مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (39) العدد (2)2017
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (39) No. (2) 2017

الجوهر الفينومينولوجي للصوت واللعب التفكيكي للكتابة عند جاك ديريدا

الدكتور جلال بدلة*

(تاريخ الإيداع 22 / 11 / 2016. قبل للنشر في 7 / 3 / 2017)

□ ملخّص □

تحاول التفكيكية تعطيل المدلول الترانسدنتالي وهيمنته على المدلولات الأخرى، وذلك بإدخال مفهوم جديد، هو مفهوم اللعب الحر للعلامة. يقوم هذا المفهوم على فلسفة في الآخرية والاختلاف. لم يتوقف ديريدا عن التنبيه إلى أن الاختلاف ليس مفهوماً أو فكرة أو مصطلحاً. نرى أن الاختلاف قانون، قانون قراءة وكتابة. لكنه أيضاً قانون الآخر والمختلف، فهو يعبر عن فلسفة في الغيرية متجذرة في كتابات ديريدا، عبر عنها بصوغ يختزل التفكيكية كفلسفة وكمنهج معاً: كل آخر هو آخر كلياً، في مقولة تقول الهوية والغيرية معاً. فهي تقول الهوية أولاً، أي، تقول إن الآخر، كل آخر، الآخر في تعدديته غير القابلة للاختزال، "هو" مختلف بشكل لا يمكن معه قول هويته. صوغ فذّ لقانون يقول المستحيل. لأن "كل آخر هو آخر كلياً" يعبر أيضاً عن المستحيل، العلامة الأنطولوجية التي يتحدد من خلالها الدازاين في فلسفة هيدغر، عندما شرع هذا الأخير بتناول الكينونة الكلية للكينونة–هنا.

* مدرس – قسم الفلسفة – كلية الآداب– جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (39) العدد (2)2017
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (39) No. (2) 2017

The phenomenological substance of voice and the deconstructional free play of writing in the philosophy of Derrida

Dr. Jala Badleh*

(Received 22 / 11 / 2016. Accepted 7 / 3 / 2017)

□ ABSTRACT □

Deconstruction tries to disrupt the transcendental signification and its domination on the other implications by introducing a new concept: the concept of free play of the marque. This concept is based on the philosophy of the otherness and difference. Derrida never stooped to remind that the difference is not a concept or an idea or a term. We see the difference as Law, a Law of reading and writing. But it's also the Law of the Other and the different. It reflectsa philosophy of otherness that is rooted in the writings of Derrida. Derrida expressed this Law by a formulation that reduces deconstruction as a philosophy and as a method*: tout autre est tout autre*, a sentence that says the identity and the otherness together. It says the identity, and says the other, each other, the other in his irreducible plurality, the other "is" different and we cannot tell his identity. Peerless formulation of the Law that says the impossible.

Key words: voice, Phenomenology, deconstruction, otherness, Law, writing, free play, difference.

***Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**

مقدمة

وصف ديريدا تاريخ الفلسفة بأنه تاريخ التمركز حول الصوت واللوغوس والواحد، أي أن الفلسفة اختزال لتعددية الآخر ولأثر الغياب في واحدية الصوت وحضوره الفينومينولوجي.جميع المفهومات الفلسفية المؤسِّسة نشأت داخل البداهة الفينومينولوجية لحضور الصوت. مقابل هذه البداهة وهذا الحضور الذي كان من شأنه أن اختزل مفهومات مثل الآخر والغياب والأثر، يمهد ديريدا الطريق للخروج من هذا التمركز من خلال ادخال موضوعة جديدة في الفلسفة، أي: الكتابة. ويسمي طريقة الكتابة في الإشارة إلى أثر غياب الآخر باللعب.

تحاول هذه المقالة الوقوف على معنى الكتابة كلعب، وراهنيتها الفلسفية من خلال قراءة ديريدا لعدة فلاسفة مفصليّين في تاريخ الفلسفة. مقابل الجوهر الفينومينولوجي للصوت، يضع ديريدا اللعب التفكيكي للكتابة. كما تحاول أيضاً وضمن السياق ذاته ايضاح معنى التفكيك، ومنهجه في قراءة ما يسميه ديريدا بـ"العمليات النصيّة".

أهمية البحث وأهدافه

لعلّ من أكثر الصعوبات تعقيداً عند الحديث عن التفكيكية هو ربطها بتاريخ الفلسفة، وإدراج مفهوماتها وفق علاقة ضرورية في سياق المفهومات الفلسفية التي سبقتها. نحاول في هذه المقالة ومن خلال الإجابة عن السؤال "ما التفكيكية؟" الإجابة عن سؤال آخر لا يقلّ راهنية عن الأول، وهو: لماذا التفكيكية؟ صحيح أن ديريدا رفض في أكثر من موضع أن يكون للتفكيكية منهج، أي، طريقة وبرنامج واضح يمكن تطبيقه بشكل آلي على الموضوعات المختلفة. إلا أن هكذا رفض ألفناه في أكثر من فلسفة ولدى أكثر من فيلسوف. هكذا رفض سارتر أو هيدغر أن يتم تصنيفهما كفلاسفة وجوديين، الأمر الذي لم يمنع تصنيفهم كذلك. إن لرفض ديريدا دلالات أخرى غير أن يكون للتفكيكية منهج. إحدى هذه الدلالات هي أن التفكيكية ليست فلسفة تقليدية، بل تشكل قطيعة مع تاريخ الفلسفة. لذلك، فإن هدفنا الأساس في هذا البحث هو الوقوف على إمكان وجود منهج يمكن وصفه بالتفكيكي.

منهجية البحث

يقسم الباحثون في الفلسفة التفكيكية فكر ديريدا إلى مرحلتين. المرحلة الأولى غلبت فيها الممارسة في قراءة النصوص على النظرية، وتمتد من الستينيات حتى الثمانينيات، حيث ألقى ديريدا محاضرة بعنوان **التفكيكية وإمكان العدالة (1980)**، تحدث فيها عن نظرية التفكيكية. سنركز في هذا البحث على المرحلة الأولى من فكر ديريدا، وسنستخدم منهج قراءة النصوص ومحاولة استنباط نظرية تؤطر للممارسات التفكيكية الأولى لديريدا.

أولاً. معنى اللعب في علاقته بالمدلول الترنسدنتالي:

ككل فلسفة، لا بد من قراءة التفكيكية داخل سياق التشكلات المفاهيمية الكبرى التي نشأت في فضائها. أتت التفكيكية من فضاء فلسفي تشكل من فلسفات كبرى أربعة، وهي: فلسفة نيتشه، وفلسفة هيدغر (وبشكل خاص، فلسفته اللاحقة على **الكينونة والزمان**)، وفلسفة اللغة (ممثلة بشكل أساسي بنظريات دوسوسير وجاكبسون)، وفلسفة ليفيناس الإيطيقية. التفكيكية وريثة هذه الفلسفات بمعنيين اثنين، فهي تتمم مشروعها النقدي من ناحية (وبذلك يصح وصفها بأنها نيتشوية لأنها تنتقد تاريخ الفلسفة كتاريخ للحقيقة، وهيدغرية لأنها تأخذ على عاتقها مهمة هدم ميتافيزيقا الحضور)، ومن ناحية أخرى تحاول أن تتفحص النقاط التي أعاقت هذه الفلسفات من المضي إلى نهاياتها التي حددتها

هي لمشروعها (وبذلك يصح وصفها أنها ما بعد نيتشوية وما بعد هيدغرية). كذلك الأمر مع فلسفة ليفيناس، فالتفكيكية تتوافق مع الإيطيقا في مشروعها ومقولاتها النقدية، لكنها تختلف معها في استراتيجيتها في تفكيك ميتافيزيقا الحضور.

تشكلت التفكيكية داخل هذا الفضاء، لكنها تجاوزته نحو قراءة مجمل تاريخ الفلسفة. إن الفلسفة في نظر ديريدا (لنفهم تحت هذا المسمى مجمل تاريخ الفكر الأوروبي والمفاهيم التي تشكلت وفقها وجدة هذا الفكر) تقوم على تناقضات، لكنها تتناسق داخل هذه التناقضات، «والاتساق داخل التناقض يعبر عن قوة رغبة [1]»، هي رغبة الحضور. فيتحدد تاريخ الفلسفة كتاريخ لميتافيزيقا الحضور الذي يمتد "من الفلاسفة الماقبل سقراطيين إلى هيدغر". يمكن تلخيص معنى رغبة الحضور وميتافيزيقا الحضور من خلال فكرة المركز ومفهوم التمركز حول اللوغوس. في **الكتابة والاختلاف**، وتحت عنوان "البنية والعلاقة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية"، يباشر ديريدا ما يمكن تسميته "تفكيك مفهوم البنية". طرأ وفق ديريدا على مفهوم البنية "حدثٌ" يستحيل إهماله، يتعلق ببنية البنية ذاتها. هذه الأخيرة انتظمت على الدوام من خلال طرحيقوم على إعطاءها مركزاً وظيفته توجيه وموازنة البنية بإسنادها إلى أصل ثابت. هذا الأصل يختزل ويبطل "لعب البنية". «وحتى اليوم، يكتب ديريدا، تمثل البنية المفتقرة لكل مركز ما لا يمكن التفكير به بذاته [2]». يسمي ديريدا هذا الفكر بالفكر المتمركز. المشكلة التي يمثلها فكر كهذا يلخصها ديريدا كالتالي: «بالنسبة إلى فكر كلاسيكي للبنية، يمكن أن يُقال عن المركز، وبشكل متناقض، إنه **داخل** البنية و**خارجها**. فهو في مركز الكلانية وأيضاً – طالما أن المركز لا ينتمي إلى الكلانية – للكلانية **مركز يقع خارجها** [3]». يتمثل التناقض في أن "المركز ليس في المركز"، لكنه ينقلب إلى اتساق تعبر عنه رغبة الحضور، رغبة بالحضور الممتلئ نتج عنها تحديد الكينونة كحضور.

