الجمهوريّـة الجزائريّـة الديمقراطيّـة الشّعبيّـة
وزارة التّعليـم العالـي والبحث العلمـي
جـــــامعة وهران (السّــانيــة)
كليّـة العلــوم الاجتماعيّـــة
قســـــم الفلسفـــة

**أطـروحـــــة لنيـل شهـادة "دكتوراه العلـوم" في الفلسفـة والموسـومــة:**

# اللَّغة وفلسفة التَّواصل

# بين فينُومينُولوجيَّة هُوسيرل وتفكيكيَّة دريدَا

## ـمقاربة تحليلية وصفيةـ

إعداد الطالب: معرف مصطفى

إشراف
أد. الزاوي الحسين

لجنـة المناقشـة

| | | | |
|---|---|---|---|
| أد. سواريت بن عمر | أستاذ التعليم العالي | جامعة وهران | رئيسـاً |
| أد. الزاوي الحسين | أستاذ التعليم العالي | جامعة وهران | مشرفاً ومقرراً |
| أد. محمدي رياحي رشيدة | أستاذ التعليم العالي | جامعة وهران | مناقشـاً |
| أد. موسى عبد الله | أستاذ التعليم العالي | جامعة سعيدة | مناقشـاً |
| د. مزي عبد القادر | أستاذ محاض -أ- | جامعة بشار | مناقشـاً |
| د. نابي بوعلي | أستاذ محاض -أ- | جامعة معسكر | مناقشـاً |

السنة الجامعيّة: **2013- 2014**

## شكر و عرفان

خالص الشكر، موصول الى أستاذي القدير، المشرف على هذا العمل، الأستاذ الدكتور الزاوي الحسين، لما حباني به من توجيه و متابعة، طيلة هذه السنوات من البحث، و لما أسدى علي به ،من عون و نصيحة، فكان بحق، مثال الرفعة و السمو في الأخلاق و مثال الجد و الالتزام في المعرفة، فله مني كل المودة و الاحترام.
جزيل الشكر و الامتنان، مبسوط أيضا إلى أعضاء لجنة المناقشة، على تفضلهم قبول قراءة و تقييم هذا العمل .

# إهداء

إلى أمي، التي كان لي في كلماتها، و نظراتها، و دعواتها، و رفقتها، معينا لا ينضب من الطاقة و الحنان و الحب
أهدي هذا العمل

# مقدمـــــــة

يبدُو أنَّ الدرس اللغوي المعاصر، وما تلاه من اهتمام دلالي وسيميائي كبيرين، قد فتح عوالم كثيرة ذات صلة مباشرة وغير مباشرة بمتعلقات اللغة *langage* وبفلسفة التواصل *communication*، ذلك أنّ اللّغة، أية لغة، هي في نهاية الأمر موجودة بهدف التواصل. ومن هنا نفهم أهمية وحيوية الوظيفة التواصلية، التي هي من بين أهم وظائف اللغة، في أبعادها السيميائية والتداولية.

إن الأهمية التي تكتسيها الدراسات اللغوية في الفلسفة الغربية المعاصرة، نابعة من هذا الإقبال الكبير، من قبل الفلاسفة وعلماء اللغة الذين انتهوا إلى تأكيد حقيقة أن جل المسائل الفلسفية مصدرها مشكلات لغوية، تندرج في نطاق فلسفة اللغة. زيادة على كونها باتت وثيقة الصلة بفروع فلسفية أخرى، ساهمت بشكل أو بآخر في إثراء الجهود الابستمولوجية لفلسفة العلامة، وهو ما تجلى من خلال الجهود الإبستمولوجية للفلسفة الفينومينولوجية، التحليل النفسي، الوضعية المنطقية، البنيوية، البرغماتية، التفكيكية، وغيرها.

لا غرو، أنَّ ادموند هوسيرل (1859- 1938) *Edmund Husserl* وجاك دريدا (1930- 2004) *Jacques Derrida*، من أبرز الفلاسفة الذين تركوا تأثيراً بالغاً في فضاء الفكر المعاصر وقضاياه، من خلال صرامة المنهج الفينومينولوجي *phénoménologique* في تعاطي الظواهر، ومحاولة هوسيرل تجاوز أزمة المعرفة في شكلها التجزيئي الذي انتهت إليه العلوم الوضعية، وطموحه في تأسيس الفلسفة كعلم دقيق، بتجاوز النظرة التبسيطية القديمة التي كانت تتمثل كل حقيقة، وكل معرفة في الفصل بين الذات *sujet* والموضوع *objet* ، إذ سيعمل هوسيرل على تجاوز هذا التصور القديم لحصول المعرفة، بإحلال مقولة القصدية *intentionnalité* ، التي ترى أن كل وعي هو وعي بشيءٍ ما، ولا وجود لوعي أو شعور خالص.

أما بالنسبة لفيلسوف التفكيك *deconstruction* جاك دريدا، ومن خلال بحثه في استعادة دور الكتابة وتأسيس الغراماتولوجيا، يريد انتهاج استراتيجية حذرة

يقوض بها إرث الفلسفة الغربية في شكلها الميتافيزيقي بإحلاله لفلسفة الاختلاف، ولأسلوب جذري يرج به أركان صرح التفكير الغربي وتمركزاته، بتبيان الأبعاد والقيم الفكرية المغيبة والمستترة في مختلف الخطابات، خاصة وأن كتابات دريدا ارتبطت بالبحث عن المهمش والمسكوت عنه .

إنَّ ذلك التأثير الذي مارسه كلا من هوسيرل ودريدا، ستظهر أهميته خاصة في المسائل التي تخصّ اللّغة والدلالة وتبعاتها التواصلية والإيتيقية، زيادة على شغف الحوار، وما يمثله الآخر من قلق وجودي وأخلاقي في رسم معالم التجربة التواصلية، التي هي ابتداءً، تجربة إنسانية بامتياز.

ولذلك، فإنَّ أي محاولة ترمي إلى قراءة فاحصة لبنية وطبيعة التفكير الغربي المعاصر، من دون الإطلاع على إنتاجات هوسيرل ودريدا في هذا الشأن، تظل، ولا شك، محاولة مبتورة ومشوهة، إذ يستحيل فهم أو استيعاب الفلسفة المعاصرة خارج الاسهامات المنهجية والدلالية والهيرمينوطيقية *hermeneutique* للفينومينولوجيا والتفكيكية.

بدأ اهتمام دريدا بقراءة وتفكيك نصوص هوسيرل مبكراً منذ ترجمته لكتاب أصل الهندسة،خاصة مع المقدمة والتقديم المطول الذي فاق مائة صفحة، أنبأ منذ ذلك الحين عن اهتمام دريدي خاص، إلى تفعيل آليات النقد التفكيكي في قراءة المنطلقات المثالية، والأسس المتعالية للفينومينولوجيا، إذ رأى دريدا، أن هوسيرل يمثل قطباً محورياً في فهم الميتافيزيقا الغربية *métaphysique occidentale* في شكلها المثالي المعاصر.

لقد شكلت فينومينولوجيا هوسيرل، التربة المثلى التي نفذ منها التفكيك إلى إرث الميتافيزيقا الغربية، كونها بقيت برأي دريدا، سجينة فلسفة الحضور وامتياز الصوت، ومثلت في الوقت نفسه، العتبة والمنطلق الذي حدَّد أفق عمل التفكيك، بانتشار آليات عمله في البنى غير المتجانسة لهذه الميتافيزيقا، التي وجدت سندها

النظري في استمرار تمركزاتها العتيقة (مركزية اللوغوس *Logos*، فلسفة الحضور*presence*، مركزية الصوت *voix* ...)، إن هذه المراكز تحديداً هي ما سيعمل دريدا على تفكيكها، بتبيان عدم كفايتها وتناقضاتها، حسبه.

من خلال كتابه المهم الصوت والظاهرة، خصص دريدا دراسة نقدية مهمة لنظرية الدلالة عند هوسيرل، يفكك فيه مفهوم العلامة في الطرح المتعالي للفينومينولوجيا، سيما من خلال مفهوم العبارة التي تمثل – عند هوسيرل– امتلاء واكتمالية المعنى *sens*، في ارتداداته المثالية إلى الذات من خلال الوعي القصدي.

انتهى دريدا من خلال تقويضه لترنسندنتالية الدلالة، إلى استنتاج أن الفينومينولوجيا تمحُو العلاقة بالعالم الخارجي، لتحتفظ بأحسنه، طبقا لمبدأ التعليق الإيبوخي. وتبعاً لذلك، يفهم دريدا أن التواصل في فينومينولوجيا هوسيرل المتمركز حول حضور المعنى في الذات، يختزل إلى مونولوج كحوار داخلي محض، حيث لا مكان للآخر، الذي يظل دوماً ثانوياً وخارجياً في الاعتبار الفينومينولوجي، إنه باختصار يماثل جسدية وثانوية الكتابة التي عدتها الميتافيزيقا الغربية مجرّد زائدة *supplement*، وبالتالي تبقى مكانة غيرية *altérité* الآخر مهددة مثلها مثل الكتابة، كسقوط في الخارجانية المادية، في مقابل نزوع الميتافيزيقا الغربية إلى تصور المعنى والدلالة، بالرجوع إلى الاشتراطات المثالية للذات.

ضمن هذا الأفق، كيف تمَّ تمثل اللغة في بعدها الدلالي والتواصلي عند كلا من هوسيرل ودريدا؟ وما هي طبيعة ووضعية العلامة عندهما، داخل الحقل الدلالي العام الذي رسماه؟ ومن ثم التساؤل أيضاً عن المكانة التي توليها الفينومينولوجيا والتفكيك للغيرية، من خلال محاولة تحديد معالم نظرية سيميائية وإيتيقية، تبرز طبيعة العلاقة الممكنة مع الآخر، وتبسط في الحين ذاته، نوع التواصل الذي تحذوه الذات مع الغير.

إن أهمية تناول هذه الإشكالية، ترجع ابتداءً إلى النقص الكبير للدراسات اللّغوية التي قاربت الفينومينولوجيا والتفكيك، هذا النقص الذي رافق بدوره محدودية الترجمات المتخصصة بهذا الشأن، زيادة على غموض العلاقة بين التفكيك الدريدي وفينومينولوجية هوسيرل، لاسيما من حيث البحث في الخلفيات والجذور الفلسفية التي قد تربطهما، وفي الجسور النظرية والميتافيزيقية الممكنة بينهما، إذ يبدو أن فهم التفكيكية يستدعي أولاً المرور عبر فهم الإرث الفينومينولوجي لـــهوسيرل. كل ذلك، كان مدعاة لتحليل ووصف هذه الإشكالية من خلال مقاربة تفحص المستويات الدلالية والتداولية للغة، لاسيما العلامة عند كليهما، ثم معاينة تجلياتها التواصلية وتبعاتها الإيتيقية في الفلسفة الغربية المعاصرة، التي تترجم تفاعل الأفراد، الذي يفرز بدوره، إشكالية ما يمثله وجود الآخر ضمن هذا الأفق التداولي. لذلك، اعتمدنا على انتهاج الوصف والتحليل، إذ ليست الغاية من هذه الدراسة المقارنة، مع تحري نقد وتأويل المسائل التي تستدعي حسماً معرفيا، لكشف الخلفيات الميتافيزيقية، والمنطلقات النظرية للغة والتواصل لدى هوسيرل ودريدا.

تندر الدِّراسات المنجزة حول الفينومينولوجيا والتفكيك، خاصة مع تعلق منها باللّغة وإشكالية التواصل، فلم نجد في هذا الصدد، إلاّ دراسة واحدة باللغة الانجليزية *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*، دريدا وهوسيرل، المشكلة الأساسية للفينومينولوجيا، للمؤلف ليونارد لاولور *Leonard Lawlor*، الذي قارب بعض النصوص الدريدية التي فكك من خلالها فينومينولوجية هوسيرل، مركزاً على المشكلة الأنطولوجية والميتافيزيقية التي انجرت من وراء هذا اللّقاء بين الفينومينولوجيا والتفكيك.

تظل نصوص هوسيرل المترجمة إلى العربية جد محدودة، إذا استثنينا بعض الترجمات القليلة، مثل ترجمة: تيسير شيخ الأرض لكتاب هوسيرل المهم: تأملات ديكارتية، المدخل إلى الفينومينولوجيا (1958)، ثم ترجمة محمد رجب (الفلسفة علماً دقيقاً) (2002)، والترجمات المتوالية لبعض نصوص هوسيرل مثل: فكرة

الفينومينولوجيا (2007) لفتحي انقزو، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية (2008) لإسماعيل المصدق، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن (2009) للطفي خير الله، ثم الترجمة الأخيرة لجزأين من مباحث منطقية أنجزهما موسى وهبة (2010) وهما على التوالي: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، الكتاب الأول، والكتاب الثاني، مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، الجزء الثاني. ومن الدراسات المترجمة نجد ترجمة عمر مهيبل لكتاب المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، لجان غرادان، أما من الدراسات العربية فنجد: دراسة سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسيرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ودراسة: فتحي انقزو: هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، ودراسة يوسف سليم: الفينومينولوجيا، المنطق عند هوسيرل، ودراستين لنادية بونفقة: فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، وفلسفة إدموند هوسيرل، نظرية عالم الحياة.

أما بالنسبة لـــ دريدا ومقارنة بعدد مؤلفاته الكثيرة التي تجاوزت الثمانين كتاباً، فإن نصوصه المترجمة إلى العربية، تبقى بدورها قليلة، نذكر منها: ترجمة كاظم جهاد لنصين: الكتابة والاختلاف، وصيدلية أفلاطون (1998)، ثم ترجمة فريد الزاهي لكتاب مواقع، حوارات (1992)، وترجمة كلا من عزيز توما وإبراهيم محمود لمجموعة من نصوص دريدا: (انفعالات– 2005؛ اركيولوجيا التوهم– انطباع فرويدي 2005؛ المهماز 2010)، ثم الترجمة الأخيرة لكتاب دريدا المهم، في علم الكتابة من قِبل أنور مغيث ومنى طلبة (2008)، وترجمة عمر مهيبل لأحادية لغة الآخر اللّغوية، أو في الترميم الأصلي (2008)، وكتاب عن الحق في الفلسفة، ترجمة عز الدين الخطابي (2010)، أما من الدراسات المترجمة إلى العربية فنجد: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، لـــسارة كوفمان، وروجي لابورت، ترجمة: إدريس كثير، وعز الدين الخطابي، وكتاب التفكيكية، النظرية والتطبيق،

لـــكريستوفر نورس، ترجمة: عبد الجليل جواد، ودراسة بيير زيما: التفكيكية دراسة نقدية. ومن الدراسات العربية نجد دراسة عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، أمينة غصن: جاك دريدا في العقل والكتابة والختان، ومن الدراسات الحديثة، دراسة علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، والدراسة الأخيرة لمجموعة من المفكرين العرب المهتمين بالتفكيك تحت إشراف محمد شوقي الزين: جاك دريدا: الحدث، التفكيك، الخطاب.

وسواء تعلق الأمر بـــهوسيرل أو بـــدريدا، فإن الصعوبة الأولى التي تتقدم أمام البحث، هي صعوبة الترجمة، خاصة العديد من المفاهيم والمصطلحات التي تأخذ انزياحاً في المعنى، فور نقلها إلى لغة أخرى مستقبلة، زيادة على أن نصوص هوسيرل الكثيرة التي لم تترجم أو تطبع إلى يومنا (مجموعة هوسرليانا *Husserliana* الأصلية)، كما أن مسألة اللّغة عند هوسيرل تمرّ أولاً عبر تحليلاته المنطقية لإمكانيات الدلالة وطبيعتها عنده، وهو ما يجعل البحث في مثل هكذا إشكالية أمراً معقداً، يتطلب إلماماً وتقصياً متأنياً لمسار التحليلات الفينومينولوجية المعمقة لـــهوسيرل. وبالمثل، فإن نصوص دريدا هي الأخرى، تمتاز بنوع من الصّمود والمقاومة اتجاه الترجمة *intraduisible*، نظراً لخصوصية أسلوب دريدا، واحتفائه باللّعب على اشتقاقات المفاهيم والمفردات، وإيحاءات الاختلاف الذي تسمح به الكلمات، ما دفع بالبعض إلى نعت فلسفته بالتعقيد والغموض أحيانا.

وعلى ضوء الإشكالية العامة، جاء تمفصل هذا البحث في ستة فصول، حاولنا من خلالها استيفاء ما تعلق بمسألة اللّغة والتواصل في فينومينولوجيا هوسيرل، وتفكيكية دريدا.

بعد المقدمة التي حاولنا من خلالها تحديد الإشكالية العامة، بوضعها في إطارها الفلسفي، وكذا دواعي اختيار هذا الموضوع، استعرضنا:

في الفصل الأول، للسياق الفلسفي والأسس النظرية لفينومينولوجيا هوسيرل، وذلك بفحص المسوغات المعرفية والفلسفية في المبحث الأول أين تتبعنا تأثير أهم الفلاسفة السابقين على هوسيرل في بلورة إرهاصات علم الظواهر، مركزين على أبرزهم في هذا الشأن (أفلاطون، ديكارت، ليبنتز، كانط، برنتانو)، أما في المبحث الثاني فقد تناولنا أهم المقولات التي أسست للمنهج الفينومينولوجي، لاسيما مقولة القصدية، معرجين على أهم الأطوار والمراحل التي مرّت بها فلسفة هوسيرل، ثم وصولاً إلى تبيان مراحل المنهج الفينومينولوجي، مع تحليل الخلفيات المعرفية والإبستيمية للمرحلة الإيبوخية التي هي جوهر المنهج الفينومينولوجي.

أما في الفصل الثاني، فقد تناولنا فيه بالتحليل لنظرية الدلالة والمعنى في فينومينولوجيا هوسيرل، من خلال تتبع صيرورة العملية الإدراكية، وتبعاتها المتعالية للذات في المبحث الأول، ثم الوقوف على الطابع الجواني للمعنى عند هوسيرل، ودور القصدية في الصياغة التعبيرية للغة، لنتطرق في المبحث الثاني، إلى الدلالة اللّغوية من خلال العلامة في بعديها الإشارية والعباري، ودور الذات المؤولة في حدس الدلالة المتعالية، وكذا في الانفتاح على الدلالات الممكنة.

بينما في الفصل الثالث، الذي خصص لمسألة التواصل عند هوسيرل، عالجنا في المبحث الأول تجربة عالم المعيش، والتشكيل اللغوي للعالم في أفق العملية التواصلية، وفي الجانب الآخر، استعرضنا بالتحليل في المبحث الثاني، لتجربة الآخر وفينومينولوجيا التذاوت عند هوسيرل، ثم الانتقال إلى رصد تجربة الغيرية في أفق الحركة الفينومينولوجية عند كل من سارتر، لفينار، وميرلو بونتي.

جاء الفصل الرابع، ليستعرض مفهوم التفكيك عند دريدا واستراتيجيات عمله في تقويض الميتافيزيقا الغربية، حيث باشرنا في المبحث الأول بالبحث في طبيعة العلاقة الممكنة التي تجمع الفينومينولوجيا والتفكيك، ثم الوقوف على الآليات التي يشتغل من خلالها التفكيك، أما المبحث الثاني فجاء ليسلط الضوء على أهم

التمركزات الميتافيزيقية التي أخذ دريدا على عاتقه مهمة تقويضها خاصة ميتافيزيقا الحضور، ومركزية الصوت واللّوغوس.

خصص الفصل الخامس لفلسفة الاختلاف، والتصور الغراماتولوجي للغة عند دريدا، حيث تطرقنا في المبحث الأول لمفهوم الاختلاف، والتأسيس لعلمية الكتابة، وكذا مفهوم الأثر ودوره في تفكيك العلامة، أما في المبحث الثاني فاستعرضنا فيه إلى المفهوم الجديد الذي يمنحه دريدا للغة في سياق علم الكتابة، ومفهوم الكتابة الأصلية.

بينما في الفصل السادس والأخير، تناولنا فيه لمسألة الغيرية، وما يعنيه الآخر في تفكيكية دريدا، منتهجين في المبحث الأول تحليل مكانة الآخر من خلال فلسفة الاختلاف، وطبيعة الغرافيك التي تؤهل للتواصل في الغياب، وصولاً في المبحث الثاني إلى دراسة الموقف الدريدي من الآخر، من خلال مفهوم الضّيافة اللامشروطة *hospitalité inconditionnelle* والتسامح اللامشروط *tolérance inconditionnelle*.

# الفصل الأوَّل:

## فينومينولوجيا هوسيرل:
## السِّياق الفلسفي والأسس النظريَّة

## المبحث الأوّل:

المسوغات المعرفية والفلسفية

## المبحث الثاني:

مقولات المنهج الفينومينولوجي وخطواته

# المبحث الأول:

# المسوغات المعرفية والفلسفية

## الروافـــد النظريـــة

1. مثالية أفلاطون: نموذج المعرفة الكليَّة بالماهيات
2. تأثير ديكارت: من الكوجيتو إلى الكوجيتاتوم
3. مونادولوجيا ليبنتز
4. فلسفة كانط وإتمام الفينومينولوجيا المتعالية
5. قصدية برنتانو أو ربط الوعي بالموضوع

**تمهيد:**

تبدو حصيلة الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، خصبة ومتنوعة نتيجة تراكمات هذا الفكر منذ جهود الشعوب الشرقية القديمة في فهمهم الخاص للعالم، وفي نمط تواصلهم مع الطبيعة.

كما كان لإسهامات اليونان، وتميزهم في بلورة التفكير الفلسفي العقلي المجرد،اهمية كبيرة في صيرورة التفكير الانساني من خلال الإشكاليات الكبرى المتعلقة بالوجود والمعرفة والقيم، مروراً بفلسفة العصور الوسطى، وما اتسم به فلاسفتها من نظر فلسفي في الموضوعات الدينية، مثل طبيعة الذات الإلهية، وحقيقة النبوة، وماهية الإنسان، وكذا إشكالية العقل والنقل.

ثم وصولا الى الفلسفة الحديثة، التي استحدثت موضوعات فلسفية جديدة مرتبطة بكشوفات العلم، بعد أن حاولت معالجة القصور المنهجي الذي عانت منه مباحث السابقين وطرائقهم في التفلسف، فظهرت فلسفات علمية عن الزمان والمكان، والمطلق والنسبية، والحركة والقانون العلمي، والحتمية وغيرها ممّا له صلةٌ بالعلم التجريبي[1]، رغم أن بعض هذه المواضيع تناولها عدد من الفلاسفة السابقين، لكن ليس في صورتها العلمية ذات النزعة التجريبية الحديثة.

**الروافد النظرية:**

كل ذلك عزز النزعة التراكمية والتطورية للتفكير الفلسفي في المسائل الإنسانية، والطبيعية، والمعرفية والإلهية، من حيث أن مباحث وموضوعات التفكير بقيت نسبيا متعلقة بالعصر الذي ظهرت فيه، وبطرائق تناولها فلسفيا من جهة، وكذا بمدى انتقالها وكيفية تناولها في المراحل اللاحقة. إذ عملنا أن ثمة ميل كبير في الفلسفة المعاصرة لاعتبارها ممارسة وليس مجرد قضية تحليل مفهومي، أو نظر

[1] – ينظر: محمد، سماح رافع: الفينومينولوجيا عند هوسيرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1991، ص 20.

عقلي فحسب[1]. فقد استقى فلاسفة اليونان المباحث الروحية والأخلاقية التي سادت في الفكر الشرقي القديم، ثم أضافوا إليها مباحثاً طبيعية وعقلية وغيرها، إلى أن ورث فلاسفة العصور الوسطى هذا التراث القديم وزادوا عليه إشكالات فلسفية تتمحور خاصّة حول الوحي والدّين.

أمّا حديثاً، ومع تأثير الاكتشافات العلمية في بلورة المنهج التجريبي، وفي انتشار التفكير العقلاني، وسيطرة النزعات الكمية* والرياضية في شتى العلوم والمعارف[2]، فقد تشعبت مذاهب الفلاسفة المحدثين، وتعددت دراساتهم، وتباينت أساليب تفلسفهم، بشكل لم يكن ملحوظا في العصور السابقة، لأنّه – ومن مستوى فلسفي– يتغير الوضع معرفياً وسياقياً بالنسبة لأي إشكالية فلسفية، قديمة كانت أو جديدة حينما ينظر إليها ليس فقط من حيث الموضوع، وإنما من حيث الشكل وطريقة التناول والمعالجة. فتكون الجدة هاهنا – وهذا هو شأن الفلسفة– من حيث حداثة طريقة التساؤل حول العديد من الإشكاليات الفلسفية وأسلوب تحليلها، مما يفسح المجال واسعاً أمام تطور التفكير الفلسفي، وتجديد آليات عمله مع الفلسفة المعاصرة، لأنّ الفلسفة بطبيعتها تمثل جهداً منفتحاً باستمرار على ما هو جديد في ساحة الفكر، ونشاطاً عقليا يخضع للتطور الدائم. فإذا كان العلم أداة ضرورية من أجل إحكام سيطرة الإنسان على العالم، أو بتعبير هوسيرل، من أجل إنشاء

[1] – ينظر: هنكسون، جيم: المرشد إلى الفلسفة، ترجمة: جورج خوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص 05.

* – كل ذلك حذا بهوسيرل ولا سيما من خلال تحليلاته المعمقة في بحوث منطقية إلى كشف القصور، والمأزق المنهجي والمعرفي الذي نتج عن سيطرة المذهب الوضعي والاسمي في فكر القرن التاسع عشر في أوربا، وهو ما سيتبلور لاحقاً في كتابه أزمة العلوم الأوربية.

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي القزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ط2، ص 15.

استقراءات تفيدنا في حياتنا اليومية، إلاّ أنها غير قادرة على تقديم تفسيرات تعود بالأشياء إلى أسسها الأولى[1].

بيد أنّ المهمّة الأصلية للفلسفة، كما يرتئيها لها هوسيرل، من خلال فهمه لمسألة أزمة العلم كأزمة معنى، لا تكمن فقط في التعبير عن مختلف قطاعات الوجود، بل في الرجوع إلى عالم المعيش الذي هو أرضية كل ممارسات الإنسان وإنجازاته، بما فيها العلوم الحديثة، أي تأسس الفلسفة «كعلم كوني، وكعلم يقيني صارم»[2]. إن المهمة التي أخذتها على عاتقها الفلسفة الأوربية، منذ بداية عهدها، وليس فقط منذ عقلانية ديكارت، هي عملها على « تقويض اليقينيات الواضحة لأجل الوصول إلى يقينيات واقعية»[3]، ما يؤكد أن معظم الفلاسفة المحدثين والمعاصرين أعادوا صياغة المسائل القديمة، محاولين معالجتها في قوالب ومناهج فلسفية جديدة تنسجم مع الروح الفكرية والعلمية واللّغوية لعصرهم، سيما البحث المستمر في مسألة الحقيقة والمعرفة كإشكال يحيل إلى وجوب التفكير في نوع العلاقة بين الذات والموضوع[4] ،وهو ما عكف هوسيرل على فحصه وتحليله من خلال الفينومينولوجيا؛ وعلى ضوء ذلك، نتساءل عن مميزات المناخ الفكري، والسياق الفلسفي الذي ظهرت فيه فينومينولوجيا هوسيرل؟ وكذا عن المؤثرات المعرفية والنظرية التي ساهمت في بلورة علم الظواهر؟ وفي تعزيز التوجهات الفلسفية لفينومينولوجيا هوسيرل؟

---

[1] – *Voir: Husserl. Edmund: Idées directrices pour une phénoménologie, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, édit: Gallimard, paris, 1950, pp. 15- 16.*

[2] – *Voir: Kelkel. Lothar, et René Scherer: Husserl, sa vie, son œuvre, édit: PUF, paris, 2002, pp. 133- 134.*

[3] - *Kola, Kowski: Husserl et la recherche de la certitude, traduit par: Philiberl Secretan, édit: L'âge d'homme, Lausanne, Suisse, 1991, p. 25.*

[4] – ينظر: صفدي، مطاع: الحرية والوجود، مدخل إلى الفلسفة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961، د ط، ص 14.

لا ريب أن هوسيرل من أبرز الفلاسفة المعاصرين، حيث «يعد مفتاحاً لفهم كبرى الأسئلة الفلسفية لهذا العصر»[1]، وهو من القلائل، الذي يعترف صراحة بتأثير السابقين عليه، حيث تجلى ذلك في مناسبات متعددة في ثنايا مؤلفاته ومقالاته. فنجده يعترف بتأثير ديكارت الكبير عليه في كتابه تأملات ديكارتية، إلى الحدّ الذي جعل من تأملات ديكارت نموذجاً «لعودة الفلسفة إلى ذاتها»[2]، كون أن الفلسفة برأيه، ما هي إلاّ توسيعاً جذريا وكلّيا للتأملات الديكارتية[3]، كما يعترف في موضع آخر، بالقول أن الفلسفة المتعالية شهدت تأسيساً ديكارتيا، وكذا علم النفس الفينومينولوجي عند كلا من لوك، وبركلي، وهيوم، لينتهي إلى القول بأن المفهوم القديم للفلسفة باعتبارها علماً كلياً كما بدا عند الافلاطونية والديكارتية قد ظهر من جديد، وأن الفينومينولوجيا ما هي إلاّ تطوير للفلسفة اليونانية القديمة، وتجديداً للدافع الأقصى عند ديكارت. فكل هؤلاء استمروا وتشعبوا بين المذهب العقلي، والمذهب التجريبي، إضافة لتأثير النزعة النقدية الكانطية وللمثالية الألمانية، ما استدعى من هوسيرل إخضاع هؤلاء للبحث الفلسفي المنهجي، حتى عُدَّ «اكتشافه للمنهج الظواهري فتحاً جديداً في الفلسفة»[4].

لقد تأثر هوسيرل بأفكار العديد من الفلاسفة الذين سبقوه، والذين عاصروه، وبدت بذور ذلك التأثير في بلورة فلسفته، وصياغة منهجه الفينومينولوجي يتحددان منذ أول كتاب أصدره عن فلسفة الحساب، أين تجلت ملامح هذا التوجه المنهجي الجديد الذي يكيِّف ويعدِّل فيه هوسيرل العديد من الأفكار والمفاهيم، حتى تكون في توافق مع طموحاته المنهجيّة والفلسفية[5]، خاصة المؤثرات الفكرية لكل من: أفلاطون، ديكارت، لايبنتز، كانط، برنتانو وغيرهم،و هو ما جعل بعضهم ينعت

[1] – *Benoist, Jocelyn et autres: Husserl, édit: Cerf, paris, 2008, p 08.*

[2] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958، د ط، ص 41.

[3] – ينظر المصدر نفسه، ص ص. 42– 43.

[4] – كامل، فؤاد: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، 1993، ط1، ص 161.

[5] – ينظر: هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، المدخل إلى الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 16.

الفينومينولوجيا بأنها «حنين سرِّي للفكر المعاصر، بل والفكر بشكل عام منذ أفلاطون»[1]، Planton (423، 347) ق م.

## 1. مثالية أفلاطون: نموذج المعرفة الكلية بالماهيات

يعترف هوسيرل بالطابع الإنساني العالمي للفكر اليوناني، وتأثيره عليه، سيما وأنه ارتبط بمجالات المعرفة والعلوم المختلفة، زيادة على الفلسفة، وأن تأثير تلك الفلسفة اليونانية ظل باقيا وممتداً منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى الفلسفة المعاصرة، وهوسيرل واحد من الفلاسفة المعاصرين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية عامة، وبمثالية أفلاطون على وجه الخصوص، مثلما جاء اعترافه في نهاية مقالته عن الفينومينولوجيا، من أن الفينومينولوجيا «كتفكير حول المعنى، والأشياء، والحياة الإنسانية»[2]، انبثقت عن الفلسفة اليونانية، وأن تلك الأفكار القديمة ليس بالإمكان إهمالها، حيث ظلت حيّة، واستمر تأثيرها في أشكال متعددة، ومذاهب متنوعة إلى يومنا.

لذلك، يمكن اعتبار طموح هوسيرل في تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي يهدف إلى «اكتشاف عالم الظواهر»[3]، وتطويراً للفلسفة اليونانية، خاصة في صورتها المثالية الأفلاطونية، إذ أن اليونان نظروا إلى المعرفة نظرة كلية شاملة، تضم كل فروع العلم مع مباحث الفلسفة في وحدة مترابطة. فكان هَمُّ هوسيرل هو العودة إلى إعادة إحياء هذه النظرة الكلية للمعرفة، ومن ثم فإن المفهوم القديم

[1] – Benoits, Joselyn: L'idée de la phénoménologie, édit: Beauchesne, paris, 2001, p. 125.

[2] – *Patocka, Jan: Introduction à la phénoménologie de Husserl, traduit du Tchèque par Erika Abrams, édit: Jérôme Milon, Grenoble, 1992, p.07.*

[3] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، المدخل إلى الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 26.

للفلسفة، باعتبارها وحدة كلية للعلوم، سوف تظل – برأي هوسيرل– ضرورة لا بدّ منها: إنّ « الحقيقة هي الوحدة الكلية في ذاتها»[1]، بتعبير هيجل *Hegel* (1770–1831).

انطلاقاً من هذا، نفهم سبب تأثر هوسيرل بأفلاطون تحديداً، ما جعل بور ريكور ينعت فلسفة هوسيرل «بالأفلاطونية الواقعية»[2]، فهو الفيلسوف اليوناني الذي بحث في التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات الجزئية المحسوسة، لأن المعرفة الحقيقية – برأيه– لا تكون إلاّ بالكليات مثلما كان يقول سقراط من قبل. لذلك فإن الفلسفة كعلم عقلي انبنى على اللّوغوس، يجب أن تبحث في الماهية، والمطلق، والثابت، والأزلي، عكس المعرفة بالمحسوسات الجزئية المادية التي تتصف بالتغير والنسبية. و من ثم فإنها لا تمثل الحقيقة، وإنما هي – برأي أفلاطون– صورة مشوهة ناقصة للحقائق المطلقة الموجودة في عالم المثل، عالم الحقائق اليقينية الثابتة والماهيات الكلية. بهذا فإن غاية أفلاطون كانت محاولة تأسيس المعرفة الإنسانية على مبادئ كلية يقينية، انطلاقاً من إدراك الماهيات المثالية العقلية التي تماثل في صحتها الحقائق الرياضية المجرّدة الثابتة، لأن المثال هو الصورة المعقولة للشيء في ذاته وللحقيقة في ذاتها، والمعرفة هي العلم بالمعقول لا بالمحسوس.

إن ما يسم العلوم الوضعية – مثلما لاحظ ذلك هوسيرل– أنها تكتفي بالمعرفة التقريبية التي تمتاز بالنسبية والتغير للأشياء المدركة، ولذلك فهي لا يمكن أن تضاهي هذا العلم الأصيل[3] برأي هوسيرل. وهنا نلمس بعض نواحي تأثر هوسيرل بأفلاطون، سيما ما يتصل منها بتأسيس العلم الكلي اليقيني، الذي يقوم على إدراك

[1] – هيجل، جورج فلهم: فينومينولوجيا الفكر، ترجمة: مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، د ط، ص. 129.

[2] – *Ricœur, Paul: Husserl, an analysis of his phenomenology, edit: Northwestern University Press, Illinois, USA, 1999, p.02.*

[3] – ينظر: هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 58.

الماهيات العقلية المجردة كحقائق ثابتة. ما جعل بعض الدارسين لهوسيرل يعتبرون فلسفته ميلاداً جديداً للأفلاطونية بسبب اهتمام هوسيرل الكبير بالماهيات، التي هي جوهر الفينومينولوجيا، « فالماهية، بما هي أساس كل حقيقة، تتجلّى كمعنى مقصود»[1].

بهذا، يؤكد هوسيرل مثله مثل أفلاطون، على أهمية إدراك الماهيات الكلية التي هي حقائق ثابتة وراء الجزئيات المادية المتغيرة. إلاّ أن هوسيرل، يختلف جوهريا مع أفلاطون في تفسير طبيعة هذه الماهيات، وفي بيان علاقتها بالأشياء الجزئية في عالمنا المحسوس. فالصورة أو المثال لدى أفلاطون وهي الماهية الحقيقية الثابتة للشيء من طبيعة مثالية مفارقة في عالم المثل، تحولت عند هوسيرل لتصبح موجودة في الشيء في ذاته، وليس خارجة عنه، كامنة في العقل وليس مفارقة له.وهكذا رفض هوسيرل نظرية أفلاطون عن ثنائية الصورة أو المثال والمادة أو الشيء، فأنزل الماهية من العالم المفارق ليجعلها من صميم العقل والذات[2]، فأصبحت بذلك حقيقة الشيء (الظاهرة) عنده، تلتمس في الماهيات الموجودة داخليا في أفعال الشعور القصدية التي يدركها الأنا بالحدس المباشر، من دون الحاجة إلى الجدل الصاعد كما هو عند أفلاطون، لذلك ذهب البعض إلى اعتباران فلسفة هوسيرل ليست أفلاطونية.

لقد أخذ هوسيرل عن أفلاطون فكرة المثال أو الماهية المجرّدة عن المادة، لكنه جعل المثل مطابقة للماهيات العينية للأشياء، وللظواهر الواقعية، ومن ثم اختلفت فينومينولوجيا هوسيرل عن مثالية أفلاطون، كنتيجة لصيرورة الفكر الفلسفي وتأثره بالنزعات النقدية والإبستيمولوجية في القرن العشرين.

[1] – قارة، نبيهة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص 35.
[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند، تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 172.

استقطبت هوسيرل فكرة العلم الكلي بالماهيات، ورأى أن الفينومينولوجيا «هي العلم الأساسي للفلسفة»[1] وعودة إليها، باعتبارها علماً كليا كما بدا عند الأفلاطونية، لكن هذه العودة، تتم مع هوسيرل في أفق فلسفي جديد، وفي سياق فكري مغاير، وبنظرة منهجية مختلفة تؤهل فينومينولوجيا هوسيرل، من أن تصبح علماً لوصف الظواهر بكل دقة، والبحث في نمط « ظهور أي شيء كان»[2].

**2. تأثير ديكارت: من الكوجيتو إلى الكوجيتاتوم**

لا شك في تأثير فلسفة ديكارت (2596 -1650) *Descartes* على هوسيرل، إلى الحد الذي خصص هوسيرل كتابا كاملاً يحمل اسم ديكارت (تأملات ديكارتية)، وتجلى ذلك التأثير بوجه خاص، في مبدأين مهمين وضعهما ديكارت، وظهرت آثارهما بوضوح في أغلب الاتجاهات الفلسفية التالية عليه، منذ الفلسفة الحديثة، وحتى الفلسفة المعاصرة: وهذين المبدأين هما تأكيده على أهمية الكوجيتو وقدراته المنهجية في التحول من الشك إلى اليقين، ثم محاولته تحديد القواعد الأساسية للتفكير السليم، وصياغة المبادئ العامة للمعرفة اليقينية والتفكير الصحيح. رأى ديكارت أن طريق فحص الحقيقة واختبار صحتها يمر عن طريق الشك، إذ يجب ابتداءاً طرح الأفكار الخاطئة في الذهن عن العالم، والشروع في الشك افتراضياً ومؤقتا في كل الأفكار، وفي مختلف الأشياء الواقعية التي يحوزها الإنسان، ثم العودة بالتدريج إلى إدراكها وفقاً لمبادئ الشك المنهجي، حتى يتوصل مثلما كان الحال مع ديكارت– إلى إشعاع من اليقين يقيم عليه مذهبه الفلسفي، مثلما جاء في كتاب ديكارت المهم مقال عن المنهج.

انتهى ديكارت الى أن الحواس تخدعنا بسبب قصورها، وأن تفكيرنا يظل تبعا لذلك، عرضة للزلل في أبسط أمور الهندسة وقوانين الفكر الأساسية، وهو ما

[1] – *Husserl, Edmund: Idées directrices pour une phénoménologie, op.cit., p. 03.*

[2] – قارة، نبيهة: الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 34.

استدعاه إلى البحث عن منهج جديد لتجاوز الوقوع في الخطأ وصولاً إلى اليقين و«عودة إلى أنا الأفكار الخالصة *cogitations*»[1].

كان منطق ديكارت في تحقيق اليقين الأوّل، هو التسليم بحقيقة وجود الإنسان، باعتباره كائناً مفكراً من خلال قاعدة الكوجيتو « أنا أفكر إذن أنا موجود»[2]، التي هي برأي ديكارت، أول حقيقة لا يمكن الشك فيها، والتي من خلالها يمكن استعادة اليقين، ثم الانتقال إلى إثبات وجود النفس ثم الله، ثم العالم[3].

بالإضافة إلى ذلك، فإن تأثير ديكارت في الفلسفة الحديثة والمعاصرة يتمحور خاصة، في محاولته تحديد قواعد منهج يضمن التفكير السليم، ويؤسس لمبادئ يقينية ثابتة تقود إلى المعرفة الصحيحة، انطلاقاً من الشك المنهجي وصولاً إلى اليقين، ولذلك، أراد ديكارت أن يقوم منهجه على أساس من الوضوح والبداهة العقلية، مستوحياً ذلك من النموذج الرياضي، حتى باتت «الفلسفة تفصيل جذري وكلي للتأملات الديكارتية»[4] يقول هوسيرل.

يعترف هوسيرل بهذا التأثير الديكارتي، خاصة في مؤلفه التأملات، أين يفصح عن حجم هذا التأثير، لا سيما في إعطائه دفعة للفينومينولوجيا في عهدها التأسيسي، حيث أن الاندفاعات الجديدة التي تلقتها الفينومينولوجيا، إنما تدين بفضلها لديكارت.فقد تحولت هذه الفينومينولوجيا الناشئة إلى نموذج جديد للفلسفة المتعالية، للحدّ الذي جعل هوسيرل نفسه ينعت الفينومينولوجيا بالديكارتية الجديدة[5]، متأثراً بأسلوب ديكارت في التفلسف، خاصة وأن هذا الأخير استطاع أن يجمع بين المنهج والمذهب في نسقه الفلسفي العام، الأمر الذي دفع بهوسيرل إلى اقتفاء أسلوب

[1] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، المدخل إلى الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 45.

[2] – ديكارت، رينيه: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ط2، ص 149.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص ص 162– 166.

[4] – هوسريل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 331.

[5] – ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ديكارت. فبدأ سعيه بالبحث بادئ ذي بدء عن المنهج، معتبراً الفينومينولوجيا علماً كليا جديداً يستهدف كشف الحقائق اليقينية، انطلاقاً من وصف الظواهر، فكان أن عاد هوسيرل إلى الشعور الداخلي ليفحص حقيقة تلك الظواهر في علاقتها بالذاتية الخالصة والأنا المتعالي بكل تجاربه القصدية، لأنّ هذا الأفق الفينومينولوجي سيتحول مع هوسيرل إلى الميدان الرّحب الذي يتم فيه حدس الماهيات تمهيداً لإقامة العلم الكلي المنشود: الفينومينولوجيا كعلم للماهيات.

ورغم هذا التأثير الديكارتي في التوجهات المنهجية والفلسفية لهوسيرل، إلاّ أن السمة السائدة في تأملات هوسيرل الديكارتية، وكذا في بقية مؤلفاته، هي نزعته النقدية لفلسفة ديكارت ومحاولته تطويرها في ثوب جديد معاصر. فرغم التشابه الشكلي بين الشك المنهجي الديكارتي والرّد الفينومينولوجي، وتعليق الحكم، أو وضع العالم بين قوسين عند هوسيرل، إلا أنهما يختلفان اختلافاً جوهريا في العديد من المسائل. فإذا كان الشك الديكارتي يبدو كمظهر سلبي[1]، يرفض فيه ديكارت مؤقتا كل حقائق العالم الممكنة، منعزلاً عن قيود العالم المادي، تمهيداً للوصول إلى اكتشاف اليقين الأول داخل الذات المفكرة، فإن الرّد الفينومينولوجي الهوسيرلي الذي يتم فيه وضع العالم بين قوسين، كنوع من الحياد، هو الامتناع المؤقت عن إصدار أية أحكام[2] عليه إلى حين وصف وتحليل ماهيات هذا العالم، الكامنة في الشعور أو الوعي وأفعاله القصدية، حتى يتقوّم إدراك المظاهر المادية لأشياء العالم على أساس يقيني وصحيح. فالعالم عند هوسيرل قائم في الشعور، وكل وعي أو شعور يتصل بداهة بشيء، ولا وجود لوعي أو شعور خالص بمعزل عن الأشياء. ولذلك فالعالم من منظور هوسيرل كامن في الشعور، ولا يمكن الشك في حقيقته مثلما فعل ديكارت، وكل ما فعله هوسيرل هو رفضه التسليم بالموقف الطبيعي الساذج نحو هذا العالم، فعمد إلى وضعه بين قوسين إلى حين، ريثما يتم وصفه والتحقق من ماهيته،

[1] – ينظر: كامل، فؤاد: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 165.

[2] – *Voir: Dastur Françoise: (Réduction et intersubjectivité) Husserl, pp.16- 17.* مجلة لوغوس، عدد تجريبي، 2011، دار كنوز، تلمسان.

ومن ثم يكون تعليق الحكم عند هوسيرل ذو دلالة فلسفية، أكثر عمقاً وخصوبة من الشك الديكارتي[1].

زيادة على ذلك، رفض هوسيرل الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود»، نظراً لطبيعة التفكير الميتافيزيقي المجرد المنفصل عن الحقيقة الواقعية التي لا يطابقها، فضلاً عن كونه يتنافى مع فكرة القصدية التي هي ميزة الشعور. فكل تفكير، وكل شعور، هو تفكير وشعور في شيء ما، فيتحول الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود» إلى الكوجيتاتوم الهوسيرلي «أنا أفكر في شيء، إذن أنا موجود». هذا التعديل يضفي على الذات عند هوسيرل إمكانيات خصبة، تمكنه من أن يتحول إلى أنا متعالٍ، يمتلك سلطة تأسيس المعرفة على مبادئ يقينية، عكس الدور المحدود للأنا الديكارتي، الذي لم يستطع برأي هوسيرل أن يفهم حقيقة المعنى المتعالي للأنا تحقيقاً للتجربة الترنسندنتالية[2].

أراد هوسيرل أن تصبح الفينومينولوجيا كعلم للظواهر، جهداً معرفيا مفتوحاً لاكتشاف الماهيات الحية في الشعور، من خلال أفعاله القصدية، حيث ترتد كل حقائق الأشياء والموجودات إلى هذه الماهيات، وتتأسس المعرفة اليقينية التي تقوم عليها مختلف العلوم الممكنة في منظومة كلية واحدة، وهو ما يؤكد شغف هوسيرل بعلم الماهيات.

### 3. مونادولوجيا ليبنتز *Leibniz* (1646، 1716):

حاول ليبنتز تفسير وجود الإنسان وبسط تصور نظري عام لعلاقة الأفراد فيما بينهم، وكذا صلة كل ذلك بالله من خلال نظريته عن المونادولوجيا، منتهياً إلى أن الوجود في حقيقته ينقسم إلى موجودات جزئية دقيقة منفصلة بعضها عن بعض،

[1] – ينظر: سماح، رافع: الفينومينولوجيا عند هوسيرل، مرجع سابق، ص 34.

[2] – سارتر، جان بول: نظرية الانفعال، دراسة في الانفعال الفينومينولوجي، تر: هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د ت، د ط، ص 13.

هي كائنات فردية مشخصة أطلق على كل واحد منها اسم "موناد"، الذي هو بتعبير ليبنتز «جوهر بسيط»[1] يدخل في المركبات.

هذه الموناد هي الجواهر الفردة الحقيقية في الطبيعة، أي هي عناصر الأشياء. فكل موناد قائم بذاته في بساطته الداخلية، ومن ثم فإن كل تغير يمكن أن يطرأ على هذه الموناد، تأتي من مبدأ داخلي فيها[2]. وبذلك يصبح الوجود عند ليبتنز مجموعة من الأجسام الكثيرة المتنوعة، كل منها يتشكل من جواهر روحية مفردة هي الموناد التي يتم من خلال تجمعها أو تنافرها، تحديد ماهية وحقيقة هذه الأجسام.

التغير الذي يحدث على مستوى المنادات، هو تغير داخلي نتيجة قوة روحية يدفعها تلقائيا للتأثير على غيرها، كما أن إدراكها للعالم الخارجي، قائم على الوعي الداخلي الكامن، الذي تستشعر من خلاله بوجود الموناد الأخرى، ومن ثم تنحو نحوها لإدراكها.

ثم يضيف ليبنتز، أن عمل هذه الموناد ليس اعتباطياً، إذ إن كل الموناد تعمل وفقاً للنظام الإلهي، وأن مآلاتها ومجرياتها العامة، ليست سوى تقليد للهندسة الإلهية التي ينبثق منها مبدأ الانسجام الأزلي.

قام هوسيرل باقتباس وتطوير بعض أفكار ليبنتز التي وجدت صدىً عنده، سيما ما يتعلق منها بالذات المفردة، وتتضمنه من وعي داخلي وما تمتلكه من حقيقة كلية، ليستخدم هوسيرل في التأملات الديكارتية، نفس مصطلح ليبنتز، وهو الموناد مع شيء من التحوير، إذ قصد بالمونادة، الإنية في مفهومها المكتمل المشخَّص[3]، لكنه وبالمقابل نجده يرفض ما يتصل منها بميتافيزيقا هذه المفردة، مثل القول

[1] – ليبنتز، جوتفريد فيلهم: المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلاهي، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978، د ط، ص 125.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص ص 125– 130.

[3] – ينظر: هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 165.

بالهندسة الإلهية وقانون الانسجام الأزلي، وما إلى ذلك من أفكار، ترتد إلى الطابع الميتافيزيقي، الذي لا يلائم توجهات وأهداف فينومينولوجيا هوسيرل*.

### 4. فلسفة كانط وإتمام الفينومينولوجيا المتعالية:

كان لكانط *E. Kant* (1724- 1804) تأثير كبير على كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، ومن ضمنهم هوسيرل.

فقد قام هوسيرل، بتدريس فلسفة كانط في بداية حياته الفكرية، أثناء عمله كمحاضر بجامعة هالي (1886- 1900)، وأصبح بذلك أقرب في روحه وفلسفته إلى الكانطية منه إلى الهيجلية، إذا علمنا أن هيجل كان يتربع مع كانط على ساحة الفكر الأوربي في عصر هوسيرل، إلاّ أن تأثير هيجل على هوسيرل لم يكن كبيراً، ولم يذكر هوسيرل هيجل في أعماله الفلسفية إلا نادراً، عكس التأثير الذي مارسه كانط والكانطيين* عليه.

لا شك، في أن تأثير كانط على الفلسفة الحديثة والمعاصرة، يبرز من خلال التحول الذي أحدثه، حين حول الفلسفة من دراسة الأشياء والوجود، إلى دراسة المعرفة والعقل[1]، حيث بحث في الأشياء والمواضيع القابلة للمعرفة، وفي كيفية إدراكها وفهمها، فاحصاً الشروط الضرورية التي يتوجب توفرها في كل معرفة

* – ولذلك فإن هوسيرل، وانطلاقاً من ضرورات تأسيسية للفينومينولوجيا، قام بجعل فكرة المونادة الواحد يشتمل ضمنيا على مناد ثانٍ يمثل الآخر حتى يتسنى له تفسير إدراك الغير وكيفية الاتصال بين المونادات، وما يرتبط من تأثير متبادل بينهما، يكون ضمن الأسس الجوهرية لأفعال الشعور القصدية.

* – تتلمذ هوسيرل في مرحلة الدراسة وما بعدها، على أيدي كانطيين مثل ناتورب وغيره من الكانطيين الجدد، خاصة أتباع مدرسة ماربورغ، وكذلك شراح كنط مثل فايهنجر.

1 – *Voir: Benoist, Jocelyn: Phénoménologie, sémantique, ontologie, édit: Epiméthée, PUF, paris, 1ére édit., 1997, pp. 60- 62.*

صحيحة ممكنة، مستثمراً في ذلك نزعته النقدية التي سار عليها من بعد، كثير من المثاليين الألمان على وجه الخصوص.

كانت نقطة بدء كانط، ومن خلال عمله المهم، نقد العقل الخالص، هو نقد ملكة العقل، ومحاولة عودة العقل لذاته، أو بيان حدوده وإبراز دوره في بناء المعرفة، فيما وراء التجربة، ما جعل بعض النقاد يعبرون التوجه الفلسفي النقدي لـــكانط، مرادفاً لنظرية المعرفة.

انتهى كانط إلى وجود مبادئ قبلية عامة في العقل، تعتبر شروطاً ضرورية لإمكان قيام العلم والمعرفة، وتأسيساً على ذلك ميز كانط بين ثلاث أنواع رئيسية من الأحكام العقلية والقضايا المعرفية: الأولى تحليلية قبلية، والثانية تركيبية بعدية، أما الثالثة فإنها تركيبية قبلية في وقت واحد. فهي تركيبية لأنها تضيف إلينا معارف جديدة، ومكتسبة بالتجربة، وفي نفس الوقت هي قبلية لأنها تعتمد على المبادئ الأولية والشروط الضرورية التي يخلعها عليها العقل، والتي من دونها تفقد هذه المدركات المكتسبة قيمتها وشرعية وجودها، بيد أن هوسرل سيعمل على «اقتصاد كل ما هو قبلي... محاولاً التحرّر من الوضعانية وكذا من الكانطية»[1].

فرغم الجهد الإبستيمولوجي لـــكانط، لحل مشكلة المعرفة من خلال المنهج النقدي، إلاّ أنه في الواقع يؤكد على أهمية تلك المبادئ الأولية التي يستمدها العقل من صميمه، مضيفا إياها على مدركاتنا من العالم الخارجي.

انصب اهتمام كانط على دراسة مبادئ العقل القبلية *apriorique*، ذات الطبيعة المتعالية[2]، الأمر الذي وسم فلسفته بطابع مثالي، فأصبح العقل بمبادئه

[1] – *Janicaud, Dominique: La phénoménologie dans tous ses états, édit: Gallimard, paris, 2009, p 49.*

[2] – ينظر: جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989، ص 634.

وشروطه، هو المشرع والقائد للطبيعة التابعة له، بعد أن كانت الطبيعة عند السابقين على كانط، هي المشرعة والمسيرة للعقل.

حاول كانط تحديد حدود العقل الإنساني، معتقداً أنه لا يمكن أن يتعدّى معرفة ظواهر الأشياء دون بواطنها، فالإدراك بمبادئه العقلية مرتبط بما يظهر لحواسنا من هذا الوجود، ليتوصل كانط في الأخير إلى ضرورة إصلاح الميتافيزيقا وتحويلها إلى علم يقيني دقيق مثل نموذج علم الطبيعة النيتوني (نسبة إلى نيوتن) الممتزج بالهندسة الإقليدية، بدلاً من أن تظل مجرّد تكهنات ورؤى متضاربة، مستعيناً في ذلك بأسلوبه التحليلي، ومنهجه النقدي، متخذاً من نموذج العلم الطبيعي النيوتوني المثل الذي يجب أن تحذوه الميتافيزيقا، محاولاً جعل قضايا الميتافيزيقا تركيبة قبلية، وهو ما يعكس رغبته المستميتة في الكشف عن المقولات العامة للعقل، و كذا الشروط الضرورية التي يتوجب أن تقوم عليها شتى المعارف الصحيحة الممكنة.

اما إذا عدنا إلى هوسيرل، فإنه يعد من بعض الجوانب، امتداداً للمدرسة الكانطية في صورتها الجديدة*، خاصة أتباع مدرسة ماربورغ، لكن هوسيرل، امتاز مع ذلك، بأسلوب مغاير، ومنهج جديد، بشكل أكثر عمق عن مثيله عند الكانطيين. كان هوسيرل قد ارتبط بعلاقات فكرية مع ناتورب *Natorp* (1854، 1924) الوفي لكانط، متأثراً ببعض أفكاره، خاصة في انتقاده للمذهب النفسي في صورته التجريبية الجامدة، ليبدأ بعد ذلك هوسيرل في بناء فلسفي جديد، يختلف عما أقامه كانط وأتباعه من الكانطيين الجدد: تأسيس الفينومينولوجيا «كعلم الذاتية المتعالية»[1].

لذلك، فإن هوسيرل من هذه الناحية، لا يمكن اعتباره كانطياً خالصاً، حيث انتقد كانط في آرائه عن المبادئ القبلية مثلاً، ورأى أنها لم تكن واضحة تماماً بشكل موسع، لذلك أخذ هوسريل على عاتقه مهمّة إتمام الفينومينولوجيا المتعالية التي

* – تجلى ذلك من خلال المدرستين الرئيسيتين للكانطية الجديدة وهما: مدرسة ماربورج (ليمان، ناتورب، كوهن، كاسيرر)، ومدرسة باد (فندلباند، ريكرت، لاسك).

[1] – *Janicaud, Dominique: La phénoménologie dans tous ses états, op.cit., p.194.*

تصب في «مغامرة المثالية المتعالية»[1]، فرغم استعماله لبعض مصطلحات كانط إلاّ أنه وظفها – كما في التأملات مثلاً- انطلاقاً من فهمه المختلف لها. فإذا كان اصطلاح المتعالي *transcendantale* يطلق عند كانط على ما هو قبلي وضروري بكل معرفة أو تجربة ممكنة، فإن المتعالي عند هوسيرل يطلق على العمليات التي هي من صميم عمل الأنا المتعالي، بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية، إلى عالم الشعور الخالص، ومن دون أن يكون للعقل ذلك الدور القيادي على الطبيعة كما هو الشأن عند كانط، كما أن مفهوم القبلي ومفهوم المتعالي يتناسقان عند هوسيرل، زيادة على رفضه تفرقة كانط بين ظاهر الشيء وباطنه. فقد كان يتهكم على كانط بسبب قوله أن الأشياء في ذاتها (عالم النومين) غير ممكنة الإدراك وليست قابلة للفهم، وإنما تمثل هوسيرل الحقيقة على ضوء الشيء كظاهرة كاملة، لتصبح بهذا « الفينومينولوجيا المحضة نظرية لماهية الظواهر الصّرفة»[2]، من حيث أن هوسيرل جعل الذات المتعالية هي التي تخلع اليقين عن العالم، مضفية عليه شرعية وجوده، حتى غدا الشعور الداخلي بشتى أفعاله المحور الأساسي لوصف العالم الخارجي ،وفهم حقيقته وحدس ماهيته، كصقل للمنهج الفينومينولوجي المتعالي، كون ان الفينومينولوجيا، على حد تعبير ليوتار،« نبتت في حضن أزمة النزعة الذاتية والنزعة اللاعقلانية»[3].

### 5. قصدية برنتانو أو ربط الوعي بالموضوع:

لطالما كان هوسيرل يقول في معرض حديثه عن برنتانو *Brentano* (1838، 1917) في محاضراته، "أستاذي برنتانو" تأكيداً على التأثير الكبير الذي تركه هذا

[1] – *Lahbib, olivier: De Husserl à Fichte, liberté et réflexivité dans le phénomène, édit: l'Harmattan, paris, 2009, p.10.*

[2] – *Benoist, Jocelyn, et Vincent, Gérard: Lectures de Husserl, édit: Ellipses, paris, 2010, p.20.*

[3] – *Lyofard, Jean- François: La phénoménologie, édit: Quadrige/ PUF, paris, 2011, p.07.*

المفكر في فلسفته[1]، حيث ظل هوسيرل في اتصال دائم بأستاذه حتى آخر حياته (1916). ولا شك أن هذه الصّحبة الطويلة بين التلميذ والأستاذ، ساعدت كثيراً وأثرت بعمق في تكوين آراء هوسيرل، سواء في مجال علم النفس عامّة، وعلى وجه الخصوص فكرة القصدية *intentionnalité* التي ظهرت أيضاً، وفي نفس الفترة، لدى مايونج، حيث ستصبح أهم المصطلحات المركزية للفينومينولوجيا.

