميتافيزيقا وأصلها ، حيث يقول دريدا في هذا المقال مثلا: (هل هناك استعارة في النص الفلسفي ؟ في أي صورة وفي أي شكل ؟ وإلى أي درجة ؟ هل هذا ضروري ؟ أم صدفة فقط ؟ ... يبدو أن الاستعارة التزمت بكاملها استخدام اللغة الفلسفية ، لا شئ أقل من استخدام لغة يمكن القول عنها أنها طبيعية في الخطاب الفلسفي بالنظر إلى اللغة الطبيعية أنها لغة فلسفية) (1) .

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida , marges de la philosophie ' Éditions de minuit, p 249 .

ولا ننسى أيضا قراءة دريدا " لبول فاليري " Paul Valery حيث يستقرأ الخطاب الفلسفي كفضيلة خاصة من نوع أدبي ، زيادة على هذا فإن اهتمام دريدا بالكتابة بشكل مفرط كان في الحقيقة هدفه هو تقليص المسافة التي تفصل بين الأدب والفلسفة ، على الرغم من البعض يرى أن دريدا زرع غموضا في هذه العلاقة وراح البعض الآخر يقر بالبعد النسبوي relativisme لهذه العلاقة ، أي نسبوية حدود العلاقة بينهما لهذا طرحت إشكالية أو إنجرت عنها إشكالية أخرى ، كيف يمكن تحديد ما هو خاص بالفلسفة ؟ وكيف يمكن تحديد ما هو خاص بالأدب ؟ وكيف يمكن تحديد تبعية نص معين للسجل الأدبي ، وحينما نقرب كثيرا من دريدا نجد صريحا جدا في حواراته مثلا كان يرى ويقول ( أنا لا أعتقد أن الفلسفة عموما تكون أجنبية على الأدب ما دام أن هناك أبعاد أدبية في الخطاب الفلسفي ) بهذا المعنى نفهم أن دريدا مولع بالأدب ويعبر عنه بالشغف حبا ، فهو لا يهدأ حين يفارقه ولكن لم يفارقه ولن يستطيع ذلك ويمكن القول أن هذا الشغف زاد حينما رحل دريدا إلى أمريكا وحقق شهرة بعد أن كان مهمشا بفرنسا باعتباره فيلسوفا مشاغبا ومراهقا ومراوغا ، الأمر الذي حير الكثيرين خصوصا معارضيه ، إذ يعترض مثلا جون سيرل John R. Searl على البعد الفلسفي للتفكيك قاصرا آثاره على البعد الأدبي ، كما يتساءل بيار زيماء Pierre Zima ، في كتابه للتفكيك وعلم الجمال والنقد الأدبي حيث يقول في مقدمة كتابه ( إن محاولة تقديم التفكيكية ضمن منظور فلسفي وجمالي لا تفسرها فقط إرادة تجنب تجريد مقارنة إجمالية متنافرة جدا ، بل كذلك أن واقع الإيضاحات énoncés الرئيسية التي أدخلها دريدا في النقاش الفلسفي إنما تتجه جميعا على ما يبدو نحو الإشكالية الجمالية ، و يؤكد دريدا نفسه هذا التوجه ، إذ يشرح الطور الأول من تطوره الفكري بقوله : ( كان اهتمامي الأكثر ثباتا ، لا قبل الاهتمام الفلسفي ، إذا كان الأمر ممكنا يتجه نحو الأدب ، نحو الكتابة المسماة أدبية <sup>(1)</sup> وهذا بطبيعة الحال لا نجد عند دريدا فقط

<sup>1</sup> - بيير زيماء ، التفكيكية دراسة نقدية ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، 1956 ، لبنان ص5

إذ نجد مثلا باسكال الذي عبر عن أفكاره الفلسفية بأسلوب أدبي وكذلك فولتير في فلسفة التنوير من خلال قصصه الأدبية " كانديد وصادق " condide,et zadig ونفس الشيء بالنسبة لروسو من خلال كتابه Emile ، كذلك شليجل ونييتشه اللذان لم تخلو مؤلفاتها الفلسفية من نبرة شعرية ، إذ راح نييتشه ينتقد الميتافيزيقا الغربية من التراجيديا اليونانية ورموزها الأسطورية ، كذلك سارتر وألبيركامو، كذلك قام هايدجر بتزويج الفلسفة بالأدب حين جعل اللغة الشعرية بيت الوجود والعمل الأدبي تجليا للوجود ولكن بول ريكور هو الذي قام بحسم الأمر بين الفلسفة الهيرمينوطيقية والأدب بدراسته للحكايات الدينية والأساطير وعلى التنظير لفلسفة الأدب ، وهكذا تراوحت العلاقة طيلة تاريخ الثقافة الغربية بين كتابة النظرية الفلسفية بأسلوب أدبي ، والتنظير الفلسفي للأدب .

لكن لماذا إثارة مثل هذه العلاقة بين الفلسفة والأدب عند دريدا في شكل جدل ؟

ارتبطت فلسفة التفكيك منذ بدايتها بالأدب على مستوى الكتابة البلاغية للتفكيك ومستوى الاستثمار الهائل للتفكيك في مجال النقد الأدبي ، إن المتأمل جيدا في أعمال دريدا لا يجدها أدبية إنما فلسفية خالصة ، ما عدا كتاب الاعترافات ، أو أحادية الآخر اللغوية le monolinguisme de l'autre وهي إشارة إلى سيرته الذاتية ، لكن في العمق فكك فيها ظاهرة الختان الديني وكذلك ظاهرة أحادية اللغة وعلى الرغم من ذلك كان أسلوب دريدا أسلوبا بلاغيا بل بالمفرط في البلاغة حيث يستعمل دريدا مفرداته استعمالا شعريا ، فيه الإلهام وفيه التوحد بين الدال ومدلوله حيث يبدي دهشة حين تمر كلمة بخاطره كمعجزة إذ يفرح حينما توافيه الكلمة الصحيحة لتعبر عن أفكاره جامعة أو مجتمعة ، ولم يفكر فيها من قبل ، فيلتقطها على الفور <sup>(1)</sup> ويوظفها مثل ، الأخلاق ، الفارماكون... الخ .

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة منى طلبة ، مصدر سابق ، ص ص 20-21 .

يعني دريدا جيدا أن الكلمة قد تحمل معاني عديدة ، على الفيلسوف أو القارئ أن يكون واعيا وألا يكتب نظريته بالكلمات لأن الكلمة قد تحمل معنيين متناقضين وقد يفلت منا ما نبحت عنه ، إذن دريدا يعني كلماته ويختارها وينظمها نظاما خاصا ويفحص صرفها وأصواتها ويفحص إمكاناتها كما يطمح لجعلها مبدعة ، الأمر الذي جعل دريدا يختلف عن الآخرين في الاستخدام البلاغي في كتابته ، لهذا فإن تفكيكية دريدا تطورت أفكارها باللغة ، إذ تصف معضلات الفكر من خلال المعضلة اللغوية ذاتها فاللغة شرط الفكر ذاته ، ويشترط فيها دريدا أن تكون مجازية وهذا ما تحدث عنه في فصل مقال الميتولوجيا البيضاء في كتاب " هومش الفلسفة " marges de la philosophie أين تحدث عن الاستعارة في النص الفلسفي la métaphore dans le texte philosophique ، وحسب دريدا فإن الأدب عاجز عن التعبير عن ذاته فهو يحتاج للمجاز لأجل إيصال الفكرة ، طبعا ليس دريدا فقط من قام بهذا بل سبقه فلاسفة آخرون منذ القدم ، حيث عبرت منى طلبة عن هذا قائلة كهف أفلاطون الشيطان الماكر عند ديكارت ، وبيت الوجود عند هايدجر والدائرة الهيرمينوطيقية عند المؤولين<sup>(1)</sup> ولما كان الفكر الفلسفي عاجز عن التعبير عن ذاته فهو دون شك بحاجة إلى المجاز منها الاستعارة ولكن الاستعارة التي يتحدث عنها دريدا هي خاصة في propre في الخطاب الفلسفي حيث يشير إلى أن الاستعارة التزمت في مجملها استعمال اللغة الفلسفية وكذا استخدام اللغة الطبيعية<sup>(2)</sup> ولما كان النص يتمتع بلحظات الحمى ولحظات التناقض الذاتي ، أين يظهر التوتر بين بلاغته ومنطقه ، أي بين يقصد قوله وما يريد تجنبه فالنص الفلسفي له وجهان ظاهري والآخر مهرب في زوايا النص وهومشه ، ولفضح هذه الخواص المجازية التي تتمثل في الاستعارات ، إذن هكذا يتعامل دريدا مع النصوص الكبرى من أفلاطون حتى

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 22 -

<sup>2</sup> - Serge Margel, la métaphore de la langue naturelle au discours philosophique, college internationale de philosophie, 2006/2, n°52, p117.

هايدجر حيث يوظف المجاز ومجموعة من الحيل ينمي من خلالها أفكاره بالطول والعرض وإعادة الكلام بتركيب عكسي antimetabole مثل ( إمكانية الاستحالة واستحالة الإمكانية ) وكذلك (الإرداف الخلفي ) oxymora وهو تناقض ظاهري بين عبارتين ينطوي على حقيقة عميقة مثل (الاستحالة شرط الإمكانية ) ، كما يستخدم دريدا التشبث وذلك بنحت كلمات جديدة يمتلك هو وحده مفاتيح معناها مثل كلمة ittéribilité وتعني التكرار والتحول والتبعثر ، هكذا إذن هو الخطاب الدردي هرمسيا أو غنوصيا يستدعي إلى الأذهان صورة توت Thot الإله المصري القديم رب الكلمة التي طالما اعجب بالكلمة واعجب به دريدا ووصفه بأنه يخفي ويتخفي ( <sup>1</sup> ) كما عبرت عن ذلك الدكتورة منى طلبة في مقدمة كتاب " علم الكتابة " لدريدا ، كما أشارت أيضا ودائما في إطار الأسلوب البلاغي وتوظيف المجاز ( الارتقاء بالأفكار الفلسفية إلى منطقة اللاحسم ( l'indécidable ) أو ما يسمى بالمعضلة aporie أو السر ( le secret ) أو الكتابة المرموزة ( cryptogramme ) بهذا تكون الحقيقة عند دريدا قضية مؤجلة لا تدعي الوضوح ولا الامتلاك ، ويكمن الموقف الفلسفي الأخلاقي للتفكيك في الوعي بالتضاد الأصلي المعضل وفي تلك الرغبة الدائمة لاستكمال ما يرجئ كماله دوما <sup>(2)</sup> ) إن ما يستوقفنا هنا هو كيفية توظيف دريدا لكل هذه التقنيات البويطيقية المتمثلة في شغف دريدا باللغة واقتناصه للكلمة الملهمة ونحته لكلمات جديدة وإخلاصه لحيل بلاغية تقوم على التضاد والاختلاف ، ليوصلها إلى منطقة اللاحسم ( l'indécidable ) لأجل ترسيخ مقولات التفكيك الفلسفي .

وقد أشادت أيضا الدكتورة منى طلبة في نفس مقدمة الكتاب ( علم الكتابة ) إلى أنها وجّهت سؤالا لدريدا حول علاقة التفكيك بالعمل الأدبي وأجاب كما يلي ( إن عملية التفكيك لها في ذاتها بعد شعري والتحليل التفكيكي الذي يتناول العمل الأدبي هو بويطيقا بشكل ما ، أو هو على الأقل قيد ملمح من قوة البويطيقا

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة منى طلبة ، مصدر سابق ، ص 24 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 25 .

لكن المفكك يعمل على تلك النصوص التي تمتاز باحتوائها على طاقة فلسفية ربما تكون أكبر وأعمق من الخطاب الفلسفي الأكاديمي (1)

هكذا نفهم من هذا القول أن دريدا لم يكن يهدف إلى كتابة نصوص أدبية ، إنما يوظف الأدب وتقنياته لأجل كتابة نصوص فلسفية ، ويظهر ذلك جليا في البعد الشعري لعملية التفكيك بحيث أن استعارة الخطاب لا تقوم فقط بالإبداع والتكريس والتكوين بل تنظم وبشكل نسقي سلسلة المفاهيم التي يتصف بها هذا الخطاب الفلسفي (2) كما يعبر هو نفسه عن ذلك ، وحينما يفكك دريدا نصا أدبيا فإنه يبحث فيه ويتأمل في مضامينه ما الذي تطرحه ، كون النص الأدبي يستطيع أن يعبر عن حقائق كثيرة ، وإن كانت هذه الأخيرة كما ذكرنا سابقا شيئا مرجأ ، وهكذا تكون غاية النص الأدبي هو الوقوف على ما يطرحه من قضايا فلسفية ، ويمكن القول أن هناك اختلاف في استراتيجية قراءة دريدا للنصوص الفلسفية والأدبية وإن كان التفكيك يقوم على المحاوره النصية للجانبين سواء كانت نصوص سابقة أو معاصرة ، وهنا نندش لكم الهائل للنصوص التي استوعبها دريدا تقريبا كل الفلسفة الغربية ومنذ حضارتها الأولى ، ( إذ يمكن الاختلاف في أن قراءة النصوص الفلسفية اتسمت بالطابع السجالي وللنصوص الأدبية بالطابع التفسيري ذلك أن الأدب على خلاف الفلسفة لا يزعم قول الحقيقة . ) (3)

وقد أعطت الباحثة " منى طلبة " أمثلة كثيرة في هذا المجال دون أن ننسى لما هذه الباحثة من دور مهم في تقريب النص الدردي للقارئ العربي لمؤلف مهم جدا وهو (علم الكتابة ) ، grammatologie منها تفكيك دريدا لقصيدة النثر في العملة الزائفة la fausse monnaie (لبودلير) ( Baudelaire ) ، أين

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 26.

<sup>2</sup> - Serge Margel, la métaphore de la langue naturelle au discours philosophique, college internationale de philosophie, 2006/2, n°52, op cit, p19.

<sup>3</sup> - جاك دريدا ، في علم الكتابة ، ترجمة منى طلبة ، مصدر سابق ، ص 27.

ناقش فيها دريدا قضية العطاء والهبة فلسفيا ، وكذلك نفس الشيء بالنسبة لقصيدة " لحظة موتي " *l'instant de ma mort* لموريس بلانشو ، الصدق والكذب في اعترافات روسو واسم العلم في قراءته لأعمال بونج Ponge ، الحقيقة والمحاكاة في أعمال ملارميه ، وحسب الباحثة منى طلبة ( أغرب درس فلسفي للأدب هو يمثله كتاب أجراس ( glas ) إذ يحمل هذا الكتاب ثلاثة نصوص متوازية : نص مبادئ فلسفة الحق لهيجل عن الأسرة والمجتمع المدني والدولة ، ويقابله نص أدبي لجان جينيه Genet يتحدث فيه عن الحب ، ثم حواشي يعلق فيه دريدا عن كل نص )<sup>(1)</sup> ويقدمهما دريدا بشكل يوحي بالتناقض ولكن هدفه في ذلك بلا شك هو الكشف عن النقص في كل نص مما يجعل كل نص يستدعي الآخر حيث يجعل كل نص يضيئ الآخر ويتبادلان المساءلة والاستفهام . لكن السؤال المطروح هنا إذا كان دريدا استخدم الأدب لخدم استراتيجيته الفلسفية ، فكيف راح التفكير يغزو مجال النقد الأدبي ، فأضح تخصصا في الأدب اكتسح ميدان الأدب برمته وأصبح الشغل الشاغل لمدرسة يال الأمريكية ؟ لقد استغل الأدب أو المشتغلين في الأدب ، مقولات التفكير ليس في الحقل الأدبي وإنما أيضا في ميادين أخرى في الفن ، والعمارة architecture ونتيجة تفتح هذه المقولات ومرونتها القابلة للتطوير، وهذا ما يفتح آفاقا للفكر الدريدي وتحولاته ، إذن المتمعن جيدا والمتابع جيدا للأفكار الدريدية منذ نشأتها وكيفية نفوذها في النصوص المختلفة وكيفية تعاملها مع الأفكار والنصوص الأخرى ، موظفا طبعا الأدب وتقنياته المجازية يفهم جيدا أن التفكير الدريدية لم تقع ضحية التحول الفكري ولم يحدث لها تحول فكري كما أشار إلى ذلك بينجما بودو Benjamin Boudou حيث يقول : ( تفكير السياسة كان دائما تفكير الإرجاء وتفكير الإرجاء هو دائما أيضا تفكير السياسة وحدودها وكذلك للحصانة الذاتية للديموقراطية )<sup>(2)</sup> ، إن الفلسفة

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 28 .

<sup>2</sup> - Benjamin Boudou, la traversée du politique, Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et la tragique de l'action, presse des sciences po, 2012/1 n°45, p.5.

الدريدية في اتجاهاتها النقدية وظّفت استراتيجية نقدية وتفكيكية تلامس فيها النصوص المتعددة التي تبدو في الظاهر نصوص مختلفة متناقضة في أشكالها النظرية أو العملية أو في ألوانها الأدبية أو الفلسفية إذ تقوم بلامسة هذه النصوص بنبشها في أسسها وفي تعرية والكشف عن مهامها بالقفز إلى الوراء وإلى الأمام أحيانا أخرى ومن الخلف وإلى الأعلى ، الأمر الذي يوحي للقارئ قراءة سطحية أن المسار الفكري الدريدي وقع في تحوّل ، وهو الأمر الذي جعل هؤلاء المعلقين ينتقدون ويطعنون في مصداقية الفكر الفلسفي الدريدي ، كما يتحدثون عن خلل منهجي وعن خليط بين أفكار فلسفية و أدبية قدّمها دريدا على شكل مزيج حتى أصبحت صعبة المنال في استيعابها و إدراك مقاصدها ، ولكن في الحقيقة هو تأويل باطل وانتقادات غير مؤسسة وفي تقديرنا أن هناك انتقال من نص إلى نص آخر وهذا الانتقال هناك ما يبرّره وهو البحث عن ما ينقص نص في نص آخر ، سواء كان أدبيا أو فلسفيا كما ذكرنا سابقا ، فهناك في النص الأدبي مثلا ما يكمل النص الفلسفي والعكس صحيح ولهذا فإن حركية وديناميكية انتقال الأفكار الدريدية من الماضي إلى الحاضر أي من نص قديم إلى جديد هي أولا عملية إحياء للفكرة faire venir أو هذا العائد arrivant وهي أيضا مساءلة تقدمها فكرة قديمة لفكرة جديدة نجدهما في نصين مختلفين من حيث الجوهر والعرض ، لذا فإن انتقال الفكرة وانتقال السؤال ليستقر ضمن المتاهة أو المعضلة ثم دفعه إلى منطقة اللاّحسم عبر انفتاح السؤال على الفلسفة ذاتها ونقله كما تشير إلى ذلك<sup>(1)</sup> الأمر الذي يجعل التفكيك يستلهم حريته وحيويته من هكذا انتقال ومرونة وهو أمر ضروري في الفكر الدريدي les déplacements ولا يمكن أن نصف هذه العملية بالانتقال فقط بل يمكن القول أيضا أنها عملية تحوّل مستمر des transformations en cours وليس كما تم التعليق عليه ، فمثلا في مقال

---

<sup>1</sup> -Luliana Pasta,Jacques Derrida la philosophie de la deconstruction,volume 3/2011, p45

<http://cogito.ucdc.ro/vol3nr1martie2011/cog-ro/JACQUES%20DERRIDA%20luliana%20Pastin>.

قوة القانون كان تساءل من البداية إلى النهاية حول الحق والعدالة<sup>(1)</sup> ما دام الأفكار الدريدية لا تقبل الثبات ولا ترضى بالواقع الراهن أو اللحظة الراهنة ، فهي أفكار تتسم بالمرونة مرونة المواضيع والنصوص التي يفككها ، ولا ننسى أن نقول أيضا أن هناك فرق شاسع بين التحوّل المستمر transformation en cours والمنعطف tournant un الذي تبناه المعلقين ويقصد به خلل منهجي وتحوّل كامل للفكر الدريدي وهذا يمس مصداقية ونزاهة الفلسفة الدريدية ، لكن القراءة الضمنية والتشخيصية للعمل الفكري الدريدي تشير إلى العمق في فكره الفلسفي وإلى تجربة فريدة من نوعها ، إذن الانتقال للأفكار هي عملية تحوّل مستمر ليس لفترات الفكر الدريدي في مساره إنما تطرأ على أفكاره كلها سواء القديمة منها أو الجديدة ، ولكن على الرغم من ذلك فهناك تواصل واستمرارية بين هذه الأفكار بشكل يثير الدهول ، إنها عملية تشبه لنسيج العنكبوت في الرّبط بين نسيج قديم وجديد بالأحرى يمكن القول ليس هناك قديم أو جديد بل الجديد هو القديم والقديم هو الجديد .

وانطلاقا من هذا التوضيح نفهم لماذا دريدا وظّف الأدب ليس فقط كما ذكرنا سابقا لكون الأدب يملك طريقة سحرية في التعبير عن الأفكار ، إنما الأدب أو النص الأدبي يمتاز بهذه الخصائص التي تتمتع بها الأفكار الدريدية واستراتيجيته ، فإذا أردنا أن نفهم العلاقة الموجودة بين هايدجر ودريدا فلا بد من العودة للحديث عن نقد ميتافيزيقا الحضور وفي نقد هايدجر ، ودريدا طبعا يعترف بنفسه أنه لا شيء ممكن لولا انفتاح القضايا الهايدجرية فدريدا يسترجع ويطوّر هكذا النّقد الذي وجهه هايدجر لنيتشه ، وعلى الرغم من محاولة هايدجر هدم الميتافيزيقا إلا أن النص الهايدجري حسب دريدا ينتمي أو فيه علامات انتماء لها إذ يوضّح دريدا في هوامش الفلسفة marges de la philosophie حيث يشير إلى الأمر بالغلبة dominance وما يتميز به المقال الهايدجري باستعارية ولقربه من الحضور البسيط والمباشر

---

<sup>1</sup> – Benjamin Boudou, la traversée du politique, Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et la tragique de l'action, presse des sciences po, 2012/1 n°45, op cit, p6.

وكما كان بالإمكان أن نتوقع ، يتعلق الأمر بحضور الكون l'être الذي يبحث عن مؤلف الكون والزمان (sein and zeit) سواء في تحليلاته الأنطولوجية أو كتابته عن هولدرلين ، عن الأدب إنه يتذكر بصور قصائد هولدرلين ، عن الأدب ، ظهور ( الجوهر ) wesn وقرب الأصل إذ يشدد القربى بين الشعر والكون sein<sup>(1)</sup> من هنا نفهم أن الأدب عموما كان آلية يستخدمها دريدا في فهم النصوص الفلسفية الكبرى وأخص بالذكر هنا مسألة علاقة الميتافيزيقا بالكون ، وحسب بيار زيمبا على الرغم من التنافر الجزئي بين فلسفة الكون والتفكيكية والتي ترفض حسبه بكل حقيقة الكون والتي أخذها هايدجر من أنطولوجية ( هوسرل ) ، إلا أن المآخذ الحاسم الذي يأخذه دريدا ويفككه على هايدجر يتعلق باللغة ، أو ميتافيزيقا الحضور في الحقل الكلامي اللوغومركزية والغنومركزية (logo centrisme)(centrisme phono )، وهما مبدآن أساسيان للميتافيزيقا الغربية التي يتم فيها إعطاء الأولوية للكلام على حساب الكتابة ، فهذه الأخيرة شبه عقار ( pharmakon ) إذ هي مفيدة من جانب وقاتلة للذاكرة من جانب من جانب آخر ، ثم ينتهي أفلاطون إلى إدانتها ، فالكتابة كما نرى مذمومة لكن ليس لأسباب تقنية كما يعبر عن ذلك دريدا في أكثر من موضع بل لأسباب أخلاقية ونفسية واجتماعية، فهي مضرّة لأنها تشكل ضعفا أساسيا يتمثل في عدم ثبات المعنى ، حيث أنها تتهم حضور الحقيقة التي لا يمكن أن تتجلى إلا بالكلام ( الوحيد المعنى ) بمختلف أشكاله ( univoque )<sup>(2)</sup>.

وفي هذا المجال يرى دريدا أن الفلاسفة يكتفون بصورة لا واعية غالبا وربما عن ممارستهم الأدبية الخاصة بهم بواسطة الكلام الذي يربطونه بسلطة المعنى وحضوره ، فالكتابة مشبوهة عليها أن تخضع لرقابة اللوغوس المقرون بسلطة الأب .يقلب دريدا العلاقة القائمة بين الكلام والكتابة عن طريق الإيحاء

<sup>1</sup> - بيير زيمبا ، التفكيكية دراسة نقدية ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، مرجع سابق ، ص

56 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ص 58.

بأن الكتابة بوصفها كتابة عليا أولى *archi écriture* ليست مكملًا بل هي ملازمة لكل كلام بهذا فإن حتى الكلام المزعوم كونه وحيد المعنى يتعرض لآثار تعدد المعاني الكتابية (1).

ونفس الشيء بالنسبة لهيجل إذ يبين دريدا إلى أي مدى يضيف هذا قيمة على الكلام والذي يضمن حضور المعنى ، زيادة على اللغومركزية الهيكلية في الميدان الجمالي أين يعطي الأولوية للمفهوم على حساب المضمون مهما تكررت المعاني ( *polysémie* ) إلى أن كل ما فكر فيه هيجل حسب دريدا هو تأمل للكتابة ، وما يمكن القول هنا أن دريدا اكتشف الجمع بين الضدين في المفهوم المركزي للديالكتيك الهيكلية باستنتاج مفهوم مضاد وهو الإرجاء ، بمعنى يمكن تصور وحدة الأضداد من دون الجمع بينهما في مقارنة تفكيكية هي المأزق المنطقي *aporie*. وأشار بيار زيمّا في كتابه " التفكيكية دراسة نقدية " إلى أن إشكالية جمع الضدين تظهر بوضوح في كتاب ( *Wozz el xel* ) *éperons* ) *les styles de* Nietzsche ) الذي يمكن قراءته كشرح تفكيكي للديالكتيك هيجل ، وكذلك كتحريف سافر له ، كإدانة نيتشه للمرأة تارة كقوة كذب وكقوة حقيقية ( كائن فلسفي ومسيحي ) ثم الاعتراف بها في النهاية كقوة موجبة ، إغوائية ، فنانة ، ديونيزوسية (2). وفي هذا يرى دريدا بأن النص النيتشوي متنافر وهذا التنافر علامة ديالكتيك سالب يتسم بوحدة الأضداد ويحل محل جمع الضدين عند هيجل الذي لا يمكن تجاوزه وهناك مظهرًا آخر للكتابة يقول: بيار زيمّا ( هو توجهها البلاغي أي نحو الاستعارات والمجاز وهذا ما نجده مثلًا عند نيتشه في تفكيك فكرة الحقيقة ، ودريدا بطبيعته لا يفوّت الفرصة في استعادة هذه الفكرة النيتشوية ، بتصوير الفلسفة كعملية تحويل إلى استعارات *métaphorisation* ، ويؤكد أنه من المستحيل التفكير خارج الاستعارة ، خارج البلاغة وحتى الاستعارة لا تترك نفسها تتحدد أو التحكم في مفهومها الذي تولده هي بالذات ، فمفهوم الاستعارة ( *meta-forein* ) الذي يعني تبديل المكان هو بحد

1 - المرجع نفسه ص 59.

2 - المرجع نفسه، ص 68.

ذاته استعاري ، هكذا يحيط دريدا مفهوم الاستعارة ويفككه كما يعبر عن ذلك بيار زيمبا (1) ، وإذا ما سايرنا هذا الطرح نفهم أن هذه الحركة والديناميكية التي تتسم بها التفكيكية في قالبها الأدبي ومضمونها الفلسفي إنما توجي إلى تحولات من التضاد إلى المتاهة من الفكر الفلسفي في قالب أدبي ، إلى فكرة أدبية لغاية فلسفية ، توصف هذه التجربة بتفاعل الجانبين حتى أنه لم يتسنى لدريدا أن يجد انتماءه وهويته لأنه ليس هناك انتماء أو هوية ، أليس هو من قال : (لا تنتمي نصوصي لا إلى السجل الفلسفي ولا إلى السجل الأدبي) (2) إنها منطقة البين والبين التي لم يستطيع دريدا أن يفصل فيها إنها متاهة aporie في حد ذاتها والجواب عليها يوصلنا إلى مرحلة اللأحمس l'indécidabilité هذا الأخير الذي لا يدل على رفض القرار أو نفيه(3) أو اللأقرار ، وهذا الأمر بطبيعة الحال من طبيعة تصدر التفكيكية للفكر الفلسفي وللفكر الأدبي ، يصعب جدا الفصل عن حدودهما وتفاعلهما ، وأعتقد أن هذه التجربة في تزواج الأدب مع الفلسفة هي التي مددت وأنجحت التفكيكية بشكل ممتاز ومذهل في نفس الوقت كون هذه التجربة لم تعرف الثبات ولا الاستقرار ، إنها قوة تفكيكية لا ترضى أن تبقى أن تبقى خاملة بل هي قوة المياه الجارية التي تتجدد ولا تعرف الانقطاع فحسب بل تولد حولها حقلا ميغناطيسيا يجعلها دائمة فعالة وفاعلة ، ولكن من جانب آخر حينما نتحدث عن مكانة الأدب عند دريدا نجد أن الأدب هي الرغبة الأولى عنده بلا شك حيث يقول في أكثر من موضع ( رغبتي الأولى mon premier desir لا تأخذني إلى الفلسفة ولكن إلى الأدب ) بحيث يمكن القول أن دريدا منذ بدايات تفكيره وهو يأمل في بلوغ هذه الكتابة اللغوية ، وقد نتساءل بصراحة ما سر علاقة دريدا بالأدب ؟ على الرغم أننا استعرضنا الكثير من الأفكار تحاول أن

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص ص 71 - 72

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 94

<sup>3</sup> - François Raffoule, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale 2007, n°53.p82.

تجمع بين الأدب وهذا الفيلسوف، إلى أن صراحة لا يزال هناك سرا آخر مرتبط بالفيلسوف ذاته بتفكيره بفلسفته ، أو بالأدب وطبيعته من حيث قابليته ، ومرونته ، حيث يقول دريدا عن كتابه : ( لدي إحساس حينما أكتب بمسؤولية كبيرة ، وبلا مسؤولية أيضا ، وحينما أكتب أحس أنني أتحرق ، وأتحدث وبأصوات متعددة ( des voix multiples ) ، لكي أترفع عن الممنوعات وأتجاوزها نقول ونتحدث أن نترك أنفسنا نكتب ، وأن نترك أنفسنا نمضي ( et laisser signer )<sup>(1)</sup> بهذه الإعترافات الدريدية فيما يخص الكتابة ذات الطابع الأدبي يتسنى لدريدا أن يكون حرا ، أن يفكر كما يشاء ويعبر كما يشاء ، إنه عالم الحرية حيث نستطيع أن نلج إلى مواضيع عدة على حدة أو يمكن ملامستها بلمسة واحدة ، وهذا الأمر إنما يعود إلى الأدب وطبيعته ، وتجدر الإشارة هنا القول أن بواسطة الأدب أو الكتابة يمكن فيها قول كل شيء ولنا الحق في قول كل شيء le droit de tout dire ، والحق في قول كل شيء وأن هذا الحق كحق ليس بمعنى مثلا أو ننشر أو نقوم بنشر أي شيء ، وهذا لا يعني أن القانون تم احترامه ، إنهم في الواقع لا يحاربون إلا حرية التعبير وحرية الكتابة ، ولكن الكتابة الأدبية تتمتع بحرية أكثر تجاوزا لهذه الضغوطات السياسية ، وهذا ما يمكن أن نسجله أو نلاحظه في فترات التاريخ ، ويمكن أن نقول أيضا الأدب الأوروبي في حقيقته غير مرتبط بضرورة سياسية ومشروع ديمقراطي ، ولكن يمكن القول لضرورة فلسفية أو لضرورة فلسفة الحرية استقلاليته ، وهذا ما يمكن للقارئ ملاحظته في العمل الذي قام به دريدا في مؤلف نواقيس ( Glas ) 1974 والذي يظهر كل مرة بحلة جديدة لكن المضمون هو نفسه نظرا لطبيعة القضايا التي أثارها ، و هو عمل في طبيعته ملح وصعب بحسب قراءات الكثيرين وفي تعليقاتهم على هذا الكتاب ، وهذا طبعا لا يعود إلى طبيعة المواضيع التي أشار وعالجها دريدا في هذا الكتاب ، إنما

---

<sup>1</sup> – Mireille Calle – Gruber, scènes des différences, ou la philosophie et la poétique, indissociables font évènement d'écriture, éditions Armand colin littérature 2006 / 2 n° 142 – p 20.

الأمر يرجع إلى التنقلات les déplacements التي قام بها دريدا في هذا الكتاب وهي تنقلات من طبيعة خارقة للعادة من حيث الهدف ، المكان ، النوع ، وكذلك من حيث طبيعة الكتابة والقراءة ، إذ أن هذا الكتاب يسائل حتى مكانة النص والكتاب نفسه ، وهذا بطبيعته ليس غريب عند جاك دريدا إذ يتمتع بالقدرة على النفوذ إلى المواضيع والخروج منها مع تغيير الأماكن تنويع الخطاب والانتقال بحرية بين شتى المواضيع المعرفية والسياسية و الأخلاقية ، والأمر الأكثر ذهولا هو انتقاله أو قدرة انتقاله من معالجة المواضيع النظرية إلى المواضيع العملية ، من ميتافيزيقا الحضور إلى الأخلاق والسياسية من الأصل والمركز والأسس إلى مشكلة الإرهاب ، والضيافة وأعتقد أن الأمر ليس فقط في القدرة على الانتقال إنما في كيفية الربط بين هذه المواضيع ليشكل نسيجاً منسجماً للأفكار انسجاماً يتوافق مع مشروع الفلسفي إنها قوة التفكيرية واستراتيجيتها التي تقفز للقضايا الميتافيزيقية<sup>(1)</sup> ولن تستطيع التحكم وهذا الأمر بطبيعة الحال هو الذي يجعلها تتبع كل آثار الميتافيزيقا عن كثب وتقوضها وذلك طبعاً عبر الانتقال بين المواضيع وفي أعقاب فترات التاريخ ، قد يكون دريدا أسس لها دون شك هنا أو هناك في المؤلفات الأولى أو المتأخرة ، المهم أن هناك روابط متينة .

كما تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى الانتقال من الحقل الأدبي إلى الحقل الفلسفي أو العكس وما يفرضه هو النقد الأدبي ، واللغة ، وكذلك تحليل اللغة ، وما يهم دريدا هنا هو اللغة أو روح اللغة idiom أو شعرية اللغة la poécité de la langue ، إذن هكذا يوظف دريدا الأدب من أجل الانتقال وامتلاك القدرة على الانتقال ، من موضوع إلى آخر ، كلنا يعرف أن الحديث عن الأدب يعني الحديث أيضاً عن القيم عن الأخلاق ، عن القانون ، حدود ، وأصله ووظيفته ، إذن هكذا نفهم أن ارتباط دريدا بالأدب هو الأمر الذي جعله أولاً يوظف الأدب لأجل حريته في القراءة و الكتابة و ثانياً لأجل تأويل النصوص الفلسفية

---

<sup>1</sup> - Rodolf Gasché, force de la déconstruction, collège internationale de philosophie, PUF, 2014/3,n°82,p2.