الحدث الذي طرأ على الفكر البنيوي في اللحظة التي فكّر في بنيته، أي في القانون الذي كان يحكم رغبة المركز هذه لحظة نشوء البنية، يتمثل في أن المركز لا يمكن أن يكون كائناً حاضراً، وأنه ليس موقعاً طبيعياً، وأنه وظيفة أكثر من كونه موقعاً ثابتاً. إن مقولة المركز هذه ذات طابع بنيوي، لكنها تعني أيضاً الأصل، الشيء ذاته،الغاية، أو حتى المعنى، ويسميها ديريدا تسمية تُشير إلى هذه المدلولات كلها: "المدلول الترنسدنتالي".

يعبر ديريدا في مواقع عديدة عن ضرورة مغادرة الفكر المتمركز، وتفكيك الأنساق التي يحكمها المدلول المتعالي. ويشدد على أنه لا يمكن عزو الحدث الذي طرأ على الفكر البنيوي إلى فلسفة بذاتها أو إلى مذهب أو اسم علم واحد. ويرى ملامح هذا الحدث، أو زحزحة المركز وإبطال مفعوله، في النقد النيتشوي أولاً للميتافيزيقا ولمفاهيم الكينونة والحقيقة، واستبداله بهما مفاهيم اللعب والتأويل والعلامة. كما تمثل الملمح الثاني في النقد الفرويدي للحضور إلى الذات والهوية ووعي الذات. الملمح الثالث والأكثر جذرية هو الهدم الهيدغري للميتافيزيقا وللأنطوتيولوجيا ولتحديد الكينونة كحضور. داخل هذا السياق تبرز أهمية هذه الأسماء الثلاثة بالنسبة إلى التفكيكية.

إلا أن ديريدا يؤكد أن هذه الفلسفات وقعت في دور يتلخص في أنها استخدمت مفاهيم الميتافيزيقا ذاتها في تجاوزها لها. وإلا ما معنى الحديث عن هدم ميتافيزيقا الحضور وفي الوقت نفسه عن معنى للكينونة. يؤكد ديريدا أن القول إن للكينونة معنى (هيدغر) هو افتراض ميتافيزيقي ويندرج تحت ما يسميه هيدغر ذاته الأنطوتيولوجيا. هذا مثال على الدور، والأمثلة تتعدد إلى ما لانهاية. ما لم ينتبه إليه الفلاسفة هو أنهم باستخدامهم لمصطلح أو لتركيب لغوي فهم يؤكدون تاريخ الميتافيزيقا قبل هدمها. كمصطلح العلامة الذي حاول ليفي–شتراوس صوغه بعيداً عن التعارض بين المحسوس والمعقول، ناسياً أن كل علامة إنما تَحيل بالضرورة إلى شيء ما باعتبارها دالاً يُحيل إلى مدلول. نجد في

[1] **DERRIDA, J.*L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 410.**
[2] ***Ibid.*, p. 409.**
[3] ***Ibid.*, p. 410.**

كتابات ديريدا فكرة مفادها أنه يتعذر تفكيك ميتافيزيقا الحضور (والتفكيك هنا بمعنى الهدم والنقد الجذري) باستخدام أدوات ومفاهيم هذه الميتافيزيقا. انطلق ليفي–شتراوس في كتاباته الأولى من ضرورة إلغاء التعارض بين المقولتين المتعارضتين الطبيعي والثقافي. لكنه يلجأ إليها في أكثر من موضع كأداة منهجية مبرراً ذلك بغياب دلالة تاريخية مقبولة تكون بديلة كقيمة بذاتها، يقول ديريدا معلقاً: «سيبقى ليفي–شتراوس وفياً لمقصد ثنائي: الاحتفاظ كأداة بما ينتقد قيمته كحقيقة[4]».

تنحصر التفكيكية بالسؤال التالي: ما هي العلامة التي ليست دالاً لشيء؟ يتوقف المطلب والمشروع الفلسفي الذي برهن على ضرورته كلٌّ من نيتشه وهيدغر، والذي يتلخص بعبارة تجاوز الميتافيزيقا، أو هدم ميتافيزيقا الحضور – يتوقف هذا المشروع على إيجاد هذه العلامة التي لا تحيل إلا لعلامة، وهكذا دواليك. يسمي ديريدا هذه العلامة لعباً، أي، العلامة كنسق من الدوال، لكن خارج الإحالات إلى المدلول وخارج كل مقصد وكل دلالة وكل إرادة.

لكن، ألم يُنجز سوسور هذا التفكيك؟ ألم يبرهن على أن اللغة هي عبارة عن نسق من الدوال التي لا ترتبط بشكل ضروري بالمدلولات وأن الرابطة بين الدال والمدلول رابطة اعتباطية؟ وأن منشأ القيمة (إذاً، الدلالة والمعنى) إنما يعود أساسه إلى نظام من الاحالات الاختلافية، وليس نتيجةً لهوية ما أو مقصد أو ارادة ما؟ إن الإجابة عن هذا السؤال معقدة، سنكتفي هنا بإعطاء بعض الإشارات لما لها من ارتباط وثيق مع قراءة ديريدا لهوسرل وعلاقة المدلول الترنسدنتالي بالصوت الفينومينولوجي. فسوسور وقع أيضاً في ما أسميناه مع ديريدا الدور، وذلك من خلال طريق آخر رديف للتمركز حول اللوغوس، وهو ما يسميه ديريدا التمركز حول الصوت. ثمة بين التمركز الأول والتمركز الثاني قرابة فينومينولوجية ومفاهيمية يوضحها ديريدا من خلال دراسة تتموضع على تخوم الفينومينولوجيا والابستمولوجيا في كتابه **الصوت والظاهرة**. سنخصص قسماً لا بأس به من مقالنا لهذا الكتاب. ما يهمنا هنا هو السؤال الذي طرحناه أعلاه، لماذا لا يمكن عدّ نقد سوسور للعلامة تفكيكاً؟ أو، لماذا لم يُفض هذا النقد إلى مفهوم للعلامة كلعب؟ كذلك، ألم يُنجز نيتشه أيضاً هذا التفكيك؟ ألم يُحرر الدال من ارتباطه باللوغوس وبالحقيقة وبالمدلول الأول؟ على الرغم من أن سوسير يحرر العلامة من ارتباطها بالمدلول، إلا أنه يبقيها رهينة الصوت الذي يجعل منه ديريدا الخاصية الفينومينولوجية للتمركز كما سنرى لاحقاً. وعلى الرغم من أن كتابة نيتشه لم تكن خاضعة للوغوس والحقيقة إلا أنها أصبحت كذلك «داخل عصر ينبغي تفكيك معناه [5]». حتى تجاوز الميتافيزيقا الذي بدأه هيدغر، فقد أعاد تثبيت اللوغوس وحقيقة الكينونة كمدلول أول.

إذاً، يسمي ديريدا "لعب" غياب المدلول الترنسدنتالي. إلا أنه يحذر من أن هذا اللعب لا ينبغي أن يُدرج في سياق دلالي يُحيل إلى العالم، ليس لعباً داخل العالم، فالعالم ذاته علامة، («الشيء ذاته علامة [6]»). ويشدد، على ما يُشبه المهمة التي ينبغي الشروع بها قبل البدء في الحديث عن اللعب، قائلاً: «بُغية التفكير في اللعب بشكل جذري، ينبغي أولاً أن **نستنفذ** بجدية الإشكالية الأنطولوجية والترنسدنتالية، أن نَعبر بصبر وصرامة سؤال معنى الكينونة، سؤال كينونة الكائن والأصل الترنسدنتالي للعالم – عالمية العالم – وأن نتتبع فعلياً وحتى النهاية الصيرورة النقدية للأسئلة الهوسرلية والهيدغرية، وأن نصون فعاليتها ومشروعيته[7]».

---

[4] ***Ibid.*, p. 417.**
[5] **DERRIDA, J.,*De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 33.**
[6] ***Ibid.*, p. 72.**
[7] ***Ibid.*, p. 73.**

لكن، ما هو المدلول الترنسدنتالي؟ كيف ينشأ وكيف يعمل؟ كيف أزاح هذا المدلول المدلولات الأخرى؟ وما معنى الترنسدنتالية داخل هذا السياق؟

يتحدث ديريدا تحت عنوان «الكينونة مكتوبةً[8]» عن بداهة ينتظم في داخلها الفكر الغربي، وهي أن المدلول ليس معاصراً أبداً، فهو إما الوجه الآخر للدال أو الموازي الحائد عنه. والعلامة تغدو إذ ذلك وحدة الدال والمدلول. إلا أن هذه الوحدة تتسق داخل "ماهية صورية" هي الحضور وامتياز قرابته من الصوت: «ليس مصادفة – يكتب ديريدا – إنْ تبيّن فكر الكينونة بامتياز، من حيث هو فكر لهذا المدلول المتعالي، في الصوت[9]».

داخل هذا السياق تندرج قراءة دريدا للفينومينولوجيا. ففيها نجد الوحدة المفاهيمية للتمركز حول اللوغوس والتمركز حول الصوت، ودور الصوت – كجوهر فينومينولوجي – في نشوء المدلولول المتعالي وديمومته ومحيه لبقية المدلولات، وتمركز هذه المدلولات حوله، بل ونشوء ظاهرة التمركز كشرط ترنسدنتالي للمعنى، وبالتالي، امحاء اللعب، أو ما سيسميه ديريدا الإرجاء كناظم لحركة الأثر داخل الخطاب.