حاول برنتانو إيجاد مخرج إبستيمولوجي لعلم النفس، الذي ظلت توجهاته المنهجية حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، متراوحة بين الاتجاه العلمي التقريري الجديد، والمؤثرات الفلسفية المعيارية القديمة. فترتب على ذلك، اتساع موضوعات علم النفس، لتشمل دراسة الحالات الشعورية النفسية، ذات الطابع التقريري، والحالات العقلية ذات المنحى المعياري، فتداخلت بذلك، في هذه المرحلة، موضوعات علم النفس مع موضوعات المنطق، ما ادى الى قيام مأزق معرفي تمحور في كيفية فك الإشكال المتعلّق في الجمع بين علم النفس باعتباره علماً تقريرياً، والمنطق باعتباره علماً معيارياً.

اقترح برنتانو، ولحل هذه المشكلة بطريقة مدرسية، مبدأ الإحالة المتبادلة بين الشعور الداخلي، والموضوعات الخارجية، متمثلا في فكرة القصدية، التي تجمع الذات بالموضوع في فعل الإدراك، وهو ما سيعود إليه هوسيرل، ولكن من منظور نقدي[2] جديد للنزعة النفسانية.

استعان هوسيرل بفكرة القصدية في سعيه لتأسيس علم الظواهر، كعلم وصفي للشعور، متأثرا بنظرية أستاذه برنتانو عن قصدية الشعور، وبالشروحات التي قام بها مايونج لهذه النظرية، رغم أن هوسيرل سوف يسير بفكرة القصدية مساراً جديداً

[1] – *Voir: Benoist, Jocelyn et Vincent Gérard: Lectures de Husserl, op.cit., pp. 13- 20.*

[2] – *Voir: Husserl, Edmund: Recherches logiques, T1, prolégomènes à la logique pure, Trad. de l'Allemand par Hubert Elié et autres, édit: PUF, paris, 5éme édit., 2002, pp. 64-66.*

مختلفاً، رغم اقتناعه وتقديره لجهود* أستاذه برنتانو، في تحويل المفهوم المدرسي للقصدية إلى مفهوم جذري وصفي لعلم النفس، ما أدى إلى اكتشاف كبير، لم يكن ممكناً للفينومينولوجيا بدونه أن تظهر إلى الوجود، وهو ما يعزز الموقف القائل بتأثير برنتانو الكبير على التوجهات الفلسفية[1] لهوسيرل، كون أن إعادة اكتشاف برنتانو للقصدية، يعد كسباً معرفياً كبيراً للفكر المعاصر، وخاصة للفينومينولوجيا.

يعمل هوسيرل على استكمال جهد برنتانو، من خلال استكشاف كافة إمكانيات التحليل القصدي في بناء الفينومينولوجيا، متخطياً الحالات الجزئية الفردية، إلى حقائق كلية وماهيات عامة، من خلال منهجه في الرّدود، وباستخدام التحليل القصدي.

انطلاقا من هذا، يوسع هوسيرل من استخدامه للقصدية في تحليل فعل الإدراك العقلي[2]، مهتماً بدراسته، أكثر ليس من حيث ارتباطه بموضوعات العالم الخارجي، وإنما من حيث صلته بالشعور الداخلي وأفعاله القبلية، فغدا التحليل القصدي – مع هوسيرل– مختصاً عنده بدراسة عمليات الربط، والتأليف وحدس الماهيات وغيرها، عمّا كانت عليه القصدية عند برنتانو، ما انتهى بهوسيرل إلى تأسيس علم نفس فينومينولوجي متعالٍ، يختلف جوهرياً عن علم النفس القصدي.

* – خاصة بعد ظهور كتاب برنتانو الشهير "علم النفس من وجهة نظر تجريبية" سنة 1894، أين عرض بإسهاب فكرته المركزية عن الظواهر النفسية التي تشمل على اتجاه قصدي قائم في الشعور.

[1] – *Voir: Bell, David: Husserl, Tj press (padstow), Great Britain, 1990, pp. 3- 5.*

[2] – *Voir: Souche-Dagues. D: Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie Husserlienne, édit: Martinns. N, La Haye, 1972, pp. 289- 301.*

# المبحث الثاني:

## مقولات المنهج الفينومينولوجي وخطواته

1. المقولات
2. أطوار فلسفة هوسيرل
3. مراحل المنهج الفينومينولوجي

## 1. المقولات

### 1.1 القصدية:

يريد هوسيرل من الفينومينولوجيا أنَّ تكون لحظة قطيعة مع تجليات العالم الأليف، كونها نشاط فلسفي جديد يدعونا إلى تجاوز الأفكار السائدة والمسبقة التي باتت سمة الفلسفات التقليدية.

لذلك، فإن أهمية فينومينولوجيا هوسيرل، إذ تسعى لأن تكون علماً كليا شاملاً، ومنهجاً وصفياً جديداً للمعرفة، تكمن في طموحها لأن تصبح فلسفة أولى، تهدف إلى إدراك الماهيات في الشعور. حيث انصب اهتمام هوسيرل، على محاولة تحليل المشكلات الميتافيزيقية، والأنطولوجية المتعلقة بقصدية أفعال الشعور، وكذا مراتب وحالات المواضيع التي تتجه إليها الظواهر القصدية[1]، أين يتبدّى الاختلاف الموجود بين المضمون والموضوع وكذا بين النويم *noème* والنويز *noèse*، ودور كل منهما في الفعل القصدي. غير أن هوسيرل يرى في العودة إلى وصف الشعور، الميدان المحايد الذي يسمح بالتوفيق والجمع بين الموقفين، الطبيعي الواقعي، والمثالي الذاتي. إن وظيفة الفينومينولوجيا، سوف تنصب على وصف عملية الإدراك، وتحليل الشعور لاكتشاف الماهيات الكلية الكامنة فيه[2]، والتي تقوم عليه كل المعارف والعلوم، لتصبح الفينومينولوجيا حينئذ علماً كلياً شاملاً، وأساساً ماهوياً يقينياً لكل العلوم الأخرى*، وهو ما يفسر عودة هوسيرل للبحث عن فلسفة أولى تكون بمثابة "علم البدايات".

لهذه الاعتبارات، فإن القصدية تعد المفهوم المركزي في فلسفة هوسيرل الفينومينولوجية إذ «تعني أنه لا يمكننا إقصاء الموضوع، أو على الأقل العلاقة

[1] – ينظر: محمد، فرحة: (المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسيرل)، مجلة تشرين للبحوث والدراسات، مجلد 31، عدد 1، 2009، اللاذقية، ص 93.

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص ص 60– 61.

* – يعتقد هوسيرل بأن العلوم الإمبريقية مثلها مثل علم النفس ليس في إمكانها إعطاء إلا تعميمات محتملة كقولنا (كل الغربان سود)، بينما العلوم المثالية مثل المنطق والرياضيات تعطي أحكاماً كونية أصلية، لأن قوانين المنطق الصّرف في مجملها صالحة قبليا بحكم البداهة (*évidence/ evedenz*).

بالموضوع، عن الوعي»[1]، يطلق عليها هوسيرل الخاصية الأساسية للشعور، والموضوع الأساسي للفينومينولوجيا حيث يتم، ومن خلال القصدية، وصف المراحل الذهنية والخبرات الشعورية. فالعبارة المفعمة بمعنى، حسب هوسيرل « تقصد دوماً شيئاً ما، وترتبط في قصدها له، بشيء موضوعي»[2]، فكوننا موجودات واعية، فإننا لسنا متأثرين بالأشياء التي تحيط من حولنا في هذا العالم فحسب، بل إننا على وعي بها أيضاً، إذ نحن على وعي بالأشياء الفيزيقية، وبالأحداث، سواء التابعة لنا أو لغيرنا، وكذلك بالمفاهيم المجردة، وبالأرقام والصّفات وكلّ شيء يقع في ساحة شعورنا. فالوعي في نظر هوسيرل «ليس موضوعاً يقبل الملاحظة أو المشاهدة الخارجية، بل هو حقيقة نفسية تستلزم ضرباً من التحليل القصدي»[3].

مفهوم القصدية، الذي استعاره هوسيرل من أستاذه برنتانو، يفيد في الاستعمال الهوسيرلي، إلى أن الوعي هو دوماً وعي بشيء ما، فمن غير الممكن دراسة الوعي بشكل مستقل عن الموضوع، ولا دراسة الأشياء في استقلال عن الوعي، كون الموضوع يستمد معناه من الوعي الذي يقصده. وعليه، تصبح ماهية الأشياء مرتبطة بانفتاح الوعي على الموضوع، إذ لا وجود لها خارج ذلك الوعي، وهذا ما يؤكد وجود تلازم بين الذات والموضوع في المعرفة من خلال القصدية*.

ومن ثم، فإن كلمة قصدية لا تدل على شيء آخر غير تميز الوعي بخاصية أساسية، وعامة هي كونه «وعي بشيء ما»[4] يحمل في ذاته، بصفته، أنا أفكر، الشيء المفكر فيه.

---

[1] – *Benoist, Jocelyn: Phénoménologie, sémantique, ontologie, op.cit., p. 281.*

[2]– *Husserl, E: Expression et signification, Recherches logiques II,1, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer,edit epimethée,paris, p. 43.*

[3] – زكريا، إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، د ط، 1987، ص 363.

* – يرجع مصطلح القصدية إلى الفعل اللاتيني (قاصد– متجه– Intender) ويشير إلى الشعور بشيء ما، وتعد قصدية هوسيرل تطويراً وتوحيداً لجملة من الأفكار المتناثرة، مثل نظرية الأفكار التقليدية لديكارت، ثم تطورت لاحقاً على يد كل من لوك وباركلي وهيوم وفكرة برنتانو في الانضمام القصدي للمواضيع، ونظرية مينغ في مواضيع ما وراء الوجود.

[4] – *Husserl, E.: Idées directrices pour une phénoménologie, op.cit., p. 183.*

يلجأ هوسيرل، إلى استعارة مفهوم القصدية، ذو الجذور السكولائية لإلحاق المعرفة بموضوعها، فهي تتجه دائماً إلى موضوع ما، إنها قصدٌ إلى هذا الموضوع، وعني إلى إدراك الماهية أو المثال، وكل معرفة يقينية ترنو الوصول إلى الماهيات.

لذلك، نجده يعد قوانين المنطق، والرياضيات، تشكل أكثر أجزاء هذا العالم المثالي تجليا لنا، فالماهية في اعتباره معزولة عن الوجود، كونها تشكل موضوع الفكر فقط، إنها تمثل بشكلٍ ما، المعنى المثالي للمعاناة المعرفية[1] اليقينية الحقة، وهو ما يعكس شغف هوسيرل الدؤوب بالوضوح *clarté*.

التجاوز الذي أتاحه مفهوم القصدية، في جعل الشعور ذاتاً وموضوعاً، سيعمل على إنهاء التعارض التقليدي بين الذات والموضوع، وبالتالي وضع حدّ للصّراع التاريخي بين المثالية (أولوية الذات)، والواقعية (أولوية الموضوع)[2]، حيث سيصبحان – مع هوسيرل– وجهين لشيء واحد، هو الشعور.فتكون مهمة الفينومينولوجيا عندئذ، تحليل الشعور أو القصد المتبادل الذي هو تحليل للمعرفة والوجود، حيث تتحول مفاهيم العلوم المنطقية ومبادئها بفعل التحليل الفينومينولوجي الماهوي، إلى ماهيات أزلية هي أساس العلم والمعرفة.

ينفي هوسيرل أن تكون الماهية نتاجاً عن التجريد، ويرى أن معرفة هذه الماهيات لا تتم بالعقل والمنطق، بل تأتي بواسطة العيان الحدسي المباشر، حيث أنه، وليتسنى معرفة هذه الماهيات، يتوجب أن نتحول عن العالم الخارجي، أن ننسى كل ما نعرف عنه، وأن نعود إلى وعينا الذاتي مركزين الانتباه عليه. إن موضوع الفينومينولوجيا هو ما يعطى مباشرة كظاهرة، لتغدو ظواهرية هوسيرل ضرباً من التأمل الذاتي السّيكولوجي، ومن التحليل السّيكولوجي الباطني[3].

[1] – ينظر: مجموعة من الأساتذة السوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 635.

[2] – ينظر: علي جعفر، صفاء عبد السلام: الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2000، ص 64.

[3] – *Voir: The structure of intentionality, in the new Husserl, a critical reader, Donn Welton, Indiana University Press, Indianapolis, USA, 2003, pp. 65- 71.*

يعترف هوسيرل بأن الوعي يتوجّه عادة إلى مواضيع العالم الخارجي، ولكنه بالمقابل يدعونا إلى التخلي عن كل ما يربطنا بهذا العالم، في خطوة منهجية فينومينولوجية، تمثل عتبة الانطلاق في إدراك ظواهر العالم الخارجي المعطاة، إذ يتوجب علينا التوجه بمعرفتنا إلى أعماق الذات، إلى الوعي ذاته، «فالقصدية هي جوهر الوعي»[1]. عندئذٍ يشكل محتوى المعرفة موضوعاً للبحث الفينومينولوجي، وهذا التصور الجديد لغاية المعرفة يسمّيه هوسيرل بالإرجاع الفينومينولوجي *réduction phénoménologique*، حيث يقتضي هذا الإرجاع أن تخرج من دائرة البحث كل ما يمت بصلة إلى العالم الخارجي، واضعين هذا العالم ضمن قوسين، وكذا رفض جميع الآراء والتصورات القائمة، عن هذا العالم، ليبقى في الأخير موضوع المعرفة مقصوراً على ميدان الوعي المحض، المتحرر – برأي هوسيرل– من كل صلة بالعالم الخارجي والذي يحتفظ، في نفس الوقت، وعلى نحو ما، بكل ما في محتوى العالم من غنى.

## 2.1 عالم النويم وعالم النويز (*Noème- Noèse*):

إذا كان هذين المفهومين من أصلين إغريقيين (*noesis, noema*)، فإنهما يشكلان مع هوسيرل، ومنذ الأبحاث المنطقية الأولى، أهمية كبرى في تأسيس الفينومينولوجيا، لا سيما إشكالية القصدية، من خلال ما سماه هوسيرل بأبنية النويم والنويز *Noètico-Noèmatique*.

يرتبط مفهوم النويز *noèse*، بطاقة الفكر وحيويته، وهو عموماً يرمز إلى حركة الفكر[2] وكل الجوانب المتعلقة به، بينما يرتبط مفهوم النويم noème، بتلك المواضيع التي تكون مادة الفكر، أي المواضيع التي تكون محور اهتمام التفكير.

[1] – *Souche-Dagnes, D: Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie Husserlienne, op.cit., p. 01.*

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: الفلسفة علماً دقيقاً، تر: محمد رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ط1، ص19.

واستناداً الى ما سبق، فإن المضامين الفكرية وإيحالاتها الموضوعية، ستكون المتكئ الإبستيمولوجي الذي ستبنى عليه مفهوم القصدية، الذي هو السّند المركزي للتأسيس الفينومينولوجي. فحركة التفكير هي حركة واعية تقصد موضوعها، ومنذ تلك اللّحظة، يتم تصور الإطار الموضوعي لحصول عملية الإدراك، والتفكير[1]، والمعرفة، لا سيما من خلال تحليل أفعال الشعور.

حاول هوسيرل تجاوز التباين الموجود بين عالمي التفكير، والمواضيع محل التفكير، وتبدت تبعا لذلك، مشكلة عزل متعلقات النويم وإيحاءاتها المادية والخارجية، عمّا هو خاصّ بعالم النويز، أي عمّا هو من محض التفكير الخالص.

هذه الصّعوبة المعرفية، التي واجهها هوسيرل في صيرورة أبحاثه المنطقية والتأسيسية للفينومينولوجيا، دفعت به إلى توجيه اهتماماته الفلسفية بضرورة العودة للبحث عن مستوى آخر لفهم واستيعاب الذاتية، أو بمعنى أكثر راديكالية العمل على إعادة إنتاج ذاتية منشأة للمعنى، أي إبداع مفهوم جديد للذاتية *subjectivité* يتولد عنها المعنى: ذاتية تمتلك سلطة إنتاج المعنى، إنها الذاتية المتعالية *transcendantale* التي يوكل إليها استيعاب موضوعية عالم النويم، وموضوعية عالم النويز من خلال القصدية، التي هي « نواة الأنا *ego*، وبالتالي شرط الكوجيتاتوم *cogitatum* الهوسيرلي»[2].

مثل هذه العقبات المنهجية، عينها، كان أن واجهها – وقبل هوسيرل– أستاذه برنتانو *Brentano*، في أبحاثه عن الظواهر النفسية، حيث حاول أن يفك هذه الأزمة المترتبة عن تقابل هذين العالمين (النويم– النويز)، بالتجائه إلى تصور وسط يكون بين التمثيل والحكم *représentation et jugement*، حيث لاحظ أنه وإذا كان كل وعي هو وعي بشيء ما، فإن ذلك الشيء يجب أن يكون أولاً، ممثلا من قبل الوعي

[1] – *Voir: English, Jacques: Le vocabulaire de Husserl, édit: Ellipses, paris, 2002, pp. 74- 75.*

[2] – *Stefania, Centrone: Logic and Philosophy of Mathematics in the early Husserl, edit: Springer, vol. 345, Hamburg, Germany, 2010m p. 179.*

الذي يرتبط به في حركيته[1]، فلا يهم حينئذ، وعند هذا المستوى، ما إذا كان الشيء موجوداً بالفعل أولا خارجيا، طالما أنّنا هنا أمام تمظهر هو أدنى مستوى من الوعي الذي لا يعمل إلا على اتصال بما يظهر له، واستيعاب تمثلات المستويات الخارجية، التي يعمل الوعي رويداً رويداً على حصرها وقصدها، انطلاقا من حدوس بسيطة أولى، وانتهاءاً بحدوس أكثر عمق وملاءمة.

إنّ الذات الواعية التي تقصد موضوعاً ما، هي في نفس الوقت ذاتاً تحاصر وتفحص ذلك الموضوع من جميع جوانبه تمهيداً للنفاذ لحقيقته، ومن ثم إدراك ماهيته، فالهمّ المعرفي للفينومينولوجيا هي أن تصبح علماً للماهيات *essences*.

قصدية هوسيرل، ومن خلال انفتاحها المزدوج على الأشياء، لاسيما في تمظهراتها الأولية ذات الطابع الحسّي من جهة[2]، وكذا في انفتاحها الآني على مواضيع في الذات en soi، من طبيعة مثالية مثل مفهوم العدد، والعوالم المعيشة المقصودة. كل ذلك أنتج تداخلاً واضطراباً من حيث فك الارتباط بين كل علاقة مباشرة مع الأنطولوجيا المادية *ontologie matérielle* والأنطولوجيا الشكلية *formelle*، ليبقى التراوح بين الوجود واللاوجود، لولا تدخل الموضوعية التي تبرزها التحولات القصدية، منطلقة من الإدراك إلى التخيل، ثم من التخيل إلى الدلالة *Signification*s، من دون أن يكون كل ذلك، وبالضرورة، مستنداً على وجود حقيقي لتلك الأشياء المقصودة، « ففي مقدمة كل البداهات يوجد الإدراك كنمط أصلي للحدس، يليه التذكر والخيال»[3].

إن الحركة الفكرية *noétique*، ومن خلال الحدوس، تمتلك القدرة على بناء مفاهيم مثل مفهوم العدد، الذي كان أحد انشغالات هوسيرل سنة 1891، من خلال

[1] – *Voir: Husserl, E: De la réduction phénoménologique, trad.: Marie-Claude, et Jérôme Million, édit: Jérôme Million, Grenoble, 2007, pp. 15- 16.*

[2] – *Voir: Châtelet, François: La philosophie de Kant à Husserl, édit: Marabout, Verviers, Belgique, 1979, pp. 286- 287.*

[3] – بونفقة، نادية: فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2012، ص 10.

بحثه في مشكلة أصل مفهوم العدد[1]، فالتدخل القصدي – هاهنا– كفيل بحسب هوسيرل، وفي حركة أولى، أن يهب العدد مفهوماً يناقض ما كانت تذهب إليه النزعة النفسية *psychologisme* التي انتقدها، معيداً التساؤل عن منطلقاتها النظرية، فاسحاً المجال بذلك أمام إمكانيات علائقية مباشرة للعناصر الأساسية للأنطولوجيا الشكلية، في بناء التصورات حول المواضيع المثالية الشكلية *objets idéaux formels*، ثم محاولة هوسيرل الحسم في هذه المسألة في التأملات الديكارتية، انطلاقا من المنطق الشكلي، وصولاً إلى المنطق المتعالي *logique transcendantale*، حينما صرح أن « المواضيع الواقعية لها امتيازا وجوديا على المواضيع غير الواقعية»[2]، فالشجرة كما هي موجودة بالفعل كشيء في الطبيعة، معرضة لتحولات وتغيرات كثيرة محتملة، كالاحتراق أو التحلل إلى عناصرها الكيميائية البسيطة... الخ. لذلك، فلا يمكن للشجرة كما هي أن تأخذ تعريفها وهويتها من الشجرة التي يمتلك إدراكنا معنىً مسبقاً لها.

إن المستوى الذي يحققه إدراكنا عن معنى الشجرة المثالي المتعالي والثابت، هو الحد الفاصل بين إدراك ماهية الأشياء وحقيقتها، وبين البقاء في مستوى التغيرات والتحولات النويزية *noétique* التي لمّا تصل بعد إلى إدراك الماهية في مراحلها الأولى، قبل تدخل مرحلة حاسمة في عملية التأسيس لمعرفة ماهوية أرقى من خلال الاقتصاد الفينومينولوجي *réduction phénoménologique* الذي هو لحظة الحسم في العودة إلى ماهية الشيء أو الظاهرة؛ إنها مرحلة المرور من قصدية أولى إلى قصدية ثانية تحدس الماهيات، وبذلك فإن « الاختزال الفينومينولوجي الذي يردّ كل شيء إلى الأنا، لا يمثل فعلاً إنكارياً»[3].

سعى هوسيرل إلى كشف طبيعة ذلك التباين، وتلك المسافة الإبستيمية الموجودة بين عالمي النويم والنويز، ورأى أنه يتوجب التأسيس، ومنذ الوهلة

[1] – *Voir: Benoist, Jocelyn: Husserl, édit: Cerf, paris, 2008, pp. 14- 19.*

[2] – *Husserl, E: Logique formelle et logique transcendantale, trad.: S. Bachelard, PUF, paris, 1957, p. 228.*

[3] – قارة، نبيهة: الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 35.

الأولى، إلى تفرقة بين موضوع التمثيل *objet de la représentation*، ووجود ذلك الموضوع، فالنويم الكامل، برأي هوسيرل، هو محصلة لحظات نويزية *noématique* معقدة[1]، وأن لحظة معينة لحدوث معنى، لا تكون إلاّ طبقة ذرية ضرورية، تشكل فوقها لحظات أخرى، وهكذا.

يعترف هوسيرل في هذا الصدد، أنه لا ينفي العالم، كما لو كان سفسطائياً، ولا يشك أبداً في وجوده، كما لو كان ريبياً، ولكنه يلجأ إلى التعليق *epochè* الفينومينولوجي، الذي يسدّ الطريق تماماً أمام أية إمكانية للتوجّه إلى الأحكام المتعلقة بالوجود في المكان والزمان[2].

## 2. أطوار فلسفة هوسيرل:

### 1.2 الرّد السيكولوجي:

اتسمت فلسفة هوسيرل بثلاث أطوار أساسية بدءاً بمرحلة الرّد السيكولوجي، التي تمثلت في ذلك الاتّجاه المعرفي الذي ساد القرن التاسع عشر، رادّا المبادئ الأساسية لعلوم المنطق، والرياضيات ونظريات المعرفة، إلى تصورات نفسية بحتة، حيث كان برنتانو أبرز ممثليه. كما حاول هوسيرل بدوره، ومن خلال كتابه فلسفة الحساب (1891)، تطوير هذا الاتجاه، ولكنه تراجع عن ذلك بعد النقد الذي لقيه من قبل فريجه Frege (1848– 1925)، عميد اتجاه ردّ الرياضيات إلى المنطق حينها، خاصة فيما يتعلق بالتحليلات التي تخص أصول الرياضيات[3]. فكان لذلك النقد دور كبير في تنبيه هوسيرل إلى أن هذا الردّ يجعل قوانين الرياضيات،

[1] – *Voir: De Boer, Theodore: The Development of Husserl's Thought, edit: Martinus, Hague, 1978, p. 437.*

[2] – *Voir: Husserl, E.: Idées directrices pour une phénoménologie, op.cit., pp. 56- 60.*

[3] – *Voir: G. Frege: Ecrits logiques et philosophiques, édit: Point, Nantes, France, 1996, pp. 142- 143.*

والمنطق احتمالية، لاعتمادها على العمليات العقلية*، الأمر الذي دفع بهوسيرل إلى نقد النزعة النفسانية *psychologisme*، وتأسيس المنطق المتعالي.

## 2.2 نقد النزعة النفسانية وتأسيس المنطق المتعالي:

يلازم مفهوم المنطق المتعالي نظرياً، فضاءً مغلقاً من المشكلات التي ترتبط بالضرورة مع فكرة النظرية، وكذا بالتحليلات الجينيالوجية المعمقة التي خصّها هوسيرل للمنطق[1]، وذلك أن أي علم لا يكون ممكناً من دون الاستناد على جملة من المبادئ، وبالتالي يمثل المنطق المتعالي بشكل عام الشروط المثالية لإمكانية قيام علم معين، تماماً مثلما هو حاصل مع الشروط المثالية المحققة في العلوم التجريبية بوجهٍ عام، إذ أن محتواها النظري مرتبط هو الآخر بالقوانين العامّة التي تؤسس لذلك الفضاء[2].

وإذا ما اعتبرنا أن المنطق، مرتبط بحالتنا النفسية، فذلك معناه، الحصول على نوع من النسبية التي تهدم فكرة الحقيقة ذاتها، فالنموذج النفساني في تصوره للحقيقة يريد ردّ المشكلات الفلسفية إلى علم النفس. وضدّ هذه النزعة النفسانية *psychologisme*، قام هوسيرل بوضع تفرقة بديهية بين الحكم الإمبريقي الذي يعكس معتقداً معيناً، والحكم الذي يمثل حقيقة مطلقة مظهراً مبدأها. فإذا كانت المبادئ المنطقية الرياضية *logico-mathématiques* حقيقية، فذلك لأنّ مبادئها تتكلم عن شيء آخر غير صيرورتها الطبيعية، أو حالات النّفس، أو الصيرورات العقلية، كونها تتحدث عن الأشياء ذاتها[3].

---

* – بإيعاز من أستاذه النمساوي فرانز برنتانو الذي أثر في تكوين هوسيرل الرياضي في الأصل، وتحويله إلى الفلسفة، حيث حاول هوسيرل من خلال كتابه فلسفة الحساب، أن يوضح على طريقة جون ستوارت مل J.S. Mill، المفاهيم الرياضية انطلاقاً من قوانين علم النفس الإمبريقي، مثل تفسير العدد من خلال صيرورة التجريد، لينتهي هوسيرل إلى التخلي عن المنهج السيكولوجي الذي لم يحقق موضوعية المفاهيم المنطقية والرياضية.

[1] – *Husserl, Edmund: Expérience et jugement, traduit de l'Allemand par: Denis Souche-Dagues, édit: PUF, paris, 3 éme édit., 2006, pp. 11- 13.*

[2] – *Voir: Husserl, E.: Recherches logiques, tr.: R. Shrer, édit: PUF, paris, 1990, pp. 281- 282.*

[3] – ينظر: سارتر: نظرية الانفعال، مرجع سابق، ص 11.

### 3.2 وصف الظواهر:

تعني هذه المرحلة، الوقوف عند وصف الظواهر كما تتبدّى في الإدراك المباشر وصفاً خالصاً، لا يخضع فيه لأحكام سابقة، أو فروض سيكولوجية أو فيزيائية. سمى هوسيرل تلك الخصائص الكلية ماهيات، ويعبِّر عن هذه المرحلة كتاب هوسيرل المهم "البحوث المنطقية" بأجزائه، تعد مرحلة الوصف الفينومينولوجي استعادة لمفهوم أصلي مركزي لكل موجود، ألا وهو الوعي وتحليل خصائصه، من حيث انه حقيقة نفسية، تستدعي ضرباً من التحليل القصدي.

يقيم هوسيرل عملية العودة هذه، على أساس عملية الاستبقاء أو الاختزان، حيث تظل الظاهرة حية، يمكن استعادة وجودها المنقضي استعادة وصفية، بحيث تصبح ماثلة في صميم الشعور الواصف، المنصب على الماهية أو الخواص الأساسية للشيء.

### 4.2 ترنسندالية الظواهر:

تتعدى هذه المرحلة المهمّة في فينومينولوجية هوسيرل، مسألة الوصف إلى التفسير، هادفة إلى البحث الفلسفي في الشعور أو الذات، وفي الأفعال العقلية ومحتوياتها، بغض النظر عن المتعلقات التجريبية للذات ولمحتويات الأفعال العقلية فضلاً عن استبعادها للعالم الطبيعي، «فالغرض الأساسي في فينومينولوجيا هوسيرل الترنسندالية هو أن الطريق إلى الوجود لا بد أن يتبدّى من الوعي، أو من الصور المختلفة للقصد»[1]، ويترجم هذا التوجه المتعالي في فلسفة هوسيرل كتابه "أفكار موجهة من أجل فينومينولوجيا خالصة"، ويلاحظ من خلال هذه المحطات الأساسية، أن المرحلة الثانية تعبّر عن المنهج الفينومينولوجي الوصفي سيما الرّد الماهوي

[1] – سلامة، يوسف سليم: الفينومينولوجيا المنطق عند إدموند هوسيرل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، د ط، ص 14.

*réduction éditique*، بينما تعبر المرحلة الثالثة على طبيعة فلسفة هوسيرل المتعالية من خلال الرد الترنسندالي *réduction transcendantale*[1].

### 3. مراحل المنهج الفينومينولوجي:

ومن ثم، وتأسيسا على ما سبق، يمكن أن نميز ثلاث خطوات رئيسة، يحذوها الفينومينولوجي، في خلال صيرورة تحليلاته:

#### 1.3 المرحلة الإيبوخية (تعليق الحكم) *Epochè*:

تعبر هذه الخطوة، عن رغبة صارمة لكل بحث فينومينولوجي في استبعاد الفروض والأحكام السابقة، بغية الوصول إلى إقامة قضايا يقينية يقبلها الجميع، وتعني المرحلة الإيبوخية وضع العالم بين قوسين (التقوّس)، أو تعليق الحكم بهدف الوصول إلى الماهية. هذه المرحلة الإيبوخية، يتم فيها وضع بعض عناصر الواقع بين قوسين، دون التوقف عندها، فالإيبوخية هي المنهج الكوني القطعي الذي بواسطته تُمتلك الذات كذات حقيقية مع حياة الوعي الصّرف الذي يخصُّني، حياة فيها وبواسطتها يصبح « العالم الموضوعي برمّــه موجوداً لأجْلي»[2] يقول هوسيرل، ذلك أن « الإيبوخية هي ما يجعل من عمل الفينومينولوجيا ممكناً»[3].

ثمة أنواع مختلفة من هذا التعليق، أو التوقف عن الاستسلام لأي سلطة معرفية كانت، مثل التوقف التاريخي عن شتى المذاهب الفلسفية، وكذا استبعاد الفروض العلمية والتجارب السابقة، حيث أن جميع الظواهر المادية، في اعتبار فينومينولوجية هوسيرل– لا تصبح دالّة إلاّ بعد حلولها في الوعي.* وفي ذلك يفرق هوسيرل بين التعالي والمحايثة، فالأول هو الظاهرة التجريبية المحضة التي تتعدى الشعور والتجربة الحية، بينما المحايثة هي وجود الظاهرة كتجربة حية في الشعور،

---

[1] – *Voir: Lyotard, Jean-François: la phénoménologie; op.cit., pp. 23- 25.*

[2] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، المدخل إلى الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 90.

[3] – *Depraz, Natalie: Alterity and Facticity, a new perspectives on Husserl, edit: Kluwer Academic Publishers, USA, 1998, p 09.*

* – الوعي عند هوسيرل ما هو إلا مجموع الخبرات والعوالم المعيشة Erlebnisse التي تقصد موضوعاً ما.

لا يتسنى بقاؤها بعد تجاوزها كظاهرة متعالية، ولا يعني تعليق الحكم من هذه الناحية، الاعتقاد بوجود الشيء في ذاته (عالم النومين)،العصي على المعرفة كما هو الحال عند كانط.

الإيبوخية، مصطلح مأخوذ عن الشكاك الإغريق، والذي وظفه هوسيرل بدوره للدلالة على الانطباع الذي تتخذه الذات في إلغاء كل حكم، والامتناع عن أي تموقع قصدي، أو ميل لموقف أو قضية، «فالواقع أن الفينومينولوجيا نشأت بمجرّد أن وضعت بين قوسين بصفة مؤقتة، أو نهائية مسألة الكينونة للبحث في نمط ظهور الأشياء كمشكلة مستقلة»[1].

إن هذا الفعل الإيبوخي، يرمز عملياً، إلى لحظة حياد وتنزيه الذات من أن تسبغ خارجيا بآثار الظاهرة، ولذلك تعمل الذات حينئذٍ، على تعليق كل حكم وتأجيله، بوضع عالم الأشياء بين قوسين *einklammerung*، على أنه لا يجب أن يفهم من وراء هذه الخطوة التي تتخذها الذات تجاهلاً أو نفياً للوقائع الموجودة، بقدر ما هي لحظة موضوعية تعبّر عن موقف راديكالي تحذوه الذات[2]، وهي تتهيأ فينومينولوجيا لفحص ووصف معطيات الواقع، ما جعل هوسيرل يلاحظ أثناء تحليلاته الفينومينولوجية تعدّد « مشكلات صعبة طارئة»[3] لا يتسنى فهمها إلاّ بعزلها، وتعليقها، منتهجا في ذلكً مستويات متدرجة في التحليل ما بعد الإيبوخي.

الاقتصار أو الرد الفينومينولوجي، هو أكثر أشكال الاقتصاد أهمية، حيث عالجه هوسيرل بشكل مسهب في كتابه فلسفة الحساب، حين ذهب إلى تتبع حالات الوعي الأصلية الأولى[4]، وهي لمّا تمتلك بعد أية قدرة في أن تفرق بين الاختلاف أو

[1] – *Ricœur, P.: A l'école de la phénoménologie, édit: vrin, paris, 2004, p 141 .*

[2] – *Voir: Husserl, E.: Idées directrices, livre 1, trad.: P. Ricœur, édit;: Gallimard, paris, 1950, p 96.*

[3] – *Husserl, E.: La crise des sciences Européennes, trad.: G. Granel, édit: Gallimard, paris, 1976, p. 274.*

[4] – *Husserl, E.: La philosophie de l'arithmétique, trad.: J. English, édit: PUF, paris, 1972, pp. 75- 78.*

التعدد، لأن كل ما يتبدى لها من معطيات مباشرة، هو وحدة غير محللة، وبالتالي لا موضوع.

ابتداءً من سنة 1903، وبعد أن بدأ هوسيرل جديّاً في العزوف الفعلي عن علم النفس الوصفي *psychologie descriptive*، اتّخذ هوسيرل من هذا المنهج عنواناً لفلسفته الفينومينولوجية.

بيد أن هذه الخطوة الأولى، في حركة الانسحاب والتراجع المنهجي الذي تسلكه الذات، ليست سوى خطوة مؤقتة تقود بسرعة إلى مرحلة ثانية. إنها مرحلة الاقتصاد الماهوي *eidétique*، لأن هذه الأفكار الخالصة *Cogitations*، ليست وقائع معزولة من دون علاقات تجمع بينها[1]، كونها تتبدى كمجموعات مترابطة، ومتتابعة في وحدة وصيرورة. ولذا يتوجب، حينها، وصف تنظيمها وانتظامها، ولا يكون ذلك متاحاً، إلاّ إذا تم التدقيق في الظواهر المنفردة التي تذهب وتأتي في تيار الوعي[2]، و الابقاء على وجودها، وعلى خصوصياتها الفردية اللامحدودة، ومن ثمّ، لا يهتم بعدها، إلاّ « بالجواهر العامة المستوعبة، بشكل متماثل»[3].

إنّ الصّرامة المنهجية التي يرتئيها هوسيرل، سيما بعد طرحه لفكرة الفلسفة كعلم دقيق وصارم منذ 1911، تفترض تحليلاً للوعي ذاته، إذا كان كل أثر نفسي، يمكنه أن يكون مقدمة كموضوع لمشروع اختبار فينومينولوجي، باعتبار أنه يمتلك خاصية أساسية كونه يمثل وعياً قصدياً مركباً، وأن « هذا الوعي القصدي يمتلك مجموعة من الأبنية المختلفة، التي يمكنها أن تحدّ من صيرورة التحليل»[4].

[1] – ينظر: بونفقة، نادية: فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية الرّد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005، د ط، ص ص. 82– 83.

[2] – *Voir: Husserl, E.: L'idée de la phénoménologie, trad.: A. Lowith, édit: PUF, paris, 1970, p. 101.*

[3] – *Husserl, E.: Introduction à la logique, trad.: L. Jounier, édit: Vrin, paris, 1998, p.269.*

[4] – *Husserl, E.: La philosophie comme science rigoureuse, trad.: De Lannay, édit: PUF, paris, 1989, pp. 33- 34.*

كل ذلك، يستدعي – برأي هوسيرل– ضرورة اللّجوء لنوع من التحليل الفينومينولوجي للماهيات، يسمح بالتدريج من فك الارتباط الأساسي الحاصل بين أشكال الوعي. وبذا، يمكن الارتكاز على فينومينولوجية نسقية، بمجرّد أن تكون مهمّة التحليل والتثبيت الحدسي لمتعلقات الوعي الأساسية وتوابعه ممكنة، ومن ثم بالإمكان « احتواء كل نظام ظواهري»[1] قائم.

الاقتصاد الماهوي، الذي مارسه هوسيرل، ومنذ مقدمته في الأفكار (1913)، ولأجل تجاوز الصعوبات التي قد تنشأ، إثر متاهة التحليلات الفينومينولوجية بسبب سلاسل الاقتصادات الماهوية، والحدوس الناتجة عن ذلك[2]، وكذا نتيجة الآفاق الكبيرة التي فتحتها الإشكالية المعمّمة في أبنية النويزات والنويمات *noético-noématiques*. كل ذلك جعل هوسيرل يتحسّس ومنذ 1910 في معرض تحليلاته حول المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا، من أن هناك اقتصاد ثالث، يستلزم وجوده لاستكمال الاقتصاد الماهوي، هو الاقتصاد المونادي *réduction monadique*.

ضمن هذا الاقتصاد الأخير، يلاحظ هوسيرل أنه ليس بإمكاني أن أتّصل وبشكل مباشر، إلاّ بتجاربي المعيشة الخاصّة بي، وبالتالي يخرج من دائرة إلمامي تجارب معيشة كل أنا غريب عني. وهكذا، وعكس إمكانيات الفينومينولوجيا، يظهر اعتراض أساسي، ذلك المتعلق بنزعة الأناوحدية *Solipsisme*[3].

المشكل الحقيقي – برأي هوسيرل– هو أن أتمكن من الإجابة عن الكيفية التي تستطيع بها أناي الفينومينولوجية، من أن تتّصل وتتواصل مع كل الأنات الأخرى، التي عملت أناي، في فترات سابقة على اقتصادها. ولذلك، ولأجل تجاوز هذا المأزق، دعا هوسيرل إلى أهمية توسيع حقل تناول التحليلات الفينومينولوجية وليس إلى تضييقها، لأنه وبالاستعانة بنظرية الاقتصاد المزدوج *réduction double*،

[1] – *Husserl, E.: La philosophie comme science rigoureuse, op.cit., p. 56.*

[2] – *Voir: Dupond, Pascal et Laurent, Conairie: Phénoménologie: un siècle de philosophie, op.cit. pp. 412- 416.*

[3] – *Voir: Husserl, E.: Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad.: J. English; édit: PUF; 1991. pp. 152- 153.*

يعترف هوسيرل بأحقية كل أنا غريب في ممارسة الاقتصاد الفينومينولوجي[1]، وأنّه مبدئياً، تمنحه نفس النتيجة التي منحتها إياي، من حيث أن كل "مونادة– أنا" في ارتباطها بأخرى، بمشاركة وجدانية مطلقة، فإن تجربتها حينئذٍ، ستكون إشارة على تنسيق مشروع محدّد، تماماً مثلما هو شأن الانعكاس الماثل على المرآة، الذي يعلن إمكانية تأسيس تناسق لنفس الطبيعة، ببعديها الزماني والمكاني، الأمر الذي يجعل اجتماع الاقتصادين الماهوي والمونادي ممكناً وضرورياً، لأجل استيعاب وإحاطة كل حقل التجربة المتعالية *expérience transcendantale*، وبذلك فإن « وضع العالم بين قوسين، ليس معناه التوقف عن العيش داخل هذا العالم، أو رفض واقعيته، ولكن احتراز من استعمال البديهيات، والوثوقيات، التي يهبني إياها»[2].

### 2.3 البناء *Konstruction / Construction*:

يتبدى الشعور كقصد متبادل، مكون من محتوى الفكر القاصد للموضوع *noèse*، وموضوع *noème*، الأول يمثل الجانب النظري أو القبلي أو الذات التقليدية في نظرية المعرفة، والثاني يمثل الموضوع، وهو مضمون الشعور عند هوسيرل.

يتم البناء عند هوسيرل في موضوعات ثلاث، وهي بناء الطبيعة المادية، ثم الطبيعة الحيّة، ثم عالم الرّوح، فالواقع مكون من ثلاث دوائر متداخلة: المادة هي الدائرة الكبرى، والحياة هي الدائرة الوسطى، والروح هي الدائرة الصغرى، والشعور يكشف عن هذه الدوائر المتداخلة ذات المركز الواحد: الذات الخالصة، الآخرون، عالم الأشياء[3]. وهو ما عبر عنه هايدغر *Heidegger*، فيما بعد باسم الوجود في العالم *Dasein*، الذات كمركز لعالمين: عالم الإنسان، وعالم الأشياء، وبذلك، وضع هوسيرل أساس إقامة علم اجتماع فينومينولوجي لدراسة الآخر، وانطلوجيا لدراسة الشيء الموجود.

---

[1] – *Voir: Husserl, E.: The transcendental Edo and the theory of reduction, in the Paris lectures, translation and introduction by: Peter Koestenbann, Kluwer Academic, publishers Netherlands, 1998, pp.XLV.*

[2] – *kelkel, Lothar et René Scherer: Husserl, op.cit., p. 51.*

[3] – *Voir: Châtelet, François: La philosophie de Kant à Husserl, op.cit., pp. 296- 301.*

### 3.3 الإيضاح *Aufklärung*:

يسمح الإيضاح، بتحليل موضوع البحث تحليلاً وصفياً بحتاً، خالياً من أي تفسير، ومهمّة هذه الخطوة هي توضيح الصّلة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، وعلم النفس، لوجود ثلاث مناطق متداخلة: النفس والشيء والبدن. فالنفس موضوع الفينومينولوجيا، والبدن موضوع علم النفس، والموجود موضوع الأنطولوجيا، كما أن هناك الإيضاح الذي يتم في اللّغة للتمييز بين الألفاظ المحكمة والمتشابهة، وهناك التوضيح الذي يتم بين الأشياء. والكشف الذي يتم في الشعور الّذي يخرج مضمونه إلى حيز الرّؤية الواضحة، ويسمح الإيضاح بالتمييز الذي هو روح العلم، إذ يمنع الوقوع في الخلط، وإقامة نظرية في الوضوح هو السبيل الذي يسمح بحدس الماهيات.

كما يكشف الإيضاح وبشكل خاص، عن الوحدة الباطنة في الوجود، وحدة المعرفة والوجود في الفينومينولوجيا، وحدة الذات والموضوع في الكوجيتاتوم، وحدة الأنا والآخر في التجربة المشتركة، وحدة الأجزاء المتناثرة في الكل الواحد[1].

[1] – ينظر: علي جعفر، صفاء عبد السلام: الوجود الحقيقي عند مارت هيدغر، مرجع سابق، ص ص 64– 65.

# الفصل الثاني:

## اللّغة ونظرية الدّلالة
## في فينومينولوجيا هوسيرل

### المبحث الأوّل:

نظرية المعنى وفينومينولوجيا الإدراك

### المبحث الثاني:

الدّلالة اللّغوية بين الوظيفة التمثيلية والوظيفة التواصلية

**تمهيد:**

تعدُّ الفينومينولوجيا محاولة لفهم معنى العالم واستيعابه من خلال الوعي، على أن مفهوم المعنى هنا،لا يختصر فقط في مستواه الدلالي اللّغوي، فـــهوسيرل سيعمل على توسيع دلالة كلمة معنى، من خلال تأويلها انطلاقاً من فكرة المعنى المعطى من قبل الوعي القصدي *Conscience intentionnelle*. وبهذا فكل محاولة للوصول إلى معنى العالم بمعزل عن الوعي* تبوء بالفشل برأي هوسيرل، لأن العالم مفصولاً عن الوعي، يفقد معناه ووجوده. ومن هنا يتأكد الطابع المثالي المتعالي لفينومينولوجيا هوسيرل، رغم أن ميرلو بونتي *M. Merleau Ponty* (1908-1961)، ميشال هنري *Michel Henry* (1922- 2002)، لفيناز[1] *E. Levinez* (1906- 1995)، وحتّى غاستون باشلار *G. Bachelard* (1884- 1962)، في نحته لمصطلح الفينومينولوجيا العلمية[2]، متأثراً هو الآخر بالامتدادات الإبستمولوجية لهوسيرل، كلهم مارسوا الفينومينولوجيا من دون اشتراطات المثالية المتعالية، في فهمهم للعالم وللأشياء وللمعنى، أو مثل بعض الفينومينولوجيين الفرنسيين المتأخرين من مثل مارك ريشر *Marc Richir* (1934-)، أو جون لوك ماريون *J.L. Marion* (1946) ، الذين لم تخضع تأويلاتهم الفينومينولوجية، لبعض ظواهر الاقتصاد الذي تمليه قصدية الوعي في تمثل المعنى واللّغة وظواهر الأشياء، وكل ذلك انعكاس لثراء وغنى الحركة الفينومينولوجية من خلال «فتوحات فلسفية عميقة جديرة بالنظر والتأمل»[3].

* – رأى البعض أن هوسيرل لم يكلف نفسه عناء البحث عن العوامل الكامنة خلف ظواهر الوعي، ودراسة أبعادها الفيزيولوجية واشتراطاتها الاجتماعية ورفضه لأية روابط سببية بينها.
(انظر: موجز تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 236).

[1] – *Voir: Cabestan. Philippe et autres: Introduction à la phénoménologie contemporaine, édit: Ellipses, paris, 2006, p. 05.*

[2] – *Voir: Barsotti, Bernard: Bachelard, critique de Husserl, édit: L'Harmattan, paris, 2002, p.09.*

[3] – كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 161.

## 1. فينومينولوجيا الإدراك والوظيفة التركيبية للذات

### 1.1 صيرورة الإدراك:

الفينومينولوجيا، «هي دوماً فينومينولوجيا الإدراك»[1]. وبذلك فإن نظرية المعنى أو العلامة، ذات صلة إبستيمية مباشرة بإشكالية الإدراك في علاقتها بنظرية المعرفة عند هوسيرل، إذ تشكل الطبقة الأولى من مجموع الإجراءات المنهجية التي تقود إلى المعرفة.

ينتج جراء ذلك، أن الفرق الجوهري بين الإدراك والمعرفة هو أن الإدراك يأخذ على عاتقه مهمّة تكوين موضوعية *objectivité* المدرك كحدس بدئي، واستظهار الموضوع، بينما المعرفة تقصد الموضوعية، طالما أن الأشياء هي الظواهر في لغة هوسيرل، بل وماهيتها أي مضمونها العقلي[2].

تتقدم الفينومينولوجيا بهذا، على أنها كاشفة ومعبرة عن هذا الطموح الذي يجترح به الإدراك، بخصوص احتواء الأشياء واستيعابها كما هي بالفعل، ما يفسر بأن المعطى الفيزيائي في العالم وفي الطبيعة هو عتبة تبلور الإدراك في مستواه المادي، «فحقيقة المحسوس والمدرك الحسي هي كونها ظاهرة»[3]، إذ أن فعل الإدراك في شكله البسيط والمباشر، وهو يعتمد على المعطيات الحسّية المادية، يؤسس كنموذج الحضور: نمط الحضور المكتمل، وفي ذات الحين، يتمايز عن شكل الحضور والغياب، الذي تختص به العلامة، أو تمثلات صورة التخيل.

فرغم أن الإدراك في مستواه البدئي المباشر، هو الشكل المفضل لنوع الإدراك المؤسس على تجليات المعطى، إلاّ أنّ ذلك المعطى يظل دوماً ناقصاً وغير مكتمل، لأن فينومينولوجية المعنى عند هوسيرل، لا تقف عند حدود عفوية الإدراك، بل تتعالى عليه في تدرج معرفي مركب.

---

[1] – دريدا جاك، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسيرل، ترجمة: فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005، ص 164.

[2] – ينظر: هوسيرل إدموند، تأملات ديكارتية، تر: تيسير شيخ الأرض، مصدر سابق، ص 26.

[3] – هيجل،جورج فلهم: فينومينولوجيا الفكر، تر: مصطفى صفوان، مرجع سابق، ص 126.

يختلف الإدراك عن معيش الوعي، فهو من جهة، ليس معطى معرفي كامل مثل ذلك الذي تمثله حالة مكابدة تجربة معيشية داخلية؛ حالة إدراك من نوع روحي، أو من نوع الشعور الذي نعرف من خلاله، ما إذا كنا في حالة حزن أو فرح، أو ما إذا كنا نعرف مجموع 1+1=2 مثلاً.

فإذا كان الإدراك الداخلي الجواني، هو وعي بأفكارنا، والتئام الكوجيتو مع نفسه، فإن الإدراك في معناه الصرف هو إدراك خارجي، علاقة بواقع حسّي[1]، يتجاوز حدود أناي، وهنا يقوم إدراكي بالتحقق من تبعية الذات إلى ما عداها، إلى ما هو خارج عنها.

إن الموضوع المتعالي في حركيته، وخارجانيته، يتوقع الذات وتعينها الجسماني، أو بمعنى آخر، تمايزها عن ذوات الآخرين « بتحويل الموقف الطبيعي إلى موقف متعال»[2].

بذا، ومن خلال نظرية الإدراك عند هوسيرل، نفهم أن الشيء المحسوس تدركه الأنا في ظل مجموعة من الشروط، على غرار بعض الشروط المهمّة للإدراك، مثل كثافة الصّوت أو الضوء اللذان يجب أن يبلغا حدّاً معينا من الإدراكية[3] *percebtilité*، زيادة على المدة الزمنية الكافية التي تسمح لنا بالقول أننا ندرك بطبيعة الحال موضوعاً معينا يحتل حيزاً من المكان، وهذا الامتداد في الموضوع هو الذي يؤسس لمجموع محدداته ومكوناته، مثل اللّون اعتبارا للموضوع المدرك.

إن تعقد المعرفة وكذا نظرية المعني بهذا الشكل، مردّه أن عملية الإدراك ذاتها ليست آنية، أي لا تتم دفعة في لحظة بعينها، وهذا الشرط يمثل الخاصية

[1] – *Voir: Husserl, Edmund: Idées directrices pour une phénoménologie; op.cit., p.131.*

[2] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 307.

[3] – *Husserl, Edmund: Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, traduit de l'Allemand par Henri Dussort, édit: PUF, paris, 1983, 2éme édit.; pp. 147- 153.*

الأساسية في تحديده، لأن واقع الإدراك يعكس عدم القدرة على الإلمام بجميع أبعاده وأوجهه في وقت واحد[1].

لنلاحظ مثلاً، أنه يتوجب علينا قبل الادعاء أننا أدركنا هذا الحائط في كليته، أن نقوم بالدوران حوله، وإحاطته، ومعاينته من جميع جوانبه، لأن طبيعة الرؤية لدى الإنسان ومحدوديتها، لا تمكن من رؤية الحائط من جهتيه، اللّهم إلاّ إذا كان هذا الحائط شفافاً أو لا يمتلك وجهين اثنين.

بهذا، فالإدراك يكتسي طبيعة تجاوزية، إذ في الوقت الذي نتحدث فيه عن إدراكنا لشيء ما، فإننا في الواقع، لم يتسن رؤية إلا جزء منه فقط. إن « الإدراك إنما هو وصف لفعل قد جمع اتصالية من الخصائص الفعلية»[2].

هذه الخاصية التي تسم الإدراك، لا تنقص من مصداقيته في شيء، بل هي جوهر الإدراك ذاته، وإلاّ لما أصبح للإدراك من معنى، ولتحول إلى مجرد فكرة أو تذكر، فطبيعة الإدراك غير مكتملة، إنها امتثال لصيرورة الإدراك، والحكم والعلاقة البنائية المعقدة بينهما كما جاء في التحليلات المنطقية لهوسيرل.

إن غاية التجربة الإدراكية، ليست احتمالية أو اعتباطية، وإنما هي ضرورية. هذا بالتحديد ما يميز الإدراك عن غيره من التجارب الأخرى، مثل تلك المتعلقة بالتخيل مثلاً، أين لا نفاجئ بالموضوع لأننا سنكتفي حينها، بملاحظة ما أحرزنا عليه مسبقاً، أو ما يميز الإدراك أيضاً عن التفكير الخالص كذلك.

ولكن، لنتساءل عند هذا الحد مع هوسيرل، فيما إذا كانت هذه النقائص المعرفية، مدعاة للإحباط من الإدراك ومن الثقة به؟ وهل هذا كفيل بالانسياق إلى نزعة شكية متطرفة حيال هذا الوضع؟

[1] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، الكتاب الأول، تر: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010، ص 130.

[2] – هوسيرل، إدموند: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، تر: لطفي خير الله، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2009، ص 50.

الإدراك الخارجي يشبه نوعا من الادعاء المعرفي المؤقت الذي ينجز، فهو ليس من اختراعنا، بل يمثل هبة ومعطى حسّي، ونموذج الحضور المباشر للواقع وللظواهر، لأنّ «الموضوع يمكن أن يحدس، ويمكن أن يمثل رمزيا بواسطة العلامات، كما يمكن أن يعرض فارغاً»[1].

وعندئذ، فالنزعة الشكية *scepticisme*، ليست الموقف الجدير بمحاسبة الإدراك على ذلك النقص الناشئ فيه، وهذه المحدودية التي هي من طبيعة الإدراك، لا يجب أن تقود إلى التشاؤم أو الشّك، ذلك أنه ليس معنى ما هو معطى في المحسوس هو الذي يخدعنا، ولكن انتظارنا هو الذي يحبط؛ يقول هوسيرل: « كل تغير عرضي نسبة إلى موقف المدرك، يغير الإدراك نفسه»[2].

إن درجة امتلاء وتشبع ذلك الانتظار هو جزئي، وما هو معطى لنا لا يوائم ما نحن بصدد تمثله قصديا، فمن خلال الحدس الفلسفي، بالمعنى الصّحيح يقول هوسيرل أي« الإدراك الظاهراتي للماهيات، ينفتح ميدان لا حد له للعمل»[3]، و من ثم فان هذه الدرجة البدئية من تكون المعرفة إدراكيا، تظهر لنا مدى استباقنا للمعنى الكلي للموضوع، حين عملنا على بناء هويته، وإلحاق هذا الموضوع بنوع من الوحدة، في الوقت الذي يتبدى فيه بأوجه متنوعة ومختلفة.

إن المعنى ومن خلال صيرورة عملية الإدراك، هو في اختبار مستمر، وهذا ما تتيحه صرامة مبدأ التعليق *Epochè*، فالإدراك هو بمعنى ما أن تعلن هوية ليست موجودة في ما هو معيش بالفعل، أن تؤسس لوحدة من المعلومات التي قد توحي أحياناً بأنها في تقابل مع هذه الوحدة.

---

[1] – *Husserl, Edmund: Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, op.cit., p.133.*

[2] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، الجزء الثاني، تر: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010، ص 27.

[3] – هوسيرل، إدموند: الفلسفة علماً دقيقا، تر: محمود رجب، مصدر سابق، ص 104.

كل ذلك، يحيلنا إلى التفكير مع ليبنتز الذي يقول بوحدة التعدد، إذ يبدو أن هذا المبدأ، هو مرتكز مفهوم الإدراك الهوسيرلي أيضا: تأسيس وحدة، موضوعية، مع ما هو معطى كأجزاء.

إنها الكثافة الإدراكية التي جعلت هوسيرل، منذ الأبحاث المنطقية، يتكلم عن إدراك راهن *actuelle*، وإدراك كثيف *potentielle*، كون أن الحكم في الإدراك يكون على المدرك، وليس على الإدراك لأنه صيرورة[1]، فالإدراك اللّحظي الراهن (موضوع ما تم رؤيته، أنغام تسمع...الخ) يتقدم فقط مشروطاً بما هو قادم، وبمجموعة معلومات متوالية، متتابعة.

يدرك الموضوع، لأنه ينعزل متجسداً على خلفية معينة، في الحقل الحسي الذي يحيط به، فوق خلفية أفق متكون من إدراك مكثف، مثل الأنغام التي تدرك إذا تمظهرت إلينا كتتابع نوتات تسحب معها أفق النوتات السابقة، وبالتالي تنتج إمكانية الدلالة، كون أن « المدلول هو علاقة محددة بالموضوع»[2].

ولكن كيف يتم المرور والوصول إلى هذه الوحدة، والإعلان عن معنى واحد، ذلك المتعلق بالموضوع المدرك؟ لقد وجد هوسيرل الحل بالعودة إلى مفهومين أساسين لفهم هذه الظاهرة وهما المادة والشكل، وبدا أن الأمر يتعلق بتبرير مؤسسة المدرك، والواقع كما هو مدرك، من خلال حركة التوحيد بين شكل ومادة ما هو مدرك[3]، والتساؤل حول استعمال هذين المصطلحين المادة والشكل يظهر الوظيفة التركيبية للإدراك من حيث هو فعل يربط بين معطى ومعناه، وبين الشكل الذي يمنحه معنى الموضوع.

فوق هذا، تبين تقابل مكونات الإدراك، من جهة مادة ما هو معطى، ومن جهة أخرى هو الشكل الذي يسمح برسم مسار آمن للأشياء المدركة، على الأقل في

[1] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، ج2، مصدر سابق، ص 25.

[2] – *Benoist, Jocelyne; Phénoménologie, sémantique, ontologie, op.cit., 1997, p. 35.*

[3] – ينظر: المصدر السابق، ص ص 86– 87.

جزئها الموضوعي المتحقق، وهذا راجع لاهتمام هوسيرل الكبير في مشروعه الفينومينولوجي منذ الأبحاث المنطقية الأولى بتأسيس المنطق الصرف *logique pure*.

يتوجب بهذا، إيجاد الوسيلة المناسبة لاستيعاب كل ما يتمظهر ويعطى، واستخلاص وحدة من وراء ذلك، بكيفية تمكن من تكوين وحدة، انطلاقاً من مجموع الحلقات التي تعطى الواقع وتمظهره، حتى ولو كان ذلك يمر أحياناً بإهمال بعض أوجه المدرك التي لا يتسنى دائماً الإحاطة بكل متعلقاته وحيثياته[1]، تحقيقا للوحدة الناشئة عن قدرة الذات المدركة على محور وتجاوز الجزئي للوصول إلى الكلي بالعودة إلى الشكل، أي الصّورة المثالية التي يحتفظ بها والتي تحدسها الأنا الواعية بالعودة إلى مثالية الموضوع كما هو متجل في وحدته، وفي هيئته المثالية المتحققة قبلياً ومسبقا، التي هي بالأساس شرط موضوعية المدرك الذي تقصده الذات، على اعتبار أن « الاقتصاد الماهوي هو اقتصاد موضوع إلى ماهيته»[2].

ولكن كيف يتسنى للوعي من أين يصل إلى موضوعية الموضوع؟ وكيف يتم استيعابه؟

إذا ما سلمنا أننا ننطلق من الموضوع كما يتبدّى، لنصعد بعدها إلى الذات التي تحمل حركية التكوين، فإن معطائية الموضوع هي التي ستوجه التحري المعرفي، وحينها سنكتشف أن الموضوع يتأسس بدئيا متآلفاً مع الوعي، وهذا الموضوع الذي تؤسسه الأنا هو ابتداءا، الوعي بحركيته التكوينية للمتعالي.