والتعبير عنها ، وكذلك لأن دريدا لا يستطيع في الحقيقة أن يتفادى قواعد اللعبة الموجودة في الأدب فالحديث عن اللغة أو الشعرية وكذلك القصة هو حديث يترجم التجارب الإنسانية وهذه التجارب إنما تتحكم فيها قيم وأعراف ، عادات ، تقاليد ، بالأحرى علاقات وقوانين ، وهذه الأخيرة لا يمكن الحديث عنها في إطار آخر غير الإطار الأخلاقي والسياسي ، لذا لما نتحدث عن الأدب نكون قد فتحنا القوس أو المجال أمام الحقل الأخلاقي والسياسي ، ليس هذا فحسب إنما حتى عندما نوظف الأدب في الحقيقة نكون قد صبغناه بصبغة الألوان السياسية والأخلاقية وخاصة مسألة علاقة الأدب بالديموقراطية<sup>(1)</sup> عموماً لهذا يمكن أن نستنتج أمرين ، الأمر الأول هو أن توظيف دريدا للأدب له استراتيجية أو هدف من خلاله يسمح له أو يستطيع أن يلامس و يسائل ويناقش جل القضايا الشائكة في تاريخ الحضارة الغربية بأوجهها المتعددة و المختلفة ، بحيث أن الأدب يستطيع أن يتطرق إلى كل القضايا ويثيرها في شكل أدبي قد يكون درامي أو هزلي دون أن ننسى تسطير هدف فلسفي ، قد تكون هذه القضايا سياسية ، أخلاقية دينية وحتى اقتصادية ، والهدف الثاني بواسطة الأدب نستطيع أن ننقل من موضوع إلى آخر من الجانب النظري إلى العملي ، من موضوع سياسي إلى موضوع فلسفي ، بهذا نفهم أن الأدب يعد مفتاحاً ووسيلة مهمة يوظفها دريدا ، وهو الشيء والدليل الذي يثبت أن عرض دريدا لأفكاره الفلسفية في قالب أدبي الأمر الذي أعطى لها شرعية الاتجاه شمالاً وجنوباً شرقاً وغرباً ، إذن بهذه المرونة الفلسفية ذات طبيعة أدبية يمكن لدريدا أن يقنعنا بأن الأدب فعلاً وسيلة فعالة وسلاح يمكن خلاله خوض تجربة الولوج إلى النصوص الكبرى وتفكيكها ، طبعاً ولن يتم ذلك إلا على أرضية أدبية خالصة ، من الفلسفة إلى القانون إلى العدالة وإلى القرار ، وحسب دريدا فإن هناك خصوصية للأدب الحديث بحيث يرتبط مباشرة بتاريخ

---

<sup>1</sup> – Sébastien veg , la démocratie , un objet d'étude pour la recherche littéraire revue de littérature comparée n° 329/2009,p1.

القانون *Histoire du droit* ، تاريخ القانون الوضعي الأوربي بحيث أن هذا السّجل القانوني الأوروبي تم تحويله إلى عمل أدبي ، هكذا إذن يتزوج الأدب مع القانون و القانون مع الأدب لإنتاج فلسفة يفكك من خلالها دريدا مواضيع معرفية ، سياسية ، أخلاقية باعتبار أن دريدا نفسه وعبر حكم ذاتي يعتبر أن عمله الفلسفي بشكل أكثر موضوعية ينصب حول الحق<sup>(1)</sup> ، إذن لاشي يستطيع أن يصمد أمام قوة وتمرد استراتيجية دريدا إذ يملك كل الميكانيزمات لاختراق النصوص الغربية مهما كان زمانها أو نوعها وطبيعتها يكفي فقط الاطلاع عليها وعلى أسرارها ، وبناءا على هذا كله فإن دريدا يرى أهمية قصوى للأدب لسببين . السبب الأول ، هو ميلاد ما يسمى التجربة الأدبية (*l'expérience littéraire*) أو حدث الكتابة والسبب الثاني هو تاريخها السياسي الذي من خلالها نقول كل شيء ، وهي أيضا تقترب بشكل مكثف من الحقيقة أو ما نسميه حقيقة ، والخيال *fiction* والعلم *science* ، الفلسفة ، القانون الحق الديمقراطية في الأدب مثلا يمكن أن نجد للقانون وللحق حيويته .

لقد أشار دريدا مثلا إلى أن ندواته التي تعود إلى 1979 إنما انصبت حول العلاقة بين الأدب والسياسة القانونية *politico juridique* أو الحقوقية وهنا أشار دريدا إلى تجربة إنتاج التاريخ وبنية العلاقات بين القانوني والأدبي ، إنه أمر له علاقة بالتحليل لصورة تاريخية لهذا الاطار القانوني والأدبي الذي نسج علاقة جديدة في أوربا الغربية بين الإنتاج الأدبي من جهة والحق الإيجابي من جهة أخرى ، وهنا يتحدث أو يكرّس دريدا أحد الندوات للحديث عن جنون اليوم لبلانشو (*la folie du jour*) في هذا العمل يشير دريدا أن هذا الكتاب قد لعب دوره ، في الحقيقة الأمل الذي يجعلها تستطيع أن نقول أشياء للفعل الأدبي (اللعب بالقانون *(jouer la loi)* ، التّعدي على القانون ، بهذا المعنى يمكن تأويل القانون السيادي وإعادة القانون والتعدي عليه ، فالأدب بشكل مباشر يكون أحد مسارحه ، انطلاقا من المسرحيات التي تلعب

---

<sup>1</sup> - Pierre Yves Quiviger Derrida de la philosophie au droit, presse universitaire de France, 2007/2 n°30.p6.

على أرضه يمكن التنظير بالأحرى إلى صياغة القانون ومعطياته ، هذا القانون الذي يمكن أن يكون أيضا أدبا وليس قانونا فحسب ، إن الأدب يستخدم السلطة الشرعية للغة من أجل السيطرة أو التحكم في القوانين ، وهذه الأخيرة التي تتأسس وفق هذه الشروط اللغوية ، إن الأدب هنا يلعب لعبة القانون ، بهذا المعنى فإن الأدب أصبح يتجاوز الأدب وهو حاضر موجود في نفس الوقت في كلا طرفي القانون واللاقانون إنه الفاصل بين القانون واللاقانون ، إن الأدب يتضمن الكائن ( l'être ) أمام القانون ومن خلال هذا التحليل يمكن أن ننظر بعيدا ونقيم علاقة مع مستقبل الديمقراطية ' ( démocratie a venir) بمعنى آخر يمكن من خلال هذا أي أدبية القانون وقانونية الأدب أن نضع علاقة دائمة بين الأدب والديمقراطية المستقبلية ، وكلاهما سيكون في شد مع الحضور مع الحدث وفق متاهة aporie ولكي تتحرر لا بد أن تتعدى وتعيد القانون وبصياغة أخرى للتحرر لا بد أن تتعدى على القانون ثم تعيده وإذا عدنا إلى ما قلناه سابقا عن أن الأدب مجال أو نشاط فكري من خلاله يمكن قول كل شيء وفي الأدب فقط لنا الحق في قول كل شيء le droit tout dire<sup>(1)</sup>، وهذا طبعا ما أشار إليه دريدا في كل مرة ومنذ بداياته الفكرية ، إذ يمكن قول كل شيء حسب دريدا وبشكل عميق وقول كل شيء دون نقد sans restrictions ، وهذا الشيء لم تكن أو لم يكن موجودا في الثقافة الأوروبية منذ زمن بعيد بل هذا المبدأ ( قول كل شيء ) هو حديث في أوروبا ، وبهذا فإن الأدب ليس خيال كم أشرنا إلى ذلك من قبل ولكن أيضا تجدر الإشارة هنا أن نقول أن الأدب هيئة institution تصورية فيمكن من خلالها قول كل شيء، إذن دون شك قول كل شيء يعني الجمع بين كل الصور وتعدي الممنوع أي التحرر ومواجهة كل ميدان أو أي قانون ، ومن خلال هذه التجربة ( أي قول كل شيء ) نقول : إنها الهيئة التي تتجاوز الهيئة ذاتها ، هكذا يصبح الأدب مارق أو جانح على الرغم أن قول كل شيء يقود في الحقيقة إلى الدرجات

---

<sup>1</sup> –Marc Gold SChmit, Jacques Derrida, une introduction, éditions pocket,p151.

العليا من المسؤولية وذلك عبر اللامسؤولية ، وبهذا المعنى نقول أن حرية ( قول كل شيء ) هو سلاح سياسي قوي ولكن من جانب آخر يمكن احتواءه باعتباره خطاب خيالي فقط وبالتالي يمكن توظيفه بكل حرية وتمير رسائل من خلاله ، ويقول دريدا في هذا الشأن : ( الأدب اختراع حديث moderne يسجل ضمن الاتفاقات والمنظمات انه يضمن حق قول كل شيء)<sup>(1)</sup> . وما يقصده دريدا هو أن الأدب نتيجة لطابعه الفني والشعري عموما يستطيع أن يتحدث في كل شيء وبالتالي يستطيع أن يمرر رسائل كثيرة تستطيع هذه الأخيرة بذلك أن تؤثر في الواقع السياسي عموما ، ولكن حسب دريدا الحقيقة في الواقع غير هذه بحيث إذا كان الأدب بمعناه الصحيح مخاطرا القول بمعنى مطلق يفترض مبدئيا أن له الحق في قول كل شيء وذلك في صورة خيال أو بشكل دقيق ، وحينما نتحدث عن مسألة العهد فهو ليس فقط هو موضوع المواطنة ، ولكنه يجب أن يكون شيء معترف به باسم الأدب ، فحق قول كل شيء هو حق مثل باقي الحقوق ، و لا نتحدث هنا عن حدث un fait أو واقعة من خلالها نفترض ديمقراطية بها نستطيع أن ننشر أي شيء ، وهذا الحق لم يتم احترامه في الحقيقة ولم يتم احترامه حتى في الأنظمة الديمقراطية فلا يعرقلون إلا هذا الحق أو لا يمنعون إلا هذا الحق ، هذا الحق المطروح ، حق حرية التعبير وحرية النشر منذ أن كان الأدب في شكل كتابي أو كإنتاج كتابي يحتل مكانة في التاريخ مكانة نسبية محدودة وجديدة أو حديثة ، في هذه الفترة أو هذه الآونة هذا الأدب الأوروبي الحديث له علاقة في توجهه ليس فقط مع المشروع الديمقراطي الذي هو غير منسجم مع نفسه ( inadéquat ) ، ولكن هو أيضا ضرورة فلسفية للحرية ، للاستقلالية للحرية التي هي في النهاية ضرورة فترة التنوير مثلما صاغها كانط ، مع تساؤل حول حق الفيلسوف الذي لا ينبغي أن يكون متوقفا عن تحديد الدولة ، الحق الذي يجب أن تعترف له إياه الدولة ، وهو الحق الذي لا يجب أن يكون للفيلسوف تابعا للدولة. إذن هكذا يخترق الأدب

---

<sup>1</sup> -Jacques Derrida, Passions, éditions Galilée, paris, 1993p.64-65.

مسرح السياسة ومسرح القوانين والدولة ، ويقدم دريدا لنا صورة حية عن الأنظمة الديمقراطية الأوروبية ووضعها اليوم ، ودرجة تقدم حقوق الإنسان وحقوق المواطن فيها ، إذ أن الديمقراطية التي تحمل شعار حرية التعبير المطلقة ، يرى فيها دريدا ديمقراطية زائفة لا يحترم فيها حتى حق النشر والتعبير فهي حسبه مجرد وهم ، ويربط دريدا بطبيعة الحال هنا بين الديمقراطية والأدب بحيث أن الأدب باعتباره نشاط فكري بواسطته يعبر الإنسان بالكتابة ( التآليف ) أو بمختلف الأنشطة الأدبية الأخرى ، وهو الوحيد الذي يخترق هذه الديمقراطية ، وذلك عبر قدرة هذا الأدب في التأثير عليه أولا بمواجهة هذه الأنظمة من خلال انتقادات يتم تمريرها عبر رسائل مختلفة سواء بالكتابة الشعرية أو النثرية أو المسرح الخ ، كما أن الأدب ليس فقط تطبيق جمالي استيطقي أو فن من أجل الفن ، بل هو أيضا منظومة تاريخية وقانونية اجتماعية وسياسية ، بهذا المعنى ليس له جوهر essence نهائي غير منقسم خالص غير مادي.<sup>(1)</sup> إنه يدفع بالديمقراطية إلى الأمام إلى تحسين أوضاعها وحالاتها وهذا بفضل العمل النقدي الذي يتم ممارسته بواسطة الكتابة الأدبية ، ومن جانب آخر رأينا دريدا يقول أن الأدب يرتبط أيضا بكونه يملك تلك القدرة على قول كل شيء ( le droit de tout dire ) ، بفلسفة الحرية والاستقلالية ( autonomie ) ، ففي الأدب فقط يستطيع الفرد أن يعبر عن أفكاره الفلسفية باستقلالية تامة دون ضغوطات أو أحيانا حتى دون الخضوع للرقابة ، لأن الأمر يتم في قالب فني مشفر لا يستطيع أحد أن يتهم أحد ويمكن قول ما لا يقال أو ما لم يقال ، إذن في الأدب يقال كل شيء ، وفيه يجد الفيلسوف راحتته وحرته في التعبير عن فلسفته وأفكاره ، وليس هذا فحسب إنما يمكن الربط بين الأدب والديمقراطية اليوم في مجالات عديدة منها أن هذه الأخيرة هي موضوع للدراسة بالنسبة للأدب ، أي الديمقراطية هي موضوع بحث بالنسبة للأدب وهذا ما عبر عنه " سباستيان فيغ " sebastian veg في مقاله الصادر بمجلة كيرن ( cairn info ) وهي مجلة

---

<sup>1</sup>- Marc Gold Schmit, Jacques Derrida, une introduction, éditions pocket, op cit, p152.

الأدب المقارن ( revue de littérature comparée ) أين تحدث عن العلاقة بين الأدب والسياسة في شكل التزام ( engagement ) بين الكتاب ( écrivains des ) مع الهيئة الشيوعية ، ثم تطورت بشكل ملحوظ في فرنسا فأصبحت ملاذ حديث الفلاسفة والسياسيين ، إذ أضحت الديمقراطية كمفهوم جوهرى أساسي في نقاشاتهم فأصبحت هي بداية نهاية كل تفكير حول الأنساق السياسية الحديثة عموما وكثيرا ما فصل ونبعد تماما النصوص الأدبية عن القضايا الاجتماعية والسياسية ولكن في الواقع هي النصوص الأكثر ملائمة للتعبير عنها ، فمثلا الدراسات الأدبية يمكن أن تعالج مواضيع مثل الديمقراطية وكثيرا ما تحدث جاك روسنيير Jacques Roncière ، حول الأدب الديمقراطي بحيث يرى أن الطابع الديمقراطي للأدب يمكن تسجيله ضمن إطار تاريخي ويمكن تصور ذلك وفق مخططات التطور فمثلا في تقسيم المحسوس le partage du sensible ( 2000 ) وصف ثلاثة أنماط استيطيقية متعاقبة عند الغرب أو في أوروبا ، فأولا نمط أو نموذج أخلاق الصور ( régime éthique des images ) والذي يربطه بأفلاطون حول حقيقة الألوان ( véracité de la peinture ) ( مرحلة أفلاطون ) ثم النموذج الشعري أو التمثيلي للفنون ، وهي فترة أرسطو ثم فترة المرحلة الحديثة أين تحدث فيه جاك روسنيير في "الكلمة الصامتة " 1998 ويتحدد وفق نموذج الإستيطيقي<sup>(1)</sup> ، وفيها قام بتطوير الظاهرة الأدبية كنموذج فني للكتابة أو الأدب الديمقراطي ، إذن انطلاقا من هذا نفهم أن هناك ترابط جد وثيق بين الأدب والسياسة بل يمكن القول وبشكل قطعي لا أدب بدون سياسة ولا سياسة بدون أدب ، وفي الحقيقة أن هذه العلاقة كانت قائمة منذ القدم منذ عهد هوميروس إلى يومنا هذا ، لكن ربما في الفترة الحديثة عرفت تجديدا نظرا لخصوصيات العصر الذي عرف بإضفائه أنواره على كل شيء لا سيما الفكر وقضايا الحرية والحق ، والقانون ، بالإضافة إلى بزوغ فكرة الديمقراطية ، في الحقيقة إن الأدب لم يكن ليكون له رواج

---

<sup>1</sup> – Sébastien Vég, la démocratie, un objet d'étude pour la recherche littéraire, revue de littérature comparée n° 329/2009 p, 103.

لو لا هموم الإنسان ومعاناته ومشاكله في إطار حدود الدولة المدنية التي تنتشد بها الفلسفات والسياسات الحديثة والمعاصرة ، بإنشاء أو ظهور حق الشغل وكل الحقوق الاجتماعية الأخرى ، أضحي المواطن في مواجهة هذه الأنظمة ، وما على هذه الأخيرة إلاّ العمل للاستجابة لهذه الطموحات لذا كانت النخبة الأدبية في حاجة إلى ضرورة النضال لأجل الحصول على مكاسب تخدم مجتمعاتها ، لهذا كان عليها أن تخوض تفاصيل الأفكار السياسية المزيّنة بالوعود والكذب ، وهي في الحقيقة تقول إلى لامركزية السياسة وهو الأمر الذي أوضحه دريدا في كتابه علم الكتابة حيث يقول لامركزية السياسة أو البعثة والتمركز للسيادة تدعو إلى مفارقة و إلى وجود العاصمة ومركز وتعويض وهو الأمر الذي يتعارض مع ما كان موجودا في المدن القديمة التي هي نفسها تمثل المركز فالعاصمة الحديثة احتكرت الكتابة ، إنها حكم بواسطة القوانين الكتابية المراسيم والأدب.<sup>(1)</sup> ، فهذا نقول أن السياسة شديدة الارتباط بالأدب ومن جانب آخر يمكن القول ، أن الجانب السياسي ( أو الديمقراطي ) لم يكن لينجح خارج الإطار الأدبي فالأدب هو الذي هذبه وأعطى له صدى، ولكن تبقى اليوم مسألة الديمقراطية مشروعا متفتحا يطمح للتقدم والتطور أكثر أليست هي عنوان للكثير من البحوث في مجال العلوم السياسية والفلسفية السياسية بغرض الارتقاء بها ، لهذا نجدها اليوم موضوع لتفكيكية دريدا ، أين سنتحدث عن هذا الموضوع في بحثنا هذا لاحقا . إذن هناك علاقة وطيدة بين الأدب والسياسة وبين الأدب والديمقراطية ، وهناك علاقة بين التفكيكية والأدب كما رأينا ، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا ، ما العلاقة بين التفكيكية والأدب والديمقراطية ؟ رأينا العلاقة الموجودة بين الأدب والديمقراطية فهي في الواقع علاقة حميمية تارة ومعادية تارة أخرى ، لما يكون الأدب مناهضا ثوريا ضد كل التجاوزات التي تقوم بها بعض الأنظمة باسم الديمقراطية وهذا في الواقع ما جعل الأدب يكون له بعد ثوري غير الكثير من الحقائق في تاريخ نضال الشعوب ، ليس هذا

---

<sup>1</sup> - Jacques Derrida, de la Grammatologie, éditions de minuit, paris, 1967.p.427.

فحسب إنما العلاقة بين الأدب والسياسة أو الديمقراطية ترجع إلى العصر اليوناني وبالضبط إلى أفلاطون حيث هنا يمكن تصور العلاقة بين الكتابة والديمقراطية من خلال العنف والانحراف السياسي في الديمقراطية الاوليغارشية إنها تشبه الكتابة كما يتصورها أفلاطون هي يتيمة ليس لها أب بمعنى أنها لقيطة مما يجعلها عرضة للحرية الجنسية أو التعددية الجنسية promiscuité ، وبذلك تكون في خدمة هذه الأخيرة الذي تفعل بها ما تشاء ، و بهذا المعنى هي منحرفة وأنها كناية عن لعب ( paidia ) لقيطة وعن تهديد بتفتيت العائلة ، فهي قاتلة للأب جاعلة أو ممهدة لطغيان الحضور ( أو الحضور في الذات ) فلا يحتاج الكاتب مثلا لقتل أبيه ، فهو في الكتابة بلا أب أصلا والحضور هو أبدا حضور شجي فلا يستقيم حضور بدون غياب كما لا يستقيم أصل بدون تكرار أو بلا نسخة ولا بد من دون أثر ، حيث يقول دريدا في كتابه " صيدلية أفلاطون " : ( إن دخول الفارماكون إلى المشهد وتنامي القدرات السحرية والمقارنة مع الرسم ، والعنف والانحراف السياسي - الأسروي والإلماح إلى أنواع الخطاب ، والقناع والمشابهة هذا كله ما كان يمكن إلا أن يقود إلى اللعب وإلى العيد والأخيران لا يكونان أبدا من دون استعجال للمني و اندفاق له )<sup>(1)</sup>. إذن هكذا يربط دريدا بين الأدب والديمقراطية انطلاقا من لحظة الكتابة هذه الأخيرة اللقيطة التي ليس لها أب ، إنها مستعدة لتفعل كل شيء تماما مثل الديمقراطية ( فالكتابة كابن يتيم لا يعرف حقوقه ، فليس له هوية ، ولا يعرف اسم أبيه فهو لا يعرف من أين أتى وإلى أين يتجه إنها وضعية الطفولة التي تم نزع جذورها ، إنها الطفولة بدون اسم أو لقب ( anonyme ) دون علاقة أيضا مع وطنه ومهمته المستقبلية ، من هذا المشهد العائلي يربط دريدا بين الكتابة والديمقراطية ، هذا المشهد العائلي المفكك والمخرّب ، الكتابة والديمقراطية كلاهما خارج القانون ، وهما خارج القواعد العائلية والسياسية ، وهذا هو في الحقيقة الطابع الديمقراطي الحديث أو الحدائثة خلافا للفكرة الأثينية الكلاسيكية

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، صيدلية أفلاطون ، ترجمة كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر ص 110 .

لديمقراطية ( إن الفكرة الكلاسيكية للديمقراطية الأثينية ( اليونانية ) كانت مرتبطة بالعائلة أو بالمشهد العائلي وكذلك إلى دور اليتيم ، وأن اللوغوس ( الأب ) يشكل سلطة استبدادية ويحتكر كل السلطات بينما الديمقراطية تقتضي جمع المواطنين في تجمع وجه لوجه ، مثلما يستطيع هذا اليتيم أو اللقيط أن يكبر ويصير أبا ، والعلاقة بين الديمقراطية والكتابة هي قابلية القيام بكل شيء ولكل واحد ، بهذا المعنى نفهم أن الكتابة والديمقراطية يتشابهان أو قريبتان من الدعارة la prostitution ، فالرجل الديمقراطي في نظر دريدا كاللغوس هو مستعد لكل شيء ، يقبل كل شيء وهو خاضع لكل الرغبات والنزوات ، وكل النشاطات ، إنه يترك كل شيء للصدفة ، فلا حقيقة ولا لقب<sup>( 1 )</sup> . إذن بهذا المعنى توظيف دريدا ليس بسبب الميل الأخلاقي والسياسي إنما بهدف اكتساب قدرات خارقة يمنحها ويزود بها استراتيجية تفكيكته ومتابعة تفكيك ميتافيزيقا الحضور عن كذب أينما حلت في النصوص الغربية القديمة والجديدة ، لكن السؤال الذي يفرض نفسه مرة أخرى ما العلاقة بين الديمقراطية والتفكيكية ؟ تجدر الإشارة هنا أن النصوص الدريدية التي تعد سياسية يربط فيها بين التفكيكية والسياسة تلك التي تعود إلى هومش الفلسفة marges de la philosophie وبالضبط في مقال نهايات الإنسان les fins de l'homme ، أين تحدث وبشكل واضح في مسألة الملتقيات العلمية منها الملتقيات الفلسفية بحيث أن أي ملتقى فلسفي له معنى في الحقيقة سياسي ، وليس هذا ربما مسألة ما يربط الفلسفة والسياسة بشكل دائم ، ولكن بهذه الصيغة السياسية للملتقى الفلسفي هي دائما قبلية ( a priori ) ، وهذا البعد السياسي يزيد حدة حينما يعلن عن ملتقى دولي وهذه هي الحالة السياسية للملتقى الفلسفي، وبطبيعة الحال إمكانية قيام ملتقى فلسفي دولي يجب أن تخضع لمساءلة إلى أبعد حدود ومن أوجه عدة ، إن قيام ملتقى فلسفي يعني دون ربما أن نستثني جوهر الفلسفة الذي هو عالمي ، فإنه علينا أن نتصور جنسيات فلسفية des

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, la dissémination, éditions du seuil, tel quel, 1972, p 219, 220.

nationalité philosophiques تتكون، ففي هذا المعنى مثلا يقول دريدا وفي إطار سياق تاريخي سياسي واقتصادي هذه المجموعات الوطنية قرروا ضرورة تنظيم لقاءات دولية وأن يقدم كل واحد منهم هويته الوطنية ، وهنا ما يسمح تحديد هوية كل منهم ، وتحديد اختلافاتهم الخاصة وكذلك محاولة الربط بين هذه الاختلافات ، ولكن هذا الربط لا يمكن تحقيقه إلا إذا افترضنا هويات فلسفية دولية ويجب تعريفها في إطار مضمون مذهبي لأسلوب فلسفي ، ولكن العلاقة بين هذه الاختلافات و قيام علاقة بين هذه الاختلافات هو في الحقيقة ناتج عن توائم مشترك ، فالملتقى لا يقام في الحقيقة إلا في إطار التمثيلات التي يجب أن يقوم بها المشاركون وفي إطار شفاف وفي إطار عالمية الخطاب الفلسفي ) (1) إذن هكذا يمهد دريدا حول المعنى والطابع السياسي لكل ملتقى فلسفي دولي ، وفي نظره يجب أن تكون لهذه الملتقيات هدف في البداية يجب أن تكون بهدف إصلاح réparer ، وتجاوز surmonter وإزالة effacer أو بالأحرى الربط بين البعض والآخر ، هذه الاختلافات الفلسفية الوطنية ، على الرغم من أن كل خطاب فلسفي ليس حدث بسيط إنما هو مشروع مرتبط بمجموعة لغوية وثقافية والمشكلة المطروحة هنا هي عالمية الخطاب الفلسفي وتكوين الهويات الفلسفية الوطنية ، وخاصة في مجال محاولة مسح أو إلغاء أو إصلاح هذه الاختلافات ، وهنا يقول دريدا : ( أريد الآن دائما وفي شكل تقديم) préambule أن أعين وبدقة اتجاهها آخر الذي يبدو نوع من مشاركة سياسية لملتقانا ( implication politiques générales de notre colloque ) بطبيعة الحال مع مراعاة تقدير هذا الشيء وإرجاعه أيضا إلى تفكير كل واحد ، وهنا سأقوم je marquerai بوضع علامة على ما تربط إمكانية عقد ملتقى فلسفي دولي بصورة الديمقراطية، وأقول هنا بشكل دقيق بصورة ديمقراطية la forme de la démocratie يجب على الديمقراطية أن تكون هنا هي الهيئة أو الصورة التنظيمية والسياسية للمجتمع وهذا يعني على

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, marges de la philosophie, éditions de minuit, p 132.

الأقل أن تكون هناك الهوية الفلسفية الوطنية المرتبطة بالهوية بمعنى لا يجب أن ترفض التعدد النسبي والعودة إلى لغة هذه التعددية كأقلية ، فيجب على الفلاسفة الحاضرين أن لا يكشفوا عن هوياتهم لبعضهم البعض انطلاقا من أفكارهم ، وأن الفلاسفة الحاضرين لا يجب أن يتحملوا نتائج السياسة الرسمية لبلدانهم فيجب أن يتحدث كل واحد باسمه الخاص<sup>(1)</sup> ، بهذا المعنى فصورة الديمقراطية هي للهوية داخل الهوية الفلسفية الوطنية ، فصورة الديمقراطية هي وسيلة وعامل، هي البيئة ووسط سياسي للملتقى أو ظرف سياسي للملتقى الدولي للفلسفة ، ولكن ما ذا يقصد دريدا بالصورة la forme ؟ أعتقد أن دريدا يقصد بها ما يحضر أمامنا (ce qui se présente) أو الصورة هي الحضور بعينها la présence même فمفهوم الصورة يترجم بصورة قوية عدة كلمات إغريقية منها ( éidos ) ( Morphée ) ، فكلمة صورة تحمل معاني متناثرة غير مرئية لا ترى ، وكلاهما ترجعان إلى موضوع الحضور la forme est la présence même<sup>(2)</sup> ، ومجال المعنى أو اللامعنى أين يتم تماما طردها من الحقل الميتافيزيقي فإنما تبقى في علاقة سرية معها ، فالصورة ( forme ) تبقى بصمة للحضور أو ما يسمى أثر اللصورة (vestige de l'informe) أو ( la morphe ) الحضور والغياب ...الخ وانطلاقا من المعارضة يرجعها ممكنة انطلاقا من لاحقها ، وبهذا تكون الميتافيزيقا ممكنة ويمكن بهذا أن نفهم معنى الصورة أو صورة الديمقراطية ( la forme de la démocratie ) فهي من جانب هوية معدية بالأهوية ، ويمكن فهم أيضا هذا شيء واحد وهو تطور مهم في الفكر الدريدي من خلال السيادة اللاشروطية ، و auto humanité<sup>(3)</sup> الحصانة السياسية وهنا يستخدم البعد البيولوجي في دفاع مناعة الجسم وهو طبعا يقصد

---

<sup>1</sup> – ibid, p134

<sup>2</sup> – ibid, pp. 187 – 188.

<sup>3</sup> – Jacques Derrida, Foi et Savoir suivi de le Siècle et le Pardon, éditions de seuil, paris 1996 et 2001.p67.

بها وهنا الحصانة الذاتية تقوم بهدم هذه الآلية للدفاع فتؤدي إلى الموت مفاهيم نجدها في النص الديردي لمارقون voyous وهو العنوان الذي يأتي ليمهد للديمقراطية المستقلة démocratie a' venir وكذلك هو العنوان الذي بدأ في استخدامه في التسعينات وفي سنة 2002 حيث استخدمه في إحدى محاضرات بعنوان ( منطق القوي ) ( la raison du plus fort ) وقام بنشرها في كتاب مارقون ( voyous ) ويرى فيه أن الديمقراطية الحقة Authentique ليس كما هي اليوم فقدت مزاياها ومكانتها فابتعدت عن الحق والتزمت بالعنف والسلطة والتسلط ، صحيح أننا نجدها درجات بين الشعوب التي تتبناها ، لكن تحمل المرض منذ ميلادها ، فهي تقدم نمط فردي للمرض ، لهذا فإن دريدا يشير إلى شيء مهم وهو أنه ليس هناك ديمقراطية حقيقية بمعنى هذا الاسم ، فالديمقراطية تبقى شيئاً يأتي في المستقبل la démocratie reste à venir بخلقها أو إعادة إحيائها (1) ولا ننس أن نقول أن دريدا كان يربط الديمقراطية بالحصانة الذاتية auto immunité التي تسيطر على السياسة ، ولهذا يرى دريدا أنه لا بد من تفكيك التعددية الجنسية الكلاسيكية والتسامح المسيحي ، ففي الاستعمار أو الاستعمار فكلهما تجارب للحصانة الذاتية auto immunité ، فدريدا في هذا الشأن يرى العلاج أخطر من المرض فلا بد من قتل الجسم وهو الحل الوحيد لعلاج المرض ، لهذا يقول في هذا الشأن ( من أجل اكتساب الحصانة من أجل الحماية من المتعدي الخارجي أو الداخلي ) ، الديمقراطية تفرز أعدائها من الجبهتين ولم يبق خيار ظاهر بين الموت والانتحار ، لكن الميت تحوّل مسبقاً إلى منتحر أو انتحار والانتحار هو دائماً يعني الموت ) (2) .

يقترح دريدا إهمال الديمقراطية الحالية إذا أردنا أن نحذف مرض الحصانة الذاتية auto immunitaire ، فإذا قلنا مثلاً أن الديمقراطية هي مسألة سيادة فإنه في الواقع نجد شيئاً آخر فالسيادة

1 – Jacques Derrida, force de loi, éditions Galilée, p 111.

2 – Jacques Derrida, voyous, éditions Galilée, 2003, p 59.

محدودة وهذا ما يتناقض مع المعنى الجوهري للسيادة وفي الحقيقة تفكيك مفهوم السيادة قام بها من قبل كل هوبز Hobbes وبودا Bodin قبل جاك دريدا فإفترضهم أو دفاعهم عن السياسة المشتركة فقط دريدا يصرح أن المبدأيين كل من الديمقراطية والسيادة ( المتحدتين ، والمشتركتين ) لا يمكن الفصل بينهما على الرغم تعارضهما لهذا فإن التناقض بين الديمقراطية والسيادة لا يمكن تقسيمها وهي واضحة جدا لأنه يجب إضافة السيادة للشعب ( démos ) au ( cratie ) العالمي لكي تكون الديمقراطية حقيقية الديمقراطية تفترض أن تكون السيادة عالمية لأجل تمرير فكرة الديمقراطية ، بذلك تفقد الديمقراطية معناها التولوجي ، لأن السيادة العالمية تهدد هذه الديمقراطية في الأساس بشكل الحصانة الذاتية لهذا فإن السيادة التي لا يمكن تقسيمها والتي يمكن فصلها هما متناقضتان مع بعضهما البعض ولا يعارض دريدا هنا الدولة مهما كان شكلها لأنها في النهاية حيث يقول ( في مجالات عديدة التي ينبغي تحديدها ، الدولة تبقى الوسيلة الأحسن ضد القوى والمخاطر المتعددة . )<sup>(1)</sup> بهذا المعنى لا يتصور الدولة بمفهومها الإقليمي هي الأمثل إنما الدولة التي يتصورها هي الدولة العالمية التي ستلعب دور أكثر عقلانية أحسن من ( اتحاد الدول الحرة ) ( fédération des états libres ) ولضمان ديمقراطية عالمية ، دريدا غير موافق تماما على إطلاق غير مشروع للسيادة ، وإلا تم إطلاق العنان لسيادة القوة والعنف بشكل آخر وباسم الديمقراطية ، وفي الواقع حتى مصطلح أو مفهوم الدولة لم يفلت من تفكيكية دريدا أو بالأحرى صورة الدولة la forme d'états الذي لا يجب أن يكون آخر كلام على السياسة على الرغم من ذلك فإن للدولة وظيفة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها وهي حماية المواطن ، ولكن تبقى الديمقراطية العالمية مطلب دريدي ترقى إليها الديمقراطية أو شبه الديمقراطية الحالية الزائفة ، إن الديمقراطية العالمية التي لها بعد متعدد الدول ( trans nationale ) ، في كل دولة أو بالأحرى كل إنسان سيستفيد من نفس الحق

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Jürgen Habermas, le concept du 11 septembre, dialogue à new York  
Giovanna Borradori, éditions Galilée, 2003, p 191.