ثانياً.اختلاف الوعي عن ذاته وأفق الهوية:

يختلط في فلسفة هوسرل المنهج بالبناء الفلسفي إلى حدّ كبير [10]. يقول هيدغر في **الكينونة والزمان:** «إنّ عبارة فينومينولوجيا تعني ابتداءً مفهوماً منهجياً. وهي لا تخصص ما المادية لموضوعات البحث الفلسفي، بل الكيفية التي تنشأ منها. [...] يعبر عنوان الفينومينولوجيا عن قاعدة يمكن أن تُصاغ هكذا: "نحو الأمور نفسها" [11]». والمنهج الفينومينولوجي هو اختزال للموقف الطبيعي، أي تعليق الأحكام والمعارف حول العالم. إثر هذا الاختزال، كل ما هو موجود يعود إلى الوعي، ويُوصف من حيث هو **مُنشَئ** داخل الوعي بمعنى القصدية. المنهج الفينومينولوجي هو العودة بالظواهر إلى معيشات الوعي، ولا يمكن فصله عن الوعي مأخوذاً كقصدية. عودة الموضوعات إلى الوعي ليس مجرد علاقة بسيطة بين موضوع خارجي مع الوعي، وليس علاقة تقوم داخل الوعي بين مضمونين نفسيين. القصدية، كما يشرحها ليفيناس، «هي فعل منح المعنى [12]». والمعنى هنا يعنى الهوية، فقصدية الوعي هي إيجاد الوحدة من خلال كثرة الحياة الروحية.

"الاختزال" و"القصدية" تعنيان كل واحدة منهما التضمن القصدي لكل ما هو موجود داخل الوعي. بهذا المعنى، وبالنسبة إلى الفينومينولوجيا كـ"علم دقيق"، كل ما هو في الوعي "يُنشئ" معنى الظواهر. فالموضوع محايث للمعنى القصدي للذات. ليس بمعنى أنه داخلي كمحتوى في الوعي على شكل صورة أو تصوّر، وإنما بمعنى أنه حاضر للوعي

---

[8] ***Ibid.*, p. 31.**

[9] ***Ibid.*, p. 33.**

[10] **تعنيالفينومينولوجياأنّالظواهرليستمانظنّهاأنهاعليها. عرّفهاالفيلسوفالفرنسيموريسميرلوبونتيفيمقدمةكتابهظواهريةالإدراكبأنها « دراسةجواهرالأمور،وكلامشاكلبالنسبةلهاتعودإلىتعريفالجواهر : جوهرالإدراك،جوهرالوعي،مثلاً.» (مرلوبونتي، *ظواهرية الإدراك*، ت. فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، 1998، ص 7)،مندونأنيعنيهذاأنهاتفكربالجواهرعلىطريقةالميتافيزيقا،أي،كجواهرمنفصلةعنالعالم،وإنما « تُعيدوضعهافيالوجود،ولاتعتقدأنهمنالممكنفهمالإنسانوالعالممنغيرالانطلاقمن " حدثيتها"» (*المرجع نفسه* ، ص 7). لكنلبعضالفينومينولوجيينرأيآخر. ليفيناس – مثلاً - يرىأن «الفينومينولوجياهيالقصدية» (E. Lévinas,*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.175). أيأنالفكرةالأساسيةتتمثلفيالطرحأن " كلوعيهووعيلشيء". وهوأمريرفضهميرلوبونتي؛الذييلحظأنهذاالتعريفليسطرحاًجديداً : «لقدبرهنكانطفيكتابهنقضالمثاليةأنالإدراكالداخليمستحيلمندونإدراكخارجي .وأنالعالمكترابطللظواهرمتقدمفيوعيوحدتي،وهوالوسيلةبالنسبةليكيأ تحققكوعي» (*ظواهرية الإدراك* ، ص 1). إنالتركيزعلىفكرةالقصديةإنمايُغفلمسألةمهمةفينظرمرلوبونتي،وهيأنالعالمالفينومينولوجيليستحقيقاًلكينونةسابقة،بلتأسيسلها . كمايُغفلأنالفلسفةليستانعكاساًلحقيقةمسبقة،بلأفقتحقيقها.**

[11] **هيدغر،مارتن،*الكينونةوالزمان*،ترجمةوتحقيقفتحيالمسكينيواسماعيلمصدق،بيروت: دارالكتابالجديدالمتحدة، 2012، ص 87.**

[12] ***En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 32.**

كمعنى للتأمل القصدي، أي، كموازٍ موضوعي لفعل الوعي. لذلك، حدد هوسرل في **التأملات الديكارتية** كل فينومينولوجيا كأيغولوجيا، أي كمبحث في الأنا الترانسدنتالية.

هذا لا يعني بأي حال من الأحوال مماهاة الذات والموضوع داخل الفعل المعرفي (وهي المماهاة التي ارتكزت عليها النزعة النفسانية التي قامت الفينومينولوجيا على دحض أُسسها). كما لا يعني الرجوع إلى النزعة التجريبية القائلة إن التجربة هي منبع الحقيقة لكل معرفة – هذه النزعة التي تخلط بين دفق الحالات الذاتية للرياضي – مثلاً – في أثناء محاكماته العقلية وبين المحاكمة العقلية بالذات. فالتجربة لا تزودنا إلا بالعَرَضي والحادث، والعلم يقوم على المبدأ الكلّي والضروري. يتحدث هوسرل في هذا الصدد عن "موضوعية مثالية"، يمكن بلوغها عبر "التنويع الماهوي": «تُنشَئ ماهيةُ eidosالموضوع عبر الثابت الذي يبقى مطابقاً على الرغم من التنويعات[13]».

هذا يعني أولاً وقبل كل شيء أن الحضور وحضور الوعي لذاته هو القيمة الإنشائية لفينومينولوجيا هوسرل. فالحضور يعود عبر كل ما يمكن أن يؤخّر أو يؤثر على تطابق الوعي مع ذاته. الأمر الذي يظهر في شكله الأمثل في **دروس** هوسرل، حيث يتحدث عن اللا–هوية بين المُنشَئ والمِنشِئ، وعن "تقدمٍ" للمِنشِئ على المُنشَئ، أو تأخرٍ للأخير عن الأول. لذا، لا يمكن المُنشَئ إلا أن يظهر في الماضي بالنظر إلى الفِعليَّة الآنية للسيال الوعيي: «إذ أنّ الأطوار السيّالية الوعيية التي فيها إنما تنتشئ أطوار عين هذا السيّال الوعييّ على جهة الظاهرية، لا يمكن البتة أن تكون حقيقتها على التمام هي عين حقيقة تلكم الأطوار المّنشأة إذ أنّه ما يَرِدُ إلى الظهور في الفعلية الآنية للسيال الوعيي، إنما هو طور مُنقضٍ في هذا السيال نفسه من سلسلة نُقاطه المَسكِيَّة[14]».

يجب التمييز أولاً بين ظاهرة "الحاضر الواعي" وبين الاعتقاد بتزامنية كامل لحظات الوعي. تلك الأخيرة تقول بأنه بالنسبة لسلسلة من الحوادث، لكي تدخل إلى الوعي، ينبغي أن تصبح في كل أجزائها وبشكل متزامن موضوعاً للوعي العلائقي الذي يقوم بتجميعها حينئذٍ في الوحدة. يبدو في هذا الطرح، يقول هوسرل، أن «كل وعي يكون مقصوده كلاً أياً كان جنسه (...) أي كل وعي بعلاقة، أو تركيب، إنما يضمّ موضوعه في آنٍ لا يتجزأ [15]». كان هوسرل على وعيٍ بهذا الشكل من الوعي الزماني، ونبّه منذ بداية **دروسه** إلى أنه لا يميز بشكل واضح بين التعاقب الزماني الموضوعي الذي يفترض وعي الأطوار المتعاقبة لسيرورة الموضوع، وبين التوحيد الآلي الداخلي للوعي ذاته. كما لا يميز هذا الطرح بين «إدراك الديمومة وبين إدراكٍ يدوم [16]»،أو، كما يقول هوسرل، إنه ينبغي التفريق بين «تعاقب الإحساسات وإحساسات التعاقب[17]».

أوردنا هذه الملاحظات السابقة لنستبق أي نقد لفكرة "الحاضر الواعي" يريد أن يطابقها مع الوعي لأجزاء منتظمة في كلّ آني واحد. ما يمكن استخلاصه من هوسرل، في ما يخص **الدروس**، هو أنه ورغم تأخر المُنشَئ عن المِنشِئ، هذا التأخر لا معنى له إلا ضمن غائية إنشائية للظواهر داخل الوعي. هذا التأخر موجود داخل أفق قصدية معنى منجزة عبر حدس أصلي، أي: داخل أفق الحاضر الواعي. فالحاضر الحي والواعي يحفظ هوية المعنى داخل

---

[13] ***Ibid*., p. 13.**

[14] **هوسرل، إدموند، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ت: لطفي خير الله، بيروت: منشورات الجمل، 2009، ص 100.**

[15] **المرجع نفسه، ص 28-29.**

[16] **LYOTARD, *La phénoménologie,* Paris, PUF, 1954, p. 148.**

[17] **هوسرل، *دروسفيفينومينولوجياالوعيالباطنيبالزمن*، ص 19.**

الوعي ويضمن لهذه الهوية سبقها (كأفق) على اختلاف الوعي عن ذاته، أو على اختلاف–الوعي–عن–ذاته. الاختلاف (التأخر واللاتوافق) يُصبح، إذ ذلك، اختلاف الهوية واختلاف داخل الهوية، أي: اختلاف المعنى والوعي[18].

ثالثاً.الاختلاف والإرجاء:

إنّ كتاب ديريدا **الصوت والظاهرة: مدخل إلى مشكلة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل** (والذي يصفه ديريدا بمُؤلفه الوحيد ذا الصبغة الفلسفية التقليدية) كتاب مخصص لدراسة فلسفة هوسرل. ديريدا يختار فينومينولوجيا هوسرل كموضوع لمذكرته في دبلوم الدراسات المعمقة عام 1953 تحت عنوان **مشكلة التكوينفي فلسفة هوسرل**، كما سيكرّس لـ هوسرل أيضا نصّاً عام 1962 – أي، قبل **الصوت والظاهرة** و**هوامش – في الفلسفة** و**في علم الكتابة** ، وهي المؤلفات الفلسفية الأساسية لـ ديريدا–تحت عنوان **أصل علم الهندسة** . ومن الجدير بالذكر أنه وبعد هذه النصوص الأولى لـ ديريدا حول هوسرل لم يخصص ديريدا نصاً متكاملاً عنه، إذا ما استثنينا مقاله المنشور في **هوامش** بعنوان **الشكل وإرادة القول: ملاحظة حول فينومينولوجيا اللغة.** رافق هذا الانقطاع غياب شبه كامل لـ هوسرل على حساب هيدغر وليفيناس. فرضيتنا هنا هي أن مرجعية ديريدا لهذا الفيلسوف كانت في طورٍ احتاج فيه ديريدا لـ هوسرل لتكوين هويته الفلسفية. انطلاقته كانت من داخل الفينومينولوجيا وضدها؛ منها انطلق وعبرها فُتحت له أبواب الفلسفة على مصراعيها. أي أن الفينومينولوجيا وإن غابت عن كتابات ديريدا كموضوع فلسفي، إلا أنها كانت حاضرة على الدوام كمنهج.