### 2.1 المتعالي والإيبوخي *Le transcendant et l'épokhé*:

حينما صرَّح هوسيرل، بأن الفينومينولوجيا تبدأ بالعودة إلى الأشياء ذاتها كما هي، أي كما تتبدى بالفعل أمام الذات، فإنه أعلن في نفس اللحظة قيام علم الظواهر.

[1] – ينظر: المصدر السابق، ص ص 63– 65.

[2] – *Housset, Emmanuel: Husserl et l'énigme du monde, édit: Seuil, paris, 2000, p. 262.*

لذلك، يتطلب الأمر الانطلاق من الظاهرة أي الموضوع كما هو، وكما هو متعارف ومتمثل في صيرورة الحياة الطبيعية التي تجعلنا نحيا في وسط الأشياء، ونتفاعل معها بنوع من التلقائية والألفة[1]، وهذا المزاج الطبيعي، تحديداً، هو ما يعرف بأنه الإيمان بالأشياء في استقلاليتها عنا، ذلك أن ما هو مدرك كعالم، وكواقع بالنسبة لنا[2]، هو أولا ما يتقابل معنا، هو ما سوانا، وهو ما يكسبه – أي ذلك الموضوع المدرك– هيأته كشيء في ذاته *en soi*، من حيث أن « من يفكر في إطار الإبستيمي المحض، يقود إلى تشكيلات نهائية تقدم معرفة بالعالم»[3].

يعمل هوسيرل على مساءلة هذه الطبيعة التي تختص بها الأشياء، وما إذا كانت بالفعل تظهر لنا كما هي، ومن ثم الخروج من الحالة الطبيعية، من أجل الإفلات من مجرّد الاعتقاد، وصولاً إلى وجود الأشياء[4]، وتلك هي مهمّة المرحلة الإيبوخية *Epokhé*.

ولكن على ماذا تتوقف الإيبوخية؟ إنها، ابتداءً، ليست مهمة تفكيكية لأنها تعطينا الفرصة بأن نتوقف عن الاعتقاد في وجود الأشياء بمعزل واستقلالية عنا، وتمكننا بمعنى ما، من تحويل الأشياء عن مسارها الواقعي، وتصييرها غير واقعية *irréelles*.

تعبر بهذا، المرحلة الإيبوخية عن فك الارتباط بين الأشياء ووجودها الخارجي، حيث يتم احتواء الأشياء في استقلاليتها عنا. ذلك أنه حتى ولو لم يتم خلق هذه الأشياء من قبلنا إلاّ أننا نحن من يضطلع بمنحها معناها من خلال الحدس

[1] – *Voir: Lany, Marc: Découvrir la philosophie contemporaine, édit: Eyrolle, paris, 2009, p.71.*

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، مصدر سابق، ص ص 49– 52.

[3] – هوسيرل، إدموند: أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترسندنالية، تر: إسماعيل المصدق، مركز الوحدة العربية، بيروت، 2008، ط1، ص 618.

[4] – ينظر: بوشنسكي، إ.م: الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، د ط، ص 186.

المباشر، فالظواهر – يقول هوسيرل– ينبغي ألا نحلل معناها «إلاّ باللّجوء إلى منهج قصدي يدمجها في مجموعات متماسكة وكلية من مجموعات التكوين النفسي»[1].

فالإيبوخية بهذا، تسمح باقتصاد الأشياء وردها إلى هيأة المعنى[2]، فالمعنى لا يأتي من الأشياء عينها، ولكن ذواتنا هي من تمنحه، وتبعاً لذلك فإن وجود الأشياء في ذاتها سيتم محوه إلى حين.

القصدية *intentionnalité*، كحركة للوعي، وهو يتجه إلى الموضوع تظهر أن ما يهب الأشياء حضورها هو سقوطها في دائرة إدراكنا ورؤيتنا «كأنطولوجيا حضور خالص»[3]، ودرجة تكثيف دائرة الوعي بالأشياء في فينومينولوجية هوسيرل هي أشبه استعاريا بكثافة الضوء المسلط من قبل جهاز إثارة، وهذا الجهاز وهو يصوب أشعته على الأشياء كأنه يعمل على عزلها عن وجودها الحقيقي، على أنه لا يجب أن يفهم أن هذه الخطوة تعمل على سلب الأشياء واقعيتها أو جعلها غير واقعية كصور.

يقوم الوعي القصدي باحتواء الأشياء المتعالية على هيأة نويمات *noèmes*، وهذه النويمات ليست صوراً مشكلة في الروح، لأن لا واقعية الصّورة ستلغي أثر التعالي.

يسمح النويم بالاحتفاظ بشيء من التعالي *transcendance*، علماً أن ما هو مقصود ليس داخليا، ولكنه خارجيا عنا، ولا يتعلق بالأنا في تجربته في العيش، فالنويم ما هو إلاّ تلازم لحركية الوعي، لسلطة تظهر فعل تأسيس المعنى، إذ حينها يصبح الشيء موضوعاً مقصوداً visé، مشدوداً إلى حالة وعي خالص[4].

[1] – هوسيرل، 'دموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 302.

[2] – ينظر: فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 164.

[3] – *Lawlor, Leonard: Derrida and Husserl, the basic problem of phenomenology, Indiana University Press, USA, 2002, p. 160.*

[4] – ينظر: بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، مرجع سابق، ص ص 188– 189.

ففي قولنا الشجرة مقصودة، أي أن وعيي القصدي يتجه إلى الشجرة، في هذه الحالة لا يتعلق الأمر بشجرة يمكنني أن أفعل بها ما أشاء مثل صورة شجرة مرسومة مثلاً، أو شجرة في لوحة تحاكي الشجرة الطبيعية.

في هذه الحالة، نحن نقصد واقعاً خارجيا، قمنا باقتصاده، وهو الآن يقع تحت إرادتنا جزئياً، من خلال المعنى الذي يحقق سبقه وتعاليه للوجود، فالوجود يصبح حينئذٍ في غير المتناول، إذ وحده المعنى يقع تحت سلطتنا.

ولكن كيف يقصد الموضوع، وماذا يتبقى من تعاليه بمجرّد أن يتحول إلى نويما؟ هذا التساؤل يحيل إلى أن المسألة تتعلق بوجه المماثلة والتشابه الموجود بين النويم والمتعالي[1] *transcendant*، فالأمر هنا لا يتعلق بالمقارنة بين حقيقتين من طبيعة مختلفة، لأنهما شيئان متماثلان، التحديد نفسه الذي يمنح لكليهما، يتم التفكير فيه تارة على أنه إشارة للوجود، وطوراً على أنه إشارة للمعنى.

إن عالم النويم ،هو عالم المدركات الخارجية، وتحليل الفعل الذي ينتج النويم يظهر أنه عبارة عن تلازم للقصدية، ومركب في الوقت نفسه من مجموعة ضرورية من العناصر، والمدرك يتم التفكير فيه كمحصلة مركبة من المكونات غير المتجانسة والمتعارضة أحياناً، وفي مقدمتها نجد تجربة المعيش كمكون أساسي، إذ «كل نويم يمتلك محتوى، بواسطته يرتبط بموضوعه»[2].

ففي الواقع، ما هو معاش بالفعل من قبلنا، ليس هو الموضوع المتعالي في وجوده الخارجي، ولكنها إحساسات نلحقها بهذا الشيء، مثل الألوان، الأشكال، الأصوات، الروائح، الأوزان...الخ، والتي من خلالها يتم إلحاقها بشيءٍ آخر غيرنا، أي انطلاقاً من مضمون وصورة الإدراك وصولاً إلى وحدته[3].

[1] – *Housset, Emmanuel: Husserl et l'énigme du monde, op.cit., pp. 260- 261.*

[2] – *Benoist, Jocelyn et Vincent Gérard: Lectures de Husserl, op.cit., p. 182.*

[3] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، ج2، تر: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010، ص 15.

فالمعيش، انطلاقاً من هذا، يصبح ربطاً لمنبع خارجي يكون مصدراً للمعلومة: معلومات يتم فقط الإحساس بها، معايشتها، من دون إرجاعها إلى أسبابها. أن تدرك معناه أن تنقص معلومة فوق موضوعية خارجية، وبالتالي فإن المكون الأول للإدراك يتشكل ابتداءً داخل المعيش، الذي هو الفضاء الطبيعي المباشر لمادة الإحساس الذي نتلقفه ويستشعره جسمنا وحواسنا.

المكون الثاني، هو الحركة القصدية التي تقوم بتوجيه هذه الإحساسات، بالقول أنها تلقي بهذا المعيش كله، إلى هذا الموضوع المتجسّد مكانيا أمامي، والأمر ذاته بالنسبة للأصوات إذا لم يكن من أنتجها هو أنا. وبالتالي يجب أن يكون ما أحسّه مربوطاً بمنبعه الخارجي.

يشكل النويم، الذي يلازم حركة القصدية ثمرة تركيب هذين المكونين الواقعيين: من جهة الموضوع المقصود كمعطى يترجم تعدد المعلومات وتنوعها، ومن جهة أخرى حركة القصد، التي تعمد إلى تحديد اتجاههما اعتباراً إلى تلك المعلومات.

أما القصدية، فتقوم برسم وجهة للمعيش، للإحساسات كما هي متلقفة ومعيشة داخلياً ومتمثلة *immanentes*، إذ لا تقدم آنذاك شيئاً عمّا هو محسوس فعليا، فالمحسوس كما هو، لا يخصّ إلاّ الحياة الداخلية للذات، إذ يتوجب عليه فسح المجال للمدرك[1].

هذا الجهد الإبستيمولوجي والمنهجي لهيسرل، تمثل في محاولة تغيير الصلة الموجودة بين المعلومة المتمثلة مع سندها الخارجي أو المتعالي: فالمدرك يتعلق بالعالم الخارجي، والمحسوس مرتبط بالحياة الداخلية، مثلما أشار إلى ذلك هوسيرل في مشال الشحرور[2]. وبذلك، فإن وظيفة التركيب الذي قام به هوسيرل من خلال المنهج الفينومينولوجي هو ربط ما هو من طبيعة مختلفة، وغسر متجانس من خلال

[1] – ينظر: هوسيرل، إدموند: فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص ص: 66– 68.

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، ج2، مصدر سابق، ص ص: 27– 28.

حركة خارجية للمعطى ذاته، باعتباره يتأتى من الوعي، لذلك ميّز هوسيرل في الأبحاث المنطقية بين الإدراك *Wahrenehmung*، وبين فعل الإدراك[1] *Wahrnermen* من جهة، وبين الظهور *Ersheinen* والظاهرة *Ersheinung*.

## 2. مثالية المعنى وقصدية التدليل:

### 1.2 جوانية المعنى وثانوية اللّغة:

تشكل الأبحاث المنطقية سنداً حيوياً لتحليل إمكانيات وكيفيات التمظهر *apparaitre*، ومثلت في الوقت نفسه، الفضاء الذي تم فيه إبراز مختلف أنواع القصدية ومستوياتها، وكذا الفواصل التي تكون مختلف أشكالها، طالما أن الفينومينولوجيا «فلسفة معنى ودلالة قبل كل شيء»[2].

و اعتبارا لذلك، تمثل الدلالة امتيازاً ينتج عن تحولات القصدية، حيث أنها تعكس نضج القصدية وأحد أشكالها التي تلعب دوراً محورياً في نسق الأبحاث المنطقية، أين يتم فحص علاقة القصدية بالموضوع؛ علاقة قصدية دلالية *intentionnel-significatif*، يسميها هوسيرل أفعال المدلول[3] *actes de signifier*.

إن الأولوية التي يوليها هوسيرل لمفهوم القصدية ومستوياتها الدلالية، فزيادة على صيرورتها الأنطولوجية، فهي كذلك منطقية، حيث يستكمل هوسيرل، « وضع اللّغة بحسب نظام الوعي حيث التساوق بين الأفعال المنتجة للمعنى والعلامات والأحاديث»[4]، لذلك تعد القصدية اللّسانية *linguistique* نموذج كل القصديات التي قلّما انتبه إليها القراء الفينومينولوجيون، الذين هم في غالبيتهم حدسيون

[1] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص 10.

[2] – كامل، فؤاد: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 163.

[3] – *Voir: Benoist, Jocelyn: Intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl, édit.: Epiméthée, PUF, paris, 2001, p 38.*

[4] – إنقزو، فتحي: هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللّغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006، ص 61.

*intuitionnistes*، غير أن القصدية اللّسانية ورغم أهميتها البراديغمية ككل قصدية، فإنها لا تعني بالضرورة أن كل قصدية هي من طبيعة لسانية.

تتقدم النظرية الفينومينولوجية للدلالة كما تجلت في الأبحاث المنطقية الأولى على أنّها نظرية للمدلول، تقود إلى تمثيل اقتصاد فكرة الفكرة *l'idée d'idée*، وهو ما انتقده فيما بعد كوين *Quine* (1908– 2000)، تحت اسم خرافة الدلالة.

ان هوسيرل إذ يصر على الطابع الفعلي والحركي للمدلول فيما وراء تجاوز خرافة الميل الجواني[1] الداخلي للتأسيس الفينومينولوجي، فإن نظريته الدلالية – فوق هذا– تقود إلى نوع من التجاوز والإرباك لميثولوجيا الدّلالة، انطلاقا من أن الدلالة، ولا سيما الدلالة اللّغوية، هي أولاً قصدية، ما يستدعي التفرقة بين «الدلالة والبنية الداخلية للّغة»[2].

وتأسيساً على ذلك، فإن المعنى عند هوسيرل شيء مرتبط بفعل وبإنجاز، أو على الأقل بشيء يختبر، واختبارية المدلول هذه، يمكنها أن تكون أشد راديكالية في صيرورة البحث وفي علاقتها بالذات، وكذا في تمثلاتها من قبل الوعي ذاته، وبالتالي تأتي الدلالة اللّغوية في مرحلة لاحقة، كشيء إضافي، ليس ككشف دلالي بقدر ما هو تتويج وتعبير عن الدلالة، كحامل رمزي خارجي لإمكانيات تحقق العلامة– المعنى.

إن جوانية المعنى وانفصالها عن برانية اللّغة، تمثل عند هوسيرل بداهة البراديغم الترسندنتالي للنهج الفينومينولوجي، الذي يتأسس على تصور المعنى، فيما وراء اللّغة بمعناها المتحقق، إذ إن «وجه الفائدة الأول من الرّد إلى المناجاة الباطنية هو إذن ما ظهر عليه من غياب الحدوث الفيزيائي للّغة»[3] يقول دريدا.

---

[1] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، ج2، مصدر سابق، ص ص: 115– 116.

[2] – *Benoist, Jocelyn: Phénoménologie, sémantique, ontologie, op.cit., p.107.*

[3] – دريدا جاك، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسيرل، مصدر سابق، ص 78.

في خلال 1901، وضمن الأبحاث المنطقية الأولى، أدى لقاء الاتجاهين الفكريين*، اللذين أثرا في تطور فلسفة هوسيرل، إلى إنتاج هذا المزيج الذي هو الفينومينولوجيا[1]. فعن برنتانو *Brentano*، استقى هوسيرل القصدية كتوجه نحو الموضوع، لتصبح القصدية بنية كلية للوعي، وهي المسألة التي فصل فيها هوسيرل في الأبحاث المنطقية الخامسة.

أما بالنسبة للّغة، أو على الأقل الدلالة فقد عمل هوسيرل على إعادة قراءتها في الأبحاث المنطقية الأولى كقصدية[2] وبالتالي كحركة للمدلول؛ وهذه العودة الهوسيرلية لإعادة تحليل القصدية دفعت به إلى الذهاب فيما وراء المصطلح البرنتاني للقصدية، فالطابع النفساني والحدساني *intuitionniste*، بمفهوم لوك *Locke* (1632– 1704)، لتحليل برنتانو، لم يسمح في حد ذاته بتأسيس معنى لغوي (أو على الأقل سيميائي) للقصدية.

وإذا كانت نظرية برنتانو في اللّغة تتمركز حول العلامات، معتمداً في ذلك على المثلات *représentants*، والرموز الخارجية في علاقتها بموضوع مقصود، لم تعمل تلك التمثلات الخالصة على إنتاجه، فإن فكرة القصدية الهوسيرلية، سوف تبقى تمسك على شيء من هذا البعد في غياب التمثيل، وبمعنى آخر سوف تعمل على تعميم شيء عن التدليل *signifiance* أو الدلالية *signitivité*، من خلال البحث في معايير وقيم الألفاظ[3]، من أجل تأسيس بنية عامة للقصدية في علاقتها بالموضوع.

كل ذلك جعل هوسيرل، يستفيد من جهود توادوسكي *Twardowski* (1866– 1938)، في نقده لاسمية وحدسية برنتانو في هذا المجال، ولا سيما في تفرقته بين ما كان يعنيه برنتانو بالمحتوى والموضوع[4] *Contenu/Objet*.

---

* – نقصد بهما كلا من برنتانو، وبلزانو (Brentano, *Bozlano*) ثم هيلبرت *Hilbert*.

1 – *Voir: Husserl, Edmund: Recherches logiques, T1, op.cit., pp: 244- 250.*

2 – ينظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص ص: 183– 184.

3 – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص ص: 78– 79.

4 – *Voir: Benoist, Jocelyne; Phénoménologie, sémantique, ontologie, op.cit., pp: 67- 68.*

وانطلاقا من هذا، سيتم التفكير في المحتوى على أنه معنى sens، زيادة على تطعيم القصدية، بنوع من السيميائية التي تسمح بإمكانية تلفظية قصدية *articulation intentionnelle* ودلالية، تعزز تجربة التواصل مع الغير[1].

إن هذا البعد السيميائي تحديداً، والذي وسمت به النظرية الدلالية لهوسيرل، متأتٍ فيما وراء قصدية برنتانو- من بلزانو *Bolzano* (1838- 1917)، المنظر الكبير لمثالية المعنى[2].

بهذا، يمكن القول أن فينومينولوجية هوسيرل، تأسست في عمقها من انصهار وانتظام الاعتبار الفلسفي للفعل والمعنى، ومن نموذج معرفي يتكئ على ملاءمة حركتين فلسفيتين: من جهة السّيميائيات الموضوعية لبولزانو لا سيما من خلال التعقيب المنطقي الذي وجهه هوسيرل إليه[3]، والتي حددت الأفق النظري لمثالية المعنى، أو لتصور المعنى في ذاته، أو بتعبير آخر اكتفاء المعنى بذاته، وقدرته على الانفصال عن الموضوع الذي يرتبط به ويتجاوزه، وهذا الجانب تحديداً، هو ما يكرس الطابع المثالي للدلالة عند هوسيرل، الذي وجد توجّهها القبلي *apriorique* من خلال نموذج الرياضيات الخالصة، ولعل هذا الانعطاف المتعالي في وسم الدلالة الهوسيرلية هو ما يزيد من استحداث بنية الوعي على هيئة نويتيقية-نويمائية، ومن ترسيخ القول الفينومينولوجي في اللّغة[4] – أي في العبارة- في عمق الذاتية المدركة والقاصدة لموضوعاتها.

ومن جهة أخرى، علم النفس الوصفي لبرنتانو، الذي يحيل كل موضوع إلى وجهته القصدية، أي إلى فعل الوعي الذي يقصده ويتجه إليه في حركة حيوية هي

---

[1] – *Voir: Bouckaert, Bertrand: L'idée de l'autre, la question de l'idéalité et de l'altérité cher Husserl, édit: Kluwer academic publishers, USA, 2003, p. 53.*

[2] – *Benoist, Jocelyn: Intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl, op.cit., p. 43.*

[3] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص 237.

[4] – ينظر: إنقزو، فتحي: هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، مرجع سابق، ص 42.

من صميم طبيعة الوعي ذاته: الوعي بما هو دوماً مسبقاً، وعي بشيء (موضوع) ما.

إن مقاربة تلك الحركتين وأهميتهما في بلورة نظرية الدلالة عند هوسيرل، سيما في علاقتها بالدلالة اللّغوية، تبين الشّق السّيميائي الذي يؤسّس لاستقلالية المعنى[1]، وكذا للشق الآخر الذي يدعم الموقف الفينومينولوجي الهوسيرلي من خلال القصدية التي تعد المرتكز الإبستيمي الذي يمكن من الإمساك بكل مرجعية *référence*، حتى وإن – إذا جاز لنا قول ذلك– كانت المرجعية منعدمة.

وهكذا، لا يكفي بالنسبة لهوسيرل من الإلحاق المرجعي الدال، أو تقابله مع حضور حدس الشيء من أجل تأسيس نظرية الدلالة، إذ يفرّق هوسيرل بين «الدلالة التي تقصد الموضوع، وبين الحدس الذي يأتي لملئ الدلالة»[2].

إن فعل المعنى، يلحق بعلاقة حميمة مع الموضوع، وهذا المنحى شكل محور تحليلات برنتانو التي مارسها هوسيرل بدوره في فلسفة الحساب، والتي ارتكزت بدورها حول مستوى واحد للعلامات حينها، حيث تناولت مسألة العبارة كتمثيل صرف يربط ويرمز للعلاقة مع الموضوع، وصولا للتحليلات الهوسيرلية في الأبحاث المنطقية الأولى، التي ساءلت المدلول ككيفية قصدية توازي مستوى الدلالة عموماً، من حيث أن الدلالة عند هوسيرل « وحدة موضوعية منطقية مثالية»[3].

الدلالة الهوسيرلية، من هذا المنظور، لم يتم تناولها، ولا سيما في الأبحاث المنطقية كموضوع يختبئ وراء العلامة، وإنما كفعل وككيفية خالصة في علاقتها بالموضوع، غير منفصلة عنه، تعطي للعلامة حياتها إذا تعلق الأمر بعلامة تعبيرية

[1] – *Voir: Woodruff, David: Husserl and intentionality, a study of mind, meaning and language, edit: Kluwer, USA, 1982, p 179.*

[2] – *Huneman, Philippe, Estelle Kulich: Introduction à la phénoménologie, édit.: Armand Colin, paris, 2004, p. 11.*

[3] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص 14.

من قبيل العلامة العبارة، كون أن «مبدأ العبارة والدلالة ... [من] شأنها أن تبسط روحية المعنى وحضوريته وأن تمكن للتواصل بين الذوات»[1].

هذا التعالي الدلالي الذي هو سمة العبارة الخالصة، خاصة في استقلالها عن كل علامة من خلال الاقتصاد الذي يمكن من «الضّبط الفينومينولوجي لمنزلة اللّغة»[2]، كان مدعاة لانتقادات متكررة، سواء من خلال رفض أسطورة العبارة الخالصة، أو من خلال بعض الانتقادات الأكثر راديكالية في تناولها للجانب الميتافيزيقي للدلالة الهوسيرلية، مثل التفكيك الدريدي لمسألة العلامة عند هوسيرل، الذي رأى فيه امتداداً «لمغامرة ميتافيزيقا الحضور»[3].

إنّ الدّرس الأساسي الذي يمكن أن يستشف من خلال التحليلات المنطقية لهوسيرل هو أن المعنى *sens* شيء يأتي وينتج ضمن نوع من الأفعال actes، ذلك أنّه، ما من مكان آخر للدلالة الهوسيرلية خارج فعل الذات: الذات التي تفعل وتنتج المعنى، أما الدلالة، ومن خلال الفعل القصدي كمدلول، فإنها مجرّد سبيل للوصول إلى الموضوع، لتأتي اللّغة بعدئذ، كمحصلة علاماتية للتعبير، أي كتنفيذ ثانوي للمعنى المثالي العميق الثاوي في خبرة الذات[4]، المتبلور فينومينولوجيًا وحدسانيًا.

## 2.2 القصدية اللّغوية والتعبير:

[1] – إنقزو، فتحي: هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللّغة إلى تأويلية الفهم، مرجع سابق، ص 52.

[2] – المرجع نفسه، ص 58.

[3] – دريدا جاك، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسيرل، مرجع سابق، ص 92.

[4] – *Voir: Husserl, E.: L'origine de la géométrie, traduction et introduction: Jacques Derrida, édit: PUF, paris, 1962, p. 12.*

يتوجب ابتداءً، التفرقة بين معنى العبارة؛ العبارة كقدرة على إنتاج معنى، وبين تجارب المعيش المرتبطة بفعل العبارة، مضافاً إليه تلك التي يمكن أن تكون من طبيعة سيكولوجية بمعنى من المعاني.

لذلك فإن « التعبيرية *l'expressivité* لا تستند أساساً إلى الكلام، بل إلى الرؤية الفهمية المتعلقة بالأشياء القائمة في الحياة اليومية»[1]، وهذا سيقود إلى الكلام عن الشروط الموضوعية الناتجة عن قصدية التعبير والإبلاغ من متكلم إلى متحدث مفترض[2]، وكذا عن مدى اختبارية المعنى باعتباره معنىً واحداً بالنسبة لهؤلاء المشتركين في الحديث، الذين يتواصلون- ومن مستوى موضوعي- من خلال الصّيغ التعبيرية اللّغوية التي تأخذ معناها التواصلي عند هوسيرل، من العبارة التي ترتبط بها جوهرياً[3].

وبذلك، فإن هوسيرل يتقاسم بأدواته اللّغوية الخاصة به، والتي تختلف عن تلك الموجودة عند فريجه *Frege* (1848- 1925) الطابع الموضوعي وليس السيكولوجي للمعنى، كعلاقة موضوعية بالموضوع، أي كونه معنى يستقل عن لواحق الوعي أو التمثيلات المرفقة إليه، باعتباره يقبض على نوع من التسجيل الخاص والمستقل عن الأفعال، حيث « يتطابق التعبير مع ما يجب أن يعبر عنه، وتتلاءم الدلالة المتصلة بالألفاظ، مع ما تدل إليه، ويجد القصد الذهني في المدلول إليه القصد المالئ»[4].

ومن جهة أخرى نجد تأثير تواردوسكي، من خلال خطاطته الثلاثية في تصور الأفعال الدلالية أو أفعال العبارة: عبارة – معنى- مرجعية: *Expression- Sens- référence* في الصياغة المرجعية للتحليل الهوسيرلي للدلالة، وفي تطبيق

[1] – قارة، نبيهة: الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 41.

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، ج2، مصدر سابق، ص67.

[3] – *Benoist, Jocelyn: Intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl, op.cit., p. 47.*

[4] – المصدر السابق، ص 22.

هوسيرل للخطاطة العامة للقصدية كتلفظية لمحتوى ولموضوع، وبخاصة القصدية الدلالية أو اللسانية التي هي عبارية، وعندئذٍ، أي في هذه الحالة الخاصة « يسمّى المحتوى معنى»[1].

وإذا كان المعنى هنا، في حالة القصدية التعبيرية *intentionnalité expressive*، يحتل مكانة المحتوى في اقتصاد تواردوسكي، فإن هناك بالمقابل، اختلافاً جوهرياً كون أن المعنى وعلى خلاف المحتوى الممثل الذي هو من طبيعة واقعية، باعتباره شيء من الواقع، فإن المعنى، وعلى عكس ذلك، فوق واقعي. أي مستقلاً عنه « فالانقلاب الحاصل في جوهر اللّغة لا يتصل بالشكل الخارجي للملفوظات وإنما بما هو أعمق من ذلك أي ضرب الدلالة فتكون المعاني الطبيعية المودعة أصلاً في الألفاظ دلائل على المعنى المتعالي كأنما الانتقال من الموجود (اللّغة الطبيعية) إلى ما قبله (اللّغة المتعالية) أمر حاصل عن التآلف التناسبي الحي»[2].

لهذا السّبب، يستعين هوسيرل بفريجه ضد تواردوسكي، لأنه يحاول أن يعطي لقصديته تشبثاً ونحواً مثالياً نحو الموضوع، زيادة على أن المعنى ليس شيئاً آخر غير تلك العلاقة التي تربطه بالموضوع ذاته، ومن ثم فإن التلازم الموجود بين المعنى والدلالة مرتبط بجملة المعيشات النفسية، فالدلالة إنما تتقوم من خلال الذات المتحدثة في التعبير[3] وكذلك الذات المتفهمة بالإنصات وهو المعنى الذي تعبر عنه اللّغة.

وبذلك، نلمس، هاهنا، الثورة النظرية التي ألحقها هوسيرل بمفهوم القصدية، تلك الثورة التي شيدت صرح الفينومينولوجيا «كانقلاب كوبرنيقي»[4] بتعبير هوسيرل، مقارنة بالخلفية القريبة من ديكارت المتمثلة في المدرسة البرنتانية، تلك

[1] – *Benoist, Jocelyn: Intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl, op.cit., p.48.*

[2] – إنقزو، فتحي: هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، مرجع سابق، ص 111.

[3] – المرجع السابق، ص 55.

[4] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 307.

التي أهلت التأسيس المثالي لبنية القصدية، فقي حالة القصدية الدلالية (العبارية)، فإن المثالية التي تعبرها أو تلحق بها هي تلك المتعلقة بالمعنى اللّغوي، غير أنه ومن هذا المنظور، القصدية اللّغوية ليست شيئاً آخر سوى كونها مختبراً للقصدية بشكل عام، سيما في الأبحاث المنطقية الثالثة والخامسة، أين يحلل هوسيرل مورفولوجيا الدلالة أو النحو المنطقي[1]، حيث ارتبط البحث في النحو الكوني *Grammaire universelle*، على التفرقة بين مصطلح الدلالة التابعة *dépendante* (*ergänzungsbedürftig*)، وبين الدلالة المستقلة التي تؤسس الدلالة الممتلئة الكاملة، مثل اسم العلم أو العبارة.

وهكذا، تتأكد مقولة ميشال فوكو *Michel Foucault* (1926– 1984) من أن موضوع الفينومينولوجيا، يبقى متمحوراً حول إعادة التساؤل عن البديهيات الأساسية للفكر وللمعرفة[2]، وهو الأمر الذي ما فتئ يتجذر مع عدة فينومينولوجيين اختبروا عدة مسائل معرفية، في فضاء الخط الفينومينولوجي الذي رسمه هوسيرل، ما جعل فينومينولوجي معاصر مثل مالديني *H. Maldiney* يصرح قائلاً: «إن منهجنا لا يمكن أن يكون إلاّ فينومينولوجيا»[3].

[1] – *Voir: Fisette, Denis et Sandra La Pointe: Aux origines de la phénoménologie, édit.: PIF, Laval, France, 2003, p. 11.*

[2] – *Voir: Benoist, Jocelyn: L'idée de phénoménologie, op.cit., p. 01.*

[3] – *H. Maldiney: Penser l'homme et la foie, édit.: J. Milon, Grenoble, 1991, p. 07.*

# المبحث الثاني:

## الدّلالة اللّغوية بين الوظيفة التمثيلية والوظيفة التواصلية

1. العبارة/ الإشارة:

تراوح العلامة بين الامتلاء والتحفيز

2. الدّلالة اللّغوية والدلالات الممكنة

## 1. العبارة/ الإشارة: تراوح العلامة بين الامتلاء والتحفيز

### 1.1 الذات المؤولة والعلامة:

تدشن الأبحاث المنطقية الأولى التي تعد نقطة تحول هام في فلسفة هوسيرل[1]، وخاصة في الفصل الأول منها، جملة من المفاهيم الأساسية التي تؤسس أفق المبحث الدلالي في فينومينولوجيا هوسيرل، ذلك أن المنطق، هو المرتكز الإبستمولوجي الذي أسند إليه هوسيرل، مهمّة فحص الدّلالة أو بالأحرى الدلالات الممكنة، من منظور سيميائي عام، يتحرّى كشف شروط حدوث المعنى، ضمن « القصدية التي تندرج في صيرورة دالة»[2].

يبدأ هوسيرل بتحليل الدلالة انطلاقا من الفعل الذي يؤسّسها في الحياة النفسية للإنسان ولا سيما فعل العبارة *expression*، فكيف ميز هوسيرل بين العبارة والإشارة *indice* في أفق تصوره للعلامة؟. يمكن فهم العلامة عند هوسيرل من خلال تمييزه بين الإشارة (*Indice/ Anzeichnen*)، والعبارة[3] (*Expression/Ausdrük*)، فالإشارة، التي يوحي معناها إلى وظيفتها الإشارية، تتحدد من خلال تعيين وتمييز الخصائص التي تساعد على تعريف الأشياء والمواضيع التي ترتبط بها، كارتباط وإشارة الدخان إلى النار مثلاً، أو إشارة المستحثات على الحيوانات والكائنات المترسبة القديمة. وبذا فإن الخاصية التي تسم الإشارة هي كونها وسط يختزل وجود أشياء أخرى، أو يكون محفزاً بالمعنى الرمزي الإشاري لتصور موجودات أخرى، وكذا حالات وجودها المفترضة. ومثلما جاء في الأبحاث المنطقية الأولى عن نظرية العلامات[4]، حيث يفرق هوسيرل – من خلالها– بين

[1] – ينظر: هيدغر، مارتن: ماذا يعني التفكير، تر: نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008، د ط، ص 19.

[2] – *Benoist, Jocelyn et autres: Husserl, op.cit., p.12.*

[3] – *Voir: Cabestan, Philippe et autres: Introduction à la phénoménologie contemporaine, op.cit., p.12.*

[4] – *Voir: Kremer Marietti, Angèle: cour sur la première recherche logique de Husserl, édit.: L'Harmattan, paris, 2003, p. 29.*

العلامات التي تشير (الإشارات)، وبين العلامات الدالة، مثل العلامات اللّغوية القاصدة.

ومن ثم، فالأمر هنا «يتعلق بعلاقة من طبيعة وصفية إمبريقية، وليس من علاقة ذات ضرورة مثالية»[1].

فمن بين العلامات الإشارية، يتوجب تمييز العلامات الدالة التي هي العبارات، «فالعبارة تجري مجرى المفهومية والعمومية»[2]، إذ وفي مقاربة أولية يقترحها هوسيرل لبسط نظريته حول تصوره لمعنى العبارة، يعتبر أن كل خطاب أو جزء من خطاب، وأيضاً كل علامة من نفس النّوع، هي عبارة، سواء كان هذا الخطاب ملفوظاً علانية، أي تم الجهر به، أولا، إذ في ذلك إشارة صريحة من هوسيرل إلى الطابع المتعالي لتحقق الدلالة والمعنى من خلال العبارة، التي هي من طبيعة مثالية، فيما وراء التلفظ الذي يعكس المستوى التمثيلي للّغة، الذي يعده هوسيرل ثانوياً.

ولكن كيف نفهم مع هوسيرل حصول العلامة، أو ما هو سبيلنا المعرفي والمنهجي الذي يمكننا من تجاوز كلّ ما هو إشاري وصولاً إلى العبارة؟ إذا علمنا أن الاختلاف الجوهري بين الإشارة والعبارة عند هوسيرل « قد كان اختلافاً وظيفيا أو قصديا وليس جوهرياً»[3].

إنه يتوجب علينا مثلاً إقصاء الحركات، أو الإيماءات المصاحبة للكلام التي من خلالها يتمظهر الشخص معبراً عن نفسه، فليست هناك وحدة ظواهرية بين الحركات والتجارب المعيشة الخارجية بالنسبة للمتكلم؟ وبالتالي ليست هناك قصدية للدلالة على شيء ما.

---

[1] – *Barbaras, Renaud: Introduction à la philosophie de Husserl, édit.: Les éditions de la transparence, Chatou, France, 2004, p. 31.*

[2] – إنقزو، فتحي: هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللّغة إلى تأويلية الفهم، مرجع سابق، ص 42.

[3] – دريدا، جاك، الصوت والظاهرة، مرجع سابق، ص 73.

هذا النوع من العلامات لا يمتلك في ذاته دلالة، وكل معنى يمكن أن تمتلكه هو مشروط بالمؤول الذي يمنحها دلالتها كإشارات، مثل الجهد الإبستمولوجي الذي قام به شارل ساندرس بيرس[1] *Charles Sanders Peirce* (1914- 1839)، حين فرق بين الإشارة والأيقونة *icone* من جهة، وبين الرمز *symbole* الذي هو دوماً مقصوداً، من جهة أخرى.

فما هي إذن، وعند هذا الحدّ الإبستيمي، الخصائص الجوهرية للعبارة؟

تتحدد خصائص العبارة عند هوسيرل، وانطلاقاً من « التفرقة الجذرية بين الإشارة والعبارة»[2] من خلال طبيعتها المزدوجة: فهي من جهة، تمتلك نوعاً من الواقع الفيزيائي مثل (الصوت، الحرف)، ومن جهة أخرى في ذات دلالة *signification*، أي هي التي تختص دون غيرها بامتلاك معنى، أي الجزء الذي يحقق اكتمالية معنى العلامة، بعكس الإشارة التي تمثل الجزء غير المتحقق معناه في العلامة[3]، طالما أن الإشارة بمعزل عن مؤوّلها تبقى في مستواها المعطى الحيادي، فارغة من الدلالة ومن المعنى، إنها تمثل ما قبل الدلالة.

### 2.1 العبارة وجوانية التواصل:

يعمد هوسيرل إلى تنويع معنى العبارة من خلال فحصه تدريجياً للعبارة التواصلية *expression communicative*، والعبارة الوحيدة المنعزلة *solitaire*.

في الحالة الأولى، يمكن القول أن الذي يتكلم ينتج خطاباً يقصد من ورائه التعبير عن شيء ما: فهو يعمل على إيصال معنى إلى مستمعه، ويمكن القول حينها، بأن العبارات تعمل كإشارات لأنّها تحيل إلى أفكار المتكلم.

---

[1] – *Voir: Kremer Marietti, Angèle: cour sur la première recherche logique de Husserl, op.cit., p. 29.*

[2] – *Derrida, Jacques: La voix et le phénomène, édit.: PUF, 4éme édit., paris, 1983, p. 21.*

[3] – *Benoist, Jocelyn et autres: Husserl, op.cit., pp: 111- 112.*

إن مثل هذا الواقع، واقع العبارة الصوتية، تفعل وتحفز وضعية واقع آخر: تجربة المعيش الفيزيائي بالنسبة للمتكلم، وهذه الوظيفة الإشارية يسمّيها هوسيرل تحديداً بوظيفة التمظهر *manifestation* والتجلي، ففي الخطاب التواصلي، تقوم العبارة بترجمة وإظهار المعيش السيكولوجي للمتكلم « كاعتزام على قول شيءٍ ما»[1] ، وهي بهذا – أي العبارة– مواتية للتمظهر، ودلالتها منصهرة مع المعيش النفسي للمتكلم، وبهذا ينشأ التساؤل المشروع عمّا إذا كانت دلالة العبارة التواصلية متقاطعة مع الموضوع المتمظهر، أي مع المعيش النّفسي؟

إن فحص وتحليل الخطاب في مستواه الحيادي، يمكن من مقاربة ما إذا كانت العبارة في وظيفتها التواصلية، متداخلة مع التمظهرات الناتجة عن تجربة المعيش النفسية.

ولا شك، في منظور هوسيرل، من أن العبارة تبقى عبارة مشحونة بالمعنى، حتى في غياب علاقة تواصل حقيقية. فالخطاب يدل على شيء حتى ولو أن لا أحد يصدره أو يتواصل به، ومن ثم، يمكن القول أنه في الحياة النفسية الجوانية الخالصة، تبدو لنا الكلمات الصادرة بشكل صامت على أنها إشارة على تجاربي المعيشية النفسية البحتة، فجوهر « اللغة [عند هوسيرل] هو تيلوس *telos*، وتيلوسها هو الوعي الإرادي كعزم على القول»[2]، وقد لا يصمد هذا الطرح حينما يتعلق الأمر بتجربة فهم معنى كلمة معينة، إذ يلاحظ حينها أن علاقة الكلمة بمعناها ليست علاقة تحفيزية بين واقعة موجودة وأخرى، ولكنها تحديداً علاقة تعبيرية للحدّ الذي يجعل الاعتقاد بأن الخطاب في هذه الحالة يمكن القول بأنه لا يوجد كواقعة، حيث تمتلك الكلمة « تنوعية غير متعينة أمثليا من الحدوس الممكنة»[3].

وهكذا، فإن دلالة العبارة لا يمكنها الانحلال مع وظيفتها المظهرية، فعلاقة الخطاب مع معناه، ليست هي العلاقة بين حقيقته الانفعالية والحالة النفسية للشّخص

[1] – إنقزو، فتحي: هوسيرل ومعاصروه، مرجع سابق، ص 59.

[2] – *Derrida, Jacques: La voix et le phénomène, op.cit., p. 38.*

[3] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، مصدر سابق، ص 39.

الذي يعبِّر، هذا يفسح المجال أمام تفرقة إجرائية بهذا الخصوص، « فقبل اللّغة التي هي نطاق كل ما هو نظري يحصر المعنى، ثمة تجربة أولى سابقة على الفكر»[1].

لذلك، لا يجب أن يختلط فهم الدلالة مع المعيش الفيزيائي المتمظهر، مثل التعبير عن ظاهرة هندسية، كالقول بأن مجموع زوايا مثلث تساوي مجموع مستقيمتين، إذ لا يمكن خلط ما يود التعبير عنه عن طريق فعل الحكم المتمظهر في الصّيغة التعبيرية: فالأشياء المعبّر عنها تمتلك قيمة في ذاتها، إذ هي ليست مجزأة عن طريق الأفعال التي تبلغها عكس الأفعال التي تقصدها.

يصبح التعبير تبعا لهذا، وحدة لتعدد الأفعال التي تقصده، بمعنى أن الطابع العام لجوهر الدلالة هي أنها عامة، « إنها الوحدة المثالية للتنوع اعتباراً للحظات الأفعال الفيزيائية الواقعية»[2].

إن ما هو معبر عنه في العبارة يمكن أن يكون ما هو متمظهر، أو الموضوع المقصود في الدلالة، ويمكن التمييز بين دلالة العبارة وبين امتلاكها خاصّية التوجه نحو واقعة موضوعية، أي تعلقها بموضوع، مع العلم أن تلك اللّحظتين مرتبطتين بحميمية، لأن العبارة ليس بوسعها أن تحقق ارتباطا بموضوع إلاّ لكونها ذات معنى أي كونها تدل، فالعبارة تعيين للموضوع بواسطة الدلالة.

هذا ما انتهى إليه هوسيرل في أبحاثه المنطقية حينما لاحظ بأن الارتباط بالموضوع يتكون في الدلالة، فاستعمال العبارة ذات دلالة، وارتباط عبارة بموضوع شيء واحد ذاته كونه يؤسس للدلالة الممتلئة[3].

إن قدر الدلالة عند هوسيرل هي أن تكون قصدية، متجهة إلى الموضوع، إذا عملنا أن «القصدية كبنية كونية للوعي، لا تكتمل كما هي إلاّ في القصدية المتعالية»[4]، بينما تسمح التفرقة الجوهرية الثانية، بمعرفة أنه إذا كانت الدلالة

[1] – إنقزو، فتحي: هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللّغة إلى تأويلية الفهم، مرجع سابق، ص 64.

[2] – *Barbas, Renaud: Introduction à la philosophie de Husserl, op.cit., p. 33.*

[3] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، ج2، مصدر سابق، ص 29.

[4]– *Benoist, Jocelyn: Autour de Husserl, l'égo et la raison, édit.:Vrin, paris, 1994, p. 32.*

متساوقة مع المعيش الذاتي للدال، فإن ذلك معناه، الوقوع في إشكالية الانغلاق في الوعي المحايث. وتصبح بهذا العلاقة بالموضوع إشكالية لا مناص من مجابهتها مجدداً. إن التفرقة بين دلالة العبارة والمعيش الذي يتمظهر من خلال ذلك، هو ما جعل هوسيرل يقارب معنى العبارة كنوع من الارتباط الحميمي بالموضوع.

واعتباراً، فإن هذا الاختلاف يدفع – كضرورة إبستيمية– بوجوب التفرقة بين الدلالة والموضوع، أي التفرقة بين ما تدل عليه العبارة، وبين ما حوله تقول هذه العبارة شيئاً ما، كون «العبارة حاملة للدلالة التي تعني بذاتها»[1].

يأخذ هذا التمييز مشروعيته، كون أن العديد من العبارات يمكن أن يكون لديها نفس الموضوع ودلالات مختلفة، أو أن تمتلك نفس الدلالة في ارتباطات مختلفة بالموضوع، مثلما أن «التعبير عن الأفكار [يتم] بطريقة مطابقة بعلامات فارقة تماماً وذات معنى واحد»[2]، مع العلم أنه ومثلما كان هوسيرل يشير، لا يجب أن تفهم لفظة موضوع في معناها الضيق، ولكن في مفهومها الواسع الأكثر شكلانية «ولم يكن ذلك ممكناً بالطبع إلاّ بعد أن جعل هوسيرل من المنطق علماً لذاته وبذاته، علماً نظريا موضوعه الأساسي البحث في موضوعية النسق أو الاتساق أو الماهيات»[3].

لذلك، فالاندماج هاهنا، لا يتعلق بالأشياء فقط كمواضيع، ولكن بشتى الحالات الممكنة لتلك الأشياء، إن الموضوع في مفهومه الهوسيرلي الواسع هو تجلي لإمكانيات وكيفيات لا متناهية يسمح بها الشيء ذاته كموضوع (سواء تعلق الأمر بأشياء، بأفراد، بتعميمات، بمواد أو أشكال...)؛ الموضوع كانفتاح على ممكنات قد تتعلق به وتسبغه بالموضوعية، ومنه نفهم لماذا كان هوسيرل يفضّل استعمال لفظة الموضوعاتية *Gegenstaïndlichkeit/ Objectivité*، كتعميم لإمكانية الموضوع.

---

[1] – *Benoist, Jocelyn et autres: Husserl, op.cit., p 12.*

[2] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص 60.

[3] – سلامة، يوسف سليم: الفينومينولوجيا، المنطق عند إدموند هسرل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، د ط، ص 235.

### 3.1 دلالة العبارة والحدس:

إن قصدية الدلالة للموضوع، تتم انطلاقاً من كيفية معلومة، إذ أنه بالنسبة للدلالة فالموضوع ليس حاضراً دائماً، لأنه وعند هذا الحدّ، فهو مرئي فقط، طالما أنه في إمكاني التفكير في شيء ما من دون أن يكون حاضراً بشكل من الأشكال، فمآل العبارة وتوجهها لا يمكن بين تلك الكلمة الفارغة من المعنى، أو حضور الموضوع ذاته، كما لو أن الدلالة لا تعني أن يحضر الموضوع، حيث أن « الصّوت الفينومينولوجي يظل كلحمة روحانية تواصل الكلام، وحاضرة في ذاتها – تنصت لذاتها– حتى في غياب العالم»[1].

تمتلك العبارة خاصية أن تحتفظ بالمعنى في ارتباطها بالموضوع، حتى من دون أن يكون حاضراً، إلى الحدّ الذي يمكننا القول فيه من أن الخاصية الصّرفة للدلالة، هو في إمكانية ارتباطها بالموضوع حتى في غيابه، كقدرة على اجتراح الدلالة للمعنى في مستوى الفراغ. هذه السمة الترنسندنتالية للدلالة[2]، تمكن – ومن مستوى فينومينولوجي متعالي– ،حدس المعنى في انفصاله المثالي عن متعلقاته الموضوعية التعيينية المادية أو الشكلية.

وبذا، يمكن التفرقة بين الفعل الذي يهب المعنى، والفعل الذي يعمل على امتلائه* *Erfüllung*، وفعل ملء المعنى يمثل المرجع الموضوعي، المرئي الواقعي لأن الموضوع هنا يكون حاضراً.

إن الأفعال التي تشحن المعنى وتملؤه تتعلق بالحدس الذي يعطي الموضوع ذاته في اكتماليته وامتلائيته، فالحدس لا يكتفي فقط بقصديته للموضوع ولكنه يبلغه، وفي خضم هذا التعارض عينه يتحدّد مفهوم الحدس:

---

[1] – *Derrida, Jacques: La voix et le phénomène, op.cit., p. 15.*

[2] – ينظر: بارة، عبد الغني: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، 2008، ط1، ص ص: 199– 201.

* – يترجم لفيناز Levinas هذه المفردة *Füllung* بالإنجاز *réalisation*.

- إنه ليس معطى حسّي مباشر، فثمّة حدس للماهية.
- لا يتعلق بتعيين معطى لحظي، فالحدس الماهوي يتوقع كيفيات محتملة.
- يحدّد الحدس نمط من الأفعال التي تمتلك موضوعاً يتصف بالحضور.

فالحدس بهذا يمثل رؤية، والرؤية تفترض حضور الشيء المرئي نفسه.

وعليه، يمكن ملاحظة أن هناك أفعال دالة، وأفعال حادسة، وهذه الأخيرة تنقسم إلى أفعال ممثلة (الإدراك)، وأفعال ممثلة (التخيل، الذاكرة)، أين يكون الموضوع المقصود موصولاً ومتملكا، ولكن بالصّور.

إن إمكانية الحقيقة عند هوسيرل، تأتي كتوليف لاكتشاف القصدية[1]، فإذا كانت كل دلالة تستمد معناها في علاقتها بموضوع ما، وإذا كانت كل قصدية ترتبط بموجود، فإنه يمكن استيعاب مفهوم الخطأ كعدم توافق واتساق بين الفكر والموضوع. الخطأ يرتبط بدلالة لا يمكن امتلاؤها، بينما الحقيقة تتجلى في البداهة أي في اتحاد الفعل الدلالي والفعل الحدسي[2].

وعليه، فإن الدلالة والحدس لا يختلفان كانغلاق في محايثتهما وارتباطهما الترنسندنتالي: فكليهما يرتبطان بنفس الموضوع، ويحيلان إلى أنماط معطيات متباينة، إذ ليس الفرق في هذه المعطيات من حيث الحدة أو الدرجة، كما لو أن الحدس أكثر وضوحاً في معطائيته من فعل التدليل؛ فالفرق يتمثل وبشكل صارم في أنماط هذه المعطيات: فمن جهة الموضوع مقصود visé، ومن الجهة الأخرى فهو حاضر *présent*.

## 2. الدلالة اللّغوية والدلالات الممكنة:

### 1.2 دلالة العبارات اللّغوية:

[1] – *Voir: Husserl, E.: Intentionality and constitution, in the Paris lectures, op.cit., p.xxvi.*

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، ج2، مصدر سابق، ص ص: 40– 45.

تتقدم الدلالات المنطقية إلى الفهم، ابتداءً على أنها دلالات عبارية لغوية لتغدو بعدها – وهذا هو درب هوسيرل– إلى توسيع معنى الدلالة في أفق الانفتاح الدلالي بتشكيلاته المتعالية المتنوعة، من حيث أن «اللّغة تقدم للمفكر، كي يعبر عن أفكاره، سيستاماً [نسقاً] من العلامات المستعملة بمقدار واسع، وعلى الرغم من أنه لا يمكن لأحد أن يستغني عن هذا السّيستام فإنه مع ذلك يشكل أداة جدّ ناقصة لأبحاث صارمة»[1] يقول هوسيرل.

يفهم هوسيرل اللّغة على أنها عبارة للفكر *expression de la pensée*، ومثلما جاء في الأفكار 1 (1913)I *Ideen* ، فإن مصطلح العبارة يمثل شكل مكتمل ملائم لكل معنى في مستواه النويماتيكي الفكري *noématique* الذي يلحقه بسلطة اللّوغوس، والاصطلاح والعمومية.

ولذلك، برأي هوسيرل، فإن إنتاجية وحركية *noématique* العبارة تستنفذ أثناء التلفظ والتعبير[2]، وكذا في الشكل المصطلحي الذي ينتج عن هذه الوظيفة.

مثل هذا الطرح المتعالي، لجوهر المعنى في علاقته بالدلالة اللّغوية[3]، وانطلاقا من الصياغة التي يطرحها هوسيرل في تصوره لعلاقة اللّغة بالفكر، فإن ذلك يختلف ويتقابل ليس فقط مع كل نظرية بنيوية للّغة (فرديناند دي سوسير *F. De Saussure* (1857– 1913)، كلود لفي ستروس (1908– 2009) *Claude Lev Strauss*، جاك لاكان (1901– 1981) *Jacques Lacane*... الخ.). وكل نظرية ما بعد بنيوية للخطاب (ميشال فوكو، جون فرانسوا ليوتار (1924– 1998) *Jean François Lyotard*، جاك دريدا...الخ).

ولكن أيضاً، مع فينومينولوجيا اللّغة لميرلو بونتي، ومارك ريشير *Marc Richir*، الذين يشتركون في كونهم يمنحون للعلامات اللّغوية دوراً كبيراً وضرورياً

[1] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص 60.

[2] – *Voir: Tengeleyi, Laszlo: (Introduction à la phénoménologie: le sens de l'expérience et son expression langagière), revue CENIPHE, N°01, 2005, Nice, pp: 13- 14.*

[3] – ينظر: زيدان، محمود: مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، 1974، د ط، ص 75.

في تشكيل الدلالة، أو مثل النموذج اللّغوي الذي أرساه فتجنشتين (1889- 1951) *Wittgenstein*، وكارناب (1891- 1970) *Carnap*، وأوستين (1911- 1960) *Austin*، والذي يعمل على «استكشاف البعد البرغماتي والاستعمالي للّغة أكثر من حصر الاهتمام في البعد الدلالي التركيبي»[1].

وخلافاً لكل هذه المحاولات الخارجية، فإن هوسيرل يعطي خاصية منح الدلالة والمعنى، وبشكل مباشر، للوعي القصدي[2]، ولذلك ولكي يتسنى فهم هذه الخاصية التي تتعلق بهبة المعنى من قبل الوعي القصدي يستوجب تحليل مفهوم العبارة ابتداءً.

إن العبارة عند هوسيرل هي العلامة بما هي «امتلاء للأفعول المؤسّس الذي فيه تتقوم العلامة، بما هي موضع حدسي»[3]، غير أنها تختلف عن الإشارة، والاختلاف الجوهري بين هذين النوعين من العلامة، يكمن في أن العبارة هي علامة دالة، بينما الإشارة تحيل إلى شيء آخر من دون أن تكون حاملة للدّلالة كإشارة العظام والمستحثات المتحجرة وشهادتها على وجود كائنات منقرضة من دون أن تكون هي دلالتها الكاملة أو المتحققة: فالإشارة من هذا المستوى، تحيل بنا إلى شيء آخر، واهبة لنا تحفيزاً للاعتقاد بوجود هذا الشيء، فهو – أي الشيء– يرتبط ارتباطاً سببياً بالإشارة، إلا أن المسألة مختلفة عندما يتعلق الأمر بالعبارة.

زيادة على ذلك، نجد أن كلمة علامة *sinngenbung*، في اللغة الألمانية، ذات دلالة تحيل إلى معطائية المعنى من قبل الوعي القصدي، غير أن هذه الإحالة لا ترتكز على تحفيز سببي معين، لأنها تعبّر عن نفس ما تعنيه العبارة الفرنسية هبة المعنى *donation de sens*.

**العلامة:**

[1] – بلعقروز، عبد الرزاق: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009، ط1، ص 81.

[2] – *Voir: Lawrow, Leonard: Derrida and Husserl, op.cit., pp: 166- 171.*

[3] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، مصدر سابق، ص 98.

| العلامة | طبيعتها |
|---|---|
| الإشارة | حاملة للتحفيز (سببياً) |
| العبارة | حاملة للدلالة (المعنى) |

ولكن ما هي العناصر الضّرورية التي تكون وراء تشكل دلالة العبارة؟ أو ما هو الشرط الإبستيمي الذي يدخل في تكوين العبارة؟

بالنسبة لهوسيرل، فإن تحقق العبارة حيث تكون محفوفة بمعنى (*Sinnbelebten*)، يتمفصل من خلال هذين العنصرين:

من جهة الظاهرة الفيزيائية أين تتشكل العبارة في جزئها الفيزيائي، ومن جهة أخرى، الأفعال التي تمنحها الدلالة، لا سيما امتلاءها الحدسي *plénitude intuitive*، آخذين بعين الاعتبار الفرق بين الدلالة والمرجعية الموضوعية.

بهذا، يمكن التفرقة بين العلامات الفيزيائية والمقاصد الدلالية، التي هي – بحسب هوسيرل– الأفعال المانحة للمعنى من حيث أن الدلالة *Bedeuten* في عرف هوسيرل «هي فعل إرادة تحقق الدلالة وعزم على القول *vouloir-dire*»[1].

وانطلاقا من ذلك، تتأسس وحدة حميمية متجانسة معيشة بين هتين الطبقتين المشكلتين للدلالة اللّغوية، كأساس « للضّبط الفينومينولوجي لمنزلة اللّغة»[2]، والمعبرة عن التمثيل اللّفظي للكلمة والفعل المانح للمعنى، بيد أن هذه التجربة اللّغوية لا تتوقف عند فعل تمثيل الكلمة لغوياً، لأن الأهم في هذه التجربة اللّغوية المعيشة، هو الاكتمال الحيوي المباشر لمعناها وللفعل الدال عليها من أجل «التّصريح بالرابط الماهوي بين اللّوغوس والصواته phoné»[3]، ولذلك فإن هوسيرل يجد أن محور هذه التجربة ونواتها يكمن في التوجه صوب قصدية التدليل، لأجل تحليل دلالة العبارات اللّغوية، وتبعاً لهذا يمكن أن نستنتج ما يلي:

[1] – دريدا جاك، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسيرل، مرجع سابق، ص 20.

[2] – إنقزو، فتحي: هوسيرل ومعاصروه، مرجع سابق، ص 58.

[3] – *Derrida, Jacques: La voix et le phénomène, op.cit., p. 14.*

– **أولاً:** إن تركيز هوسيرل على الوظيفة التمثيلية *fonction représentative* للّغة، أنتج لديه نوعاً من العزوف عن الجوانب الوظيفية التواصلية للّغة، لأنه يفضل اختبار وفحص اللّغة انطلاقاً من الحوار الداخلي في الحياة الوجدانية للأنا وحدودية *soliloque*[*]، التي هي صورة اكتفاء الأنا بذاتها متحاورة مع ذاتها، ذلك أن «التعبيرية باستطاعتها أن تظهر فقط حين يعطل التواصل»[1].

– **ثانياً:** يولي هوسيرل امتيازاً لنسق العلامات التي تقترب من لغة مثالية، طالما أنها تتسق وتزكي فرضيات التسمية الأحادية *univocité*، ومن دون أن يغفل هوسيرل عن مثيلاتها من العبارات المبثوثة في اللّغة العادية أين يعمل على تشخيص نسقي للتغيرات الدلالية للكلمات، لأن اللّغة العادية، زيادة على احتوائها لعبارات متغيرة ومنزاحة دلالياً، فإنها تضم كذلك عبارات استعارية *métaphoriques*، وبالتالي فإن هذا الإبهام والالتباس الذي تتسم به كلمات اللّغة أحياناً، لا يسمح بإرجاعها إلى وحدة أحادية التسمية للدلالات المثالية، لأن المعنى الإيحائي أو الرمزي موجود ليس فقط موجها لتغطية نقص في اللّغة، ولكنه بالأحرى نتاج تجدّد سيميائي حيوي، إنه شهادة على خصوبة تطعيم اللّغة بمعاني مشفرة مقصودة[2].

يبحث هوسيرل عن الدلالة المثالية، تحت شكل دلالة تحتفظ بهويتها ضمن تنوع العبارات اللّغوية ومقاصد الدلالة[3]، حيث لاحظ أن هذا الانفتاح الدلالي يشكل طبقة من المفاهيم التي تخصّ المواضيع العامة *objets généraux*، والوضعية التي يوليها هوسيرل للمواضيع العامّة يمكن اعتبارها، من هذا المستوى، شبيهة بما يمكن تسميته بالأفلاطونية المنطقية.

---

[1] – دريدا جاك، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسيرل، مرجع سابق، ص 73.

[2] – *Voir: Barry, Smith and David. W: Meaning and language in the Cambridge companion to Husserl, Cambridge University Press, USA, 2006, pp: 106- 110.*

[3] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، مصدر سابق، ص 37.