بهذا المعنى فإن الديمقراطية الآتية ( démocratie à venir ) تمثل اللانهاية ( l'infini ) التي هي ديمقراطية بشيء إضافي مع إلغاء لهذا الشيء الإضافي، وهو واضح أن هذه الإضافة لا يمكن الإتيان بها من الخارج أي خارج الديمقراطية ، كما أنها لا تعني الديمقراطية المستقبلية لأن هي تعني ديمقراطية مثل الديمقراطية الآتية a'venir<sup>(1)</sup> وهذا في الإطار الفلسفي والأخلاقي وهنا ربما سيتم اقتحام بشكل جدي مفهوم الصداقة l'amitié ، والضيافة ( l'hospitalité ) والعفو ( le pardon ) مع الديمقراطية ، وفي القراءة الدريدية للواقع الغربي فإن مفهوم الصداقة amitié في الغرب يبحث دائما أوجه الشبه مع حذف للاختلافات وما يحفز ثقافة الشيء الواحد مثل الدم والأصل الجغرافي والروابط العائلية مع تقديم للصداقة الحقيقية في إطار الثقافة القديمة ، فمثلا الصداقة المسيحية التي تطمح إلى الحب العالمي ولا تطمح فقط إلى الأخوة في الدين الذين يعترفون بالمسيح عيسى ، على الرغم أن هذه الأخيرة لم تنفصل تقريبا من التفكير في فكرة نفس الشيء même لأن في النهاية الأخوة المسيحية لا تستهدف بصداقتها إلا المسيحيين ، بحكم أن نفس الدين يفرض تلقائيا الصداقة والحب والأخوة .

لهذا فإن دريدا يرى في ضرورة العودة إلى الأفق الفلسفي و الأخلاقي شيء ضروري إذا أردنا أن نفكر تفكيراً حقيقياً في صداقة حقيقية و إذا أردنا أن نضع نهاية للعنف التطبيقي للسياسة في مسألة حدود الدول أين ربما يقدم دريدا لنا نموذج جديد للصداقة أو الصداقة الجديدة التي لا تفرض التشابه كمعيار وحيد للصداقة أو بين الأصدقاء، فكل واحد يستطيع أن يتقدم كفرد أو كائن إنساني و فقط ، مع تحاشي و دون الرجوع إلى أو أخذ بعين الاعتبار الفروقات الجنسية و الجغرافية الوطنية و الدولية .

و بهذا التحليل ومن نفس المقاربة لا يمكن أيضا أن نستثني أو نفصل أو أن نتحدث عن الديمقراطية المستقبلية avenir دون أن نتحدث عن الضيافة de l'hospitalité الغير مشروطة

---

<sup>1</sup> – Jacques Rancière, la démocratie est- elle a 'venir, éthique et politique chez Derrida, éditions Gallimard, 2012/3, n°669,670,p3.

inconditionnelle فهي تعتبر أساساً للديمقراطية المستقلة ، وإذا وضعنا شروطاً للضيافة فهذا يعني أن هناك فروقات بين المواطنين و المهاجرين أو الأجانب ، وهذا في الواقع ما نجده في الدول الغربية وهو الذي يؤدي إلى خلق مشاكل مثل التمييز العنصري أو التعصب بل بالأحرى العنف بكل أشكاله فإذا أردنا أن نقضي على هذه المشاكل يفترض أن نطرح مفهوم آخر للضيافة ليس فقط عند الغرب إنما في العالم و هو مفهوم الضيافة الغير مشروطة و يشير دريدا إلى هذا فيما يلي : (الضيافة في حد ذاتها مفتوحة مسبقاً لأي كان أو ليس فقط للمنتظر أو المدعو ، بل لأي شخص أجنبي ولا يجب تحديد لهويته بوصوله .) <sup>(1)</sup> لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل الضيافة بهذا المعنى ، أي الغير مشروطة ممكنة؟ أعتقد أن هذا النوع من الضيافة غير ممكن حالياً فهو يدخل ضمن الأفق الدريدي للديمقراطية المستقلة، لماذا لأنه لا يمكن تحقيقها إلا في إطار إيديولوجي إذ لا يمكن أن تضمن شكل قانوني أو سياسي اليوم فهي بذلك مستحيلة impossible و لكن على الرغم من هذا يجب الحفاظ على مفهوم هذا النوع من الضيافة حسب دريدا لأنه دون هذا المفهوم لا يمكن حتى الحصول أو بلوغ فكرة الآخر أو الغيرية l'altérité لكن ما يمكن التأكيد عليه و هو أن بدون ضيافة غير مشروطة فإن الأخلاق و السياسة ستفقد المعنى الوجودي لهما ، وفي الواقع لا يمكن أن نفصل بين الضيافة المشروطة و الغير مشروطة بحكم أن المرور إلى الثانية يقتضي معرفة الأولى ، وفي مجال الديمقراطية المستقبلية يستخدم دريدا المقاربة اليهودية دون الدين اليهودي دون اليهودية إن صح هذا التأويل ( la messianité sans messianisme ) و هذا لتقييم المعنى الإيديولوجي للديمقراطية المستقبلية و هذه الأخيرة تمثل إرث الوعد l'héritage de la promesse في إطاره الإيديولوجي، و لأن قياس الزمن في الآتي a' venir يتضمن إمكانية الاستحالة la possibilité de l'impossible و هو الأمر الذي يوصلنا إلى إشكالية

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Jürgen Habermas, le concept du 11 septembre, dialogue à new York  
Giovanna Borradori, éditions Galilée, op cit, p 188.

المعضلة *aporie* في مسألة السياسة بين النظري و التطبيقي ، وبهذا تكون الديمقراطية شكلا من أشكال الغير المحدودة و المطلقة والتي يمكن القول من خلالها أن الديمقراطية المستقبلية تشبه العدالة *la justice* بحكم أن لهما نفس المنطق ، فالديمقراطية الآتية تسير وفق المنطق الذي ينطلق من الحق ليصل إلى العدالة بهذا المعنى العدالة هي الآتي *l'arrivant* الذي لم يصل بعد و هذا جد مشابه للديمقراطية الآتية وهذه الأخيرة تبقى هي الآتي ، يرى دريدا أن الديمقراطية عند الأثينيين حسب زعيمها بريكلي *Périclès* هي حكم النخبة لكن في الأنظمة الحالية تعني حكم الشعب ثم تتناقض مع نفسها بعد إرسالها لقوات عسكرية لفضها على الشعوب الأخرى على الرغم أن دريدا <sup>(1)</sup> وهي في جوهرها مرتبطة بالضيافة الغير المشروطة ولا يمكن في الحقيقة بلوغها إلا في إطار إيديولوجي ، وهذا لا يعني أن الديمقراطية الحالية ليست محل اهتمام دريدا ، بل إنه يهتم كذلك بالمعنى التطبيقي للديمقراطية العالمية من منظور آخر في الواقع دريدا هو كثير الارتباط بفكرة الدولة العالمية *l'état mondiale* ، أحسن وأكثر من القانون الدولي *le droit international* السائد اليوم وهذا ما نجده في حضور تعدد الجنسيات في هيئة الأمم المتحدة مثلا *cosmopolitisme* الذي لا تتمتع فيه بأي سلطة قانونية أو إدارية أو تشريعية ، بحيث أن كل دولة تحافظ على سيادتها لوحدها ، كما أنّ واقع الأمم المتحدة التي سيطرت عليها القوى العظمى *l'ONU*، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ دريدا بطبيعة الحال ليس ضد اتحاد تعدد الجنسيات و لكن يفضل دريدا اتحاد و مصالحة عالمية في إطار دولة عالمية أحسن من القانون الدولي ، وهو الوصول إلى ما يسمى *méta-état* التي تتوفر على سلطة تشريعية و إدارية وعسكرية قانونية الخ ، و هذا ما يسمح بذويان الدول المستقلة في هذه الدولة أو في سيادة هذه الدولة، و هذا ما يجعل هيئة الأمم المتحدة تملك سلطة و قوة أكثر، وحتى مصداقيتها وهذا بطبيعة الحال لن يحدث إلا في

---

<sup>1</sup> – Jacques Rancière, la démocratie est- elle a 'venir, éthique et politique chez Derrida, éditions Gallimard, 2012/3, n°669 op cit,p3.

إطار سياسة الديمقراطية المستقبلية ( Démocratie a' venir ) ، وفي نظر دريدا فإن أوروبا هي التي يمكن أن تلعب هذا الدور في محاولة تفكيك فكرة القانون الدولي السائد حاليا ( cosmopolitisme classique ) في الوقت الذي نرى فيه القنوات التليفزيونية لا تتحدث إلا على الاتحاد الغير المشروط بين إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية ، بهذا يلمح دريدا إلى انتشار اللامسؤولية واللاعادلة في العالم وكذلك إشارة إلى رفض الآخر<sup>(1)</sup> ومن جانب آخر إلى انقسام أوروبا ، في حين أن من المفروض أن تلعب أوروبا دورا مهما في التخطيط لمشروع يوحد العالم ، بينما اليوم نجد أمريكا كدولة قوية تبسط عرشها وقوتها مستخدمة كل طاقتها في احتواء العالم بالدوس على الآخر ، بتغليب سلطة القوة والقهر وهو ما يدل المركزية ، أكثر من ذلك هو تشجيع فكرة الإرهاب والتطرف وتوظيفه في خدمة مصالحها الشخصية وهذا الأخير يمثل إشارة إلى ميتافيزيقا العنف كونه ينجح إلى فكرة الأصل والحضور ، طبعا السياسية المستقبلية والاقتصادية على حساب الشعوب الأخرى التي لا تعيش اليوم في الفقر بل أكثر من ذلك إنها تعيش اللااستقرار والمستقبل المجهول إنها تعيش في الخوف ، فبدلا أن نتجه إلى قيم التعايش والسلم والاعتراف بالآخر ، العالم يتجه اليوم إلى سيطرة القطب الواحد ، الثقافة الواحدة واللغة الواحدة على حساب الثقافات واللغات الأخرى طبعا ما يهم دريدا هنا ليس الثقافة كثافة أو اللون كلون إنما ما يهمه هو الإنسان بالدرجة الأولى ، الإنسان الذي صنع الديمقراطية منذ اليونان القديمة ، يستطيع أن يصنع ديمقراطية يدفعها إلى أقصى حدود المعاني السامية إنها الديمقراطية العالمية الغير محدودة وغير مشروطة ، وإن كانت في نظر دريدا مستحيلة أو إمكانية تطبيقها لكنها تبقى آتية نظريا ولما لا حقيقة ملموسة عمليا مستقبلا ، إذن هكذا يرى دريدا الديمقراطية الغربية المؤسسة على الإيديولوجية

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Jürgen Habermas, le concept du 11 septembre, dialogue à new York  
Giovanna Borradori, éditions Galilée, op cit, p 176.

القانونية كل من القانون الدولي والتسامح المسيحي إذ لا يمكن أن ترقى إلى ديمقراطية حقيقية بل إنها ديمقراطية تدخلها في دوامة خصوصا دوامة العنف الناتج عن ميتافيزيقا الحضور .

بالخصوص فإنّ دريدا يتصور أن هناك ما يسمى بالحصانة السياسية *auto humunitaire* التي هي عبارة عن مرض لا يمكن التخلص منه بواسطة هذه السياسية ، حيث تتقلب الديمقراطية على ذاتها *la démocratie retourne sur soi* مثل أو كعدوها الخاص مما يجعلها تموت بهذه المفارقة <sup>(1)</sup> وهذا ما جعل دريدا يقترح العودة إلى الفلسفة الأخلاقية وتفكيكها من أجل إعادة النظر في فكرة الصداقة ، التي تعد أصل العلاقات الاجتماعية وأكد دريدا ضرورة دمجها مع المفاهيم الأساسية السياسية مثل الدولة السيادة ، الديمقراطية العدالة لأجل الحصول أو بلوغ منطق الضيافة الغير المشروطة الغير السياسية وليس الضيافة المشروطة التي تعتبر سياسية<sup>(2)</sup>، انطلاقا من هذا نقول أنه ممكنة كفكرة نظرية ثم يمكن أن توجّه بطبيعة الحال الأطر الدستورية نحو التطبيق السياسي ، إذن هكذا يدمج دريدا السياسة بالأخلاق أو الأخلاق بالسياسة ، فلا يمكن أن تبقى الأخلاق بمعزل عن السياسة، ليس هذا فحسب لا بد من الولوج إلى ما وراء وعمق المفاهيم الأخلاقية ، الصداقة ، الهبة ، العدل وغيرها لأجل نقاط مشتركة من خلالها تصل إلى تصور نظري وتطبيقي للديمقراطية المستقبلية بهذا المعنى نفهم أيضا أن تصور دريدا لهذه الديمقراطية ليس قائم على المعنى الإيديولوجي (الإيديولوجية العالمية ) و لكن حتى المعنى السياسي و القانوني ضمن إطار البحث في موضوع فلسفي وسياسي في نفس الوقت ، إن فكرة دمج السياسة بالأخلاق أو العودة إلى الفلسفة الأخلاقية لا يعني هنا البتة أن دريدا يفسر تفسيراً أخلاقياً القضايا التي

---

<sup>1</sup>– Charles Ramond, Derrida élément d'un lexique politique, presse universitaire de France, 2007/2, n°30, p150.

<sup>2</sup> – Jacques Rancière, la démocratie est- elle a 'venir, éthique et politique chez Derrida, éditions Gallimard, 2012/3, n°669, op cit, p165.

تناولها وبتعبير آخر قام بمزج فلسفته بالفلسفة الأخلاقية إنما هنا يتحدث أو إنما يحفر و يفكك معنى الصداقة مثلا ويتساءل جا رونسيار ويقول: ( هل الأفكار والالتزامات التي جاءت في الفلسفة المتأخرة في سنوات التسعينيات لها علاقة أو تتوافق مع الخطاب الغير سياسي لكتاب الكتابة والاختلاف *écriture et différence* و علم الكتابة *Grammatologie* ؟ ويثبت دريدا أمام المشككين أن التزاماته السياسية كانت ناتجة مباشرة من مفاهيم الاختلاف، الإرجاء والتفكيك) <sup>(1)</sup> لابد من جعل المفهوم مفهوما مألوفا سياسيا إذ يتم دمجها لأجل إعطاء دلالة ومعنى للمفاهيم السياسية الأخرى التي ذكرناها سابقا ومن خلال هذا تتضح المعالم لعدالة عالمية مستقبلية وضيافة غير مشروطة... الخ ، بهذا المعنى لا يمكن أن نتحدث عن تحوّل أخلاقي و سياسي في فلسفة جاك دريدا وهو ما أشارت إليه الباحثة كريستينا دو بريت ليس هناك بناتا أي تحول أخلاقي أو سياسي في فلسفة دريدا ولكن بالعكس هناك استمرارية منطقية عميقة ومواضيع مترابطة <sup>(2)</sup> بل هو في الواقع مشروع الفلسفي قائم بالدرجة الأولى على قراءة النصوص الكبرى و تفكيك ميتافيزيقا الحضور فيها هذه الأخيرة التي تربعت على الفكر الغربي جاثمة عليه بسلطتها معيقة و مهيمنة عليه بمفاهيم أقل ما يقال أنها ميتافيزيقا في عصر انتهت فيه الميتافيزيقا و ساد فيها طغيان العلم الذي ينبغي أن تذوب فيه كل المركبات و كل الأسس وكل الملكيات ، و التمهيد إلى الإنسان و ليس نهاية الإنسان وكذلك بتنقية النصوص بفضحها و تعريتها لأجل إزالة أوهامها و دفعها نحو التفتح أكثر نحو آفاق فكرية مستقبلية بصيغة سياسية تأطرها ديمقراطية مستقبلية محرّكها أو قوتها دولة عالمية .

---

<sup>1</sup> – *ibid*,p1.

<sup>2</sup> –Cristina de Peretti et Delmiro Rocha, *Derrida Politique*, revue lignes 47, mai 2015, centre nationale du livre, ile de France, p205.

انطلاقاً من هذا التحليل ليس هناك مجال للشك بأن المشروع الديردي الفلسفي مشروعاً هش بل هو متين متانة قوية solide ، راح منطلقاً في نقد ميتافيزيقا الحضور ثم الربط بين الديمقراطية و التكنيكية أو السياسة والإجراء بحكم أن كلاهما يتجه اتجاهاً نقدياً ، فليس هناك تفكير دون ديمقراطية و ليس هناك ديمقراطية دون تكنيكية ففكر السياسة كان دائماً فكر الإجراء la différence وتفكير الإجراء كان دائماً فكر السياسة<sup>(1)</sup> كما قام بتوظيف الأدب و المجاز و ربطه بالديمقراطية و السياسة و المرور بالمعضلات المختلفة ليتوج بفلسفة انطلقت في اتجاهات عديدة نقدية نظرية للفلسفة الغربية منذ مهدها و بزوغها وتطورها عبر الأنطولوجيا الهيدجرية والفينومولوجيا الهوسرلية و النيتشوية ، اتجاهات نقدية مست جوهرها و أسسها من خلال تفكير مفاهيمها و تقويض الميتافيزيقا فيها ، وبعث اتجاهات نقدية أخرى تتجه نحو السياسة الأخلاقية الدولية éthique politique مع الحفاظ على الرابط و العلاقة بين ثنايا المشروع التكنيكي و سنحاول إبراز هذه العلاقة في الفصل المقبل .

وإذا عدنا إلى مسألة الديمقراطية المستقبلية فإننا نجد أنها أيضاً معضلة Aporie فإذا كانت الديمقراطية تعني و بصفة عامة العدالة و إحدى مفاتيحها هي الصداقة بالخصوص الصداقة بالمعنى القديم و هي القائمة على التبادل و العدل فإن هذا الأخير من الصعب تحقيقه و هنا تكمن المعضلة فكيف يمكن أن نأخذ بعين الاعتبار مساواة الجميع مع احترام خصوصيات كل فرد ، لهذا فهذه من إحدى معضلات الديمقراطية .

---

<sup>1</sup> – Charles Ramond, Derrida élément d'un lexique politique, presse universitaire de France, 2007/2, n°30, pp144-145.

# الفصل الرابع

علاقة ميتافيزيقا الحضور بالفلسفة العملية  
(الأخلاق والسياسة)

## المبحث الأول

### 1- علاقة ميتافيزيقا الحضور بتفكيك الإتيقا والسياسة.

لقد أشرنا سابقا إلى أن ميتافيزيقا الحضور تعد فكرة محورية في الفلسفة الديرية ، ومن أراد أن يفهم لغز الفلسفة الديرية عليه أولا أن يهتم أولا باستقراء هذه الفكرة ويغوص في أعماقها ، عبر تسليط الضوء على أسسها ومكوناتها والتي سبق ذكرها في الفصل الأول ، والتي غالبا هي مقرونة حسب دريدا بمفهوم الأصل والحضور وكذلك الأساس والخاص ، وهي بطبيعة الحال مفاهيم ميتافيزيقية استطاع دريدا بامتياز أن يكشف عنها في الفكر الغربي عموما دون أن يستثني أي مجال واتجاه فكري فلسفي بالخصوص وحتى الأخلاق والسياسة وهو ما سنظهره في هذا الفصل من خلال الكشف عن العلاقة بين ميتافيزيقا الحضور التي هي فكرة مرتبطة بالفلسفة النظرية و تفكيكه لمسائل عملية كذلك مثل الأخلاق والسياسة خصوصا الصداقة والعدالة، والهبة والمسؤولية وغيرها، وسنحاول أن نلج إلى حقيقة الصداقة عبر مقارنة تفكيكية وفق النمط الديردي حيث أن هذا المفهوم نجده مفهوما متداولاً كثيرا لدى العام و الخاص ، ودون العودة إلى تحديد هذا المفهوم في القاموس الذي كثيرا ما يعني الارتباط، شعور الإحساس بالآخر الرغبة المودة، الاحترام، التواصل مع الآخر بإحساس وشعور أخوي، ويمكن أن نجد معاني أخرى للصداقة، لكن لما نتحدث عن الصداقة فلسفيا نقول أنها مرتبطة بشكل مباشر بالفضيلة لأن الصداقة الحقيقية هي تلك القائمة على الفضيلة ، ويعني هذا ارتقاء الأصدقاء إلى عالم الفضيلة والصديقان الحقيقيان يحملان الفضيلة ولا يكفي أن نتمنى الصداقة حتى نصل إليها وهي ليست عاطفة وشعور فحسب إنما هي أن تكون موجود دائما<sup>(1)</sup> لأن في الواقع هذه الأخيرة هي الضامن على دوام الصداقة وثباتها ويمكن القول أيضا أن هناك نوعا آخر من الصداقة هي الصداقة الناشئة والمرتبطة بالمصلحة، أكيد أن مسألة

---

<sup>1</sup> – Géraud Manhes, la puissance de l'amitié, revue libres cahiers pour la psychanalyse2009/1 n°19,p195.

المصلحة هي حقيقة ويجب أن تكون لكن هذه الأخيرة أي المصلحة غالبا ما تكون ربما خطرا على توازن القوى بين الطرفين، فحينما يكون الهدف الأساسي لعلاقة الصداقة فإن كلا الطرفين يحاول أو يجنح إلى الحصول أو بلوغ مراده، وهذا ربما يخلق تصادم الأمر الذي يؤدي إلى توليد وتعزيز عدم الثقة وهكذا تنهار خاصية من خواص الصداقة ، وهناك شيئا آخر ينبغي الإشارة إليه وهو إذا كان فعلا الصداقة مبنية على المصلحة ولا بأس أن تكون المصلحة طبيعيا ضرورية بين الطرفين بين المحب و المحب وتكون بهذا المعنى مفيدة وضرورية في نفس الوقت ويسمىها أرسطو صداقة من أجل المتعة إذ يقول أرسطو في هذا الشأن ( أحيانا الصداقة المتبادلة لها مصدر وهدف في استعمالها ليس من أجل المحبة المتبادلة في حد ذاتها كغاية إنما لوجود منافع متبادلة فقط ، وهذا النوع من الصداقة يقوم على المنفعة أو الرغبة.)<sup>(1)</sup> إن الصداقة مفهوم ميتافيزيقي يدخل ضمن فئة كثيرة من المفاهيم الميتافيزيقية الأخرى مثل المحبة والإيثار والعدل وهي شديدة الارتباط فيما بينها ، يهدف دريدا من خلال تفكيك مفهوم الصداقة طبعاً إلى إبراز هذا الطابع الميتافيزيقي الذي تتصف به بالإضافة إلى أنها تدخل ضمن الثنائية الميتافيزيقية الصداقة/ العداة فهي بهذا تقترب كثيرا من مغالطة مفاهيم ميتافيزيقية بل هي قائمة عليها في الأساس ،إن فكرة الصداقة القائمة والمتداولة مقرونة بفكرة الحضور والشعور المتبادل في الحاضر وهذا الأمر بطبيعة الحال تحدده معطيات وظروف نفسية واجتماعية واقتصادية، ثم الصداقة تستمد معناها من الأصل origine الذي هو أساس ميتافيزيقي بامتياز فالصداقة بهذا المعنى تحتكم إلى الأسس والمبادئ وهذا ما أشار إليه كانط : ( إن الاتحاد الأكثر حميمية في المحبة هو الاحترام في الصداقة وهذه الأخيرة

---

<sup>1</sup>-Aristote, éthique a 'Nicomaque, traduction j tricot ,1893-1963, éditions les échos du maquis, janvier 2014, pp 173-174.

هي الاحترام المتبادل ، إنها تعاطف مثالي وتواصل حول متعة الطرفين المتحدين بالإرادة الأخلاقية.<sup>(1)</sup> إنها الصداقة الكاملة كما يتصورها كانط ، وهناك أيضا الصداقة البراغماتية (فهي مدفوعة للتظاهر بالحب، ولكنها لتبقى أهداف لرجال آخرين)<sup>(2)</sup> لكن مفهوم الصداقة وفق هذا الطرح أو وفق هذه المقاربة عند دريدا هو ميتافيزيقي خالص لأن الصداقة مرتبطة بفكرة الإختلاف والإرجاء التي تنبذ كل من الخاص والأساس وحتى ميتافيزيقيا الحضور ، لهذا فإن الصداقة الكانطية تحمل تناقضا في داخلها كونها قائمة على الحضور والشعور بالحاضر واللحظة الراهنة القائمة على الشعور المتبادل وفق فكرة الدازاين الهايدجرية ، إن الصداقة وفق هذا التصور لا تتسجم تماما مع المشروع الدريدي الذي يفك كل مل هو مركزي وكل ما هو قائم على الحضور مستثنيا الغياب ، كما أن فكرة الصداقة كثيرا ما تتمرد عليها فكرة الخاص فإن تكون صديقا يعني أن تكون ملكا لي ومن جهة أخرى الصداقة ميزة إنسانية le propre de l'homme أي خاصة بالإنسان وبهذا يتم فصل الحيوان من دائرة الصداقة وكذلك عدم إشراك الحيوان في هذه المسألة سواءا كانت صداقة الحيوان مع نوعه أو مع الإنسان وبهذا يكون مفهوم الصداقة خاص بالإنسان وفق المقاربة الهايدجرية ، وهذا ما يدل على المركزية أو التمرکز العقلي ، بناءً على هذا فإن الصداقة مفهوم ملوث بميتافيزيقيا الحضور وهو ما نفهمه من كتاب (سياسات الصداقة) ، إذ يتحدث عن الأخوة خصوصا منها المسيحية والأخوة العقلانية وفق التمرکز العقلي ، ولن تبقى الصداقة بهذا المعنى الأخلاقي عند دريدا إنما عرّج بها إلى مجال السياسة، أي البحث في طبيعة الصداقة حيث راح يقدمه في شكل (سياسة للصداقة) ، وبهذا الشيء يلج دريدا إلى عالم السياسة، أي بواسطة الأخلاق يتناول القضايا السياسية بربطها بالتوجهات السياسية و معالم أسس المفاهيم السياسية مثل المساواة والأخوة الديمقراطية

---

<sup>1</sup>–Kant Emanuel, métaphysique des mœurs, doctrine de la vertu, paragraphe,46–47,trad.A RENAUT, Flammarion, 1994, pp342–343.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, Politiques de L'Amitié, éditions Galilée, Paris, 2001, p 291.

ويمكن أن نصل كل واحدة من هذه المفاهيم بالصدقة، وأمام السياسة الراهنة اليوم التي لم تحقق بعد الأخوة العالمية كونها قائمة على أخوة مركزية ، يفكك دريدا مفهوم الأخوة المقرون بمفهوم الصدقة وخصائصها السابقة الذكر أيضا فهو مفهوم ميتافيزيقي ، كذلك كونه لا يخلو من التمرکز على حساب الأخوة العالمية أيضا لبني البشر ، كما أن مفهوم الأخوة يشوبه الكثير من العنف الميتافيزيقي إذ يقابله مفهوم العداة مفعوما من زمرة مفاهيم الميتافيزيقي الحضور عند دريدا ، كما أن كل من مفهوم الصدقة مرتبط بالتمركز القضيبی phallogentrisme في علاقات الصدقة بين الجنسين ، هكذا يفكك دريدا الصدقة ويتوغل إلى داخلها مبينا حقيقتها كوهم يسيطر على الكثير من العقول ، فالصدقة لا يمكن أن تكون بعيدة عن تفكير الاختلاف والإرجاء فإذا كان هناك من النخبة الفلسفية من ينفياها تماما فإن دريدا ينفض الغبار عنها مبعدا عنها شبح المثالية الكل يمكن أن يكونوا أصدقائي يقول نيتشه و يشرح دريدا لنا هذا ويستند إلى باحث معاصر هو كارل شميت هذا الذي يقول أن هناك سياسة لأن هناك أصدقاء وأعداء والصدقة السياسية تقدر الأصدقاء وتميزهم عن الأعداء، وعدم الانحياز غير ممكن إما أن تكون صديق أو عدو والعدو هو العدو للجميع وهو عدو مشترك ، والمفهوم المضاد للصدقة في السياسة هو العداة l'hostilité<sup>(1)</sup> هذه هي صدقة دريدا لا تعتبر فقط أولوية الذات على حساب الآخرين أو السيطرة على الآخرين باسم الفضيلة والأخوة لهذا يدعونا دريدا إلى التفكير في الصدقة الحقيقية، ليس بعنوان الثبات أو الاستقرار بمعنى صدقة دائمة ومستقرة ولكن يدعونا أن نفكر في صدقة ممكنة إذ يقول في هذا المجال (نتحدث في كل شيء إذن إلا حب الذات)<sup>(2)</sup>، بهذا المعنى نقول أيضا أننا يمكن عبر الممكن، أن يكون ميلاد لممكن آخر، أين يرتكز دريدا على فكر نيتشه و ليفيناس لأجل تأسيس صدقة جديدة وهي في

<sup>1</sup> – Hubert Faes, une amitié sans fraternité, revue cairn, institut catholique de paris 2010/1n°113,p86.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, Politiques de L'Amitié, éditions Galilée, Paris, 2001,op cit, p 42.

نظر دريدا سيادية وأرستقراطية أنها نادرة لأنها تفرض تشابه بين الأصدقاء (1) ويشير دريدا في كتابه سياسات الصداقة للمقولة الأرسطية (أه أصدقائي، ليس هناك أي صديق) إنها مقولة أرسطو التي تعبر عن صوت الأصدقاء إذ قام أرسطو بتوجيهها إلى الأصدقاء بتسميتهم أصدقاء لكي يقول لهم أنه ليس هناك أصدقاء، ولكن هذه المقولة حسب دريدا يمكن النظر إليها بنظرة أخرى من جهة الإمكانية la possibilité والتي تأتي من منظور الممكن le peut être ، وإذا نظرنا إلى عبارة أرسطو التي تبدو فيها نوع من المغالاة، فإن عند دريدا فيها بعدا ثوريا وبها يقلب موازين فكرة الصداقة، فليس هناك أمل مع أرسطو ولا نيتشه للصداقة حيث يقول دريدا: (إن هذا النوع من الحديث هو ثوري في عمقه، إذ يقلب تماما معنى الصداقة)(2) ، وبهذا المعنى فإن العبارة الأرسطية يفككها دريدا ليبحت ويكشف عن فحوى الصداقة كعلاقة متبادلة بين الأفراد كونها ترتبط بالإجراء وليس بالنفي كما تفتح الآفاق للأمل وبالتالي للممكن حيث يقول دريدا (الوعد يعد في هذا العالم الأساسي للممكن وكذلك للممكن الخطر الذي يفتح والذي يرسل الخير و الشر، وكلمة الفلاسفة هي الآتية)(3) ولا يمكن في الواقع حسب دريدا هنا أن نركز على ما يمكن أن يحدث ولكن بالعكس نحن نركز على إمكانية ما يحدث لأن الآتي هو الممكن، وهنا يشير إلى أن تجربة الممكن فتحت آفاق جديدة أو مرحلة جديدة أمام الفلسفة الغربية وذلك بإدراك أهمية المستقبل في قراءة الكثير من المفاهيم فالزمن la temporisation هي التي تكشف عن أوراق معظم الظواهر القائمة على مبدأ الحركة والتغير ولم يخفي دريدا هنا تأثيره بحركية هيراقليطس le mobilisme de Héraclite ليستقرا دريدا منها هذه الحركة ذات الطابع المتغير عبر الزمن وهذا ما يظهر جليا في

---

1- Hubert Faes, une amitié sans fraternité, revue cairn, institut catholique de paris 2010/1 n°113,op cit, p87.

2 - Jacques Derrida, Politiques de L'Amitié, éditions Galilée, Paris, 2001,op cit, p 44.

3 - Ibid, p 46.

تناول دريدا وفهمه للعلاقة بين الصديق والعدو ، ثنائية ميتافيزيقية أزجعت دريدا حتى راح يتحدث عن تبادل مواقع "الصديق" و"العدو": ليصبح العدو (توأما) للأخ والصديق، وحيث لا وجود للأخوة دون وجود الشقيق، فإن (الأخ) و(الصديق) يصبح جزءا من "الذات". وبعبارة أخرى: إذا كانت الأخوة تفترض عدوا دائما ، ولا ننسى أن نشير هنا إلى أن دريدا يرى أن حتى الأخوة مرتبطة بالميتافيزيقا وبسياسة الخاص *la politique du propre* (1) والعدو هو الذي يتشكل ليس فقط من هوية الصديق لكن أيضا من ذاتية الذات ، هكذا يتخذ "التفكيك" عند "دريدا" موقعه داخل بنية التناقضات والتعارضات والثنائيات الميتافيزيقية التي عمد التقليد الفلسفي الغربي على الحط من أحد معانيها دائما، مثل ثنائية: (الصديق/ العدو)، "الأنا" و"الآخر"، والتي مكنت الذات الغربية من التمرکز حول ذاتها. ويشير دريدا أكثر من مرة إلى الفيلسوف السياسي وعالم القانون الألماني "كارل شميت" تحديدا، الذي كرّس منطق "الصديق" و"الأخ" و"الشبيه" على مدار القرن العشرين، واعتبر "الآخر" و"المختلف" بشكل عام خطرا لا بد من التخلص منه و هكذا يربط دريدا بين الصداقة وميتافيزيقا الحضور، أولا عبر رفض ثنائية الصداقة والعداوة ، فليس هناك صداقة ولا عداة ، ثم عبر الكشف عن المركزية والعنف فيها، وليس مفهوم الصداقة فقط وحده من بين المفاهيم الأخلاقية الذي يمكن ربطه بميتافيزيقا الحضور بل هناك أيضا مفاهيم أخرى منها المسؤولية التي هي كثيرا ما تعني عند دريدا الانفتاح على اللأحساب *l'incalculabilité* والغيرية *altérité* الغير محدودة (2)، كما أنها تشير إلى مركزية الذات وتنفي الآخر بحيث تجعله قاصرا وكل مصالحه متوقفة على المسؤول، كما أن المسؤولية مرتبطة بالمعرفة وكذلك القرار بحيث تتضمن الالتزام بطريقة أو بشكل حقيقي

---

1- François Nault, la fraternité en lisant Derrida shmit et la Bible, éditions du Cerf,2007/4,n°247.p30-31.

2- François Raffoule, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France Revue de métaphysique et de morale 2007, n°53.p85.

بالحقوق والواجبات ،إن الفهم الجيد للمسؤولية يقودنا إلى القول أن كلمة مسؤولية تعني الجواب للنداء appel لكن كلمة الجواب هذه أيضا قد لا تعني تبادل فقط قد تعني أيضا تبادل و كذلك اعتراف واحترام الآخر وقد تعني أيضا فعل عنيف ومتطرف ، إن نداء المسؤولية قد يكون أيضا بداية للأخلاق وهذه الأخيرة مستحيلة خصوصا لما تكون خاضعة للقواعد ، ويمكن القول أيضا أن المسؤولية هي الالتزام قبل أي قرار، وقبل أي استقلالية ولكن يمكن القول أيضا أن المسؤولية مرتبطة بالقرار والالتزام والحرية بالدين وبالأخلاق كونه قرار مسؤول وهو بهذا قرار أخلاقي بامتياز وفي نفس الوقت قرار غير أخلاقي بامتياز، لماذا ؟ لأن القرار مرتبط بلحظة أخذ القرار وهي مرحلة الجنون، لحظة أخذ القرار هو جنون كما أشرنا إلى ذلك سابقا لهذا يمكن القول أن القرار المسؤول هو أيضا معضلة (Aporie) لأن ما ينبغي أن يجب أن يكون القرار قائما على أساس المعرفة العقلية ، و من جانب آخر وإذا كان لدينا معرفة لسنا بحاجة لأخذ القرار فالل معرفة تغنينا عن القرار لو كنت أعرف ماذا أفعل لا أتخذ القرار (1) لذلك فإنه من المهم جدا أن يكون المرء ذو معرفة واسعة قبل اتخاذ القرار لأن هذا الأخير مرتبط بخبايا الموضوع الذي نريد أن نتخذ فيه قرار، ودريدا في هذا الشأن صريح جدا إذ يقول مهم جدا أن يكون الإنسان ذو دراية واسعة بالموضوع ، لكن المشكلة وهو أن لحظة اتخاذ القرار مستقلة عن المعرفة ، إنها لحظة أخلاقية ويسمونها دريدا أخلاقية الأخلاق وهي اللحظة التي لا أعرف كيف أتصرف ولا ماذا أفعل وليس لدي ما يلزم ، ولكن يجب علي أن أستجيب وأتحرك وأتحمل مسؤولياتي، وهنا أسائل الاستحالة كمكان للأخلاق (2)، ومن جانب آخر يمكن القول أن الحديث عن المسؤولية هو حديث عن مسؤولية اتجاه الآخر، وبالتالي حديث عن الواجب والضرورة ، لأن الإنسان مسؤول أمام الآخر حيث يقول دريدا في هذا

---

1- ibid,p83

2- Jérôme – Alexandre Nies Berg , « entretien avec Jacques Derrida – penseur de l'évènement », L'Humanité (n°28), janvier 2004.