لن نأتي في ما يلي على ذكر انتقادات ديريدا كلها في ما يتعلق بفينومينولوجيا هوسرل. إن أهم ما ورد في "قراءة" ديريدا لـ **دروس** هوسرل هو توضيحه كيف تلعب كلٌّ من عدم قابلية انقسام اللحظة وهوية المعيش الحاضر لذاته دوراً اساسياً في الفينومينولوجيا. فمن خلال هذا الحدس الذاتي للذات في الحضور يستمر هوسرل بضمان إمكان حدس أصلي. وفي كل مرة يريد فيها أن يحدد معنى الحدس الأصلي، سيذكرنا أنها تجربة غياب العلامة. في كل هذا، يلاحظ ديريدا أن «التفريقات الماهوية [19]» الهوسرلية تنتظم حول مفهوم محدد لـ "الآن"، أو، للحاضر كناظم للحظة. الفرضية التي ينطلق منها ديريدا في قراءته لفينومينولوجيا هوسرل يمكن أن نجملها على الشكل التالي: إن تبيّن أن حاضر حضور الذات لذاتها ليس بسيطًا، أي إن كان مركباً منذ الأصل، أو: إذا كان الأصل مركباً، سينهار النسق البرهاني لـ هوسرل بكامله. هذا النسق الذي يقوم على الحدس البسيط والأولي.

يلاحظ ديريدا أولاً أن لِهوية الآن الراهنة مع ذاتها أفضلية في فينومينولوجيا هوسرل. لا اعتراض له على ذلك، فهو يرى أن هذه الهوية هي العنصر الأولي المكوّن للفكر الفلسفي، وأنها البداهة ذاتها، والفكر الواعي ذاته. فعلى أساس سيطرتها، قام التعارض الميتافيزيقي الأولي بين الصورة والمادة، وبين القوة والفعل. شكلت هذه السيطرة الضامن للتراث الفلسفي الذي يمتد من الميتافيزيقا اليونانية للحضور إلى الميتافيزيقا الحديثة للحضور كوعي ذاتي، أي، ميتافيزيقا الفكرة كتمثّل. هذه الميتافيزيقا ستعارض كل فكر للاوعي يحاول أن يندرج في مفهوم الزمان. وهذا الأمر واضح في الـ **دروس** التي ترفض "المضمون اللاواعي" وكل صيرورةٍ تتجه من اللاوعي إلى الوعي، أي، ترفض بنية الزمانية المتضمَنة في نصوص فرويد. هوسرل يصف الحديث عن هذه الصيرورة بالعبثي، فالوعي هو كينونة واعية في جميع أطوارها، و ينظر إلى كل حديث عن مسك (rétention) مضمون لاواعي حديثاً مستحيلاً.

---

[18] منجهته،يشرججانلوكنانسيهذهالفكرةقائلاً: «لايوجدولميكنهناكحضورأذاتيألايتضمنتباعدأذاتيأيقتضيههذاالحضور. "التفكيك"،بهذاالمعنى،هوإظهارهذاالتباعدفيقلبالحضور.»

-Nancy, Jean-Luc, Dans «"il faut bien manger" ou le calcul du sujet», un entretien avec J. Derrida en 1989, paru dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.

[19] الفصل الأول من الجزء الأول من الكتاب الثاني من *مباحث منطقية*.

لكن، هذا الكلام عن الآن المنتظمة كصورة قصوى للوعي يمنع أيضاً الحديث عن مجرد هوية الحاضر لذاته، ويبقى الضامن الميتافيزيقي مهدداً.

تؤكد الـ **دروس** استحالة اختزال التمثل إلى الإدراك المثولي، واختزال التذكر الثانوي إلى المسك، واختزال التخيل إلى الانطباع الأصلي، واختزال الآن المتمثلة إلى الآن الراهنة. لكن، هل هذه التفريقات سديدة؟ يجيب ديريدا بأنه لا يمكن حضور الحاضر الظهور كما هو إلا باعتباره مركباً باستمرار مع لا–حضور ولا–إدراك، أي مع التذكر والانتظار الأوليين (المسك والاطلال protention)، فهما يشاركان بشكلٍ لا يمكن اختزاله بإمكان الآن الراهنة. فاللا–حاضر راهنٌ في المسك. هذه الاستمرارية بين الآن واللا–آن داخل نطاق الأصلية تمهد للاعتراف بالآخر في هوية الحاضر لذاته. وبالتالي، هذه الآخرية هي شرط إمكان الحضور. حجة ديريدا هنا هي أنه على الرغم من الاختلاف بين المسك والتمثل، غير إنهما يشتركان بجذرٍ واحد، وهو إمكان التكرار في شكله الأكثر عمومية. لا يمكن التفكير في حضور الحاضر إلا انطلاقاً من حركة التكرار، وليس العكس. إنّ هوية الحاضر لذاته ليست بسيطة، بل هي مركبة من "أثر" الآخر، وهو أثرٌ لا يمكن اختزاله إلى حضور بسيط. الآخر هنا ليس كائناً، ليس حاضراً موجوداً، أياً كانت طريقته في الوجود – كما سنرى مع ليفيناس. الآخر هو اسم للغياب اللامتناهي والمستمر للأصل. هذا الغياب هو الذي ترك أثراً. أثرٌ لا يمكن مسكه. ولهذا السبب، إنّ حضور الحاضر أو هوية الحاضر مع ذاته مرجأة على الدوام. لأن هذا الأثر هو أثر لأثر، إلى ما لا نهاية. وبالتالي، هو غير قابل للمثول. الأثر ليس شيئاً آخر إلا إمكان التكرار، ويقيم مع راهنية الآن علاقة مزدوجة: فهو يسكنها ويُنشئها معاً، يُنشئُها عبر حركة **الإرجاء**.

رابعاً. من فينومينولوجيا الصوت إلى صوت الفينومينولوجيا:

يمكننا اجمال قراءة ديريدا لفلسفة هوسرل بالطرح التالي: **الفينومينولوجيا صوت**. تنقسم هذه القراءة إلى قسمين. الأول عبارة عن قراءة فينومينولوجية لظاهرة الصوت وعلاقة هذه الظاهرة بنشوء الوعي. الثاني هو تحديد للوعي كحضور انطلاقاً من دراسة ظاهرة الصوت الفيزيولوجي. بكلمات أخرى، يستخدم ديريدا ظاهرة الصوت داخل سياق قراءته للفينومينولوجيا بمعنيين: حرفي ومجازي. الصوت هو أولاً الصوت الفيزيولوجي، لكنه أيضاً الصوت الفلسفي الذي تكلم عبر تاريخ الفلسفة ككل. وما ينطبق على الأول ينسحب على الثاني. فهو نوع ما صوت الظاهرة، أي، كيف تمثل الظاهرة وتتمثل.

في كتابه **مباحث منطقية**، وتحت عنون "التفريقات الماهوية"، يلاحظ هوسرل أن لمصطلح "علامة" معنى مزدوجاً. فهناك علامات تعبر عن معنى وأخرى لا تعبر عن شيء. الأولى يسميها تعبير (expression ، Ausdruck)؛ الثانية إشارة(Indice, Anzeichen). هذا لا يعني أبداً أن الإشارات ليس لها "وظيفة دلالية"، وإنما – وكما يلاحظ ديريدا – فهي تَرِدُ «من دون اعتزام–قول vouloir–dire[20]». يلاحظ ديريدا أن "التفريقات الماهوية" تجهد محاولة للتمييز بين التعبير والإشارة، لكن بلا جدوى. أشار هوسرل إلى هذه الصعوبة بقوله: «إن الدلّ–على في

[20]الكلمة الواردة هنا في مباحث منطقية هي Bedeutung، ترجمها موسى وهبة بـ "دلالة"، كما تمّ ترجمتها إلى الفرنسية أيضاً كمرادف لـ signification، أي دلالةأيضاً. إلا أن ديريدا يرى أن هذه الترجمة «مفسدة لنص هوسرل بأكمله فتعوق فهمه في قصده المحوري وتبعاً لذلك في كل ما يتبع هذه "التمييزات الجوهرية" الأولى يمكن» (ديريدا، جاك، *الصوت والظاهرة* ، ترجمةوتحقيق : فتحيانقزو، المركزالثقافيالعربي، 200، ص45) إنّ ترجمة كهذه ستجعل من التعبيرات التالية: "علامة خالية من الدلالة" أو"علامة دالّة" غير معقولة لأن هذا سيعني أنه يوجد "علامات غير دالّة". ديريدا يقترح هنا لحل مشكلة الترجمة هذه بترجمة Bedeutung بـ vouloir-dire، أي، إرادة أو اعتزام القول. يقول ديريدا لتوضيح الترجمة: «الـ Bedeutung هي دزماً ما يعتزم أحد ما أو قول ما أن يقول: دائماً هو معنى من القول أو محتوى قولي. » (المرجع نفسه، ص47). يدعم ديريدا قوله هذا بمقابلات هذه المصطلحات في اللغة الانكليزية ويقول: « to mean و meaning هي، بالنسبة لـ Bedeutun و beudeutun المقابلات الصحيحة التي لا نملكها في اللغة الفرنسية. » (المرجع نفسه، ص47)

الحديث التواصلي منخرط تماماً في العلاقة مع تلك الإشارية [21]». أو كما يقول ديريدا: «إن العلامة القولية، وتبعاً لذلك اعتزام القول، إنما هي **فعلاً ودوماً** على حال من الاشتباك رهنٌ لنظام إشاري[22]». هذا يربط هذا الاشتباك الفعلي والدائم بشكل قوي بين التعبير والإشارة، ويؤدي إلى صعوبةٍ – وفق هوسرل – في إيجاد إمكان تفريق ماهوي بين الطرفين. مما يعني أن هذا الإمكان ليس إلا نظرياً – وهو أمر سيشدد عليه ديريدا باستمرار. فتحليلات هوسرل كافة تقوم على هذا البون بين ما هو واقعي fait، وما هو نظري droit وبين الوجود والماهية، والحقيقة الواقعية والوظيفة القصدية.