يشترك في هذه الرؤية مع هوسيرل، كلا من فريجه *Frege*، بلزانو *Bolzano*، مينونغ *Meinong*، تواردوسكي *Twqrdoski*، وبعض مناطقة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إذ أن الخاصية التي اشترك فيها هؤلاء، هو أنهم يرفضون فصل عالمين أو نمطين للوجود، محاولين وضع ذلك الاختلاف الشارح كبداهة بين قصدية التدليل (التي هي شكل من أشكال التمثيل) والدلالة عينها، أو بأكثر إيجاز بين التمثيل الدلالي، أي بين الفعل النفسي ومحتواه المنطقي، وهو ما يثبت اهتمام هوسيرل الرياضي والمنطقي الذي رأى فيه امتيازا يضمن التأسيس للحقيقة والمعنى[1].

## 2.2 قصدية الدلالة المتعالية:

إن بداهة فكرة القصدية تأتي من أن كل وعي هو وعي بشيء، وكما أن في الإدراك هناك شيء مدرك،و في تمثيل الصورة مثلاً، ثمة شيء متخيل، وفي التعبير هناك شيء معبَّر عنه، كما في الرغبة هناك شيء مرغوب فيه...وهكذا.

هذا الشيء المقصود هنا، يوضح أن كل قصدية (على الأقل بالمعنى الذي نمنحه لهذه الكلمة) هي تجربة معيشة، أو هي فعل يتجسّد عن طريق مرجعية لموضوع بواسطة قصدية موضوعية، أين تتحدد الدلالة – كما يقول هوسيرل– باعتبارها «الوحدة الأكثر جوانية، أعني الوحدة القصدية»[2]، على الرغم من أن الموضوع القصدي يكون موضوعاً كمعطى مباشر يختلف عن الموضوع المتعالي، أي عن الموضوع الواقعي، وهذا الامتياز المثالي يجد هوسيرل له سنداً نظرياً متأثراً برؤية أستاذه فرانز برنتانو *F. Brantano* ،الذي اتبع سابقيه من الفلاسفة السّكولائيين في القول بحضور الموضوع في الرّوح.

ولكن ورغم ذلك، فإن هوسيرل يختلف مع برنتانو في القول بأن الخصوصية التي ترجى هي التي تتعلق بالقصدية، بغض النظر عن طبيعة الموضوع، ما إذا كان

[1] – *Voir: Le Ny, Marc: Découvrir la philosophie contemporaine, op.cit., p. 68.*

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، مصدر سابق، ص 38.

واقعياً أو مثالياً متعالياً، على خلاف برنتانو الذي خصّ الموضوع المقصود بالمثالية، أي كونه أعطى امتيازاً ميتافيزيقيا لتمثل الموضوع المثالي كموضوع له الأسبقية في القصد، وهذا جوهر الخلاف بين هوسيرل وبرنتانو في مسألة طبيعة الموضوع المقصود، وشكل تناوله القصدي إذ « إن الظاهرات فحسب هي المعطاة حقا للذات العارفة»[1] يقول هوسيرل، وبذا، يمكن تحديد معالم هذه العلاقة القصدية بالموضوع وطبيعتها انطلاقا مما يلي:

**1**- الإجابة التي يمنحها هوسيرل لتصور تلك العلاقة هي فينومينولوجية محضة، مستنداً في ذلك إلى البداهة التي تقول أن الفينومينولوجي *le phénoménologue* لا ترتبط مهمته بالموضوعات الحقيقية الصّرفة والبسيطة، ولكن على العكس، فإن انشغاله متجه دوماً صوب البنى الاختلافية *structures différentielles* للمعنى، وبالتالي وانطلاقاً من روح هذه الاجابة الأولى التي يمنحها هوسيرل، يمكن تعريف الفينومينولوجيا بأنها محاولة لاحتواء معنى العالم؛ العالم الذي هو بحسب هوسيرل « مجموع متآزر من التجارب الممكنة والواقعية»[2].

**2**- أما الإجابة الثانية، فإنها تحيل إلى مثالية متعالية تتأسس على أن البنى الاختلافية للمعنى تتقوم داخل البنية القصدية للوعي، وهذا التساوق الذي يربط المثالية المتعالية بالاقتصاد الفينومينولوجي *réduction phénoménologique* هو ما يجعله اقتصاداً للعالم أمام الوعي الذي يكفل منحه معناه؛ إن هذا تحديداً ما عناه هوسيرل في الأفكار الأولى من أن الوعي يمثل بقايا عدمية وامحاء العالم.

تكتسب المثالية الترنسندنتالية عند هوسيرل، شرعيتها من ملاحظة أن كل ما يوجد، يتحدد في علاقته الممكنة بالكائن- الموجود- لأجل الوعي، أو بمعنى آخر أن كل ما يوجد يجب أن يستوعبه الوعي بطريقة أو بأخرى، حيث يتحول

[1] – هوسيرل، إدموند: فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، مصدر سابق، ص 52.
[2] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 302.

الفينومينولوجي تدريجياً من « كائن تاملي إلى كائن تأويلي»[1]، لتصبح خصائص المثالية المتعالية عند هوسيرل كما يلي:

**1**- أنها تختزل معنى وجود أي موجود *étant*، تبعاً لطريقته في التمظهر والتقدم لوعي حاضر، فمن منظور فينومينولوجي، تكتسي الأشياء اعتباراتها من خلال طبيعة تمظهراتها لنا، أي في «شكل ارتباطها بالوعي»[2].

**2**- أنها تؤول معنى وجود أي موجود من خلال وظيفتها التي تفرق بين الموضوعات المحايثة *immanents* والموضوعات المتعالية، وبهذا تختزله إلى موضوع.

**3**- أنها تدعم معنى وجود موضوع متعالي مرهون بمعنى وجود موضوع محايث، وكذا بالوعي كوعي مؤسس، بينما وجود هذه الأخيرة غير مرهون بأي وجود متعالي، حيث يصمد أمام أي عدمية للعالم *annihilation du monde*.

إن المثالية الترنسندنتالية لهوسيرل، تعتبر أن وجود أي موضوعات ترنسندنتالية مرتبط بوجود الوعي الترنسندنتالي الذي هو – بحسب هوسيرل– الوجود المطلق الوحيد، الذي يرى فيه دريدا « انتهاء الاختلاف اللانهائي»[3] مع هوسيرل. ولعل التوجه المثالي الترنسندنتالي الذي طبع فينومينولوجية هوسيرل، مدعاة للاعتقاد، بأن هذه الخطوة المنهجية الحاسمة عنده بمثابة موقف شكي، وهذا الوضع الشكي يتمظهر في نوع من الغموض الذي لازم مصطلح النويم *noème* الذي سببته وضعية المثالية الترنسندنتالية، لذلك نجد هوسيرل يطبق التفرقة الفريجية (نسبة لفريجه) بين المعنى والمرجع ليس فقط للنويز *noèse*، ولكن أيضا للنويم، وبهذا فإن هوسيرل يمنح، ليس فقط إلى الفعل القصدي، ولكن أيضاً إلى التلازم الموضوعي توجها وعياً موضوعياً.

[1] – بارة، عبد الغني: الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 196.

[2] – *Escoubas, Eliane et Bernhard Waldenfels: Phénoménologie Française et phénoménologie Allemande, édit.: L'Harmattan, paris, 2000, p. 20.*

[3] – *Derrida, Jacques: La voix et le phénomène, op.cit., p. 144.*

## 3.2 الدلالات الممكنة والتأويل:

ترتبط الدلالة عموماً بالمستوى الثالث للكيفية القصدية، تلك التي يتم ممارستها من خلال أبعاد اللّغة وسيميائية الدلالة أين «تتقوم العلامة لنا، كموضوع في أفعلول الظهور»[1]، وزيادة على ذلك، فإنها تظل منسوبة إلى خصوصية اللّغة الألمانية التي هي لغة هوسيرل، كون أن الألمانية تمتلك القدرة على التفرقة، وبشكل مباشر بين الحدّ الأدنى للعلامة *Signe/Zeichen* أو التعيين *Désignation/Bezeichnung*، باعتبارها سنداً خارجياً يسمح بإمكانية تحقق هذا النوع المقصود الذي يكون تموضعه أعلى من الإدراك والتخيل، مانحاً المادة الذي تنتزع القصدية من الانضمام إلى أي حدوس حسية «كملء لدلالة فارغة»[2] ومن الحدّ الأعلى الذي، فيما وراء العلامة، يكون مقصودا كدلالة *Bedeutung* ترتبط بها[3]، من دون أن يكون المجال هنا متعلقا بعلامة، إذ أن ذلك هو ما يهم وما له قيمة كما يدل على ذلك الفعل الألماني *bedeuten*، بينما نجد أن الدلالة *Signification* في اللّغة الفرنسية لها صلة مرجعية دائمة ومباشرة بمفهوم العلامة.

إن الفعل الألماني *bedeuten* مكون انطلاقا من *deuten* التي تعني الإشارة إلى شيء بالإصبع، أو الإحالة إلى شيء ما، وهكذا يمكن للمعنى أن ينفتح ويتسع ويفيض لأن « كل دلالة، هي إما دلالة جملة خبرية تامة، وإما جزء ممكن من تلك الدلالة»[4]، لأن الموصوف *deutung* الذي يعود إليه، قريب من فكرة الشرح أو التأويل كنقلة متوالية، وتبادل مواقع من مخطط مرجعي إلى آخر؛ ومن ثم الاحتفاظ بالمعنى الذي يتم الحصول عليه في التحقق الثاني: هذا المعنى الذي يكون مدعوماً بالسابقة be التي تخص الأفعال المتعدية، من أجل فتح حقل خاص للتمرن على العمليات القصدية التي حولت الحدود الأصلية لتطبيقاتها حول المواضيع الواقعية

[1] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، مصدر سابق، ص 61.

[2] – *Kremer Marietti, Angèle: Cours sur la première recherche logique de Husserl, op.cit., p.29.*

[3] – ينظر: المصدر السابق، ص ص: 51– 55.

[4] – المصدر نفسه، ص 22.

*réels*، لترتفع وتتعالى بعدها ملتحقة بمواضيع من طبيعة مثالية *idéale*، وهي في هذا،مضطرة للمرور عبر شبكات متعددة من العلامات، التي لولاها لما أمكن لأشكال المواضيع الأخرى المترابطة، وكذا لتلك التي تصادف أثناء عملية الإدراك، من أن يتم الوصول إليها، باعتبار أن «معطائية كل حدس بدئي، هو مصدر للحق في المعرفة»[1] والإدراك.

إن الفارق السيميائي للمستويين الدلاليين السّابقين لمفهوم الدلالة عند هوسيرل، سيما في صلته الاشتقاقية في اللّغة الألمانية، يبين حجم الصعوبة والالتباس الذي هو حاصل في استيعاب مفهوم الدلالة الهوسيرلية مثلما هو حادث في اللّغة الفرنسية، لأن هوسيرل ومنذ تحليلاته الأولى عن فلسفة الهندسة، وحتى أبحاثه حول المنطق الشكلي والمنطق المتعالي[2]، ودور كل ذلك في بلورة نظريته العامة عن القصدية، لم يخرج تصوره للدلالة عن تلك القاعدة. أي تأسيس الأفق الدلالي للفينومينولوجيا، ومن ثم نظرية المعنى تضمن حقل هذا الفارق السيميائي الذي ينتج عن مفهوم الدلالة في الألمانية، وقد بدا ذلك واضحاً مع هوسيرل منذ بحثه عن مفهوم العدد الذي كرسه لتوضيح خصوصية ما تعنيه الدلالة. وبذلك فإن العديد من الانزلاقات والانزياحات في قراءة وتحليل نظرية الدلالة عند هوسيرل، نتجت عن إخفاق البعض في فهم وإدراك هذه الخاصية التي هي من صميم اللّغة الألمانية.

تلك الجزئيات المهمّة في تصور هوسيرل لذلك الفارق السّيميائي، لما تعنيه الدلالة عموما من أن ثمة « تضايف بين المعيش المعرفي والدلالة والموضوع»[3]، كان بمثابة المتكئ الإبستيمي، في بسط نظريته حول القصدية الأفقية التي فتحت له المجال في تصوره الفلسفي للموضوعية المثالية، التي تتقوم على أسس أنطولوجية

---

[1]– *Husserl, E.: Idées directrices pour une phénoménologie et philosophie phénoménologique, PUF, op.cit., p. 78.*

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص 13.

[3] – هوسيرل، إدموند: فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص 52.

تحليلية شكلية. فالدلالة المنطقية تتجاوز كل الاختلافات التي يمكن للقصدية أن تواجهها، وهي تشارف العتبات التي سمحت لها بان تعلو على الوحدة غير المحللة التي شكلتها مختلف حقول المواضيع، التي من خلالها تنفتح القصدية مباشرة على أفقها الإدراكي، إذ هناك « مضي أبدي من الإدراك إلى اللاإدراك، ومن اللاإدراك إلى الإدراك»[1].

في هذا السياق، ومن خلال أبحاث هوسيرل الدّلالية والمقاربات الفلسفية التي أنجزها بهذا الخصوص، سعى للإجابة عن سؤال جوهري: ما هي القواعد والهيأة الجديدة التي تعطي للمنطق حتى يكون صرفاً حقيقياً، أو بمعنى آخر، كيف يمكن للمنطق أن يستقل عن كل حركة ذاتية، بتأسيسه على قواعد جديدة[2]، إذا علمنا أن هوسيرل يعقد على المنطق دوراً مركزياً في تحديد مبدأ اقتصاد الفكر.

كان أن عمل هوسيرل منذ البدء، على جعل الذاتية المركز الذي تدور حوله كل الإشكاليات التي حاول معالجتها، خاصة تلك التي هي من طبيعة منطقية محضة، وهو الاعتراض الذي أشار إليه فريجه، من أن المنطق الخالص يتوجب عليه التأسس والتموقع بعيداً عن الصيرورات السّيكولوجية، ضمن ميدان يرتبط بالتمثلات في الذات كما هي عند بولزانو، والتي تماثل في جزئها المتحقق سيكولوجية برنتانو، ما جعل هوسيرل يفهم أصل الهندسة عبر «اقتصاده كل أصل تاريخي أو سيكولوجي»[3].

إن هذا المنحى الدلالي الذي سينتهجه هوسيرل، ومنذ تحليلاته المنطقية المبكرة، خاصة في بحثه عن التحديدات المنطقية لمفهوم العدد، وصلتها بالتغيرات الدلالية التي أفضت إليها. فبرأي هوسيرل، وفيما وراء حدود التناول المباشر للحدس، تبقى إمكانية التفرقة بين الأعداد، رهينة بمدى توفر جملة من العمليات شبه

[1] – هوسيرل، إدموند: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، مصدر سابق، ص 50.

[2] – *Voir: Husserl, E.: Articles sur la logique, trad.: I English, édit.: PUF, paris, 1975, pp: 373- 380.*

[3] – *Husserl, E.: L'origine de la géométrie, op.cit., p.07.*

ميكانيكية يكون أساسها مبنيا على العلاقات الأولية بين الأعداد، وفي نفس الوقت وجود سند خارجي من بعض التعيينات التي من خلالها تتعين، أي يتحقق وجودها المطلق ضمن صيرورة العملية الإدراكية[1].

لاحظ هوسيرل أن الأعداد في الحساب ليست مجرّد تجريدات، وبالتالي تصبح علامات عامّة مشكلة انطلاقا من مفاهيم منطق العدد[2]، فالحساب يظهر للوهلة الأولى على أنه علم العلاقات بين الأعداد، ثم يظهر في الأخير على أنّه مجرّد فن العمليات الحسابية التي تقوم على مبدأ اقتصاد العلامات انطلاقاً من أي نسق لوغاريتمي للعلامات طبقا لقوانين الاصطلاح، والفرض، والربط، الفصل، التحويل...الخ، التي تكون هذا النسق.

وظف هوسيرل مفاهيم متعددة لمختلف العلامات التي تنتج من تلك التحليلات التي أجراها حول العدد مثل: العلامات الإشارية *Signes indicatifs/ Anzeichen*، علامات توجيهية *Merkzeichen/ Signes de repère*، وعلامات استكشافية *Kennzeichen/ Signes de reconnaissance* عن طريف الكيفيات الإدراكية نفسها، كون أن الإدراك ما هو إلاّ « حدث نفسي»[3] بتعبير هوسيرل.

هذه التحليلات المعمقة لمنطق العلامات، كان أن ضمنه هوسيرل في مقاله المهم الذي يعود لسنة 1980، والذي هو موجود في المجلد الواحد والعشرون، جمعت فيه نصوص هوسيرل التي كتبها ما بين 1887 إلى 1895، في المجموعة الكاملة لمؤلفاته المعروفة بهوسيرليانا *Husserliana*، حيث استمرت وحتى ذلك الحين، تحليلات هوسيرل الدلالية، ضمن أفق سيكولوجي رمزي[1]، إضافة إلى المقال الذي يرجع إلى سنة 1891 المعنون بعلم الحساب *Arithmétique* كعلم قبلي، حيث بدت من خلال ذلك، المشكلة الحقيقية التي لاقاها هوسيرل، والمتمثلة في كيفية

[1] – هوسيرل، إدموند: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، مصدر سابق، ص ص: 163– 166.

[2] – ينظر: سلامة، يوسف سليم: الفينومينولوجيا المنطق عند إدموند هوسيرل، مرجع سابق، ص ص: 238– 240.

[3] – هوسيرل، إدموند: فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 80.

[1] – *Voir: Husserl, E.: Articles sur la logique, op.cit., pp: 420- 430.*

وصف انتقال الاشتراطات السّيكولوجية إلى حقل استكشاف مستمر لشبكة تحديدات مفاهيمية صرفة تتصل في كل مرة بمجموعة من القوانين، أو بتعبير هوسيرل نفسه «كيف يظهر العلم كعلم قبلي في ميدان الترقيم»[1]. إن تجاوز تلك المشكلة لم يصبح ممكنا إلاّ مع التحول الذي شهدته تحليلات هوسيرل، حينما انتصر للموقف القائل بصحّة النزعة الإطلاقية للمنطق[2] *absolutisme logique*، ضد كل نزعة وضعية شكلية *relativisme sceptique*، وكذا تجاوز لتلك النزعات النفسانية التي حاولت أن تعطي تأويلات سيكولوجية للمبادئ المنطقية مثلما هو الشأن مع جون ستوارت مل *John Stuart Mill* (1806- 1873)، أو هربرت سبنسر (1820- 1903) *H. Spencer*.

إن إملاءات الدلالة في مستوياتها المختلفة *Bedeuten*، *Bezeichung*، *Bedeutung*، دفعت بهوسيرل، ولأسباب محض تأسيسية، أن يفحص بعمق مختلف الشروط التي تتيح إمكانية هذه الدلالات نفسها، « فأنماط الشعور كلها يجب أن تكون قابلة لأن تدرس في كليتها الماهوية»[3]، كالبحث في شروط قيام فكرة المنطق الخالص، ومسألة الشروط المثالية لإمكانية قيام نظرية عامة، فيما وراء الشروط الواقعية والسيكولوجية، إلى جانب الشروط النويزية الفكرية التي تحيل كلها مجتمعة إلى فكرة المعرفة كمعرفة أولية، منظوراً إلى تلك الشروط في استقلالها عن كل علاقة تربطها بالذات المفكرة، وعن فكرة الذاتية *subjectivité* بشكل عام؛ وهي المدعاة الإبستيمية التي لازمت أبحاث هوسيرل للتمييز بين الفوارق الموجودة في الدلالات في علاقتها بالمواضيع objets[4]، وكذا في علاقتها – وهذا هو الأهم- بحالات ووضعيات الشيء، وهو التحول ذاته الذي ستشهده الأبحاث المنطقية الأولى سنة 1900 إلى أبحاث منطقية فينومينولوجية بداية من 1913.

---

[1] – *Ibid., p. 453.*

[2]– *Voir: Patocka, Jan: Introduction à la phénoménologie de Husserl, op.cit. pp: 30- 56.*

[3] – هوسيرل، إدموند: الفلسفة علماً دقيقاً، مصدر سابق، ص 41.

[4] – *Voir: Husserl, E.: Recherches logiques, tome 1, trad.: Elie, Kelker, Schrer, édit.: PUF, paris, pp: 87- 100.*

# الفصل الثالث:

## تجليات فلسفة التواصل عند هوسيرل

### المبحث الأوّل:

### التواصل وتجربة عالم المعيش

### المبحث الثاني:

### تجربة الآخر وفينومينولوجيا التذاوت

# المبحث الأول:

## التواصل وتجربة عالم المعيش

1. فينومينولوجيا الإدراك والتواصل
2. التشكيل اللّغوي للعالم وبنيته

**تمهيد:**

يرتبط مفهوم التواصل عند هوسيرل بتجربة عالم المعيش */lebenswelt vécu*، لأنه غير منفصل عن تجربة الحياة في العالم: «العالم، أين يمكن لحياة الذات أن تتطور في ثنايا غنى وتنوع الأفعال»[1].

هذا تحديداً ما حاول إعادة صياغته ضمن مجموع الإشكالات الكبرى التي واجهته طيلة مشواره الفلسفي، ففي أعماله المتأخرة نجد أن هوسيرل يستعمل لفظة العالم المعيش في علاقته بسياق مختلف، ينفتح على مفاهيم وإشكاليات[2] مهمّة ذات الصلة، مثل الذات المتعالية، التذاوت، الآخر، الجسد...الخ.

إن مثل هذه الإشكاليات، ليست فقط مركزية للفينومينولوجيا، ولكنها تمثل زيادة على ذلك، فرصة اختبار الترابط والصّمود الداخلي للمقاربة الفينومينولوجية، حيث يقدّم هوسيرل مفهوم عالم المعيش كحل لمشكلة فلسفية كلاسيكية، وبشكل خاص للفلسفة الترنسندنتالية، مع مشكل الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الترنسندنتالي الفلسفي، وهو ما تجلى في الأزمة، بنقده للعلوم المعاصرة[3].

[1] – *Benoist, Jocelyn, et Vincent, Gérard: Lectures de Husserl, op.cit., p. 252.*

[2] – *Voir: Ibid., pp: 251- 256.*

[3] – ينظر: بونفقة، نادية: فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2012، ص 178.

## 1. فينومينولوجيا الإدراك والتواصل:

### 1.1 تجربة عالم المعيش:

يفهم هوسيرل عالم المعيش كمحصلة لمجموعة من الأفكار والخبرات المسبقة التي تشكلت من ذي قبل، والتواصل بهذا، يصبح الوسيلة التي تمكن هذا التأسيس من أن يحتل مكانته في جعل الذاتية كسباً تذاوتياً *intersubjectivité*، أي العمل على انصهارها ومشاركتها في ذوات الآخرين، لأن « تكون العالم المشترك [يكون] من خلال التذاوت»[1].

هذه المنطلقات النظرية المبنية على تصورات منطقية كونية لعالم المعيش، متأتية من فعل التواصل الذي يوصلها. وهذه النقاط تسمح بفهم كيف أن بنية موضوعية تكون شرطاً قبلياً لكل فعل تواصلي ممكن، وفي نفس الوقت يسمح أيضاً باستيعاب عالم المعيش على اعتباره بعيداً عن التأسّس خارج فعل التواصل، ذلك أن « مفهوم العيش مع الجميع يقود إلى التفكير في جوهر المجتمع»[2] الذي يهبه خاصية تعميم العالم للجميع، أي كونه فضاءً كليا لتواصل الذوات في خوضهم لتجربة العيش، يقول هوسيرل «إننا ندرك معيشات الآخر بعودتنا إلى تمظهراته الجسمانية»[3].

على الرغم من أن هوسيرل لم يتناول مفهوم تجربة العيش إلاّ في الأفكار 2 *Ideen II* (1917)، ليعود في كتابه عن أزمة العلوم *Krisis*، أين أمكن «أن تتضح

[1] – *Petit. Jean-Luc: Soliptisme et intersubjectivité, quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein, édit.: Cerf, paris, 1996, p. 93.*

[2] – *Toulemont, René: L'essence de la société selon Husserl, édit.: PUF, paris, 1962, p. 298.*

[3] – : *Husserl. Edmund: Idées directrices pour une phénoménologie, op.cit., p. 15.*

الأزمة كفشل ظاهري للعقلانية»[1]، ويعطيه تصوراً ترتبط فيه تجربة العيش بعبارات مختلفة من مثل العالم المحيط، العالم القبل معطى، العالم الطبيعي، عالم التجربة، والعالم الحميم. ومن هنا نفهم كيف أن تصوره لهذا المفهوم بات يشوبه بعض اللّبس والغموض، نظراً لتعدّد الصفات التي استعملها هوسيرل في وصفه لتجربة العيش، كما أن غنى تجربة العيش الفينومينولوجي ولامحدوديته ليس إلاّ انعكاساً لغنى العالم وتنوعه اللامتناهي، إلاّ أنه ركز على ثلاث مواصفات أساسية تشكل تصوراً مكتملاً في فهم هوسيرل لتجربة عالم المعيش:

1- عالم المعيش هو دوماً ومسبقا عالماً معطى.
2- كونه يمثل تشكيلاً لغوياً.
3- كونه يمثل بنية[2].

إن عالم المعيش هو دوماً مسبقاً معطى، كتمثل قبلي يكون قاعدة كل فعل قصدي، فوجود العالم أمامنا- حسب هوسيرل- هو بداهة مؤقتة، يستند بالدرجة الأولى على افتراضات مضمرة، هذا المعطى للعالم يسمّيه هوسيرل في موضع آخر (التأملات الديكارتية) ، بالتركيب المنفعل الأكثر انفتاحاً.

يرتبط ذلك النوع من الاستعمال، بمرحلة حاسمة من الفينومينولوجيا هي انتقالها من الفينومينولوجيا السّكونية إلى الفينومينولوجيا الحركية، التي دشنت معها انفتاحاً على آفاق جديدة، ومشكلات فلسفية مختلفة[3].

فانطلاقا من العالم الذي من حولنا، من أشياء العالم المعطاة التي تقع في حقل الوعي، نصبح متأثرين ومسبوغين بنوع من المفاضلة والميل نحو هذا الموضوع دون ذلك، أي نصبح عرضة للتأثر بهذا العالم الذي هو منبّه طبيعي ليقظة الوعي

[1] – هوسيرل، إدموند: أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 558.

[2] – *Voir: Vandev. Elde: (Communication et vécu chez Husserl), revue études phénoménologiques, N° 20, vol. 10, édit.: cnis, paris, 1994, pp: 66- 67.*

[3] – *Voir: Dupont, Pascal, et Laurent Cournarie: Phénoménologie: un siècle de philosophie, édit.: Ellipses, paris, 2002, pp: 3- 4.*

الذي يستوعبه، ويمتلكه امتلاكا مسالماً ومباشراً، ومن ثم، حصول عملية الإدراك المركب الذي يستند على هذه الخاصية، التي تتسم بها موجودات وأشياء العالم المعطاة، ثم التدرج في عملية التحليل الماهوي[1]، التي تمثل عتبة الوقوف على حقيقة الأشياء ومرحلة الحسم في إدراك ماهية الموضوع، لأن ذلك يشكل شرط إنشاء الفينومينولوجيا الماهوية، بما هي «الفلسفة الأولى»[2] عند هوسيرل.

يبقى وجود المواضيع المادية، الوسيط الذي يمكن الإدراك من انفتاحه على أفق غير مكتمل، فعندما أدرك طيراً، فإنني لا أدركه بالمفهوم الكامل للإدراك، لأن إدراكي يبقى نسبياً رهين ما يتسنّى لي من رؤية وإحساس، للجوانب والأجزاء التي تظهر من الموضوع الذي يقع في دائرة إدراكي. فالإدراك إذن يخضع لنوع من الصيرورة التركيبية تتدرج من التواصل المباشر مع الموضوع كظاهرة، وصولاً إلى حدس ماهيته في مرحلة الرّد الماهوي، ومن ثم يتم استجماع مجموع الخبرات والمعارف التي أمتلكها عن الموضوع، والرجوع إلى الأفق الداخلي الذي كونته عن الشيء.

عملية التواصل الإدراكي مع الموضوع إذن، تعتمد على عملية استباق الآفاق الممكنة، والتكملة الممكنة المضمرة في أفق الطابع المركب للإدراك، بمعنى في سياق الحركات التالية للذات، وهكذا تنفتح الذات فينومينولوجيا، ومن خلال عملية الإدراك على التواصل مع هذا العالم المعطى الذي يحدد أفق التجربة التواصلية التي تخوضها ذواتنا كتجربة للعيش مع العالم، ومع الآخرين (الذوات)[3].

ومن ثم، فإن حضور الغير في بنية الإدراك، قائمة بشكل متعالي أي أن الوعي الخالص لا يمثل شرعية وجود «هذا الموجود الآخر، أي هذه الآنية الأخرى،

[1] – ينظر: وولف، أ: فلسفة المحدثين والمعاصرين، تر: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ت، ط2، ص ص : 93– 95.

[2] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 173.

[3] – *Voir: Kelkel. Lothar, et René Scherer: Husserl, sa vie, son œuvre, op.cit., pp: 60-67.*

وهي تبرز وجودها على نحو دقيق، في داخل قصدية إنيتي»[1]، إلاّ بعد خوض تجربة المعيش التي تعمل على نسج المؤثرات السّيكولوجية والفيزيولوجية، وبلورة المعطيات البعدية التي تؤهل الذات قصديا من التعالي على هذا الوعي البدني الأمبريقي، المختزل من قبل المؤثرات المختلفة، نفسية كانت أو جسمانية، وصولاً إلى الوعي الترنسندنتالي الذي ينتج عن عملية الاقتصاد الفينومينولوجي حتى يرمي إلى وضع المعطيات الإمبريقية بين قوسين، والعودة إلى الوجود الأصلي للوعي الخالص. ومن هنا فإن عملية التواصل مع الآخر تنشأ من الطبيعة العلائقية للوعي الذي هو في جوهره حركة نحو علاقة، إذ « إن كل ما يوجد بالنسبة إلي، لا يمكن له أن يستمد معناه الوجودي إلاّ مني، في دائرة شعوري»[2]، الشيء الذي يحيل إلى الحديث عن البينذاتية كأساس للوعي، كوعي بشيء ما، وليس وعياً ذاتياً مغلقاً.

## 2.1 التواصل وأفق الإدراك:

تتحدد بذلك معالم التواصل مع العالم المعيش، ومن دون الخوض في تفاصيل التحليل الماهوي، كآفاق منفتحة على مستوى الإدراك ذاته، فإذا كان إدراك المواضيع المادية يمتلك أفقا فذلك مردّه إلى أن الإدراك ذو ميزة أفقية وغير مكتمل[3].

هذا الأفق، يدخل ابتداءً في التشكيل الداخلي للإدراك، فحينما أدرك حمامة فإنني ألاحظ باستمرار أنني لا أدرك بالمعنى الحرفي للكلمة، ذلك أنه، في الوقت نفسه، الذي املك فيه أفقاً عن طائر ما مثلاً، فإن جوانب أخرى ممكنة تستحضر عن هذه الحمامة. هذا الأفق الداخلي للإدراك يحتوي على تحديدات ممكنة للموضوع المدرك، وعن خصائصه التي لمّا يتسنّى لي إدراكها الآن، ولكن يمكنها أن تظهر مع الحركات التي يمكنني القيام بها كشكل من استباق الآفاق الممكنة، وملء الفراغات الممكنة المضمرة في حقل الإدراك، أي في سياق الحركات التالية للذات.

[1] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 315.

[2] – المصدر السابق، ص 318.

[3] – *Voir: Husserl, Edmund: Expérience et jugement, op.cit., pp: 123- 127.*

تظهر «فينومينولوجيا الإدراك كيف تتكون علاقتنا بالعالم، وقبل أية موضعة علمية تبعاً لأفق الإدراك المفتوح إلى ما لا نهاية»[1].هذا الأفق الداخلي عينه، هو معطى بشكل غير مباشر، بالمعنى الذي تصبح معارفي العامة عن الطيور، وكذا تجاربي السّابقة كفيلة بفتح هذا الأفق بالكيفيات الممكنة التي يمكنه ملؤها، «فتكون المعرفة حقيقية إذا كانت ثمة هوية بين معرفة الشخص المعين والشيء القائم بخارج وعيه»[2].

إن هذا الأفق مرسوم مسبقاً من جهة، عن طريق معنى إدراكي الخاص، ومن جهة ثانية، بواسطة معنى تجاربي السابقة، وبالتالي فالأفق الداخلي للإدراك يلعب دوراً تسجيلياً مهما في صيرورة الإدراك مستقبلاً، من حيث انه يساهم في وضع تحديدات قبلية ممكنة، يمكن أن تسمّى أحياناً استقراءات.

تأتي لاحقاً، مرحلة مهمة في أفق الإدراك، وهي تعالي الموضوع، فالموضوع هو أكثر من معنى فعل التسجيل المضمر حيث يتكون الإدراك لاحقا من خلال ما هو مدون من معاني التجارب الأخرى المنسوبة لأفق الفعل، وهذه الطبيعة العلائقية للوعي، وكذا للتجارب المركبة، تعطي مختلف أنماط التأسيس المتوالفة مع طبيعة وهوية الموضوع.

هذا الجانب الترنسندنتالي للموضوع، متأتي من عدم الملاءمة التي تصيب قدرتنا على المعرفة[3]؛ تجربة الموضوع كتجربة تواصلية تترك دوماً إمكانات منفتحة. فالموضوع كوحدة يتجاوز ما هو معطى في الإدراك، وعدم اكتمالية الإدراك متأتية ليس فقط من عدم مقدرتنا على معرفة كل تفاصيل وملامح الموضوع في وقت واحد، ولكن أيضاً لأن الموضوع ينقسم على خلفية مواضيع أخرى متزامنة الحضور والتي تشارك في تحديد الموضوع بشكل حاسم، إذ «إنني بتجربتي

[1] – كونزمان، بيتر وآخرون: أطلس الفلسفة، تر جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، 2007، ط2، ص 197.

[2] – الدريدي، عبد الفتاح: فلسفة هيجل، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1970، د ط، ص 213.

[3] – *Voir: Donn, Welton: The new Husserl, a critical reader, op.cit., pp: 40- 43.*

الخالصة وفيها، لا أدرك ذاتي بذاتي فقط، بل إنني أدرك الآخر أيضاً»[1]. ذلك ما يسميه هوسيرل بالأفق الخارجي، مثلما هو شأن الآخر؛ فالموضوع، بهذا ينقسم ويتجزأ في أفق العالم الذي هو عالم ملموس، معيش، تاريخي، على هيأة ترابط واتصال للمواضيع، «فالمحسوس ينشئ العلاقة التي تربط العالم بحياتنا»[2].

وبذلك، يمكن إعادة تشكيل الطابع غير المباشر للموضوع في أفقه الداخلي والخارجي، بمعنى معطائية سلبية للعالم من خلال تصور عام مسبق للأشياء (معارف عامة قبلية عن الطيور وعن الحمام مثلاً). يفهم هوسيرل هذا النوع من المعرفة الاشتراطية المسبقة كمعرفة تشكل ما قبل المعرفة (*pré-Connaissance/ vorberkanntheir*)، فالعالم بالنسبة لي، ومن خلال تركيب غير مباشر يسبقني، هو "محيط للمواضيع".

ومن ثم، فإن العالم المعيش هو عالم مدرك يمتلك قنوات من الإحالات، أين يمكن للأشياء أن تحدث معنى، والإنية *ego*، باعتبارها طرفاً محورياً في عملية الإدراك وجزءاً من هذا العالم، فهي بدورها منفعلة، إذ يلحق بها تأثير هذا العالم. كما أن هناك أصل لظهور هذا الأنا أشار إليه هوسيرل في التأملات الديكارتية، ناعتاً إياه كانتزاع للمعرفة الأصلية البدئية، وبالتالي، كأصل لكل تواصل ممكن وتأكيداً لشرعية التداولية المتعالية[3].

فإذا كان العالم يمثل أفق الوجود الإنساني، فإنه وإلى جانب الآفاق الداخلية والخارجية للموضوع، ثمة أفقاً تذاوتيا يلحق بهذا الفضاء التواصلي الإدراكي، إذ أن الأفق التذاوتي هذا، ما هو إلاّ أفق للأشياء، للمواضيع الواقعية، للمصالح وللأفعال الممكنة.

[1] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 315.

[2] – *Huneman, Philippe, et Estelle Kulich: Introduction à la phénoménologie, op.cit., p. 96.*

[3] – *Benoist, Jocelyn, et Vincent, Gérard: Lectures de Husserl, op.cit., pp: 235- 237.*

وينتج عن ذلك أنه حتى أثناء إدراك بسيط لموضوع من المواضيع، يحضر لدينا وعي للأفق المنفتح على الإنسانية، خاصة في شكلها المتأتي لدينا، كالأقارب، والأصدقاء، وكل الذين نعرفهم بشكل عام، فالأنا المتواصل يمتلك إمكانياته الخاصة التي تكفل له أن يتجه إلى موضوع بعينه[1]، محصلا ما يمكن رؤيته ومعاينته. و هكذا فان معرفتي لطيران الحمام تفتح لي أفق انتظار لهذا الموضوع المتمظهر في محيط معين ثري بالإمكانيات التي قد تطرأ، إذ تثير قدرتي على الإدراك والتواصل مع هذا الموضوع.

إن هذه الأهبة والمعطائية التي تسم الأنا في علاقتها بالمواضيع، وفي انفتاح إمكانياتها تشكل عالمها المحيط *umwett* وعالمها الحميم *heimwett*، وهو ما يبرز «صلتنا الحقيقية بالعالم وعلاقتنا القصدية، وهي علاقة تظل غامضة في الموقف الطبيعي»[2]، كون أن الحياة المنتجة وصيرورتها ترتبط بهذا العالم، وكذلك الحياة التعبيرية، التي هي دوما في خدمة نوع من التطبيق العملي خاصة. ففي هذه الحياة يتوسع ويثرى العالم الذي هو محدد لغويا باعتباره هو نفسه تذاوتيا.

إن إمكانياتي في التوجه، وفي عني المواضيع، وكذا المفاهيم التي أستعملها وإمكانيات قصد المواضيع نفسها، كلها تمثل هذه المؤسسة كهيأة تذاوتية، تترجم مستوى القصديات الأساسية.

وبذا، فالعالم المعيش هو دوماً مسبقاً معطى بالمعنى الذي هو أفق لكل فعل قصدي تواصلي، وهذا الأفق – مثلما تم توضيحه سابقا– ليس فارغاً، لأنّه يشكل مجموعة إمكانيات وافتراضات وأحكام مسبقة، ليست بدورها عامة، ولكن دوما

[1] – *Voir: Bouckaert. Bertrand: L'idée de l'autre, la question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl, édit.: Kluwer academic publisher, USA, 2003, p 59.*

[2] – قارة، نبيهة: الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 35.

محددة، اعتباراً إلى العالم المحيط، فمن خلال التجربة الإدراكية في العالم «يفهم العالم، فينومينولوجيا كأفق كوني»[1].

## 2. التشكيل اللّغوي للعالم وبنيته:

### 1.2 العالم باعتباره تشكيلاً لغويًّـــا:

من خلال الأبحاث المنطقية، نلمس أن هوسيرل يولي للّغة دوراً تقنياً آلياً، ففي وظيفتها التواصلية، تلعب العبارة دور إشارة دالة على فكر المتكلم، بيد أنه فقط في الحياة المنعزلة للفكر*، حيث يتم تعليق كل تواصل مباشر حي، تعمل العبارة بالفعل كعبارة مكتملة وتامة؛ تامة المعنى.

وزيادة على الوظيفة التواصلية للغة، يبتغي هوسيرل بعداً توضيحياً للغة كونها ليس فقط حاملة محتوى الفكر، ومعبرة عنه ولكن كون ان بنية اللّغة تقود إلى توضيح ذلك المحتوى نفسه؛ لذلك يبدو أن توسيع دور اللغة هذا، يأتي نتيجة أهمية الهيأة التكوينية في الأبحاث الفينومينولوجية، وبالتالي للتذاوت. فإذا كان هناك أصل في إطار تذاوتي[2]، فإن التواصل الذي كان يعد كمالياً في الفكر الإني الفرداني، أصبح يلعب دوراً مهمّاً، محورياً، كوسيط؛ ولذلك نجد أن دريدا *Derrida* يفهم تواصلية هوسيرل، كشكل من اكتمالية الميتافيزيقا المبنية على عزلة الفكر واكتفاء الذات بذاتها، وبذلك فإن الآخر، البراني الخارجي يعد ثانويا في عملية التواصل.

انطلاقاً مما سبق، أي من تصور مستويين لهتين الوساطتين، نلاحظ أن الأول يسمح للغة بأن تجسد التجربة على هيأة تكوين لغوي *sprachgeblide*، والثانية تلك المتعلقة بالوساطة، أين يصير ذلك التجسد للتجربة عبارة عن مثالية يمكن أن يتم

[1] – *Escoubas, Eliane et Bernhard Waldenfels: Phénoménologie Française et phénoménologie Allemande, édit.: L'Harmattan, paris, 2000, p. 22.*

– *

[2] – ينظر: هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص ص: 208– 209.

إعادتها أو تكرارها، فاللغة تساهم في تأسيس مثل هكذا مثالية، وفي مرحلة ثالثة لاحقة تأتي الوساطة كانتزاع لهذه التشكيلات اللّغوية كمثالية لتجربة لاحقة، اذ تصبح بدورها فيما بعد، تكويناً لغوياً، وبهذا المعنى فإن العالم الحميم للإنسان محدد بشكل مهم انطلاقاً من اللّغة.

تصبح بهذا، الحياة الإنسانية كتجمع ممكن، مثل حياة اللّغة كوحدة وترابط مجتمعي، وكذا من زاوية «تكوين الآخرين كتعالي صرف، أي كذوات تخترق أناي المونادية *ego monadique*»[1].

ينظر للّغة دوماً، في علاقتها بمجتمع، أي كمؤسسة اجتماعية في أهمية وظيفتها التواصلية، فالعالم- بحسب هوسيرل- هو هذا الكل المكون كعالم محيط متاح *vorhandene* للإنسانية، وكفهم متبادل ممكن، يرتبط بجماعة.

فالفرد من حيث أنه ولد في أحضان المجتمع، ينسب محتوى كل تمظهراته في العالم إلى التواصل *communication/ kommunikation* المستمر مع الذوات الأخرى[2]، لذلك يهب العالم دفعة واحدة لكل واحد منا معنى العالم للجميع.

فإلى جانب الأفق الداخلي والخارجي للموضوع، يكمن هناك أفق التذاوت، وهذا الأفق التذاوتي لكل تجربة، يشير إلى وجود تواصلية للإدراك، أي ناتجة من صميم الإدراك ذاته، من خلال جدلية الأنا والآخر كموضوع في العالم[3].

التجارب الخاصة، وانطلاقاً من التقاطعات التذاوتية التي تتيحها، تجد لها مكاناً في تجارب الآخرين كذلك؛ فأن تكون لي تجربة ليس معناه أن أدرك لوحدي، وبقدراتي الخاصة وحدها، ولكن ذلك يعني بالضرورة، تعديل وإصلاح إدراكي أو تصحيحه في فضاء فهم متبادل *verständigung*.هذا الفهم المتبادل، كأفق تذاوتي،

[1] - *Housset, Emmanuel: Husserl et l'énigme du monde, édit: Seuil, paris, 2000, p. 262.*

[2] - *Voir: Ricœur, Paul: Soi-même comme un autre, édit.: Seuil, paris, 1990, pp: 147-148.*

[3] - *Benoist, Jocelyn: Autour de Husserl, l'égo et la raison, op.cit., p. 29.*

يسمح بانتظام تذاوتي لفاعلية التجارب المحققة «فكل تجربة ذاتية، تمر عبر نوع من الانفلات من الذات، والبحث عن الآخر»[1].

بهذا المعنى، وعند هذا المستوى التواصلي، يأخذ الإدراك مكانته وأهميته في وسط اجتماعي، سمّاه هوسيرل بمجتمع لغوي *sprachgemeinschaft*، باعتبار أن كل تعيين لموضوع يحيل دوماً، وعلى الأقل، إلى المثالية الأولى، تلك المتعلقة بفاعلية التحقق من أجل مجتمع لغوي.

في سياق تحليلاته للأزمة *Krisis*، يلمح هوسيرل إلى عنصر مهم يرتبط بأزمة الحضارة الأوربية، حيث يشير إلى أفق الحضارة في ارتباطها المباشر وغير المباشر بالمجتمع كهيأة لغوية، ذلك أنه ما من واقع اجتماعي ممكن الوجود من دون معطائية المعنى *sinngebung*، وأن هذه المعطائية، بحسب هوسيرل، تجد شرعيتها « ضد كل نزعة مثالية ذاتية مطلقة»[2].

لهذه الاعتبارات، يعمل الفهم المتبادل، كتوحيد ممكن للتجربة في مستوى أعلى، يمثل انصهار وتقاطع تجارب العالم، كأفق منفتح للتجارب الممكنة، أي العالم كأفق كوني يشترك فيه جميع الناس، إذ لطالما حذّر هوسيرل «من اليأس من الرسالة الإنسانية للغرب»[3]، ليصبح الشيء (الموضوع) بهذا، وحدة لتجارب متنوعة، وأشياء تجارب مختلفة، خاصة، وأجنبية، تنفتح على اللانهائي.

التفكير في العلاقة الممكنة بين موضوع ما وأفق إدراكه، يتوجب أن تتم بشكل أكثر عمق وحميمية، لذلك لا يمكن أن نتصور أن موضوعاً ما يتسنى إدراكه في هبته الأصلية انطلاقاً من أفق يمكنه أن يكون مستقلاً.

يقول دوريون *Dorion*، في هذا الشأن « الآن أصبح ينظر (يقصد هوسيرل) إلى الموضوع نفسه، في وجوده وحدوده، كترابط للأفق، الكائن هو دوماً وفقط

[1] – *De Nerval, Gérard: ( La fuite du même ou la quête de l'autre), revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Marrakech, N° 05, 1989, p. 179.*

[2] – *Janicaud, Dominique: La phénoménologie dans tous ses états, op.cit., p. 184.*

[3] – هوسيرل، إدموند: أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترسندنالية، مصدر سابق، ص 559.

معطى كترابط لأفق *Horizon*، إذ هو ليس معطى دوماً في أصليته»[1]. ومن ثم ينتج عن ذلك تقاطع آفاق مختلفة، تنطوي على تمفصلات تلك الآفاق داخل بنية اللغة نفسها. تتيح هذه الإمكانيات، في تصور معالم التواصل وإمكانياته من منظور فينومينولوجي بحث، في إحداث مقاربة إستراتيجية لمختلف الآفاق الداخلية والخارجية والتذاوتية، التي ترافق عملية الإدراك وانفتاح الذات على العالم المحيط، وعلى شتى التمظهرات الموضوعية الممكنة، فمن خلال الإيبوخية « يظهر العالم بتشكيلاته الماهوية كبنية لذواتنا»[2].

فمن جهة، هناك المسار الناشئ عن عملية الإدراك: إذ وبمجرد رؤيتي لطائر الحمام ينفتح أفق داخلي لتحديدات بعدية، ثم بعدها أفق خارجي، أين يقترن ذلك الطائر بمحيط مشكل من مواضيع أخرى،ثم أفق تذاوتي، أين يتسنى لي التواصل مع ذوات أخرى، حيث يسمح لي ذلك مثلا من أن أصحح إدراكي، كاعتقادي برؤيتي لطائر الحمام، بينما تبين أن الأمر يتعلق بطائر اليمام. ومن جهة أخرى، ثمة مسألة تكوينية، تتعلق بحساسية الانطلاق من الذات أو من الموضوع لاعتبارات تتعلق بطبيعتهما المنفعلة.

وبالتالي، فإن نقطة الانطلاق تكون من الأفق، إذ أن أفق الموضوع الذي هو أيضاً العالم هو تذاوتي، وهذا يعني بأن التذاوت لا يمثل فقط البعد الذي يؤدي إلى إدراكي بمجرد حصوله، ولكنه قبل كل شيء يمثل الوساطة التي تسمح لأفق الموضوع، من الانفتاح ومن توصيل الموضوع نفسه، إذ بهذا، المعنى يفهم الموضوع في عموم أفقه، وتجاوزاً يصبح العالم بدوره، كمحصلة للمواضيع والظواهر ما هو إلاّ ترابط لأفق، وبخاصة أفق التذاوت، حتى أن هوسيرل أشار إلى ذلك بشكل صريح من أن العالم هو ترابط ترنسندنتالي للتذاوت في أبعاده النويمية

[1] – *Dorion Cairnes: Conversation with Husserl and Fink, ed.: par R. Zaner, The Hague, Nijhoff, 1976, p. 97.*

[2] – *Housset, Emmanuel: Husserl et l'énigme du monde, op.cit., p. 242.*

والنويزية، حيث أن الإنية، يقول هوسيرل « لا يمكن لها أن تكون إنية لها تجربة العالم، إلاّ إذا كانت في اتصال مع إنيات أخرى هي مثيلاتها»[1].

الموضوع في ترابطه مع أفقه يفسح المجال لهذا الأفق بأن يتداخل مع التذاوت، حيث يصبح العالم مترابطاً مع التذاوت *المتعالي Intersubjectivité transcendantale*.

فإذا ما كانت هذه الوساطة التي تعبر بالضرورة مختلف الآفاق المتداخلة في اتصالها باللّغة، فإنه يتوجب وفقاً لذلك أن يكون التذاوت مرتبطاً بفهم متبادل وبالتواصل: « إن الآخرين يظهرون أولا في إدراكنا بصفتهم أجساماً مميزة ومتحركة حركة ذاتية، ليتجلوا بعدها كأجساد تابعة لذوات– أناوية أجنبية»[2].

يتحول العالم إلى ترابط صلاحيات ممكنة الحدوث إذ أن « العالم الوحيد بالنسبة لي، وبالنسبة للآخرين، هو ذلك المتعلق بالأفعال»[3] ضمن تجربة عالم المعيش، أين يتشكل الأنا المتعالي داخل العالم ومن خلاله، فبالنسبة لهوسيرل، أنا نفسي، باعتباري إنية متعالية أؤسس العالم، وفي ذات الحين، باعتباري روحاً، فأنا إنية إنسانية في العالم، والفهم الذي يحدد منطقه في العالم، هو نفسه فهمي المتعالي.

استناداً إلى ذلك التصور الفينومينولوجي الترنسندنتالي، الذي يعطيه هوسيرل للأنا المتعالي، في بلورة تذاوتية تواصلية في العالم، انطلاقا من تشكيل متبادل للأنا والعالم[4]، يظل فهم الجانب المتعالي للأنا صعبا من دون الرجوع إلى هيرمينوطيقا *herméneutique* العالم، أي إلى فينومينولوجيا تأويلية، مثل تلك التي مارسها هيدغر *Heidegger* بشكل أكثر راديكالية، أو من خلال التفكيكية إذا اعتبرنا العالم المتشكل يتبدى على هيأة ملفات أو تسجيلات، وهي الحركة التي تعد كلاسيكية الآن، حيث

[1] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 297.

[2] – بونفقة، نادية: فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية عالم الحياة، مرجع سابق، ص 11.

[3] – *Dorion Cairnes: Conversation with Husserl and Fink, op.cit., p.101.*

[4] – *Voir: Housset, Emmanuel: Husserl et l'énigme du monde, op.cit., pp: 244- 245.*

مارسها كلا من حركات ما بعد الحداثة *postmodernisme*، التفكيكية *déconstruction*، أو النزعة البنيوية الحديثة *néo-structuralisme*.

وفي السياق ذاته، يمكن تصور جدلية قائمة بين الجانب الإمبريقي للذات، وبين جانبه المتعالي مثل النقد الاجتماعي الذي مارسه هبرماس (1929،) *Jürgen Habermas*، محاولاً تأسيس أخلاقيات التواصل، بنقده للعقل التقني الأداتي الذي رسخ عالم الأنساق، على حساب عالم المعيش الحيوي «الذي توجد فيه الذات، وتتفاعل فيه مع غيرها... واللّغة المشتركة، وفي الوقت نفسه عالم الإحساسات والمشاعر المشتركة بين الناس»[1].فالنقد الجدلي الذي قدمه كارل أتو آبل *K.O. Appel* (1922،) في كتابه تحولات الفلسفة، بالعودة إلى مجتمع التأويل كوسيط مهم في فهم تلك المسألة، حيث يمكن «أن ينظر إلى العالم المعطى للذات في التجربة كعالم موضوعي صالح للجميع»[2]، بما هو عالم للتأويل.

مثل تلك البدائل، يتحاشاها هوسيرل ليستقر به المقام عند حدود فرضيتين، من جهة، اعتبارا إلى الموضوع (الحمامة بما هي كذلك)، وكذا الجانب المتعالي، والعلاقة الضرورية الترابطية التي تجمعهما، ومن جهة أخرى، انعدام الجدل بينهما، أي لا جدل بين الذات الأمبريقية *empirique*، والذات المتعالية *transcendantale*، فثمة استلزام متبادل بينهما كبنية *structure*.

## 2.2 عالم المعيش كبنية:

تتحدد بنية عالم المعيش كافتراض موجود خلق كل فعل قصدي، فعالم الإنسان والثقافة، سابقان للفعل القصدي؛ واعتباراً لذلك، يمكن أن نقول أن ذلك العالم يملك سلطة بالمعنى الذي يعمل فيه على تحديد وحتى إملاء ما يمكن أن يكون مقصوداً (ما يفترض أن تكون أو تعنيه الحمام مثلاً)، حيث يمكن لإنيتي أن تقصده، وتتجه إليه.

[1] – بلعقروز، عبد الرزاق: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، مرجع سابق، ص 93.

[2] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص 17.

فأوصاف وخصائص العالم المعيش كتشكيل لغوي، تبين أن الأمر يتعلق بتشكيل من نوع بنيوي يندرج ضمن «منظومة التغيرات الممكنة لذاتي»[1]، ولكن إذا كان كل عالم معيش هو معطى، كعالم تاريخي وثقافي، أفلا يعني هذا أن البنية هي دوماً محددة ونسبية، في كل عالم خاص ترتبط به؟. قد يبدو الحال لتجاوز هذا المأزق متأتي في إيجاد تفرقة بين مختلف المستويات الداخلية لعالم المعيش، وتجريد الخواص الثقافية من أجل تحصيل بنية، تكون واحدة بالنسبة لأي عالم ثقافي.

لذلك يعتقد البعض أن قاعدة كل ثقافة، تكمن في كونها عالم إدراك أولاً، وأن التداولية المتعالية، يستلزم أن تكون، تدشيناً أولياً لكل نظام تأسيسي، كونها تفكر في صيرورة عمل عالم المعيش[2].

يعتبر هوسيرل أن بنية عالم المعيش مستقلة عن كل ثقافة، وأنها تفلت من كل نسبية مطلقة، وأن عالم المعيش، وضمن كل متعلقاته وتفاصيله، يمتلك رغم كل شيء، بنيته العامة، وأن هذه البنية هي أولا وقبل كل شيء بنية معنى.

إن العالم عبارة عن أفق لموضوعات ممكنة متعلقة بحياة شعورية قصدية، وهو بهذا، مؤسس بواسطة الذاتية، من حيث أنها تملك قبل كل بناء للمفاهيم عالماً يعد بصفته المعطى بشكل مباشر شرط كل تصور للعالم[3]، وعلى الرغم من أن هذا العالم ليس كلاً مترابطاً نظرياً، فإنه ليس فوضى *Chaos*، لأنه يمتلك بنية ذات معنى، بنية لا يتم اكتسابها من خلال نشاط نظري بل افتراضها بالأحرى.

تناول هوسيرل «صفات مختلفة مميزة لعالم الحياة المعطى بشكل سابق، المعرفية منها والعملية والعاطفية»[4]، بيد أن بنية العالم لا يمكنها أن تتشكل في العالم

[1] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 300.

[2] – ينظر: إنقزو، فتحي: هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، مرجع سابق، ص ص: 87– 89.

[3] – ينظر: بونفقة، نادية: فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية عالم الحياة، مرجع سابق، ص ص: 296– 297.

[4] – المرجع السابق، ص 14.

كاستحقاق ثقافي، ولا يمكنه أيضاً أن يكون في الذوات، مثل الطريقة التي تدرك بها العالم اعتباراً إلى تأسسها الفيزيولوجي.

ولذلك، فإن البنية الكونية، لا يمكنها أن تكون مجرد مكسب ثقافي لسببين: من جهة القابلية للحوار، والتبادل بين مختلف الثقافات، حتى إذا تعلق الأمر بأرضية تبادل تنقصها المساواة أو الاحترام أحياناً، وأيضاً إمكانية الترجمة من لغة إلى لغة أخرى، تفترض كما من العلامات، تسمح بتصور أن ثمة شيء مشترك بين مختلف الجماعات، مثلما أن هناك مسافة ثقافية بين الأنا والآخر، يتوجب احترامها وأخذها في الحسبان في كل عملية تواصلية[1].

ومن جهة أخرى، وفي جانبها السلبي، لاحظ هوسيرل أن هيمنة أوربا على العالم، أعطت صورة عن ضلال وانحراف العقلانية كما تجلت عند الإغريق في الأصل، لأجل ذلك، يقول هوسيرل « لابد من إصلاح الإنسانية كي تصير واعية بمصيرها، وقادرة من ثم على متابعة مسار العقل باتجاه الحقيقة»[2]. فالمركزية الإثنية *ethnocentrisme* التي سايرت الاعتقاد الأوربي بالتفوق العقلاني في أشكاله العلمية، والاقتصادية وحتى السياسية، أفضى إلى العمل على نشر نمط ثقافي عقلاني فرض بنيته الخاصة، معتبراً إياها كونية.

من خلال هذه الحركة، قامت ثقافة مهيمنة بغلق الحوار، بفرضها للشروط التي تحدد ما هو عقلاني *Rationnel*، لذلك في اعتقاد هوسيرل « إن الخطر الأكبر الذي يهدد أوربا هو العياء»[3]، وزيادة على ذلك، فإن البنية الكونية، بدورها، لا يمكنها أن تختزل إلى مجرد عالم إدراكي لسببين: أولا إصرار هوسيرل على السمات الملموسة والتاريخية لعالم المعيش، تماماً مثلما هو الشأن نفسه بالنسبة

[1] – ينظر: ريكور، بول: عن الترجمة، تر: حسين الخمري، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ط1، ص ص: 12– 13.

[2] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص 18.

[3] – هوسيرل، إدموند: أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترسندنالية، مصدر سابق، ص 558.

لمختلف العوالم المعاشة، إذ لا ينطلق من التغيرات الفيزيولوجية التي ترافق إدراك الأشياء، ليعدها تأسيساً لمختلف العوالم الثقافية.

من جهة ثانية، وعلى فرضية أن هناك عوالم كونية للإدراك، فإنه ليس بالإمكان تهيئتها لمسايرة المستجدات وتحليلها وفهمها ،إلاّ من خلال تحليل فزيولوجي وسيكولوجي ينطلق من عالم العيش، أي تحليل ما يكون بنية عالم المعيش، انطلاقا من وجهة نظر تتجذر داخل عالم المعيش.ان ذلك يعني عدم الانسياق الأعمى لعلوم أمبريقية تبقى نتائجها، ومهما كانت درجة إقناعها، لا توفر ضماناً كافيا من وجهة نظر مستقلة عن كل ثقافة، إذ لو كان الأمر كذلك، لكان العالم المدرك مجرّد تكهنات، أو أحكام مسبقة اعتباطية، ولذلك فإن التبرير النهائي يستمد شرعيته من سلطة الحسّ المشترك، كوننا بشراً نمتلك تعقداً فيزيولوجيا، ونشارك الآخرين الاعتقاد في « إمكان وجود حياة إنسانية صحيحة لها معنى»[1].

من منظور فينومينولوجي بحت، تشكل تلك التحليلات معنى البنيات الفيزيولوجية، إذ تسمح في نفس الوقت بالتعرف على هذه البنيات الإدراكية التي ترتبط بها معرفتنا، حيث أنها، وإن كانت مستقلة عن هذه المعرفة، إلاّ أنها في الوقت نفسه غير منفصلة عنها كلية.