السياق: (بمجرد أن أدخل مع هذا الآخر المطلق في علاقة – أي فرديتي (ma singularité) تدخل في علاقة مع ما هو مجال الضرورة والواجب فأنا مسؤول أمام هذا الآخر كآخر، فأستجيب له و أجيب أمامه، وما يربطني في فرديتي مع فردية الآخر المطلقة ، فهي ترميني مباشرة في الفضاء المملوء بالخطر للتضحية المطلقة)<sup>(1)</sup> ونفهم من هذا أن دريدا يرى في المسؤولية اتجاه الآخر فعل وسلوك لا يمكن حسابه incalculable كونها غير مرتبطة باللحظة الآنية فقط بل هي مفتوحة على القادم كما أنها تستوجب الإقدام بمنظور عالمي وفردى أو خاص، ويمكن القول أيضا أن المسؤولية مادام هي مرتبطة بالذات وبالآخر فهي بهذا واجب اتجاه الذات والآخر، ولما كانت مرتبطة بالقدرة على اتخاذ القرار وهذا الأخير مرتبط بالمعرفة تبقى المسؤولية أمر مرهون ومتوقف على عوامل أخرى، وتكون بذلك أمر معلق والتزام غير حر، ومهما سعينا إلى التحلي بها يصير الأمر تعسفي ويمارس نوع من العنف على ذواتنا لأنها سلطة تأتي من الخارج يفرضها المقدس مثلا أو الواجب الاجتماعي أو الديني، وهاذين الأخيرين يمارسان ويحتكران السلطة والمركزية، وهذا يدل على التعدي ويدعو إلى استدعاء الأصل وهذا الأخير هو لون من ألوان ميتافيزيقا الحضور التي تربط المسؤولية بالقرار والقرار والحرية والمعرفة تكون بذلك المسؤولية مشروطة تدخل ضمن اطار المستحيل أو إمكانية الاستحالة لتغازل بذلك الانفتاح على الممكن والقادم.

ونفهم أيضا أن الصداقة المستقبلية تتضمن أيضا مسؤولية متبادلة بين نحن وهم nous et vous لأن أنتم vous الذين أتحدث وأتواصل معكم في النداء يجب أن تجيبوا على ندائي في المستقبل، إذن كل من أنا وأنتم كجانبيين للمسؤولية كلانا ضروريين ، وهذه تسمى المسؤولية اللامحدودة responsabilité infinie، وهذا يعد نداء لصداقة مستقبلية ،حيث تكون المسؤولية مدعومة بهذه الأخيرة في الحقيقة أو بتدخل الصداقة المستقبلية المدعومة بالممكن (peut-être) ، هذا الأخير المفتوح un peut être

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Donner la Mort, éditions Galilée, Paris, 1997, p 97 .

*l'aura ouverte* فهو يمنع بأن تتغلق إنه يفتح ويعوض ليس لكي يلغيها إنما من أجل جعلها ممكنة الممكن *le peut être* الذي بقي أن نفكر فيه ونقوم به و نعيشه وهذا الممكن لا يأتي فقط قبل سؤال التحقيق *l'enquête* أو البحث، المعرفة، النظرية، الفلسفة إنما يأتي لجعله ممكناً<sup>(1)</sup>. وإذا قلنا أن المسؤولية مرتبطة بميتافيزيقا الحضور فلأن المسؤولية والواجب شيء مرتبط بالغيرية وحضور الآخر في تصور ليفيناس وهذا الأخير يشير إلى غيرية جذرية *Altérité Radicale* وهي ضرورة وواجب وهذا يدل على عنف في نظر دريدا وكذلك حضور فكرة الأصل *origine* التي تدل على ميتافيزيقا الحضور بالأساس.

وحيثما نعود إلى مسألة الضيافة كذلك نجد أنها في صلب اهتمامات دريدا ، صحيح أنه لم يهتم بها كثيراً في المرحلة الأولى من فكره لكن كيفية تفكيكه إياها فيما بعد يدل على توظيف دريدا لمبادئه الفلسفية أو بالأحرى استراتيجيته التفكيكية القائمة على الاختلاف و الإرجاء وكذا تتبع آثار ميتافيزيقا الحضور في الكشف عن مبادئها وأسسها، لذا فالضيافة التي نريد الحديث عنها في هذا المقام هي الضيافة بالمفهوم الغربي القائمة على شعار افعل وكأنك في بيتك *faite comme chez vous* التي هي عبارة عن مفارقة يتم من خلالها استقبال الآخر ليتحول بعد ذلك إلى صاحب البيت<sup>(2)</sup> وهي تدل أو تشير إلى نوع من المبالغة في الحقيقة وهي في القاموس التاريخي للغة الفرنسية تعني المكان في الأصل وليس ميزة *une qualité* وهي المؤسسات الدينية التي تستقبل المسافرين... ثم إن هذا كان مجاناً<sup>(3)</sup> حيث تتم العناية بهؤلاء الناس دون مقابل حتى وهو ما يعكس نوع من الحس الإنساني والأخلاقي والديني المقدس حول الضيافة فهذا فإن الضيافة القائمة وهي طبعا الضيافة المشروطة هي التي يرى فيها دريدا ضيافة

---

<sup>1</sup>– *ibid*, p59.

<sup>2</sup>–Alain Montandon, *l'hospitalité*, cairn info, 2008/4, Tome 408, p516.

<sup>3</sup>–Vincent Ville Minot, *l'hospitalité*, cairn info, 2008/4, Tome 408, p519.

ملوثة بأسس ميتافيزيقا الحضور القائمة على التمرکز أولا ورفض الآخر، فما معنى الضیافة المشروطة ؟ إنها الضیافة التي تشترط على الآخرين شروطا تسمح لهم بالدخول إلى البيت أو إلى البلد المستقبل أو البلد الجديد الذي نريد الذهاب إليه حتى يتم استقبالنا أو ربما رفضنا أو طردنا تماما ، إن هذا النوع من الضیافة المشروطة الذي يشترط على بني الإنسان صفات أو خصائص معينة قد تكون عرقية أو مادية أو حتى جنسية أو لغوية هو سلوك أو اتجاه فكري متطرف يتغذى في الأساس بميتافيزيقا الحضور التي تکرس وتجذر بل تقدس مفهوم الأصل *origine* مما يجعل السلطات الغربية أو الأوروبية تقدس الجنس الأبيض واللغات اللاتينية لدخول أوروبا أو الاستقبال من طرف السلطات الأوروبية فأوروبا للأوروبيين كما يقول شعارهم ، هكذا تكون أوروبا منغلقة على نفسها مثلا، لا يمكن مثلا استقبال أفراد بعیدین من حيث الثقافة واللغة، مع ربما عدم الاهتمام وفهم ثقافة الآخر وتقالیده ، والبنية السياسية للآخر حتى يحصل الاندماج وتقبل الآخر، لهذا فالضيافة هي دائما مسألة سياسية من الدرجة الأولى يتم فيها استقبال الآخر في أي ظروف، إذ عالجه دريدا في أوراقه ماذا عن غد؟ في عام 1996 وهي تأخذ مكانة هامة في الاهتمامات المنطقية والسياسية لدريدا<sup>(1)</sup> وهناك تصور ونوع آخر كما يتصوره دريدا إذ يقودنا بطبيعة الحال إلى التفكير في الضیافة الغير مشروطة وقانونها غير مشروط للضيافة الغير محدودة يتم فيها إعطاء للواصل مما يملكه وما يملكه دون طلب للمقابل<sup>(2)</sup> وهذا بطبيعة الحال يکرس أو يعکس بديل دريدا الذي يعرضه في مكان الضیافة الأولى القائمة على المركزية والأصل كما ذكرنا سابقا وكذلك الأساس والخاص ، لكن كيف ومعنى تکریس الخاص *le propre* والأساس وكذلك الحضور *la présence* في

---

<sup>1</sup>– Charles Ramond, Derrida élément d'un lexique politique, presse universitaire de France, 2007/2, n°30,p147.

<sup>2</sup>– Yves Charles Zarka, penser l'hospitalité aujourd'hui, presse universitaire de France,2016/4, n°68,p8.

تصور الضيافة بمفهوم التمركز الغربي الغربي ؟ لقد أشرنا سابقا إلى أن الأصل يمارس نوع من العنف عند دريدا خصوصا لما يتعلق الأمر بتقييده وجعله أمر خاص propre وهو نستنتج من الثقافة الغربية من خلال تعزيز الخاص والملكية الإنسانية ، بهذا تكون أوروبا ملكية للأوروبيين مما يجعل الضيافة ليس أمرا الزاميا فالبيت والوطن شيء خاص بفرد أو مجموعة بشرية تشترك في عدة أشياء، وهذا الأمر تتبثق منه الضيافة المشروطة كونها مسألة اختيار للضيف أي نختار نوع الضيف كما نضع له شروطا تحد من حرية هذا القادم الآخر الذي لا نعرف من هو وقد يكون خطرا علينا لكن دريدا يردع هذا الخاص بالإنسان فليس هناك ما هو خاص لذا عمد إلى تصور قانون الضيافة الغير المشروطة الغير محدود وهو مطلق حيث يقول دريدا: ( كل شيء يحدث وكأنه يحدث وكأننا نحترم القانون الغير الشرطي للضيافة ، إنما بطريقة ضرورية خرق القوانين للضيافة)<sup>(1)</sup> ونفس الشيء بالنسبة للأساس le fondement وهو الذي يقوم عليه الفكر الغربي سواء كان فكر أو عقيدة أو حتى فلسفة وعلوم فلا يمكن عند دريدا أن يكون هناك أساس تقوم عليه الضيافة كون هذه الأخيرة وفي التقاليد الأوروبية قائمة على أساس ديني أو عرقي أو لغوي فالخاص يقود إلى الأصل كما يقود الأصل إلى الحضور هذا الأخير الذي يرى في الضيافة مسألة آنية يمكن أن تكون الآن وقد لا تكون في الغد ثم إنه أمر مرتبط بالحاضر وليس الغياب الغائب لا يمكن أن يكون ضيف ، أن الضيافة الدريدية تقوّض كل هذه المفاهيم وكل هذه الأسس الميتافيزيقية . دريدا أقام بتفكيك جذري لمعنى الضيافة السائد لكن هل هذه الضيافة ممكنة التحقيق ؟ أم أنها مستحيلة بالنظر إلى المشكل والعوائق التي تعيق حتى تصورها أليس هذا النوع من الضيافة معضلة بالنظر إلى استحالة تحقيقها في الميدان للمستحيل أو حدث المستحيل أو استحالة حدث الضيافة ، لا شك أن التصور اللاشرطي للضيافة يجبر دريدا على القول أن المستقبل مسؤول حول ضيافته un hôte

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, De l'Hospitalité, éditions Calmann-Lévy, Paris 1997, p 21.

(1). purement responsable sur son hospitalité .في النهاية نقول تقتضي الضيافة أن يكون الغريب صاحب اسم ، أي أن تكون له هوية ، إذ من الصعب لبلد ما أن يستقبل شخصاً عديم الاسم بيد أن الضيافة المثلى تقتضي من المضيف أن يفتح باب بيته للغريب من دون أن يطالبه باسمه ، تستلزم الضيافة المطلقة، كما يقول دريدا قطيعة مع ضيافة القانون ما أسمك؟ من أين أتيت؟ والى أين أنت ذاهب؟ الخ...

من هو الغريب؟ وماذا تعني عبارة "الذهاب إلى الخارج أو العودة من الخارج؟"، يتساءل دريدا: أليس الغريب، الأجنبي ذلك الشخص الخارج عن بلده؟ سواء أكان الخروج فتنة أو هرباً؟ إن كل خروج مرفوق بالعنف وبالأسى والمأساة. إذن الضيافة في التصور القائم حالياً هي مرتبطة بفكرة ميتافيزيقا الحضور بالخصوص فكرة المركز، المركزية الأوروبية التي ترفض تقبل واستقبال الآخر دون شروط، لذا ليس هناك ضيافة بمعنى الحضور القائم بل هي مسألة يمكن أن تكون مستقبلية فقط. A 'venir.

لكن انطلاقاً من هذا التحليل السابق هل يمكن القول أن دريدا إنساق ضمن التيار الأخلاقي، بتعبير آخر هل يمكن اعتبار موقف دريدا اتجاه الضيافة L'hospitalité موقفاً أخلاقياً من خلاله يمكن القول أن دريدا عرف تحوُّلاً أخلاقياً وسياسياً في مساره الفكري؟ إن أخلاق دريدا إن وجدت هي أخلاق الغيرية éthique de l'altérité واستقبال الآخر أو أخلاق الضيافة وأخلاق الحدث. (2) إن هذا التساؤل في الواقع إنما يبحث في فهم الأفكار الدريدية وقلبها على أوجهها وانطلاقاً مما رأينا فإن التفكيك كاستراتيجية في عمله الفلسفي هو حاضر دائماً في كل الاتجاهات النقدية التي ألزم دريدا نفسه القيام بها ، ونقد ميتافيزيقا الحضور هي الدعامة الأساسية التي يستند إليه دريدا في فلسفته لذا تفكيك دريدا لهذه المسائل

---

1- Jacques Derrida, responsabilité et hospitalité, paroles d'aube, Grigny, 1999, p113.

2- François Raffoule, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale 2007, n°53,p84.

ليس بهدف الميل إليها إنما بهدف الكشف عنها وعن أسرارها، مما سبق نلاحظ أن دريدا ليس فقط يقوم بعملية نقل السؤال من نص إلى آخر ومن مشكلة إلى أخرى ، إنما أيضا هو نقل السؤال من معضلة إلى أخرى، من معضلة الضيافة إلى معضلة الهبة ومن جانب آخر نقول أيضا أن دريدا في تفكيكه لمسألة الصداقة والضيافة كما رأينا لم نلمح لديه أي ميل إلى اتجاه أخلاقي أو سياسي ، بالعكس كان يلتزم دائما بنظرة محايدة وأحيانا أخرى نظرة نقدية صارمة، وقراءته التي قدمها حول الصداقة والضيافة إنما هو دفع بهاذين المفهومين نحو الكشف عن طابعهما الإشكالي أو المعضلي Aporetique وكذا الكشف عن الجانب الميتافيزيقي فيهما وكذلك العلاقة الموجودة فيما بينها والمفاهيم الأخرى، بالأحرى يقف دريدا وراء نقل هذه المفاهيم من مكان إلى آخر ملامستها والحفاظ عليها دون هدمها أو تفتيتها بل عمل على توجيهها نحو المستقبل ( penser à venir ).

لم يعد يستثني دريدا أي نص فلسفي في عمليته التفكيكية سواء كان نص يتطرق إلى المسائل العملية أو النظرية ، وتعد إشكالية العدالة من أهم اهتماماته الأولية كونها مرتبطة بمسائل أخرى كثيرة تتحكم في المسائل الأخلاقية برمتها، إنَّ مسألة العدالة تتجاوز الحق في نظر دريدا وأنها عوّضت بالأحساب incalculable للحدث والمستحيل ، فالعدالة تفرض تطبيق لقواعد الحق<sup>(1)</sup> وتفكيك دريدا إياها ينبع دائما من فهم أو ضرورة فهم هذا المفهوم عن عمق حتى يتسنى لنا فهم معنى الحق والقانون كون هاذين الأخيران على علاقة بموضوع العدالة، وفي الحقيقة دريدا يدعونا إلى التفكير في العدالة لأنه ضروري أن نفكر في ذلك ثم إنها قضية استعجالية يجب أن نلتفت حولها، واستحالة العدالة حسب دريدا ليس فقط في اللغة وإنما حتى صعوبة أو استحالة تفكيكها، ويصعب حتى تحديدها أو تعريفها ، حتى العدالة في حد ذاتها تشير إلى استحالة تعريفها، وتحقيقها وتعتبر مسألة العدالة من المسائل التي سيطر عليها مفهوم

---

<sup>1</sup>– Charles Ramond, Derrida élément d'un lexique politique, presse universitaire de France, 2007/2, n°30,p147.

ميتافيزيقيا الحضور لاسيما التمرکز العقلي خصوصا توهم البعض من الاتجاهات على استطاعتها الوصول إلى تحقيق العدل خصوصا الديموقراطيات الغربية التي ترى أنها حققت أشواطاً مهمة في جميع مجالات حقوق الإنسان وفي حق الشعوب في تقرير مصيرها بالإضافة إلى التوزيع العادل للثروات على الرغم من أن الحقيقة غير ذلك ، والعدالة حسب دريدا لها تاريخ عريق مع مسألة الحق والقانون، وتفكيك دريدا للعدالة له بعد فلسفي بالدرجة الأولى هو الاقتراب من حقيقة المفهوم مطلقته أو ترسندنتاليته إذ هو مفهوم متعالي، و يميّز دريدا بين القانون والعدالة ويرى أن تفكيك هذه الأخيرة غير محدود، لا يمكن حسابه (incalculable) غير خاضع للقواعد، وأجنبية عن القياس فالعدالة نفسها هي التي تدعونا إلى تفكيك القانون، فهي تفرض أن القانون يجب تفكيكه فالعدالة شيء استثنائي في القانون، وتقوم استراتيجية التفكيك عند دريدا على إبراز هذه المعضلة (Aporie) أو معضلة العلاقة بين العدالة والقانون والقرار ويبدو أن هذا سيستسلم لضده اللاقرار (l'indécidable) وهذا الأخير الذي لا يعني معارضة للقرار<sup>(1)</sup> و تكمن المعضلة هنا في أن اللاقرار ليس هو مسألة عدم أخذ القرار أو رد الفعل، ولكن هو شرط إمكانية القرار أو الفعل، واتخاذ القرار يتوقف على اللاقرار هنا وهو الذي يفرض علينا أن نتخذ القرار، وعلى الرغم من الطابع المعضلي Aporétique للعدالة، إلا أنها تبقى مشدودة إلى شيء ينبع من الديانة المسيانية وهو أنه دائماً هناك ما هو قادم (ميسي) Messei نسبة إلى اعتقاد هذه الديانة اليهودية .

وإذا كانت العدالة مرتبطة بمسألة الحدود فإن المسيانية هي التي تحدد هذه الحدود، كما أنها تحدد المضمون، ويقول دريدا في هذا الشأن: (من بين الأسباب التي جعلتني أتلفظ إزاء الأفق أو الآفاق مثلاً مسألة أو الفكرة التعديلية الكانطية (L'idée régulatrice) لكانط وكذلك حدث المسيانية (L'évènement messianique على الأقل في كيفية عرضهم في شكل آفاق ) se sont des

<sup>1</sup> – François Raffoule, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale 2007, n°53,p82-83.

(horizons) ، الأفق مثلما يحدده الاسم الإغريقي هو في نفس الوقت فتح وتحديد الفتح ( l'ouverture )  
(et la limite de l'ouverture) والذي يدل على تقدم محدود تام (Fini) أو إرجاء أو انتظار  
(Attente).<sup>(1)</sup>

يفرض دريدا ببساطة أن ننتظر ما هو آتي وفقا لتعاليم الميسيانية التي تحتوي وتتضمن هذا الأفق  
(Horizon) ، ويمكن القول أيضا أن الممكن le possible هو شيء أيضا يمكن توقعه أو التنبؤ به  
وهو الذي نسميه بالمستقبل الحاضر le futur présent بمعنى التخطيط لما قد يحدث كمكان ، فيمكن  
تصوره كفكرة و كذلك التخطيط لحدوثه ، وإذا عدنا للحديث هنا عن المستحيل l'impossible الذي هو  
مجيئ الحدث<sup>2</sup> وكما رأينا العدالة تدخل ضمن هذا المجال فإنه لاخترق هذا المستحيل يجب تجاوز  
الحدود le passage des frontières ، وهو أمر مستحيل لا يمكن تفكيكه كما رأينا سابقا ، لأن  
الرغبة في المستحيل تستوجب القضاء أولا على التناقضات الموجودة بين المتوقع والممكن ، ولما كان  
المستحيل هو الذهاب إلى ما لا يجب الذهاب إليه فإن القول أن تجربة المستحيل هي تجربة المعضلة  
من دون مسلك، أين لا يوجد أي منفذ يمكن الولوج منه، لهذا إذا أردنا أن نتحدث عن التفكيكية في مجال  
العدالة فلا يمكن لنا أن نفكر إلا من خلال اعتبار التفكيكية كتجربة مستحيلة أي التفكيكية ممكنة  
كاستحالة ، فإنه علينا إسقاطها على هذه الإشكاليات ذات الطابع المعضلي Aporetique ، ويمكن أن  
نفهم من هذا من جانب آخر أن العدالة شيء مستقبلي شيء يلوح من الأفق أي هي شيء دائما آتي  
à-venir (ويمكن القول أن هذه العدالة هي ذلك الآتي للحدث avènement de l'évènement

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Force de Loi : Le « Fondement mystique de l'autorité », éditions Galilée, Paris 1994, op cit, p 57.

<sup>2</sup> – François Raffoule, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale 2007, n°53 op cit, p85.

وحسب دريدا فإن الأشياء المثالية أو ما يجعل شيئا ما ثمينا ويغيره الإنسان هو تواجده في منطقة تخطت الحدود للممكن، لذا فالإنسان ينظر دائما إلى الأمور التي ليست في متناوله، لأن كل ما يمكن الوصول إليه وتحقيقه يصبح شيئا عاديا بمجرد تحقيقه والوصول إليه، لذا فإن العدالة التي هي هم الإنسان وليس هناك أي إنسان يرفض العدالة أو لا يحبها، إن القانون الإلهي نقش في قلوب البشر هذا الأمر الفطري ولكنها تبقى مسألة مرتبطة بأمر قد سبق أن أشرنا إليها سابقا ، إنها العدالة المرتبطة بالقانون والحق والمسؤولية والقرار، إنها جملة مركبة ومتشابكة تتوج بمعادلة العدالة بحل مستحيل ، وعلى الرغم من هذه الاستحالة يبقى الأمل بالحل ووصول الحل قائم يمكن تصوره وفق معادلة الآتي (A 'venir) ولعل ربما ما جعل الإنسان يتطلع إلى هذا الأفق ولم يرضى بما هو قائم أليس هذا ما قاله دريدا: (بدون توقف يجب التنكير دائما أنه انطلاقا من هذه الإمكانية الصعبة (terrible) لهذا المستحيل de cet impossible ) نقول أن العدالة شيء مرغوب فيه...<sup>(1)</sup> ، ولما كانت العدالة مسألة صعبة المنال خصوصا لما نتحدث عن إمكانية تطبيقها نقول أنّ القاضي مثلا يقرّر اللّقرار حيث يسهل اختيار أسباب أخذ القرار لكن يصعب إختيار منطق أخذ القرار le raisonnement de juger ، ولما كانت العدالة مرتبطة بالقرار وهذا الأخير مرتبط بالمسؤولية فهذه الأخيرة تفرض الواجب نحو الآخر أو الغيرية المتطرفة إن صح التعبير وهذا يدل على عنف الأصل وحضوره ، وهذا الأمر يزعم دريدا بالطبع إذ يدل على ميتافيزيقا الحضور، وفي الأخير ألا يمكن القول أن السؤال الدريدي يستهدف تفكيك ومساءلة كل المفاهيم التي تعد لغز أو معضلة مما يجعل المسار الفكري الدريدي واتجاهاته النقدية تتصف بالتطور والتحول المستمر.

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Spectres de Marx, éditions Galilée, 1993, p 112.

أما عن مسألة أخرى مهمة في تفكيكية دريدا يتصور دريدا الهبة في شكل من أشكال الحضور وهذا الأخير لا يعترف به دريدا وقد وجّه له انتقادات لاذعة لكن فيما يكمن هذا الحضور؟ لكي تكون هناك هبة لابد من ردع الخاص *le propre* حتى تتفادى حركة التبادل هاته، ولما كان الخاص شكل من أشكال الحضور، استوجب مهاجمة هذه الصورة من صور الميتافيزيقا التي وصفها دريدا بميتافيزيقا الحضور، ثم إن الهبة هي صورة من صور الحضور بمفهوم الدواين وهي تعبير عن وجود مزيف وهو مرتبط بالزمن حيث أن الذي يهب دائما ينتظر أن يسترجع ، وهذه صورة من صور تمدد الحاضر نحو المستقبل ليس لتصور أو لتحسين صورة الشيء المراد القيام به إنما لأجل قتل أو لإعلان قتل ذلك الشيء بإعطاء الهبة، وانتظار التعويض هو قتل لها . بهذا يكون هذا الحضور المتجه نحو المستقبل هو حضور معلن ولكن هو زائف ومشتت لا يحترم المعنى الحقيقي للهبة وهو ما يفتح به دريدا كتابه هبة الوقت حيث يقول (فلنبدأ بالمستحيل، ويكون مرافقا بعنوان -الزمن والهبة- هذا يمكن أن يشبه تضحية ماذا يمكن للزمن أن يفعل بالهبة؟ نريد أن نقول على ماذا يمكن له أن يحصل؟ أو أن يحصل معا؟ وباللغة الفرنسية يمكن أن نقول بطبيعة الحال ليس لهما ما يفعله معا بحيث أن كلاهما شيء ملاحظ للوقت أو الزمن الذي لا يعطي شيئا يمكن ملاحظته ، إنه عنصر شفاف غير مرئي لا يمكن ملاحظته إنه يبعد كل ما هو مقدم لرؤيته ، إنه يبدي حتى ذاته للعيان او للرؤية. فلا يمكن أن نكون إلا عميان للزمن و لزوال الزمن ، في حين أنه وبشكل معين ليس هناك ما يظهر ليطلب ويهتم بالوقت ، لا شيء يأتي إلى اليوم ، بمعنى آخر نقول الثورة التي تمنهج سباق الشمس وتوجهها انطلاقا من نهايتها، من طلوع الشرق وغروب أو هبوط الغرب، الأعمال والأيام نقول حاليا أننا نترك ما يمارسه هذا المفهوم للثورة الذي يأخذ منحى الحلقة وفي صورة سريعة (يتجه كل من الوقت والهبة إلى إمكانية استحالتهما).<sup>(1)</sup>

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Donner le Temps, éditions Galilée, p 17.

وهكذا إذن يتصور دريدا مسألة الزمن والهبة إنه يدفع بهما إلى الاستحالة كون إمكانيتهما شيئا مستحيلا وفق عنوان الزمن والهبة هذا الذي يشبه تضحية لكن كيف ذلك؟ إذا كان عبر الاقتصاد نبحت أن نعالج موضوعين في نفس الوقت وهذا بطبيعة الحال لأسباب اقتصادية ، ولكن الاقتصاد هنا هو الموضوع حسب دريدا. مما سبق نستنتج أن هناك علاقة ضمنية بين ميتافيزيقا الحضور والمفاهيم الأخلاقية بحيث أن هذه الأخير قائمة أسسها ومبادئها.

## المبحث الثاني

### 1- دريدا وتفكيك المسائل السياسية (الحق و الديمقراطية)

كثيرا ما يقال أن علاقة جاك دريدا بفلسفة الحق متواضعة جدا (1) sous estimé مقارنة بما قدمه الآخرون في هذا المجال ، ولأن دريدا لم يكن في الحقيقة رجل قانون أو فيلسوف قانوني ولا قانوني فلسفي ، فهو لا يذكر في هذه المسارح التابعة للقضاء ، وكثيرا ما يقال أن دريدا ليس له انشغال بهذه المسائل ، ولكن لا ننسى أنه عالج هذه المسألة وأضاف أشياء كثيرة لها ولا ينبغي أن نستهيين بما قدمه في هذا المجال خصوصا عمله الجبار في توفير الوسائل الفعالة لأجل جعل الحق لغاية عامة ، ليس هذا فحسب إنما نقول أيضا أن دريدا قام بتفكيك الحق (le droit) وأعطى له أهمية بالغة إذ كان يعبر في مقام قوة القانون (force de loi) أن المكان الملائم لتطور التفكيكية هو الحق حيث يرى مثلا التقنية القانونية لتحرير الأحكام والقرارات والتأهيلات هي دليل كافي ومثالي لاهتمامات التفكيكية وليس هذا فحسب إنما حتى فهم العلاقة مع العدالة والحق، والقانون وكذا الارتباط الوثيق خصوصا بين الحق والعدالة وأخذت هذه التحليلات أشكالا عديدة ومست مواضيع كثيرة ((le droit pénal) ، (حق اللجوء)

---

<sup>1</sup>– Pierre Yves Quiviger Derrida de la philosophie au droit, presse universitaire de France, 2007/2 n°30,p41.

(الملكية) (الفصل) la sanction ، حقوق الإنسان، الحقوق العالمية العامة، (droit public)، الجرائم  
في حق الإنسانية السيادة ، لهذا يعتبر دريدا عمله الفلسفي وبصفة موضوعية ينصب حول هذا الشيء  
تحت عنوان الحق (du droit)، وإذا كان كما أشرنا من قبل أي أن العدالة لا يمكن تفكيكها فهي ممكنة  
مثل تجربة المستحيل كما يشير إلى ذلك دريدا نفسه ، إذ يقول في شأن الحق ما يلي: (يمكن للتفكيك أن  
يكون بين المسافة التي تفصل اللاتفكيكية العدالة و تفكيكية الحق. إنها ممكنة كتجربة المستحيل)<sup>(1)</sup> فهذه  
العبارة في الواقع توضح لنا استحالة الحق في التأسيس لنفسه ، وبطبيعة الحال فقد أشار إلى هذه الفكرة  
في أطراف ماركس ، عن النفس (psyché) وقوة القانون (Force de loi) وعن الحق في الفلسفة  
وفي هذه الفترة بالذات اهتم دريدا بهذه المسألة القانونية بعنوان الحق والعدالة وعبر عن ما تم نعتة بشكل  
تعسفي بالانعطاف الأخلاقي والسياسي political turn ، لكن في الحقيقة دريدا في هذه الفترة وضع  
جانبا قليلا الكتب الأولى علم الكتابة والكتابة والاختلاف ، بالخصوص أن اهتمام دريدا بمسألة العدالة  
بالحق الأمر الذي أعطى للتفكيكية تعريفا أو مفهوما عاما وليس خاصا وهذا ما عبد الطريق إلى الفلسفة  
العامة عند دريدا إذ يمكن القول أن أفكاره وانتقاداته اتجهت اتجاهات مختلفة ، وإذا عدنا للحديث عن هذا  
الثنائي الحق/العدالة ، فكرة العدالة بعد الحق أو خارج الحق، هي فكرة تعود إلى أرسطو الذي يرى  
العدالة كنهاية الحق أو العدالة في نهاية الحق ، وهنا يتجه دريدا ليتأثر بليفيناس بحيث يرى أن الحق  
مقرون بالحساب calculabilité والعدالة بالأحساب l'in calculabilité، وبهذا يمكن القول أن العدالة  
تقوم على الأساس الذي تقوم عليه الهبة (le don)، (معناه العلاقة مع الآخر هي العدالة) وهي علاقة  
يجب أن تكون خالصة بدون وسيط أو شاهد ومن الجهة الأخرى من جهة الحق فإن الحساب يقتضي  
التبادل التجاري في جوهره وكذا التقييم الصحيح ، لهذا فإن الحق يمكن تفكيكه كما أشرنا إلى ذلك من

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Force de Loi, éditions Galilée, p 35.

قبل والعدالة هي التي تدعوننا إلى ذلك ، مادام الإنسان هو الذي وضع القانون فإنه يمكن له أن يفككه لأجل أن يحسنه ويعدّله وهذا هو طموح دريدا من المسائل الأخلاقية السياسية الدولية مثل عقوبة الإعدام وحقوق الإنسان والحيوان... إلخ.

بهذا يمكن القول أن دريدا كان حاضرا كل مرة في المشاهد السياسية الحساسة التي تحدث في العالم ولكن على الرغم من ذلك فإن دريدا يقال عنه أنه لم يهتم كثيرا بالسياسة مثل الآخرين فهو لم يلزم نفسه كثيرا بالنضال السياسي<sup>(1)</sup> مثلا كما أنه لم يعرف كثيرا ولم ينل شهرة سياسية مثل ماركس مثلا أو سارتر إذ يمكن القول أن دريدا أقام مسافة بينه وبين السياسة، على الرغم من اتخاذه مواقف سياسية فردية دون الانخراط السياسي أو نضال عقائدي . فمثلا كان من المدافعين عند استقلال الجزائر، كما أنه ساند القضية الفلسطينية رغم أنه من أصل يهودي ، كما كان ضد التمييز العنصري، وكان معجبا كثيرا ب: (نيلسون مانديلا) إلى درجة أنه زار زنزانته في السجن الذي كان فيه ، وعلى الرغم من هذا فإن هذا فقط نشاط فردي بعيد عن أي انتماء سياسي ولكن هذا لا يعني أن دريدا لم يكتب شيئا في السياسة في مرحلة الشباب أو في مرحلة النضج ، بل يمكن القول أن النصوص الدريدية الأولى هي نصوص سياسية أو بتعبير آخر هي نصوص تتضمن رسائل سياسية في داخلها على الرغم من أنها تبدو بعيدة عن الفلسفة العملية، وهذه الرسائل السياسية هي التي ظهرت فيما بعد في كتاباته المتأخرة *Moscou Aller Retours, Spectres de Marx*... الخ، ولكن الجدير بالذكر هنا هو أن دريدا ولو أنه تناول المسائل السياسية لكن الغرض من ذلك هو تفكيكها ، وعموما الأخلاق مرتبطة بالسياسة ، وما قام به دريدا هو تفكيك الأخلاق والسياسة معا عبر تفكيك مفاهيمها(القرار، المسؤولية، العدالة، العفو، الصداقة السياسية، الديمقراطية) كلها مفاهيم يمكن القول أنه تتبعها بالتدقيق في نشأتها وتطوراتها في التاريخ

---

<sup>1</sup>-Marc Crépon, on Derrida politique, Ouverture, Revue lignes47, Maupassant, mai 2015, p7.