لكن، يحاول هوسرل أن ينقذ مشروعية هذه الفروقات الماهوية من خلال البرهنة على إمكان وجود تعبيرات غير "مصابة" بالإشارة، أي، تعبير خالص مملوء بإرادة قولٍ لا تدع مجالًا لتسلل أيّ إشارة. هذا التعبير الخالص يجده هوسرل في "الحياة النفسية المتوحدة"، أو، «الحياة النفسية غير التواصلية [23]»، حيث التعبيرات لا تعمل أبداً كإشارات. هنا فقط يظهر الفرق الواضح بالنسبة إلى هوسرل بين التعبير والإشارة.

ما يلفت ديريدا هو "اختزال الإشارة"، أي استبعادها وتجريدها واختزالها كظاهرة خارجية وأمبيريقية. تمّ هذا الاختزال والاستبعاد على الرغم من وجود علاقة – وإن كانت ضيقة – تربطها واقعياً وأمبيريقياً بالتعبير. جميع محاولات هوسرل ستبوء بالفشل للفصل بينهما وإيجاد "التعبير الخالص"؛ لأنه، وعلى الرغم من جميع هذه الشروحات والمحاولات، فـ«إن توابع إشارية من ضرب مختلف في بعض الأحيان لا تنقطع عن الظهور فيما بعد وسيكون فسخها مهمة لانهائية[24]». إلا أن هوسرل سيستمر انطلاقاً من هذا التفريق غير الناجز وغير المكتمل بين التعبير والإشارة في انتاج التفريقات من دون الرجوع إلى هذا الفرق الأول غير المكتمل.

يرى هوسرل، بغية الوصول إلى التعبير الخالص، أنه ثمة حاجة ملحّة لإقصاء كافة الأشياء التي ننعتها كتعبير في اللغة العادية، أي كافة الملامح غير اللغوية للخطاب، كالملامح الفزيونومية والإيماءات، ويعدّها تعبيرات فوق خطابية، وغير مترافقة مع قصد تواصلي فكري مع الآخر. باختصار، هي "تعبيرات" لا دلالة لها bedeutung. لا دلالة لها إلا كإشارات. أو، لها دلالة/إرادة–قول غير خاصة، ونكرة وإشارية وثانوية.

لكن ديريدا يؤكد أن هذه الإشارات غير الخاصة هي تعبيرات مضمرة، وإرادة قول كانت ما تزال مستترة. لم ينف هوسرل إمكان الكشف عن هذه الدلالة أو إرادة–القول. فاستبعادها أو إقصائها تمّ فقط لأنها غير مكتملة وتشكل خرقاً – إن جاز التعبير – لمبادئ القول. يؤكد ديريدا في هذا السياق على أنّ هذه التعبيرات غير الخاصة أو غير الخالصة «إنها لا تعتزم أن **تقول** شيئاً لأنها لا **تعتزم** أن تقول شيئاً، فالقصد الصريح في نظام الدلالة هو قصد يُراد به التعبير. أما المضمر فليس من جوهر القول [25]». ففي الخطاب الخاص، الكلام يعمل كما يجب، لا شيء يبقي مخبئًا: «ما يريد اعتزام القول قوله، الدلالة، هو من نصيب من يتكلم ومن يتكلم من حيث يقول ما يعتزم قوله تصريحاً وإعلاناً وإدراكاً[26]». وهذا الأمر لا ينطبق على العلامات اللاتعبيرية التي لا **تعتزم** قول شيءٍ – بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، أي، لا تصاحبها إرادة–قول.

يحاول هوسرل في ما بعد أن يعالج التعبيرات في وظيفتها التواصلية. فيعرّف الفعل التواصلي كما يلي: ذاتٌ تستخدم مركباً صوتياً بغية التعبير عن شيء ما من خلال اسناد معنىً تريد إيصاله إلى من يسمعها إلى هذا المركب

[21] هوسرل، *مباحث منطقية*، ج2، ت: موسى وهبة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010، ص 29-30.
[22] الصوت والظاهرة، ص50.
[23] هوسرل، *مباحث منطقية*، ج2، ص39.
[24] *الصوت والظاهرة*، ص59.
[25] المرجع نفسه، ص70.
[26] المرجع نفسه، ص67.

الصوتي. يجد هوسرل نفسه مجبراً على الاعتراف بالملمح الفيزيائي الذي يجعل من الخطاب خطاباً. بل ينتهي بالاستنتاج التالي: «التعبيرات كافة تعمل في الخطاب التواصلي كإشارات [27]». يؤكد ديريدا في هذا الصدد أنّ «كل قول، من حيث هو داخلٌ في تواصل ومُظهر للمعيشات، يري مجرى الإشارة[28]». وأن التواصل مصاب ماهوياً بالإشارة. بعبارة أخرى، لا يمكن للتعبيرية الخالصة أن تتبدى إلا عندما يكون التواصل معلقاً. فالكلمات تختلط بالإيماءات وتفعل فعلها. والتواصل التعبيري مع الآخر لا بد أن يمرّ بالطور الفيزيائي. يجعل هذا التوسط للطور الفيزيائي بين الأنا والآخر في فعل التواصل من انخراط التعبير في عملية إشارية أمراً ضرورياً. هنا يخلص ديريدا إلى نتيجة مفادها أنه يوجد إشارة في كل مرة لا يكون فيها الفعل الذي يسند المعنى أو القصد المحرك أو الروحانية الحية لإرادة–القول حاضرة بشكلٍ تام. يصيب هذا الغياب علاقتي مع الآخر. إنّ الطور الذاتي لتجربة الآخر ووعيه، والأفعال التي من خلالها يعطي معنىً لعلاماته ليست حاضرة بالنسبة إلي بشكل أصلي ومباشر، وذلك كما هي حاضرة بالنسبة إليه أو كما تحضر أفعالي إلي.

نرى هنا بداية ظهور فكرة الحاضر والحضور المحض والممتلئ. وتعلن عن ظهورها القوي عندما يؤكد ديريدا أن الماهية الإشارية للتواصل تعود إلى أن حضور معيش الآخر محجوب عن حدسنا الأصلي. وأنه في كل مرة يتوارى المدلول عن الحضور المباشر والممتلئ، سيكون الدال ذو طبيعة إشارية. اللاتعبيرية في الخطاب تعود إلى هذه الطبيعة الملازمة له. التعبيرية الخالصة هي من مصاف مجرد القصد الحي (الروح والنفس والحياة والارادة) لقصدية تُحيي الخطاب ويكون محتواها حاضراً في وعيها. الإشارة لا تحضر في الوعي؛ فهي مكانية. أما إرادة–القول الحاضرة لحدسها ولذاتها في الوعي فهي لا مكانية. حاضرة لذاتها في حياة حاضرٍ لم يخرج بعد من ذاته إلى العالم وإلى المكان والطبيعة.

وإذا ما عدنا إلى الحياة النفسية المتوحدة التي تلعب دوراً مهما في **مباحث منطقية**، يرى هوسرل أن التعبيرات تلعب دوراً مهماً في الحياة النفسية طالما أنها غير منخرطة في علاقة تواصلية. لا وجود لعلاقة تواصلية داخل النفس، إذ لا وجود لخروج إلى الخارجانية يتطلبه التعبير ex–pression. لكن هذا لا يطال من كون هذه التعبيرات لها دلالاتها كما في التواصل. فالكلمة تعبر عن الشيء ذاته، وذلك أُرسلت إلى آخر أم لم ترسل. وبالتالي، يؤكد هوسرل أنه لا توافق بين دلالة التعبير وبين وظيفته التواصلية.

يبدو فك الارتباط هذا بين الدلالة أو إرادة القول وتجسداتها الأمبيريقية حاسماً بالنسبة إلى ديريدا. فالكلمة ذاتها (المركب الصوتي ذو المعنى) لا تختلط مع كثرة التعينات المحسوسة لاستخداماتها ولا تعتمد بالتالي عليها. إنّ ذات الكلمة مثالي، وهو الإمكان المثالي للتكرار الذي لا يتأثر بأي حدث أمبيريقي لتعيّن من تعيناته: «العلامة التي لا تتكرر، والتي ليست مسبقاً منقسمة عبر التكرار في "حدوثها الأول"، ليست علامة [29]». هذه الوحدة المثالية للتعبير هي المقصودة في الحياة النفسية المتوحدة. فالوظيفة المحضة للتعبير ولإرادة–القول ليست تواصلية إظهارية وإخبارية أو إشارية. و"الحياة النفسية المتوحدة" تبرهن على إمكان التعبير بلا إشارة. فلا يعلم المرء فيها عن ذاته شيئاً، ولا يظهر لذاته شيئاً. في حال تخيّل للمرء أنه حدث مثل هذا الأمر، فالموضوع لا يتعلق بتواصل بما تعنيه هذه الكلمة؛ ما جرى هو مجرّد تمثّل لتواصل كهذا اعتمد على المخيلة. أنا لا أتواصل مع ذاتي، ولا أُشير شيئاً إلى ذاتي، كل ما هنالك أنه يمكنني تخيل القيام بذلك، ويمكنني تمثّل ذاتي. يتعلق الأمر هنا بمخيلة وتمثّل. عندما أقول أو أخبر ذاتي: "لقد

---

[27] **هوسرل، *مباحث منطقية*، ص 38.**

[28] ***الصوت والظاهرة*، ص73.**

[29] ***L'écriture et la différence,* p. 361.**

تصرفت بشكل سيء"، فأنا هنا لا أوصل لذاتي شيئاً، أنا أتمثل ذاتي. في المونولوج، لا يمكن الكلمات أن تقوم بعمل إشاري لوجود الأفعال النفسية. فهذه الأفعال تُعاش فعلياً في اللحظة ذاتها. يتهيأ لي في المونولوج وأظن أنني أتواصل مع ذاتي، هذا ليس إلا تخيّلاً، وليس خطاباً واقعياً.