من ثم، يتوجب البحث – برأي هوسيرل– في الشروط أو المقاييس التي تؤسس لكونية تلك البنيات حتى نفهم ضرورتها، لذلك كتب هوسيرل عن هوية الموجود فينومينولوجيا، ذلك الذي يصدق على كل موضوع محل الكشف، من أن الموجود كوحدة للهوية هو معطى قبلي؛ قبل تشكلي، ولكنّه يعني أن الهوية كمثالية، ليست شيئاً يمكن إيجاده في أصليته، ولكنها (أي الهوية) هي دوماً شيئاً مؤسسا ومبينا، ولعله لهذا السّبب، يقول هوسيرل– «لا بد للمرء من أن يفقد العالم أولا عن طريق التعليق، لكي يجده من جديد فيما بعد، في شعوره الكلي بذاته»[2].

[1] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 330.

[2] – المصدر نفسه، ص 332.

تصبح هوية المعنى بهذا، ومعها الدلالة، ذات بعد لغوي رمزي، وتصيره بنية العالم تبعاً لذلك، ترابطاً تذاوتيا للفهم، أي للتواصل الذي يتأسس في عالم المعيش، هذه البنية التي تمثل عالماً مشتركاً لكل الناس، حيث تستند اختلافيته وكذا تجليه الملموس في عوالم المحيط الملموس.

ومن جانب آخر، فإن بنية الموضوعية اللامشروطة هي التي تعطي لمختلف العلوم مواضيعها، بحيث تستطيع تلك العلوم أن تفحص ما له قيمة غير مشروطة بالنسبة لجميع الناس، وهو ما يفسّر أيضاً سبب إصرار هوسيرل على مفهوم العالم للجميع *monde pour tous* في « تعاليه كعالم مشترك»[1]، يقدمه على اعتباره عالماً موضوعيا، ومن ثم تصوره لهوية العالم كموضوعية مرتبطة بالتواصل من منطلق أن هذا العالم الذي هو عالمنا، عالم الأشياء التي من حولنا، يحيل إلى هذه "النحن" التي تختزل مجتمعاً متداخل الفهم *verständigungsgmeinschaft*.

إن اجتماعية الفهم المتداخل تلك،- برأي هوسيرل- لا تضم كل الذوات التي تنجز تجارباً معينة، أو كل البشر عامة، ولكن فقط، هؤلاء الذين نكون معهم مجتمع الحياة *lebengmeinchaft*، مجتمع راهن وكثيف، فالمجتمع الذي هو فريد ومشترك هو بنية، وهذه البنية تقدم على اعتبارها تشكل هيأة اجتماعية للتواصل *communauté de communication*، لذلك نجد هوسيرل يقر بأنه ليس لأزمة الوجود الأوربي سوى مخرجين «أفول أوربا في اغترابها عن المعنى العقلي لحياتها وسقوطها في عداء الروح وفي البربرية، أو انبعاث أوربا انطلاقا من روح الفلسفة، بفضل بطولية للعقل تتخطى النزعة الطبيعية نهائيا»[2].

وبذلك فإن هوسيرل، لا يقر بالطابع المشكل للبنية فحسب، ولكنه يوضح كذلك كيف يأخذ ذلك التشكل مكانه، رجوعاً إلى العالم الذي هو ترابط لذاتية متعالية *subjectivité transcendantale*، باعتباره تذاوتية، وكيف أن التذاوت هو عينه

[1] - *Housset, Emmanuel: Husserl et l'énigme du monde, op.cit., p. 250.*

[2] - هوسيرل، إدموند: أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترسندنالية، مصدر سابق، ص 558.

ترابطاً للفهم المتبادل، كون الفينومينولوجيا «نقطة انطلاق الإنسان لشخصيته، وحتى لفينومينولوجيا روح المجتمع، والتشكيلات الثقافية»[1].

هذه الفسيفساء البنيوية التي تشكل عالم المعيش وتهبه كل طاقته التواصلية، تُؤول انطلاقاً من كونها، ابتداءًا، ترسم معالم تقاطعات علائقية لأفعال الحياة التي تضم الإنسانية في كليتها، حينما يتقدم العالم المختبر، طالما أنه، ومن منظورنا تاريخي وثقافي تتمظهر عوالم مختلفة.ان العالم نفسه في كليته، مشكل من تواصل الشعوب، سيما وأن «روح الإنسانية الحقة لمّا يكتمل بعد»[2] بتعبير هوسيرل. يصبح العالم بذلك، مرتبطاً بتواصل الذوات الفردية أو بين الجماعات، وهو ما انتهى إليه هبرماس *Habermas* في كتابه نظرية الفعل التواصلي، من خلال سعيه «إلى تكوين توجه أخلاقي جديد، يفتح آفاقاً جديدة للتواصل تعمق الرابطة بين الفرد ومجتمعه»[3].

ومن ثم يمكن أن نستنتج مع هوسيرل نقطتين تسم العالم، كعالم لتجربة المعيش:

1- العالم نسبي اعتباراً إلى كونه عالم مرتبط بالذات الفردية التي تخوض تجربة العيش، رغم التواصل الذي ينتمي إلى هذا العالم، كتقليد ينشأ ويتبلور باستمرار.
2- نسبية العالم هذه، تفسرها صيرورة التغير المتتالي للتواصل الذي يستمر بين الذوات الفردية، أو نفس مجموعة الذوات التي تملك عالمها المحيط: فالعالم بذلك مرتبط بالتواصل.

غير أن هوسيرل يصرّ على أن ما هو مؤسس، ليس هو العالم «كعالم واحد وأصلي» للجميع، ولكن العالم الموجود *vorhandene wett*، وهنا يجري هوسيرل

[1] - *May Zaud, Yves: Personne communauté et monade chez Husserl, édit.: L'Harmattan, paris, 2010, p. 09.*
[2] - *Housset, Emmanuel: Husserl et l'énigme du monde, op.cit., p. 248.*
[3] - مهيبل، عمر: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007، ط1، ص 138.

تفرقة بين العالم المحيط، والبنية الموضوعية للعالم، حيث «يصير التواصل تناغما بين الإنسان وذاته، بين الذات ووعيها، ويصير مدخلاً لعالم المعاصرة الجديدة»[1].

إن ذلك يعني، بأن الذهنية الموحدة حول العالم، مشكلة من قبل المجتمع الذي يصل إلى مستوى معين من فهم الذات، كما لو أن هوسيرل يريد أن يجعل من درجة الموضوعية، مرتبطة بدرجة العقلانية *rationalité*، بحيث تكون البنية الموضوعية للعالم المشترك للجميع مؤسسة من قبل مجتمع يفهم نفسه كممثل للإنسانية في كليتها، من أجل ذلك « لا بد من إصلاح الإنسانية كي تصير واعية بمصيرها وقادرة من ثم على متابعة مسار العقل باتجاه الحقيقة»[2].

يمتلك العالم الموضوعي موضوعية، يمكن للجميع أن يستوعبها في عمومية غير مشروطة، تمكن الناس من المشاركة والتواصل «فالآخر لا يستعاد كمثيل بل كآخر لانهائي الغيرية»[3]، وعلى هذا الأساس تمتلك عبارة أفق العالم معنى مزدوجاً؛ فهي تعني من جهة، البنية نفسها التي تقدم لنا العالم كموضوع ذي معنى، باعتباره ينتمي إلى التجربة الإنسانية، ومن جهة أخرى، العالم في ذاته من حيث أنه معطى دائما انفعالياً على نحو سابق[4]، فضلاً على كون الإنسان يمتلك في الأصل، تأويلاً للعالم من خلال امتلاكه لغة، إلاّ أنّ اللّغة لا تجعل العالم معطى بشكل سابق، بقدر ما تجعله مفهوماً بشكل سابق.

[1] – المرجع نفسه، ص 138.

[2] – هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض، مصدر سابق، ص 18.

[3] – الحسناوي، مصطفى: (لغة الجسد– لغة الآخر)، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، عدد5، 1989، ص 22.

[4] – بونفقة، نادية: فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية عالم الحياة، مرجع سابق، ص 298.

# المبحث الثاني:

## تجربة الآخر وفينومينولوجيا التذاوت

1. مكانة الآخر في غيرية هوسيرل
2. الحركة الفينومينولوجية وتجربة الأنا والآخر

## 1. مكانة الآخر في غيرية هوسيرل:

### 1.1 تجربة الآخر: الغيرية، التذاوت

أضفت التأملات التي خصّصها هوسيرل حول علاقة الأنا بالآخر، لاسيما انطلاقاً من فينومينولوجيا التذاوت إلى بروز اهتمام تواصلي، لم يتوقف الفينومينولوجيون المعاصرون، إلى اليوم، بالعودة إليه، قصد إثرائه، والعمل على توسعة أبعاده الإيتيقية، والسّيميائية، فضلاً عن نقد متكآته النظرية والميتافيزيقية، مثل أعمال[1] جانيكو دومينيك *J. Dominique* (1937– 2002) الفينومينولوجيا في كل حالاتها، المنعرج الفينومينولوجي، والفينومينولوجيا المنشطرة مثلاً.

تبدأ الخطوة الأولى لفينومينولوجيا التذاوت، بالعودة إلى التجربة الحية المباشرة لحضور الآخر أو الغير *autrui*، و«تحليل التأسس الملموس لهذا الآخر»[2]، ومن هنا تحديداً تبدأ إشكالية التساؤل عن التموقع المفترض، الذي يتوجب على الأنا أن تحذوه في علاقتها بالآخر، حتى يمكنها أن تفرق بين ما هو عائد إليها، أي ما هو من صميم الذات، وبين ما هو راجع إلى الغير، أي بين ما هو غريب عنها من زاوية خارجية، مثلما كان يحلو لميرلو بونتي *Merleau Ponty* أن يسميها بوضعية التحليق، حيث يرى أن التذاوت ما هو إلاّ «حضور الآخر في أناي، أو أناي في الآخر»[3]، بينما نجد لفيناز *Levinas* ،وفي إطار محاولة تهديد طبيعة هذه العلاقة مع الغير، يرى أنه وبعودة الذات إلى ذاتها في علاقتها بالآخر، ينمحي اقتلاع الذات، من كل نسق، ومن كل شمولية.

يحدد هوسيرل هذه العلاقة بالآخر انطلاقاً من مبدأين محوريين:

---

[1] – *Voir: Janicaud, Dominique: La phénoménologie dans tous ses états, édit.: Gallimard, paris, 2009, pp: 11- 14.*

[2] – *Benoist, Jocelyn et Vincent Gérard: Lectures de Husserl, op.cit., p. 241.*

[3] – *Merleau Ponty. M.: Signes, édit: Gallimard, paris, 1960, p.121.*

الغيرية altérité والتذاوت *intersubjectivité*، وتحيلنا هذه إلى التساؤل، كيف أن تجربتي الخاصة، تهبني منفذا إلى حقل تجارب أخرى من دون أن تكون، وبالضرورة تجارب الآخرين مماثلة لتجربتي، وهذا يعني أن الأمر يتعلق بالوعي المسبق للجوانب الموضوعية، والتذاوتية، وحتى المتعالية للعالم، التي تدشن شتى أبعاد التواصل الممكنة مع الآخرين، المسألة الأساسية بالنسبة لهوسيرل، في هذا الشأن، هي محاولته تأسيس نظرية العالم الموضوعي، انطلاقا من نظرية التجربة الموضوعية للآخر أو الغيرية *frenderfahung*، باعتبار أن نظرية تجربة الغيرية، هي التي تفسح المجال للدخول إلى نظرية التذاوت، كنظرية للعالم الموضوعي والمتعالي «كعالم قائم بين الذاتيات»[1].

فانطلاقا من وجهة نظر فينومينولوجية، الآخر هو تغيير لأناي، وهذه المقاربة الفينومينولوجية للتذاوت، تستند إلى اعتبارات نظرية مسبقة عند هوسيرل، وهي اعتقاده بأن الشكل الأساسي للغيرية، لما هو شيء آخر غير ذاتي، هو غيرية الآخر؛ «إنني أدرك الآخر في ذاتي، وهو يتكون في ذاتي عن طريق الشعور بالحضور، دون أن يكون حاضراً هو ذاته»[2]؛ الآخر هو تغيير لأناي، غيري غيري أنا، أناي الأخرى، بمعنى تغيير أو إصلاح لأناي، غيري يعني غيري أنا(ذاتي): *alter veut dire –alter-ego*. هذه المقاربة الهوسيرلية لمماثلة الأنا والآخر، لطالما شابها نوع من الغموض من خلال التساؤل عن كيفية الوصول إلى إدراك الآخرين، «ما دام الآخرون قد حصروا بين هلالين»[3]؛ لقد عمل هوسيرل في التأمل الخامس من التأملات الديكارتية على تتبع طبيعة تجلياتها الفينومينولوجية، ليخلص إلى أن الآخر، يحيل، وانطلاقا من مفهومه المركب، إلى أناي، فالآخر، بما هو كذلك، هو انعكاس لأناي، هو مماثلي ونظيري *analogon*.

[1] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 209.
[2] – المصدر نفسه، ص 316.
[3] – نفسه، ص 318.

يتساءل هوسيرل كيف لذاتي، لكائني الداخلي الخالص، أن يؤسس بشكل ما، هذا الآخر باعتباره غريباً، وبهذا فالمسألة هنا، لا تتعلق فقط بفهم الآخر كانعكاس بسيط أو مماثل للذات، ولكن الأمر يتعلق بمدى استيعابه كغريب *etranger* عن الذات، أي استيعابه في غيريته اعتباراً لأن « الذات في علاقتها بالمواضيع التي تتأسس ضمن حياتها القاصدة، وكذا لبقية الذوات»[1].

بالنسبة لهوسيرل، وانطلاقاً من فينومينولوجيا التذاوت، تتأسس مشاركة وجدانية وحدسانية متعالية *intropathie/Einfühlung*، تعبر عن تجربة الغيرية هذه، واهبة إيّاها أفقها التواصلي، فإدراك الآخرين، هو من جهة، إدراك لوجود واقعي من خلال جملة من التجارب المتغيرة والمترابطة، ومن جهة أخرى، فإن إدراكي للآخرين، هو بمثابة إدراك لمواضيع العالم، وفي نفس الوقت كذوات لنفس هذا العالم[2]: إنها ذوات تدرك العالم، العالم نفسه الذي أدركه، وهكذا فهي ذوات تمتلك تجربة عني، مثلما أنني أمتلك تجربة العالم، ومن خلاله تجربة الآخرين.

من هذا المنطلق، تبدو طبيعة الغيرية كتجربة واقعية عند هوسيرل، بعيدة عن كل فعل تفكير أو تعقل بالمماثلة في معرفة الآخر، مثلما كانت ترمي إليه بعض المقاربات السّيكولوجية المعاصرة، فما أراه واقعيا ليس مجرد علامة لنظير، ليس مجرد صورة بالمعنى الذي نريد.

إن التساؤل هاهنا، يبين أن مشكلة الأنا وحدية *solipsisme*، تمثل ضد المعنى *Widersinn*، بمعنى من المعاني، إذ تغدو مسألة إدراك ومعاينة الآخر فينومينولوجيا في فضاء ما، مسألة وعي قصدي مسؤول ومتجاوز لكون هذا الآخر، مجرد جسم فيزيائي بالمفهوم الظاهر المتجلي، و كون « أن الجسد لا يوجد فقط في ذاته، بل

[1] – *Benoist, Jocelyn et Vincent Gérard: Lectures de Husserl, op.cit., p. 24.*

[2] – *Voir: De Boer, Theodore: The development of Husserl's Thought, op.cit., p. 172.*

ومن أجل الآخر أيضاً»[1]، وبالمثل فإن الإدراك لا يتم أيضاً إذا كان محور الإدراك يقتصد هذا الآخر إلى مجرد روح.

وهكذا، فإن إشكالية تجربة الآخر والغيرية تقود إلى مشكلة معرفية كيفية إدراك جسم فيزيائي يقع تحت الأعين في مكان ما، كجسم حي لآخر سواي؛ « إن الجسدية التي يتصف بها الآخر، تبقى طبقة خالصة من المعنى، مضافة بشكل إدراكي»[2]. فأصل هذا المماثل لأناي الخاص والمتميز هو الذي ستأخذ فينومينولوجية التذاوت على عاتقها مهمة طرحه وتحليله فينومينولوجيا، لا سيما من خلال ما يتيحه التعليق الفينومينولوجي، من اتخاذ المحاذير الموضوعية في إدراك هذا الآخر، وحدس ماهيته.

على ضوء ذلك، فإن المقاربة الفينومينولوجية لهوسيرل تضع في الحسبان، بداهة أن الآخر يتقدم إلى كونه شكل لمعنى مدرك، حقيقي وذو خصوصية كاملة؛ ولكن فيما تمكن ملامح هذه الخصوصية التي تنجم عن تجربة الغيرية هذه كتجربة تواصلية؟

ثمة صعوبة– في اعتبار هوسيرل– ،تنجم جرّاء بروز هذا المعنى المدرك كمحصلة لتجربة الآخر، فهذه الخصوصية لا ترجع فحسب أني أدرك جسماً حيا لهذا الآخر، وإنما لكون هذه التجربة تمثل تعبيراً جسمانيا *corporelle* للآخر، استوعبه إدراكي[3]، وبالتالي فالأمر لا يتعلق بتجربتي، ولكن أيضاً بما ينجز عن هذه العبارة الغريبة عني التي عايشتها، من خلال تجربتي المباشرة مع الآخر: الآخر كعبارة خارجية تتسم بالغرابة، ذلك أن «معرفة الآخر تظل مهما تحررت من أسر المسبقات مشروطة بإرادة قوته، وعنفه سواء كان ماديا أو رمزياً»[4].

[1] – الحسناوي، مصطفى: (لغة الجسد– لغة الآخر)، مرجع سابق، ص 18.
[2] – بونفقة، نادية: فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية عالم الحياة، مرجع سابق، ص 11.
[3] – ينظر: هوسيرل، إدموند: الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص ص: 40– 42.
[4] – الحسناوي، مصطفى: (لغة الجسد– لغة الآخر)، مرجع سابق، ص 18.

يقترح هوسيرل منفذين منهجيين ليستوضح العلاقة بهذا الآخر، وذلك ابتداءً، برسم خط معلمي بين ما هو عائد للذات، وبين ما هو غريب عنها، وهو يعد هذا الفعل كشكل من أشكال التعليق الأولى، ليستقل بعدها إلى تبيان أن الذات تكون الآخر انطلاقا مما هو راجع إليه بتغيير قصدي لأناه، إن تحليل هذا التغيير القصدي للأنا، هو بمثابة النواة الضرورية في مقاربة هوسيرل لمسألة الغيرية.

ففي تصوره لعلاقة الأنا بالآخر، يبسط هوسيرل فرضية "الكائن مع الآخرين"، كشكل من التداخل الحميمي الذي ينجم عن هذا اللقاء الذي يعبّر بداهة، أنه من جهة كل تجربة أنجزها هي تجربتي الخاصّة بي، والتي تختلف وتتمايز عن التجارب المنجزة من قبل الآخرين «فالتذاوتية المتعالية تظل أرضية لكل صلاحية للعالم»[1]، ومن جهة أخرى، فإنه لا شيء آخر غير تجربتي الخاصة عينها، تتيح لي المجال من الانفتاح على تجارب الآخرين، وبالتالي فثمة اقتصاد أولي لا يؤثر سلباً أو يفقر محتوى تجربتنا، بل على العكس، مثله مثل الاقتصاد الفينومينولوجي، إنه يحفظ كل هذا المحتوى واهباً إياه هيأة جديدة.

إن العمل على عزل متعلقات كل ما هو غريب عنا، لا يعني أنه يتسنى الوصول إلى مجموع حياتنا النفسية وتفاصيلها، أو إدراك حياة هذا الأنا السيكولوجي، ذلك أن جوهر حياتي يبقى مرهون بتجربتي عن العالم وفي العالم، وبالتالي كتجربة حية، ممكنة، واقعية عما هو غريب عنا، إذ أن الفيلسوف الحق، برأي هوسيرل، هو الذي يحقق هدف «النظرة العامة إلى العالم»[2].

الإجراء الفينومينولوجي الذي ينهجه هوسيرل، في توخيه تأسيساً للآخر، انطلاقا من الفضاء الأصلي للأنا، هو غاية في التعقيد، وهو في ذلك يلتجأ إلى مقاربة تعتمد على نوع من الإدراك التماثلي *analogique*، الذي جعل بول ريكور *Paul Ricœur* (1913– 2005) نفسه، يرى فيه اكتشافا أصيلا.

[1] – *Housset, Emmanuel: Husserl et l'énigme du monde, op.cit., p. 250.*

[2] – هوسيرل، إدموند: الفلسفة علماً دقيقاً، مصدر سابق، ص 104.

## 2.1 الآخر كتعديل قصدي للأنا:

عملت تكييفات هوسيرل المستمرة والعميقة لفينومينولوجيا التذاوت، على فهم تجربة الآخر وتجاوز النظريات الكلاسيكية التي كانت سائدة مثل نظرية اللباقة أو المشاركة الوجدانية *intropathie/ einfühlung* وغيرها، التي تتكئ على عقلانية المماثلة *analogieschlub*.

مثل هذه التعديلات المستحدثة من قبل هوسيرل، في نسج أفق فينومينولوجي جديد في تصور العلاقة بالآخر[1]، وفي تحديد المعالم التواصلية والإيتيقية لهذه العلاقة، استدعت من هوسيرل إعادة النظر، وبشكل أكثر تدقيق، في هذه الأنا التي تنتمي إلى وجود حي يحتل فضاءً منفتحاً على الذات، باعتبار أنني لا أحتل حيزاً أو موقعاً في المكان فحسب، ولكن بالأحرى جسمي هو جسم مركزي *zentralkörper*، أو النّقطة الصّفر *nullkörper* في الفضاء المحيط بي، وانطلاقاً من نقطة الصّفر هذه، التي هي جسمي، أخوض تجربة العالم، هذا «العالم الذي هو في الأصل ليس مجموعة أشياء، ولكنه تحول»[2]. وهكذا هو ديدن الآخر كذلك، فما ينطبق علي، ينسحب على الآخر أيضاً، «فأنا أعيش في عالم يختبر في الوقت نفسه من قبل آخرين، وهو عالم شترك بيننا»[3]، فالآخر ككائن يحتل بدوره حيزاً في الفضاء، يلازمني وجوديا، وينجز هو كذلك تجربة العالم.

يخلص هوسيرل إلى فهم الآخر كتغييرات قصدي لأناي، تقدمه كما لو أنني كنت هناك مكانه، *Wie Wennich dort wäre Comme, moi, j'étais là-bas*، لتغدو المماثلة الفينومينولوجية التي يرتئيها هوسيرل، متأرجحة بين أفقين حول هذا العالم: إحداها راهنة للآخر، والأخرى افتراضية تخصني، إذ لا يتعلق الأمر – هاهنا– عن

[1] – *Voir: Renaut, Alain: Découvrir la philosophie- le sujet, édit.: Odile Jacob, paris, 2010, pp. 156- 163.*

[2] – *Patoka, Jan: Introduction à la phénoménologie de Husserl, op.cit., p. 16.*

[3] – كونزمان، بيتر وآخرون: أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 197.

مماثلة بين حالتين نفسيتين مثل حالة الغضب التي قد أكابدها تماماً مثلما قد يكابدها الآخر، ولكن بين فعلين قصديين يقترنان بنفس العالم المشترك في وضعيات مختلفة.

هذا تحديداً ما حذا بهوسيرل إلى فهم الآخر كتعديل قصدي لأناي[1]، حيث تنفتح الإنية المنادية *ego monadique*، وتتحد مع مجموع المنادات (الإنيات الأخرى) في أشكال مختلفة من المشاركة والاتصال.

وهكذا، وتأسيساً على ما سبق، يبدو أن مشكلة فينومينولوجيا التذاوت عند هوسيرل، منظور إليها في بعدها التواصلي، تطمح إلى شرح وتوضيح أنه بإمكاني فهم جسم فزيائي مرئي هناك، كالجسم الحي للآخر الذي يتمظهر بدوره ولنفسه في وضع محفوف بالقدرة على الإدراك[2]، أي ليس فقط كإشارة بسيطة لحضور هذا الحضور.

الآخر، إذن منظوراً إليه من أفق فينومينولوجي، هو مشحون دوماً بالمعنى، حيث تصبح اللّغة «الوسيط الرمزي في فعل التواصل بامتياز»[3]، وهذه الخاصية الإدراكية هي ما يسميها هوسيرل بالأفق *Horizon*.

إن أثر الجسم الفيزيائي للآخر، كمعطى ألحظه في المكان، ينفتح على جسمي الخالص[4]، ووجودي الحميم الذي هو أساس فردانية الذات، ليعترف – ومن خلال الإدراك التماثلي– بمعنى جسم حي، فجسم الآخر يتخذ هذه الدلالة – حسب هوسيرل– من تبادل إدراكي انطلاقا من جسمي الخاص، وعملية تبادل الدوار إدراكيا بين الأنا والآخر، تتخذ شكل صيرورة، هي طبيعة كل تجربة تخوضها الذات وليس فقط تجربة الآخر.

[1] –ينظر: هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 330.

[2] –ينظر: هوسيرل، إدموند: فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، مصدر سابق، ص ص 49– 52.

[3] – بلعقروز، عبد الرزاق: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، مرجع سابق، ص 95.

[4] – *Voir: Descombes, Vincent: (La question de l'individualité humaine), revue philosophie, N° 106, édit.: Minuit, paris, 2010, pp: 38- 56.*

بذا، فإن بنية إدراك الآخر، ومن خلال تحليل سكوني له، توضح أن تلك المعطيات الأولى لا يمكنها ولأسباب مبدئية، أن تتحول إلى عناصر مقدمة، فما يتمظهر من هذا الآخر في حركة جسمانية، أو انطباع تعبيري للوجه، لا يمكنه أن يكون إلاّ عنصر أولي معطى، عن الإدراك الذي أتمثله عن جسمه.

لذلك، فإن هوسيرل، يقترح مفهوم التحليل التكويني لاستكمال التحليل السّكوني، في فهم صيرورة الإدراك كتجربة عامة، وتجربة الآخر التواصلية بشكل خاص، فالتحليل التكويني الأصلي له مهمّة إدماج وتثبيت مواضيع التحليل السّكوني في الزمن، في التيار الزمني للذات، ومن هنا تنشأ فكرة هوسيرل الأساسية حول الطريقة المثلى لتمثل واستيعاب الذات بشكل ملموس من حيث استيعابها كتاريخ لمجمل الحياة– لحياتها: فالفينومينولوجيا التكوينية الأصلية تصبح نظرية للتأسيس الذاتي للذات كتاريخ لحياة. فانطلاقا من أصل كوني، تستطيع ذاتي أنا، ومن أول وهلة، أن تخوض تجربة شيء ما «بها تدرك ذوات الأشياء إدراكاً ذوقياً مباشراً»[1].

هذا التأصيل التاريخي لتجربة الآخر، ليست – برأي هوسيرل– ،مجرد طرح نظري مسبق، كون أن التجربة ذاتها تحيل إلى هذا الأصل، فالذات المتأملة تستطيع أن تغوص في ديمومة قصد الظواهر للتجربة، ومن ثم إيجاد إشارات ومتعلقات قصدية تقود إلى "تاريخ"، وهذه الإحالات القصدية بدورها يمكن من معرفة بعض بقايا أشكال أخرى تسبقها.

فالطفل الذي يتمكن من رؤية الأشياء، وحالما يفهم على سبيل المثال و لأول مرة، المفهوم النهائي للقلم انطلاقا من ذلك، يدرك مباشرة، ومن الوهلة الأولى، الأقلام بما هي كذلك، وهذا لا يحدث كإعادة إنتاج للذاكرة، أو عن طريق التفكير أو المقارنة.

[1] – وولف، أ.: فلسفة المحدثين والمعاصرين، مرجع سابق، ص 96.

وعليه، فإن الإقرار بمعنى الآخر، أناي الأخرى، عن الذات المتساوقة الحضور، هي حصيلة تبادل مواقع بين الأنا والآخر من خلال صيرورة لأصل كوني، يحدد تلك العلاقة كمؤسسة أصلية لا سيما عودة هوسيرل في أعماله الأخيرة[1] إلى البحث في أمور العاطفة الإنسانية، في علاقتها بالقصدية وكيفياتها، في ثنايا عالم الحياة.

إن فكرة التعديل القصدي، التي تجد عبارتها الملموسة في استيعاب الموقع الحالي للآخر، له موقع افتراضي لأناي، لا تكفي الأخذ في الحسبان لغيرية الآخر، وهذا ما جعل نظرية التراوح في المواقع وتبادلها بين الذوات، يشوبها نوع من الغموض *ambigüité*، من خلال مقولة هوسيرل كما لو أني كنت هناك، لذلك فإن نظرية الغيرية الهوسيرلية، تثير صعوبة حول مسألة ما إذا بالإمكان الحديث فعلاً عن تبادل تماثلي للمواقع حينما يتوقف كل تماثل، كون «فلسفة هوسيرل، مثلها مثل كل الميتافيزيقا التي ورثتها، تريد اقتلاع اللاحضور، اللاتماثل، الموت أخيراً عن الوجود وتمظهراته»[2]، الأمر الذي دفع ببعض الفينومينولوجيين إلى مقاربة مسألة الآخر والتذاوت من مواقع مختلفة.

## 2. الحركة الفينومينولوجية وتجربة الأنا والآخر:

### 1.2 اللّقاء وفينومينولوجيا النظر عند سارتر:

يحاول سارتر *Sartre* (1905– 1980)، ومن خلال تحليله للنظر *regard*، أن ينتهج طريقا مغايرة لتجاوز هذا المأزق، حيث يعتقد أن الغير ليس فقط ذلك الذي أراه، ولكن ذلك الذي يراني، وبهذا، فالإنية الوحدية *solipsisme* حسب سارتر، تصبح عقبة ميتافيزيقية يصعب تحاشيها، إذا لم نجد في الواقع اليومي علاقة أساسية

[1] – *Voir: Husserl, Edmund: De la synthèse passive, édit.: Jerome Million, Grenoble, 1998, trad.: Bruce Beyont et Natalie Depraz, p. 19.*

[2] – *Demange, Dominique: Les formes de l'extériorité dans la philosophie de Husserl, édit.: L'Harmattan, paris, 2000, p. 24.*

مع الآخر، ليس كموضوع، ولكن على العكس كذات تتكشف على ذاتها باستمرار، لأن الآخر يراني في الوقت الذي أراه، و من ثم، ستكون «النظرة إذن هي نقطة البداية في معالجة مشكلة الاتصال بني الذوات»[1].

هذا الاستئناس والحميمية التي ينتجها النظر، تكرس حسب سارتر تجارب أصلية سابقة تربطني بالآخرين، مثل الإحساس بالخجل أو بالفخر الذي يظهر أنه وتحت تأثير نظرة الآخرين، أتمثل نفسي وأطلع على حقيقتها، إن حضور الآخر يسكنني، ويسم أحاسيسي الأكثر سرية حتى قبل أن أتمظهر كظاهرة في العالم «كردات فعل الإنسان أمام العالم»[2].

وهكذا، فإن إدراك الآخر ضروري لإدراك مختلف بنيات وجودي، إذ يمكن القول أن وجودي بالنسبة للآخر غير منفصل عن وجودي بالنسبة لأناي، فبنية الذات إذن يحددها هذا اللقاء بالآخر، وهذه العلاقة المباشرة به ،«فالآخر نلاقيه، ولا نكونه»[3] يقول سارتر، بيد أن سارتر لا يخرج عن ثنائية الذات والموضوع في معرض تحليله لهذا اللقاء، حيث أنه لا يتسنى لي حسبه، أن أسس هذا الآخر، لا لأن اللقاء معه يقصي كل صلة بالتأسيس، ولكن لأن إرادة التأسيس للآخر أكثر قوة من تلك التي تخصني.

إن نظرة الآخر هي التي تحد من إرادتي التأسيسية بتحويلي إلى موضوع، ومحو حريتي، باغترابي للعالم، واغترابي لنفسي ذاتها، فظهور الآخر في المجال الإدراكي للذات، هو بمثابة عنف يمارس على الذات، وتهديد أنطولوجي لخصوصيتها[4].

---

[1] – مفرج، جمال: الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009، ط1، ص 98.

[2] – سارتر، جون: نظرية الانفعال، مرجع سابق، ص 13.

[3] – *Jean-Paul, Sartre: L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, Coll"te", édit.: Gallimard, paris, 1984, p. 307.*

[4] – *Voir: Ibid., p. 307.*

ضمن هذه المقاربة التي تحتاج إلى بعض الوضوح، ينجح سارتر في لفت الانتباه، أين ستجد بعض أفكاره صدى لدى ميرلو بونتي *M. Ponty*، وخاصة لدى لفيناز *Levinas* من خلال مؤلفه الوجود والعدم، الذي يقترح فيه تحليلاً للقاء بين الأنا ذاتها والأخر كفينومينولوجيا النظر، الذي يغدو في نهاية الأمر مجرد لامرئي، حيث تتحول نظرة الآخر إلى مجرد أعين، ما يفتح أفق السؤال الفينومينولوجي حول إشكالية التمظهر، أي حول ما هو قابل للظهور، وما هو غير قابل لذلك؛ أي ما ينعدم فور ظهوره مثل نظرة الآخر.

الآخر في منظور سارتر، هو الموت المضمر المعبر عن إمكانياتي، باعتباري أعيش هذا الموت المتخفي في العالم، والشخص حاضر في الوعي كموضوع للآخر، مما يجعل إمكانياتي تتفكك تحت نظرته، فتفلت مني مبدئيا، وتصبح قدراتي احتمالات خارجة عني، حيث لا أكون حينئها مسيطراً على الوضع كما لو أني تحولت الى موضوع من القيم تأتي لتأهيلي من دون أن أستطيع المبادرة اتجاه هذا التأهيل، ولا حتى أن أعرفها كنوع من العبودية، أين «يظهر هذا الشعور لدى الذات بأنها موضوع أمام الغير أشد ما يظهر في حالة الخجل»[1].

يكون الإحساس بالعار سقوط أصلي، وبذلك تتضح القطيعة السارترية مع النموذج الهوسيرلي، في تصور العلاقة بالآخر وطبيعتها. فالآخر عند سارتر ليس تعديلاً للأنا، وهو ليس مؤسّس من لدني، ولكنه ملاقى (من اللقاء) *rencontre*، وما يستوعب من هذا الآخر هو فقط «انفلات من أناي»[2].

وجراء ذلك، تدخل الأنا في مقاومة الآخر، حيث أضطر إلى استرجاع حريتي الضائعة باستعادة ذاتي المموضعة والمستلبة *aliéné* من قبل الآخر، وبذلك يتحدد فهم الذات ليس كوجود لذاته *être pour-soi*، ولكن أيضا وفي الوقت نفسه كوجود من أجل الآخر *être pour autrui*، فالآخر من حيث أنه يراني، يمتلك سرّ

[1] – مفرج، جمال: الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، مرجع سابق، ص 100.

[2] – *Jean-Paul, Sartre: L'être et le néant, op.cit., p. 433.*

وجودي، إنّه يعرف من أكون، فأصبح آنئذ بتعبير سارتر، "امتحان للآخر" ،وهذا الامتحان يفهمه سارتر كصراع مع الآخر «فالصراع هو المعنى الأصلي للوجود من أجل الآخر»[1]. ولذلك، فالذات عند سارتر ذات مهووسة بالإحساس بالاضطهاد، في اعتقادها بأن نظرات الآخرين تحيط بها وتطاردها وتتعقبها، وأن كل من يشاركها الوجود يسلبها وجودها، ويهددها بالسّطو على عالمها واستلابها[2].

## 2.2 وجه الآخر كإيتيقا قصوى عند لفيناز:

على خلاف سارتر، الذي يرى في لقاء الآخر اختباراً وجودياً وتهديداً للذات، فإن لفيناز ينطلق من وجهة نظر فينومينولوجية تعتمد في مقاربتها لعلاقة الأنا بالآخر، من حيث أنني أخضع لنظرته تماماً مثلما هو بدوره يسقط تحت دائرة نظرتي له، ليس فقط كتجربة وكإدراك، ولكن كحمولة دلالية تعبيرية، وكخطاب، وككلام ينتج عن هذا اللقاء بالغير، «ففي الإيتيقا يهيمن حق وجود الآخر على حق وجودي»[3].

باتت المسالة الأخلاقية ومتعلقاتها الميتافيزيقية، الحقل الفلسفي المفضل لدى لفيناز لاختبار وتحليل مسألة الغيرية *altérité* والآخر *l'autre*، وما ينجم عن وجه الآخر، وصورته من فيض للمعاني، يتوجب إدراكها، والبحث عن فك الرموز التي يحملها الآخر من خلال ما يتبدى منه بالمعنى الفينومينولوجي، استناداً إلى الدافع الإيتيقي الذي هو – بحسب لفيناز– أصل الالتزام الذي يحدد أفق علاقتي بالآخر، « إن الوجه يكلمني ويدعوني لعلاقة غير مشروطة»[4].

---

[1] – *Jean-Paul, Sartre: L'être et le néant, op.cit., p. 431.*

[2] – انظر: فؤاد، كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د ت، د ط، ص 81.

[3] – مدخل إلى فلسفة إيمانويل لفيناز، نصوص للفيناز وحوله، تر: عز الدين الخطابي، وإدريس كثير، منشورات اختلاف، الصخيرات، المغرب، 2003، د ط، ص 17.

[4] – *Levinas, Emmanuel: Totalité et infini, essai sur l'extériorité, édit.: Martinus Nijhoff, paris, 1984, p. 220.*

فالوجه إذن تعبير مكثف، إنه مناداة لي، إذ أنه ينجز خطاباً «ويتكلم لغة إيتيقية قصوى»[1]، وهذا ما يتأكد مع لفيناز من أن وجه الآخر ذو دلالات أخلاقية، شكل الأرضية الميتافيزيقية لتحليلاته الفلسفية حول مسألة الأخلاق النظرية للتعالي الديني، وما يمثله المقدس بالنسبة إليه في «رسم درْب التخلق دون أن تكون قوام مبادئه وأسسه»[2].

إن ما يتبدى إلي من الآخر هو وجهه، وجه الآخر بالدرجة الأولى هو الذي يستقطب انتباهي، إنه ذلك الجزء المرئي، ولكن في مرئية الوجه يكمن اعتبار خاص، ووضع خاص، يترجمه الوجه في طاقته التعبيرية المنفتحة على التأويل والتأمل، وفي قدرة الوجه أيضاً، على الإفلات من كل انغلاق تشكيلي: الوجه بتعبير لفيناز يفيض تعبيراً.

الوجه عند لفيناز علامة توحي إلى ما هو مخبوء، وغير مرئي في الشخص الذي يعبر عنه، إنه ليس صورة خالصة، أو مفهوماً مفارقاً، فهو يلخص للتّو، حاصل ما هو حسّي وما هو معنوي، إنه يتعالي على كونه مجرّد جسم، وجه الآخر كمناداة لأناي، ولا سيما من خلال الهيمينوطيقا التي فتحت أفق «الاعتراف بأن الآخر، هو من قد يكون على حق»[3] .إذ ثمة معنى عميق ثاوي في وجه الآخر، من حيث أنه يمثل عتبة، يتجرأ من خلالها الوعي على الدخول مباشرة، وبشكل مسؤول في ربط علاقة تواصل حقيقي، انطلاقا من هذه العلاقة مع الآخر، ليس كعلاقة مجرّدة بالكائن في أبعادها الشمولية والأنطولوجية، والميتافيزيقية.

وبذلك، تصبح الأخلاق النظرية التي تحدد العلاقة بين الأفراد هي الأصل «من واقع كون الذات لا يمكنها ضمان بقائها لوحدها، ولا يمكنها إعطاء معنى

---

[1] – *Ibid., p. 217.*

[2] – روس، جاكلين: الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل عوا، دار عويدات، بيروت، 2001، ط1، ص 63.

[3] – غراندان، جان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، د ت، د ط، ص181.

خاص لوجودها في العالم بمعزل عن الآخر»[1]، لا بل إن لفيناز يذهب إلى أبعد من ذلك، حينما يعطي الأولوية للأخلاق النظرية على المذهب أو المعرفة ذاتها، فوجه الآخر يمثل «لغة إيتيقية»[2].

الآخر عند لفيناز، يثيرنا، يجذب انتباهنا، حينما يدفعنا للبحث عن حدود التقارب معه، إن هذه الرغبة في معرفة الآخر تستهوينا، وعنها ينبثق مفهوم الغيرية الذي ينفتح على بعد إيتيقي أكثر تعقيداً حينما يصبح وجودي رهين بوجود هذا الآخر الذي يتقدم وجوده أخلاقياً وميتافيزيقيا، حينما يتعيّن عليّ، أن أعي الآخر كشرط لهذه الأنا، وأن الإفرازات النفسية والانفعالية التي يتذاوت من خلالها الأفراد، تبرز حجم إنسانية ومسؤولية العلاقة التي تربطني بالآخر، وحجم الدين الأخلاقي الذي تمليه عليّ حينئذٍ، تجليات وجه الآخر كإيتيقا قصوى، تعطي بحسب لفيناز للكينونة وجودها الأصيل.

في المقابل، نجد أن أنطولوجيا هيدغر *Heidegger* التي رأت أن هوسيرل بقي أسير فلسفة الذات « التي لم تعد توفر الفضاء البحثي والمنهجي لسؤال الكينونة»[3]، المحرومة من الأخلاق، ركنت إلى تتبع كينونة الإنسان في العالم Dasein، دونما الحاجة التي تمليها المسؤولية الأخلاقية بين الأفراد كبعد مهم في صيرورة كينونة الكائن البشري، فأفرغت بهذا أنطولوجيا هيدغر إيتيقيا، مكتفية بفحص العلاقة التي تجمع الأنا بالآخر كعلاقة مجردة تجعل من المستوى الأنطولوجي شيء مركزي، بعكس لفيناز، الذي سيعمل على قلب هذا التصور حينما يستعيض بأولوية الأخلاق النظرية، وأولوية العلاقة بين الأفراد التي تضطلع معنى المصير ومفهوم المسؤولية.

### 3.2 الغيرية الجانبية عند ميرلو بونتي:

[1] – مدخل إلى فلسفة إيمانويل لفيناز، نصوص للفيناز وحوله، تر: عز الدين الخطابي، مؤجع سابق، ص 17.
[2] – روس، جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 65.
[3] – هيدغر، مارتن: ماذا يعني التفكير، تر: نادية بونفقة، مرجع سابق، ص 18.

في كتابه نثر العالم، وفي فصل معنون بـــ: "إدراك الآخر والحوارية"، يقدم ميرلو بونتي *Merleau Ponty* تصوره للعلاقة بين الأنا والآخر، التي تتكون انطلاقاً من تجربة غيرية جانبية *altérité latérale*، حيث يرى أننا لا ننتبه بشكل كافٍ بأن الغير لا يقدم نفسه مقابلا لنا *de face*، إنه «دوماً في الهامش لما أرى وأنتظر، إنه على جانبي، أو من خلفي، فكل آخر هو أنا أخرى»[1].

يعتقد ميلو بونتي أن الخوض في مسألة الغير كتمظهر جسماني مزدوج الانتماء: عالم الموضوعات (موضع في العالم) وعالم الذوات، وهو ما أدى بميرلو بونتي انطلاقا من فينومينولوجيا الإدراك[2] ،إلى الاعتقاد بأن تملك الجسد، هو وعي بصورة مستقرة ثابتة عنه.

تقودنا فينومينولوجيا الإدراك حينها، إلى تمثل الآخر بالضرورة كموضوع، وبهذا سنغفل في استيعاب أصالة العلاقة بالآخر، الذي يحاول ميرلو بونتي أن يقاربه بتناوله وجها لوجه، عوض اعتباره أنا أخرى تتموقع بجانب أناي، فوجود الغير لجانبي هو نقطة انطلاق حقل إدراكي: الآخر يصبح بهذا، تحول إدراكي، أنا أخرى، ليس أنا، فهو، أي الآخر، يمتلك ميزة أن يعمل على إزاحتي من موقعي المركزي، وميرلو بونتي يصر على أن فهم هذه الإزاحة، انطلاقاً من هذا الآخر الذي يسكنني، ذلك « أنني أدرك الآخرين، أدركهم بما هم موجودون في الواقع، في سلاسل من التجارب المتغيرة والمتطابقة في وقت واحد»[3].

إنه في عمق السّرية، تنشأ التلفظية الغريبة مع الغير، فالتجاذب والانتماء المتبادل للأنا والآخر يشكل الأفق الذي يسمح للآخر من الإطلاع في ذاته وخارج ذاته، أي يسمح باستيعاب غيرية الآخر، كأحد أشكال وحدة قائمة بين الأنا والآخر، تبلور بعداً أصيلاً ينفتح على العالم والوجود أو الواقع العابر للظواهر.

[1] – *M. Merleau. Ponty: La prose du monde, édit.: Gallimard, paris, 1969, p. 186.*

[2] – *Voir: M. Merleau Ponty: Phénoménologie de la perception, édit.: Gallimard, paris, 1945, pp: 107- 110*

[3] – هوسيرل، إدموند: تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 208.

فالعالم لا يصبح كذلك، إلاّ من حيث قابليته لأن يترجم لغويا، وكذلك اللغة بدورها، ليس لها من وجود حقيقي، إلاّ لأن العالم يتخذ وجوده ضمنها[1].

المقاربات الفينومينولوجية لإشكالية الآخر، سواء تلك التي قدّمها لفيناز، سارتر أو ميرلوبونتي وغيرهم، حاولت على اختلافها أن تقدم تصوراً في فهم العلاقة التذاوتية، ومن ثم طبيعة التواصل الممكن مع الآخر، بينما نجد هوسيرل، ومن خلال توسيعه لمفهوم التذاوت، إلى مونادولوجيا جمعية عامة تتجسد من قبل قطبية متعددة، مستندة على طرح نظري يؤسّس لفينومينولوجيا التذاوت، وينصّ على مبدأ أن المجموع سابق على المفرد، كمعنى مشترك، يجعل من تجربة الآخر في العالم « كتجربة للجواهر والقيم»[2] بتعبير سارتر.

كل ذلك حذا بجاك دريدا ، انطلاقا من إستراتيجية التفكيك، ومن قراءة ما بعد حداثية مختلفة، من العودة إلى هوسيرل كأحد أبرز ممثلي الميتافيزيقا الغربية في شكلها المعاصر، لتقويض أهم نصوصه الفلسفية، بدءاً بترجمة لأصل الهندسة لهوسيرل، ثم تفكيك مفهوم العلامة واللغة وتبعاتهما التواصلية في الصوت والظاهرة. وكذا البحث في مفهوم الأصل عند هوسيرل، وتبعاته الميتافيزيقية مثل مبدأ المبادئ[3]، حتى أنّه ليمكن القول، أن تفكيكية دريدا هي من أقصاها إلى أقصاها رجّ *ebranlement* وقراءة نقدية مختلفة، راديكالية أحياناً للإرث الهوسيرلي، وامتداداته المختلفة، فكيف تعامل دريدا مع نصوص هوسيرل في مسألة اللغة والعلامة، وما هي طروحاته الفلسفية من خلال التفكيك وفلسفة الاختلاف، وما هو موقفه من تواصلية هوسيرل في علاقتها بالآخر، وتمثلها له.

[1] – *Voir: Huneman, Philippe, et Estella Kulich: Introduction à la phénoménologie, op.cit., p.162.*

[2] – سارتر، ج. بول: نظرية الانفعال، مرجع سابق، ص 12.

[3] – *Voir: Lawlor, Leonard: Derrida and Husserl. the basic problem of phenomenology, op.cit., pp: 2- 7.*

# الفصل الرّابع:

## التفكيك الدريدي واستراتيجيات تقويض الميتافيزيقا

## المبحث الأوّل:

### التفكيك مفهومه واستراتيجياته

## المبحث الثاني:

### تفكيك وخلخلة التمركزات الميتافيزيقية

# المبحث الأول:

## التفكيك مفهومه واستراتيجياته

1. وفاء مختلف للفينومينولوجيا
2. في مفهوم التفكيك الدريدي

استراتيجيات التفكيك وآليات عمله

**تمهيد:**

لعله يجدر بنا التساؤل ابتداءًا، عمَّا إذا كان دريدا فينومينولوجيا، وعن شكل الحضور الفينومينولوجي في تفكيكيته .

رغم أن هناك سمة متجذرة في تفكيكية دريدا ،انطلاقا من قراءاته المعمقة لكل من هوسيرل وهيدغر، إلاّ أنَّ التساؤل المشروع، قائم حول إمكانية إلحاق التفكيك الدريدي بالمنهج الفينومينولوجي، الذي ظل دريدا يسائله ويفككه بشكل راديكالي، لاسيما نظرية العلامة في علاقتها باللّغة عند هوسيرل، في امتداداتها السيميائية والتواصلية.

## 1. وفاء مختلف للفينومينولوجيا:

من الواضح أن علاقة دريدا بالفينومينولوجيا عميقة كثافتها، ومتواصلة، سواء تعلق الأمر بالتأثير المباشر لهوسيرل تحديدا، او بالفينومينولوجيين المعاصرين له.

ففي بعض النصوص التي أوردها في كتابه "عن القول" *sur parole*، يصرح دريدا عن وفائه للفينومينولوجيا بقوله، إنه "بالنسبة لي، ومنذ البداية، هوسيرل، الفينومينولوجيا تدريس الفينومينولوجيا، كل ذلك كان عبارة عن عقيدة صارمة، عن منهج تآلفت معه بشكل نسقي، ببرودة، بهدوء لدرجة لم أحس معها بمجاملة ّأو حميمية مع هوسيرل"[1]، ليضيف بأنه يشعر بقربه الكبير من هيدغر من جهة وهج كثافته الوجودية[2]، منه إلى هوسيرل، خاصة وأنه مع التنظيرات الأخيرة لـــهيدغر، بدأ انقلاب حقيقي في أتون الفلسفة.

إن هوسيرل برأى دريدا، هو ذلك الفيلسوف الحاذق الذي علّمه تقنية في التفكير تستند على صرامة المنهج ، إنه باختصار ذلك "المفكر الذي لم يتخل عني"[3] يستطرد دريدا بالقول، إذ وحتى في اللحظات التي كان يعتقد أنه يتوجب علي

[1]- *Derrida. Jaques : sur parole, edit, L'aube, Paris, 1999, p84.*
[2]- *Voir : Ibid , pp ; 84-85.*
[3]- *Derrida. Jaques : sur parole, op.cit, p84.*

مساءلة بعض الأحكام المسبقة لهوسيرل، حاول أن يفعل ذلك بالبقاء وفيّا للفينومينولوجيا، رغم أن دريدا لا يخفي من خلال تقويضه للعديد من المبادئ التي أسست للفينومينولوجيا، اعتراضه عن الجوانب الميتافيزيقة التي ألمت بهذه المفاهيم[1]، وعلى الكيفيات المركزية التي استعان بها هوسيرل في تثبيت دعائم الطرح الفينومينولوجي، مثل مبدأ المبادئ *principe des principes* الذي يعد نواة التصور المثالي للدلالة والمعنى عند هوسيرل ،لاسيما في أبعادها اللّغوية والتواصلية.

بالعودة إلى هوسيرل، حاول دريدا أن يجد الأسئلة من داخل قراءته لنصوصه مثل تفكيكه للمدلول المتعالي، أو مبدأ المبادئ الفينومينولوجي، بالعودة إلى الأشياء ذاتها ، كقاعدة حدسية في معطائية الشيء ذاته في حضوره .

ثمة في عمل هوسيرل ، لحظات، أين يعترف هو نفسه ، بإخفاق هذا المبدأ ، إذا تعلق الأمر بالزمن أو بالآخر، فإنه بمعنى ما، يقول دريدا: "لا يمكن في الفينومينولوجيا الحديث عن الزمن وعن الآخر، من دون خيانة هذا المبدأ بمعنى ما، وعلى أي حال، من دون تعطيل الوفاء إلى هذا المبدأ الحدسي»[2]. وانطلاقا من مثل هكذا لحظات (أزمات) تقيم في فينومينولوجيا هوسيرل، حاول دريدا كشف نوع من الافتراض أو المبدأ الميتافيزيقي، يكون أصلا للفينومينولوجيا .

إن ذلك يعني، أن التفكيك هو في ذات الحين "حركة فينومينولوجية"[3]، تخلصنا وتحررنا من الإرث الميتافيزيقي الذي يثقل الافتراضات والتخمينات الفلسفية، ولكن في نفس الوقت، محاولة لكشف بعض هذه الافتراضات والتخمينات الفلسفية، ولكن في نفس الوقت، محاولة لكشف بعض هذه الافتراضات داخل بنية الطرح الفلسفي للفينومينولوجيا، مثل اصطدام هوسيرل بالكتابة في مدخل إلى أصل الهندسة.[4]

---

[1]- *Voir : Giovanna Angel.Daniel : ( la fidélité à la phénoménologie), magazine littéraire, n°430, Paris, Avril 2004, p41.*

[2]- *Derrida. Jacques : sur parole, op.cit, p85.*

[3]- *Ibid, p85.*

[4]– ينظر: دريدا وآخرون، مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2004 ، ص73.

يعترف دريدا أنه تعامل في بداية عهده مع نصوص هوسيرل، بنوع من الحذر،لاسيما في مقدمته المطولة ،وترجمته أصل الهندسة، وانه كان يلجأ للجدل أمام نصوص ضلت إلى حد ما، عصية على التحليل إلى عناصر بسيطة، و"أن كل شيء بدا انطلاقا من وجود شقوق في الحدس البسيط الذي يتخفى"[1]، الأمر الذي بدا، كما لو أنه بدأ يعرض الحدسانية للخطر في حتمية استيعاب الشيء ذاته ، في حضوره الخالص، الممتلئ، ولكن فوق ذلك، وكأنها تعرض الجدل، وبعض التفكير الديالكتيكي للخطر أيضا، كتصور جديد لما يجب أن تكون عليه الفلسفة[2] .

في مؤلفه الصوت والظاهرة، الذي يفكك فيه دريدا مسألة العلامة، اللّغة، التواصل عند هوسيرل، يجد دريدا ضالته في اكتشاف نوع من الغائية المتعالية للفينومينولوجيا التي بدت له وكأنها تكرر تأكيدا ميتافيزيقيا، توجب مساءلته، "من دون أن يكون ذلك تحديا للفينومينولوجيا "[3] ذاتها، يقول دريدا.

إنّه دومًا، وباسم شيء يظهر، وكأنه عصي لا يقهر في الاشتراط الفينومينولوجي، يطرح دريدا أسئلته خاصة وأنه يدرك أن الفينومينولوجيا، تمتلك دوما موارد إضافية لصد الأسئلة التي تواجهها، بيد أن مغامرة الفينومينولوجيا، لم تكتمل بالتأكيد، وأن "الأسئلة التي يمكن توجيهها إليها، هي جزء من تاريخها"[4]، وهو ما أكده هوسيرل نفسه، ومن بعده هيدغر، ثم زكاه ميرلوبونتي بشكل أكثر وضوح حينما صرح في مقدمة كتابه فينومينولوجيا الإدراك، من أن الفينومينولوجيا تنفتح على التطبيق والممارسة ككيفية وكأسلوب، وأنها تتواجد كحركة مستمرة وليس كنسق مكتمل[5].

---

[1]- *Derrida. Jacques : sur parole, op.cit, p85.*

[2]- *Voir : Dastur, Françoise : la phénoménologie en questions, édit :librairie philosophique, Vrin, Paris, 2004, p07.*

[3]- *Derrida. Jacques : sur parole, op.cit, p85.*

[4]- *Ibid, p90.*

[5] - *Voir :Merleau,Ponty.M : phénoménologie de la perception,edit , Gallimard, Paris, 1945, p11.*

لاشك، أن اهتمام دريدا بهوسيرل كان مبكرا من خلال أعماله الأولى، فمنذ رسالته الأكاديمية المنجزة في 1953–1954 حول إشكالية الأصل في فينومينولوجية هوسيرل لتتوالى الأعمال المكرسة للفينومينولوجيا تباعا، فكان أن شارك دريدا في مؤتمر فلسفي انعقد سنة 1959، تقدم بمداخلة له بعنوان: الأصل والبنية والفينومينولوجيا، لينشر بعد ذلك سنة 1962 عمله المهم، المتمثل في ترجمته لكتاب: أصل الهندسة عند هوسيرل، ضمنه مقدمة مطولة هامة فاقت المائة صفحة، أنبأت عن اهتمام دريدي خاص وخالص بـــ هوسيرل وبالفينومينولوجيا[1]، لينشر بعد ذلك في سنة 1967 عمله المهم الصوت والظاهرة، الذي كرسه للبحث في مسألة العلامة كما تضمنتها الأبحاث المنطقية الأولى لهوسيرل، فجاءت وبشكل مخالف للدراسات الكلاسيكية التي أجريت حول الفينومينولوجيا، من حيث أن طريقة تناول دريدا لهوسيرل، ستمتاز بنوع من الراديكالية والحدّة في الطرح من خلال "رفض المشروع المتعالي، ومن جهة أخرى نقد المثالية"[2] ، وتفكيك الأسس الميتافيزيقة التي تأسست عليها نظرية الدلالة والعلامة عند هوسيرل مثلما جاء في مقال دريدا الشهير الشكل وإرادة القول "الذي هو قراءة تفكيكية تمحورت حول الأفكار الأولى لـــهوسيرل *Idées1*، حيث يفكك دريدا الفينومينولوجيا المتعالية لـــ هوسيرل كامتداد لتاريخ الميتافيزيقا ، الذي تجسد فيه "الاهتمام البالغ بالصوت والكتابة الصوتية في علاقتهما بالتاريخ العام للغرب"[3] .

يعاود اهتمام دريدا بهوسيرل من خلال الالتفاف حول هيدغر، بداية من سنة 1968، لاسيما من خلال قراءاته التي جاءت على هيأة أسئلة كبرى تنفتح على الممكن والمهمش وحتى المستحيل،ذلك أن "الخطاب الفلسفي كان دائما ضد الإطار"[4]. حيث تمثلت هذه الأسئلة في: هيدغر والسؤال وفيه فكك دريدا خطاب

[1]- *Voir:Giovanna. Angel.Daniel :( la fidelité à la phénoménologie), opcit , pp :42-43.*

[2]- *Ramond.charles :Derrida, la déconstruction, edit.puf, 2éme édit, Paris, 2008, p42.*

[3] – دريدا جاك: مواقع، حوارات ، ترجمة وتقديم : فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1992، ص11.

[4] *-Derrida.J :la carte postale, de Socrate à Freud et au dela , edit : Flammarion ,Paris, 1980, p63.*

الأزمة الذي سبق وان عاد إليه في مقدمته المطولة لترجمة أصل الهندسة، ثم السؤال الأول: الاختلاف الجنسي، والاختلاف الأنطولوجي ( 1983)، السؤال الثاني: يد هيدغر (1985)، هذا السؤال تحديدا فتح المجال لإعادة قراءة هوسيرل مثل كتاب جون لوك نانسي "اللّمس" (2000) حول اليد، حيث يفكك دريدا من خلال تلك الأسئلة، تآلفا معرفيا حدسانيا، مثالي النزعة ،طبع الفكر الغربي منذ أفلاطون[1]،عمل على خلق ميتافيزيقا مثالية، لم يخرج هوسيرل نفسه من سحرها حسب دريدا. كل ذلك كان مدعاة لتفكيك وكشف الجوانب الميتافيزيقة للفينومينولوجيا، وللفلسفة الغربية المتمركزة حول الصوت والكلمة المنطوقة، إذ "ما من كلمة تكون ميتافيزيقية في ذاتها ، بل إن طريقة استخدامها هي ما يكون ميتافيزيقيا"[2] .

## 2. في مفهوم التفكيك الدريدي:

في مقابلة أجرتها معه جريدة لوموند ، سبقت وفاته ببضع أشهر ،حاول دريدا إعطاء تصور مكتمل للتفكيك *déconstruction* ،نافيا عنه ذلك الفهم السّيء المسبق الذي بات يشوبه ، والذي يفهم منه ابتداءا، أن التفكيك عملية هدم سلبي، " فالتفكيك هو حركة تأكيد نعم أصلية *oui originaire* ليست ساذجة، دوغمائية أو إذعان أعمى، متفائلة، واثقة، إيجابية"[3].