وليس هذا فحسب إنما دريدا عمد إلى اقتراح توجيهات ليس لغرض تبيان طابعها المعضلي Aporétique إنما أيضا لربطها بالممكن وبالمستحيل خصوصا مسألة العدالة والديمقراطية هو الموضوع الذي شكّل محورا هاما في اهتمامات دريدا خصوصا الديمقراطية المستقبلية وهو Démocratie A venir والذي ظهر لأول مرة في كتابه عن الحق في الفلسفة 1990 وهي ليست عنوان لنظام أو دستور وليست هيئة دستورية من ضمن الهيئات الأخرى بل هي مستقبلية ومرتبطة بالإجراء (1)différance ونجده أيضا في الفصل الأول من كتابه (مارقون) (Voyous) يبحث في إمكانية الديمقراطية المستقبلية وفي الفصل الثاني قام بتوضيحها مباشرة وإبرازها مع علاقتها بالعنف ، كما ربط دريدا هنا مسألة الإمكانية possibilité بما يسميه الديمقراطية المستقبلية ، فمفهوم المستقبل L'avenir لا يعني أنه يوجد في المستقبل dans l'avenir، ولكن نحن نحتاج إلى ديمقراطية مستقبلية هنا والآن في نفس الوقت بدون تعطيل أو تأخر وإذا عدنا للحديث عن هذه الديمقراطية فنقول أنها سيطرة تعود إلى نظام سياسي أين يكون فيه الشعب هو السيد بمعنى سيادة الشعب ، ولكن أي سيادة ، فنجد هناك شعب أي تعدد الأفراد ويتحكم فيهم فرد ، إذا في الواقع هو سيطرة الفرد على الجماعة أو الديمقراطية هي حيلة فقط يتم من خلالها سيطرة الأقلية على الجماعة باسم الجماعة، فهي أساسا مفارقة أو متناقضة وهي تفرض حساب اللآحساب un calcul de l'incalculable كما يرى دريدا نفسه ومن جانب آخر نجد أن الديمقراطية نظام قائم على العقل، ومحدّد وفق نقد العقل ، ولكن في الواقع شيئا آخر فلما نضع أو نفكر في السيادة والفردية la souveraineté et la singularité، في تاريخ الفكر الفلسفي من أفلاطون إلى روسو فأفلاطون يرى أنها حكم الغوغاء أو السيادة للغوغاء، ولكن في الديمقراطيات المعاصرة السيادة للفرد، وفي نظر دريدا السيادة مسألة مهمة وحساسة يجب أن تكون غير مشروطة ، في حين أن

---

<sup>1</sup>– Charles Ramond, élément d'un lexique politique, presses universitaires de France,2007/2( n°30),p147.

لاشرطية السيادة تؤدي إلى عنف مميت وقوي ، يرى دريدا أنه لكي نفكر في الديمقراطية المستقبلية لابد أن نفرص بين السيادة واللاشرطية ، ويستعمل دريدا مصطلح السيادة كعنوان بارز للديمقراطية، أي سيادة المجتمع المدني، وهذه السيادة دائرية لأنها حوارية، تداولية، تشاورية وتتيح لكل فرد أن يعبر عن ذاته تبعاً للشعار الديمقراطي، وبهذا فإن الديمقراطية ليست عرض مسرحي في أداء الأدوار، وإلا كانت ديمقراطية شكلية، مجرد لعبة الشطرنج في توزيع الأدوار الثابتة، الدائمة والجامدة والسيادة هي فعل في الأداء وليست اسماً في الإيحاء ، إنها باختصار تلك التي تجعل المجتمع يدور حول ذاته عندما يتداول أدواره ويؤسس دولته<sup>(1)</sup>. ولكن هل هذا موجود في الواقع، هل الديمقراطيات الغربية هي حقيقة؟

في الحقيقة عبر دريدا في أكثر من موضع عن قلقه إزاء هذه الديمقراطيات أو هذه التنظيمات العالمية التي تدعى الديمقراطية ، فهي في الحقيقة لا تمثل حتى من انتخابها أو عينوها، كما أن هذه التنظيمات لا يخفى على أحد أنها تم السيطرة عليها من طرف الدول القوية والغنية ، التي غالباً ما تسيطر على الشعوب الأخرى باسم ديمقراطيات محلية ذات نظام شمولي في الحقيقة خصوصاً دول العالم الثالث، وإذا عدنا إلى الحديث عن العلاقة بين الديمقراطية والحق والعدالة، فإننا نجد هناك علاقة وطيدة في الحقيقة فإذا كانت العدالة مستحيلة ولكنها مفتوحة على المستقبل كذلك الديمقراطية هي مستقبلية 'venir' A طبعاً دريدا لا يمكن تحقيق هذه الديمقراطية إلا في إطار ديمقراطية عالمية قائمة على العدالة الحقيقية والصدقة والضيافة الحقيقية وهي كلها مستحيلة مثل الهبة لكنها ممكنة إذا استطعنا تجاوز الحد les frontières ، أو حدود المعضلة أو هي تبقى دائماً معضلة في بنيتها ، قوة بدون قوة ، فردية غير

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد، الحدث، التكيف، الخطاب، إشراف محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، 2011 ص 320.

حسابية incalculable ومساواة حسابية calculable<sup>(1)</sup> كما يقول دريدا نفسه إن الديمقراطية كما يتصورها دريدا هي أخلاق الحدث ، الذي لا يأتي من المستقبل ولكن يأتي من الأعلى ، الحدث مثل الوافد L'arrivant ، ويمكن القول أيضا أن الديمقراطية لها مدلول أو معنى الدورة إذا تم استعمالها بحذر بحيث من شأن الدورة أن تسمح للدولة بأن تشتغل بالمعنى الاشتقاقي حيث تتداول السلطة مثلا وإدارة العقود والممتلكات لتحقيق الديمقراطية ليس بمفهوم المروق والإغواء الذي ينحرف عن الدوران الحقيقي ليحل محله الدوران النرجسي على الذات وإغواء الآخر.

إن طرح دريدا للديمقراطية المستقبلية A 'venir أو الآتية في ارتقائها النظري أو العملي وفي عقلها العددي أو الحسابي، وفي تعقلها الكمي أو الكيفي لا تتفك عن الحساب وهي بذلك في جوهرها وعلتها وسيورتها عبارة عن عقل وتعقل<sup>(2)</sup>. إذا هكذا يتصور دريدا الديمقراطية إذ لم يستطع أن يتصورها ديمقراطية حقيقية كما هي اليوم نظرا لمفاراتها منذ نشأتها إلى اليوم، فهي مسألة في الواقع معقدة ومركبة مرتبطة بشروط كثيرة والمشكلة أن هذه الشروط يغلب عليها الطابع أو طابع المعضلة Aporie كما رأينا في تحليلنا السابق.

يمكن القول انطلاقا من التحليل السابق أن دريدا على الرغم من تناوله لمسائل سياسية كما قلنا في بداية هذا التحليل إلا أنه بقي محايدا بعيدا عن كل الإيديولوجيات والانتماءات ، فحديثه عن الديمقراطية وتصوره المستقبلي لها إنما ينبع دائما من استراتيجيته النقدية لما هو سائد حاليا ، لهذا فإن تفكيك دريدا للديمقراطية إنما هو إبراز الهفوات الموجودة فيها في القديم منذ اليونان وفي عصرنا هذا الذي يعتقد فيه

---

<sup>1</sup>– Charles Ramond, élément d'un lexique politique, presses universitaires de France,2007/2( n°30),op cit,p 145.

<sup>2</sup> – جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد، الحدث، التفكيك، الخطاب، إشراف محمد شوقي الزين، مرجع سابق ، ص 324.

الإنسان الغربي والأنظمة والمنظمات الغربية أنها قطعت شوطا كبيرا في الحريات وحقوق الإنسان وفي رقي مفهوم العدالة عمليا وتطبيقيا لذا نقول أن دريدا هنا قام بتنفيذ ما هو خفي وما هو مستور، إذ وضع ديمقراطية الغرب على المحك ، كونها أولا تدل على مركزية عرقية وعقلية وفقا لنموذج ميتافيزيقا الحضور ، كما أنها مجرد لعبة سياسية ، لهذا فإن نقده وتفكيكه إياها إنما بسبب أهمية هذا الموضوع وعلاقته بالمواضيع الفكرية والمعرفية الأخرى ، وكل تفكيكات دريدا بالخصوص تفكيك مسألة السيادة la souveraineté نقول أنها مسائل متنقلة elles se déplacent و كذلك إعادة réitérent وهذه الاستراتيجية هي استمرارية منطقية وكذلك مواضع تتكرر وتنتقل على طول في النصوص الدريدية (1) لهذا لا يمكن القول أن دريدا في اهتمامه في الفترة الأخيرة بالسياسة يعني أنه تحوّل أو وقع في تحول فكري إنما فقط هو تفكيك يقتضيه النص السياسي كغيره من النصوص اقتضته ظروف هذه الفترة.

## أ - مسألة الحيوان La question de l'animal

اهتم دريدا بمسألة الحيوان بشكل ملفت ليس كما يعتقد البعض خصوصا لما نتفحص مؤلفاته نجده لم يكرّس مؤلفا خاصا للحيوان في بداياته الفكرية إلا في الفترة الأخيرة كما يعتقد البعض المعلقين أين سخر جهوده للحديث عن هذه المسألة في مؤلفين وهما الحيوان والسيادة ( La Bête et La Souveraineté ) وكذلك الحيوان الذي هو أنا ( L'Animal Donc Je Suis ) ، فيهما فكك دريدا مسألة أو علاقة الإنسان بالحيوان ، لكن لما نتصفح جيدا مؤلفا دريدا نجد أن مسألة الحيوان عند دريدا استطاعت أن تعبر من كتاب علم الكتابة ثم إلى صيدلية أفلاطون إلى البطاقة البريدية بعدها يد هايدجر

---

<sup>1</sup>-Cristina de Peretti et Delmiro Rocha, Dès ses premiers textes on Derrida politique Ouverture, Revue lignes47, Maupassant, mai 2015, p220.

لهذا (1) la bête et le souverain ثم إلى ندوات الحيوان والسيادة Heidegger la main de يمكن القول أن مسألة الحيوان في مؤلفات دريدا هي في الواقع مسألة مركزية فالقارئ مثلا لكتاب علم الكتابة وفي الفصل الذي خصصه لروسو هناك إشارة واضحة إلى ذلك ، ولا يمكن أن نقول أن دريدا فكّر في هذه المسألة مؤخرا بل بالعكس تقريبا في كل مؤلفاته نجد مفاهيم تدل على هذه المسألة (مسألة الحيوان) وعنق ضد الحيوان (Péciste)، وهذه الصورة يمكن القول أنها من الداخل كصورة حيوان وفي هذا المجال هناك من الباحثين الذين تحدثوا عن هذه المسألة وحاولوا إظهار كيفية تعامل الإنسان المقيت مع الحيوان مثل إليزابيت ديفونتوني في كتابها صمت الحيوان (Le Silence des Bêtes) وأشارت في بحثها إلى الطريقة التي يعامل بها الحيوان من طرف تقاليدنا الفلسفية والدينية هو كتاب تحدث عن فلسفة الحيوان بالأحرى الحيوان كلغز (2) ، وهنا يقترح دريدا مفهوم وهو carnophallogo centrisme وهو مفهوم يتكون من مفاهيم أخرى logocentrisme ، phalogo centrisme و Carno centrisme الأول هو الذي بدأ به دريدا فلسفته وهو أن من ليس له عقل ولغة ليس إنسان أو هو مطرود من دائرة الإنسان ، فالحيوان أعتبر غير ناطق وغير عاقل Aloga أي كائنات لا تملك لا عقل ولا لغة ، والثاني فإن العقل والكلمة من احتكار الذّكر في العالم الغربي والثالث فإن الإنسان حينما يملك العقل والكلمة فإنه سيملك أيضا التحكم في الحيوان la maitrise de l'animalité ، وهذه تؤدي إلى سيادة الإنسان على الحيوان مما يؤدي إلى التضحية به ببساطة ، وأعتقد أن هذه المفاهيم تستطيع أن تشرح سلوك الإنسان اليوم اتجاه الحيوان وفق العلاقة بين الإنسان والحيوان، وهذه العلاقة تمر عبر علاقة غذائية

---

<sup>1</sup>-Rosaria Caldarone, Patrizia Cecala, Derrida, Heidegger, pascal, et la question de l'animal, éditions Gallimard,2012/5,n°671,p83.

<sup>2</sup>- Benoit Goetz, Elisabeth DeFontenay, le silence des bêtes, la philosophie a' l'épreuve de l'animalité, le portique, paris fayard, 1999,p1.

carnivore أو بتضحيات أخرى مثل استخدام الحيوان في التجريب expérimentation أو العقل العلمي (logos)، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل ملامسة دريدا أو تطرق دريدا لمسألة المسؤولية والحرية للحيوان في كتابه La Bête et le Souverain يعني أن دريدا يقترح بشكل أو بآخر أخلاق للحيوان أو أخلاق للحيوان؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال لابد أن نفهم أن دريدا وفق استراتيجية التفكيك هو يفكك أولاً مسألة العنف الذي هو يبدأ من اللغة أولاً ثم يمس بسيادة الحيوان<sup>(1)</sup> يتخذ عدة أشكال ينتقد وفق اتجاهات عديدة ، تقريباً كل ما يسمى الثقافة والحضارة الغربية وكل ما قد أشار إليه وسلط عليه قراءته التفكيكية لهذا فإن اتجاهات النقد عند دريدا هي متعددة ومتشعبة اتخذت مجالات ومناحي عديدة ، نظرية وتطبيقية فلسفية، دينية، أخلاقية، سياسية واقتصادية موظفاً آله التفكيكية في تفويض كل ما له علاقة بميتافيزيقا الحضور الغربية ، إن مسألة الحيوان هي مسألة ينبغي أن تفكك لغرض فهمها وإزالة اللبس عنها ثم إنها مسألة تم الاستغناء عنها في الحقل الفلسفي ولأنها مسألة تتخذ منحى خطير اليوم . إن تفكيكية دريدا تفكك وبشكل مستمر ولكن في هذه المسألة لابد أن نسرّع التفكيك ومن الوسائل التي تضمن هذا التسرع هو اقتراح أخلاق للحيوان Ethique Animal، وهذه الأخيرة تتضمن في العمق أن هناك سيادة لدى الحيوان une souveraineté أو لدى كل الحيوانات ، وهذه السيادة لابد أن تأخذ بعين الاعتبار وباعتبار هذه السيادة بواسطتها نستطيع أن ننقص العنف الذي يمارس ضد الحيوان.

هكذا ينظر دريدا لهذه المسألة وتتضح المسألة أكثر في كتابه هذا الحيوان الذي أنا هو ( L'Animal Que Donc Je Suis)، أين يرى أن مسألة الحيوانية بالنسبة للفيلسوف هي مسألة صعبة وهي مركزية على الرغم من أن هذه الأخيرة مقوّضة في مجال التفكيكية وفي كل مؤلفات دريدا كما ذكرنا سابقاً ، كما

---

<sup>1</sup> –Manola Antonioli, Elias Jaber, qu'ils sont bêtes!, éditions cairn info, 2013/3, n°81, p10

أنها تضع على المحك فرضية ملكية الإنسان (Propre de l'homme)، كما ينتقد دريدا فكرة هايدجر التي ترى أن الإنسان يتميز عن الحيوان بسبب الملكية le propre<sup>(1)</sup> وهو الأمر الذي كرسه الميتافيزيقيا (ميتافيزيقا الحضور) والتولوجيا الغربية خلال العصور السابقة. كما يرفض دريدا تسمية كلمة حيوان في عموميتها، لأنها تقزم الحيوان وتتقص من قيمته (Simplification conceptuelle) وهو إشارة إلى الضغط على الحيوان واحتقاره والسيطرة، ولا بد بذلك أو لهذا لا بد من مراجعة هذه العلاقة بين الإنسانية والحيوانية، إذ يقول دريدا في هذا المجال: كل مرة نقول فيها حيوان كل مرة يقول فيها الفيلسوف أو أي شخص كلمة حيوان بالمفرد نفهم أن نقصد بذلك كل كائن إلا الإنسان، نجد فيه أن دريدا انتقد فكر ديكارت وكانط وليفيناس، لا كان وهيدجر فيما يخص مواضيع عن الحيوانات، وي طرح فيه سؤال مهم جدا وهو هل الحيوان يعاني؟ أو هل تستطيع الحيوانات أن تعاني؟ ثم يقول هل يمكن لها أن لا تريد أو تستطيع أن تعاني؟ بمعنى هل يمكن أن ترفض وتتجنب المعاناة ثم يقول المعاناة ليست مسألة إرادة، Pour souffrir n'est pas un pouvoir، إنها إمكانية بدون إرادة إنها إمكانية المستحيل (Une possibilité de l'impossible)<sup>(2)</sup>

يشير دريدا في مسألة سيطرة الإنسان على الحيوان إلى الحرب الدائمة والتي يجب التفكير فيها فينبغي أن نعيد النظر في العنف الاصطناعي والميكانيكي، والكيميائي والهرموني والجيني أو الوراثي أين الإنسان منذ تقريبا عشرين وهو يخضع حياة الحيوان لهذا العنف، ويقول دريدا أن هذا الاحتواء والفتك بالحيوان نابع من فكرة فلسفية وهي المثالية الترنسذنتالية التي ترغب في السيطرة المطلقة للطبيعة وللحيوان، للإنسان ولغاياته الخاصة، وأعتقد أن هذه المسألة أخذت أبعادا أخرى وهي في نظر دريدا

---

<sup>1</sup> – Jean Grondin, Derrida et la question de l'animal, presse universitaire de France Cairn Info, n°30,p32.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, L'Animal Que Donc Je Suis, éditions Galilée, Paris, 2006, p 54.

تجاوزت حدودها، وهو قتل الحيوان بطريقة بشعة ومحاولة إبادة تماما عبر ما يحصل في العالم من مجازر، نعم إنها مجازر لا تستعمل هذه الكلمة فقط فيما يتعلق الأمر بالموت أو القتل الجماعي للإنسان إنما أيضا يجب أن تستعمل في القتل الجماعي للحيوان، لهذا فإن دريدا يدعو ويرى أن الفلسفة أو الفيلسوف عليه يطوّر الضرورة الفلسفية ذات نمط جديد وهي الفلسفة الحيوانية ( La philosophie animalière)، وإذا اعتبرنا أن المسألة الحيوانية هي مسألة قد أفلتت منها في السابق عبر عصور من طرف الفلاسفة ، يجب عليها اليوم أن تكون مسألة مركزية لا يمكن أن نتفادها اليوم ولا يمكن كذلك تجاوزها ، هذا ولكي يكون أو يستطيع الخطاب الفلسفي أن يدافع على المجال الفكري الإنساني: الحيوان ينظر إلينا ونحن أمامه عراة والتفكير ربما يبدأ هنا.

وإذا أردنا أن نتعمق في موضوع الحيوانية أو مسألة الحيوان عند دريدا فلا بد أن نعود إلى جينيالوجيا وأساس ظهور هذه الفكرة بشكل جدي، ففي 1992 ظهر مؤلف بعنوان: المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (Monde Finitude-Solitude) وهو الذي جعل من مسألة الحيوان في بداية الخطة ويعود هذا الكتاب في الحقيقة محاضرات قدمها هيدجر سنوات 1929-1930 تحدث فيها عن المفاهيم الكبرى للميتافيزيقا والتي يبحث من خلالها التفكير بشكل جذري على الرغم أن هيدجر له تصور تقليدي على الإنسان بأنه حيوان عقلائي، طبعا هو ما قامت به أو طرحته نظرية داروين في التطور، وهو طبعا ما أدى في هذه الفترة أي فترة الكينونة والزمان (Sein und Zeit) إلى ظهور الأنثروبولوجيا الفلسفية والمرتبطة بالأسماء مثل ماكس شيلر ثم بعدها هايدجر، والذي كرس الجزء الأخير لكتابه Kantbuch<sup>(1)</sup> لسنة 1929 لهذا التخصص ونجد فيه محاولات هيلموت بليسنير Helmut Plessner وأرنولد جيهان Arnold Gehlen الذين بحثوا في إعادة التفكير في مسألة ملكية أو ما هو خاص بالإنسان ( le

---

<sup>1</sup>– Jean Grondin, Derrida et la question de l’animal, presse universitaire de France Cairn Info, n°30, op cit, p32.

(propre) فهل هناك خاص (propre)؟ إن جواب الأنثروبولوجيا الفلسفية هنا هو ربما تستلزم إعادة الصياغة النيتشوية وهي أن الإنسان هو الحيوان الذي لم يثبت بعد، كما أن الإنسان من المنظور السلبي لم يتحكم أو ليس هو ضحية غرائزه من كل الجوانب بحيث أنه من الجانب الإيجابي يتصور الإنسان عالمه ويستطيع التغيير فيه حسب الحاجة وبشكل حر في حين أن الحيوان عكس ذلك، فالإنسان ينتمي إلى عالم المعقول والذكي بفعل حرته ، إذا هكذا يتميز الحيوان عن الإنسان بفعل الخاص عند هذا الأخير le propre مما جعل الإنسان يمتلك الكينونة être بينما الحيوان هو حبيس الوجود étant وهذا من خلال أطروحة هايدجر 1929-1930 التي يرى فيها في تقسيم الموجودات وتصنيفها حيث أن الحجر بدون عالم La pierre est sans un monde والثانية الحيوان هو فقير في هذا العالم L'homme est configurateur والثالثة الإنسان سيد العالم L'animal est pauvre en monde de monde.<sup>(1)</sup> إن هذه الفكرة أو هذا الخطاب هو الذي أثار ربما حوار مع هايدجر أي بين دريدا وهايدجر أو في حوار غير منقطع بينهما بحيث يرى دريدا في هذه الفكرة الهيدجرية أنها خاصية الإنسان (le propre de l'homme) الذي يميزه عن الحيوان، فكرة جعلته رهينة أو حبيس الفكرة الديكارتية وهذه الأخيرة طبعا لا يجدها دريدا غير معقولة، إنما انطلاقا من فكرة ليفينياس (لا تقتل أحدا) وهذه العبارة لحماية الإنسان وليس لحماية الحيوان، ودريدا هنا يرى في هذا الفصل أي استثناء الحيوان من القتل ليست غريبة surprenante، في حالة ليفينياس لأن تفكير الآخر، الآخر الحقيقي الذي ينظر إليها يجب على العكس أن نعزز هذه المسألة فدريدا يحذر ويوبخ stigmatise سلوك وفكرة نسيان الحيوان وحتى نسيان حيوانية الإنسان ذاته<sup>(2)</sup> وهذا ما يعبر عنه في كتابه هذا الحيوان الذي هو أنا

---

<sup>1</sup> – ibid, p33.

<sup>2</sup> – Jean Grondin, Derrida et la question de l'animal, presse universitaire de France Cairn Info, n°30, p 33.

(L'Animal Que Donc Je Suis). وليس القضية هنا هي مسألة نسيان الحيوان بعدم النظر في الحيوان ككائن يستحق العيش بل أبعد من ذلك إن جشع الإنسان وانتهازيته وصلت به إلى الفتك بالحيوان فتكا لا مثيل له وحتى الإنسان القديم المحدود الإمكانيات مقارنة بإنسان اليوم الذي يعيش ويعتمد على الطبيعة في بقائه لم يقدّم بفعل ينتهك حرّات الحيوان والإنسان نفسه، هذا الإنسان اللّعين الذي ازداد شراسة بازدياد تقدمه ازداد غنوصه ، لقد أضحى اليوم يقيم مجازر (génocide) في حق الحيوان، وهو ما يدل على قسوة الإنسان وهو ما عبرت عنه إليزابيث ديفوننتاي elisabeth de fontenay القسوة هي التي نعبر عنها في سلوكاتنا والتي تعني cruor أو الدم ، السلخ والقتل<sup>(1)</sup> ، لكن هل يجوز القول عن المجازر التي ترتكب في حق الحيوان بالمجازر مثلما تطلق على الإنسان؟ كثيرا ما يستعمل المصطلح في حالة الإنسان وليس الحيوان، فمثلا في قاموس روبير Robert كلمة مجزرة تدل على هدم منهجي لمجموعة عرقية بغرض الإبادة جزئية أو جماعة، كمجموعة وطنية عرقية، أثنية (éthnique) أو دينية (religieuse)، لكن هل يمكن القول أن الحيوان يكون مجموعة أثنية عرقية أو دينية؟<sup>(2)</sup>

إذا كان الجواب غير ممكن على الأقل يمكن القول أن الحيوان يكون جنس أو ينتمي إلى جنس الحيوان (genos) (genre) وهي صفة مشتركة بين الكائنات المتحركة التي نحن ننتمي إليها، إذن هذه القسوة التي ترتكب من طرف الإنسان ضد كائنات تنتمي إلى جنسنا الخاص وصورة الكلمة مجزرة ليست بريئة والتكيفية تلح على هذه المسألة ليس فقط في إبادة الإنسان مثل حدث المحرقة اليهودية في محاولة من

---

<sup>1</sup> –Elisabeth Defontenay, l'homme et l'animal, anthropocentrisme, altérité et abaissement de l'animal, le seuil, 2009/4, n° 131, p23.

<sup>2</sup> – Jean Grondin, Derrida et la question de l'animal, presse universitaire de France Cairn Info, n°30, op cit, p37.

النازيين القيام بذلك وكذا المثليين Homosexuels وإنما حتى في إبادة الحيوان حيث أن اليوم هناك تهديد بانقراض الكثير من الأنواع إن لم نقل أن الكثير منها قد انقرض، أجل يحدثنا دريدا عن قسوتنا الصامتة، كثيرا ما يقدم لنا الإعلام قصص عن البيئة وعن المعلومات البيئية ولكن ننسى أو نتعمد ما يحدث في القتل العمدي للحيوان لغرض استهلاكه ، لكن لماذا دريدا يرفض فكرة قتل الحيوان وإبادته؟ هل السبب أخلاقي، ديني؟ يرفض دريدا هنا فكرة طرد الحيوان l'exclusion de l'animal لأهداف فلسفية بالدرجة الأولى، بمعنى لغرض تفكيك الصورة العقلية التي صنعها الإنسان على نفسه، وليس لأهداف أخلاقية كما ينعته معلقيه، لذا فإنه يرى أن الإنسان مغرور بهذه الصورة العقلية التي صنعها لنفسه على الرغم أن الحيوان ربما يملك قدرات حسية أخرى لا يملكها الإنسان ذاته ففي كارثة التسونامي 26 بتاريخ ديسمبر 2004 استطاع الحيوان أن ينجو بنفسه بعدما تنبأ أو احس بهول الكارثة ابتعد وصعد إلى المرتفعات في حين كانت حصيلة الضحايا البشرية ثقيلة، إذا الحيوان يحس يعاني ويلد ويموت ويتواصل فيما بينه (1) وفي كتاب آخر لدريدا وهو السياسة والأخلاق الحيوانية والعنوان الأصلي بالفرنسية هو Politique et L'Ethique de L'Animalité يرفض دريدا فيه ربما فكرة الأنثروبومركزية L'anthropocentrisme والتمركز الغربي (l'occidentale centrisme) (2) كما يرجع دريدا أيضا العلاقة مع الحيوان إلى شروط التفكير والذاتية الغربية ، وبشكل آخر يمكن القول في السلطة السياسية وكذلك بناء صورة الإنسان سيد العالم بمركزيته، لهذا فإن التطرق اليوم لمسألة الحيوان هي ضرورية لكل هيئة تريد أن تحدث تغييرا في التفكير بالأحرى التفكير الفلسفي، ولا يمكن البتة التفكير في أن

---

<sup>1</sup> – ibid, p35.

<sup>2</sup> – Patrick Llored, *Jacques Derrida, Politique et éthique de l'animalité*, éditions Sils Maria, 2013, 112, paru le: 25 février 2013.

الإنسان هو من صنع الحيوان اليوم بحكم ما يحدثه من تطوير في مجال علم الأحياء وفي مجال الصناعة التجارية لإنتاج اللحم خصوصا، لأن الحيوان هو الآخر من نفس الجنس *du même genre* مثل الإنسان<sup>(1)</sup>، لذا فإن الإنسان ليس معطى واضح هكذا بل هو حصيلة تطورات تاريخية ثقافية والحيوان جزء من هذا مما جعل الحيوان شريك الإنسان في تطوره هذا، لم يفوت دريدا الفرصة لي طرح أطروحته وهو أنه لا يمكن الفصل بين الإنسان والحيوان *ils sont indissociables*. إن التفكير في هذا يستدعي التفكير في الآخر ولأن الحيوان تمّ دمج في تعريف الإنسان والعكس صحيح والإنسان في الحقيقة يقوم بعملية بناء نفسه انطلاقا من مقابلة الحيوان، فالتفكير في الإنسانية يستدعي استحضار الحيوان فهو المقابل (*L'opposant*) وهو ليس المخالف فقط أو الآخر، إنه هو فقط الذي يستطيع الإنسان قتله وأكله ، ولا يمكن تقليص قتل الحيوان بسبب الأكل أو لضرورة حيوية فقط ، بل قتل الحيوان هي عرف وتقاليد *rituel*، فالضحية بالحيوان ضرورية لإنتاج حيوان آخر، وإذا كان الإنسان لا يأكل الإنسان الذي هو حيوان فهذا فقط بسبب السلوك حسب فرويد أساسي بالنسبة للمجتمعات لأجل ربما كبت وحشية الإنسان *refouler la bestialité de l'homme*، يمكن القول بدل من أكل الإنسان لنوعه أي الإنسان *le cannibalisme* انصرف إلى أكل الحيوان ممّوها ذلك عن نفسه ، لذا لا يمكن القول عن الإنسان أنه بريء بل هو وحشي في الأساس لا يستطيع أن يفكر ولا أن يكون إلا بارتكابه وحشية، فالعنف الوحشي هنا ضروري للإنسان لأجل البقاء ليس هذا فقط إنما يمنح هذه الوحشية للحيوان الذي يريد أن يتميز عنه، وتهدف التكيكية من هذا التوجه أو هذه النظرة هو تبيان فقط أو إعداد نقد ضد المركزية الغربية (*occidentale centrée*) التي تدعي التعقل أو لامتلاكها للعقل والثقافة والحضارة ولكن في الحقيقة هي قائمة على جثث لا واعية لا عاقلة ، إن العلاقة بين الإنسان والحيوان كما هي

---

<sup>1</sup>– Jean Grondin, Derrida et la question de l'animal, presse universitaire de France Cairn  
Info, n°30,op cit,p37

قائمة تنفلت تماما من الواجهة الأخلاقية والسياسية فموت الحيوان لا يعترف كموت حقيقي، هذا ما يجعل مبادئ الأمر الأخلاقي والسياسي غائبة في علاقة الإنسان بالحيوان وهذه العلاقة قائمة على العنف الذي لا نريد أن نقر به وقد تم تقليصه وتكييفه بسلوك تقني خالص خالي من كل بعد أخلاقي، هنا يدعو دريدا إلى أن الحيوان هو الغير أو يمكن اعتباره الغير من خلال تصور العلاقة بين الإنسان والحيوان دون أن ننسى الزمن *La temporalité* ، ويقول دريدا في هذا المجال (عموما في كل الحالات إذا كنت أنا بعده، وكذلك أيضا مادام أنه هنا قبلي، ها هو ورائي إنه يحيط بي ومنذ هذا الكائن-هنا أمامي يمكن تركه ينظر، دون شك ، ولكن كذلك [...] يستطيع هو أيضا النظر إلي ، لديه نظرتة إلي، إنها نظرة الآخر المطلقة ، وليس هناك شيء يعطيني أو يدفعني لأفكر في هذا الغيرية المطلقة من قريب أو من بعيد إلا في اللحظات التي أرى فيها نفسي عاريا أمام نظر القط)<sup>(1)</sup> ويمكن أن نفهم من هذا الكلام وخلال الكتاب عموما هذا الحيوان الذي هو أنا بعدين أساسيين لمعنيين، (فالحيوان الذي هو أنا) يرجع أولا إلى مشكلة الكينونة (*être*) عموما في تحديد الذات والآخر، إن الاعتراف بذاتيتي (*mêmeté*) وهذا يفترض دائما طريقا نحو الغيرية وهو أنه لست الآخر مثل أنا، فأنا إذا في متناول مفهوم الغيرية وأنا أثبت أنني أنا ، ومن جانب آخر عن طريق الغيرية أو غيرية نظر الحيوان التي أصل إليها في كيانتي أو في كينونتي، الحيوان لأنه من جهة يسبقني هذه النظرة إلى التفوق للحيوان الذي هو أنا ترجع أيضا إلى أن هذا الحيوان هو هنا قبلي فأنا متأخر عليه ويجب علي أن أتبعه وإلا يجب متابعة أثره ، هذا الكائن يفتح لنا المجال إلى البحر الزمني حيث يمكن القول أن قبل سؤال أو مسألة الكينونة كما هي... هناك مسألة المتابعة<sup>(2)</sup>.

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, *L'Animal Que Donc Je Suis*, éditions Galilée, op cit, p 28.

<sup>2</sup> – Ibid, p 94.

هكذا إذن يقدم دريدا مفهوم الإرجاء (La différance) في المقدمة وفي حديثه عن الزمن والآخر إذن كما يمكن للميتافيزيقا الغربية كأنتولوجيا لوغومركزية أن ترى الكائن أو الكينونة في صورة حضور؟ إن الإرجاء الذي يضمن تمثيل الكائن الحاضر *étant présent* ، ليس هي نفسها التي تقدم للحاضر وتمثل الأنتولوجيا في جذورها من المنطلق الأول (Archie)، وكل هذا بطبيعة الحال ينبع من تصور دريدا وكيفية تفكيكه مسألة الخاص بالإنسان (Le propre) <sup>(1)</sup> أو ما يسمى الميتافيزيقيا الإنسانية وهي التي نجدها بقوة عند هايدجر حول مسألة الذازيين (Dasein)، إذن هكذا يدرك دريدا مسألة الحيوان كجواب لمسألة الخاص (Le propre) بالإنسان ، إنه يضع قدرة هذا الأخير أو يخضع قدرة هذا الأخير إلى شك في أن يكون الإنسان على حق في مسائل مرتبطة بالحيوان ويقول دريدا في هذا الشأن: ( إن الأمر ليس فقط في طلب إذا لدينا الحق في رفض هذه السلطة أو تلك على الحيوان (كلام، عقل، تجربة الموت، ثقافة، تنظيم، تقنية، لباس، كذب، محو للأثر، هبة Le don ، ضحك، بكاء، التزام...الخ) القائمة هي ضروريا غير محدودة والتقليد الفلسفي الأكثر قوة التي من خلالها نحن نعيش أن نرفض كل هذا للحيوان إنه أيضا يجب طلب حتى هذا الإنسان أو هذا الذي يسمى إنسان (l'homme) هل له الحق أن يعطي أو يهدي بكل حق ومنطق (Rigueur) للإنسان، أن يهدي أو يقدم إذن ما يرفضه للحيوان.)<sup>(2)</sup>

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل يمكن أن نسوي بين الإنسان والحيوان؟

سؤال قد يجعلنا نفهم أكثر التوجه الدريدي، أولا ليس المسألة هي مسألة مساواة بين الإنسان والحيوان إنما يمكن القول إنها مسألة وعي بالدرجة الأولى ،كيف نفكر في الاختلاف بين الإنسان وهذا النوع أي

---

<sup>1</sup> – Rosaria Caldarone, Patrizia Cecala, Derrida, Heidegger, pascal, et la question de l'animal, éditions Gallimard, 2012/5, n°671, p91-92.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, L'Animal Que Donc Je Suis, éditions Galilée, op cit, p 185.