الفكرة السابقة ذاتها يشرحها ديريدا من خلال مفاهيم استخدمها هوسرل، أي: المثالية والتكرار. من دون الإمكان المثالي للتكرار، أو، ذات الكلمة المنفصل عن تجسداتها الأمبيريقية، ستضيع وحدة الكلمة في كثرتها اللامتناسقة والمبعثرة. «فحين أستخدم كلمات بالفعل كما يقال، وسواء فعلت ذلك لأغراض تواصلية أم (...) فإنه يتعين عليّ منذ البدء أن أعمل ضمن بنية تكريرية عنصرها لا يمكن أن يكون إلا تمثليّاً [30]». أو كما يقول في موضع آخر: «ليست المثالية إلا القدرة المضمونة للتكرار [31]». الكلمة أو العلامة تتضمن بالضرورة التكرار، فلا وجود لعلامة لا يمكن تكرارها. العلامة التي لا تقع إلا مرة واحدة ليست علامة. العلامة يجب أن تكون قابلة للتكرار. لا شك في أن الصوتة (phonème) أو الحرفيم (graphème) في كل مرة هو آخر، ولكنه لا يعمل كعلامة إلا في حال وجود هوية تسمه وتساعد بالتعرف عليه. هذه الهوية مثالية وتتضمن بالضرورة تمثّلاً، أو إمكان تكرار، أي أن هذه البنية التمثلية/التكرارية هي الدلالة ذاتها. تحكم هذه البنية الخطاب التعبيري والخطاب الإشاري – التعبير والاشارة. كما تحكم أيضاً اللغة التواصلية واللغة التخيلية. ديريدا يذهب إلى حدّ القول إنّ اللغة الفعلية، وبفعل هذه البنية، ستكون تخيلية بمقدار اللغة التخيلية. والعكس صحيح. يبدأ هنا الاختلاف بين التعبير والتواصل الإشاري، وبين الحقيقة الواقعية والتمثل، وبين الحقيقي والمتخيل، وبين الحضور البسيط والتكرار – يبدأ أو بدأ مسبقاً بالإمحاء.

استمر هذا التمييز وبداهته وحضوره في تاريخ الفلسفة حتى في فينومينولوجيا هوسرل. هدفه المحافظة والابقاء على الحضور واختزال العلامة. يصف ديريدا هذا الفكر الذي يُبقي على الاختلاف بين العلامة والإشارة وبين الحقيقي والمتخيل بالميتافيزيقا. الميتافيزيقا هي حركة الإبقاء على هذا الاختلاف، أو الرغبة بإنقاذ امتلاء الحضور. كلمة "علامة" هنا ليست إلا مثالًا، إذ «تصدق هذه الخطاطة أيضاً على مفهومات التمثّل والتكرير والاختلاف، الخ. وكذا على النسق الذي ينظمها [32]». لم تحيد فينومينولوجيا هوسرل عن تاريخ الفلسفة كميتافيزيقا للحضور، وإنما كرستها عبر هذه المثالية التي تضمن التكرار وتمحي الاختلاف وتؤمن حضور الوعي في الحاضر كهوية هي ذاتها في كل مرة. يقول ديريدا في هذا الصدد إن فينومينولوجيا هوسرل «تبقى بسبب ذلك – أي في المبدأ الأساسي لمبادئها، هي الاستعادة الجذرية والأكثر نقدية لميتافيزيقا الحضور [33]».

المثالية – كما وردت عند هوسرل – هي المستوى الذي يضمن تماسك الشكل المحسوس للدال وللدلالة داخل سلسلة التمظهرات الأمبريقية المتتالية. يلاحظ ديريدا أن هذه المثالية لا توجد في العالم ولا تأتي من عالم آخر. باعتبارها تعتمد بشكل كامل على إمكان الأفعال التكرارية، هي مكونة من هذا الإمكان وتتناسب كينونتها مع قدرتها التكرارية. المثالية المطلقة هي الرافد لإمكان التكرار غير المحدد. وبالتالي – يستنتج ديريدا – تتحدد الكينونة المحددة من قبل هوسرل كمثالية، أي كتكرار. لكن هوسرل يربطها أكثر – وبشكل متناقض – مع قيمة الحضور. لقد أراد هوسرل أن ينقذ التعبيرات الخالصة أو المثالية المحضة باللجوء إلى الأفعال النفسية المباشرة المعيشة "في اللحظة ذاتها". يُحيل ديريدا هنا إلى "مبدأ المبادئ" الفينومينولوجي والذي هو:«مبدأ الحضور والحضور في الحضور لذاته [34]».

---

[30] ***الصوت والظاهرة***، ص89.

[31] ***L'écriture et la différence,*** **p. 361.**

[32] ***الصوت والظاهرة***، ص92.

[33] **ديريدا، جاك، *في علم الكتابة*، ترجمة وتقديم: انورمغيث - منطلبة، المركزالقوموللترجمة، 2009، ص129.**

[34] **DERRIDA, J.,*Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 150.**

وحدها الزمانية المحددة انطلاقاً من الحاضر الحي كما من مصدره – أي من الآن كـ "نقطة–مصدر" – يمكن أن تضمن خالصية المثالية، أي أن تضمن افتتاح تكرار الذات إلى ما لا نهاية. قيمة الحضور الأصلي أمام الحدس كمصدر للمعنى والبداهة (أو، مبدأ المبادئ، وقبلي القبليات كلها – كما يقول ديريدا) يعني، أولاً، أن الحاضر هو الشكل الكلي لكل تجربة ولكل حياة. وما الكينونة إلا حضور أو حضور معدّل عنها.

هكذا تصبح كافة القيم (الحضور والمثالية والتكرار) مرادفات للكينونة. يُضاف إليها الأنا الفينومينولوجية والأنا بشكل عام. يعني هذا الحضور كشكل كلي للحياة الترانسدنتالية أنه حتى في غيابي وفي ما وراء وجودي الأمبريقي، قبل ولادتي وبعد مماتي، الحاضر موجود. لإعطاء فكرة عن هذا الشكل الكلي للحضور يقوم ديريدا بتجربة فينومينولوجية سبقه إليها ليفيناس واستخلص خبرات وصفية مماثلة. يقول ديريدا: «بوسعي استفراغ كل محتوى تجريبي، توهّم انقلاب مطلق لمحتوى كل تجربة ممكنة، تحول جذري للعالم: إن الصورة الكلية للحضور، التي يقيني بها أمر غريب لا نظير له من أجل أنه لا يخص أي كائن بعينه، لا تتأثر بكل ذلك. فالعلاقة بموتي أنا إذن (بفنائي عموماً) هي التي تختفي وراء هذا التعيين للوجود مثليّة وحضوراً وإمكاناً مطلقاً للتكرير. إن إمكان العلامة هو هذه العلاقة بالموت[35]».

السؤال الأساس الذي يطرحه ديريدا، علانيةً وضمناً، وفي كل سطرٍ كتبه بخصوص فينومينولوجيا هوسرل، هو التالي: كيف أمكن لهذا التأخر الزماني بين المنشِئ والمنشَئ في **الدروس** ألا يؤدي إلى فقدان الزمان، وإلى الضياع؟ أو إلى ماضٍ لا يمكن استحضاره أو مسكه؟ كيف أمكن للوعي الترانسدنتالي أن يصمد أمام هذا الاختلاف داخل الوعي؟ الإجابة عن هذه الأسئلة يجدها ديريدا في ميتافيزيقا الحضور التي قوّمت تاريخ الفلسفة، وذلك منذ بارمنيدس: «لم تُوضع أفضلية الحاضر، منذ بارمنيدس حتى هوسرل، موضع تساؤل. وما كان لها ذلك. فهي البداهة ذاتها ولا يمكن لأي فكر أن يكون ممكناً خارج عنصرها [36]». يُحيل هذا التأخر داخل الوعي (تأخر الوعي عن ذاته) ديريدا إلى فكرة الأثر. من الأهمية بمكان ربط هذه الفكرة بقراءة ديريدا لفينومينولوجيا هوسرل، إذ أن الأثر لا يعني إلا ما يحول دون التطابق داخل الهوية أو الوعي. الأثر ليس أثر لحضورٍ مضى، أو لأصلٍ ضارب في القدم، أو لماضٍ يمكن استعادته. الأثر هو الاختلاف في الهوية، وإرجاء الحضور. تتعارض فكرة الأثر مع فكرة الأصل، وفكرة المبدأ الأول والانطباع الأول. ثمة أثر لأنه لا وجود لأصل أول.

خامساً.الجوهر التفكيكي للكتابة:

قبالة الجوهر الفينومينولوجي للصوت، يضع ديريدا الجوهر التفكيكي للكتابة.