إن التفكيك، يوضح دريدا، هو عملية تحليل البنى المغلقة للفكر والفلسفة، وكذا لتلك المسلمات والأحكام المسبقة التي وصلت إلينا مسبوغة بالميتافيزيقا، سيما في حمولتها اللغوية، وكذا في متون الثقافة الغربية، وفي مجموع ما يلخص الانتماء إلى تاريخ الفلسفة عموما، حيث "تتبدى مساحة التفكيك شاسعة بقدر شساعة حقول وقضايا الميتافيزيقا"[4].

---

[1] - *voir : Petrosino.silvano :Jacques Derrida et la loi du possible, edit ,cerf, Paris, 1994, p73.*

[2] – دريدا جاك : الكتابة والاختلاف ، تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1988، ص52.

[3] - *Derrida. Jaques : sur parole, op.cit, p88.*

[4] – دريدا جاك : مواقع، حوارات، تر : فريد الزاهي، مصدر سابق، ص05.

* يعود دريدا هنا إلى المعجم الفرنسي القديم *Littré* لينقب عن هذه المفردة.

لاحظ دريدا أن كلمة تفكيك ، كانت موجودة من ذي قبل في الفرنسية، ولكن استعمالها كان نادرا*، فكان أن ساعده التفكيك** في ترجمة بعض الكلمات ومقاربتها : إحداها متاتية من هيدغر الذي تكلم عن التفكك *dissociation* والعزل، لينطلق دريدا بعد ذلك لمعاينة ما تعنيه مفردة التفكيك، مستنتجا أنها تختلف عن الطرح الهيدغري والفرويدي، رغم اعتراف دريدا بفضل هيدغر وفرويد عليه في صياغة جديدة لهذه المفردة ، مثلما تجلى ذلك من خلال الأعمال التي كرّسها لكليهما.[1]

لذلك، يدعو دريدا، وكحل استراتيجي لأي سوء فهم لهذه المفردة، إذ " يظل مفهوم التفكيك وخصوصا عمله وأسلوبه، معرضين بطبيعتهما إلى إساءة الفهم وإلى الإنكار"[2]، يدعو إلى إعادة بناء تناصي جديد للأشياء، في الوقت الذي شهد فيه سيطرة وانتشار البنيوية التي عمل دريدا على تفكيكها من خلال أعماله الأولى وهو ما أفضى لاحقا إلى بروز تيار فلسفي عرف بما بعد البنيوية *post-structuralisme*. فالتفكيك بهذا، هو موقف نقدي من البنيوية، وتموقع منهجي وفلسفي يريد أن يفكر تفكيرا مختلفا خارج التقاليد التي سادت في عهد البنيوية، وبالتالي فهو "ليس نفيا، ليس تدميرا، إنه على العكس بناء للظهور"[3] ومن جهة أخرى، فإن ظهور التفكيك تزامن أيضا مع الإقبال على علوم اللّغة، والمرجعية اللّسانية، حيث بات كلّ شيء لغة بتعبير دريدا، وأن " فلسفة التفكيك مبطنة بفلسفة اللّغة "[4].

** إذا كانت مفردة *déconstruction* تعني التفكيك ، فإنه النقيض المقابل لمفردة *construction* الذي يعني البناء أو التشييد، في السابقة dé علامة نزع المعنى وقلبه، وهكذا تتبدى العلاقة التضادية بين مفردة وأخرى من خلال إجراء تغيير طفيف ، إذ ثمة مواجهة بين الظاهري والباطني، فإذا كان الأصل هو البناء، فإن ما قبل الأصل يحيل إلى العمران في حالته السابقة عليه، إلى الخلاء، الفراغ، المدى المفتوح، مع كامل التواضعات الدلالية التي لم تكن في الحسبان قبل التعبير.

[1] – دريدا،جاك : الكتابة والاختلاف، تر : كاظم جهاد ،مصدر سابق ،ص122.

[2] – نورس كريستوفر: التفكيكية – النظرية والتطبيق، تر : رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1،2008، ص128.

[3]- *Derrida.J, sur parole, op.cit, p88.*

[4] – دريدا جاك : في علم الكتابة، ترجمة وتقديم : أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008، ص21.

ففي تلك الأثناء من ستينات القرن الماضي، بدأ التفكيك في التشكل، ليس كضد- بنيوي *anti-structuralisme*، ولكن كإزاحة منهجية بالنسبة للبنوية، واعتراض على سلطة اللّغة هذه، وعلى سلطة اللسانيات عموما ونزعة التمركز اللّوغوسي *logocentrisme* ومركزية الكلمة[1]، وهذا لا يعني بحسب دريدا أن التفكيك بعيد عن الواقع ، وعن الميتافيزيقا، أو مختزل في اهتماماته اللّغوية والنصية فحسب، إذ لاحظ مبكرا حساسية التناول التفكيكي للفلسفة وللتاريخ، وضرورة التفرقة بين ما سمّاه الانغلاق *clôture* وبين النهاية.[2]

فالانغلاق التاريخي لا يعني الانغلاق الميتافيزيقي بصفة عامة، فتاريخ الميتافيزيقا، يتضمن مجموعة من القطائع داخل هذه الميتافيزيقا، وأن حديث دريدا عن انغلاقها لا يعني بأنها انتهت، ولذلك فكل تفكيك الميتافيزيقا، هو نوع من الإقامة المؤقتة داخلها.

بهذا، فالتفكيك والتجربة التفكيكية عند دريدا، يتموقع بين الانغلاق والنهاية، داخل إعادة النظر الفلسفي، كانفتاح السؤال على الفلسفة ذاتها، فمن هذا المنظور، التفكيك ليس فلسفة فحسب، أو مجموعة فرضيات، أو حتى مسألة وجود بالمعنى الهيدغري، فالتفكيك بمعنى ما، لا يمكنه أن يكون مذهبا أو منهجا رغم أن الاعتبار الأكاديمي اعتاد على نوع من التبسيط الذي حول التفكيك إلى منهج له مجموعة من القواعد، ويمكن تعليمه مثلا، وهو ليس تقنية لها ضوابط أو إجراءات مسبقة معينة: "إن التفكيك يجب أن يكون فريدا، وأنه رهين بالشروط اللاّمتجانسة والمتنوعة التي يظهر من خلالها".[3] على الرغم من أن هناك انتظام في كيفية طرح بعض أشكال الأسئلة في أساليبها التفكيكية. فمن هذا الجانب، ولاعتبارات معرفية تتعلق بإمكانية تدريس التفكيك، يمكن عدّه نزعة أو اتجاه فكري مختلف، ولكن "مبدئيا فإن التفكيك

[1] – ينظر : شتروك ، جون : البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا ، تر: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1996، ص198.

[2]-*Voir : Roger.po.droit : ( qu'est ce que la déconstruction) entretien avec jacques Derrida, journale le monde, N° 18572, 12 octobre 2004, p19.*

[3]- *Derrida. Jacques : Moscou. Aller-retour, édit : L'aubé, Paris, 1995, p127.*

ليس منهجيا"[1]، رغم أن دريدا يعي ما يعنيه مفهوم المنهج بالمعنى الإغريقي أو الديكارتي أو الهيجلي، إلاّ أن التفكيك ليس علما للمناهج، بمعنى تطبيقا للقواعد.

من منطلق وصف مقتصد، حاول دريدا إعطاءه للتفكيك ، يعتبر أنه تفكير حول أصل وحدود السؤال الماهوي: ما هو ؟. السؤال الذي يسيطر على كل تاريخ الفلسفة حيث "تنعاش الكلمة باعتبارها الوحدة الأولية وغير القابلة للتفكيك، بين المدلول والصوت، بين المفهوم ومادة تعبيرية شفافة"[2]، وهذه تحديدا اختلافية التفكيك التي يصورها دريدا كتساؤل حول كل ما هو أكثر من تساؤل، ما جعله يتحرج أحيانا من استعمال هذه المفردة، وهو الذي كان يحبذ استعمال كلمة الرّج والخلخلة *ébranlement* بدل التفكيك، ويتساءل لماذا وجد مصطلح التفكيك كل هذه الشهرة .

إن سؤال الماهية "ما هو" يشمل كل تاريخ الفلسفة الغربية من أفلاطون إلى هيدغر، ولذلك فالتفكيك يمثل الخشية من الإقامة في السؤال الماهوي كنوع من محاولة الإفلات والتحايل على الميتافيزيقا ،سيما ميتافيزيقا المفهوم، من خلال الإقامة المؤقتة الحذرة فيها، وتفكيك اللّغة أيضا "بمحاكمة جميع ما ترسب فيها من خلال الميتافيزيقا"[3]. إلاّ أن دريدا مع ذلك، لا يخفي تخوفه من استعمال نفس أدوات الميتافيزيقا، لأن ذلك من شأنه تكرار الانغلاق داخل نفس أدوات الميتافيزيقا، لأن ذلك من شأنه تكرار الانغلاق داخل نفس البناء اللّغوي الجاهز، أو السقوط في نوع من الانبهار، بالانفتاح الذي يغالطنا، طالما أن البقاء في نفس البنية اللّغوية، هو نوع من التماهي الذي يمنعنا من تحقيق أي نوع من التجاوز، وبالتالي إخفاق فعالية الخلخلة.[4]

## 3. استراتيجيات التفكيك وآليات عمله:

[1]- *Roger.po.droit : ( qu'est ce que la déconstruction) entretien avec jacques Derrida, journale le monde, op.cit, p19.*

[2]– دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، ص 122.

[3]– نورس، كريستوفر : التفكيكية ، النظرية والتطبيق ، تر : رعد عبد الجليل جواد، مرجع سابق، ص128.

[4]– دريدا، جاك: ( الفكر الفرنسي وأشكال الخلخلة)، تر: ع.ب، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد 1997/2، ص 116.

يبدو مصطلح التفكيك للوهلة الأولى مضلل في دلالته المباشرة، ولكنه ثري في دلالاته الفكرية، فهو في المستوى الأول يدل على التهديم والتخريب والتشريح، وهي صفات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية، لكن المصطلح في مستواه الدلالي العميق ، يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها ، والاستغراق فيها، وصولا لكشف البؤر الأساسية المطمورة فيها، "إن حركات التفكيك لا تتوسل بنى الخارج، إنها ليست ممكنة ولا ناجعة، ولا تحكم تسديد ضرباتها إلاّ بسكناها هذه البنيات، بسكناها إياها بصورة من الصور"[1]، ويكون ذلك بانتقالات موضعية ، ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم، حتى يتصدع الكل :هذه العملية هي ما دعاه دريدا بالتفكيك[2].

يريد عمل دريدا إزاحة القناع عن الميتافيزيقا الغربية، بهدف كشف تناقضاتها، وعدم كفايتها، وذلك بإعادة النظر في بنية المفاهيم الفلسفية الميتافيزيقية بانتهاج استراتيجية تفكيكية يرمي من ورائها ابتداءًا، إلى تقويض الثنائيات التي أرستها الفلسفة الغربية ( المادة / الروح، الداخل/الخارج، الكلام / الكتابة، الذات/ الآخر...) منذ أفلاطون وصولا إلى دي سوسير "يتم التفكير حولها بشكل أبدي في قربها من لوغوس حاضر"[3]، ومن ثم العمل على خلخلة الأسس والفرضيات الميتافيزيقية التي انبنى عليها الفكر والفلسفة الغربية، خاصة في المستوى الأنطولوجي، حيث اعتبر الوجود حضورا مرتبطا بالوعي، ثم التمركز المعهود لكل من اللّوغوس والصوت *phonocentrisme/logocentrisme*، ومن ثم محاولة دريدا تجاوز منطق الثنائيات الميتافيزيقية "بوجوب البحث عن مفهومات جديدة ونماذج جديدة، عن اقتصاد يفلت من نسق هذه المقابلات"[4].

[1] – دريدا،جاك الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، مصدر سابق، ص127.

[2] – ينظر : شوقي الزين محمد وآخرون : جاك دريدا، الحدث، التفكيك، الخطاب، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2011، ص ص : 51–52.

[3]- *MFouakouet.Leopold : Jacques Derrida, entre la question de l'écriture et l'appel de la voix, édit : L'Harmatan, Paris, 2005, p16.*

[4]– دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، ص153.

وإذا كانت فاعلية التفكيك، تهدف إلى تقويض الميتافيزيقا الغربية، وخلخلة المسلمات والمنطق الذي انبنت عليه، فإن ذلك يتم ضمن استراتيجية تعمل على "إرجاع المفاهيم المفككة، إلى أعماق فلسفية أثبتت بلادتها "[1]، أي برهنت على عجزها عن الخروج من نفق المتاهة المفاهيمية بتعبير دريدا، خاصة بعد الارتجاج الذي أصبح مفهوم الحقيقة يلاقيه، من حيث أن "يقين نهاية الميتافيزيقا يتحرك داخل العنصر الميتافيزيقي لليقين"[2].

لهذا، يتصور دريدا إمكانية إحداث قطيعة مع هذا الإرث الميتافيزيقي بفسح المجال لفاعلية الكتابة وفلسفة الاختلاف ، فالتفكيك كاستراتيجية "يتعين عليه بواسطة حركة مزدوجة، وعلم مزدوج أن يقوم بعكس المقابلة الكلاسيكية، وبنقل عام للمنظومة"[3]، أي منظومة المقابلات الميتافيزيقة القائمة أساسا على منطق التعارضات المشكّلة لبنية التفكير الغربي: الوجود مقابل العدم، الحضور مقابل الغياب، الخير/ الشر، الجسد/الروح، الكلام في مقابل الكتابة وهكذا ....مما يعني لدى دريدا وجوب العمل على تحاشي الميتافيزيقا، المبنية على التفاوتات التراتبية التي أقامتها الميتافيزيقا، ومنطق المقابلات التبسيطي، الذي كانت الكتابة إحدى ضحاياه.

يبدو أن الأرضية التي انبثق منها التفكيك، جاءت في الواقع "كمرحلة من مراحل جدل المنهجيات وصراعها"[4]، سيما وأن المناخ الفكري والفلسفي الذي جاء فيه " دريدا كان موسوما بانتشار النموذج اللّغوي اللساني، وسيطرة المنهج البنيوي حينها.وإذا كانت التفكيكية قد اتخذت منحى فلسفيا في الغرب مع جاك دريدا، ومع مجموعة من الفلاسفة الأوربيين، فإن التفكيكية قد اتخذت منحى أدبيا في القراءة والتأويل في الثقافة الأنجلوسكسونية، حيث سخرت كل أدواتها من أجل تفكيك ما عرف بالنقد الجديد، كما هو في الأدب.ذات النهج، كان أن ترعرع فيه دريدا، قبل

[1]– دريدا جاك : الكتابة والاختلاف، تر : كاظم جهاد ، مصدر سابق، ص19.

[2]– باديو، ألان : ( بيان من أجل الفلسفة)، تر : مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 1990/12،ص 06.

[3]-*Derrida, Jacques : marges de la philosophie ,edit, minuit, Paris,1972, p392.*

[4]– عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، دت، د.ط، ص113.

أن ينتقده متجاوزا إياه فيما عرف بفلسفة ما بعد الحداثة، التي قامت كثورة على الوصفية البنوية، واحتراس ضد الجمود اللّغوي[1]، وهو التيار اللّغوي والأدبي والفلسفي الذي مهد له جيل من الأدباء والفلاسفة من أمثال، دريدا، جوليا كريستيفا *J.Kristiva*، فيليب سوليرز Ph.Sollers، بول ريكور (2005/1913)، *Paul Ricoeur*، رولان بارت (1980/1915) *R.Barthes* وغيرهم. إن هؤلاء وبعد تمثلهم للكشوفات البنيوية عملوا على تجاوز سطوة البنيوية، وما كان يرمي إليه التوجّه البنيوي في محاولته تقديم براهين متماسكة، وثوقية اتجاه الخطاب *discours* والنص *texte*، والمعنى sens محاولين " تحرير النّص من كل وصاية"[2] ممهدين في الوقت نفسه، لانطلاق ما عرف بثورة السيمولوجيا *sémiologie*، والتأويل، فاتحين ومستعيدين دور الهيرومينوطيقا *herméneutique*، أو فن التأويل على مجالات أرحب وأوسع لتصور إمكانية الحقيقة ، والاحتفاء بالاحتمال وعدم اليقين والاختلاف، مثلما ذهب إليه دريدا في قوله "إنني أحاول أن أفكر بشكل مغاير لأتمثل في تقاليد الفلسفة منذ أرسطو إلى هيجل عن الممكن ، يجب التفكير بشكل مختلف في إمكانية الممكن ".[3]

يبدو أن قصور الآليات البنيوية في تصور مشروع متكامل، هو الذي شجع نخبة من المفكرين على الثورة الفكرية، فالتفكيكيون سعوا الى الخروج من عباءة البنيوية، رغم أن غالبيتهم بدأوا حياتهم كبنيويين. وحينما فشل المشروع البنوي في تحقيق طموحاتهم في تقديم مشروع متكامل للتحليل، تمردوا على البنيوية، وبالتالي يكون هذا التمرد، عاملا مهما فتح أمامهم أبواب التحول إلى مناهج أخرى.

وجراء ذلك تحول البعض إلى التحليل النفسي مثل جاك لاكان( ).

[1]– ينظر: موروسير، إدوار: الفكر الفرنسي المعاصر، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1989، ص17.

[2]– دريدا،جاك :المهماز ، ترجمة : عزيز توما، ابراهيم محمود، دار الحوار، اللاذقية ،2010، ط1، ص 22.

[3]- *Derrida.J, Hélène Cixous : ( du mort à la vie), magazine littéraire,N° 430, avril 2004, p28.*

وآخرون تحولوا إلى الفلسفة، والبعض الآخر تحول إلى دراسة فلسفة اللّغة مثل دريدا، الذي عمل على "زرع نوع من القلق اللّغوي داخل اللّغة نفسها"[1]، مما يؤكد أن بوادر التفكيك بدأت تظهر في أوج الأزمة البنيوية، حيث ظهرت العيوب النسقية التي وصلت إليها. وبذلك اتخذها روادها ذريعة للانسلاخ عنها، والتجرد من تطبيقاتها قصد إنشاء استراتيجية جديدة تساهم، وتمكن من قراءة النصوص، علها تصبو بذلك إلى تحقيق ما عجزت البنيوية عن تحقيقه.

ولكن ما هو التصور الذي يمنحه دريدا لمفردة التفكيك، وما هي الخلفية الفكرية التي استلهم منها هذه المفردة، علما أن دريدا لا يسميها مفهوما تحاشيا لميتافيزيقا المفهوم في دلالته الفلسفية.

في رسالة وجهها دريدا إلى صديق ياباني، محاولا إبداء ملاحظاته الأولية لإمكانية ترجمة ممكنة لهذه المفردة إلى اللّغة اليابانية، وذلك بالعمل على تحديد الدلالات السلبية التي يتوجب تفاديها، والتي قد ترافق ترجمة هذه المفردة، يوضح دريدا أن "سؤال التفكيك هو من أقصاه إلى أقصاه سؤال الترجمة، وسؤال اللغة،و المفهومات والمتن المفهومي للميتافيزيقا، ذلك أن الأشياء تتغير باستمرار حتى في نفس سياقات اللّغة المدعوة بالغربية "[2] الواحدة، نظرا لارتباطها بدلالات تصاحب إيحاءات وقيم عاطفية جد مختلفة ، ومن هنا وكما لاحظ ذلك دريدا، تبدو الترجمة كمشكلة شائكة أيضا في ارتباطها بعمل التفكيك، هذه المفردة التي احتلت مكانا مركزيا في كتابه الغراماتولوجيا، جاءت نتيجة سعيه إلى ترجمة وتكييف لمفردة هيدغر *abbou* أو *destruction*، وهما المفردتين اللّتين لاحظ دريدا أنهما ارتبطتا بتلك العملية التي مورست على البنية، أو المعمار التقليدي للمفهومات التي شكلت الأنطولوجيا والميتافيزيقا الغربية. إن لفظة *destruction* إنما تدل في الفرنسية وعلى نحو بالغ الوضوح على الهدم ، بما هو تصفية واختزال سلبي، ربما كان

[1] - *Steinmetz. Rudy : les styles de Derrida , édit : le point philosophique, Bruxelles, 1994, p45.*

[2] - *Derrida.J : psyché. Invention de l'autre , édit : Galilée, Paris, 2003, p09.*

أقرب إلى الهدم *demolition* لدى نيتشه ،ممّا إلى التفسير الهيدغري"[1]، ولأسلوب القراءة الذي اقترحه دريدا، ولذلك فإنه يستبعد معنى الهدم وإيحاءاته السلبية.

لقد تأثر دريدا بفلسفة نيتشه، إلاّ أن تأثره المباشر كان بهيدغر، خاصة من خلال نقد هيدغر فكرة نيتشه "إرادة القوة" مثبتا فكرة " إرادة الإرادة" للسيطرة على الطبيعة بعيدا عن الميتافيزيقا ، وهو ما قرأ فيه دريدا ترسيخا لـــ "إرادة الاختلاف" التي تعد الحجر الأساس في قراءته التفكيكية ، فبعيدا عن إيحاءات هدمية هيدغر، لا يعني التفكيك الهدم، ولكن رجّ او خلخلة التقاليد الفلسفية والإرث الميتافيزيقي برمته.[2] رغم اعتراف دريدا بأن نيتشه بدوره كان له الفضل من خلال نزعته الشكية، النفاذ إلى أغوار الفلسفة الغربية الحديثة، وزعزعة أسسها الإغريقية، وتسفيه أحلام الإنسان الأوربي في عقله الفلسفي الأرسطي، وعقله العلمي الفيثاغوري، وأخلاقه المسيحية الكنسية، مبشرا بالإنسان الأعلى الذي قوامه إرادة القوة وحدها.

أما بالنسبة لـــ هيدغر، فقد خطا نقلة نوعية في سبيل تجاوز الميتافيزيقا وانحداراتها، بفضل عمله الذي انصب فيه على استثمار نيتشه، وزرع بذور الاختلاف في الفكر الغربي المعاصر، محاولا تحرير انطولوجيا الإغريق من شوائب الميتافيزيقا، والتوجه بالفينومينولوجيا وجهة جديدة، تجتث الأنطولوجيا، وتخلصها من بقايا النزعة السّيكولوجية، وفلسفة الذات التي ظلت،برأي دريدا، دائمة الحضور عند هوسيرل[3]. لذلك يعترف دريدا بأهمية هذه النقلة التي حققها هيدغر في سياقات الفلسفة المعاصرة واستثماره إياها ، وبفضل هيدغر عليه، إذ يقول "إن ديني لهيدغر هو من الكبر بحيث أنه سيصعب أن أقوم هنا بجرده والتحدث عنه بمفردات تقييمية أو كمية، أوجز المسألة بالقول إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التموقع داخل الظاهرة ، وتوجيه ضربات متوالية لها من الخارج، أي إن نقطع شوطا من الميتافيزيقا، وان نطرح

[1]- *Derrida.J : psyché. Invention de l'autre,op.cit, p10.*

[2]- *Voir :( la passion de Excès) : Foucault, Derrida, Deleuze : Pensées rebelles, revue sciences humaines, spéciale n°03, magazine 2005, Auxerre, France, p54.*

[3] – ينظر: زيما، بييرف: التفكيكية دراسة نقدية، تر : أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص60.

عليها أسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها ، عجزها عن الإجابة وتفصح عن تناقضها الجواني ".[1]

ورغم اعتراف دريدا بمساهمة هيدغر في خلخلة بنيات الميتافيزيقا، إلاّ انه يعتبر محاولته تلك، ناقصة وغير مكتملة، كونها ظلت هي الأخرى، حبيسة الرؤية الميتافيزيقية، طالما أنها لا تعدو أن تكون سوى ترسيخ لميتافيزيقا الحضور، ونهجا لاستمرار التمركز حول اللّوغوس الذي يتمثل حقيقة الوجود بوصفها مدلولا متعاليا .

إن المعلم الأساسي الذي دارت حوله القراءات التفكيكية لنيتشه وهيدغر، هو رفض ميتافيزيقا التعالي، الأمر الذي حوله تفكيكية دريدا أيضا مركزة على نقد النّصوص وقراءتها قراءة داخلية ، بالعودة إلى مضمون اللغة وحدها، حيث تتمحور استفهامات دريدا مثله مثل نيتشه "حول متاهة الإصغاء".[2]

لاحظ دريدا أن معنى التفكيك اقترن بمدلول آلي أي شبيه بتفكيك آلة أو ماكنة، حينما عثر عليه في قاموس ليتري، مستخلصا سبب استمرار "سوء الفهم الذي أحاط به"[3]، والاختزال الذي لاقاه مفهوم التفكيك. فطموح التفكيك "لا يتجدد بأنموذج لغوي، نحوي، ولا حتى بأنموذج سيمنطقي، ولا كذلك بأنموذج مكائني، فهذه النماذج نفسها كان يجب أن تخضع إلى استنطاق تفكيكي".[4]

وهكذا يستعيد دريدا تركيب القيمة الاستعمالية لمفردة التفكيك انطلاقا من الخطاب الذي جربه في كتابه الغراماتولوجيا، الذي قام من خلاله "بحل، بفك بنزع رواسب البنيات اللّغوية، تمركزية لوغوسية، وتمركزية صواتية".[5]

[1] – دريدا جاك : الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 47.
[2] – دريدا جاك : المهماز ، مصدر سابق، ص 86.
[3] – نورس كريستوفر : التفكيكية – النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص07.
[4] – دريدا جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص59.
[5]- *Derrida.J : psyché. Invention de l'autre , op.cit, p11.*

لذلك تنهض استراتيجية فلسفة التفكيك على مبدأ تقويض ميتافيزيقا الحضور في الثقافة الغربية، وخلخلة مفهوم اللّوغوس والمعنى المتطابق مع نفسه في النصوص الأدبية والفلسفية، عبر تأكيده أن لاشيء يقع خارج النص، وانّ اللّغة مجازية في جوهرها، اذ لا يمكنها أن تقوم على محاكاة ساذجة للواقع، فهي تخضع دائما لإنزياحات بنيوية خفية، تفرز قيم التعدد والتشتت والكثرة، التي تجعلها تضمر ما لا تقول، وتخفي ما لا تعلن. فالنص يخون نفسه باستمرار، باحثا عن معنى لا يستقر أو يهدأ، ولا يجد ضالته في مركز ثابت، أو كينونة راسخة، وبسبب ذلك تصير الكتابة تدوينا للأثر أو رجعا لصدى، وربما النطق بأكثر من لغة، كما يشير دريدا في تعريفه للتفكيك.

يندرج عمل دريدا ضمن النقد الذي جاءت به فلسفة ما بعد الحداثة ، وبعيدا عن كونه مجرد إصلاح للعقل أو ترميم للمشروع التنويري، فإنه نقد عميق وجذري يقوم على تفكيك هذا المشروع ، لتعرية مقاصده المنزلقة مع الممارسات اللامعقولة. ومع ذلك، فليس نقد الفكر تراجعا عن العقل ومكتسبات التنوير، بقدر ما هو انفتاح على المستبعد واللامعقول والمنسي والمغيب والمجهول، أي على كل ما نفته الحداثة من فضائها.[1]

يدرك دريدا صعوبة التعامل مع الإرث الميتافيزيقي، ويعلم أنه "لا يمكن تفكيك الميتافيزيقا، ولا تهديمها إلاّ بوسائل مستعارة من الميتافيزيقا ومحروفة عن غاياتها الأصلية"[2]، فإنه يعي أن أفضل وسيلة لتبيان زيف الميتافيزيقا الغربية هي مخاطبتها بأدواتها، فإن "مجرد استعمال اللّغة يجعل الموقع الجديد ينجر إلى الأرض القديمة"[3]، ثم العمل على تفكيكها من أجل كشف التناقض الذي تنبني عليه، وإزاحة السّتار عن استمرار الخطابات اللاّهوتية والميتافيزيقية التي تغلغلت بشكل عميق حتى في الفلسفة والأعمال الفكرية المتأخرة التي كثيرا ما زعمت الخروج عنها

[1]– ينظر : حرب علي : حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2004، ص 168.

[2] – دريدا جاك : صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، دط، ص11.

[3]– دريدا جاك: ( الفكر الفرنسي وأشكال الخلخلة )، تر : ع.ب، مجلة فكر ونقد، مرجع سابق، ص 116.

برأيه من هذا المنطلق، فإن عمل التفكيك يقوم على إخضاع البنى، سواء كانت نصوصا وخطابات أم مؤسسات أو ممارسات، إلى التحليل لكشف عما تتأسس أو تتبني عليه، أو تخفيه أو تمارسه من المفارقات والتناقضات أو الحجب والتعتيم، فالتفكيك يعري البداهات المحتجبة " ويكشف المحجوب ويفضح المستور".[1]

ذاك، هو حال العديد من الفلاسفة الذين تعاملوا مع الفلسفة والميتافيزيقا برؤية نقدية جديدة، إلا أنهم برأيه لم يستطيعوا الإفلات من بقايا الميتافيزيقا وسلطة اللّوغوس. "إنه إرث ظل قائما، رغم ما قد يبدو لنا من تجديدات رافقت ذلك الترميم والإصلاح"[2]، مثل هيدغر الذي، ورغم اعتراف دريدا بأن فضله عليه كبير لا يمكن حصره، وأنه كان له الفضل في قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل، إلاّ أن هيدغر نفسه – برأي دريدا – لم يسلم هو الآخر من تمركز اللّغوس او العقل الذي بقيت آثاره المبثوثة في كتاباته بطريقة أو بأخرى، حيث يقول دريدا بعد تفكيك نصوص هيدغر "ففي جوانب كثيرة من عمله وجدته ما يزال حبيس الرؤية الميتافيزيقية"[3]، فرغم الجهود الإبستولوجية، والبحوث الانطولوجية، في نقد الميتافيزيقا، إلاّ أن هيدغر في رأي دريدا، لم يسلم هو الآخر من الإنزلاق اللّوغوسي الميتافيزيقي، حينما ظن أنه يكتب عن تاريخ الجنون خارج سلطة العقل، في حين ظل ميشال فوكو مقيما في الدائرة المفاهيمية لمركزية اللّوغوس، وبالتالي فاستمرار الميتافيزيقا، ومن خلالها التمركزات المعقودة للوغوس والصّوت ناتج عن ترسّب كبير لمفاهيم ذات أصول ميتافيزيقية، تيولوجية لاهوتية، تسللت إلى داخل مختلف الحقول العلمية والمعرفية، كفروض ميتافيزيقية مسبقة كامنة في بنية العلوم، وإقامتها فيها مثلما هو شأن اللسانيات المعاصرة، وعلوم اللّغة.[4]

[1] – حرب ، علي : نقد الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط1، 1993، ص 145.
[2] – يفوت سالم: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت ،ط1، 1999، ص 08.
[3] – دريدا جاك : الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 47.
[4] – ينظر : علي حسين : الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ،دط ، 2003، ص ص 11–12.

أصبحت التفكيكية ابتداء من السبعينات، منهجية نقدية أدبية في الثقافة الأنجلوسكسونية، وآلية للبلاغة والتأويل، خاصة من خلال الأسئلة المفككة المهمة التي طرحها دريدا حيال ما يعنيه اليوم الحق في الفلسفة، وإعادة التفكير في الأنماط الجديدة لتعليم فلسفي مختلف. لقد ظهرت هذه المنهجية في سياق ثقافي يمتاز بتقويض مقولات اللّسانيات الغربية، وهدم المرتكزات البنيوية، وذلك في إطار ما يسمى بما بعد الحداثة *post- modernisme*، وظهور جماعة تيل كيل *Tel.Quel*، وجماعة ييل *Yale* الأمريكية، حيث خلفت كتابات دريدا تأثيرا واسعا في الجامعات الأمريكية، فمثلت كتابات بول د يمان، مناصر التفكيك الكبير في أمريكا ، الأرضية الصلبة التي انطلقت منها انتقادات النقاد الجدد، خاصة من خلال كتابه "العمى والبصيرة" (1971)، إضافة إلى كلا من هارولد بلوم، وهيلر، وهارثمان، وغيرهم. فكان دريدا الجسر المتوهج بين المدرستين الفرنسية والأمريكية، إذ لطالما صرح دريدا بأن الجامعة المعاصرة كفضاء للمعرفة والتواصل، يجب أن تكون هي الأخرى لا مشروطة، باعتبارها التزام لا محدد اتجاه الحقيقة.[1]

يعمل دريدا على تبني استراتيجية حذرة في تعامله مع الميتافيزيقا ومع هذه التمركزات، " أي أن نقطع شوطا من الميتافيزيقا"[2] ذاتها لفترة تمكنة من رج وخلخلة العديد من المفاهيم والمسلمات الفلسفية مثل الأصل، الهوية، الحقيقة والمفهوم، إذا علمنا أن الفلسفة تحديدا "هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم"[3].

إن طاقة التفكيك حسب دريدا إنما تتأتى حينما يمكن لمفردة التفكيك أن تتموقع بكيفية تسمح لها من إبراز كامل فعالياتها حيث "لا تتمتع هذه المفردة بقيمة إلاّ في سياق معين تحل فيه محل كلمات أخرى، أو تسمح لكلمات أخرى بأن تجددها: الكتابة مثلا، أو الأثر *trace*، أو الاختلاف *difference*، أو الرّيادة *supplement*، أو

[1]- *Voir : Derrida.Jacques : L'université sans condition, édit : Galilée, Paris, 2001, p11.*

[2] – دريدا جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص47.

[3] – دولوز، جيل و غتاري فيليكس : ما هي الفلسفة : تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1997، ص30.

الهامش *marge* ، أو الباكورة *entame* أو الإطار *parergon* ...الخ "[1]، وواضح أمام هذا أن استراتيجية التفكيك ما كان لها أن تجد موقعا، لولا جاهزية الفكر الغربي ذاته والمطعم في عمقه بنوع من الثقة ، تصل به إلى حدود التباهي والإطلاقية أحيانا .

لا ينظر إذن إلى التفكيك، على أنه معول يريد هدم أركان ودعائم الميتافيزيقا لأنه "ليس تفكيكا منطقيا أو إبلاغا منطقيا للتناقضات، بل ينظر إليه كمرآة تتموقع بشكل مائل"[2] ليظهر حجم الفراغات والفجوات التي هي ماثلة في ثنايا الميتافيزيقا.

يعترف دريدا بصعوبة تعريف التفكيك إذ يقول "إن صعوبة تحديد مفردة التفكيك، وبالتالي ترجمتها، إنما تنبع من كون جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية، وجميع الدلالات المعجمية ، وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له، مباشرة أو مداورة ....الخ، وهذا يصح على كلمة التفكيك وعلى حدتها، مثلما على كل كلمة..."[3]، ليضيف دريدا أن التفكيك ليس فلسفة أو مجموعة فرضيات ولا حتى هو سؤال الوجود بالمفهوم الهايدغري، كما لا يمكن اعتبار التفكيك منهج يمتلك مجموعة قواعد، ويمكن تدريسه كما سعى إلى ذلك البعض، سيما وأن الفلسفة المعاصرة "أصبحت جهدا عقليا مفتوحا غير مقيد بموضوع محدد ولا مرتبط بمنهج معين"[4].

في محاولته إعطاء وصف مقتصد للتفكيك، يذهب دريدا إلى أن التفكيك هو تفكير عن الأصل وعن حدود السؤال الماهوي *Qu'est ce que* الذي يطغى على تاريخ الفلسفة، ومن ثم دعوة دريدا من خلال التفكيك إلى السؤال عن السؤال، أي ما هو هذا " الماهو" الذي هو سؤال الإمكانيات تحديدا. لذلك عمد دريدا من خلال طبيعة هذه الكلمة المركبة، إلى استعمال كلمة تجمع هذه المتناقضات

[1]- *Derrida.J : psyché. Invention de l'autre , op.cit, p 13.*

[2]- *Derrida.J : Moscou- aller, retour, op.cit, p 125.*

[3]– دريدا جاك : الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص46.

[4] – محمد، سماح رافع : المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1973، ص26.

*deconstruction/destruction* لإعطاء بعد أكثر إثارة للدهشة والسؤال، فالتفكيك هو في الوقت نفسه هدم وبناء *construction*، تماما مثلما نقطع قطعة قماش من أجل الحصول على قطعة أخرى جديدة، مشكلة بكيفية أخرى في ذات الحين، أي بناء وهدم في آن واحد.[1]

وتبعا لهذا، فالتفكيك لا يمكن اعتباره نظرية بالمعنى الذي يفهم منه أنه منهجيا بالمعنى الفلسفي المتعارف عليه، ولكن التفكيك هو شكل من أشكال تطبيق القراءة والكتابة، وكشف تناقضات الميتافيزيقا وتمركزاتها العتيقة حول اللّوغوس والصّوت، التي عملت على إقصاء الكتا بة تحت مطية تقنين وتثبيت الشروط العلمية، كما هي ماثلة في اللسانيات وعلوم اللّغة التي تعطي الأفضلية والامتياز للصوت المتضامن مع العقلانية وهو ما دفع بدريدا على التعامل مع الميتافيزيقا والفكر الغربي "بقلبه ضد استراتيجياته نفسها، بإنتاج قوة تفكيك تنتشر عبر كامل النسق وتصدعه في جميع الاتجاهات وتحرره من أقصاه إلى أقصاه"[2]، حتى تتصدع المراكز التي انبنت عليها الميتافيزيقا متهاوية أمام مزاعمها وفرضياتها.

إن عمل دريدا عمل مفكك *dé-constructeur* لكونه قد أعاد النظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب الغربي الذي لا يعدو أن يكون خطابا ميتافيزيقيا، والبديل الذي يقدمه دريدا عبارة مغامرة محفوفة بالمخاطر، لا يمكن التنبؤ بنتائجها، لأن الميتافيزيقا تمتلك هي الأخرى مقاومات وارتدادات كبيرة من حيث أن الميتافيزيقا التي يستهدفها التفكيك تتمثل في كل فكرة ثابتة وساكنة مجتثة من أصولها الموضوعية، وشروطها التاريخية، كفلسفة في الحضور "حضور المعنى وتمثله أمام الذات ، حضور الإحساس للجسد، حضور الوعي لذاته".[3]

أما أسلوب التفكيك في تعامله مع النصوص، فيعتمد على القراءة الاستكشافية الداخلية للنص والخطاب، وزحزحة الإشكاليات الأساسية، وتحفيز قراءة الحفر

[1]- *Voir : Ramond.Charles : le vocabulaire de Derrida, édit ; Ellipses, Paris, 2001, p20.*

[2] – دريدا جاك : الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص154.

[3] – الزين ، محمد شوقي : تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر ال غربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط1، 2002، ص187.

والتعرية التي "تتجاوز المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته، لكي تكون تشريحا وتفكيكا للبنى والآليات والمؤسسات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى"[1]. وبتعبير آخر، تتم عملية التفكيك باستكشاف الأجزاء المهمشة والمخفية والمطموسة في نص أو خطاب ما، وتقويضها لمعرفة كيف تمارس أدوارها ضمن البنية العامة للفكر، وهو ما يسمح بنقد شروط إنتاج ثقافة معينة مثلا. إن الهدف الأقصى للتفكيك يتمثل بإتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية، ومعرفة كيف تشكلت بنيتها، وهذا ما حذا بدريدا على غرار ميشيل فوكو وجيل دولوز في تفكيك الميتافيزيقا في مجالات أخرى خارج مجال الفلسفة (الأدب، التحليل النفسي، اللسانيات، المسرح، الفن التشكيلي، السينما...الخ). فالميتافيزيقا بوصفها نسيان للوجود أو بنية الوجود بتعبير هيدغر، ليست مجرد مبحث من مباحث الفلسفة، بل إنها حاضرة في كل ما أبدعه ويبدعه الإنسان، فهي فكر كوني ما فتئ يكتسح العالم والإنسان أينما حل وارتحل.

ويعني هذا أن التفكيكية تعتمد على رصد الاختلافات، والمتناقضات والمعاني المتعددة اللامتناهية، وإعادة تركيبها ليس كما تفعل البنيوية السردية، بل يتم إعادة البناء عن تقويض كل الدلالات وتشتيتها تفكيكا وتأجيلا، وهذا يعني أن التفكيك "يقتضي التعدد، والتشتت، بإزاحة توزع المراكز".[2]

[1] – حرب علي : هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط1، 2005، ص 25.

[2] – المرجع السابق، ص 189.

# المبحث الثاني:

## تفكيك وخلخلة التمركزات الميتافيزيقية

1. تفكيك نظام الوعي وميتافيزيقا الحضور
2. تقويض مركزية الصّوت واللّوغوس

## 1. تفكيك نظام الوعي وميتافيزيقا الحضور

تتجلى التفكيكية في أنها تقوض مفهوم الحقيقة بمعناها الميتافيزيقي، كما تقوض الواقع بمعناه الوضعي التجريبي، وتحول سؤال الفكر إلى مجالات اللّغة والتأويل، إنها بلغة دريدا استراتيجية ومغامرة، إنها مشروع نقدي وتفكيكي لنظام الوعي وفلسفة الحضور، حيث أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية هو تعيين للوجود بوصفها حضورا "فالجوهر الشكلي للعلامة لا يمكن أن يحدد إلاّ من خلال الحضور"[1]. لذا يدعونا إلى وجوب تفكيك مفهوم المركز، لان المركز لا يمكن لمسه في شكل الوجود، بل ليس له خاصية مكانية، كما أنه ليس مثبتا موضعيا، بل وظيفيا، وبغيابه وتقويضه، يتحول كل شيء إلى خطاب، وترتج الدلالة المركزية الأصلية المفترضة أو المتعالية، لتتحول قوة الحضور بفضل الاختلاف إلى غياب للدلالة المتعالية، وإلى تخصيب للدلالة المحتملة التي هي مطمح التفكيك، ومن ثم سيعمل التفكيك الدريدي على خلخلة سلطة الحضور والغياب، "فالميتافيزيقا الغربية ربطت بين الوجود والحضور، فالوجود ينطوي على إمكانية حضور متحققة في كل الظواهر والأشياء، ومع أنه من المتعسر إدراك ذلك الحضور، إلاّ أن وجوده وتجلياته مرهونا بذلك الحضور"[2].

واعتبارا، فلا سبيل إلى إعادة النظر في مفهوم الحضور، وتعيين الوجود كحضور، إلاّ بتفكيك وخلخلة المفاهيم الميتافيزيقية التي يقوم عليها من قبيل: الوعي، والمعنى، والذات، والهوية والتاريخ. وبناء عليه، فإن كل خلخلة أو مجاوزة للميتافيزيقا (ميتافيزيقا الحضور) يجب أن تسائل هذه المفاهيم المحددة لكل الأشكال الفكرية الميتافيزيقية بغية خلخلتها، وتفكيكها بدءا بمفهوم الحضور، طالما أن كل المفاهيم التي نحتت مع الميتافيزيقا تقوم على مفهوم الحضور بصفته شرط المعنى

[1] - *Derrida.Jacques : de la grammatologie, édit : minuit, Paris, 1967,p31.*

[2] – عبد الله، ابراهيم : المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركزات حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2003، ص400.

والعلامة والحقيقة، من حيث أن ميتافيزيقا الحضور "تعني القول بوجود سلطة، أو مركز يعطي الكلمات، والكتابات، والأفكار، والأنساق معناها، ويؤسس مصداقيتها".[1]

يقول دريدا بهذا الصّدد : "ربما كان تاريخ الميتافيزيقا مثل كل التاريخ الغربي هو تاريخ لهذه الاستعارات والكنايات، لكن هذه الأشكال كلها تجتمع في كونها تعين الوجود كحضور بكل ما في الكلمة من معان، وبإمكاننا أن نبين ان كل الأسماء التي أطلقت على الأساس، والمبدأ، والأول والمركز، قد دلت دوما على ما هو ثابت في الحضور، مثل الأيروس والأصل والغاية ، والجوهر، والماهية، والوجود، والحقيقة، والذات المتعالية، والوعي، والإله والإنسان".[2]

يعتبر الحضور مقولة اولية قبلية، توجد في البدء قبل تفاعل الذات مع الموضوع، وهو مكتف بذاته ، ومصدر للوحدة والتناسق والمعنى في الظواهر، وهو يتجاوز تفاصيل الواقع الحسي ومنطق الصّيرورة، فمن خلال الحضور، يمكن تنظيم أجزاء الواقع بشكل هرمي، والحكم عليها، وتقرير ما هو كلي وجزئي، وما هو مركزي وهامشي. أما ميتافيزيقا الحضور فتقوم على تعيين الوجود بوصفه حضورا أمام الذات، وبالتالي تكون "الميتافيزيقا كفلسفة في الحضور، وامتلاء الوعي في الحاضر، هي معرفة مطلقة ومغلقة ونهاية التاريخ"[3]. بيد أن الحضور ما هو إلاّ حضور واهم رمزي ، يعوض الإشباع الحقيقي للرغبة، ذلك أن ميتافيزيقا الحضور تعوض الرغبة في الحضور أمام الذات بحضور لم يحدث أبدا ولم يعط أبدا ، لكنه حلم فقط . وعلى الرغم من أن هذا الحضور، هو حضور ناتج عن حلم ، لأنه يظل في ميتافيزيقا الغرب، حضورا متمما ومثيرا للرغبة. إن الحضور مرغوب فيهومثير للخشية في نفس الوقت ، لأن المتعة نفسها لن تكون سوى اسما آخر للموت.[4]

---

[1] – عبد العزيز، حمودة : المرايا المحدبة، من البنوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1998،ص 378.

[2] - *Derrida. Jacques : l'écriture et l différence , édit : seuil ,Paris,1967,p 410-411.*

[3] – الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص188.

[4] – ينظر: كوفمان سارة، روجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تر : إدريس كثير، عز الدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ، ط2،1994 ، ص34.

في مؤلفه الكتابة والاختلاف، يصل دريدا إلى أن تاريخ الميتافيزيقا ، يقوم على تمثل فكرة الكينونة على أنها حضور، يدور حول مبادئ عامة، ومفاهيم وتصورات تفيد هذا الحضور، مثل الماهية والوجود، والجوهر، والهوية، والذات والحق، بل وأيضا الوعي والضمير والإنسان وما إليها . بيد أن تفكيك النص كفيل بأن يكشف عن كثير من المفارقات التي تتمثل في الحضور والغياب، ومن أجل ذلك نادى دريدا بضرورة مقاومة الميتافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفي وتفكيكه.

يتجه التفكيك لنقد المركزية الغربية وركائزها العقلية التي تمحورت حول فكرتين: التمركز حول العقل ، وفكرة الحضور، وطمح هذا التوجه إلى تقويض كل المراكز الدلالية وبؤر المعاني التي تشكلت حولها، لأن الممارسة الفكرية الغربية حول اللّوغوس انتجت مركزا عقليا،ادى الى إقصاء كل ممارسة فكرية لا تتمثل شروطه، حيث رأى دريدا أن "التمركز حول العقل ما هي في حقيقة الأمر إلاّ نتيجة للتمركز حول الصّوت"[1]، منتجا بذلك نظاما مغلقا من التفكير. وتبعا لذلك تواكبت فكرة الحضور مع فكرة اللّوغوس، لذلك اتجه التفكيك إلى تقويضهما، تقويض التمركز حول العقل، وتقويض فكرة الحضور التي سماها دريدا ميتافيزيقا الحضور *métaphysique de la presence* وثيقة الصلة، بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائي متعالي " وتغليبه في البحث الفلسفي واللّغوي".[2]

إن إعادة التفكير في مسألة الحضور، حضور الذات أمام ذاتها، يتجلى أولا في اللّغة، ويتمثل في أولوية وامتياز الكلام والصوت على الكتابة، ومثالية المدلول، على مادية الدال. ولذلك فإن تقويض دريدا لنظام الوعي، وزعزعة ميتافيزيقا الحضور سيتم ابتداءا من خلال قراءته المعمقة لفينومينولوجيا هوسيرل التي يدين لها بالكثير " رغم أن مديونيته تلك اتخذت كالعادة شكلا انتقاديا عميقا ، وإعادة

[1] – شوقي الزين محمد وآخرون : جاك دريدا ،الحدث، التفكيك،الخطاب، مرجع سابق، ص35.
[2] – عبد الله الغذامي : الخطيئة والتكفير من البنوية إلى التشريحية ، النادي الثقافي، جدة، دط، 1985، ص52.

لصياغة المقدمات المنطقية للحركة "[1]، حيث يمكن أن نلخص تفكيكه لفلسفة المعنى والدلالة الهوسيرلية ، في عبارة مقتبسة من كتابه الصوت والظاهرة ، الذي قال عنه " إنه البحث الذي اعتز به أكثر من غيره".[2]

إن المعنى الذي يربطه هوسيرل بالذات محفوظ دوما للذي يتكلم ، فهو معنى مثالي يلازم ذات حاضرة متكلمة كحضور "متماثل مع نفسه"[3]، وبهذا فقدر الذات عند هوسيرل هو المعنى ، محكوم عليها أن تقول، أن تجترح معنى، والمعنى سابق للكلام ،ذاتي ،ثابت وللأبد بمكان ما قد نسميه الوعي ، بإمكان المرء أن يستحضره كلما أراد ذلك، أما تحويل المعنى إلى كلام أو لغة، يظل بنظر هوسيرل عملا ثانويا، نوعا من السقوط في الخارجانية المادية، وابتعاد عن الأصل.

أما الإيبوخية، أو الاختزال الفينومينولوجي الذي هو خروج من العالم ، فيضع المعرفة والوجود بين قوسين، المنهجية الأخرى للفينومينولوجيا الترنسندنتالية هي الاختزال الصوري، يتم عن طريقها شطب وجود الأشياء، حقيقة كل ما هو زمني ومحسوس لصالح نظرة إلى الكل الجوهري المطلق أين يتم إلغاء وجود العالم ، لكي يتم الإمساك بجوهره، أو الإبقاء على أحسنه بتعبير دريدا. ومن ثم فإن ما يكون البداهة الفينومينولوجية نموذج كل لغة ، كل منطق ، وكل خطاب فلسفي، هو أن القصدية تتآلف مع زمنية الوعي".[4]

الفينومينولوجيا الترنسندنتالية هي نوع من الاكتفاء الذاتي الداخلي، وعي مطلق، حذف للعالم الخارجي. إن الوعي في هذه الفلسفة ليس نتاجا للطبيعة ، بل هو متجاوز كل طبيعة، في حين لا يمكن للطبيعة أن توجد في غيابه " فالترابط المصطنع بين الوعي والحقيقة هو أصل إنتاج ما هو مسبقا هنا"[5]. لقد عبر هوسيرل

[1]– نورس، كريستوفر: التفكيكية ، النظرية والتطبيق، تر : رعد عبد الجليل جواد، مرجع سابق، ص73.
[2] – دريدا جاك : مواقع، حوارات مصدر سابق، ص11.
[3] – ليتشه ،جون : خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنوية إلى ما بعد الحداثة، تر : فاتن البستاني، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 223.
[4]- *Derrida. Jacques : le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, édit, PUF, Paris, 2eme édit, 2004 ,p210.*
[5]- *Ibid, p211.*

عن ذلك بوضوح بإقراره أن محو كل العقول من العالم ، لا يبقى هناك وجود للطبيعة ، ولكن إذا محونا الطبيعة ، فإن شيئا ما يظل على قيد الحياة: العقل ، كعقل فردي ،و هذه النظرة إلى الطبيعة كشيء ثانوي تابع للعقل، توضح أيضا اختلاف الفينومينولوجيا عن علم الدلالة التقليدي، الذي يقبل فقط بالكلمات التي تحيل على موضوع واقعي في علاقة الكلمات والألفاظ بالأشياء.

إن المفهوم المركزي لفلسفة اللغة الهوسيرليانية هو العبارة، والعبارة تنقسم إلى علامة ، سواء كانت مادية أم صوتية أم كتابية وإلى معنى.يميز هوسيرل بين نوعين من العلامات، العلامة العبارة *expression* والعلامة الإشارة *indice*، فالعلامة الأولى لها معنى، في حين ان الثانية هي علامات إشارية تحفيزية ناقصة ،إنها علامة تخلو من الرغبة التعبيرية " كعلامة دون حياة"[1]. سيفهم دريدا هذا التمييز كنظام ميتافيزيقي لا يقبل التواصل، إنه إقصاء للغيرية وللاختلاف . يقول دريدا" فقط حين يتم حذف الوظيفة التواصلية، تظهر للوجود الوظيفة التعبيرية الخالصة...حتى يتم اختزال الإشارة وإقامة العبارة الخالصة داخل اللّغة، يجب إذن حذف كل علاقة بالآخر"[2].

يفهم هوسيرل اللّغة ككائن عقلاني ، حيث يغيب الاختلاف بين اللّغة والمنطق، إنه فهم غائي للغة، أو بلغة دريدا، فهم لا يميز بين الغراماتولوجيا والمنطق، غراماتولوجيا منطقية، تتأسس على الوعي، وتجد أصلها ومآلها بالوعي، وعي لا يعبر إلا عن شيء واحد وهو الحضور، حضور الصوت الفينومينولوجي الذي يختلف عن الصّوت الفيزيقي المادي لأنه صوت ترنسندنتالي وشعوري، صوت يمتلك روحا لا تنتمي إلى العالم، ولذلك فإن سبب اهتمام المشروع التفكيكي الدريدي بهوسيرل يرجع من "جهة إلى رفض المشروع المتعالي، ومن جهة أخرى نقد المثالية".[3]

[1]– نورس كريستوفر: التفكيكية، النظرية والتطبيق، مرجع سابق ، ص77.

[2]- *Derrida.J : la voix et le phénomène, édit,puf ,1er édit, Paris,1967, p06.*

[3]- Ra*ymond. harles : Derrida, la deconstruction, op.cit, p42.*

ففي الفصل الأول "الدليل والأدلة " من كتاب الصوت والظاهرة، يفكك دريدا مفهوم العلامة والدلالة عند هوسيرل، حيث يعتقد هوسيرل بأن بعض العلامات لا تمتلك معنى وعليه قام هوسيرل – يقول دريدا – " بإبعاد العلامات التأشيرية إلى ظلمة خارجية ، وإبعادها قدر الإمكان عن مصدر الحياة للغّة "[1]، هي تلك العلامات التي يسميها بالعلامات الإشارية، في مقابل العبارة، الإشارة تنتمي إلى العالم، إلى عالم بلا ذات متكلمة، وبلا حضور جواني خالص، في مقابل العبارة المشحونة بالمعنى، كحدث شعوري، وإرادة قول vouloir dire. إن ترنسندنتالية الفينومينولوجيا لا تسمح بتبادل الكلام ، لأنه تفهم التواصل كفعل سطحي. إن أصالتها تتحقق دائما في غياب الآخرين ، في غياب الاختلاف، في اكتفاء الحياة المنعزلة للروح، "فالتعبير مثل التنفس أو الروح للمعنى ، واللّغة مجرد جسد مادي تتفتح الروح فيه ، وتلك هي الحيلة السرية للظاهرية "[2] يقول دريدا.

إن بنية الخطاب لدى هوسيرل هي مثالية، مثالية لا تعني أكثر من إمكانية دائمة لإنتاج الذات كحضور، فالوجود حسب هوسيرل وكما بين ذلك دريدا هو تكرار أو عملية استحضار، وهذا التصور الهوسرلياني لا يكتفي فقط برفض التواصل، ولكنه يدفن الوجود في أصل معين ويختزله، يقول دريدا "للتطور التاريخي حسب هوسيرل دائما شكلا أساسيا، وهو تكوين المثالية، بحيث أن تكرارها وإذن التقليد يتم الحفاظ عليه للأبد : التكرار والتقليد ، يعني النقل وتجديد الأصل، وهذا التحديد للوجود كمثالية هو تقرير ، أو فعل أخلاقي – نظري، يؤيد الحكم الأصلي في شكلها الأفلاطوني"[3]، تربط التكرارية *itérabilité* التي تعني قابلية اللّغة على التكرار، بتكرارية الأصل، وتعد التكرارية أصل لكل ما يقبل الوجود ، وهي شرط إمكانية إعادة الإنتاج والتمثيل، والاقتباس، والتكرار هو أساس الهوية لأنه يعتمد على إدراك علامات المشابهة بين الهوة وآخرها، حيث تعتمد هذه العلامات في الوقت نفسه على قابليتها وقدرتها على الاستنساخ والتكرار، إن الهوية القابلة

[1] –نورس كريستوفر: التفكيكية ، النظرية والتطبيق، مرجع سابق ، ص77.

[2] – المرجع نفسه، ص79.

[3]- *Derrida.J : la voix et le pnénomène, op.cit, p23.*

للتكرار هي الهوية المثالية ، وبدون التكرار لا وجود للحقيقة " فالتكرارية هي شرط تأسس الهويات ".[1]

لذلك يظل الصوت القابل للتكرار سجين الأنا حيث لا مكان للآخر، لا مكان لعالم، فنفس الدال ومعنى المدلول هما نفس الشيء الواحد، المثيل، الأنا، الآن هنا، في الوقت الذي أتكلم فيه، أسمع ما أقول، أحقق نفسي كحضور، كنفس وروح. إن الميتافيزيقيا لا تحتاج إلى جسد، إنها نرجسية، نوع من الإصغاء إلى الذات، حيث الصوت والوجود يدخلان في علاقة تقارب. إن الصوت وكما قال هيجل ينحدر من الروح، لذلك فإن كتاب دريدا الصوت والظاهرة، يفكك هذا "الترابط الوثيق الذي يبقى بين مبدأ السّيطرة والمركزية الصّوتية ".[2]

يوضح دريدا بأن مفهوم القصدية كما تجلت عند هوسيرل سجين ميتافيزيقا إرادية، إن إرادة القول هي تعبير عن الحضور، وكل ما هو خارج عن هذه الإرادة أو الذات هو بلا معنى، مثل اللّغة، والجسد، والطبيعة والكتابة، مثلما أشار إلى ذلك دريدا في كتابه الغراماتولوجيا ، من أن تاريخ الميتافيزيقا وميتافيزيقا الحضور على وجه التحديد، ليس فقط من أفلاطون حتى هيجل، ولكن أيضا من ما قبل السقراطيين وحتى هيدغر، اعتبر دائما العقل كأصل للحقيقة، وهذه النظرة اعتبرت الكتابة كشيء ثانوي وتقني، يقع خارج التمثلات الميتافيزيقية لحقيقة والمعنى، "ففي وقت يكون الكلام مشحونا بالحضور، يحتل الحضور في الكتابة مكانة ثانوية".[3]

الفينومينولوجيا كما يفهمها دريدا، هي اختزال إلى مونولوج كحوار داخلي محض، إذ "في الحياة الروحية الوحيدة لا نحتاج غلى كلمات واقعية ولكن فقط إلى كلمات متخيلة"[4]، باعتبار أن العلامة كما تمثلتها الفلسفة الكلاسيكية وعلوم اللّغة تعد نوعا من الملحق أو الزائدة *supplement*، لا علاقة لها بالحقيقة، وبالإمكان الاستغناء عنها، فالعلامة أو اللّغة هي مجرد انعكاس للحقيقة المثالية، التي تتأسس خارج

[1]- *Derrida. Jacques : Resistances de la psychanalyse, édit : Galilée, Paris,1996,p46.*
[2] – زيما ،بيير.ف : التفكيكية – دراسة نقدية ، مرجع سابق ،ص61.
[3] – عبد الله ابراهيم وآخرون : معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، مرجع سابق، ص133.
[4]- *Derrida.J : la voix et le phènomène,op.cit,p47.*

العالم. وطبقا لهذا التقليد فإن العلامة أو اللّغة ليس لها معنى، ووجودها في العالم يتحقق كجسد "إن ظهور الوعي والحقيقة في زمن واحد هو دوما مسبقا، مصطنع مسبقا"[1]، وهذا الفهم الدريدي للعلامة يقود هوسيرل إلى تحقير التواصل، إن الآخر يمثل خطرا بالنسبة له ، تنسيب للمعنى الأصلي، الآخر كعلامة أو كتابة، أو إنسان، أو طبيعة، يظل دائما في فلسفة هوسيرل شيئا ثانويا، يمكن الاستغناء عنه في حدوث المعنى: إن المعنى الفينومينولوجي هو "إرادة القول وإرادة الاستماع الذاتي للقول الذاتي".[2]

ولذلك وفي نفس سياق تفكيك التمركزات الميتافيزيقية، يتساءل دريدا لماذا يعتبر الصوت الأكثر مثالية من بين العلامات؟ من أين يتأتى هذا التواطؤ بين الصّوت والمثالية؟ بين الصوت واللّوغوس؟

## 2. تقويض مركزية الصوت واللّوغوس

إذا كانت اللّغة " نسق من العلامات"[3] ، يقوم من اجل حدوث المعنى ، فإن ثمة تقليد فلسفي عتيق ينتصر للكلام وللصواتة *phonè*، يمتد إلى عمق تاريخ الميتافيزيقا التي انتهت إلى القول بأن الكلام " هو أقرب ما يكون إلى المعنى، اللوغوس، والأصل"[4]، وعليه فإن الطبيعة المادية للكتابة ستكون سببا – بحسب نفس تلك التقاليد– إلى نعتها بالقصور، وبالثانوية مقابل الصوت والكلام الذين يحققان المعنى، وباتالي الاستغناء عن الكتابة طالما أن المعنى ينجز بالفعل من خلال جوانبة ومثالية الصوت الحي *voix vive*، "إن الصواتة تقع في خارجانية المادة"[5]، وهو التمركز الميتافيزيقي عينه، الذي سيستمر في ثنايا المسلمات النظرية، والمفاهيمية لعلوم اللّغة واللّسانيات.