الحيوان الذي يشركه في المكان patrimoines<sup>(1)</sup>، فلماذا هذا الإنسان الذي هو كائن حيواني يتصرف بمركزية ويوظف عقله هذا الذي يزعم به والذي من المفروض أن يستعمله في الحفاظ على البيئة وعلى الأنواع الحيوانية ، نجده يتجه عكس نفسه ذاته ، إنه يخرب البيئة ويقتل الحيوان، من هذا المنطلق كما ذكرنا يفكك دريدا امتلاك الإنسان للعقل وادعاه المركزية، والسلطة والزمن، الحاضر والمستقبل.

## ب - تفكيك فكرة الإرهاب

إن الوقوف عند مسألة الإرهاب بالخصوص اليوم الإرهاب العالمي لمشكلة عويصة أقل ما يقال عنها أنها لغز من الصعب فهمه وهذا نظرا لطبيعة الموضوع المرتبط بكثير من القضايا والألوان ويمكن القول أن الكل يرى الإرهاب كوسيلة تستخدم لأغراض سياسية بحتة إلا الغرب نفسه الذي له نظرة بل يصطنع نظرة أخرى وهو يمكن أن يكون وراء هذا الإرهاب المفتعل لتبيان مركزيته ، ولكن أبسط ما يقال اليوم عن الإرهاب أنها مسألة تتبع من أصل عقائدي بالضبط من التطرف الديني الإسلامي الذي يعصف بالأمة الإسلامية شرقا وغربا، ولكن يصعب التسليم بهذا القول لأنه ربما ما خفي أعظم، إن قصة الإرهاب بطبيعة الحال في العالم لم تكن لتسمع لولا أحداث 11 سبتمبر 2001 التي مست وضربت الأبراج العالية في الولايات المتحدة والتي بطبيعة الحال ساهم الإعلام بتضخيمها بشكل رهيب ، لهذا فإن التعقل في هذا الموضوع والنظر فيه بتمعن يكشف لنا أن حقيقة الإرهاب هي تقريبا غامضة ، ويجب إعادة التفكير فيها كحدث نابع ربما من تيارين إيديولوجيين مختلفين، ولو أن هذه الحركات الإسلامية هي نتاج للعولمة الرأسمالية وعلاقتها بالدين المسيحي فما يبدو يهدد هذه الحركات هو في الحقيقة ما يمنحها الوجود<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> – Jean Grondin, Derrida et la question de l'animal, presse universitaire de France Cairn Info, n°30,p39.

<sup>2</sup> – جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر مقدمة الكتاب، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003 ص28.

والرأسمالية العلمية وكذا لابد من استخدام مفهوم الإرهاب القديم بحذر لأنه لم يعد يعني معنى الإرهاب اليوم بل تغيرت الظروف والمعطيات، ويدّعي دريدا أن تفكيك مفهوم الإرهاب هو المسلك الوحيد سياسيا المسؤول واستخدامه من طرف الدولة يدعم قضية الإرهاب<sup>(1)</sup> ، إذ لا يمكن الفصل بين إرهاب الدولة والإرهاب المحلي أو العالمي، وأنكر أن يكون للإرهاب معنى ثابت أو جدول عمل أو محتوى سياسي ويدعو إلى الانتقال من القانون الدولي الكلاسيكي، إلى نظام عالمي جديد تصبح فيه المؤسسات المتعددة الأطراف والتحالفات القارية هي الفاعل السياسي الرئيسي ، وهذا يعني معاودة الاتفاق على معنى للسيادة ما يعيد مثل عصر التنوير كالمواطنة العالمية والحق العالمي الشامل ومفهوم "الجماعة الكونية" التي حلم بها كانط ، و لتفادي التهويل في هذا الموضوع ولا ننساق ضمن التيار الغربي بالخصوص الولايات المتحدة الأمريكية التي ضخمت الموضوع إعلاميا بالخصوص و بهدف إعطاء الموضوع أبعادا مختلفة لابد أن نعتبر أحداث 11 سبتمبر وغيرها من الأحداث في أوروبا كغيرها من الأحداث التي تحدث حتى في قلب المشرق العربي بالضبط ، إذ ما حدث في العراق وسوريا ليس بمعزل ما يحدث في أوروبا ، بل الفتك والتدمير والحرب النفسية والأهلية التي مست العراقيين والسوريين لم يعرف لها مثل ، إنها مجزرة هذا الزمان بامتياز، ولما نعمن فيها النظر نجد أصلها هو امتداد وسطو هذا الغرب المتحائل الذي يحتقر الدول الفقيرة والنامية وينهب منها ثرواتها. تجدر الإشارة هنا إلى أنه يجب فهم الإرهاب اليوم كظاهرة عالمية ذات بعد سياسي اقتصادي أكثر منه عقائدي و ديني بل هذا الأخير تم توظيفه فقط كغطاء، و لا يوافق دريدا تماما تضخيم فكرة الإرهاب بهذا الشكل على الرغم أنه اليوم يزداد انتشارا وقوة ولكنه ليس الحدث الأكثر أهمية سياسيا فالحدث الأكثر أهمية هو تمركز الغرب في هذا العصر لهذا بالخصوص فإن أحداث 11 سبتمبر مثلا تمثل أو تعكس تمركز الثقافة الأمريكية من خلال توظيف ترسانة من الإعلام

---

<sup>1</sup>-Jacques Derrida ,Jürgen Habermas,le concept du 11 septembre,dialogue a' new york(octobre ,decembre 2001) avec Giovana Borradori ,éditions Galilée,2004,p13.

بالتهويل والتشهير لحدث كأنه نهاية العالم وكذا مهاجمة الإسلام والمسلمين، وإذا أردنا أن نكون تفكيكيين  
نطرح السؤال ما هو الإرهاب الحقيقي لهذا العصر؟ هل هو التطرف الإسلامي الذي قام بالعمل الإرهابي؟  
أم الولايات المتحدة التي لها سلطة على الإعلام بكامله في العالم حيث وضعت العالم أمام وحشية  
الإرهاب وضخمت من الحدث إلى درجة التخويف والتهويل؟ سؤال يطرحه التفكيك يراد منه الاقتراب من  
الحقيقة ولو هي مستحيلة، تفرض القراءة الجينياولوجية علينا أن نعود قليلا إلى الوراء وبالضبط ما يقوله  
الكتاب المقدس في نص التكوين (إن الأرض كلها كانت لسانا واحدا ثم أخذ شعبها في بناء مدينة وبرجا  
رأسه بالسماء ليس فقط ليقموا ويسكنوا بل ليصنعوا لأنفسهم اسما لئلا يتبددوا على وجه كل الأرض، فنزل  
الرب وهدد برجهم، أي برج بابل العظيم حتى يبلبل لسانهم وحتى لا يسمع بعضهم لسان بعض لبعض  
وعند سقوطه سقط الشعب الواحد وتبدد بالفعل في تبدده اللسان على وجه الأرض، ومن هنا تأتي إلينا  
كلمة الببلبة من سقوط بابل ومن التبدد وتبدد اللسان في المكان والأرض.)<sup>(1)</sup>

إنها صورة العظمة التي يريد هؤلاء تكوينها على أنفسهم أنهم مركز العالم باسم الحضارة التي ما فتئ  
دريدا يفككها وينتقدها، هذا ومن جانب آخر يرى دريدا كما أشرنا سابقا إلى أنه يجب أن نكون حذرين  
أمام المصطلحات المستخدمة لأن الغرب أو القوى السائدة اليوم في العالم يمكن لها أن توظف هذه  
المفاهيم بحسب مصلحتها ، وكل الدول التي ترفض نفس التسمية والتوجه فإنها ستصنف ضمن الدول  
الإرهابية ، لهذا ليس من العقلاني التمييز من يمثل الإرهاب حقيقة ، لأنه في النهاية كلا الطرفين الغربي  
والإسلامي متطرف وكلاهما إرهابيان أو كلاهما بالأحرى يمثل الإرهاب، لذا يصعب التمييز بين الإرهاب  
و ضد الإرهاب Le terrorisme et l'antiterrorisme ، الأمر الذي يجعل إرادة إعادة التفكير في  
الإرهاب وفي مفهوم الإرهاب ذاته أمر ضروري ، ولا يجب تتبع الإعلام لأنه دائما يخدم الطرف القوي

<sup>1</sup> - جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر مقدمة الكتاب، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة  
2003، ص7.

والمسيطر، والذي يتهم مباشرة ليس فقط المتطرفين الإسلاميين بل المسلمين ككل ومهاجمة الإسلام كعقيدة. وكذا لا بد من إعادة التفكير في العنف الذي يستخدم باسم العدالة ضد الأبرياء في العالم اليوم وليس في الحقيقة الهدف من ذلك نشر الديمقراطية بالمفهوم الأمريكي التوكفيلي نسبة إلى توكفيل، إنما هذا ينبع من السلطة ومن هيمنة التمرکز العقلي على هؤلاء أو على الحضارة الغربية برمتها، وتبدو الظاهرة مستحيلة للعيان خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية وبعد انهيار المعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفياتي كحامي أو كجدار يحمي هذا القطب، أو بالأحرى نقول بعد اختلال التوازن بين القطبين وانهيار الثاني، حدثت هيمنة القطب الليبرالي وأضحت آتته تهدم كل شيء لصالح مصالحها فقط والدليل على ذلك أن الغرب والولايات المتحدة قامتا بتسمية كل الدول التي لم ترسخ لرغباتها وكذلك لو توافقتها في نظرتها الإيديولوجية والسياسية بل ربما رفض الخضوع لها بالدول المارقة أو الحكومات المارقة (Etats Voyous)، وهذا ما يشير إليه دريدا في كتابه مارقون (Voyous): (السياسة الداخلية للأنظمة الأقل ديمقراطية والتي لا تحترم دولة القانون)<sup>(1)</sup>، إنها نظرة وتوجه زعماء الغرب اتجاه الدول التي لم تدخل معها في جنونها، لهذا فإن سياسة الغرب اليوم أضحت من الصعب القول أنها بريئة اتجاه ما يتعاقب من أحداث لا تمس في الحقيقة بالغرب أو الشرق إنما هي تزلزل العالم كله مادام أصبحت كل نقطة في العالم مستهدفة من عدو مجهول.

إذن هكذا يستقصي دريدا الحدث ويذهب وراء الكلمات ووراء اللغة إذن يقول: (إن شيئا ما رهيبا قد حدث في الحادي عشر من سبتمبر ولكننا لا نعرف في الحقيقة ما هو، ومع أننا قد أعربنا عن بالغ غضبنا حيال العنف، وعن بالغ أسفنا المخلص بخصوص أعداء الموتى... أعتقد دائما أن من الضروري أن أوجه اهتمامي أولا إلى الظواهر اللغوية وظواهر التسمية والتاريخ وإلى هذا القهر من التكرار البلاغي

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Voyous, éditions Galilée, paris, 2003, p 137.

والسحري والشاعري في آن واحد... لا لكي ننغلق في اللغة كما يحاول المتعجلون إقناعنا بذلك، وإنما على العكس من هذا من أجل أن نحاول أن نفهم على وجه الثقة ما يحدث فيما وراء اللغة وما الذي يدفع إلى التردد بشكل لا نهائي 11 سبتمبر لذا يجب أن نعرف أكثر وأن نحافظ على حريتنا لكي نبدأ في التفكير في الأثر من أين أتى إلينا وكيف فرض علينا هذا الأمر الذي يمثل في حد ذاته تهديدا لنا؟<sup>(1)</sup>

إذن هكذا دعا دريدا إلى التعامل مع الحدث دون تضخيم، ثم إن الحدث هو غامض، وكل الأحداث الإرهابية غامضة في الحقيقة تحتاج إلى الحذر وعدم التسرع في إصدار الأحكام ، خصوصا ما يوظفه الإعلام من لغة وتكرار بلاغي وسحري وأحيانا شعري كما يقول دريدا ، إذن لا سبيل للإقناع وفق هذه الوسيلة ، إضافة إلى التهويل عبر الصورة ، كون هذه الدول أو هذه الأنظمة تمتلك ترسانة من الإعلام ومزود بأحدث التقنيات ، ومن خلال هذا الهول لهذا الحدث (Major event)<sup>(2)</sup> نفهم أنه حدث فعلا شيئا خارق للعادة إنه اختراق للحضارة الغربية ولعمق جبروتها ، لقد حدث الاختراق للسيادة ، للمركزية إنه ربما لأول مرة بهذا الشكل الضخم ويقول دريدا في هذا الشأن: (فالعالم بأسره وليس الولايات المتحدة فقط ينتابه شعور غامض بأن شيئا ما قد حدث أو تعرض للاختراق، وهذا الاختراق يبدو ليس فقط وكأنه اختراق لا سابق له في تاريخ الولايات المتحدة فهو أول انتهاك للأراضي القومية الأمريكية منذ ما يناهز القرنين أو على الأقل ذلك هو محتوى الاستفهام السائد باستمرار. ولكنه يبدو وكأنه اختراق من نوع جديد ماهي طبيعة هذا النوع ؟ قبل أن أجيب عن هذا السؤال ، أود التذكير ببعض الحقائق الدامغة: هذا الاختراق ينتهك أراضي دولة تقلد نفسها إضمارا دور السيد بين الدول ذات السيادة وذلك حتى من وجهة نظر أعدائها وبالذات منذ ما يسمى بـ "نهاية الحرب الباردة" وهذا الدور يتيح لها أن تضمن وأن تنصب

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر مقدمة الكتاب، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة ، مصدر سابق ، ص 54-55.

<sup>2</sup>-المصدر نفسه ص 56.

نفسها الوصي على نظام العالم بأكمله ، وليس فقط بسبب غناها ونفوذها التقني والعلمي والعسكري ولكن بسبب الدور الذي تلعبه كحكم في كافة المنازعات وبسبب حضورها المهيمن في مجلس الأمن والكثير من المؤسسات الدولية الأخرى ، وذلك على الرغم من أنها لا تحترم وبشكل لا تعاقب عليه... فهي الوحدة المزعومة للقوة والقانون معا كما يتيح لها تمثيل القوة العظمى للقانون وخطابه<sup>(1)</sup>، وهذا بعينه ما يسمى الحصانة الذاتية في نظر دريدا ، إنه الدور الذي تلعبه الولايات المتحدة والغرب اليوم ونفوذها في العالم هو في الحقيقة عنف violence إلى حد ما، وهذا بطبيعة الحال بشكل من الأشكال في صورة حضارية بالأحرى باسم الديمقراطية واحترام الشعوب والأقليات ولكن في الواقع هي هيمنة في نظر دريدا. مما يجعل هذا الغرب معرض للرد أو للعنف الدائري أمام كاميراتها الخاصة ، يأتي إليها من الداخل ويستولي على السلاح من الداخل ثم القيام بعمليات انتحارية التي تمثل الحصانة الذاتية في ظل ديمقراطية<sup>(2)</sup> ، ولكن في الواقع وفي نظر دريدا هذا الغرب هو سبب مباشر أيضا لظهور هذا الإرهاب وذلك بتهيئته للمناخ وذلك ما قامت به من تطهير سياسي في الشرق وفي ليبيا وهذا الأمر مواتي بطبيعة الحال لظهور قوى هؤلاء الأشخاص، ولكي تنقلب هذه القوى عليها، إنه انهيار التمركز من هذا المنطلق كما إنهار تمركز الفرنسيين في نظرتهم إلى إرهاب الجزائر أثناء حرب التحرير 1954-1962، إذ كانت فرنسا في البداية تتحكم في الأوضاع وبعد اندلاع الحرب وصف الجزائريون المحاربين عن بلادهم بالإرهابيين بسبب اعتبار الجزائر ملك لفرنسا وهو ما يسمى الجزائر الفرنسية ، لكن سرعان ما تغيرت

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 67.

<sup>2</sup> - Charles Ramond, élément d'un lexique politique, presses universitaires de France, 2007/2( n°30), op cit, p143.

الأسماء وتحول الإرهابيون إلى مجاهدين، وكذا دون أن ننسى إرهاب فرنسا في الجزائر بقمعها للجزائريين وكانت تصفه فرنسا عملية من عمليات البوليس والأمن الداخلي<sup>(1)</sup>.

ومن جانب آخر إنّ الحديث عن أصل الإرهاب وسببه يبقى دون تحديد بالضبط فهو عدوان خفي وقد تكون أسبابه (عرقية، دينية، اقتصادية، سياسية) دون أن نفوت الحديث عن دور إسرائيل والسعودية وعلاقتها مع أمريكا إذ تلعب أو تؤدي معها دور الزبون، والحامي، وكذا إسرائيل التي لا تأخذ بعين الاعتبار القانون الدولي وقرارات هيئة الأمم المتحدة ، إن النظرة تفكيكية تستوجب أن تمس هذا القانون الدولي اليوم المليء بالعيوب، وفي هذا المجال يدعو دريدا إلى احترام المؤسسات الدولية واحترام مداولاتها وقراراتها وبالخصوص أصحاب العضوية فيها وذات السيادة فيها، وهنا يرى أو يلمح دريدا إلى بعض التقصير من طرف الدول الغربية عن التزاماتها اتجاه العالم ذلك كما يقول دريدا نفسه، وهذا التقصير يعود إلى بنية القواعد والمبادئ التي يتشكل منها هذا القانون الدولي، كما ينتج أيضا عن التقصير في المواثيق والاتفاقيات التي تنظم هذا القانون ، لذا فإن مساءلة هذه القواعد والمبادئ ونشرها عالميا دون توقف يظهر التقصير في عدم وضع إجراءات رادعة لإسرائيل لما تقوم به من انتهاكات لحقوق الإنسان في فلسطين ، لذا يرى دريدا أ هذه الطريق طويلة ومهمة ضخمة وخطيرة وطويلة الأمد وهنا يطرح دريدا تصور ويفترض أن يتم تعديل هيئة الأمم المتحدة وتركيب ميثاقها ويجب على مجلس الأمن أن يستحوذ على قوة كافية للتدخل من أجل تنفيذ قراراته دون الخضوع للدول القومية القوية والغنية والمهيمنة فعليا أو ضمنيا<sup>(2)</sup>.

---

<sup>1</sup> - جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر مقدمة الكتاب، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة ، مصدر سابق ، ص 84.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 114.

إذن هكذا يدفع بنا دريدا إلى أفق أخرى أو إلى نظام عالمي جديد تحترم فيها القوانين وتسان فيه الحقوق من منطلق تفكيكي وليس من منطلق أخلاقي، دون نسيان أن دريدا نفسه يرى في طبيعة هذا الأفق الذي رسم معالمه بهذا الشكل يبدو وكأنه خيالي ، أي الأفق الخاص بمؤسسة دولية للقانون أو محكمة العدل الدولية والتي يجب أن تتمتع بقواها المستقلة الخاصة (1) ، ويرى دريدا أيضا أنه لا يعتبر القانون هو الكلمة الأخيرة للأخلاق والسياسة، واتحاد القانون لا يجب أن يكون طوباويا بل يجب أن يكون إشكاليا كما يقول دريدا Aporetique ، لهذا فإن الدولة القومية أو الديمقراطية يجب وضع أسسها الأنطولوجية واللاهوتية موضع المساءلة والتفكيك، أي يجب إعادة صياغة شكل جديد للسيادة La souveraineté والتي تعني اتخاذ القرار بشكل فردي وكذلك محاولة الفصل بين السيادة والشرطية ، وهي لا تخضع لقاعدة الحق (2)، كما يجب إعادة تأسيس شكل جديد للقانون المطلق الذي يجب أن يتمتع بكل القوى المستقلة التي يحتاج إليها)، ويقول دريدا أيضا (فإنني ما زلت مصرا على اعتقادي بأن الإيمان في إمكانية هذا الشيء المستحيل، هو في الحقيقة الشيء الذي لا يقبل اللقرار Indécidable وهو ما يجب أن يوجه كافة قراراتنا(3) ، إن الاستراتيجية الدريدية هنا ليس وصف أو تشخيص وتقديم الحلول للإرهاب والعمليات الإرهابية والشفقة على الضحايا وعلى الأمن العالمي الذي أضحي يتهدد، إنما هدف دريدا هو تبيان وتشخيص آثار هذا الحدث على تفويض مفهوم السيادة والمركزية في الحداثة الغربية ، لهذا فإنه يمكن القول أن تناول دريدا لمثل هذه المسألة التي تعد مسألة سياسية وأخلاقية بامتياز هو ليس الطموح إلى إقامة سياسة أو أخلاق للتفكيك ، إنما هدفه هو نقد المبادئ والقوانين، والسيادة والعدالة الدولية والقوة

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 114.

<sup>2</sup> - Charles Ramond, élément d'un lexique politique, presses universitaires de France,2007/2( n°30),op cit,p151.

<sup>3</sup> - جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر مقدمة الكتاب، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة ، مصدر سابق ، ص 115

والعنف التي تعتبر كلها مفاهيم ميتافيزيقية تركز ميتافيزيقيا الحضور الغربية، لهذا فإنّ فيلسوفنا يفترض أن تكون هناك مساهمة يقوم بها فلاسفة بمقدورهم القيام بهذه المهمة في أوروبا.

### ج - تفكيك عقوبة الإعدام La Peine de Mort

لم تكن عقوبة الإعدام محل اهتمام الفكر الفلسفي ولم تلفت اهتمام الفلاسفة منذ القديم ، ويظل جاك دريدا الفيلسوف المتميز الذي يتناول عبر تفكيكية ملف عقوبة الإعدام (La Peine de Mort) وهي عنده لا تعني ظاهرة أو مادة من قانون العقوبات إنما هي الفكرة التي تجمع بين الفلسفة والسياسة فهي مثل الموت أو الخاص بالإنسان<sup>(1)</sup> وقد عمل دريدا على تكريس كتابين وهما في الحقيقة عبارة عن ندوات أو محاضرات عرضها دريدا في محاضراته وملتقياتته وهي (الحيوان والسيادة) La Bête et le Souverain، أين عالج فيها وبشكل دقيق مشكلة الملكية أو الخاص le propre بالنسبة للإنسان والحيوان، لكن المشكلة الحقيقية في هذا العمل الذي قام به هي لماذا تم استثناء عقوبة الإعدام في الحديث الديني والسياسي وكذلك الأخلاقي؟ يرى دريدا وهو مندهش في قضية عدم التشكيك في مشروعية عقوبة الإعدام عبر تاريخ الفلسفة برمته ، خصوصا أن الأمر يمس كرامة الإنسان بالأحرى يمس حياة الإنسان الذي شرّع عقوبة الإعدام، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا لم يلتفت السياسيون والفلاسفة إلى عقوبة الإعدام مثل ما فعل دريدا؟ دون ربما أن نستثني مواقف كانت غامضة أحيانا إزاء عقوبة الإعدام؟ في نظر دريدا عقوبة الإعدام في الدول الغربية نابعة في الحقيقة من الأصل المسيحي اللاهوتي واتحاده مع السياسة و تغذت هذه الفكرة في الأساس من مفهوم التضحية المسيحية وتقبل الموت من أجل التطهير من الذنب والحصول على الغفران ، إذ يتم فيه تقبل ندم المذنب ويحصل

---

<sup>1</sup>– Charles Ramond, élément d'un lexique politique, presses universitaires de France,2007/2( n°30),op cit,p149–150.

على العفو le pardon بعد تقديم روحه عربونا لأجل التكفير عن الخطيئة والذنب، وفي ظل تحالف الدين أو اللاهوت مع السياسة لا يمكن تصور إلغاء عقوبة الإعدام، وفي نظر دريدا لا يمكن تصور ذلك إلا في دولة علمانية يتم فيها الفصل بين الدين والسياسة، وفصل الدين عن الدولة و تكون الدولة بذلك متحررة من التزامات دينية وما تمارسه هذه الأخيرة من ضغط على السلطة السياسية في تنفيذ هذا النوع من الأحكام ، هكذا تصبح السلطة السياسية هي التي تقرّر الموت وتنفذه وفق التشريع الديني الذي يمنح الحصانة للجهاز السياسي في ارتكاب هذا النوع من القتل للإنسان، هكذا يكون الإنسان أو النظام السياسي المتحدّ مع اللاهوت أن يمارس سيادته وحرّيته في إزهاق أرواح المواطنين وبشكل فضيع أحيانا وهذا يدل حسب التكيك الدريدي على حضور التمركز العقلي logocentrisme<sup>(1)</sup> أي يصنف دريدا عقوبة الإعدام ضمن ما يسمى التمركز العقلي والديني في الحضارة الغربية لقرون طويلة تمكن فيها رجال الكنيسة والسياسة من فرض تمركزهم العقلي والديني على حساب حياة المواطن أو الآخر، ليس فقط هذا إنما هناك ما يسمى تمرد على حياة الآخر، إذا كانت حياة الآخر أو الخاص le propre فيه تتجسد الأشياء التي يملكها الفرد وتعد جوهرية كونها مرتبطة بالخاص والملكية فإن الحياة أو حق الحياة يعد بهذا هبة الحياة مقابل هبة الموت، ولما كانت هبة الحياة هي إنسانية وحيوانية أراد الآخر أن يتعدى عليها بهبة الموت donner la mort على حساب هبة الحياة ، يقوض دريدا الأصل عبر فكرة لا شيء يجب أن يمنحه الإنسان لآخر لا هبة الموت ولا هبة الحياة ، إنها أمور طبيعية حتى لا نقول أنها خاصة propre خاصة بالإنسان أو بجنس الحيوان عموما ، لذا نقول أن عقوبة الإعدام يتم فيها إعطاء الموت مقابل نزع الحياة أو القتل، لهذا ليس هناك شيء خاص، الموت والحياة ليس شيء خاص

---

<sup>1</sup>-Raoul Moati, Pouvoir et mise a' mort, Publié dans la vie des idées.fr, le 24 avril 2013,p2.

بالإنسان إنما أيضا مرتبطة بالحيوان ، لذا فعقوبة الإعدام إنما تدل على القوة والتمركز وملكية أرواح الآخرين وحقهم في الحياة أو الاستيلاء على أرواح الآخرين التي هي ليست ملكا لهم لأنها لو كانت لهم لما تم انتزاعها، إنها فقط نزع الحق في الحياة وهذا يدل على تمركز carnophallologocentrisme لهذا يمكن القول أن دريدا يتصور أن الدولة الحقيقية l'état authentique هي التي لا توظف سيادتها لأجل الهدم من خلال القتل والفتك، إنما هي تلك التي لا تمارس سيادتها عن طريق إزهاق أرواح مواطنيها المدنيين بحكم الإعدام، إذ أنّ السيادة والسلطة تكمن في حق الدولة بالتدبير الاستثنائي ، من خلال حق الدولة في تجاوز القانون في حالات استثنائية لتعزز من سيادتها، وإذا ما رجعنا إلى مسألة تفكيك عقوبة الإعدام نقول أنها مسألة متعلقة بالتمركز العقلي بالدرجة الأولى وهي قائمة في الأساس على أسس ميتافيزيقية كما ذكرنا سابقا سواء بالنسبة للتمركز العقلي أو بالنسبة لعقوبة الإعدام ذاتها، لأنه في النهاية تفكيك عقوبة الإعدام هو تفكيك للبعد الديني والأخلاقي للحضارة الغربية ، بحيث يقول دريدا في هذا الشأن: (جوهر الدولة أو السلطة التي لها سيادة يتمثل في الحق في الإعلان (Prononcer) وكذلك تطبيق أو تنفيذ عقوبة الإعدام)<sup>(1)</sup>.

هكذا نفهم أن دريدا أيضا له موقف نقدي اتجاه تطبيق عقوبة الإعدام باعتبار ذلك كما رأينا سلوكا نابعا من تمركز ومن أوهام ثيولوجية ميتافيزيقية مرتبطة بمصالح سياسية منها الاستبداد، ومن جهة أخرى نقول أيضا ينتقد دريدا دعاء إلغاء عقوبة الإعدام les abolitionnistes لأنه في النهاية هناك ما هو أكثر قسوة من عقوبة الإعدام مثل الأشغال الشاقة مدى الحياة فهي عقوبة أكثر قسوة وهي للإنسانية في جوهرها، ثم إنّ عقوبة الإعدام اليوم نتيجة لتطور الطب يمكن تخدير الشخص ولن يحس بهذه العقوبة تماما ، وهناك فعلا إشكالية في هذا المجال نجد مثلا بينوا باس Benoit Basse يوضح لنا هذه المسألة

---

<sup>1</sup> – Séminaire (La Peine de Mort–Jacques Derrida), (1999–2000) éditions Galilée, Paris, 2012, p 11.

عقوبة الإعدام تروح عموما بين الأشغال الشاقة والقتل<sup>(1)</sup> لذا إذا كان الأمر مرتبط بقسوة الألم من خلال الإعدام فحتى الأشغال الشاقة لا تخلو من ذلك ، لهذا يرى دريدا أن عقوبة الإعدام سواء تم إلغاؤها أم لا فإنها تبقى تلوح على الأفق بأشكال أخرى حيث يقول في هذا الشأن ما يلي: (بعض الحكومات والدول الديمقراطية الحديثة الذين قاموا بإلغاء عقوبة الإعدام ، تحتفظ بحق سيادي حول حياة المواطنين، ولكنهم من جانب آخر يرسلون إلى الحروب ليقتلوا أو يقتلوا وذلك في فضاء خارجي يختلف تماما عن الفضاء الداخلي للمساواة الداخلية، للحق المدني أين عقوبة الإعدام يمكن أن تكون سارية المفعول أو ملغاة.)<sup>(2)</sup>، إذن هكذا لم يهدأ دريدا ولم يطمئن لدعاة عقوبة الإعدام ولا للمطالبين بإلغائها وهذا انطلاقا من الحجج والبراهين التي تم تقديمها ، إنَّ تطبيقها هو قوة وعنف وقسوة وتمركز عقلي وسياسي تيولوجي وإلغاؤها يعني عدم توفر الحجج لذلك حسب ما قدمناه في التحليل السابق يكفي ما قاله دريدا في هذا الشأن: (إذا كان مبدأ عقوبة الإعدام هو مبدأ سلبي بسبب قسوة تطبيقية، يكفي من جعل عقوبة الإعدام لا شعورية insensible وكذلك مخدرة (Anesthésiée) هكذا يمكن اللعب على منطق دعاة إلغاء عقوبة الإعدام (le discours abolitionniste).<sup>(3)</sup>

إنَّ بهذه التساؤلات الدريدية النابعة عن الفهم الجينيالوجي لحقيقة عقوبة الإعدام نقول فكك دريدا هذه الفكرة التي لم يلتفت إليها أولا بجعلها في الهامش، ثم قام بإظهار حقيقة واصل هذه الفكرة التي هي محل جدل في الأوساط السياسية ومنظمات حقوق الإنسان ولكن دون النظر ربما إلى حقيقتها وأبعادها بل

---

<sup>1</sup>– Benoît Basse, « John Stuart Mill et la question de la cruauté de la peine de mort », Revue d'études benthamiennes [En ligne], 12 | 2013, mis en ligne le 10 décembre 2013, consulté le 28 janvier 2017. URL : <http://etudes-benthamiennes.revues.org/683,p10>.

<sup>2</sup> – Séminaire (La Peine de Mort–Jacques Derrida), (1999–2000) éditions Galilée, Paris, 2012,op cit, p 28.

<sup>3</sup> – Ibid, p 83.

وضعها اليوم، هكذا إذن نفهم أن دريدا بهذا العمل التفكيكي لعقوبة الإعدام الذي يعتقد البعض أنه متعاطف مع إلغاء هذه العقوبة وأنه خلال ذلك يتجه نحو أخلة التفكيك ، لكن في الحقيقة لم يهتم دريدا بذلك أكثر من اهتمامه بتفكيك متافزيقا الحضور أثناء قراءته وتناوله لمثل هذه النصوص، فلا تهمه هنا مشكلة الإلغاء تماما إنما ما يهيمه هو عقوبة الإعدام ذاتها كمفهوم وكسلوك وكفكرة فلسفية.

## المبحث الثالث

### 1- الأخلاق المستحيلة عند جاك دريدا

إن الوقوف على الأرضية المفاهيمية للفلسفة الدريدية يكشف لنا أن الأخلاق وبشكل ملح أي بالحاح أن الأخلاق إذا كانت فعلا موجودة ، يجب أن تكون تجربة في مجال تجاوز المعضلة L'aporie ، أي بمعنى آخر هو تجاوز للمستحيل وهو ما يجرنا فعلا للحديث عن إمكانية الأخلاق ، أو إمكانية قيامها وهذا الموضوع هو الذي يدفعنا في الحقيقة للإشارة إلى علاقة دريدا بالأخلاق<sup>(1)</sup>، وهي في الواقع لم تغيب في تفكيره منذ العهد الأول أو منذ بداياته الفكرية في الأساس، وبالخصوص المشاكل الأخلاقية التي كانت دائما حاضرة في العمل التفكيكي منذ بداية الستينات ولو ربما بشكل غير واضح منحرف لكن تبقى موجودة على الرغم من عدم إبرازها كموضوع يتحدث فيها دريدا مباشرة بل هي موجودة في ثنايا الأفكار الدريدية عموما من الكتابة والاختلاف إلى غاية آخر مؤلف له (مفهوم 11 سبتمبر) Le Concept du 11 Septembre مع هابرماس، وتعد النصوص التي كتبها دريدا على الأخلاق نصوصا تمس أعمدة وجوهر الأخلاق ذاته ، وهي نصوص تتناول العدالة ، القانون، المسؤولية، القرار العفو، الضيافة، الهبة السر le secret ، وهذه النصوص في الواقع لا يعرضها دريدا وكأنها أخلاق

---

<sup>1</sup>- François Raffoule, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale 2007, n°53,p73.

عملية (morale)، ولكن كأخلاق معيارية بالمعنى التام للكلمة ، وفي محاوره قدمها أو قام بها دريدا في جانفي 2004 في يومية L'humanité شرح دريدا بشكل صريح ويقول: ( بشكل من الأشكال المسائل الأخلاقية هي دائما هنا حاضرة لكن إذا كانت الأخلاق كما يتصورها البعض أي في شكل قواعد أو نسق من القواعد ومعايير أخلاقية (normes morales) إذن، فلا ، أنا لا أقترح الأخلاق Alors non je ne proposerai pas une éthique<sup>(1)</sup> وبهذا المعنى دريدا يعرض مساءلة الأخلاق ذاتها أو مساءلة ما يسمى أخلاقية الأخلاق أي ما هي أخلاقية الأخلاق؟ L'éthique de l'éthique، وكذلك لا يسأل دريدا فقط أخلاقية الأخلاق بل أيضا يحولها إلى إشكالية (Problématisation)، وحتى إمكانية وجود الأخلاق أيضا يعرضها دريدا للمساءلة، كون المتخصصين في الفلسفة الأخلاقية لم يهتموا بمساءلة الأخلاق ذاتها وانصرفوا إلى الاهتمام بالأخلاق التطبيقية Ethique appliquée ، إذن هكذا يرى دريدا الأخلاق بصورة مهملة ignorée ، ودون تفكير، لذا يجب إعادة طرح أسئلة حول معنى الأخلاق ذاتها حيث يقول دريدا في كتابه الانفعالات ما يلي: (كل هذا أي مجال الأخلاق يبقى مفتوحا، غير مقرر (indécidé) يسأل حتى نخاع السؤال (Questionnable au-delà même de le question) ويمكن النظر إلى وظيفة أخرى أو خدمة أخرى هي بالخصوص المعضلة، ما هي أخلاقية الأخلاق؟ وأخلاق الأخلاق ? la moralité de la morale . ماهي المسؤولية؟ ما هو ما هو؟ ( Qu'est-ce que que, le qu'est-ce que ) في هذه الحالة هذه الأمثلة هي دائما مستعجلة<sup>(2)</sup>.