سنكتفي تحت هذا العنوان الذي يختزل الفلسفة التفكيكية كمنهج في قراءة النصوص بتقديم بعض الملامح الأساسية لما يمكن تسميته "المذهب التفكيكي". من المعروف أن ديريدا كان حذراً وحريصاً على الابتعاد من كلمات كهذه لوصفه فلسفته. غرضه من هذا الحذر سيتوضح في كتاباته المتأخرة حيث سيصف التفكيكية كحدث. لكن، هذا لا يعني أننا ليس بمقدورنا أن نتعرف على طريقة، أو على طريق واضح سلكه ديريدا في قراءاته المتعددة. انحصر جهد ديريدا في المرحلة المبكرة من كتاباته في اظهار التناقض بين الطرح الفلسفي الذي حطّ من شأن الكتابة من جهة، وبين الإيماءة الملازمة لهذا الطرح التي جعلت من الكتابة نموذجاً لعلمية فلسفته، بل واعترفت بها كمجالٍ للعب الحر للعلامة. الأمثلة كثيرة وتحليلات ديريدا في هذا الخصوص متعددة. سنقتصر هنا على مثالٍ واحد: الاذلال الافتتاحي

---

[35] ***الصوت والظاهرة***، **ص95.**

[36] **DERRIDA, J., *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 36.**

للكتابة في تاريخ الفلسفة عند أفلاطون. وكما انتقلنا في قراءة ديريدا لهوسرل من فينومينولوجيا الصوت إلى مصطلح "صوت الفينومينولوجيا"، سنحاول أيضاً الانتقال هنا من تفكيك الكتابة إلى "الكتابة التفكيكية".

نعرف أن ديريدا ينطلق من هامشٍ فلسفي لم يكن يوماً موضوعاً جدياً في تاريخ الفلسفة، وهو ثيمة الكتابة. نستطيع أن نوجز قراءة وملاحظة ديريدا كالتالي: من جهة، أعطى تاريخ الفلسفة للكتابة وضعاً ثانوياً مقارنة بالصوت (لنفهم حتى الآن الكتابة والصوت بمعناهما التقليدي)، لكنه، وبإيماءة موازية وفي الوقت نفسه جعل من الكتابة نموذجاً علمياً لعملية إنتاج المعنى. لفت هذا التناقض بين الطرح والإيماءة ديريدا.

«إننا، ومن وجهات نظر عديدة، ومن زاوية لا تغطي الميدان كله، إنما نقيم اليوم في عشية الأفلاطونية [37]»، على هذا النحو يُعلن ديريدا راهنية إشكالية إقصاء أفلاطون للكتابة في محاورة الفيدروس، و"القرار الأعظم للفلسفة" الذي افتتح وشرط امكان جميع الثنائيات الفلسفية. نظر أفلاطون إلى الكتابة كابنٍ عاق، لأنها لا تصون المعنى الواضح وغير الملتبس الذي يرسله الصوت. فالكتابة تفتقر إلى حضور الأب، ولا نفع منها إلا بغية الحفظ والتذكر، فلا يمكنها أن تحل محل الذاكرة الحية. الكتابة رمز للنسيان ولغياب الصوت/الأب، لكنها أيضاً تحفظ من النسيان. يُعطيها أفلاطون تسمية غامضة، الفاراماكون، أي: السم والدواء. ليست هذه الازدواجية في المعنى عارضة، بل إقصاؤها أسس لتاريخ الفلسفة كميتافيزيقا للحضور.

كلما تناول فيلسوف موضوع الكتابة، خرج عن عقاله ومن هدوءه. وأولهم سقراط، فموضوع الكتابة "يُخرج هنا سقراط من مكانه الخاص ومسالكه المعهودة." هذه الملاحظة تلفت ديريدا، ويلفته الربط السقراطي لهذا الموضوع بالأخلاق، بمشكلة الخير والشر والفضيلة، ليجد نفسه أمام طرحٍ يقرن حضور الكتابة بـ"غياب الأب". الكتابة خداعة، توهم بأنها تحمل المساعدة إلى الذاكرة، لكها «بحجة النواب عن النسيان، تضاعف الكتابة النسيان، وبعيداً عن أن تزيد المعرفة، فهي إنما تنقصها. ولا تقوي الذاكرة الحية وإنما الاستذكار فحسب[38]».

سقراط لم يكتب، "سقراط هو الأب"، "سقراط" اسم للأخلاق، للتمييز بين الخير والشر، بين التكرار الجيد للعلامة (الصوت)، والتكرار السيء (الكتابة). لكن، من هو أفلاطون إذاً؟ "أفلاطون" اسم لمن، أو لماذا؟

إن عملية اقصاء الصوت لا تُنجز من دون ما يسميه ديريدا "عمليات نصية" أفلاطونية تناقض عملية الاقصاء السقراطية. لذلك يتتبع ديريدا أثر مشهدين، ويقرأ نصين في نص واحد: يتم في الأول وصف الكتابة بالسم والملحق والزيادة والتعويذة والضارة والعرض. وفي المشهد أو النص الثاني، يتدخل "أفلاطون"، وبإيماءة لا يتوقف ديريدا عن تأويل دلالاتها، يُوقف فيها أفلاطون سقراط كساحر: «يعمل **الفاراماكون** السقراطي أيضاً كسم، كجروع، وكعضة أفعى سامة[39]». ويؤسس لمعنى نصي كلعب وكتابة قصوى وأثر. يكتب ديريدا: «الحق وحدها قراءة عمياء أو خرقاء كانت قادرة أن تشيع أن أفلاطون يدين نشاط الكاتب ببساطة. لا شيء مطروح هنا دفعة واحدة، و"الفيدروس" نفسها إنما تحاول في كتابتها، أن تُنقذ – وهذا مما يعني أن تضيع – الكتابة باعتبارها اللعب الأفضل، والأنبل[40]».

في النص الأول، يُقيم سقراط تعارضاً بين الكتابة وفن الجدل في سياق مواجهته لزيف السفسطائيين. فاللوغوغراف هو الكاتب العمومي، يكتب ما لا ينطق هو به، والمكتوب يدل ويعني في غيابه. هي محاكاة للمحاكاة، دال للدال الصوتي. يبقى هذا الأخير حاضر وحي للذاكرة والنفس، في حين يُعيد الدال الخطي انتاجه أو يحاكيه،

---

[37] ديريدا، جاك، *صيدلية أفلاطون*، ترجمة كاظم جهاد، دارالجنوبللنشر، 2005 ص62.
[38] *صيدلية أفلاطون*، ص54.
[39] المرجع نفسه، ص74.
[40] المرجع نفسه، ص18.

ويسقط في حالة سبات خارج الحياة. الدال الخطي يخدر الذاكرة، برّاني بالقياس إلى الذاكرة الجوانية. ولئن كانت الكتابة تُعلن عن موت الأب فهذا لأنها تمتاز بالانتاجية، والتكرار الدلالي اللآلي، وتحيا نوعاً ما من دون روح، تحضر من دون ذاكرة. ليست تذكراً، إنما هي استذكارٌ. من زاوية حضور المثال، الحقيقة هي إمكان التكرار من خلال التذكر. وبذلك يكون التكرار/التذكر إعادة إنتاج المثال في هويته. الحقيقي هو الدلالة والتكرار. أما في الاستذكار، فما يحضر هو الدال والمكرِّر في غياب حضور المثال. الاستذكار هو التكرار الآلي من دون روح وفي ظل غياب الأب/الصوت.

لكن ديريدا يُعلن منذ البداية أنه ثمة نص آخر، يسميه (نص "أفلاطون [41]")، وهو إذ يضع الاسم بين مزدوجتين فليحيل على مجموعة "العمليات النصية" المنتجة داخل النص الصريح الذي أقصى الكتابة، لكن هذه العمليات أعادت تنصيبها كنموذج للحقيقة أولاً، وعرفتها كلعب حر للدوال. يُحيل إذاً بذلك على الكتابة، إلى اسم أفلاطون الذي كتب، مقارنة بسقراط الذي لم يكتب. "أفلاطون" هو اسم «الكتابة القاتلة للأب [42]». "أفلاطون" يعرف الكلام الحي «كنقش للحقيقة في الروح[43]». هذه الاستعارة (النقش) في تعريف الكلام الحي المأخوذة من الكتابة ترفع من جديد من شأن الكتابة بجعلها من الكلام كتابة نفسية.

هذا المشهد، هذا النص الثاني سيتكرر عند روسو ودوسوسور. وسيتكرر معه التناقض (الظاهري) بين الطرح والإيماءة. "الظاهري" لأنهما سيكتبان في نهاية المطاف وبعد قراءة تفكيكية تقوم على إلحاق الطرح بالإيماءة نصاً واحداً، وسيشكلان فضاءً للعب الحر للعلامة.

لا شك في أن التفكيكية أخذت منعطفات عديدة منذ قراءتها الأولى للفينومينولوجيا. التفكيكية تتغذى من النصوص إن جاز التعبير. "لا شيء خارج النص"، هذا الاعلان الافتتاحي لديريدا يرسم حدود التفكيكية بحدود النص، لكنه، وبما أن النص هو فضاء للعب الحر للعلامة، يُعلن في الوقت نفسه أن لا حدود للتفكيكية. يجدر في هذا السياق الانتباه إلى أن تفكيك الثنائية صوت/كتابة لا يعني بالنسبة إلى ديريدا الإعلاء من شأن الكتابة على حساب الصوت، وإنما ما يسميه الكتابة الصواتية هي ذاتها جزء من مفهوم أشمل يسميه الكتابة القصوى. لعب حر للعلامة في الكتابة لا يظهر في الصوت: أليس هذا مقصد ديريدا في تحريفه لمفردة الاختلاف في اللغة الفرنسية La différence واستبداله لأحد حروفها من دون أن يُحدث ذلك أي تغيير في صوتها La différAnce. تكمن وراء هذه الفلسفة ووراء تفكيك المدلول الترانسدنتالي (ورأينا القرابة الجوهرية بين هذا المدلول وظاهرة التمركز حول الصوت) وابراز مفهوم اللعب الحر للعلامة فلسفة عميقة أكثر جذرية، هي فلسفة الآخرية.