---

[1]- *Derrida.J : le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, op.cit, p210.*

[2] – دريدا جاك : مواقع، حوارات، مصدر سابق، ص 18.

[3]- *Vendryes. Joseph : le langage, introduction linguistique à l'histoire, édit ; Albin Michel, Paris, 1969, p19.*

[4]- *Auroux.S :encyclopédie philosophique universelle, T2,les notions philosophiques, édit :Puf,2eme édit, Paris,1998,p743.*

[5]- *Ibid, p743.*

لقد جعل دريدا من فلسفة الاختلاف، منطلقا لتفكيك المقابلات الثنائية الميتافيزيقية، تقويض هيمنة نظام الصّوت والصواتة، اللّذين تأسس عليهما المفهوم الشائع للغة الملفوظة، يتبادر كتلفظية *vocalité*، على هيأة كلام داخلي وتلفظ باطني، وحديث يرافق الفكر، أو كحوار *dialogue* ، يسمح بالتواصل بين الناس، وهو ما يؤدي أيضا، إلى ظهور المجتمعات الثقافية، فرغم أن الكتابة تقوم بتسجيل الكلام، إلاّ أن اللغة المكتوبة يمكنها أن تقابل اللّغة الملفوظة، عن طريق المفردات، ونتيجة بنية الجمل والعبارات التي قد تكون أكثر تعقيدا، نتيجة الجهد والانتباه الذي يبذل في الكتابة أثناء صياغة النص المكتوب، عكس ما نجده في الكلام الحي.

هذا الميل شبه اللاوعي الذي ينعته دريدا بالعماء، وراء تفضيل الكتابة الصوتية وتقديمها كشكل نموذجي للكتابة، يمثل القوة الاشتراطية التي يترجمها الالتفاف المعرفي حول نزعة تمركز الصّوت[1] واللّوغوس *phono-logo-centrisme*، وهو ذات الالتفاف والتمركز الذي حافظ عل استمرار الميتافيزيقا الغربية، وانطولوجيا الوجود التي ترى في الوجود حضورا، وتنتصر للصوت والكلام الذي يحقق بحكم جوانيته، طابع الامتلاء والاكتفاء بذاته والتحقق كوجود وحضور معا، أي "تبدي المركز كمفهوم احتكاري للصوت"[2]، أي كوجود مشبع بالحضور، عكس الكتابة التي نظر إليها دائما من منطلقات ميتافيزيقية كتهديد لهذا الحضور الجواني للصوت، وهو ما يفسر نفور دوسوسير في دروسه اللّسانية من الكتابة، واعتبارها مجرد تنفيذ خارجي مادي لما ينجزه الكلام.

إن القول بأولوية الصوت في الميتافيزيقا الغربية ليس مسألة بسيطة ، تطال فقط العلاقة بين الشفوي والكتابي، بل هي أساس الفلسفة الغربية برمتها منذ أفلاطون، حيث تم ترسيم بنية محبوكة بإحكام للعقل عبر تاريخ اللّوغوس الطويل.[3]

[1] – ليتشه، جون : خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مصدر سابق، ص ص 224–225.

[2] – دريدا جاك : انفعالات، مصدر سابق، ص15.

[3] – ينظر : هامبشر ،ستيوارت: عصر العقل، تر : ناظم طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، االلاذقية، ط2، 1986، ص ص : 27–29.

تكتسي تلك التمركزات الميتافيزيقية أهميتها، في ارتباطها بموقف فلسفي أوسع، فأولوية الصّوت ووهم الحضور المباشر للمعنى في النفس، وهم مركزي ساد كل الفكر الغربي منذ أفلاطون، إنه وهم الكينونة كحضور، وتلك هي الخلفية الفلسفية للتفكير الغربي عموما، أما استراتيجية التفكيك، فهي العمل على شحن حركة التعارضات والآثار، من خلال اختلافها يتولد المعنى، وقد مثلت هذه المهمة الخطوة الأولى في نقد وتفكيك التمركزات الميتافيزيقية، فولادة المعنى كانت محكومة بسلطة اللّوغوس، وفلسفة الحضور، والدلالات المتأتية من خلال هذه المراكز، تظل دلالات منطقية، وعقلية، تخضع لنظام اللّوغوس. لذلك فإن نقد المركز حول العقل، يهدف إلى تحطيم فكرة الأصل ذاتها، كفكرة ميتافيزيقية ترهن المعنى، وتطرح كضرورة عقلية أملتها اشتراطات اللّوغوس، الذي بقي وجوده فعليا وحضوره قويا في التأثير على حقول الميتافيزيقا والفلسفة وعلوم اللّغة، هذا اللّوغوس الذي يقدس مثالية الصّوت ويحتقر مادية الكتابة، غن التمركز حول العقل في الفلسفة الأوربية قد نهض على الاهتمام بالكلام على حساب الكتابة، وقد فتح هذا التوجه مركزا آخر هو التمركز حول الصّوت *phonocentrisme* الذي يجعل الصوت شرطا معرفيا، وابستيميا لقيام علوم اللّغة، ومن ثم كان على دريدا العمل على تفكيك تلك التمركزات، ونسق العلاقة التي تجمع الدال بالمدلول، ووضع العلامة اللّغوية بكاملها تحت الشّطب، مما سيوسع من دائرة المعرفي من ناحية، ويتفق مع روح الشك في أي سلطة مرجعية ، الذي بدأ بنيتشه واستمر مع فرويد أيضا وصولا إلى هيدغر: الأول وضع فعل المعرفة قيد الشطب، والثاني وضع النفس قيد الشطب، أما الثالث فوضع الكينونة ذاتها قيد الشطب، أما دريدا فيضع العلامة اللغوية بكاملها موضع الشك.

لقد نظر إلى الكتابة ومنذ أفلاطون، كصدى ضعيف لا يمتلك إلاّ وجودا مخادعا يعمل على تكرار لوغوس أصلي، يمتلك وجودا حقيقيا، حتى أن أفلاطون

كان يعتقد أن اختراع الكتابة، لم يعمل إلاّ على تشجيع الكسل[1]، وهو ما يفسر عزوف العديد من الفلاسفة اليونان [2] عن الكتابة و "اعتبارها فارماكونا "[3]، باحتقار ما هو مادي، مقابل امتياز مثالية الصّوت والكلام الحي المباشر ممثلا في الجدل، لذلك يفكك دريدا نصوص أفلاطون بشكل راديكالي حول هذه المسألة، خاصة في دراسته صيدلية أفلاطون في كتابه عن التشتت والبعثرة *dissemination*، أين يخبرنا دريدا عن النظرة الأفلاطونية للكتابة على أنها "شيئا يتيما ولقيطا، مقابل الكلام الذي جعل منه الابن الشرعي والبار للأب واللّوغوس"[4].

الكتابة نظر إليها على أنها مجرد تمثيل للكلام، فهي تعد شفرة *code* تواصل من الدرجة الثانية، مقارنة باللغة المنطوقة كشفرة تواصل من الدرجة الأولى، نتيجة المقابلة الثنائية العتيقة التي نشأت بين اللّغة المنطوقة واللّغة المكتوبة في التقاليد الميتافيزيقية، والفلسفية واللّغوية، التي تقول بأسبقية وأفضلية الكلام على الكتابة، حتى صرنا نجد أن "المعنى الشائع ينظر إلى الكلام، على أنه اللّغة"[5].

إن امتياز الكلام الشفوي الحي تقليد ميتافيزيقي عتيق، رغم ان الكلام ليس هو اللغة، وإنما هو بشكل من الأشكال يمثل "عملية استخدام اللّغة"[6]، من حيث هي "مؤسسة اجتماعية تشير إلى عقد واسع بين الناس"[7]. وهذا تواضع، أو عقد اجتماعي يعقده البشر فيما بينهم بهدف التفاهم والتواصل، إما لسانيا، من خلال الكلام الشفوي المباشر، أو من خلال ما يدونه أو يخطه الإنسان كتابيا لأجل حفظ الكلام ، الذي يزول فور إلقائه. فطبقا لدي سوسير *De Saussure* تمثل اللغة نسقا *système* أو نظاما من الإشارات، تعبر عن الأفكار، ويميز بين اللّسان البشري *langue*، واللّغة

---

[1] - *Voir : Durozoi, Générale, et André : dictionnaire de philosophie,édit :Natan, Paris, 1990,p104.*

[2]– وهو ما ثبت فعلا مع سقراط Socrate ، الفيلسوف الذي لم يكتب ، لأنه مارس فن الجدل الحي المباشر .

[3]– دريدا جاك: صيدلية أفلاطون، تر : كاظم جهاد، مصدر سابق، ص54.

[4]– دريدا جاك : مواقع، حوارات، مصدر سابق، ص18.

[5] - *Dubois, Jean et autres, dictionnaire de linguistique, édit : librairie larousse, Paris,1973, p358.*

[6] – يورين، روزنتال وآخرون : الموسوعة الفلسفية، تر : سمير كريم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5،1985؟ ، ص 392.

[7]– صديق، يوسف:المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، االدار العربية للكتاب، ليبيا–تونس، دط، 197، ص135.

*langage* والكلام *parole* . فاللّسان عنده متعدد الجوانب، غير متجانس، ويشمل عدة جوانب في آن واحد ، كالجانب الطبيعي النفسي، الوظيفي، فضلا على أنه ملك للفرد وللمجتمع .زيادة على كون اللّسان يخص الجماعة كذاكرة وخبرة مشتركة، بينما الكلام فهو فردي، لذلك جاء في التقسيمات الثنائية *dichotomie* السّوسورية، أن الفرق بين اللّغة واللّسان، من جهة، والكلام من جهة ثانية هو فرق بين ما هو جماعي ، وما هو فردي ، بين ما هو جوهري وما هو عرضي، لأن "ما يميز اللّغة بوجه عام هو كونها تشكل نظاما "[1].

الامتياز الذي تمنحه الفلسفة الغربية للصوت والكلام، يعود إلى نموذج تصور الحقيقة المبني على التقسيمات والمقابلات الثنائية، التي وسمت التفكير الغربي في تمييزه بين ما هو محسوس *sensible* وما هو معنوي ، ومنه المقابلة بين الصوت المثالي والكتابة المادية ، الكتابة التي سينحصر وجودها عند دي سوسير في مجرد إعادة خطية لما أنجزه الصوت بالفعل، من خلال الكلام، وبالتالي لم ير من بد وضرورة لوجودها إلاّ للتسجيل الغرافيكي للصوت بغية الاحتفاظ به، وإمكانية تكرار ما أملاه الكلام، كترسيم لمركزية الصّوت.

وهكذا تم تحديد دور تقني وظيفي للكتابة ، في مقابل الدور الأصلي المركزي للصوت: "عصر الصّوت كتحكم تقني بالكينونة "[2]، ولذلك كان تفكيك دريدا لمفهوم العلامة اللسانية عند دي سوسير، مدخلا لتقويض اللّغة، بهدف تحريرها من الميتافيزيقا العالقة بها ، وبالتالي فإن التفكيك هو أيضا مقابلة اللّغة ضد نفسها.

إن امتياز الصوت، ينبع أساس من الفرضيات الميتافيزيقة التي تقول بقرب المعنى من مثالية الصوت الجواني، في مقابل برانية ومادية الكتابة التي نظرت لها

[1] – تودوروف، وآخرون : المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، تر: عبد القادر قنيني، دار افريقيا، ط2، دت، ص30.

[2] – زيما، بيير.ف: التفكيكية –دراسة نقدية، مرجع سابق، ص61.

الفلسفة كمظهر اللغة الطبيعية الملفوظة "عن طريق دال ذو طبيعة مرئية كتابة *graphique* أو تصويرية *pictographique* ".[1]

الكلام المليء بالحضور ينبعث منسابا أثناء الحوار لأجل الإخبار، الوصف، الإقناع، الطمأنة، أو حتى إحداث التناقض والمغالطة أحيانا. وبالتالي أنى للكتابة بعد هذا، أن تقبض على الكلام الذي سرعان ما يزول، وهي التي تتدخل دوما في لحظة تبدو متأخرة مقارنة بلحظة حيوية الكلام وسيولته، معتمدة في الوقت نفسه على غياب المتكلم، ألا يمكن نعتها عندئذ بأنها وسيط لا يملك حرارة الإقناع التي ينقلها الكلام الحي؟ وهل يجب تبعا لذلك، إدانة الكتابة وهي التي اتهمت بأنها "الخطر المميت للكلام"[2] والسجن الذي يجمد الفكر ويكبل طاقته. إن هذه الميتافيزيقا المترمكزة حول الصوت، دفعت بدريدا إلى تفكيك إرث دي سوسير بواسطة مقولاته نفسها، ليستنطق دي سوسير بما لم يقله، مطورا مقولاته، إلى أبعد مدى يمكن أن تصله.

الكتابة، وعلى عكس استحالة تدارك الكلام بعد إلقائه تمتلك فرصة العودة لمحو وتصويب الكلمة المكتوبة، لأنها ترتكز على سطح خارجي يؤلها لإمكانية المعالجة، والتصحيح والمراقبة أو حتى إتلافها كلية متى أريد ذلك. " فبينما تتم عملية الكلام في الزمن وتزول بمروره، تأخذ الكتابة من المكان سندا يحفظها"[3]، ومع هذا تبدو الكتابة في الوقت نفسه هشة، مهددة بالزوال فور إتلاف السّطح أو السند الذي يحملها، فالوثيقة الكتابية إذا أتلفت مثلا، تصبح متعذرة القراءة ***illisible***، أو مبتورة المعنى في حالة ضياع نص من نصوص الوثيقة . إن الكتابة هي في منظور دريدا أكثر خارجانية من الصوت ، ليس باعتبارها صورته أو مركزه ، وأكثر داخلية من الصوت الذي هو في ذاته كتابة.

---

[1]- *Greimas.A.J,J.courtes,simotique,dictionnaire raisonné de la théorie du langage, T1,édit : Hachette, Paris,1979,p115.*

[2]- *Auroux : encyclopédie philosophique universelle, op.cit,p743.*

[3] – بركة بسام : علم الأصوات العام، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، د.ت ، ص151.

من خلال "الانفتاح الغراماتولوجي"[1]، يحاول دريدا كشف الخلفيات الميتافيزيقية التي انبنت عليها نظرية العلامة اللسانية المتمركزة حول الصوت، مقترحا مفهوما آخر للكتابة يتجاوز المفهوم القديم للغة ويتضمنه هذا المفهوم القديم للغة، هو ما يرمي دريدا إلى تفكيكه، وتحريره من النزعة الميتافيزيقية، والمثالية اللاهوتية المتمركزة حول الصوت ومثالية المعنى، وتفجير طاقة اللّغة بتحريرها من منطلقاتها الصوفية أو العلمية الضيقة، يفتح أفق اللّغة على أفق الاختلاف الذي هو من صميم الكتابة واللّغة. إن الغراماتولوجيا، ومن خلال التحول الذي تتيحه لعبة الاختلافات والآثار، والفروق تجعل النص يتعدى حدود السياجات اللوغوسية السائدة، والمقولات الكلاسيكية، لذلك وسع دريدا من ميدان التحليل التفكيكي في إطار علم الكتابة ، ليشمل تحديد أصل العالم بوصفه أثرا.[2]

إنّ رج التمركز العقلي الذي يمارسه دريدا، هو إعلان عن تقويض جميع الدلالات التي نجد مصدرها في دلالة اللوغوس، وتفكيك رواسبها المتعاقبة، فجميع التحديدات الميتافيزيقية للحقيقة ، حسبما يرى دريدا، هي غير قابلة للفصل عن هيئة اللوغوس الذي يحط من قيمة الكتابة بوصفها وسيط، أو زائدة لتحقيق القصد[3]، وهو ما يقود من ثم، إلى السقوط في برانية المعنى أو خارجيته. إلاّ أن الكتابة عند دريدا موجودة قبل الكلام وداخل الكلام، وحتى روسو نفسه، ما كان قادرا على التفكير في هذه الكتابة التي تتموضع قبل وداخل الكلام ، طالما انه ينتمي إلى ميتافيزيقا الحضور: إن هذه الكتابة هي الكتابة الأصلية أو البدئية.

فبدلا من أن تكون الكتابة مجرد إفصاح ثانوي متأخر يأتي بعد الكلام (الصوت)، فإن الكتابة "الكتابة بالمفهوم الدريدي تريد سن شرعية التواصل بين الكتابة البدئية، والكتابة بمفهومها الساذج في علاقتهما بالتفكيك"[4]. يتصور دريدا أن هناك نوعين من الكتابة ، كتابة تتكئ على التمركز العقلي *logocentrique* ، وهي

[1] – دريدا جاك: مواقع، حوارات، تر : فريد الزاهي، مصدر سابق ، ص10.
[2] – دريدا جاك : صيدلية أفلاطون، مصدر سابق ، ص121.
[3]- *Voir : Slanskis.Jean-Michel : Derrida ,édit : les belles lettres ,Paris,2004,p p24-25.*
[4]- *MFoua Kouet.Leopold : Jacques Derrida, entre la question de l'écriture et l'appel de la voix, op.cit, p21.*

التي تعتبر الكلمة أداة صوتية وأبجدية خطية، هدفها يتوقف على توصيل الكلمة الصوتية، المنطوقة، إذ أمام سلطة اللّوغوس فإن "إمحاء الكتابة هو الثمن "[1]، أما الكتابة الثانية التي يجترحها دريدا فهي كتابة الاختلاف التي تكون دعائمها علم الغراماتولوجيا الذي يؤهل العلامة الخطية لأن تنتج معنى اللّغة ذاتها، فالكتابة من هذا المستوى تقف ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة.

انطلاقا من هذا الاعتبار الجديد للكتابة التي تفكك نظام الصّوت، فإن "حركات التفكيك لا تتوسل بنى الخارج ، غنها ليست ممكنة ولا ناجعة ولا تحكم تسديد ضرباتها إلا بسكناها هذه البنيات"[2]، و هو ما يدفع بالنّص حسب دريدا إلى عرض طاقته التي تنبئ بمفارقاته، وتناقضاته، محيلة بذلك غلى العوامل المخبوءة والعلاقات المغيبة في النص التي لم يعلن عنها بعد فمن مهام استراتيجية التفكيك، النفاذ إلى عمق النص لإكتشاف علاقات الغياب، والمسكوت عنه، والآثار المغيبة، التي لا تحضر بوضوح في النص.

إن الغياب يلعب دورا أساسيا في تكوين المعنى عند دريدا، سيما وأن القراءة المستعجلة كثيرا ما توحي بإمساكها بمدارات النص، بينما تقوم عوامل النص العميقة، بالعمل على إخفاء الدوال والآثار التي لا يتسنى لغير قراءة فاحصة تعتمد على التفكيك، من اختراق وكشف تلك العوالم بتحرير الدوال والعلامة الخطية من القراءات التبسيطية أو الجاهزة المتسرعة، لأن "مصطلح علامة الذي لم يوضح إلا نادرا وبشكل هزيل من قبل الفلسفة ، اللّسانيات، والسيميولوجيا"[3].

حاول دريدا من خلال التفكيك مساءلة مختلف أنواع النصوص " النّص هو نسيج"[4] بتعبير بارت ، وهو لهذا الغرض قام بتفكيك أعمال كثيرة ، سواء كانت أدبية كتلك الكتابات المتعلقة بكتابات أنتوني آرتو *Artaud*، جان جينات *J.Genet*، موريس

[1] – دريدا جاكوآخرون : مسارات فلسفية، تر : محمد ميلاد، مصدر سابق، ص67.
[2] – دريدا جاك : الكتابة والاختلاف ، تر : كاظم جهاد ، مصدر سابق، ص 127.
[3] - *Derrida.J : de la Grammatologie,op.cit, p123.*
[4] - *Barthes.Roland : plaisir du texte , édit : seuil, Paris, 1973, p100.*

بلانشو *M. Blanchot*، جايمس جويس *J.Joyce*، فرانسيس *F.Ponge*، أو الأعمال الفلسفية مثل أفلاطون، روسو، هيجل، نيتشه وغيرهم[1]. وهو ما استقطب اهتمام دريدا ، مثل بعض الآثار المكتوبة التي وقعها مالارمي، باتاي أو آراتو، من حيث أنها تشكل بنيات كتابية غير قابلة للتحديد ، تتيح برأي دريدا فسحة للعب، و للانتقال داخل الميتافيزيقا ونقضها أو تجازها ، ذلك أن ميتافيزيقا الحضور مبثوثة هي الأخرى في النصوص، أين يتم "تعزيل وتفكيك كل الدلالات التي مصدرها العقل واللوغوس".[2]

فالحضور في الأدب، هو حضور المؤلف كشكل من أشكال التمركز الذي يفرض حضوره في النص وفي تحديد معناه ، ولذا يقابله دريدا بمصطلح الأثر الذي يعني غياب الأصل، كما نجده في سياقات أخرى يقابله بالغياب المبني على قراءة الأثر، الأمر الذي يفتح النص على مصراعيه لتعدد القراءات، وبالتالي تعدد المعاني بشكل لا نهائي حيث عمل دريدا "على وضع الألسنية في خدمة نقد الميتافيزيقا"[3].

ومن هنا، جاءت دعاوى موت المؤلف التي تردّد صداها كثيرا في أدبيات ما بعد الحداثة ، التي تعني في حقيقتها تجاهل التاريخ وتجاوز له، والتركيز على اللحظة الراهنة، والإنسان الراهن في إرادته، ورغباته، ووعيه، وقراءته للأشياء، الأمر الذي يفضي إلى التشظي، وتعدد المعنى بشكل نهائي، تماما كما في النص حيث يطلق اللّعب الحر لعلامة، بتجريدها من سلطة الإحالة إلى مركز مرجعي موثوق فيه، سواء كان العقل أو اللّغة أو المعنى، لأن "ما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشيء ما"[4]بتعبير بول ريكور.

ومن ثم سيتحول التفكيك إلى طريقة أو أسلوب لفهم النصوص فهما جديدا متعارضا مع الفهم والتناول التقليدي، فالطريقة القديمة تصادر على مسلمات قبلية

[1] – دريدا جاك: مواقع، حوارات، مصدر سابق، ص11.

[2] – هبرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر : فاطمة الجيوشي، منشورات وزراة الثقافة ،دمشق ، دط ، 1995، ص ص 259–260.

[3] – المرجع نفسه، ص 258.

[4] – ريكور، بول : نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2006، ص55.

حول طبيعة النص، سواء كان أدبيا أو فلسفيا، والقارئ التقليدي يتصور أن اللّغة أداة تواصل وتبليغ للمعنى أولا لأنها تعبر عن الأفكار تعبيرا خالصا و أمينا، من دون تعديل أو تحريف، وثانيا لأن هناك تراتبية قيمية في اللّغة، تمنح المكتوب مكانة ثانوية قياسا إلى الكلام، وثالثا لأن المؤلف في هذا التصور، هو مصدر معنى النص.

يشكل التفكيك بهذا المعنى انقلابا معرفيا، وقلبا لهذه المسلمات والمضمرات التي تؤطر الفهم التقليدي للنص، كما يشكك في قيمة أن لكل نص معنى ثابتا ووحيدا، ومن ثم فهم ينفتح على تعدد ولا نهائية المعاني من خلال لا محدودية القراءات، فالنص لا يكون نصا إلاّ إذا أخفى عن النظرة الأولى " قانون تركيبه ، وقاعدة لعبته، وهو يظل لا مدركا على الدوام"[1].

إن عمل التفكيك في قراءة ومقاربة النصوص عند دريدا، لم يضع في أهدافه اكتشاف أو اقتفاء أثر حقيقية معينة بالمعنى الذي كانت ترمي إليه البنوية مثلا من أن النص يمتلك معنى ما، فالنص وتبعا لدريدا لا يمتلك إلا آثارا، فهو متوالية لا نهائية من الاختلافات التي تنسجها العلامات الخطية " فالاختلاف هو الطريقة أو الأسلوب الذي يتم فيه إطلاق طاقة النص على صنع المعنى"[2]، ذلك أن اللّغة التي نعبّر بواسطتها والتي توجد قبلنا، تصنعنا بقدر ما نحاول التأثير فيها، مما يعني أم ما نخلقه أو نشكله من النصوص يتعدانا بفاعليته وأصدائه التي لا يمكن حصرها أو توقعها دائما.

ولذلك، عمد دريدا إلى التفكير في هذه الظواهر: اللّغة ، المؤسسة الأدبية والمؤسسة الفلسفية ، تقاطع الإثنين بما أن يكتبه دريدا هو دائما على الحدود بين الإثنين ، حيث يستعين في زعزعته لنظام النص على المنهج الترنسندنتالي كما عند كانط وهوسيرل . لكن ترنسندنتالية دريدا لا تعزو لأن تكون عقيدة أو منهجا

[1]- *Derrida.Jacques : la dissémination ,édit : seuil ,Paris, 1972,p71.*

[2] – حافظ صبري( الشعر والتحدي وإشكالية المنهج ) مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز إنماء القومي، بيروت، عدد38، 1986، ص79.

صارما، بقدر ما هي استراتيجية حذرة لتجاوز المألوف، وتنقيب مستمر عن "إمكانية اللاممكن" [1]، وهي بعكس كانط وهوسيرل، لا ترمي إلى إثبات شيء ما من الأشياء مثل الهوية أو الماهية أو الحضور، وإنما توضع هي الأخرى موضع السؤال والتفكيك، لأنه كثيرا ما أوضح دريدا في كتاباته التفكيكيه، ليست مخزنا لكتابات جاهزة، وإنما هي مقاومات لكل محاولات التحليل أو التبسيط الجاهز "فالتفكيك هو تعاطي مختلف للميتافيزيقا"[2].

دعا دريدا إلى تحرير فهمنا التقليدي للغة، بتفكيك الميتافيزيقا العالقة بها، ودفعها للعب دور حر، بوصفها متوالية لا نهائية من اختلافات المعنى، تسمح بقراءة حرة مع النصوص من خلال عمله على التموضع في البنى غير المتجانسة للنص، والخروج، وحرية الانتقال، والغور بين الداخل والخارج،لكشف المخبوء والمسكوت عنه، وهي نفسها النظرة المحورية التي تفجر طاقة الآثار المكتوبة والاختلاف القائم داخل بنية النّص التي تمنحه القدرة على تكوين فضاء لا نهائيا للعبة المعنى والتدليل وطاقة الكتابة[3]، حيث تمتاز العلامات الكتابية بخصائص مهمّة ، تعد خلخلة سيميائية لعلامة المتمركزة حول الصوت (العلامة اللّسانية) ، من حيث أن العلامات الكتابية:

- يمكن تكرارها في غياب سياقها الأصلي.
- تمتلك مقدرة على تحطيم وتجاوز سياقها الحقيقي، وقراءتها ضمن أنظمة سياقات جديدة.
- قابليتها للانتقال إلى سلاسل جديدة من العلامات لتشكيل فضاء جديد للمعنى.
- قدرتها على الانتقال من مرجع حاضر، إلى مرجع آخر غائب في سياق النص، وكل ذلك يشكل خصوصية "أحبولة النّص الدريدي"[4] أيضا.

---

[1]- *Poché.Fred : penser avec jacques Derrida : comprendre la deconstruction ,édit : chronique sociale, Paris, 2007,p49.*

[2]- *Nancy, Jean-Luc et autres : Derrida et la question de l'art, édit :Cécile defaut,Nantes,2011,p244-245.*

[3] – ينظر : مفهومات في بنية النص، تر: وائل بركات، دار المعهد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1996، ص ص84–85.

[4] – دريدا جاك: انفعالات، تر : عزيز توما، ابراهيم محمود، مصدر سابق، ص12.

وزيادة على ذلك، فإن الكتابة تحمل – فيما وراء تسجيل الكلمات– قلق النقل الوفي للانفعالات، والنبرات والتغيرات الصوتية التي ترافق لحظة الكلام، فتقوم الكتابة حينئذ بابتكار علامات حذرة، وأخرى خرساء، مثل النقط والفواصل التي تزيد من حيوية النص المكتوب، مكثفة بذلك، من ثراء المعاني المخفية التي تتخلله، ومن جهة أخرى تتيح الكتابة، ومن خلال قراءة إيديوغرافية بتفرقة سيميائية كما في الجناس الناقص للكلمات التالية: زجاج *verre* ، خضرة *vert* ، اتجاه *vers* ...الخ التي تنطق بكيفية واحدة، غير أن خطية الكتابة تعطي جسما للصوامت *consonnes* والصوائت *voyelles*، وتمنح صورة للفكر كذلك. فعن طريق عملية القراءة تلك، تعيد وتمكن الكتابة من التجذر في الكلام ، تعطي الكتابة الحياة للنّص، مبدية بالتوازي مع ذلك، التشكيلات الصوتية المختلفة التي تكونه، حتى أن الفلسفة اليونانية، ومن مستوى سيميائي ربطت قديما تعلم اللّغة بتعلم القراءة والكتابة، توازيا مع تعلم النّحو *grammaire*[1].

من خلال تفكيكه لنصوص مالارامي *Mallarmé*، بونج *Pong*، جويس *Joyce*، آرتو *Artaut*، سلان *Celan*، سيكسو *Cixous*، وآخرين، وضح دريدا كيف أنه بالنسبة لكل واحد من هؤلاء كان يلمس عبقرية في تطويع اللّغة ، وتفجير طاقة لعبها، وكيف يلمس البذر الضائع *semence perdue* للآثار المكتوبة في كتابات هؤلاء* ولعل هذا ما جعل الترجمة، أو بصفة أخرى صعوبة استحالة الترجمة *intraductibilité* من اهتمامات دريدا المركزة في مشروعه التفكيكي: الترجمة كاختلاف، لأن الجملة حسبه مدينة للأبد للغة أو اللسان، وأن جسم الكلمة من هذه الناحية غير منفصل عن المعنى، وأن الترجمة كطاقة للتفكيك، لا يمكنها إلاّ تضيعه[2]. لذلك تم التفكير في النص عند دريدا، باعتباره نسق من الآثار التي لا تختزل إلى مادية نتائج المكتوب، ما استدعى إجراء حفريات في الأصول المشكلة

[1] – ينظر : توسان برنار: ما هي السيميولوجيا، تر : محمد نظيف، دار إفريقيا الشرق،ط1، 1994، ص37.

* كان دريدا من أبرز ممثلي جماعة تيل كيل *tel quel* التي سميت بجماعة الدراسات النظرية، كان شعار هذه الجماعة هي الكتابة في مقابل الأدب، و ان على الأولى أن تقوم بتفكيك الثانية.

[2] – ينظر : دريدا جاك : عن الحق في الفلسفة، تر : عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص ص339–342.

للخطاب الفلسفي والفكري من الناحية التاريخية واللّغوية ، كما اقترن بالدراسات اللّغوية والأدبية على السواء، في تفكيك الارتباط بين اللّغة وما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللّغة على الإحالة إلى أي شيء خارج اللّفظ المكتوب، كشخصية المؤلف، ودواعي التأليف، وغير ذلك، وقد أدى ذلك إلى هدم القواعد والمبادئ التي عرفتها اللّغة والأدب عن العلامة واللّغة والنّص، الذي غدا " جسد رخوي زلق بشكل لافت".[1]

إن استراتيجية التفكيك، تهب للقارئ مكانة كبرى في استنطاق النص، وتوليد معانيه المستمرة من خلال قراءة نقدية، تقويضية، تتعاطى مع النص في استقلاليته، كبنية لغوية مستقلة عن مختلف التأثيرات الخارجية، التي تعتبر في نظر دريدا تكريسا للسلط :(سلطة المؤلف ، سلطة التاريخ ، سلطة السياق ...)، إذ يمكن للمعنى أن يتحقق بحرية العلامة داخل النّص بعيدا عن النسق، في حين أن النص ليس علاقة بين مجموعة من الدوال والمدلولات، بل هو أثر *trace* يدل على إمحاء الأصل، وبقاء مخلفاته التي تحمل أكثر من معنى، حيث ينطوي النص على تكرار" يؤدي إلى تعديل المعنى وتحويره وبعثرته وتشتيته"[2].

فالتفكيك بهذا، فكر نقدي، يقوم على وظائف دلالية تتوزع بين النص وقارئه، فالأول ينهض بمهمة تغييب المعنى، وانتشار الدوال، وينهض الثاني بمهمة تلمس الاختلافات الناتجة من تعدد المعاني النصّية ومتاهة مدلولاتها.[3]

من خلال الخلخلة والإزاحة، ينفتح التفكيك على اللّعب الحرّ اللامتناهي لكتابة ليست منقطعة تماما عن الإكراهات المغيبة للحقيقة، وتأكيد المعطى الثقافي للفكر والإدراك، وغياب المعرفة السطحية المباشرة واستلهام أفق واسع من المرجعيات الفكرية المماثلة، والفلسفية المعقدة، والنظم المخبوءة، وطرائق التحليل الخاصة، ويرتبط مصطلح اللّعب عند دريدا، بالمراوغة التي تتحول معها العلامة اللّغوية الى

[1] – دريدا جاك: المهماز، تر : عزيز توما، ابراهيم محمود، دار الحوار، للاذقية، ط1، 2010 ، ص20.
[2] – دريدا جاك : في علم الكتابة، مصدر سابق، ص24.
[3] – شوقي الزين محمد وآخرون : جاك دريدا، الحدث، التفكيك، الخطاب، مرجع سابق، ص ص 160–162.

علامة عائمة، كما هي دلالة التيه عند نيتشه[1]، يحاول القارئ المفكك تثبيتها للوصول الى المعنى، حيث يعيد تأكيد أصل وغاية اللّعبة"[2].

لم تقتصر تفكيكات دريدا على لعبة تفسير النص فحسب ، بل لقد تجاوزت ذلك إلى تفكيك المؤسسات والحكومات، والتصدي للثقافات المهيمنة والمتعالية، وقد تجلى ذلك في ولع دريدا في الاستثناءات والتعابير المنسية أو الألفاظ المشتبهة، أو التلاعب بالبنية الصرفية للمفردات من أجل تطعيم المعنى، كما هو شأن مصطلح الإرجاء والاختلاف *difference* الذي انبثق من تهجين مصطلح الاختلاف *difference*، وذلك بإحلال حرف "a" محل حرف "e". وعلى هذا النحو تعامل دريدا مع القضايا والأحداث ، كما اعتبر المستحيل شرط إمكان الحدث ، ولذا فقد لجأ إلى كتابة كلمة مستحيل *impossible* بصورة مغايرة : *Im-possible*، بحيث أن المستحيل لا يعني عدم الإمكان، بل غير اممكن، أي ما يحيل إلى إمكان آخر لا نراه أو نملكه ، علينا اجتراحه أو صنعه، بصورة غير مسبوقة ولا متوقعة، لأن المتعدد *le divers* هو المتردد *indécidable* الذي يستهويه التقلب، كل ذلك يمثل الاختلاف التشتيتي *la difference diasporique* الذي يرفع لواءه دريدا، مقحما إياه في صلب معركة شائكة ضد أشكال الانغلاق الأدبي والفلسفي والتراثي والأكاديمي ، يؤمن بهذه الإرادة التي تدفع إلى الأمام طاقتها الكتابية ، وتزرع وتشتت الوحدات الأولية للعب، حتى ليصبح معها التفكيك " تفكير ممكن عن اللاممكن"[3]

وإذا كانت نظرية اللّعب، لا تنفصل عن نقد التمركز ، فإنها لا تنفصل كذلك عن ثنائية الحضور والغياب، ويذكر دريدا أنه يمكن تفكيك أي نظام عن طريق إشارات تناقضاته، وهذا هؤدي غلى الانفتاح على طاقة اللّعب، ويبرز دور تراوح الحضور والغياب في قراءة الفجوات والهوامش في النصوص، فضلا عن تنشيط حركة التفكيك في تفعيل دلالة التناقضات، والإزاحات المتوارية في النص، إن بنية

[1] – ينظر: دريدا جاك ( أفكار حول جهنم)، تر: جروج أبي صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 1990/12، م.إ.ق، بيروت، ص142.

[2]- *Derrida.J :l'écriture et la difference,op.cit,p427.*

[3]- *Dekens.Olivier :Derrida pas à pas , édit : ellipses, Paris, 2008,p45.*

النص الداخلية حبلى بالقوى المتنافرة، التي تكمن وظيفتها في تقويض النص وتجزئته[1] حسب دريدا، مثبتا أن التراث الفلسفي الغربي ظل مشبعا بفكرتي التمركز حول العقل وميتافيزيقا الحضور، وأن مذاهب الفلسفة ونظرياتها المختلفة، ما هي إلاّ صيغ لهذه التمركزات"[2].

إن ما كان يهم دريدا، وهو يتناول تفكيك نصوص، فرويد، هوسيرل، هيدغر، أفلاطون، أو ديكارت، ليس الوقوف عند حدود النقد الخارجي، ولكن التموقع في البنى غير المتجانسة للنص بهدف العثور على توترات أو تناقضات داخلية ، يقوم من خلاله النص بقراءة نفسه بنفسه، لأن النص كما كان يقو بارت "يتكون ويضع نفسه من خلال تشابك مستمر"[3]، أي إفساح طاقة التفكيك على عمل إحالة مستمرة للاختلاف القائم في عمق النصوص، إذ ثمة علاقة قوية بين التفكيك والتحليل النفسي رغبة في "إقصاء الملتبس أو المساء فهمه "[4]باعتبار النص يظل محتفظا بين طياته، بقايا طبقات ميتافيزيقية ودوغمائية يتوجب تفكيكها واستنطاقها.

[1] – دريدا جاك : الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص49.

[2] – ينظر:عبد اله ابراهيم وآخرون: المركزية الغربية وإشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق ،ص395.

[3] – بارت رولان ( لذة النص)، تر : محمد الرفرافي، محمد خير بقاعي، مجلة ع.ف.ع، مركز الإنماء القومي، بيروت ، عدد10/1990، ص35.

[4] – دريدا جاك : أركيولوجيا التوهم، انطباع فرويدي، تر: عزيز توما، ابراهيم محمود، مركز الإنماء الحضاري، اللاذقية، ط1، 2005، ص22.

# الفصل الخامس:

## الاختلاف والتصور
## الغراماتولوجي للغة

### المبحث الأوّل:
### الاختلاف وعلمية الكتابة

### المبحث الثاني:
### الغراماتولوجيا واللّغة

# المبحث الأول:

## الاختلاف وعلمية الكتابة

1. فلسفة الاختلاف والإرجاء الأصلي
2. علمية الكتابة والوجود المكتوب

تضخم العلامة و انبثاق الأثر

**تمهيد:**

انصب جهد دريدا، على زعزعة وتفكيك هذا النزوع الميتافيزيقي المعبّر عنه كاشتراط نابع من تمركزات اللّوغوس، والصوت، وفلسفة الحضور. ومن ثم دعوته إلى التفكير في وضع جديد للكتابة فيما وراء العقلانية، وفيما وراء العملية، أي العمل على خلق التعدد بإزاحة المراكز، حيث لا يمكن للكتابة بعدها أن « تنغلق في علم إنساني لا يمكنه أن يستجيب للفكرة التقليدية لمفهوم العلم ذاته»[1].

إن تلك التقاليد يقول دريدا، كانت تنتقل من حركة واحدة، محاورها محددة ومعروفة سلفا، الإنسان والعلم والخط، وأكثر من هذا، فإن هذا النوع من التفكير في وضع الكتابة التقليدي، لا شك أنه كان يتقوقع في حدود ونهايات علم إقليمي مغلق. وهنا، تبدو الحاجة كمخرج نهائي لهذا المأزق يقول دريدا، في « الاستعانة بكتابة جديدة تلعب اللّعبتين معا، هذه الكتابة يفترض لها أن تتكلم عدة لغات، وتنتج نصوصا متعددة في الوقت نفسه، إنها كتابة الاخـــ(ت)لاف *différance*»[2].

## 1. فلسفة الاختلاف والإرجاء الأصلي:

لم تسمح الميتافيزيقا الغربية، خاصّة في شكلها المتمركز حول الصوت واللّوغوس *phono-logo-centrique*، إلاّ بانتقاء شكل معين من الكتابة، يكون منسجما مع مسلماتها النظرية. هذه الكتابة الصوتية أو الأبجدية التي تبدو ككتابة طيعة، هدفها تسجيل ما ينجزه الكلام.

وإذا كانت فاعلية التفكيك تهدف إلى تقويض الميتافيزيقا الغربية، وخلخلة المسلمات والمنطق الذي انبنت عليه، وذلك ضمن استراتيجية تعمل على إرجاع المفاهيم المفككة إلى أعماق فلسفية أثبتت بلادتها، أي برهنت حسب دريدا على عجزها في الخروج من سلطة المفاهيم. فإنه يتصور إمكانية إحداث قطيعة مع الإرث الميتافيزيقي بفسح المجال أمام إمكانيات الكتابة وفلسفة الاختلاف، وحده

[1]- *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 131.*
[2] - *Derrida. J : marge de la philosophie, op.cit, p 163.*

«الاختلاف يسمح بإمكانية مقابلة الحضور والغياب»[1] ، وتجاوز منطق الأنطولوجيا الذي يربط تصور الوجود بالحضور (*presence, parousie*)، ولكن ماذا يعني دريدا تحديد بهذه المفردة* الاختلاف**؟ وما هي الدلالات الفلسفية التي يمنحها لها؟ وما موقع فلسفة الاختلاف في مشروع تفكيكه للميتافيزيقا الغربية وطموحه في قيام الغراماتولوجيا كعلم للكتابة؟

تبدو مفردة الاخـــ(ت)لاف*** *differance* التي يستبدل فيها دريدا الحرف (e) في الكلمة الفرنسية difference (a)، الإستراتيجية التي تمكن من اختراق عمق الكتابة وتفجير إمكانياتها من أجل تأهيلها لكي تنتج بدورها ما يسميه دريدا بنزعة الكتابة الجديدة *néo-graphisme*، في مقابل نزعة المنطق الجديد *néo-logisme*، المتمركز حول التلفظ والصوت من قبل ما يخضع لإنتاج الكلام.

الاخـــ(ت)لاف، يقول دريدا هو «مفهوم مقتصد يحدد عملية المغايرة والتأجيل والإرجاء في آن واحد معا»[2]، وهو زيادة على هذا لا يخضع لمنطق المفهوم الفلسفي، أي لا يعتبره دريدا مفهوما *concept*، أو كلمة إلا مؤقتا.

إن طاقة مفردة الاخـــ(ت)لاف، تبدو ومن خلال تمكينها الكتابي، من توفير قراءتين مختلفتين ومتمايزتين في آن واحد[3]، تأخذ القراءة الأولى الاختلاف بجميع حروف الكلمة التي تحيل إلى الفعل الفرنسي *differencier*، وتعني التمايز وعدم التشابه، وتأخذ الثانية الإخلاف التي تحيل إلى الفعل *differer*، ومعناه الإرجاء

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 206.*

* : لا يسميه دريدا مفهوما تحاشيا للمفهوم الفلسفي الذي يفككه.

** : هي عنوان المحاضرة التي ألقاها دريدا في جانفي 1968، امام المؤسسة الفرنسية للفلسفة، التي نشرت تزامنيا في منشورات نفس المؤسسة، وايضا في"نظرية مجموعة" عن كما هو *Tel que* عن منشورات لوسي من نفس السنة (ينظر: هوامش الفلسفة ص 01، الهامش).

*** : الاخـ(ت)لاف: كتبناها هكذا بحسب اجتهاد كاظم جهاد، الذي يريد الجمع بين الاختلاف والإخلاف في نفس المفردة، كما ترجمها من جهته الكاتب هاشم فودة بـ "البينية" تأكيدا منه على البعد الحركي للمفردة، باعتبارها تعمل في الما بين أي في الفرق والإرجاء، كما ترجمها بعضهم بالمغايرة.

[2] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 126.

[3] - ينظر: إبراهيم عبد الله وآخرون: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، مرجع سابق، ص ص: 117-118.

والتأخير[1] *retardement*، والتأجيل المتزمن *temporisation*، ويلاحظ أن اللاحقة ance في *difference*، تمنح هذه المفردة معنى الفعل وطاقته، أي تعطيه بعدا ديناميكيا.

لقد أعلن دريدا في هوامش الفلسفة، أن المدعاة الأساسية من وراء هذا التدخل الكتابي، هو رفع النقاب عن المحاكمة المعقودة للكلمة المكتوبة، وتبيان كيف أن الاختلاف الذي جعل الحرف (a) يحل محل الحرف (e) في *differance*، هو اختلاف محض كتابي *difference graphique*، ذلك أن هذا الفرق « يكتب ويقرأ، ولكن لا يسمع»[2]، وهو ما يسمح بمعاينة الاقتصاد والتحويل الذي يجريه دريدا على هذه المفردة. إن اللّعب هنا معقود إلى هذا الإجراء الكتابي، مثلما بينه فارق النطق الضعيف الذي لا يكاد يسمع بين اللاحقتين *ence* و*ance*. فالكتابة كاختلاف هي التي تسمح بفتح هذه الإمكانية، أي مجاوزة منطق الكلمة المتمركزة حول الصوت كما هي ماثلة في تقاليد الميتافيزيقا الغربية، ذلك أن «آثار الكينونة لا نعثر عليه لغويا إلاّ كاختلاف»[3].

لا يتحقق الاختلاف أو تتضح طاقة عمله، إلاّ من خلال حلوله في سياقات أخرى، أو اندماجه في سلسلة من المفردات التي تعمل معه مثل الكتابة، الأثر، الزيادة، الخ. فمثل هذه المفردات تكتسي بدورها طابع اللاتعيين واللاتقرير *indécidable*، وهي الميزة ذاتها التي تتمتع بها مفردة الاختلاف، مضافا إلى ذلك، أنّها غير قابلة للإبدال بمفردة أخرى نظرا لاقتصادها الخاص، وهي غير قابلة للترجمة من حيث أنها تتعارض مع الكلمات المنحدرة من الميراث اللاتيني.

وحده الاختلاف، يستطيع أن يتجاوز المنطق الميتافيزيقي الذي يتصور إمكانية الحقيقة كانغلاق للهوية على نفسها أي كامتلاء، بينما سيتمكن الاختلاف في

[1] - ينظر: شوقي الزين، محمد وآخرون: جاك دريدا، الحدث التفكيك، الخطاب، مرجع سابق، ص 47.
[2] - *Derrida. J : marge de la philosophie, op.cit, p 04.*
[3] - بن عرفة، عبد العزيز: الدال والاستدلال، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ت، د.ط، ص 47.

نظر دريدا، من الإحالة إلة الآخر، وتأجيل تحققه وتأخيره (الآخر هنا كمعنى، أو كغيرية)، وهو ما يدعوه في موضع آخر بالإرجاء الأصلي.

يقول دريدا في هذا الصدد: «إن الاختلاف وكفى سيكون أكثر أصلية، ولكننا لن نتمكن من دعوته أصلا ولا أساسا مادام هذان المفهومان ينتميان أساسا إلى تاريخ اللاهوتانية الوجودية، أي إلى النظام الذي يعمل على محو الاختلاف»[1]. هكذا يتصور دريدا مفهوم الاختلاف بإزاحته عن نسق الأصل في نموذجه الميتافيزيقي واللاهوتي، إذ أنه من هذه الناحية لا يمتلك، لا وجودا، ولا ماهية، كونه أيضا ليس كلمة أو مفهوما. فالتفكير في الاختلاف هو إستراتيجية إحياء الممكن، والمغيب، ودفعا بفاعلية التفكيك، إلى حدودها القصوى، تفكيك التمركزات الميتافيزيقية التي انبنى عليها تصور اللّغة ومعها الأفضلية والامتياز المعطى للصوت على حساب الكتابة، إذ علمنا أن الكتابة الأبجدية الصوتية ذاتها، تعمل في الواقع من خلال الكثير من العلامات غير صوتية *non-phonétique* (فواصل، مساحات، رموز، إشارات ...الخ)، وهو ما انتهى دريدا إلى ملاحظته، حينما عالج البنية التي تكون هذه الكتابة المتمركزة على التلفظ والصوت، حيث تتساهل وتتسامح مع مفهوم العلامة، رغم عدم اكتفائها الأمبريقي والتقني، فعكس «حكم مسبق ضخم، ليست هناك كتابة صوتية، ليست هناك كتابة صوتية صرفة صارمة»[2] يقول دريدا.

وهكذا، تتبدى معالم فلسفة الاختلاف كعنوان لعمل دريدا التكتيكي الذي يبدد الشك في فلسفة الحضور، ومفهوم العلامة المتآلف مع تمركزات الميتافيزيقا الغربية. الاختلاف هو الذي سيمكن الكتابة من استعادة قوتها السيميائية والدلالية، وتأهيلها ابستيميا أمام عتبة العلم والعلمية، ولكن عند أية شروط يكون علم الكتابة الغراماتولوجيا ممكنا؟[3] يتساءل دريدا، وهو يمارس نوعا من التنبؤ في إرهاصات هذا العلم الجديد الذي، يبحث له دريدا عن مكانة داخل منظومة شروط العلمية، التي رسمتها حسبه إكراهات الميتافيزيقا، وإرث العقلانية المتجذر في تاريخ اللّوغوس.

[1] - ينظر: دريدا، جاك: مواقع، حوادث، مصدر سابق، ص 16.

[2] - *Derrida. J : marge de la philosophie, op.cit, p 05.*

[3] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 109.*

يجيب دريدا عن الأسئلة السابقة بدون تحفظ، « إن الشرط الأساسي هو بالتأكيد توسل مركزية العقل»[1]. تبدو هذه الإمكانية، إمكانية علمية الكتابة والتحاقها بالحقل الابستيمي، إمكانية مؤجلة، تقيم في اللاإمكانية تحديدا، ذلك أنها تهدد برج وخلخلة مفهوم العلم نفسه، وسلطة اللّوغوس، والمعايير التقليدية التي يمليها مفهوم العلم ذاته.

من هذا المنطلق، يبدو الحديث عن الاستقصاء الإمبريقي حول أصل الكتابة، في حقيقته استقصاء عن الجوهر، وهذا سيجر دريدا إلى الاعتقاد، بأن السؤال الإمبريقي لم يخل من أحكام وافتراضات مسبقة، لأنه يظل في حقيقته « سؤالا أنطو–فينومينولوجي *onto-phénoménologique*»[2]، أي سؤال محاوره أنطولوجية فينومينولوجية، مثلما يفرضه منطق السؤال الفينومينولوجي في إلحاحه على طلب جذور الكتابة، وإصراره على مفهوم الأصلية *originalité*، التي هي ميزة التفكير المتعالي، كما هو الشأن عند هوسيرل.

إن الوقوف على دلالات مصطلح الاختلاف، يكشف البؤرة التي تنطلق منها مقاربات الطرح النقدي لجدلية الحضور والغياب، ومفهوم البعثرة والانتشار، والأثر، واللّعب الدلالي، والمتاهة، وحركة الدال والمدلول، وتغييب الدليل ...الخ. ويشير دريدا إلى أن الصفة المشتقة من فعل خالف /اختلف، ولد مصطلح الاختلاف الذي يجمع كمّا من المفاهيم النسقية، غير قابلة للاختزال، يجمعها عنصر المغايرة، الذي يعده دريدا الجذر المشترك لكل التعارضات المفاهيمية، التي تسهم في شرح اللّغة، واختراق نظامها[3].

## 2. علمية الكتابة والوجود المكتوب:

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit. p 109.*

[2]- *Ibid, p 110.*

[3] - ينظر: دريدا، جاك: مواقع، حوادث، مصدر سابق، ص ص 14-15.

يدعو دريدا، إلى إعادة قراءة حذرة ومتأنية لما كتب حول مسألة الكتابة والعلامة الخطية في الفلسفة الغربية، انطلاقا من التنظيرات اللّغوية لهيردر *Herder* (1744،1803)، مرورا بليبنتز *Leibniz*، الذي انكب على البحث في مشروع كتابة كونية، ووصولا إلى استنتاجه، بأن هذا المسار، هو مسار مليء بالثغرات، والفجوات، والعمى بخصوص العلامات. كل ذلك –حسب دريدا– ينم عن أزمة حلت بالوعي الأوربي، وبنيته الميتافيزيقية المتعلقة حول ذاتها، التي لم تفعل شيئا أكثر من ركونها المستديم إلى الأحكام المسبقة الجاهزة حول الكتابة، زيادة على أنّها تمثل في الوقت نفسه « العائق الأكبر لكل علم الكتابة»[1].

إن عملية الكتابة، تستدعي ابتداء، وجوب إعادة التفكير في الاكتشاف الوضعي وتفكيك تاريخ الميتافيزيقا، بتفكيك جميع مفاهيمه، ومصطلحاته المتضامنة. ومن دون هذه الخطوة، ستغدو كل محاولة لتحرير ابستمولوجي للكتابة، مجرد وهم وخداع، يعبران عن محدودية وفقر المحاولة ذاتها.

هذه المحاولات، ركنت غالبا إلى نوع من السهولة التطبيقية، أو لتبسيطات اصطلاحية مؤسسة على قواعد لم يمسها النقد، فمخلفات القرون الماضية ولأسباب نسقية عميقة، تركت إرثا مليئا بالأوهام والتجاهل حول ما يتعلق بنظرية الكتابة، التي هي « مثل الختان، توقيع للذات، وأثر لا يزول»[2].

أمام هذا الوضع الإبستمولوجي، المحفوف باشتراطات العلمية كما هي ماثلة في التقاليد الغربية، فإن علم الكتابة « كعلم قبل الكلام وداخل الكلام»[3]، سيدعو إلى التوقف عن استقبال مصطلحات مديرة وموجهة من علوم إنسانية أخرى من جهة، ومن جهة أخرى، تلك الآتية من الميتافيزيقا التقليدية، ولكن ماذا عن تلك الطرحات التي تحاول إخراج علم الكتابة من دائرة العلوم الإنسانية، ومن العلوم الجهوية أيضا يتساءل دريدا؟.

---

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 111.*

[2] - دريدا وآخرون، مسارات فلسفية، مصدر سابق، ص 69.

[3] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 74.*

إن إقصاء وتهميش الكتابة برأي دريدا، تعود بالأساس إلى تلك الشروط الموضوعية مسبقا حول مفهوم العلمية *scientificité* ذاته، ومن جهة أخرى اعتبار الشعوب التي لا تكتب شعوبا خارجة عن التاريخ، مثلما ذهب إليه لوروا غورهان *Leroi Gourhan*، واستمر كذلك مع ليفي ستروس *Levis Strauss*. بينما يؤكد دريدا من جهته، أن الشعوب التي نعتت بأنها بدون كتابة، لا تفتقد في الواقع إلاّ « نموذجا معينا من الكتابة»[1]، كما أن رفض اسم كتابة تقنية معينة لتدوين الأحداث، هو ضرب من ضروب التمركز الإثني *ethnocentrisme*، الذي يحدد الرؤية قبل علمية *préscientifique* للإنسان، وأنه لا يكفي إلغاء التمركز العرقي، وتحديد الوحدة الأنثروبولوجية، بجاهزية الكتابة وطواعيتها لتلك الشروط المسبقة.

وعلى عكس ما ذهب إليه غورهان، من أن وحدة الإنسان والمغامرة الإنسانية، ما هي إلا مرحلة أو تلفظ داخل تاريخ الحياة، فإن دريدا سيذهب إلى اعتبارها ببساطة كإمكانية تجسد الغرافيك عموما، أو كما يسميها أيضا الاختلاف *différance*، كتاريخ للكتبة *Gramme* *.

تاريخ الكتابة بهذا، سينهض عند دريدا من عمق تاريخ الكتبة، باعتبارها مغامرة بين علاقات وروابط الوجه، واليد، ذلك أن الكتابة وتاريخها لم يشرحا انطلاقا من الاعتبارات التي تعرف عن الوجه واليد، النظر، الكلام والحركة، بل على العكس. نهض تاريخ الكتابة على إزعاج هذه المعرفة المتآلفة، لذلك يدعو دريدا إلى إعادة الاستيعاب الجيد لوحدة الحركة والكلام، الجسم واللّغة، الوسيلة أو الأداة والفكر. وقبل التفكير في أصلية أحدهما أو أسبقيته على الآخر، وبعيدا أيضا عن الاعتقاد أن هذه الوحدة تعني الذوبان أو الانصهار الكلي « فهي [أي الكتابة] تطلق على كل ما يدفع إلى خط شيء بعامة، أكان حروفيا أم لا، وحتى إذا كان ما ينشره

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit. p 124.*

* *Le gramme* أو *Gramma* الكتبة أو الغراما، هي وحدة الكتابة وعنصرها وتقابل الصواتة *phonè* التي حي وحدة الصوت.

هذا الخط في الفضاء غريبا عن نظام الصوت: كأن يكون سينمائيا مثلا، أو رقصيا، أو نحتيا ...الخ»[1].

في موضع آخر، وهو يستعرض المفهوم التقليدي للكتابة، يقوم دريدا بتجاوز المفهوم القديم للزمن *temps*، المتضامن مع المفهوم القديم للفضاء، اللّغة وحتى التنظيم المعروف للعالم، ويرى أن المفهوم أو التصور الضيق للكتابة، هو نتيجة لهذه النظرة المسبقة للفضائية أو المجال، الذي ينشأ داخله أي تصور لأي نوع من النقش أو الكتابة أو التسجيل. يقول دريدا في هذا الشأن: « الكتابة في معناها الضيق وخاصة الكتابة الصوتية، متجذرة في ماضي كتابة غير فضائية»[2].

وبهذا، فإن الطموح الدريدي في إقامة علم الكتابة، سيسعى إلى خرق منطق التكرارية والتماثل الذي انبنى عليه منطق الحضور: مسار الحضور في خطيته أو دائريته المرسومة، التي تعني تكرار الحضور نفسه، من طور الحضور الأصلي، إلى طور الحضور النهائي، سواء كان المسلك الذي ينتهجه منطق الحضور، خطيا أو دائريا « لن تكون الكتابة أبدا ذلك الرسم البسيط للصوت...إنها تخلق المعنى بصياغتها إياه، بإيداعه في نقش، في ثلم، في بروز، في سطح نريد أن يكون قابلا للإيصال إلى ما لا نهاية له»[3].

لذلك، وتجاوزا منه لمنطق التماثل والتشابه الذي يمثله مفهوم الخطية، الذي كثيرا ما سقط في ثنائية مطلقة لتصور مفهوم الحضور، يطرح دريدا مفهوما آخر، يراه أكثر جدارة ووفاء، إنه مفهوم الخطانية *linéarisation*، الذي يعده أقدر على تقسيم ووصف تاريخ الكتابة بأشكالها المختلفة المتنوعة، تصويرية *pictographique* إيحائية أو إيديوغرافية *idiographique*، أو كتابية *littérale* أو غيرها.

[1] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 107.

[2] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 127.*

[3] - المصدر السابق، ص 144.