من خلال هذا العرض نقول يريد دريدا إعادة فتح سؤال ومساءلة الأخلاق من جديد، وبهذا المعنى إخفاء طابعا جديدا للأخلاق ليس بمعنى التطبيق أو القواعد وإنما هو حديث يجربنا أولا إلى إشكالية إمكانية الأخلاق ذاتها ، والحديث عن إمكانية الأخلاق يعني العودة للحديث عن حدودها ومعضلاتها Ses

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, entretien du 28 janvier 2004 à l'humanité.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, Passions , éditions Galilée, p 40-41.

apories التي هي في نفس الوقت مكونة constitutives وغير قادرة incapacitantes ، ممكنة possibilisantes وغير ممكنة impossibilisantes، وهو أحد معاني التفكيكية الذي طبقه دريدا في تفكيكه و التطلع إلى المعضلة أو المعضلات، والمعضلة ليست بمعنى الإغلاق (fermeture) ، ولكنها تعتبر الحد الذي من خلاله يلح دريدا على شيء إيجابي ومقبول ثابت (affirmatif) يعترف به إزاء التفكيكية، المعضلة هي التي تدعم فكر دريدا حول مسألة الممكن وغير الممكن ( possible et de l'impossible ) الغير ممكن مثل الممكن ، والممكن مثل الغير ممكن ( l'impossible comme possible, et le possible comme impossible ) لإمكانية المستحيل ( l'opposé )، فالغير ممكن أو المستحيل لا يمكن أن يكون أو لا يكون له مقابل (le possible) أو (le possible)، ولكن بالعكس هو ما يلزم الممكن (Haute le possible) إنه هو الذي يفتحه ويجعله ممكنا ، الغير ممكن أو المستحيل ممكن L'impossible est possible وليس بمعنى الذي يصبح ممكنا ولكن بمعنى جذري أو أكثر جذرية أين المستحيل ممكن كمستحيل (impossible) وهذا يعني علينا تصريف (convertir) الممكن كغير ممكن (كمستحيل) والاعتراف إذا للغير كممكن للممكن (كغير ممكن) فإن الممكن بشكل ما هو المستحيل ( le possible d'une certaine manière est l'impossible).<sup>(1)</sup>

حيث يقول دريدا في هذا الشأن: (سأقول أنني سأحاول تبيان أو إظهار فيما هو المستحيل نوع من استحالة القول أن الحدث أو نوع من الإمكانية المستحيلة ، والقول أن الحدث يلزمنا أن نفكر بشكل آخر بمعنى ممكن في تاريخ الفلسفة، بشكل آخر يمكن القول أيضا سأحاول شرح لماذا وكيف أفهم الكلمة (ممكن) (possible) في هذه الجملة أين الممكن؟ ليس فقط يختلف عن أو عكس هذا ( contraire )

---

<sup>1</sup>– François Raffoule, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale 2007, n°53,p75.

(de) (للممكن)، لماذا هنا الممكن والغير ممكن (أي المستحيل) يريدون قول نفس الشيء ( veulent (dire le même)، لهذا إذا رجعنا إلى شروط الإمكانية أو الممكن نقول أن هذا منطلق يدخل في إطار المعضلة (démarche aporétique) التي تقود إلى المعضلة أو إلى المستحيل (L'impossible) إذن المعضلة هي شرط الممكن أو الإمكانية possibilité أو اللامكانية (impossibilité)، كذلك فهي معضلة (1) لهذا نقول لماذا يركز دريدا ويدقق في قوله: (ما يهمني حقيقة هو معضلات الأخلاق حدودها Ce qui m'intéresse, ce sont, en fait, les apories de l'éthique, ses limites) لهذا فإن مسألة الأخلاق يتم حسمها في المعضلة، في المستحيل، ليس فقط هذا ولكن يمكن القول وبشكل آخر أن في المعضلة وكذلك في المستحيل هناك يجب أن نموقع أخلاقية الأخلاق (L'éthicité de l'éthique)، ويقول هنا دريدا ما أفعله هو أيضا anéthique لأخلاق الأخلاق l'éthique de l'éthique، وأسائل الاستحالة مثل الإمكانية أو مثل إمكانية الأخلاق: الضيافة الغير مشروطة ممكنة في مجال الحقوق والسياسة وللأخلاق بمعنى مباشر، والقيام بالمستحيل لا يمكن أن يكون أخلاق على الرغم أنه شرط الأخلاق، هنا أحاول أن أفكر حول إمكانية المستحيل (2) إذن هكذا يقم دريدا الأخلاق في مجال المعضلة ويهتم لحدودها وهذا ما يشير إليه في كتابه انفعالات: (بخصوص كل المفاهيم الكبرى الأخلاق، المسؤولية، الواجب، الدين، الإرادة... إلخ لا جواب ممكن يفني السؤال حقه لأن كل مفهوم كلي الحضور والغياب في آن ، لهذا كان الاختلاف والخلاف ، وبالتالي لا مجال للحسم، وإن تم ذلك لا مجال للاستجابة.) (3) بهذا المعنى وانطلاقا من هذه الإشارة الدريدية للأخلاق نفهم أيضا أن الأخلاق تدخل ضمن إطار اللغز L'énigme، فمن جهة الأخلاق مستحيلة

1 – ibid,p75.

2 – ibid, pp 75-76.

3 – جاك دريدا، انفعالات، ترجمة عزيز توما ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط1، 2005، ص 133.

غير ممكنة ومن جهة أخرى المستحيل أو غير الممكن هو الذي يفتح آفاق لهذا الممكن وهو إمكانية الأخلاق La possibilité de l'éthique ، إذن هكذا يعود دريدا الأخلاق إلى إمكانية المستحيل كنقطة أو مكان لأخلاقية الأخلاق (éthicité de l'éthique) وهو في الأساس ما نجده عند هايدجر خصوصا في فكرته حول الموت حيث قام بتعريفها بإمكانية المستحيل possibilité de l'impossible أو استحالة الوجود عموما ، بهذا نلاحظ أن بنية الفكر الدريدي قائم على هذه الفكرة الهيدجرية أو هذا الإرث الهيدجري، و يعلق ويناقش دريدا كما نعرفه على هذه الفكرة في كتابه المعضلة Apories كما حاول وبحث كيفية الحفاظ عليها مقدما إياها في شكل حدث وذلك في فكره الحدتي (L'évènementialité) للحدث (de l'évènement) للواصل (L'arrivée) وحينما كتب هايدجر أن الموت ليست هي استحالة الوجود ولكن هي إمكانية الأخيرة الأكثر خصوصية ، ولكن دريدا كما يشير إلى ذلك فرانسوا رافول (François Raffoul) و هذه الفكرة وجدت صدى عند دريدا مبينا أن الموت هي الحدث بامتياز، ولو أنه يربط بين هذا الحدث وشوائب المستحيل، وهو ما لم يعم به هايدجر باحثا القيام بعملية قلب الخاص في اللاأخاص Basculer le propre dans l'impropre ، وكذلك الممكن في غير الممكن أو الممكن في المستحيل، وبهذا يرى دريدا في فكر هايدجر حول الوجود كحدث مثل (Ereignis) يلزم نوع من المصادرة أو ما يسمى (Expropriation)، وكذلك المستحيل، وهنا يقول دريدا (إن فكرة دريدا حول L'évènement عند هايدجر لا تتجه فقط إلى الاستيلاء (Appropriation) (Eigen)) ولكن كذلك نحو نوع من لا إمتلاك أو المصادرة (L'expropriation) التي يسميها هايدجر نفسه (Ereignis).<sup>(1)</sup>

---

<sup>1</sup> – François Raffoul, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale, Op cit, p 77.

وغير بعيد عن هذا نجد أن النصوص الهايدجرية التي تركز على فكرة الوجود أو الكينونة المسؤولة تفتح المجال لدريدا أو لفكره و فكرة دريدا حول معضلة الأخلاق *L'éthique aporétique* ، إذ يعتبر كل من دريدا وهيدجر أن المسؤولية لا يمكن أن تدرك بأنها نوع من قطع العلاقة بين الموضوع والسبب ولكن في الحقيقة هي الالتقاء وكذلك عرض للحدود أو الحد والتي يبحث عليها دريدا للتفكير حول المعضلة وفي كتاب الوجود والزمان نجد أن هذا الحد في الكينونة أو في مفهوم الكينونة وعلاقتها بالمزاج للميلاد والنهية للكائن الميت ، وعند الكائن المذنب أو الكائن المسؤول للدازين (*Dasein*) وما يظهر جليا فإن هذه الحدود، وبعيدا عن أي تقليد هي إمكانية الأخلاق وهذه تكون بالعكس ما يلزم ويدعو الدازين *Etre-là* إلى كينونته الخاصة كنهاية ، وهنا يعرض دريدا فكرة المصادرة *impropre* والمستحيل *impossible* وهي كمثل و أصل للمسؤولية وأخلاقية الأخلاق، وإذا عدنا إلى مسألة الحد أو هذه الحدود *les limites* يقول فرانسوا رافول أن فكرة الدازين تتساق مع الذاتية ، فالمسؤولية والأخلاق إذا كانت موجودة يجب عليها أن تجد أصل آخر غير الذات الحرة والمستقلة ولأن المسؤولية لا تزول في تفكيك الذاتية *Subjunctum*، و يرى هايدجر بالعكس الدازين يجب أن يكون أو يفهم بدقة كمسؤولية<sup>(1)</sup> هكذا إذن تبدو مشكلة الأخلاق متشابكة مع فكرة الحدود والمعضلة والكينونة والدازين في تراوح أفكار دريدا بين الوجودية والأنطولوجية الهيدجرية ، إن التفكيكية الدريدية الخالصة التي لا تريد أن تجعل من الأخلاق موضوعا بسيطا وفق التقاليد الفلسفية الليفيناسية مثلا، إنما تدفع بالأخلاق إلى مستوى التساؤل والمساءلة لحدودها وأصلها ليس بالمفهوم الميتافيزيقي الهايدجري وإنما بالمفهوم الدريدي الذي لن يهدأ لهذا المفهوم أصلا، إذن الأخلاق أو أخلاقية الأخلاق مسألة راح يستقصي فيها دريدا حدودها كمعضلة وإمكانية المستحيل، واستحالة الإمكانية للمستحيل ، وهذه هي معضلة الأخلاق بعينها

---

<sup>1</sup> – ibid, p 77-78.

وأعتقد أن هذه العبارة هي تقريبا التي تدل على المعنى الحقيقي للأخلاق وإمكانيته إن كانت ممكنة  
فعبارة (إمكانية الاستحالة) (la possibilité de l'impossible) التي كما قلنا عبارة عن معضلة  
Aporie يلعب دريدا وترها ، وقد أشار إليها في كتابه المعضلة Apories حيث يقول فيها مفهوم  
الإمكانية سيمكننا شرعيا التمييز في التحليل الوجودي للموت مثلما تم تحديدها في الكينونة والزمان  
فهناك مجموعة من المبررات والقاعدة الوحيدة والتي تكون هنا هي بعنوان معضلات ، الموت وانتظار  
لحدود الحقيقة<sup>(1)</sup> فمثلا كيف يمكن إدراك الحياة والوجود؟ فعند هايدجر هي الإمكانية الخاصة للذاتين  
(Dasein)، ويقوم دريدا هنا بإبراز جانب المعضلة ويتجه نحو المصادرة L'expropriation ، وهذا  
طبعاً نابع من نقد الخاص عند دريدا، وإذا كانت الأخلاق مرتبطة بالقواعد كما يراها الفلاسفة الآخرون  
فبالعكس يرى دريدا في الأخلاق علاقة بالقانون La loi كمعضلة في حد ذاتها ، فإذا كانت الأخلاق  
وكل الأخلاق وكذلك أخلاقية الأخلاق كلها مرتبطة بالمستحيل L'impossible وكذلك بالمعضلة أي  
مرتبطة أيضا بالمعضلة، وإذا أردنا أن نتذكر جيدا ما تناولناه سابقا في مسألة أخلة التفكير أو إعادة  
أخلة التفكير إنها ببساطة معضلات الفكر في تصور دريدا، المعضلة، الحدود les limites والتي  
تساؤل عنها بعمق في كتابه المعضلة في كيفية تجاوز حدود الحقيقة comment peut-on passer –  
les frontières de la vérité?<sup>(2)</sup> وكذلك مسألة الأصول les origines، وأخلاقية الأخلاق، وهذه  
المعضلات نجد أن دريدا قام بإبرازها في عمله المعنون بقوة القانون Force de Loi وبالضبط في  
نص الأساس التصوفي للسلطة Le fondement mystique de l'autorité وكذلك أبوخي القاعدة  
L'Epokhé de la Règle. ومعضلة اللاقرار L'aporie de l'indécidable ثم كذلك معضلة  
القرار (L'aporie de la décision) وهنا يقوم فرانسوا رافول بإبراز كل واحدة على حدة، فالمعضلة

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, aporie, éditions Galilée, paris, 1996,p113.

<sup>2</sup>– ibid, p15.

الأولى يرى فيها نوع من مبالغة أخلاقية اتجاه الواجب والقواعد وهي بذلك خاصة بالقانون *Propre à la loi* وهي غير مؤسسة حسب جاك دريدا *Non fondée* وهي غير مبررة ، فليس هناك قانون القانون وليس هناك قانون بدون قوة أو قوة بدون قانون فكلاهما ذريعة للتعسف، وهذه القوة ليست خارجة عن القانون في الواقع ، إنما وجه من أوجه هذا القانون في الحقيقة ، بالخصوص القانون الغير المؤسس *non fondée*، لذلك يرى دريدا أن العملية التي يجب تأسيسها هنا هو تبرير الحق ويستوجب ذلك أو في ذلك هذا الوجه من القوة فليس هناك ما يبرر شرعية وعدالة هذا القانون، لأنه عند تأسيسه ليس مسألة صحيح أو خاطأ ، و ليس هناك تأسيس التأسيس *Fondation de la fondation*، إذن حركة تبرير القرار هي غير ممكنة بل مستحيلة ، والقرار لا يمكن أن يكون قبلها وهذا لأسباب في البنية، وعن إبوخي القواعد *Epokhé de Règles* <sup>(1)</sup> يقول دريدا حسب ما نقله (فرانسوا رافول) يجب على الأخلاق ولا يمكن للأخلاق أن تأخذ صورة القاعدة (*règle*) ولا يجب أن تنطبق الأخلاق على الواجب ولا على معيار تم وضعه وتقديمه إذ يجب التفكير فيما وراء اللغة للواجب أو لغة الواجب وبشكل دقيق عبر الوفاء للأمر الصوري للأخلاق الذي هو دائما كصورة قواعد أو القاعدة *règle*، الأخلاق إذن ستكون واجب ما وراء الواجب (*Un devoir au-delà du devoir*) وهنا ينساق دريدا مع الطرح الكانطي في تصوره للواجب حيث يقول: (هل سيكون هناك واجب بعدم التدخل أو الرد حسب الواجب وليس حسب الواجب كما يشير إلى ذلك كانط وليس حتى عبر الواجب).<sup>(2)</sup> وهنا نجد دليل للأخلاق ما بعد الأخلاق وما بعد الواجب والدين *Dette*، وبهذا المعنى فإن الأخلاق سيدة على القاعدة (*règle*) وهي أيضا أجنبية عليها وعلى كل مفهوم معياري، والمسؤولية أو تجربة المسؤولية لا يمكن اختصارها في الواجب أو

---

<sup>1</sup> – François Raffoul, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale, Op cit, p 81.

<sup>2</sup> – ibid, p 81.

في الدين (la dette). اذن هكذا يتصور دريدا الأخلاق بدون قواعد، وغياب القواعد les règles، أو معضلة القاعدة تؤدي بالقرار الأخلاقي إلى مواجهة اللاقرار، بحيث ليس هناك لقرار ولا مسؤولية بدون دليل المعضلة أو اللاقرار l'indécidabilité بمعنى آخر المستحيل ، وهو أيضا شيء يأتي في الآتي l'épreuve de l'avenir<sup>(1)</sup> فالقرار لابد أن يتخذ دون قواعد حتى يتسنى متابعته، كما أن امتلاك المعرفة يغنينا عن القرار، فلماذا كل مرة نجد القرار حدث للمستحيل ، لأنه يتكون ببساطة خارج أي برنامج ممكن possibilisant للقاعدة règle وتطبيقها لذا نجد في القرار اختراع دون قواعد، لهذا فإن القرار هو نظرة تتكون عبر شروط مسبقة للإمكانية أي المعنى المستحيل ، إذ ليس هناك سياسة أو أخلاق ولا حقوق بدون مسؤولية القرار، وللوصول إلى الصحة وتجاوز الخطأ وتطبيق المعايير أو القواعد الموجودة يجب ركوب الخطر المطلق في كل حالة مفردة مع محاولة التبرير وإعادة التبرير مثل أول مرة وهذا هو معنى اللاقرار L'indécidable الغير مقرر من قبل وفي الواقع لا يمكن اتخاذ القرار القرار لأن القرار الذي أتخذ لا يحذف اللاقرار وفي هذه النقطة يقول دريدا في القرار واللاقرار: (إن المعضلة التي أتحدث عنها، ليس على الرغم من هذا الاسم الشلل المؤقت أمام الحاجز L'impasse، إنه دليل اللاقرار الذي من خلاله نجد القرار هو الوحيد الذي يمكن أن يصبح ولكن القرار لا يضع نهاية لحالة المعضلة)<sup>(2)</sup> لهذا فإن اللاقرار ليس معارض للقرار بل هو عائق مؤقت مثل القراءة السطحية - إنه شرط اللاقرار والمعضلة هي دائمة وهي مكان الحرية ، لهذا يخترق اللاقرار كمستحيل impossible كل قرار وهذا الأخير حينما يتم اتخاذه فإنه يبقى أو يتخذ باللاقرار وهو الذي يجعله ممكنا، بهذا المعنى

---

<sup>1</sup>-Joakim Hernandez Dispaux, Gregori Jean, Jean Leclerc Kierkegaard, figures et réceptions, Presses universitaires de Louvain, Belgique 2014,p123.

<sup>2</sup>- François Raffoul, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale, Op cit, p 82.

نقول يرى دريدا في تصوره للأخلاق في هذه الأخيرة إن كانت يجب أن تكون دون القواعد ، تقود معضلة القاعدة القرار الأخلاقي إلى مواجهة اللاقرار والأخلاق لابد أن تكون لها علاقة بالقانون و الحق والمسؤولية ثم القرار واللاقرار، ولما كانت هذه المفاهيم الأخيرة شديدة الارتباط بالمعضلة وخصوصا هذه الأخيرة المسؤولية هو مفهوم يقتضي استحضار اللامسؤولية ، ولما كانت هذه الأخيرة شرط الأولى حتى يتسنى الحديث عن شروط هذه المسؤولية ذاتها ، الحرية، الإرادة والقرار ذاته أو القدرة على اتخاذ القرار وإذا عدنا إلى مسألة القرار واللاقرار نجد أن الأول يكون ممكنا بحضور المسؤولية والقدرة على الالتزام لذا فإن هذه المفاهيم في حقيقة الأمر التي تلخص الأخلاق كقواعد توجي بأنها معضلة في حد ذاتها لأنها مرتبطة بالتطبيق أي بالقواعد، أو باحترام القواعد ولما كانت القواعد تتشابه وتتواجه مع الأخلاق المعيارية، في هذه الحالة دريدا يفضل الثانية لأن الأولى مستحيلة التحقيق تماما ولم يهتم بها لهذا وعلى الرغم من اهتمام دريدا بفكرة الأخلاق هذه كأخلاق معيارية فإنها أيضا تبقى مستحيلة إستحالة القرار نفسه ويشير فرانسوا رافول ويقول: (وبهذا فإن القرار يجب أن يمزق une décision devrait déchirer وهذا ما يُعني معنى القرار وكذلك يجب أن يوقف جذع الممكن ، واتخاذ القرار مرتبط بالغيرية كما يقول دريدا أثناء اتخاذ القرار، وانطلاقا من هذا العرض والتحليل لفرانسوا رافول: يقول إذن إن الأخلاق الدريدية تتخذ إذن منحى أخلاق الغيرية une éthique de l'altérité ، لاستقبال الآخر إنها أخلاق الضيافة كما يمكن القول أيضا بأنها أخلاق الحدث éthique de l'évènement ، وهذه الأخيرة أي الأخلاق مرتبطة بالمستحيل وهذا الأخير الذي هو مجيء الحدث L'évènement و يعترف دريدا نفسه أكثر من مرة كيف أثرت فيه فكرة الحدث Pensée de l'évènement .<sup>(1)</sup>، ورأينا فيما قبل كيف تساهم المسؤولية في قتل الذاتية ، بحيث أن المسؤولية تعني الانفتاح على اللأحساب l'incalculable

---

<sup>1</sup> – Ibid, p 84.

والغيرية الغير محدودة وبهذا فهي مستحيلة المستحيل الذي يعتبره دريدا كمستحيل والمستحيل هو حضور أو حدوث الحدث، لما لا وأن التفكيكية عند دريدا ما يحدث أو هي ما سيحدث بمعنى المستحيل

(1).La déconstruction c'est ce qui arrive, c'est-à-dire l'impossible

إن هذه هي الأخلاق والسياسة ذات طابع المعضلة ، تفكير السياسة كان دائما تفكير الإرجاء وتفكير الإرجاء كان دائما تفكير السياسة وحسب دريدا نظريته في الديمقراطية هي لون من ألوان تفكير الإرجاء معناه التفكير الفلسفي الذي نسميه عادة تفكيك ميتافيزيقا الحضور<sup>(2)</sup> وهي بمعنى آخر وصول الآخر هذا شرط للضيافة، والمستحيل هو شرط أو مكان هذا الاستقبال، وهي أيضا إمكانية هذا الحدث الذي يحدث. فالأخلاق بهذا تتحول إلى تجربة الحدود، وتبقى مصادرة أو مستحيلة والاستحالة تجد مكانها في الأخلاق.

## المبحث الرابع

### 1- نفي فرضية التحول في فلسفة جاك دريدا

انطلاقا من التحليل السابق مع محاولة قراءة معظم الأعمال التي قام بها دريدا في حياته وبعد المساءلة ومحاولة فهم ما يوجد في ثنايا الفكر الدريدي يظهر لنا أن العمل الدريدي أو الفكر الدريدي هو فكر متناسق بامتياز فلا مجال للحديث عن تحوّل أو انعطاف أو شيء من هذا القبيل ، وما جعل ربما الفكر الدريدي يبدو كما يراه المعلقين هو عمق الأفكار الدريدية وتناوله أو تفكيكه لمعظم النصوص المعاصرة المهمة زيادة على تناول لمسائل مهمة في هذا العصر والتي تكتسي طابعا سياسيا وأخلاقيا وقد اثبت دريدا محاولا الرد على الشكاك قائلا أن التزاماته السياسية هي ناتجة مباشرة من مفاهيم

<sup>1</sup>-ibid,p85.

<sup>2</sup>-Daisuke Kamei, la démocratie et la question de l'autre chez Derrida et Roncière, journée d'étude la question de la démocratie: Derrida – Roncière, Paris, le 29 mars 2014,p26.

الاختلاف و التفكيكية<sup>(1)</sup> ليس هذا فحسب إنما أيضا إتهام دريدا بأنه يتصف باللامسؤولية هو ذاته كما يطغى على عمله الفلسفي الطابع اللاأخلاقي، وكذلك نقص الوعي الأخلاقي والسياسي في عمله الفلسفي، كما أنه لم يستجب إلى رغبات وطلب الإنسان ليشبع فضوله و أنه لم يأتي بجديد أو بحلول لمسائل وقضايا بالأحرى حلول للمشاكل فالتفكيكية كما يرى هؤلاء فلسفة تدور حول نفسها، إن هذا الموقف في الواقع هو موقف سلبي اتجاه الدريدية بالخصوص، وإذا كان البعض يرى مغالاة في توظيف دريدا لبعض المصطلحات أو بعض المفاهيم مثل : الطرد Exclusion، القطيعة Rupture ، التعدي Transgression، قلب inversion التتقل Déplacement ، فهذا لا يمكن فهمه إلا في إطار فلسفة دريدية خاصة استطاع بواسطتها الولوج إلى عالم الفلسفة الغربية من بابها الواسع ، ليس من باب الاهتمام بالسياسة والأخلاق، فدريدا لا تهمة القضايا السياسية والأخلاقية في عمله ولا في استراتيجية تفكيكته بقدر ما يهيمه تفكيكها وخلختها بغرض فهمها و تعريتها و الكشف عنها، لذا يمكن القول مثلا بقناعة أنّ المؤلفات الأولى لدريدا على الرغم من احتوائها على البعد السياسي الذي يبدو خفيا، كما يبدو إلى أن موقف دريدا غير منحازا اتجاه هذه القضايا بتاتا على الرغم من الاهتمام بها في مؤلفاته الأولى و المتأخرة ، ربما نقول أنه اهتم بها ليس بمعنى التأثير بها إنما اهتم بدراستها وتفكيكها أو إخضاعها للتفكيك فمثلا في تناوله للفلسفة الماركسية لم يظهر دريدا تعاطفه أو نكرانه لفلسفته مثلا، وعلى الرغم من هذا يمكن القول أيضا أن تناول دريدا للقضايا الأخلاقية و السياسية في كتابه أطيف ماركس مثلا نجد أو نقول أن طيف ماركس يقترح الفكر الأوروبي كطيف العدالة ، و يتناول دريدا كذلك القضايا السياسية الأخلاقية والدينية في كتاباته المتأخرة وهذا بإجماع جميع قراء دريدا وعلى الرغم من اهتمامه دائما بهذه القضايا من البداية (أي بداية فكره الفلسفي).

<sup>1</sup>-Jacques Rancière, la démocratie est –elle a' venir? Éthique et politique chez Derrida, éditions Gallimard, 2012/3;n°669–670;p157.

ولهذا فإن فكرة التحول الأخلاقي هي ناتجة أولا عن عدم استيعاب الأفكار الدريدية العميقة كما أنها يمكن أن تكون تأويلا خاطئا إذ كان دريدا صريحا في رده على هذه التعليقات قائلا: لم يكن هناك تحول في سنوات الثمانينات ولا التسعينات مثل ما يرى البعض وينعته بالتحول السياسي للتفكيكية<sup>(1)</sup>، وهذا طبعا من خلال انتقادات دريدا للفكر الفلسفي الغربي والتي سلكت اتجاهات متعددة بداية بالفكر النظري أي اهتمامه بميتافيزيقا الحضور وعلى الرغم من أن هذه النصوص تحتوي على دلالات سياسية وأخلاقية يكفي الولوج إليها لاكتشاف ذلك، ثم الانتقال إلى تناول الفلسفة العملية التي تبدو واضحة جلية في كتبه منذ بداية التسعينات، لهذا يمكن القول والتأكيد أن فكرة التحول أو المنعطف الأخلاقي والسياسي فكرة مرفوضة، لأن هناك دائما اهتمام بالسياسة في الفكر الدريدي، فقط أن دريدا عبّر عن ذلك بوضوح في كتبه المتأخرة مثل كتاب (سياسات الصداقة) الضيافة، أطيف ماركس وغيرها من الكتب الأخرى الديمقراطية المستقبلية تعد هرم الفكر السياسي الدريدي، ولهذا فإنه يمكن القول أن هذا ليس تحول إنما هو إعادة إدراج ، أو بتعبير آخر إظهار أو بتعبير آخر إظهار على الواجهة (mise en scène) حيث يقول جاك دريدا هنا: (يمكن القول أن في التفكيكية هناك أو في عملي منذ البداية شبه أخلاق ( a' défaut politique) الاهتمام بالسياسة فهي التي توجه كل نصوصي)<sup>(2)</sup>.

ويمكن الإشارة أيضا إلى ما أشرنا إليه في تحليلنا السابق أن اهتمام دريدا وتفكيكه لمسألة العدل ، القانون المسؤولية ، القرار، العفو، السر لا يعني أنها تقترح أخلاق أو نظام أخلاق، أو أيضا أخلاق معيارية Normative، وفي هذا المجال يكشف دريدا نفسه بطريقة أو بشكل معين أن المسائل الأخلاقية ( Les questions éthiques) دائما موجودة أو تظل موجودة هنا، ولكن إذا كنا نفهم بالأخلاق (éthique)

---

<sup>1</sup>—Jacques Derrida, *Voyous*, éditions Galilée, Paris 2003,p64.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, (la vérité blessante) entretien d'Evelyne Brossman, revue littéraire (Vol. 5 n°901) Mai 2004, p 12.

نسق من القواعد un système de règles ، إذن أقول لا فإنني لا اقترح أخلاق)، بحيث يرى أن الأخلاق يجب أن تكون دليل التجربة و العبور إلى المعضلة (la traversée d'une aporie) وبمعنى آخر نوع من المستحيل، إذن إنه من المفيد أو من الضروري إعادة طرح من جديد هنا مسائل أو أسئلة حول معنى الأخلاق حيث يقول دريدا في هذا الشأن: (كل هذا إذن يبقى مفتوحا ملغى (Suspendu) غير مقرر (indécidé) ، لابد أن يساءل (Questionnable)، حتى حدود السؤال والنظر لأجل ربما استخدامها بصورة أخرى وهي المعضلة، ما معنى أخلاقية الأخلاق (L'ethicité de l'éthique) وأخلاق الأخلاق ? Moralité de la Morale ، ما هي المسؤولية؟ ما هو وما هو؟ في هذه الحالة كل هذه الأسئلة مستعجلة ، إنها تطمح إلى إعادة فتح سؤال الأخلاق بدون اقتراح أخلاق وتبحث أيضا التطلع إلى إمكانيات الأخلاق، والتطلع إلى إمكانيات الأخلاق يعني امتحان ومساءلة حدوده Ses limités وكذلك مواجهة معضلاته ، ويمكن القول هنا أن من معاني التفكيكية أيضا هو الكشف عن المعضلات المتتالية الموجودة في الأنساق والمذاهب فالمعضلة هنا ليست أولا تدل على الإغلاق ولكن تكون الحد أين يتم الإعلان عن شيء إيجابي وفي عالم إيجابي إنما تجعل الفكر المتجدد عند دريدا من الممكن إلى المستحيل، من المستحيل إلى الممكن والممكن مثل المستحيل وكذا إمكانية المستحيل ( La possibilité de l'impossible) حيث يقول دريدا هنا: (إن المستحيل ليس هو ضد الممكن ولكن بالعكس هو ما يغزو Haute الممكن (le possible)<sup>(1)</sup> فالمستحيل ممكن ليس بمعنى أنه يتحول أو يصبح ممكن Possible ولكن بمعنى أكثر جذرية إن المستحيل هو الممكن L'impossible est possible كمستحيل (impossible)، إنه فقط يجب الاعتراف هنا أنه إذا كان المستحيل ممكن، فإن الممكن بشكل معين أو بشكل من الأشكال هو مستحيل، هكذا أذن يمكن القول أن التطلع إلى شروط

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, Dire l'évènement, est-ce possible ?éditions l'harmattan, Paris, 2001, p 98.

الإمكانية تكون أو تصبح دون شك طريقة معضلة *une démarche Aporétique* التي تؤدي إلى المعضلة ذاتها أو تؤدي إلى المستحيل لهذا يقول دريدا وهو ما أشرنا إليه سابقاً: (ما يهمني هو معضلات الأخلاق وحدوده).<sup>(1)</sup> *ce qui m'intéresse, ce sont en fait les apories de l'éthique, ses limites* ، إذن يمكن القول أنه في المعضلة أو يجب البحث عن شروط الإمكانية والمسؤولية الأخلاقية والسياسية في المعضلة وفي المستحيل لأن المسؤولية في النهاية هي نوع من التجربة لإمكانية المستحيل.

---

<sup>1</sup> – Jacques Derrida, entretien avec Jérôme Alexandre, *Nielsen Humanité* (N°28) Janvier 2004.

# الخاتمة

إن مسألة اتجاهات التفكيك الديردي تعني وبطريقة اقتصادية بالتعبير الديردي فهم الاتجاهات والمحاور الكبرى بالأحرى النقاط الكبرى les grandes axes التي ركّز عليها موظفا آله واستراتيجيته التفكيكية بأدواتها المختلفة ولعبه المتعددة بهدف تشخيص مواطن الخلل في النصوص الغربية الكبرى وهو تفكيك الميتافيزيقا الغربية في كل أشكالها ومظاهرها، نقول في مظاهرها سواء كانت أفكارا نظرية أو عملية ولأن ديردا يرفض بناء نظام فلسفي ، لذلك يعطي الأولوية للتجربة ويكتب بدافع المراجعة ، ولم يكن مشروع ديردا أو استراتيجيته نقدية فقط بل تفكيكية، ويفضّل ديردا استخدام كلمة تفكيكات لأنها أحد الأسماء الممكنة في سياقات محددة بدقة دائمة ، لتعني بشكل مجازي إجمالا كما يقول ديردا نفسه ، أو ما لا يمكن أن يحدث ، وتعني أيضا تصدعا معينا يتكرر على مستوى الجنياولوجيا المنغلقة لكل البنى وكل الأسس الغربية وتاريخ الفلسفة.

لم يمس اتجاه التفكيك الديردي فقط كما أثبتنا ذلك جانب فقط من الفلسفة الغربية بل استهدفت أولا الركيزة الأساسية للفلسفة الغربية أو الفكر الغربي بكامله وهي ميتافيزيقا الحضور التي بني عليها الفكر الغربي برمته ليتتبع ديردا تفكيك هذه الفكرة وفي كل فترات عمله الفكري دون استثناء ، من مشكلة الزمن عند أرسطو وفكرة الكتابة عند سقراط إلى هوسرل ، وأرتو ، وروسو وليفي ستراوس ، فرويد ، ليفيناس وهيدجر ... الخ كما عرّج ديردا إلى تفكيك المستجدات في كل فترة من فترات عمره الفكري ، فديردا كان حاضرا مسجلا رأيه ومواقفه في كل القضايا ليس فقط الغربية بل حتى العالمية خصوصا القضايا الإنسانية ، لهذا فإن تفكيكية ديردا هي استراتيجية مست تقريبا كل حيثيات المشاهد الفكرية الغربية وحركتها ولم تستثني تفكيكية ديردا المشاهد الحديثة والمعاصرة لاسيما في الفترة الأخيرة ، إذ شغله الرعب والإرهاب والضيافة والعفو والكينونة ، ولم يقد ديردا بإعادة تفكيك المفاهيم المستعملة اليوم في الخطابات السياسية واليومية كالإرهاب والتسامح والعنف والقانون بالعودة إلى التراث عصر الأنوار خصوصا المقاربة

الكانطية أو بالعودة للأخلاق الأرسطية ، ولكن قام بذلك مع فهم خصوصية الثقافات الأخرى ، ومن جانب آخر يمكن القول أن دريدا في تفكيكه للمفاهيم الأخلاقية لا نحس فعلا ولا نفهم بذلك أنه تأثر بها حتى يمكن اتهامه بذلك كما فعل المعلقون في مسألة فرضية التحوّل العملي في عمله الفلسفي ، إذ نلمس عند دريدا نبرة تفكيكية فحسب في حصره لهذه المفاهيم ، إن تفكيك دريدا لمسألة العدالة ، والضيافة والعمو والحق والهبة هو في الواقع استقراء وكذا محاولة إظهارها كما هي في الواقع مع الكشف على جانبها وطابعها الميتافيزيقي ، فالعدالة ومعظم هذه المفاهيم التي تبدو مرتبطة بالأخلاق وبالقواعد الأخلاقية ينفي دريدا أصلها و إمكانياتها فهي في نظره مستحيلة وفي الغالب هي مرتبطة بأفكار ميتافيزيقا الحضور الغربية ، وإذا كان التفكيك هي الاستراتيجية التي يستخدمها دريدا في القراءة والكتابة وكذا أيضا شكل من أشكالها ومظهر من مظاهرها ، يبقى هذا الشكل محدودا بالضرورة كما يرى دريدا نفسه ، وهو بهذا تحدده مجموعة من السمات السياقية المفتوحة ( اللغة ، التاريخ ، الساحة الأوربية ) بحيث أن هناك تفكيك وتفكيكات في كل مكان .