خاتمة: الاختلاف – الارجاء – الكتابة: لاديفرانس

منذ اللحظة الأولى، أو منذ الكتابة الأولى مارس ديريدا هذا اللعب الحر في قراءته التفكيكية، ومارسه على مفردة الاختلاف في اللغة الفرنسية. لن يتوقف ديريدا على طول مسيرته الفلسفية عن "توريط" الكتابة في إنتاج المعنى. الحركة الافتتاحية – إن جاز التعبير – كانت بإدخال تعديل في كتابة كلمة الاختلاف. إلا أن هذا التحريف لا يمكن الالتفات إليه صوتياً. أو، بقول آخر يعطي المعنى نفسه، هو تحريف يُظهر الأصل الحرفيمي للصوت. ليس ظاهراً،

[41] المرجع نفسه، ص86.
[42] المرجع نفسه، ص107.
[43] المرجع نفسه، ص109.

أو ليس ظاهرة. لم تنجح إلى الآن المحاولات كلها في نقل هذه الحركة الافتتاحية، أو هذا التحريف إلى اللغة العربية[44]. إلا أن الأمر لا يفسره قصور في الترجمة، إنما طبيعة هذا المصطلح غير القابل للترجمة. لربما يجب أن تتركز الجهود ليس على إيجاد مرادف مناسب له في العربية، بل على ابتكار كلمة جديدة، أو بالأحرى كتابة جديدة تجمع بين الطرح والإيماءة. الإيماءة ليست ظاهرة، ليست بظاهرة، لأن الظاهرة مقترنة فينومينولوجياً بالصوت. إلا أن الإيماءة كتابة.

إلى أن تبتكر هذه الكتابة، لربما من المناسب أن نحافظ عليها كما هي: **لاديفرانس**، كما نتحدث عن **الدازاين** مثلاً، الكلمة صعبة الترجمة أيضاً، ليس إلى العربية فحسب، بل إلى جميع اللغات. وهذه الصعوبة في ترجمة الكلمتين ليست عارضة، بل تشي بقرابة مفاهيمية وفلسفية أساسية بين التفكيكية ومشروع هيدغر في "هدم ميتافيزيقا الحضور". لكن، ما الديفرانس؟ لم يتوقف ديريدا عن التنبيه إلى أنه ليس مفهوماً أو فكرة أو مصطلحاً. في الحقيقة، الديفرانس قانون، قانون قراءة وكتابة. لكنه أيضاً قانون الآخر والمختلف، فهو يعبر عن فلسفة في الغيرية متجذرة في كتابات ديريدا، عبر عنها بصوغ يختزل التفكيكية كفلسفة وكمنهج معاً: "كل آخر هو آخر كلياً"، في مقولة تقول الهوية والغيرية معاً. فهي تقول الهوية أولاً، تقول إن الآخر، كل آخر، الآخر في تعدديته غير القابلة للاختزال، "هو" مختلف بشكل لا يمكن معه قول هويته. صوغ فذّ لقانون يقول المستحيل. لأن "كل آخر هو آخر كلياً" يعبر أيضاً عن المستحيل، العلامة الأنطولوجية التي يتحدد من خلالها الدازاين في فلسفة هيدغر، عندما شرع هذا الأخير بتناول الكينونة الكلية للكينونة–هنا. بعبارة أخرى، هذا القانون يقول ما لا يمكن قوله، أو أن الآخر لا يمكن قوله، خطابه غائب دائماً، وإن الغياب هو هذا الخطاب. قول يقول الهوية والاختلاف معاً، أو الهوية واللاهوية، الحضور والغياب، الصوت والكتابة. "كل آخر هو آخر كلياً": هي صوغ وكتابة، إنها كتابة الآخر، الديفرانس، القانون كتفكيك ومستحيل. إنها الكتابة القصوى.

كل آخر هو آخر كلياً، أي أنه يفلت دائماً من أي تعيين أو تحديد، من أي مفهمة، ومن كل الطرائق الأنطولوجية المعهودة، ويمتنع عن الحضور. هو دائماً مرجئ، ومستقبلي. إلا أنه – وهنا يتضح معنى الكتابة عند ديريدا – "دائماً ومسبقاً هنا". الآخر مرجئٌ دائماً و في الوقت نفسه دائماً ومسبقاً هنا. الديفرانس ليس شيئاً آخر سوى هذا "الوقت نفسه"، هذا التزامن بين ما هو مرجئ ومستقبلي وما هو ودائماً ومسبقاً هنا. بين ما هو آتٍ وماضٍ معاً. أو: آتٍ لأنه مضى.

الديفرانس هو ارجاءٌ، لكنه أيضاً إعلانٌ أن الآخر هو دائماً ومسبقاً هنا. قد يكون آن الأوان، وبمثابة خاتمة، لاستبدال مفهوم الكتابة القصوى بمفهوم الكتابة. نظر تاريخ الفلسفة للكتابة كانحراف عن ومن الكلام. ففي البدء كان الصوت، وأتت الكتابة لاحقاً كملحق. يقول ديريدا في هذا الخصوص: «نريد بالأحرى الإيعاز إلى أن اشتقاق الكتابة المزعوم، مهما كان واقعياً وصلباً، لم يكن ممكناً إلا بشرط حسبان لغة "أصلية" و"طبيعية"، إلخ. وهذه اللغة لم يكن لها

---

[44]أورد علي صديقي في مقال مهم صعوبات ترجمة بعض المصطلحات التفكيكية، بعنوان "إشكالية ترجمة مفاهيم التفكيكية".أول من ترجم المصطلح الفرنسي la différance كان كاظم جهاد الذي أصدر مجموعة من النصوص تحت عنوان الكتابة والاختلاف، فكتب المفردة على النحو الآتي: "الاخـ(ت)ـلاف"، كترجمة موقته ريثما يتفطن الباحثون إلى اقتراحات بديلة أكثر سداداً، داعياً القارئ إلى التعرف داخل هذه الكتابة على فعل "الاخلاف": «اخلاف الهوية موعدها مع ذاتها واحالتها إلى "الآخر" باستمرار» (*الكتابةوالاختلاف*، ص31). كتابة أخرى لهذا المصطلح كانت على يد عز الدين الخطابي، "الاختل(ا)ف"، وهي ترجمة تحاول أن تنقل الإيماءة ذاتها من اللغة الفرنسية إلى العربية. وبطريقة أكثر رعونة، ترجمها عبد الوهاب المسيرة "الاخترجلاف"، فجمع بذلك الاختلاف والارجاء. عبد العزيز بن عرفة وهدى شكري عياد ترجماها ترجمة شارحة، فقالا: "الاختلاف المرجأ"(بن عرفة، عبد العزيز، *الدال والاستبدال*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 1، 1993، ص9؛ انظر بخصوص ترجمة هدى شكري عياد لدراسة جاك ديريدا، *الاختلاف المرجأ*، فصول (مجلد النقد الأدبي)، مج6، ع3، 1986). أما فريد الزاهي، فبـ "المغايرة" (انظر ترجمة فريد الزاهي لكتاب جاك ديريدا: *مواقع (حوارات)*، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1992، ص14). أنور مغيث ومنى طلبه: "الإرجاء" (انظر ترجمتهما لكتاب ديريدا *في علم الكتابة*، المركزالقوملترجمة، 2009). فتحي إنقرو: "الإخلاف" (في ترجمته لكتاب*الصوت والظاهرة*). ويقترح عبد السلام بنعبد العالي كلمة "مباينة"، لأن مادة هذه الكلمة (ب، ي، ن) تدل في لسان العرب على الاختلاف والتمايز، والبون والابتعاد والمسافة معاً (*أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا*، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص78) .

يوماً وود ولم تبق يوماً سليمة دون أن تمسها الكتابة. بل كانت دائماً نفسها كتابة. كتابة قصوى. ونريد أن نشير هنا إلى ضرورتها ونحدد هذا المفهوم الجديد: نحن لا نستمر في تسميتها كتابة إلا لأنها تتصل جوهرياً بالمفهوم الشائع للكتابة. فهذا المفهوم الشائع لم يستطع أن يفرض نفسه إلا بإخفاء الكتابة الأصلية، وبالرغبة في كلام يستبعد ما هو مغاير له ويخلص من قرينه ويعمل على التقليل من اختلافه [45]».الكتابة القصوى هي كتابة الأناوالآخر، هي إرجاء أو محي لحضور الذات، إرجاء للمعنى وللحضور التام والممتلئ، من خلال الكشف (هنا يكمن التفكيك كممارسة وليس كحدث) عن أثر غياب الآخر في النص.

المراجع:

1. هيدغر، مارتن، *الكينونة والزمان*، ترجمة وتحقيق فتحي المسكيني واسماعيل مصدق، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.

هوسرل، إدموند،

2. *دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن*، ت: لطفي خير الله، بيروت: منشورات الجمل، 2009.
3. *مباحث منطقية*،ج2، ت: موسى وهبة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010.
4. ميرلوبونتي، موريس، *ظواهرية الإدراك*، ت. فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، 1998.

ديريدا، جاك:

5. *في علم الكتابة*، ترجمة وتقديم: انور مغيث – منى طلبة، المركز القومى للترجمة، 2009
6. *الصوت والظاهرة*، ترجمة وتحقيق: فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، 2005.
7. *الكتابة والاختلاف*،ت: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، 2000.
8. *صيدلية أفلاطون*، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، 2005.
9. *الاختلاف المرجأ*، ت. هدى شكري عياد، فصول (مجلد النقد الأدبي)، مج6، ع3، 1986.
10. *مواقع (حوارات)*، ت. فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1992.
11. بن عرفة، عبد العزيز، *الدال والاستبدال*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1993.
12. بنعبد العالي، عبد السلام ، *أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا* ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000.

DERRIDA,J.,

13. *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
14. *Marges – De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
15. *De la grammatologie*,Paris, Minuit, 1967.
16. LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris, Vrin, 1967.
17. LYOTARD,Jean- François, *La phénoménologie*,Paris, PUF, 1954.
18. NANCY, Jean-Luc, Dans «"il faut bien manger" ou le calcul du sujet», un entretien avec J. Derrida en 1989, paru dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.

[45] ***في علم الكتابة*، ص139-140.**