لهذا نقول أن اتجاهات التفكيك عند دريدا قد أخذت أشكالا عديدة حاولت أن تمس جوهر اللاتوازن فيها مسألة الأساس والأصل والخاص ، والحضور وغيرها ، طبعا لم يدركها فقط في جانبها النظري بعد الكشف عنها إنما حاول البحث عليها بتقويض وتعرية أسسها في الفكر العملي للفكر الغربي ، وإذا كان البعض يرى بأنه ليس هناك علاقة بين العمل الفلسفي وعمل الكتابة الخاص بدريدا وكذا السياسة ، فإنه حسب إجابة دريدا في أكثر من موضع يثبت ذلك عكس ما ذهب إليه هؤلاء ، إذ يقول مثلا في حوار مع فرانسوا إوالد : ( لا يمكن أن نعيّن العلاقات مباشرة حسب الرموز المعمول بها ، هناك علاقات بالطبع لا شك في ذلك لكنها تستطيع المرور هنا أو هناك عبر مسافات لم ترسم بعد على خارطة السياسي إنها تسييس بدورها مناطق خطابية ، مدونات فضاءات للتجربة تعرف عموما بأنها لا سياسية أو محايدة

سياسيا ، هناك خطابات وسلوكيات ذات رموز وبلاغة سياسية بشكل صريح في الظاهر لكن يبدو لي خضوعها المتوقع لبرامج مستنفذة لا سياسيا بشكل خطير ينتزع الصفة السياسية ، والعكس بالعكس ، إذا شئت . (1) ..

وفي موضع آخر للحوار في سؤال موجه إلى دريدا القائل : ممارستك الفلسفية مخيبة للأمل شيئا ما بالنسبة إلى تقليد معين للفلسفة كان دائما جانبه الأخلاقي، وكان جواب دريدا تفكيكا في الأساس : ( إذن إذا كان ذلك صحيحا ، دعني أؤمن بهذه " الخيبة " ما معنى الخيبة ؟ هذا يدفع على أية حال إلى التساؤل لماذا ننتظر ؟ لماذا ننتظر هذا الأمر أو ذلك ، من هذا الأمر أو من ذلك ؟ لماذا ننتظر فلسفة حيث نبيّن أن الأمر يجب أن يتعلق بشيء آخر بخصوص الفلسفة ؟ لماذا تم الاعتقاد بأن الأخلاق تمثل جزءا من الفلسفة ؟ هل كان من المبرر أخلاقيا مثلا الاعتقاد بأنه يجب على الفلسفة أن تشمل على "جزء" وعلى منطقة أو نتيجة أخلاقية، نتيجة لمعرفة فلسفة معينة ؟ وقد سبق وأن قلت لا وجود لفلسفة خاصة ولا لفلسفة عن فلسفة قد تدعى التفكيك لا تمثل ولا تمارس أو تبدي في ذاتها أية مسؤولية ولا أي مسؤولية أخلاقية ، سياسية ، إذا سألنا الفلسفة عن معالجتها للإتيقا والسياسة ومفهوم المسؤولية ، لن أقول أن التفكيك يتبع مفهوما أعلى للمسؤولية لأنني أتحزّز ، وقد تعلمنا التحزّز من قيمة العلوّ هذه أو العمق إرتفاع ألتوس ( Altus ) ، بل يتبع ضرورة أعتقد أنها لا تعالج intraitable للجواب والمسؤولية ولا يمكن بدونها في نظري لأي سؤال أخلاقي ، سياسي أن يفتح أو يستيقظ اليوم ، لن أجازف بالقول أن الأمر يتعلق هنا " بتجذير " فوق -إتيقي Ethique hyper أو فوق - سياسي أو إذا ما كانت كلمتا "إتيقا وسياسة " وذلك يذهب بنا بعيدا . (2)

<sup>1</sup> - جاك دريدا ، مسارات فلسفية ، حوار مع جاك دريدا أجراه فرانسوا إوالد، ترجمة محمد ميلاد دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط 1 سوريا ، 2004 ص 92 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 93 .

وإذا كان البعض ينعى كتاب أطيف ماركس Spectres de Marx يمثل قطيعة بين فترات الفكر الديردي ، فإن الحقيقة أو الواقع شيئاً آخر فهذا الكتاب يمثل استمرارية عميقة ومنطقية ( une continuité profonde ) وكذا تناسق محكم بين فصوله ومواضيعه .

وأكثر من هذا يمكن القول أنّ تفكيك الأخلاق والسياسة والمسؤولية مسألة ضرورية ولا يمكن بتاتا لأي كان أن يطرح تساؤل أخلاقي أو سياسي كما هو اليوم في النقاش والحوار ، ألم يقول ديردا في كتابه علم الكتابة 1967 لا يمكن أن يكون هناك حضور الآخر وأيضا غيابه ، هذا الخطاب هو الذي يؤكد في استمرارية الفكرة الديردية وبدايتها منذ العهد الأول للفكر الديردي ، لهذا لا يمكن القول ونجزم في القول أن ديردا تحوّل فكريا ، أخلاقيا وسياسيا على الرغم ولا يمكن ربما تجاوز فكرة أنه لم يحدث شيء بين 1965 و1990 ، ببساطة ما حدث ليس له علاقة و دون تشابه مع ما يمكن أن يقدم لنا تصور حول التحوّل turn ، فما الذي حدث فعلا في هذا المسار الديردي ؟ ما طبيعة الانتقال من موضوع إلى آخر الما قبل والبعد Après ، من ديردا الشاب إلى ديردا العجوز ؟ هل يمكن القول أن هذه التقلبات لها علاقة بحقيقة معينة ، أو لها ربما علاقة مع صمته و سكوته في علاقته بالحقيقة ، على ضوء هذه التساؤلات الديردية طبعا لطبيعة التفكيك ذاته الذي هو عمل إزالة الشيفرات décryptage ، هو إزالة الأثر كما يقول جاكوب روقوزنسكي Jacob Rogozinski في كتابه Faire part cryptes de Derrida ، إنه إزالة الأثر أو جملة الآثار اللأ حقيقة nom vérité التي تنظمهم و تهدد بعدم تغطيتها ، بهذا المعنى ليس هناك شيء حقيقي مثل التفكيكية فحينما تقرأ المؤلفات الأولى ، نستنتج عمل جاد في تجاوز الميتافيزيقا مع نعتها بعائق سيطر لمدة طويلة على الفكر الغربي .

و يشير دريدا في سنة 1968 في كتابه مواقف ( Positions ) ( أنا لا أؤمن بقطيعة القرار والانقطاعات يمكن أن تكون دائما في نسيج ربما قديم والذي ينبغي مواصلة مواكبته ) .<sup>(1)</sup>

طبعا لا يمكن أن نهمل شيء و هو ظاهر جدا في مسألة حدوث شيء في لحظة ما على مستوى الفكر الديردي ، وهو انتقال غير منتظر un déplacement imprévu فمثلا في حالة أرتو ( Artaud ) نلاحظ المسافة التي نفرق أو نفصل بين نصوص الكتابة و الاختلاف أين ينتقد فيه ميتافيزيقا التمثيل الأصلية و بعد عشرون عاما يكرّس له تحليل في ( Force de subjectile ) ، ولكن المثال له معنى ودلالة أكثر و دون شك هو ليفيناس ( Levinas ) في عنف الميتافيزيقا كما ذكرنا في تحليلنا السابق 1964 ، وهي قراءة تفكيكية شكية إذا أردنا ذلك هو تفكيك وتقويض أسس هذا الفكر ، ثم نص آخر في نفس السياق 1980 و ثم إعادته في Psyché وحتى في وداعا ليفيناس ( Adieu à Emmanuel Levinas ) 1997 ، هناك ربما تغيّر في الأسلوب .<sup>(2)</sup>

ولكن إذا تعمقنا في عمق هذا الانتقال نجده ضرورة وفق استراتيجية التفكيك نفسها ، لم يكن دريدا يتعمده إلا أن التفكيك يفرض ذلك وحتى في سنوات التسعينات 1990 ليس فقط في طريقة القراءة ولكن حتى ظهور مفاهيم جديدة بشكل جدّي عند دريدا العدالة ، المسيانية Messianisme الصداقة الضيافة الوعد ، الديمقراطية ، وهي مفاهيم لم نجد لها أثر قبل 1990 ، ولا يمكن في الحقيقة إلا إدراجها ضمن أولا تطور الفكر الديردي الذي إنتقل من النظري إلى العملي ، كذا محاولة ملامسة قضايا العصر وتفكيكها ، دريدا فيلسوف مهتم بالأحداث التي تحدث في واقعه اليومي ، ثم إن الفيلسوف كما يقال هو الذي يستطيع رسم طرق جديدة ، ليس فقط من يخترع أو يصنع مفاهيم حسب جيل دولوز Gilles

<sup>1</sup> – Jacob Rogozinski, faire part, cryptes de Derrida, éditions lignes Manifestes, 2005, p 134.

<sup>2</sup> – Jacques Derrida, positions, éditions minuit, paris, 1972, p 35.

Deleuze ، وهذا ينطبق تماما على دريدا إذ كان يركز على حاضره دائما ونقصد هنا ينتقد أو يفكك قضايا عصره il déconstruit son propre temps .

وإذا كانت مهمة الفيلسوف والمفكر الحديث والمعاصر هي التفكير في قضايا عصره ( son actualité ) وتوجيه انتقادات فوظيفته لا تنحصر فقط في طرح تشخيصي ، ولكن أيضا هناك امتلاك قدرة التحليل (كتفكيك) ، لهذا فإن التفكيك يؤجل بعد التشخيص وهذا ما يجعل التحول شيء ممكن ، ليس تحول القطيعة ولكن التحول المستمر في شكل انتقال من موضوع إلى آخر ومن فيلسوف آخر ومن قضية إلى أخرى مع مراعاة الانسجام والمعنى .

إن ولوج دريدا إلى معضلة الأخلاق ضرورة استلزمتهما استراتيجية التفكيك ذاتها فلا شيء يصمد أمام التفكيك ، فإذا كانت الميتافيزيقا هي الأولى المستهدفة فكيف تصمد الأخلاق بعدها ، وينبغي الإشارة إلى شيء هنا وهو أن ارتباط الأخلاق بالمعضلة هو ارتباط دريدا نفسه بالمعضلة ، فالمعضلة ليس فقط مفهوم مثل المفاهيم الأخرى عند دريدا ، ولكن هي في الحقيقة طريقة دريدا نفسها في التفكير إنها مصدره وسلوكه الفلسفي بامتياز ، والملاحظ كما يعبر عن ذلك "جون لوك نانسي" ( إن ذهاب دريدا إلى المعضلة هو عبارة عن جنون ( Folie maniaque ) ثابت وكذلك هو إصابة بداء الكلب (une rage) التي لا نجدها إلا عنده ، إنها طريقته ، وأسلوبه وقوته وكذلك صرامته ) . (1)

هذا هو دريدا حسب نانسي ، إذ يجعل ويرى من الأخلاق مفهوم إشكالي إشكالية الميتافيزيقا ، إشكالي إشكالية القانون والسياسة والتولوجيا أو الدين وهي مؤسسة على فئات ، ما يراد أن يقال ، والوعي والموضوع conscience , sujet ، والإرادة ، الاستدانة ، الذنب Endettement et culpabilité وهي المواضيع التي تناولها دريدا كلها ومنذ بداياته الفكرية les commencements وهو موضوع

---

<sup>1</sup> – J-L – Nancy, phylosophy as chance : the intervien with Jean – Luc Nancy, dans critical inquiry, vol 33, n° 2, hiver, 2007, p p 427 – 440.

العمل التفكيكي لدريدا ، بينما المعضلة ( L'aporie ) هي كانت المكان ( Le lieu ) الذي أُرهِق فيها نفسه والمكان الذي أتى فيه دريدا كل قوته . (1)

وفي النهاية أقول أن تعليق جوزيف فولكا وموقفه اتجاه الفلسفة الدريدية باطل سواء كان الأمر الاتهام بالنسبوية أو اللمسؤولية إذ لم نلمح في الخطاب الدريدي شيئا من هذا القبيل ، وهذا يعود طبعا إلى القراءات السطحية ، ونفس الشيء بالنسبة للغيرية صحيح أنه تأثر كثيرا بهذه المسألة لكن دريدا وظفها وفق استراتيجيته التفكيكية وتناول دريدا للمسألة الأخلاقية والسياسية يدخل من باب تفكيكها والبحث عن آثار ميتافيزيقا الحضور وتقويضها وليس اعتناقها ، أما بالنسبة لمسألة عقوبة الإعدام فإن دريدا لم يكن ضد أو مع إلغائها ولم يهمل مبدأ السياقية فيها ، ولا يعتبر موقفه إزاءها ميل إلى الأخلاق.

أما بالنسبة لكريستوفر نوريس فإن ادعاءه حول أخلاقية التفكيكية جاء بسبب كثرة التركيز على المؤلفات الأخيرة ثم الحكم مباشرة بأخلاقية التفكيك ، وأن كتابات دريدا تنطوي على بعد أخلاقي، وهذا ناتج أيضا من عدم تتبع الفكرة المحورية الأساسية في التفكيك الدريدي وهي ميتافيزيقا الحضور ، وكذلك جهود دريدا في البحث داخل النصوص الأخلاقية والسياسية هذه المسألة، ولا يمكن الحديث عن دريدا الأول والثاني والثالث بل هناك دريدا واحد ، وما لاحظته كريستوفر نوريس هو تحوّل مستمر فقط في العمل الدريدي يدل على تنقلات بسيطة ، أما سيمون كريتشلي الذي يرى مستقبل دريدا في الأخلاق إدراكا منه أنه تحوّل أخلاقيا وهذا بتركيز دريدا في تناوله للمفاهيم الأخلاقية في المرحلة الأخيرة من عمله الفلسفي دون إدراك أن دريدا فكك المفاهيم الأخلاقية وراح يساءلها فهو لم يعترف حتى أن الأخلاق موجودة مباشرة حتى وان كانت موجودة فهي ليست قواعد ، وقد دفع بها دريدا إلى اللّحسم أو اللّقرار وأحيانا أخرى إلى استحالة

---

<sup>1</sup> – Ginette Michaud, dans Derrida, politique, éditions centre national du livre, mai 2015, p p 28- 29.

الاستحالة. وبهذا إذا اردنا الجواب على سؤال إشكاليتنا ما هي اتجاهات النقد في فلسفة جاك دريدا نقول  
إنها اتجهت لتفكك ميتافيزيقا الحضور في النص الفلسفي الغربي.

# قائمة المصادر و المراجع

## أ-المصادر باللغة العربية :

- 1- جاك دريدا ، رسالة إلى صديق ياباني ، ترجمة كاظم جهاد ، ضمن الكتابة والاختلاف ، تقديم محمد علاء سيناصر ، سلسلة المعرفة الفلسفية ، دار توبقال المغرب ، ط1 ، 1988 .
- 2- جاك دريدا ، صيدلية أفلاطون ، ترجمة كاظم جهاد ، دار الجنوب للنشر، تونس 1998.
- 3- جاك دريدا ،الكتابة والاختلاف ، رسالة إلى صديق ياباني ضمن ترجمة كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر، المغرب ، ط 2 ، 2000.
- 4- جاك دريدا، ما الذي حدث في 11 سبتمبر مقدمة الكتاب، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
- 5- جاك دريدا ، مسارات فلسفية ، حوار مع جاك دريدا أجراه فرانسوا إوالد ، ترجمة محمد ميلاد دار الحوار للنشر و التوزيع ط 1 سوريا، 2004.
- 6- جاك دريدا ،الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة د. فتحي إنقرؤ،المركز الثقافي العربي،ط1،المغرب 2005.
- 7-جاك دريدا، انفعالات، ترجمة عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط1، 2005،سورية.
- 8- جاك دريدا : في علم الكتابة ، مقدمة الكتاب من طرف المترجم الدكتور أنور مغيث ، ترجمة منى طلبة ، المركز القومي ، للترجمة القاهرة 2008.
- 9-جاك دريدا ، المهماز ، ترجمة عزيز توما ، إبراهيم معمور ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا 2010
- 10- جاك دريدا ، أطيف ماركس ترجمة ، د/ منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري حلب . ط 2 .
- 11-جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد، الحدث، التفكير، الخطاب، إشراف محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، 2011 .
- 12- جاك دريدا ، في الروح هايدجر والسؤال ، ترجمة الدكتور عماد نبيل ، دار الفارابي لبنان ، ط 1 2013 .
- 13- جاك دريدا ، دروس جاك دريدا ، أجرى الحوار فرانسوا أوليفيه جيسبير ، ضمن ميشال فوكو ، جاك دريدا حوارات .
- 14- جاك دريدا ، إنني في حرب مع نفسي ، آخر حوار له أجراه مع جون بيرنيوم ، ضمن كتاب : ميشال فوكو ، جاك دريدا حوارات ونصوص ، ترجمة محمد ميلاد ، دار النشر و التوزيع اللاذقية ، سوريا ط 1

15- جاك دريدا ، استراتيجية التفكيك للميتافيزيقا ، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل ، الجنون الاختلاف والترجمة واللغة ، ترجمة وتقديم د / عزالدين الخطابي ، إفريقيا الشرق 2013 الدار البيضاء .  
ب-المصادر باللغة الفرنسية :

- 1- Edmund Husserl, Origine de la Géométrie, traduction et introduction par Jacques Derrida, Presses universitaire de France 1<sup>ère</sup> éditions 1962.
- 2- Jacques Derrida, de la Grammatologie, éditions de minuit, paris, 1967.
- 3- Jacques Derrida, écriture et différence, éditions de seuil, paris, 1967.
- 4- Jacques Derrida, la différance, conférence prononcé à la société française de philosophie, le 27 janvier 1968, in théorie d'ensemble, éditions LONAS
- 5- Jacques Derrida, marges de la philosophie, éditions de minuit, paris 1972.
- 6- Jacques Derrida, la dissémination, éditions seuil, paris, 1972.
- 7- Jacques Derrida, psyché, invention de l'autre, Galilée, paris 1987.
- 8- Jacques Derrida, « comment ne pas parler dénégations » in psyché, Galilée, paris, 1987.
- 9- Jacques Derrida, de l'esprit, Heidegger et la question, éditions Galilée paris, 1987.
- 10- Jacques Derrida, feu la cendre, des Femmes-Antoinette Fouque, paris, 1987.
- 11- Jacques Derrida, Du droit a' la philosophie, éditions Galilée, paris, la philosophie en effet, 1990.
- 12- Jacques Derrida, donner le temps, Galilée, paris, 1991.
- 13- Jacques Derrida, points de suspension, éditions Galilée, paris 1992.
- 14- Jacques Derrida, sauf le nom, éditions Galilée, paris, 1993
- 15- Jacques Derrida, spectres de Marx, Galilée, paris 1993.

- 16- Jacques Derrida, politiques de l'amitié, éditions Galilée, 1994.
- 17- Jacques Derrida, Moscou aller-retour, la tour d'aigues , ed l'aube 1995.
- 18- Jacques Derrida, Résistances de la psychanalyse, éditions Galilée, Paris, 1996.
- 19- Jacques Derrida, foi et savoir suivi de Le siècle et le Pardon, éditions du seuil, paris, 1996.
- 20- Jacques Derrida, aporie, éditions Galilée, paris, 1996.
- 21- Jacques. Derrida. E, Roudinesco , de quoi demain ?..., fayard / éditions Galilée , paris 2001.
- 23- Jacques Derrida, Séminaire (La Peine de Mort-) éditions Galilée, Paris 2012.
- 24- Jacques Derrida , Jürgen Habermas, le concept du 11 septembre, dialogue a' new york (octobre ,decembre 2001) avec Giovana Borradori ,éditions Galilée,2004

### ج-المصادر بالإنجليزية

- 1- Jacques Derrida, Dissémination, translated with an introduction additional notes, by Barbara Johnson, the athlone press London, 1981.
- 2- Jacques Derrida, Writing and Difference, Alan Bass (trans.), (London & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981).

### د-المراجع باللغة العربية :

- 1- بيير زيمّا ، التفكيكية دراسة نقدية ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع لبنان ، 1956.
- 2- عصام عبد الله، جاك دريدا، ثورة الاختلاف والتفكيك، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1 ، القاهرة 2008.
- 3- عبد العزيز حمودة ، الخروج من التيه،، دراسة في سلطة النص ،عالم المعرفة، المجلس الثقافي الوطني للفنون والآداب ،الكويت 2007.

### هـ-المراجع باللغة الفرنسية :

- 1– ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1991
- 2–ARISTOTE, éthique a Nicomaque, traduction j tricot ,1893–1963, éditions les échos du maquis, 1,0 janvier 2014.
- 3–Charles Ramond, la déconstruction, presse universitaires de France,1<sup>ère</sup> éditions,paris,2005
- 4– François Nault, l'éthique de la déconstruction, comme si c'était possible édition du cerf (revue d'éthique) 2005 n° 234.
- 5– François Nault, « Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion »Revue theologiques,vol n°2,1998.
- 6–Francesca Manzari, écriture Derridienne entre langage des rêves et critiques littéraire, éditions scientifiques internationale, Berne, 2009, p83.
- 7– Ginette Michaud, dans Derrida, politique, centre national du livre , mai 2015.
- 8– Grondin, J , Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger , paris ?PUF 1987.
- 9– Jacob Rogozinski, faire part , cryptes de Derrida , éditions lignes Manifestes 2005.
- 10–Jacques Derrida, responsabilité et hospitalité, paroles d'aube,Grigny,1999,.
- 11– Jean Paul Sartre, l'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, paris, Gallimard, wel « tel » 1986.
- 12– Joakim Hernandez Dispaux, Gregori jean, jean Leclerc Kierkegaard, figures et réceptions, Presses universitaires de Louvain, Belgique 2014.
- 13– Josef Folka, les politiques de la différences chez Derrida, article sens public 2006 /09 .
- 14– Monique canto–Sperber, philosophie grecque, presses universitaires de France PUF Paris 1997 .

15- –Kant Emanuel, métaphysique des mœurs, doctrine de la vertu, paragraphe 46–47, trad. Renault, Flammarion, 1994.

16–Marc gold shmit, Jacques Derrida, une introduction, éditions Pocket, paris, 2014.

17–Platon, le Banquet, traduction Luc Brisson, éditions Flammarion, Paris1998.

#### و-المراجع بالإنجليزية :

1- Christopher Norris,Derrida ,harvard , university , presse Cambridge Massachusetts , 1987 .

2- Christopher Norris. on critical theory post modernisme intellectuels the gulf war Amherst, university of massachuss tts, presse, 1992.

3–Simon critchley the ethics of déconstruction , Derrida and Levinas second édition Edinburgh university, presse 1999.

4–Marika Enwald, Déplacement of deconstruction, déconstruction of métaphysics of presence,meaning subject and method,university of Tampere,filand 2004.

#### ز-المقالات باللغة الفرنسية :

1–Agata Zielinski, la compassion de l'affection a' l'action, revue cairn, étude, 2009.

2–Alain Montandon, l'hospitalité , ciarn info,2008/4,tome 408

3– Benjamin Boudou,la traversée du politique, Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et la tragique de l'action, presse des sciences po,2012/1 n°45.

4–Benoit Goetz, Elisabeth DeFontenay, le silence des bêtes, la philosophie a' l'épreuve de l'animalité, le portique, paris fayard, 1999.

- 5–Benoît Basse, « John Stuart Mill et la question de la cruauté de la peine de mort », Revue d'études benthamiennes [En ligne], 12 | 2013, mis en ligne le 10 décembre 2013, consulté le 28 janvier 2017. URL : <http://etudes-benthamiennes.revues.org/683>
- 6– Carlos Skliar, penser a' l'autre sans conditions, depuis l'héritage hospitalité et l'éducation presse universitaire de Caen, 2006/1, n°29.
- 7–Charles Ramond, élément d'un lexique politique, presses universitaires de France,2007/2( n°30).
- 8–Christophe Primat, Derrida un philosophe méconnu a' relire, éditions Galilée, paris revue de parution Fabula Avril 2009 (Volume 10, n° 4)
- 9–Cristina de Peretti et Delmiro Rocha, Derrida Politique, revue lignes 47, mai 2015, centre nationale du livre, ile de France
- 10–Christian Vandendorpe, rhétorique de Derrida, littérature mc Gill, no19, hiver1999.
- 11– Catherine MALABOU, DERRIDA JACQUES (1930–2004)Encyclopédiea Universalis(en ligne),consulté le 3 janvier2017.[www.universalis.fr/encyclopedie/jacques-Derrida](http://www.universalis.fr/encyclopedie/jacques-Derrida) .
- 12–Daisuke Kamei, la démocratie et la question de l'autre chez Derrida et Roncière,journée d'étude la question de la démocratie: Derrida – Roncière, Paris, le 29 mars 2014
- 13 –Enrico Peroli,le bien de l'autre, le rôle de la philia dans l'éthique d'Aristote revue d'éthique et de la théologie morale,2006/4,n°242,éditions de Serf.
- 14–Elisabeth Defontenay, l'homme et l'animal, anthropocentrisme, altérité et abaissement de l'animal,le seuil,2009/4,n°131
- 15–Françoise Dastur, Derrida et la question de la présence relecture de la voix et le phénomène, revue métaphysique et de morale 2007/1 ( n°53) presse universitaire de France,2007.

- 16– François Nault, la fraternité en lisant Derrida shmit et la Bible, éditions du Cerf,2007/4,n°247.
- 17– François Nault, Derrida et la théologie, dire dieu après la déconstruction revue théologique de Louvain, volume32, n°4
- 18– Francis Guibal, un étrange amour pour le style philosophique de jacques Derrida, éditions institut protestant de théologie, 2007/3, Tome82,
- 19– François Raffoule, Derrida et l'éthique de l'impossible, presse universitaires de France (Revue de métaphysique et de morale 2007, n°53.
- 20– Jacques Roncière, la démocratie est-elle a' venir, éditions Gallimard, 2012/3, n° 669–670, p158.
- 21– Jean Grondin, Derrida et la question de l'animal, presse universitaire de France Cairn. Info, n°30.
- 22–Jean Claude Monod, plus d'un engagement Derrida, revue cairn, 2005/4, n°41, p145.
- 23–Jean louis Vieillard– Baron, littérature et philosophie, presse universitaire de France,2012/1.
- 24–Julie Mayade ,le don que faire de l'anthropologie ,cairn info,2002/15
- 25–Hervé Hondoua, Jacques Derrida et la déconstruction du genre et de l'identité, vert une aproche mediatique et anthropologique, *Signes, Discours et Sociétés* [en ligne], 12. Sens et identités en construction: dynamiques des représentations: 1er volet, 31 janvier 2014. Disponible sur Internet: <http://www.revue-signes.info/document.php?id=3228>. ISSN 1308-8378.
- 26– Hervé Touboul, entre république et démocratie: Politique de Derrida, Presse universitaire de Caen, 2001/1, n°19.
- 27–Géraud Manhes, la puissance de l'amitié, revue libres cahiers pour la psychanalyse2009/1 n°19,p195.

- 28– Guillaume Artous–Bouvet, « L’Autre Texte : Derrida lecteur du littéraire », Fabula–LhT, n° 1, « Les philosophes lecteurs », février 2006, URL : <http://www.fabula.org/lht/1/artous-bouvet.html>.
- 29–Luliana Pasta,Jacques Derrida la philosophie de la deconstruction,volume 3/2011, p45 <http://cogito.ucdc.ro/vol3nr1martie2011/cog-ro/JACQUES%20DERRIDA%20luliana%20Pastin.pdf>
- 30–Petitdemange, Marx et Derrida, revue cairn info, 2010/3, n°316.
- 31–Manola Antonioli,Elias Jaber, qu'ils sont bêtes!, éditions cairn info,2013/3,n°81
- 32– Mireille calle – Gruber, scènes des différences, ou la philosophie et la poétique, indissociables font évènement d’écriture, Armand colin littérature 2006 / 2 n° 142.
- 33– Mikael Bhrent et Héloïse Lhérété, que reste – il de jacques Derrida? Editions sciences humaines, 2014/10, n°263, p14.
- 34–Paul Audi, la pitié est –elle une vertu? Dans la revue cairn info, 2006/1n°38.
- 35– Patrick Llored, *Jacques Derrida – Politique et éthique de l’animalité*, éditions Sils Maria, 2013, 112,parru le 25 février 2013.
- 36–Pierre Delain, les mots de jacques Derrida, éditions Guilgal,2004, 2016,page créée septembre 2005
- 37– Pierre Yves Quiviger Derrida de la philosophie au droit, presse universitaire de France, 2007/2 n°30.
- 38– Pierre Yves Ruff, Derrida un vrai théologien, éditions institut protestant theologie,207/3,Tome82.

- 39- Raoul Moati, Pouvoir et mise a' mort, Publié dans laviedesidees.fr, le 24 Avril 2013
- 40- Rodolf Gasché, force de la déconstruction, collège internationale de philosophie, PUF, 2014/3,n°82,p2.
- 41-Roland Barthe, écriture de l'évènement, in revue communications paris, mai 1968,
- 42-Rosaria Caldarone, Patrizia Cecala, Derrida, Heidegger, pascal, et la question de l'animal, éditions Gallimard,2012/5,n°671.
- 43-René Major, l'Arconte, l'Archie Trace, l'Archive, éditions L'Armathan,2005/1,n°23.
- 44- Sébastien veg , la démocratie , un objet d'étude pour la recherche littéraire revue de littérature comparée n° 329/2009 .
- 45-Serge Margel, la métaphore de la langue naturelle au discours philosophique, college internationale de philosophie,2006/2,n°52
- 46- Stéphane Mosés, Levinas lecteur de Derrida, presse universitaire de France ,2006/1 n°25.
- 47-Yves Charles Zarka, penser l'hospitalité aujourd'hui, presse universitaire de France,2016/4, n°68.

### ح-المقالات باللغة العربية :

- 1- أحمد حمدي حسن حافظ ،جاك دريدا والنظرية التفكيكية ،ترجمة أحمد حمدي حسن ، دون صفحة
- 2- محمد سالم سعد الله ، فلسفة التفكيك عند دريدا ، مقال بدون صفحة أو لم تذكر الصفحات  
Nom – alshekh @ Yahoo. com.
- 3-أحمد حمدي حسن حافظ ،جاك دريدا والنظرية التفكيكية ،ترجمة أحمد حمدي حسن ، دون صفحة.
- 4-زيد العامري الرفاعي، ما بعد الحداثية وأسرارها ،عن موقع  
النور ([www.alnoor.se/article.asp?id=199144](http://www.alnoor.se/article.asp?id=199144))
- 5- بن معمر بوخضرة ،التأويلية والنص الأدبي (إشكالية المنهج) ن جامعة تلمسان الجزائر

## ط-المقالات بالإنجليزية:

- 1- J,L – Nancy ,phylosophy as chance : the intervien with Jean – Luc Nancy dans critical inquiry , vol 33, n° 2 , hiver , 2007.
- 2- Yvonne Sherwood et Kevin Hart , Derrida and religion, éditions Routledje Great Britain 2005

## ي-حوارات جاك دريدا :

- 1- Jacques Derrida, entretien du 28 janvier 2004 à l'humanité.
- 2- Jérôme – Alexandre Nies Berg, « entretien avec Jacques Derrida – penseur de l'évènement », L'Humanité (n°28), janvier 2004.

## ك-القواميس بالعربية

- 1-المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، ج 1 ، ج 2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1982.
- 2- أندري لا لاند ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت لبنان  
المجلد 1 ، ط 2 ، 2001 .

## ل-القواميس بالفرنسية

- 1-Dictionnaire des philosophes, Noëlla Baraquin et Jacqueline Laffitte, éditions Armand Colin/Vuef, Paris
- 2-Le petit Larousse de la philosophie, sous la direction de Hervé Boillot, paris

## الفهرس

5	مقدمة.....
	الفصل الأول
17	التفكيك و مسألة ميتافيزيقا الحضور .....
	-المبحث الأول
19	أ- مفهوم التفكيك:.....
26	ب - الإرجاء : .....
30	ج - الأثر .....
33	ميتافيزيقا الحضور ( la métaphysique de présence ) .....
38	- الأصل : L'origine .....
44	- الحضور la présence .....
46	- الخاص le propre .....
48	- المركز le centre .....
	المبحث الثاني
52	1-التفكيك و الكتابة.....
52	أ-تفكيك التمرکز الصوتي والعقلي .....
52	-مسألة الكتابة.....
72	1-موقف المعلقين.....

72 ..... Josef Fulka أ - جوزيف فولكا

77 ..... Christopher Norris ب - كريستوفر نوريس

81 ..... Simon critchley ج - سيمون كريتشلي

## الفصل الثاني

85 ..... الفلسفة العملية في الفلسفة الديرية الأولى

## المبحث الأول

86 ..... 1-التفكيك بين النظري والتطبيقي

86 ..... أ-طبيعة وخصائص الفلسفة الديرية.

87 ..... ب-حضور الفلسفة العملية في الفكر الديرية الأول

## المبحث الثاني

112..... أ-الرّبط بين الفلسفة والحق

117..... ب- التفكيك وفكرة أطيفاف ماركس

133..... ج- السياسة والصداقة

## الفصل الثالث

147..... استراتيجية تفكيك الفلسفة العملية

## المبحث الأول

148..... 1-الفلسفة الديرية هي تفكيك وليست أخلاق (إتيقا) أو سياسة.

160..... أ-جاك دريدا وفكرة الدين :

182..... ب- دريدا والأدب

182.....	ج-الفلسفة و الأدب
	الفصل الرابع
218.....	علاقة ميتافيزيقا الحضور بالفلسفة العملية (الأخلاق والسياسة )
	المبحث الأول
219.....	1-علاقة ميتافيزيقا الحضور بتفكير الإتيقا والسياسة.
	المبحث الثاني
236.....	1- دريدا وتفكير المسائل السياسية (الحق و الديمقراطية)
242.....	أ - مسألة الحيوان La question de l'animal
253.....	ب - تفكير فكرة الإرهاب.
261.....	ج - تفكير عقوبة الإعدام La Peine de Mort
	المبحث الثالث
265.....	1- الأخلاق المستحيلة عند جاك دريدا
	المبحث الرابع
275.....	1- نفي فرضية التحول في فلسفة جاك دريدا
280.....	الخاتمة
289.....	قائمة المصادر و المراجع