الكتابة بهذا المعنى، ستفسح الأفق أمام إمكانيات كانت تبدو محدودة أو منحصرة في السابق، مثل مفاهيم الاختلاف، أو الفضاء أو الحيز، ونبهت بشكل مثير إلى مفاهيم الرمز *symbole*، واللّغة[1] *langage*، والتواصل *communication*.

إن الغراموتولوجيا، ستزحزح كل هذا الإرث الميتافيزيقي الذي انبنت عليه علوم اللّغة، واللّسانيات وتشكل حوله مفهوم العلامة، حينما يقدم دريدا علم الكتابة كأصل لمفهوم العلم والتاريخانية *historicité* ذاتها، ولكن بأي معنى؟

من خلال فلسفة الاختلاف، وتفكيك فلسفة الحضور، حاول دريدا تحرير اللّغة من وضعها الميتافيزيقي القديم، وذلك بتأهيل العلامة الكتابية التي تمكن طاقتها بتعبيره في « تفجير الأفق الدلالي»[2]، فكيف سيعمل دريدا على تجاوز الوضع اللّغوي واللساني الذي ينزع نحو امتياز الصّوت، ويتضامن مع اللّغة المنطوقة والعلامة اللّسانية المتمركزة حول الصّوت، مثلما ذهب إلى ذلك إدوارد سابير *E. Sapir* (1884،1939) حينما صرح أن « اللّغة الصوتية لديها السّبق على جميع أشكال التواصل الرمزي، والتي بالنسبة لها، لا تمثل إلاّ تنفيذات بديلة مثل الكتابة أو الإيماءات التي ترافق الكلام»[3].

فما هي الوضعية التي ستحتلها العلامة الكتابية في مشروع دريدا الدلالي؟، وكيف سيفكك مفهوم العلاّمة اللّسانية كما جاء عند دي سوسير، وهو الذي أعلن في الغراماتولوجيا، من أن الإستراتيجية العامة للتفكيك تهدف إلى « تدمير مفهوم العلامة ومنطقها كله»[4].

---

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 128.*

[2] - *Derrida. J : positions, édit minuit, Paris, 1972, p 46.*

[3] - *Sapir. Edward : Linguistique, trad : Jean- élie et Nicole Souté, édit minuit, Paris, 1968, p 30.*

[4] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 16.*

### 3. تضخم العلامة وانبثاق الأثر:

يدفع دريدا بفاعلية التقويض إلى حدودها القصوى لتقصي وكشف المتكآت النظرية والفرضيات التي انبنى عليها تصور مفهوم العلامة اللّسانية، لينتهي إلى أنّ هناك تواطؤ ميتافيزيقي يلتف حول مركزية الصوت، وهو ما يفسر أيضا الاهتمام المتزايد بعلم الأصوات *phonologie*، كما تجلت في أبحاث تروباتسكوي *Troubetzkoy* (1866،1938)، أندري مارتيني *André Martinet* (1908،1999) وغيرهم، زيادة على النزعة الجبرية الغلوسيمية لهامسليف *Hjelmslev* (1899،1965)، الذي اتجه إلى شكلنة متطرفة للّغة، تزكية لتوجهات دي سوسير الذي استبعد الكتابة من الدرس اللّغوي، مشككا في شهادتها، ومعتبرا إياها قناعا تنكريا، داعيا إلى الانطلاق من الصّوت[1]، وهذا حسب دريدا تكريس آخر لهيمنة نظام الصوت، وللامتياز المعقود للكلام في مقابل تهميش الخط والكتابة.

لقد ركزت البنيوية *structuralisme* في أوائل القرن العشرين على اللّغة المنطوقة متخذة إياها أساسا لبناء اللّسانيات، لذلك أعطى اللّساني دي سوسير وأتباعه الأفضلية في الدرس اللّساني للغة المنطوقة، عازفين عن الشكل المكتوب الذي اعتبروه مجرد محاولة لتسجيل الأصوات المنطوقة،فطبقا لدي سوسير فإن « الخدمة الحقيقية التي تقدمها لنا التصويتية، هي أن تسمح لنا اتخاذ بعض المحاذير اتجاه هذا الشكل المكتوب الذي لابد من اجتيازه وصولا إلى اللّغة»[2]، وهو ذات الموقف الذي استقر أيضا مع لسانيين آخرين مثل سابير، وبلومفيلد *Bloomfield* (1887،1949)، وغيرهما.

وإذا كان تصور مفهوم العلامة «كعلاقة تجمع المعنى بعنصر صوتي أو كتابي في عملية التواصل»[3]، فإن تناول دي سوسير لطبيعة الدلالة في كتابه دروس

[1] - ينظر: دبه، الطيب: مبادئ اللسانيات البنيوية، دار القصبة للنشر، الجزائر، د.ط، 2001، ص ص: 74-75.
[2] - دي سوسير، فرديناند: محاضرة في الألسنية العامة، تر: يوسف غازي، مجيد النصر، مؤسسة الجزائر للطباعة، د.ط، 1986، ص: 51.
[3] - *Durozoi. Gérard et André. R : dictionnaire de philosophie, édit Nathan, Paris, 1990, p 308.*

في اللسانيات العامّة، انتهى إلى أن العلامة اللّسانية هي « مجموع ما ينجم عن ترابط الدال *signifiant* بالمدلول *signifié*»[1].

وبهذا، فالعلامة عند دي سوسير ذات وجهين: دال ومدلول تماما مثل الورقة، واتحادهما هو الذي ينتج عنه تكون الدلالة، فالدال ذو طبيعة حسية، ناتج عن الانطباع الذي تخلفه الصورة السمعية *acoustique* في الذهن، أمّا المدلول، فهو يمثل القصور أو المفهوم الذي نملكه عن هذه الصورة السمعية، كما يعتبر دي سوسير أن طبيعة العلاقة التي تجمع الدال بالمدلول هي اصطلاحية *conventionnelle*، ترجع إلى التواضع المعقود في المجتمع، كما أنّها اعتباطية وتعسفية *arbitraire*،من حيث انها لا تخضع لأي ضرورية. وبهذا تتقدم اللّسانيات، ومعها تصور مفهوم العلامة اللّسانية كامتداد لمفهوم الحقيقة المستندة على منطق الثنائيات الميتافيزيقية، من خلال التفريق بين ما هو حسي و ملموس،و بين وما هو معنوي ، وهو الشيء نفسه الذي عبر عنه رومان جاكوبسون *R. Jakobson* (1896،1982) من أن «الصورة الكتابية تعمل كدال والفونيم كمدلول»[2].

يخلص دريدا ، إلى أنه خلف الفهم التقليدي للغة، وخلف التصور العام للعلامة التي لها نفس زمن ومكان الولادة مع الألوهية كون « حقيقة اللّغة هي مسيحية»[3] بتعبير جوليا كريستيفا *J. Krestiva*، تكونت ميتافيزيقيا على شكل قوة اشتراطية تم من خلالها انتقاء كتابة صوتية طيعة، تسهم في تلبية الفرضيات العلمية للسانيات التي استمرت مع امتياز الصوت: يقول دريدا: «إن العلامة تمثل ما يقرب من قرن، عمل احتضار تراث، كان يزعم انتشال المعنى، والحقيقة، والحضور، والوجود من حركة الدلالة»[4].

[1] - المرجع السابق، ص 89.

[2] - *Jakobson. Roman: six leçons sur le son et le sens, édit minuit, Paris, 1976, p 7*

[3] - *Kristiva. Julia et autres : la traversée des signes, édit seuil, Paris, 1975, p 21.*

[4] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 144.

إن دي سوسير، إذ يعتبر أن الكلام يرمي إلى « إظهار الفرد للّغة وتحقيقه إيّاها عن طريق الأصوات الملفوظة أو عن طريق العلامات المكتوبة»[1]، فإنه يقصي المرجع الخارجي، ويعده ثانويا في حدوث المعنى وتحقق العلامة، فالمهم لديه هو تشكل العلامة في الذهن، مثلما يكمن الامتلاء الذي يحققه حديث النفس الباطني، أي العودة إلى الصّوت من دون كلام فعلي. هذا الصوت الداخلي الذي يلتف حول المدلول المتعالي *signifiant transcendental* مثلما هو عند هوسيرل، بغض النظر عن المرجع الخارجي، إذ أن كل « دال وفي المقام الأول الدال المكتوب، شيئا متفرعا أو ثانويا، هو دائما تقني وتمثيلي»[2]، وهو هو عينه ما ذهب إليه إمبيرتو إيكو E. Ecot، من منظور سيميائي واستعادته لأهمية الواقع في حدوث المعنى.

من جهته، انتقد إميل بنفنيست *E. Benvenist* (1902،1976)، مقولة الاعتباط كما صاغها دو سوسير، ورأى أن العلاقة بين الدال والمدلول « ليست اعتباطية بل على العكس إنها ضرورية»[3]، أي أن عملية الاستحضار هي تلازمية، تتم في اتجاه مزدوج بين الدال والمدلول، وليس فقط في اتجاه واحد كما عند دي سوسير. كما ينتهي رولان بارث *R. Barth* (1915، 1980) إلى اعتبار أن لا وجود للإنسان خارج اللّغة، وأن العلامة اللّغوية كفيلة كمرجع، بتأطير وقراءة مختلف العلامات، أي مختلف الأنساق الدالة الممكنة، إذ « أنّنا نفكر بالعلامات»[4] يقول دريدا.

إن الصوت، يتمحور في صميمه، على خاصية السمع للتو الذي يصدره، فهو ينتج إلا يظهر أنه لا يقع العالم، أي لا يبتعد عن مثالية المدلول الذي لا يسقط في خارجانية المكان البراني، أي في العالم الذي هو بمثابة الخارج بالنسبة لجوانية الصوت، شأنه في ذلك، شأن الاقتصاد والفينومينولوجي الذي يحتفظ بمثالية للكلام

[1] - السعران، محمد: علم اللّغة، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 1999، ص 245.
[2] - المرجع السابق، ص 111.
[3] - *Benveniste. E : problèmes de linguistique générale, T1, édit : Gallimard, Paris, 1966, p 51.*
[4] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 73.*

الحي مختزلا الخارجانية المكانية للدال[1]، في مقابل مثالية المدلولات غير المرئية بتعبير ميرلوبونتي *Merleau Ponty*.

لاحظ دريدا في نفس السياق، أن دي سوسير يحذو حذو فينومينولوجية هوسيرل في اختزال واخفاض العالم الخارجي أو تعليقه والاحتفاظ بأحسنه، وهو في نظريته حول العلامة اللسانية يفرق بين الصّوت كمادة تحدث انطباعا حسيا في السمع، وبين الصورة الأكوستيكية التي هي خبرة داخلية للأثر الذي يخلفه الصوت في المستمع، « فهو يعطي لنفسه الحق في اختزال بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، علوم الأكوستيك والفيزيولوجيا، في نفس الوقت الذي يؤسس فيه لعلم اللّغة»[2].

لهذه الأسباب، ينزلق دي سوسير، حسب دريدا، بشكل مثير للدهشة مع نزعة التمركز الصوتي، ومع الخيار الإبستيمي للسانيات الذي ينتقي شكل الكتابة الصوتية أو الحروفية، متجاهلة الأنساق الكتابية غير الصوتية، مثل الكتابة التصويرية، من أجل توكيد وبسط الفرضيات اللّسانية الملتفة حول امتياز الصّوت، وهذا ما يفسر أن الكتابة الصوتية الأبجدية « بقيت لزمن طويل تعامل باعتبارها، الكتابة الأكثر مرونة، والأكثر قابلية للفهم»[3]، عكس التهديد الذي تمثله الكتابات غير الصوتية، من حيث قدرتها على تفجير طاقة الدال، ودفعه إلى أفق الممكن ذلك أنه « قبل أن تكن أو لا تكن ممثلة ومجسدة في شكل جرافيك، العلامة اللّسانية تتطلب كتابة أصلية»[4].

لقد عملت الميتافيزيقا الغربية، على تقزيم الدال والاستخفاف من دوره، ومن ثم التقليل من شأن الكتابة، والعلامة الخطية، مقابل تركيزها على المدلول من خلال مثالية الصوت المنضوي تحته. إذ إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ إعلاء من شأن

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 236.*
[2] - *Ibid. p 92.*
[3] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 108.
[4] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 77.*

المدلول، واعتبار الدال الكتابي مجرد سبيل عارض يتم العبور عليه للوصول إلى المعنى[1].

لذلك، وأمام هذا التمركز الميتافيزيقي الصوتي في تمثل شروط المعنى، وهيأة العلامة، يعتقد أن الغراماتولوجيا ليست في حاجة إلى نجدة من اللّسانيات، لأن « الكتابة والعلامة الخطية تفتح الوعي على العلامة من حيث أنها قدرة ثورية»[2].

إن اللّسانيات ذاتها كعلم، تكونت على فرضيات ومسلمات ميتافيزيقية، بمقابلة الكلام والكتابة، وأصبح الامتياز المعطى للصوت عندئذ، هو هذه الوحدة التلفظية للصوت والمعنى داخل منظومة الصواتة، بينما اعتبرت العلامة الكتابية شيء شاذ غريب، يخرق هذه الوحدة، من حيث أنها خارجية ومادية، ولا تعمل إلاّ كزائدة، تأتي لتكرر المدلول الصوتي، أو كما عبر عنها أرسطو من قبل، ورسو وهيجل، من أنها مجرد « علامة لعلامة *signe de signe*»[3].

فمن هذه الناحية، تظل اللّسانيات مؤسسة على التناقضات، ومنطق التقابلات الميتافيزيقية، التي تقصي الكتابة من الدرس اللّغوي، ما يفسر تواطؤ وانزلاق دي سوسير السّريع، في انتقائه للكتابة الصوتية التي هي كتابة طيعة، تستجيب وتتماشى مع فرضيات اللّسانيات المتمركزة حول الصوت[4]، على خلاف العلامات الخطية التي تكون بمثابة الأساس الجديد الذي يقوم عليه مفهوم الكتابة والغراماتولوجيا، سيما وأن النظريات المعاصرة حول العلامة، أصبحت لا تنظر فقط « في الكيانات اللّسانية وحدها، بل وأيضا في الدلالات غير اللفظية»[5].

---

[1] - *Voir : Rey. Alain : théories du signe et du sens, Lecture2, édit : Klinckseik , Paris, 1976, pp : 338-339.*

[2] - موروسير، إدوار: الفكر الفرنسي المعاصر، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1989، ص 82.

[3] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 45.*

[4] - ينظر بن عبد العالي. عبد السلام: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبوقال للنشر، دار البيضاء، ط1، 1991، ص 76.

[5] - تودوروف، وآخرون: المرجع والدلالة في الفكر اللّساني الحديث، تر: عبد القادر قنيني، دار أفريقيا الشرق، ط2، دت، ص 23.

إنّ كتابة غير صوتية، مثل الكتابة الطبيعية أو التصويرية، هي كتابة متناقضة لما يرجوه دي سوسير، ومعه كل فرضيات اللّسانيات وعلوم اللّغة في شكلها المتمركز حول الصوت. فمثل تلك الكتابة التي تفلت من رقابة اللوغوس، تمثل تهديدا للأسس الإبستيمية العتيقة، غير أن دريدا ينبه أن لا وثوقية موجودة بين حدود الكتابات الصوتية وغير الصوتية، وأن نظرية اعتباطية العلامة كما جاء بها دي سوسير عليها أن « تتجاوز التفرقة الساذجة بين العلامة اللّسانية والعلامة الخطية»[1].

واعتبارا، فإن الحضور والغياب الذي تسمح به العلامة الكتابية، في أفق الأنساق الكتابية الممكنة، يبين –حسب دريدا– عدم كفاية العلامات ونقصها، ويكشف في الوقت نفسه، عن عجز العلامة اللّسانية عن تحقيق الامتلاء. أمّا العلامة الخطية ومن خلال مؤهلاتها السيميائية والغراماتولوجية، تنفتح على أفق دلالي يمكنها من تجاوز إكراهات فلسفة الحضور، الذي يحققه الصوت الحي في ارتداده المثالي مع جوانبه المعنى، إذ علمنا أن تفكيكية دريدا « تتمحور حول كشف المدلول المتعالي والذي يتخفى تحت كل أشكال الأحكام»[2].

سبق وأن ذكرنا، أن دريدا اشتق مفردة الاخـــ(ت)لاف *differance* بالجمع بين كلمتي *differance* التي تعني الاختلاف والتباين وعدم التشابه، وكلمة *difference* التي تعني الإرجاء والتأجيل[3]، ونلاحظ من هذا، أن المعنى الأول يحيل إلى مدلول مكاني *Spaciale*، أما المعنى الثاني في كلمة *différence*، فيحيل إلى مدلول زماني *temporel*. واستنادا إلى ذلك، يرى دريدا أن العلامة تؤدي هذه الوظيفة المزدوجة أي الاختلاف والتأجيل معا، وبهذا فإن بنية العلامة عند دريدا مشروطة بالاختلاف والتأجيل، وليس كما عند ديسوسير: دال ومدلول، يعبر عن

[1] - مهيبل، عمر: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دت، دط، ص 269.
[2] - *Jacob. André : introduction à la philosophie du langage, édit : Gallimard, Paris, 1976, p 326.*
[3] - ينظر: دريدا، جاك: مواقع، حوادث، مصدر سابق، ص 14.

قور في المعنى، كاختلاف بين الحسي والمعنوي[1]. فبنية العلامة عند دريدا، هي الاختلاف الذي يعني أن العلامة شيء لا يشبه علامة أخرى، وشيء غير موجود في العلامة على الإطلاق، في الوقت نفسه:

- **الاختلاف:** نلاحظ مثلا في كلمتي *three*، وتعني ثلاثة، وكلمة *tree*، وتعني شجرة، نلاحظ في هذا المثال، أن عامل الاختلاف في الكلام (النطق) وفي الكتابة معا، لذلك يمكننا التمييز بين هاتين الكلمتين، فهما مختلفتين وتكشفان عن هويتهما، إذ أن العلامة تحمل سمة هذا الاختلاف[2] الذي هو قوتها.
- **التأجيل (الإرجاء):** القوة الثانية للعلامة عند دريدا هي مقدرتها على التأجيل والإرجاء كما في المثال التالي: نلاحظ مثلا أن كلمة وردة حينما ترد في نص من النصوص، لا تكشف عن معناها، إلا بعدما ندرك شيئا فشيئا، أنها ليست تلك الوردة التي نراها في الواقع، بل معناها شيئا آخر مؤجل باستمرار، وذلك الشيء المرجأ هو ما يجب علينا اكتشافه، لأن « العلامة تتجاوز الوجود، الوجود كحضور»[3].

وبالتالي، فالعلامة عند دريدا ذات شقين: نصفها متحقق، والنصف الآخر مؤجل، وإذا كانت العلامة عند هوسيرل عبارة وإشارة، فإنها عند دي سوسير دال ومدلول، بينما هي عند دريدا اختلاف وإرجاء:

| | **العلامة** |
|---|---|
| هوسيرل | عبارة أو إشارة |
| دو سوسير | دال + مدلول |
| دريدا | اختلاف + إرجاء (أثر) |

وبهذا، فكل ما تستطيع العلامة القيام به، هو أن تذكرنا بما هو غير كائن فيها، أي الإشارة إلى المسكوت والمغيب، ولهذا فالعلامة أثر *trace*، « والأثر في كليته ينجز

[1] - *Rey. Alain : théories du signe et du sens, édit : op.cit, p 339.*
[2] - *Voir : Derrida. J : limited Inc, édit : Galilée, Paris, 1976, pp : 31-35.*
[3] - كوفمان، سارة: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص 31.

العلامة بوجهيها الاثنين»[1]، ودور الأثر يتجلى في أن ما هو كائن في العلامة، أي الجزء المتحقق من بنيتها، يحرك الذهن باتجاه ما هو غير كائن فيها، ولهذا السّبب فإن ما هو موجود في العلامة يحمل أثر ما هو غير موجود فيها وعليه، فالعلامة الكتابية بحكم هذا الطابع المزدوج من الحضور والغياب، تكون الأساس الذي ينبني عليه المفهوم الجديد لتصور مفهوم الكتابة من خلال الغراماتولوجيا، وتصور فضاءات أخرى ممكنة للجرافيك، حتى لو كانت غربية عن نظام الصوت، وذلك من خلال نموذج بدئي للكتابة، هو الكتابة الأصلية، «فالكتابة الأصلية، إذا ما كانت هناك واحدة، يجب أن تنتج مكان وجسم الورقة نفسها»[2] يقول دريدا.

وبما أن الكتابة الأصلية هي أول إمكانية للكلمة، ثم للجرافيك، أو الكتبة، فإن الأثر هو انفتاح الخارجية الأولى على العموم، ولغز ارتباط الكائن بالآخر، والخارج بالداخل. فالأثر الأصلي، وتجاوز الكتابة الأصلية، لا يمكنهما أن يكونا موضوعا لعلم، أو أن يختزلا إلى شكل الحضور، « إن الأثر لا يحضر، إنه ليس حضورا، وإنما هو سيمولاكر الحضور، إنه حضور ممزق، متصدع، متحرك، مرجأ، حضور لا يكون حضور، يشكل الإمحاء بنيته»[3].

إن الحضور–الغياب *presence-absence* للأثر، وبعيدا عن تسمية ذلك بغموضه، ولكن باعتباره لعبه *son jeu*، فمصطلح الأثر *archi-trace*، يجب –بحسب دريدا– أن يتجه صوب هذه الضرورة وهذا الإمحاء، إنه متناقض، وغير مستقبل في منطق الهوية. فالأثر ليس هو فقط اختفاء الأصل وزوال فكرته، ولكنه يعني فوق هذا أن فكرة الأصل ذاتها لم تختف البتة، وأنها لم تكن أبدا متأسسة إلاّ بعودة اللاأصل، لأن « الأثر هو أصل الأصل»[4]، أي أن الأثر الأصلي هو الأصل ذاته، الأصل الذي

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 107.*
[2] - *Derrida. J : L'écriture et la différence, op.cit, p 311.*
[3] - *Derrida. J : marge de la philosophie, op.cit, p 25.*
[4] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 90.*

يتولد عنه كل أصل، « إن المفهومات الميتافيزيقية عن الزمان، بصفة عامة، ليس باستطاعتها الوصف المطابق لبنية الأثر»[1].

يرى دريدا أن كل النزاعات الثنائية *dualismes*، وكل نظريات خلود النفس والروح هي مواضيع فريدة في مجملها، لميتافيزيقا ظلت تميل نحو اختزال الأثر، إلى الحضور الممتلئ *presence pleine* في اللوغوس الإلهي، وتخفيض الكتابة واختصارها في الكلمة التي تحكم هي الأخرى بامتلائها، وكل هذه الحركات الأنطو–تيبولوجية حددت معنى الوجود كحضور، وكحياة دون اختلاف، وبالتالي كان « الامحاء هو لحظة تأسيسية لبنية الأثر»[2].

في نفس السياق، لاحظ دريدا أن التجربة الفينومينولوجية ممثلة في هوسيرل، ومن خلال تجربة التجاوز التي هي في عمقها تجربة الحضور الجواني الممتلئ والوعي الخالص[3]، هي في نهاية المطاف، تجربة تخفيض اقتصاد الأثر.

ورغم أن جهود دريدا في تفكيك ميتافيزيقا التقابلات الثنائية ومفهوم العلامة، ألا يمكن القول مع ذلك، من أن دريدا يظل هو الآخر، وإلى حد ما، ولو بشكل مختلف، مقيما في نسق الثنائيات، وهل استطاع فعلا تجاوز التقسيمات الثنائية، التي حددت العلامة، وهو الذي أراد من خلال مشروعه السيمنطيقي تجاوز العنف القائم بين ثنائية الكلام والكتابة، من خلال بسطه لمفهوم الكتابة الأصلية. هل استطاع أن يفلت بالفعل من ميتافيزيقا الثنائيات والتمركزات الصوتية واللّوغوسية وفلسفة الحضور؟ لعل قراءة متأنية، فاحصة للطبيعة الغراماتولوجية للغة عنده، كفيلة بتمثل الإجابة الممكنة.

---

[2] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit. p 97.*

[2]- *Jankovic. Zoran : au-delà du signe ; Gadamar et Derrida, le dépassement herméneutique et déconstructiviste du dasein, édit : L'harmattan, Paris, 2003, p 98.*

[3] - ينظر: ميرلوبونتي: ما هي الظواهرية، تر: فؤاد شاهين، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 1990/12، ص ص: 49-50

# المبحث الثاني:

## الغراماتولوجيا واللّغة

1. غراماتولوجية اللّغة
2. الكتابة البدئية
3. اللّغة ككتابة

## 2. غراماتولوجية اللّغة:

ما هو الموقع الجديد الذي يهبه دريدا للكتابة المزدراة طوال تاريخ الفلسفة والميتافيزيقا المتمكزة حول اللّوغوس والصّوت؟ وكيف تصير الكتابة علما وأصلا للعلم والتاريخ؟

يعتقد دريدا أن « فكرة العلم ذاتها ولدت في حقبة معينة من حقب الكتابة»[1]، لينتهي دريدا إلى أن فكرة العلمية *scientificité* هي جزء من تاريخ الكتابة ومستمدة منها.

يواصل دريدا ببسط أفكاره حول علمية الكتابة، معتبرا إياها، أساسا للعلم وللمعرفة، معلنا أن فكرة العلم إنما « تشكلت كمهمة، أو فكرة، أو مشروع، داخل لغة تتطلب نمطا من العلاقات المحددة بنيويا وأكسيولوجيا بين الكلام والكتابة»[2]، طالما أن الحقل الإبستيمي الذي تستمر فيه فكرة العلم وإمكانيته، هو ذاته حقل اللّغة التي أنتجتها الكتابة ذاتها.

بقيت هذه الفكرة، أي فكرة العلم «مرتبطة بمفهوم ومغامرة الكتابة الصوتية»[3]، التي شكلت قوامة النموذج العلمي، رغم تعاقب نماذج علمية أخرى، ما يفسر ركون النزعة العلمية إلى طابع الإنتقائية لنموذج الكتابة التلفظية أو الصوتية، كونها تفضل وتقدم كتيلوس، أي « كنموذج مكتمل بامتياز للعلمية»[4].

ولذلك، لا يخفي دريدا استغرابه من أن حتى عالم لساني كبير مثل فرديناند دي سوسير، انزلق وراء هذه المركزية التي تعطي امتيازا لا نظير له، لشكل الكتابة الصوتية وتفضيلها على باقي الأشكال الكتابية المعروفة، مثل الكتابة التي يتم التمثيل فيها على الكلمة بعلامة وحيدة لا صلة لها بالأصوات التي تركب من هذه الكلمة،

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 42.*
[2] - *Ibid. p 42.*
[3] - *Ibid, p 42.*
[4] - *Ibid. p 42.*

كما في الكتابتين الهيروغليفية أو الصّينية مثلا، حيث يقف دريدا على تشبيه هو من البلاغة التي توجز الموقف الموروث من الكتابة، إذ يقول أن الكتابة « هي بالنسبة للكلام ما تمثله الصّين بالنسبة لأوربا»[1].

في نفس السياق، يعتقد دريدا أن « الفكرة الأكثر ضيقا لعلم عام للكتابة ولدت لأسباب غير طارئة في مرحلة من مراحل تاريخ العالم ... وفي نسق محدد للعلاقات التي تربط بين الكلام الحي والتسجيل»[2]، فانطلاقا من هذه الاعتبارات نظر إلى الكتابة من زاوية تبسيطية ضيقة لا تعير الكتابة أي اهتمام، إذ يمكن الاستغناء عنها كلية، كونها مجرد زائدة للكلام، تهدد لأول وهلة، النفس، الروح، التاريخ كعلاقة الروح بذاتها. وبالتالي فإن قيام علم الكتابة، سيكفل، حسب دريدا، قلب هذه المعادلة، وجعل الكتابة علما يقوم على تجاوز شروط العلمية كما رسمتها العقلانية أو المثالية المطلقة، ممثلة في «اللّوغوس الذي يحكم بلا تعب، الكون، الحركة، والمعنى»[3].

إن التضامن الذي يعقده كل من الصوت والروح، مضافا إلى ذلك ميتافيزيقا الوجود كحضور، هو الذي يتصور أفق المعرفة المطلقة في امحاء الكتابة داخل اللّوغوس»[4]، وهو نفس الأفق الذي تشكلت من خلاله نظرية المعنى والعلامة، تحت تواطؤ مستديم تاريخيا، انتهى إلى رسم حدود وآفاق العلمية كانغلاق لإمكانية تصور المعنى خارج حدود اللّوغوس، أمام طاقة الكتابة بوصفها أثرا معناه مرجأ، خلافا للصوت « الذي يدعي الحضور، أي حضور المعنى للوعي»[5].

---

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit. p 42.*

[2] - *Ibid. p 42.*

[3]- *Biyogo. Grégoire : adieu à Jacques Derrida : en jeu et perspectives de la déconstruction, édit : L'Harmattan, Paris, p 14.*

[4] - *Derrida. J : de la grammatologie, p 41.*

[5] - دريدا، جاك: في علم الكتابة، ترجمة وتقديم: أنور مغيث، منى طلبة، مصدر سابق، ص 22.

فهل بإمكان الكتابة تجاوز شروط العلمية كما هي ماثلة في أدبيات وأعراف العلم بمفهومه التقليدي، لتفسح لنفسها وضعا ابستيميا جديدا، يؤهلها لولوج العلمية والتأسيس للغراماتولوجيا؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل، سيعرض له دريدا في ملاحظة موالية لتصوره قيام علم الكتابة، واستقرائه من وراء ذلك للمفهوم الجديد المختلف لمعنى الكتابة، ببسط نظرية جديدة حول العلامة الكتابية المتمحورة حول مفاهيم، الكتابة، الأثر، الاختلاف ...الخ، محدثة حسب دريدا ثورة ابستيمولوجية عميقة إذ « إن الكتابة ليست مجرد واسطة ثانوية، ومكملة توظف لخدمة العلم»[1]. إنها على العكس من ذلك تمثل « شرط إمكانية المواضيع المثالية، وبهذا الموضوعية العلمية»[2]، وعلى هذا النحو، فالغراماتولوجيا هي الضرورة التي تمنح العلم موضوعيته، وفكرة الموضوعية العلمية، من حيث أن « الكتابة هي شرط الإبستيمية»[3] يقول دريدا.

يتحاشى دريدا، الخوض في المسائل المنطقية والفلسفية التي أعاقت حسبه ظهور علم الكتابة وأوقفت تقدمه، متصورا أن علم الكتابة مطالب باقتلاع أحقيته ومشروعيته كعلم، ببسط موضوعه في المجال العلمي لكي لا يبقى يخوض في أمور تتعلق بالبحث عن هويته أو أصله مثلا. ففكرة الأصل ذاتها، يقول دريدا، لا يمكنها تأسيس أصليتها إلاّ باستناد إلى التكرار الذي يعيد له إمكانية الوجود، أي ارتباط ما هو أصلي، أو ما يعتقد أنه كذلك، بالنسخة التالية له التي تعيده وتكرره، فالأصل « يبدأ بالتلوث، أو الابتعاد عن مقام الأصلية بمجرد أن يتشكل كأصل»[4].

هل على علم الكتابة –يتساءل دريدا– أن ينتظر من اللّسانيات نجدتها لكي تعطي الحق في الوصول إلى عتبة العلم، وهل على الغراماتولوجيا أن تتوسل من

---

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 42.*
[2] - *Ibid. p 42.*
[3] - *Ibid. p 43.*
[4] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، مصدر سابق، ص 30.

اللّسانيات، إعارتها الخدمة التي تمكنها من رفع اللّبس الذي رافقها، حتى تتأهب بكل مصداقية، للدخول إلى فضاء العلمية الذي منعت منه الكتابة طوال تاريخها؟

ينتقل دريدا إلى ملاحظة هامة حول إمكانية تعميم الكتابة على التاريخ، امتدادا لنفس التوجه العلمي الذي بدأ يؤسس له لانتشال الكتابة من سطوة اللّوغوس وميراث العلمية التقليدي. أعلن دريدا أن الكتابة تمثل إمكانية ظهور العلمية، أي إمكانية تحقق فكرة العلم والإبستيمية، إنها –برأيه– تمثل تحديدا « علم إمكانية العلم»[1]، وهي زيادة على هذا، مرورا بإمكانيتها وأشكالها المختلفة، ستأهل لأن تكون أصلا للتاريخانية *historicité*، لأن « التاريخانية نفسها مرتبطة بإمكانية الكتابة»[2]، من حيث أن الكتابة قادرة على تفجير إمكانية التاريخ ذاته، ليس كأركيولوجيا، أو فلسفة للتاريخ، أو تاريخ للفلسفة، وإنما كإمكانية حلول إمكانية العلم والتاريخانية معا، وصلتها العميقة والطبيعية بالغراماتولوجيا.

يتوجب على علم الكتابة، ويحكم خصائصه التي تخضعه للمنطق *logique*، وإنما للجرافيك أن يفكك مفهوم العلوم الوضعية والكلاسيكية للكتابة، التي عملت مجتمعة، خلال فترة البحث والتحري عن الوضعية، إلى منع السؤال الجوهري المتعلق باستقلال علمية الكتابة، واعتبارها مجرد وسيلة، لها وظيفة وصف أو سرد تاريخي للأحداث.

أوضح دريدا أنه تاريخي، أو كما قال « تاريخاني كاملا»[3]، يهتم بالانحدار التاريخي للمفاهيم التي يستعملها، مقرا أنه يستحيل نسيان التاريخ، إلاّ أنه يحترس من الطابع الميتافيزيقي لاستعمال مفهوم التاريخ، سواء في شكله المادي كما عند ماركس *Marx*، أو في صورته المثالية لدى هيجل *Hegel*.

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 42.*
[2] - *Ibid. p 43.*
[3] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، مصدر سابق، ص 52.

الكتابة، التي تغدو « كأصل للتاريخانية المحض أو التراثية المحض، ليست سوى الغاية النهائية لتاريخ لا تزال فلسفته رهن الإنتظار»[1]، وهو الأفق الذي من خلاله، تصور دريدا إمكانية تأسيس علم الكتابة، الذي هو في نفس الوقت آمال العلمية والتاريخانية، كبعدين ينبعان من إمكانية الكتابة ويرتبطان بتاريخها أيضا. إن ذلك التصور الذي يطرحه دريدا يستند في الأساس على تفكيك المقولات الميتافيزيقية، وفلسفة الاختلاف، تجاوزا لإكراهات السؤال الماهوي عن أصل الكتابة الذي يصطدم مع الطموح المعرفي والعلمي للغراماتولوجيا، على غرار ما كان يتنبأ به فرديناند دي سوسير في كتابه دروس في اللّسانيات العامة مع السيميولوجيا *sémiologie*، حيث يدعو دريدا إلى استبدال سيميولوجيا بغراماتولوجيا، مع الاحتفاظ بعبارة دي سوسير، إذ يقول: «سنسميها [غراماتولوجيا] ... بما أنها لا توجد بعد، لا يمكن القول، ماذا ستكون، ولكن لها الحق في الوجود، ومكانها محدد سلفا، اللّسانيات *linguistique* ليست إلا جزءا من هذا العلم العام، والقوانين التي ستكتشفها الغراماتولوجيا، ستكون قابلة للتطبيق من قبل اللّسانيات»[2].

إن دريدا إذ يحذو هذا الحذو، الذي ينم في عمقه عن نبوءات قيام علم الكتابة في معترك وضع معرفي، فلسفي ولغوي ينظر إلى الكتابة نظرة تقنية ثانوية لتمثيل الكلام، يسعى إلى قلب جذري لهذه النظرة، وبعث جديد ومختلف يحول « تاريخ الكتابة [إلى] تحول في التاريخ بما هو كتابة»[3]، تحول يتجاوز اختزال الكتابة كما هو الحال مع الكتابة الصوتية، في حدود تمثيل نظام الصوت، وإنما يفتح إمكانية الكتابة فيما وراء نظام الصوت أيضا، أي في أفق أي فضاء ممكن، سواء كان من طبيعة حروفية أو غيرها.

لهذه الأسباب مجتمعة، يتساءل دريدا هل على عالم الكتابة *le grammatologue* أن ينتظر من اللّسانيات حقه في نجدة لم يطلبها في الواقع أبدا؟

[1] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 144.

[2] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 74.*

[3] - المصدر السابق، ص 107.

وهل على الغراماتولوجيا أن تتوسل اللّسانيات لإعارتها دفعة أو خدمة تمكنها من رفع اللّبس الذي رافقها قصد ممارسة علميتها المشروعة؟

يعود دريدا إلى تتبع مسار علمية اللّسانيات، ليكتشف أن الحركة التي تأسست من خلالها، هي في صميمها، نتائج وخلاصة لما انتهت إليه تراكمات الأحكام والمسلمات الميتافيزيقية للعلاقات بين الكلام والكتابة، وهل أن هذه الأحكام المسبقة لا تشكل عائقا أمام تأسيس علم الكتابة، وماذا لو تم رفع هذه المسلمات عن تربة المنطلقات النظرية التي قعدت لعلوم اللّغة، هل كان بإمكان، علم اللّغة عندئذ، أن يصمد كعلم، إذ ما تم سحب بساط مسلماته النظرية المتمركزة ميتافيزيقيا حول امتياز الكلام؟ إن « التدخل الصامت للعلامة المكتوبة»[1] يقول دريدا، سيكفل خلخلة ورج كل ذلك الإرث الميتافيزيقي، الذي انبنت عليه برأيه علوم اللّغة.

إن الارتجاج الذي يحدثه مجرد السؤال عن مصير اللّسانيات، أمام تفكيك مبادئها، ذات النزعة المتمركزة حول الصوت، يدفع بدريدا إلى القول أن اللّسانيات تقبع تحت التناقض، وأن تبعية علم الكلام والاختزال التاريخي الميتافيزيقي للكتابة إلى صف الأداة، يخضعها إلى لغة ممتلئة ومتكلمة في الأصل»[2]، هكذا هو شأن الكتابة ووضعها منظور إليه في اشتراطات الاختزال الميتافيزيقي، الذي يقوم دريدا بتفكيك منطلقاته، وتبيان تناقضاته، لأجل تأسيس الغراماتولوجيا كأصل للعلم وللتاريخانية وشرط ابستيمي أيضا، وهو الأهم، للموضوعية العلمية كما يتصورها دريدا.

### 2. الكتابة البدئية:

إذا كانت « حقبة اللّوغوس تحط من الكتابة»[3]، فذلك لأن تاريخ الكتابة كما انتهى إلى ذلك دريدا، هو تاريخ تقنية الكتابة، أي الكتابة منظور إليها كأداة وكتقنية

[1] - دريدا، جاك: مواقع، حوادث، مصدر سابق، ص 14.

[2] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 45.*

[3] - *Ibid. p 24.*

مرادفة لمفهوم استعمالي، يتعلق بتنفيذية الكلام تحديد، ومحكومة بنموذج كتابة صوتية، ترى في خطية الكتابة وطابعها الغرافيكي، الشكل الملائم لتصور الميتافيزيقا الغربية لطبيعة العلامة أو نموذج التدليل: الكتابة كمجرد دال لدال أصلي، يتم من خلاله مثالية الصوت، الذي اعتبرته الميتافيزيقا أقرب ما يكون إلى المعنى.

إن الدال المكتوب *signifiant écrit*، كما هو ماثل في تقاليد الكتابة الصوتية والأبجدية، سوف يتوقف عمله على تأدية مهمة تثبيت شكلي لمعنى مثالي، يتحقق بصورة فعلية، ومستقل عن هذا الدال المكتوب. فالمعنى، بحسب تلك التقاليد، يظل ملتفا حول الصوت وجوانيته، أي في ارتداده إلى الداخل، واكتفائه بنفسه في إنتاج معنى المفهوم، وحضور الذات الفاعلة في ذاتها. ومن ثم، وأمام هكذا تعالي ميتافيزيقي، يتساءل دريدا « هل كانت اللّغة وبدرجات كثيرة أحطّ من الصّمت»[1].

المعنى، كما ترسخ في التقاليد اللّغوية واللّسانية المعاصرة، هو في حقيقته وليد لحظة پنوماتولوجية *pneumatologie*، وهي اللحظة المتعلقة بالروح والنفس الإلهي التي تبرز شكل الوجود كحضور ممتلئ للكلام الإلهي الموجه إلى شعورنا الجواني العميق. إن نموذج تصور المعنى وتشكله، من خلال هذا الاستعلاء والاكتفاء الذي يحققه امتياز الصوت، سوف لا يدع أية إمكانية أمام الكتابة إلا في الحدود التي رسمها المنطق المتمركز حول اللّوغوس والصوت[2]، وجراء ذلك ترتد الكتابة إلى مجرد نقش بسيط، أو خط يأتي كتمثيل ثانوي وتسجيل لما عبر عنه الكلام، وأنجزته مثالية المعنى المتعالي عن كل ما يسقط في الخارجانية مثل الكتابة.

الكتابة الكتابية *graphique*، هي شكل الكتابة الذي يفككه دريدا، عاملا على إبراز سذاجته إذ يسميه بشكل الكتابة المبتذل، بينما يعتقد على العكس أن « اللّغة

[1] - *Derrida. J : Parages, édit : Galilée, Paris, 1986, p 40.*

[2] - دريدا، جاك: انفعالات، تر: عزيز توما، إبراهيم محمود، مصدر سابق، ص 15.

المنطوقة تابعة للكتابة»[1]، في مقابل كتابة كتابية، تعمل في الأنساق الكتابية المادية، كتقنية تسجيلية وكزائدة.

إن هذا النوع من الكتابة، يترجم شكل المعرفة الذي تبتغيه فلسفة اللّغة، واللّسانيات، وتقاليد الفكر الغربي، كنتاج للإيعاز الذي تمليه الميتافيزيقا، خاصة في شكلها المتمركز حول اللّوغوس وفلسفة الحضور، وهو سبب استغراب دريدا من المصير الذي لاقته الكتابة طوال تاريخها، ناعتا إياه بشكل الكتابة الساذج والمبتذل الذي يجب تجاوزه، إلى مفهوم آخر للكتابة ينبع من مفهوم الغراماتولوجيا، إنها الكتابة الأصلية أو البدئية *archi-écriture*، إذ « يمكن أن نسمّي كتابة أصلية هذا التواطؤ المعهود للأصول»[2].

إن دريدا، وإذ يعتبر الكتابة في الغراماتولوجيا أصلا للعلم وللتاريخانية من خلال تأسيس علم الكتابة، فإنه يتصور ذلك بطرحه لمفهوم كتابة تكون سابقة على الكلام وسببا لوجوده أيضا، هذه الكتابة الأصلية وخلافا لما كان يؤسس فهم الكتابة التقليدي كشيء يأتي دوما بعد الكلام، وبالتالي « الكتابة الأصلية تمثل التصور الجديد الذي يتجاوز الضرورة التي أملتها إجراءات استعمال المفهوم المبتذل للكتابة»[3]، وبالتالي فإن الكتابة الأصلية لا تأتي بعد الكلام، أو هي مجرد تمثيل له، إنما سيعمل دريدا على تقويض وتجاوز هذا المنطق الثنائي المتعارض، ليبحث عن وضع جديد للكتابة يتعالى على تقزيمهما في حدود ثانوية: « إن الكتابة الأصلية تمثل التصور الجديد الذي يتجاوز الضرورة التي أملتها إجراءات استعمال المفهوم المبتذل للكتابة، وأن مفهوم الكتابة من منظور تاريخي لم يتسن له بعثرة مفهوم الكتابة الأصلية إلاّ لإقامة الكلام الممتلئ، وتجسيد واختزال الاختلاف *differance*»[4].

---

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 81.*
[2] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 140.*
[3] - *Ibid. p 83.*
[4] - *Ibid. p 83.*

إن التأسيس لنظرية الكتابة الأصلية عند دريدا ستغدو مفتاحا لترسيم علمية الكتابة كغراماتولوجيا، فالكتابة بهذا المعنى هي أصلية.

في منظور دريدا، الكتابة الأصلية لا تسعى لأن تكون أصلا للوجود، وهو الذي عمل على تفكيك فكرة الأصل وانزلاقاتها الميتافيزيقية، لأن الكتابة الأصلية البدئية « هي نفسها ما لا يمكن اختزالها إلى شكل الحضور»[1]، تجاوزا لميتافيزيقا الحضور، إذ أن فكرة الكتابة الأصلية لا تقدم نفسها كأصل، وإنما كل ما تمثله هو كونها تتقدم كشكل للوجود، أو كبنية يشكها الأثر الأصلي *archi-trace*، أي أن هذه الفكرة، فكرة كتابة بدئية، تجد سندها النظري على الأقل، ضمن اعتبارات منطقية تسهم في بلورتها، وصياغة طابعها الشكلي.

في سياق زحزحة التراتبية الميتافيزيقية التي توزع الأدوار، دور الكلام، ودور الكتابة، أين « يمتلك التفكيك وسائل التدخل في ميدان المقابلات الذي ينتقده»[2]، يقوم دريدا بإحداث منطق آخر، لا يكون فيه الصوت والصواتة هما الأصل في تأسيس المعنى واللّغة، بل الغرافيك أو المنطق الخطي الكتابي، الذي أساسه الكتبة، ويصبح بهذا، المنطق الخطي المنطق الخاص لفلسفة الكتابة كاختلاف وليس للّوغوس كحضور. إن هذا المنطق الخطي الدريدي يمثل إرادة تحرير الكتابة من تبعية اللّوغوس والأنطولوجيا، وفتح أفق تدشين للغراماتولوجيا كعلم للكتابة، علم الكتابة الذي يريد دريدا انتشاله من التمركزات الميتافيزيقية التي اختزلت الكتابة في حدود تمثيل تقني مادي لإملاءات الصوت والكلام.

الكتابة الأصلية أو البدئية، تأخذ معناها العميق من صميم الاختلاف ذاته، كونها « هي نفسها ما لا يمكن اختزالها إلى شكل الحضور»[3]، وكونها أيضا شرط الكلام نفسه، من حيث أنّها تباشره من الداخل، لأن الكتابة البدئية هي الشكل

[1] - *Ibid. p 83.*
[2] - *Derrida. J : marge de la philosophie, op.cit, p 392.*
[3] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 83.*

النموذجي الذي يسبق كل وجود كتابي وصوتي على السواء. ولكن ألا يمكن التساؤل، ها هنا، عن هذه الطبيعة المتعالية للكتابة الأصلية التي يتكلم عنها دريدا، وبأي معنى يمكنها أن تكون سابقة على الكلام، استنادا إلى المشروع التفكيكي الذي يفعل استراتيجياته ابتداءا، بتقويض المثالية المتعالية وإيحاءاتها الميتافيزيقية. هل الكتابة البدئية بهذا سقوط في نوع من المثالية الصورية، أم هي محاولة للالتفاف عليها وتجاوزها؟

إن مفهوم الكتابة، من منظور تاريخي –يقول دريدا–: « لم يتسن له بعثرة مفهوم الكتابة الأصلية، إلاّ لإقامة الكلام الأصلي الممتلئ، وتجسيد واختزال الاختلاف»[1]، فلقد رأى دريدا أن يكون تصوره لكتابة أصلية مفلتا من كل انغلاق أو انحباس بنيوي، فالكتابة البدئية أصلية لأنه « لا يمكنها أن تنقش داخل بنية على اعتبار أنها بحق تتجاوز كل سياج»[2]، خاصة سياج التحديدات التجريدية، والمفهومية التي تطبع الفكر الفلسفي الغربي، ففي مرحلة أولى، يستعين دريدا بنوع من التجاوز الترنسندنتالي لدحر الإمبريقية *empirisme* أو الموضوعية الساذجتين، كما جاءت بهما تقاليد المعرفة الغربية وميتافيزيقاها، لأن الكتابة البدئية عند دريدا التي تعني في الوقت نفسه، الأثر الخالص *trace pure*، تبقى مستعصية من حيث هي كذلك، على كل تحديد حسي، سواء كان صوتيا أو خطيا[3].

ولكن نتساءل، مرة أخرى، ما دامت الكتابة الأصلية، وهي مفارقة هكذا، لكن تعيين، بما أنّها تلخيص لشكل الكلام، أو لأي وجود كتابي *être écrit*، أي لأي وجود يمكن أن يكون قابلا للنقش؛ ألا يمكن الاعتقاد مع هذا، بأن كتابة أصلية كهذه هي من طبيعة قبلية مثالية؟

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.c, p 83.*

[2] - كوفمان سارة ولابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص 26.

[3] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 90.*

سيظل التساؤل قائما، إلى حين الإطلاع على التصور الذي يمنحه دريدا لمعنى الأثر *trace*، الذي يمكن من مقاربة طبيعة الكتابة الأصلية مع طبيعة الأثر، باعتبارهما يتلازمان ويتكاملان: « الكتابة هي الأثر»[1].

يهتدي دريدا إلى منطق التجاوز، لكيلا يقع في منطق التماهي، فهو يرى أن طبيعة الأثر، ليست مثالية أكثر مما هي واقعية، ولا معقولة أكثر من كونها حسية، وهذا يعني أن مفهوم الأثر ومن خلاله مفهوم الكتابة الأصلية، لا يمكنهما إلاّ أن يظلا مفتوحين على كل تحديد أو انغلاق مفهومي؛ إن مقاومة الكتابة بالمفهوم الدريدي توحي إلى أي حد تظل « الكتابة مفعلة ضد الموت»[2].

إن الاختلاف المستديم في بنية الكتابة، والذي كشف عنه دريدا، يعمل على إنتاج إحالات لا نهائية داخل نسقيتها، سوف يستوعب –حسبه– منطق الكلام أيضا، وتصبح الكتابة سابقة حتى على اللّغة. وبذا فالتقسيم المبتذل الذي كان قوامه الفصل بين الكلام والكتابة، ستعمل الكتابة الأصلية على احتوائه وتجاوزه، والتمكين للعلامة الكتابة من رج نظرية الدلالة والمعنى في هيأتها التقليدية، المنحدرة أساسا من امتياز الصوت، ومثالية المعنى.

### 3. اللّغة ككتابة:

يفضي مفهوم الكتابة الدريدي لاحتواء المفهوم التقليدي للغة، إذ أن « مفهوم الكتابة هذا قد بدأ يتجاوز مدى اللّغة ويفيض عنه»[3]؛ فعبارة دال الدال التي كثيرا ما كانت تشير إلى الثانوية والعرضية التي لصقت بمعنى الكتابة، أصبحت بعكس ما كان يعتقد من صميم طبيعة ذاتها، لأن الكتابة وبحكم طبيعتها « متجذرة ذات

[1] - *Mfouakouet. Léopard : Jacques Derrida entre la question de l'écriture et l'appel de la voix, op.cit, p 10.*

[2] - دريدا، جاك: المهماز، تر: عزيز توما، وإبراهيم محمود، مصدر سابق، ص 20.

[3] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، مصدر سابق، ص 104.

أصول، وهي تنمو كبذرة ولا ترسم كخط»[1]، كما أرادت له الميتافيزيقا من قبل، حينما حملت الكتابة عبء الثانوية التي حيكت حولها بإحكام من قبل التمركزات العتيقة للميتافيزيقا الغربية، والتي لم تفعل شيئا آخر، غير الحفاظ على منطق التقابل والتضاد بين الثنائيات، قصد الاحتفاظ بوجه نموذجي لتصور مفهوم الحقيقة كارتداد وتماثل، وكتفرقة جوهرية بين ما هو ملموس، وما هو معنوي، ولم ينتج الكتابة من هذه المقابلة الميتافيزيقية، التي أسقطتها في برانية الجسم، وماديته.

من خلال تصور جديد للّغة، ليس كما كان معروفا عنها من ذي قبل، كأداة وكتقنية، أي بكونها موجهة لقول ما هو الشيء، أو إيصال معرفة ما، لذلك سيقوم دريدا بقلب هذه النظرة التبسيطية للّغة، وتحرير فهمنا لها، بتحريرها من الميتافيزيقا العالقة بها، حتى تغدو اللّغة الميدان الرحب للاختلافات واللّعب دون خطة محكمة[2]، وبالتالي كيف يمكن أن تكون اللّغة واللّسانيين عمدوا إلى « توصيف النشاط اللّغوي كصيرورة تؤدي إلى إنتاج المعنى»[3].

الكتابة، في الطرح الدريدي، ليست الحرف البسيط، بل إنها تخلق المعنى بتمكينه على سطح مؤهل للتواصل إلى ما لانهاية له، أي لم تعد مع دريدا مجرد دال مادي أو ثانوي، يقوم بتمثيل الكلام، فالكتابة هي « معرفة أن ما لم ينتج بعد في الحرف ليس له من مأوى آخر، وأنه لا ينتظرنا كنقش سابق الوجود في فهم إلهي ما»[4]، فالمعنى الذي يتولد من صميم اختلافية الكتابة، أي من عمق طبيعتها القائمة على معنى الاختلاف، سيصبح أيضا مرادفا لجاهزية وقابلية اللّغة لاستيعاب هذا الاختلاف، لأن « اللّغة تحرس الاختلاف الذي يحرس اللّغة»[5] يقول دريدا.

[1] - غصن، أمينة: (عقلانية اللّغة والإيصال)، مجلة الفكر العربي المعاصر، م.إ.ق، بيروت، عدد 16، 1981، ص 63.

[2] - ينظر: فهمي زيدان، محمود: في فلسفة اللّغة، دار النهضة العربية، بيروت، دط، 1985، ص 60.

[3] - أشار، بيار: سوسيولوجيا اللّغة، تر: عبد الوهاب تزو، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996، ص 14.

[4] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، مصدر سابق، ص 142.

[5] - *Derrida. J : la voix et le phénomène, op.cit, p 13.*

يظل الامتياز، في عرف المركزية الصواتية، معقودا دائما للمدلول، أو الكلمة في نظام معانيها على حساب الدال، أي الكلمة في بعدها المادي ومن ثم ربطها بالكتابة، وهذا الامتياز هو عينه ما يأخذ به دي سوسير، في قوله أن العلة الوحيدة لوجود الكتابة، هي تمثيل الكلام المنطوق أي العلامة الخطية أو الكتابية، سوف تصبح مجرد ممثل للعلامة اللّسانية، التي هي المتكأ الصلب لمفهوم اللّغة التقليدي.

اللّسانيات المعاصرة، ومن خلال تصور نموذج اللّغة والكتابة اللّذين انتقتهما الميتافيزيقا الغربية، يعبران برأي دريدا، عن عماء لا مثيل له، ملتف ومستميت مع مركزية لّوغوسية وصوتية، وأخرى عرقية، لم يسلم منها هوسيرل، مثلما لم ينج منها أيضا، أب اللّسانيات فرديناند دي سوسير، حينما انزلق مع هذا التيار الجارف بسهولة فاضحة برأيه.

يذهب دريدا بعيدا في الغراماتولوجيا، وهو يفكك الخطاب السّوسيري حين يعلن أن « شيئا ما يكتب داخل الخطاب السّوسوري لم يقل أبدا، والذي ليس شيئا آخر غير الكتابة نفسها كأصل للّغة»[1]، هذا التفكيك الدريدي الذي يقوض الدرس اللّساني السوسيري، ونظرية العلامة، يود من خلاله دريدا النفاذ إلى اللامعقول عند دي دوسير، مستنبطا اعترافا سوسوريا غير معلن، حول مسألة أصلية الكتابة وشموليتها للّغة، وهو اعتراف ينتزعه دريدا من خلال إستراتيجية تفكيكه لنظرية العلامة اللّسانية، ومقابلة دي سوسير ضد دي سوسير، لإقامة الدليل على أنّ «اللّغة وعموما كل مدلول، بعيدا أن تكون تلك التي يجب أن تحتمل النقش هي دوما مكتوبة سلفا»[2].

إن لعبة الاختلافات، القائمة في نسق الكتابة واللّغة على السواء، من خلال ما يثيره ويتركه كل عنصر من العناصر البنائية هي التي تنتج لعبة الآثار، والإحالات المتبادلة بين الكلمات، من جراء متوالية الآثار، وما ينجر عنها تبعا لذلك، إذ ولكي

[1] - *Derrida. J : de la grammatologie, op.cit, p 64.*

[2] - دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 56.

تتمكن الكلمة من التعبير عما تعبر عنه، عليها أن تنخرط في نظام نحوي كلي يكون بالنسبة لها الأسبق والمحدد والأساس»[1]، وكل هذا سيؤدي بدوره، من وجهة نظر دريدا إلى خلق فضاء مؤهل للتوصيل، من خلال فاعلية الكتابة التي تعمل في الأنساق الكتابية وغير الكتابية، أي حتى داخل نظم الكتابة التي تخلق عن نظام الصوت. إذ إن محاولة إبعاد الكتابة، هو إبعاد وخوف من عنف الكتابة في الوقت نفسه، فثمة « عنف أصلي للكتابة، لأنّ اللّغة هي قبل كل شيء كتابة»[2]، وكل ما سعت إليه الميتافيزيقا الغربية بتمركزاتها العتيقة، هو العمل على إخفاء هذا العنف، تحقيقا للامتلاء الجواني الذي تعزو إلى تحقيقه تكرارية الصوت المثالي، الذي يرتد إلى نفسه في تطابق وتناسق مثالية المدلول.

إنّ عنف اللّغة[3] التي تهدد الكتابة بفضحه، برج أركان اللّغة وإزعاج بنيتها الآمنة، هو ما يعتبره دريدا السبب العميق في إقصاء وكبتها خلال تاريخ الميتافيزيقا الغربية.

إن هذا الكبت سيكون أصلا للفلسفة كإبستيمي، وأصلا للحقيقة كوحدة للّوغوس والصواتة، لذلك عمد دريدا إلى تقويض البنى الميتافيزيقية الكامنة في اللّغة، لكشف زيف هذه الميتافيزيقا في قدرتها على تحقيق الامتلاء والاكتفاء، وعلى إخفائها في القفر فوق الحقائق التي هي من صميم اللّغة والكتابة. إذ لا شيء حسب دريدا خارج اللّغة والكتابة، والغراماتولوجيا كعلم للكتابة، مؤهلة لاستيعاب أي نظام دلالي حتى ولو كان مختلفا عن نظام الصّوت؛ الكتابة التي تستوعب اللّغة، وتأتي كخلفية سابقة ومتجاوزة لها.

[1] - فوكو، ميشال: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، م.إ.ق، دت، دط، ص 236.
[2] - كوفمان، سارة ولابورت، روجي: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص 116.
[3] - ينظر: لوسركل، جان جاك: عنف اللّغة، ترجمة وتقديم: محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2006، ص ص 399-405.

# الفصل السادس:

## الآخر والغيرية الاختلافية في تفكيكية دريدا

### المبحث الأوّل:

الكتابة، الآخر والتواصل المختلف

### المبحث الثاني:

الآخر من الضيافة اللامشروطة إلى التسامح اللامشروط

# المبحث الأول:

## الكتابة، الآخر والتواصل المختلف

1. الجرافيك ومنطق التواصل في الغياب
2. الغيرية والتكرارية
3. الآخر بين الغرائبية والانفتاح

**تمهيد:**

الكتابة الأصلية التي تفلت من تبعية منطق البعدية، أي اعتبارها شيئاً يأتي بعد الكلام والصوت، تصبح مع دريدا، مؤهلة للعمل في الأنساق الكتابية وغير الكتابية، بتجاوزها مستوى التسجيل والتجسيد التي هي ميزة الكتابة، وقلب المنطق الميتافيزيقي الفلسفي القديم الذي جعل من الكلام ومركزية الصوت أساساً وحيداً لتصور نموذج التواصل الأمثل، من خلال تصور منطق تواصلي آخر، يعتمد على الكتابة الأصلية، وذلك بنقل الكتابة لطاقة العلامة الخطية التي تتيح التواصل حتى في غياب مرجعها، والعمل في انساق كتابية ولغوية أخرى، ليصبح، حسب دريدا، «كل شكل من أشكال التواصل في حقيقته كتابة»[1].

## 1. الجرافيك ومنطق التواصل في الغياب:

إنّ نموذج التواصل الذي يفترض أن تحققه الكتابة، كونها تنشأ أساساً على التواصل في الغياب، هو النموذج الذي ينتج من الافتراض الدريدي حول ما تسمح به العلامة الخطية من تفتيق لانهائي لأفق التدليل، من خلال خصائصها التي لا توجد في العلامة اللّسانية لأن « الكتابة الأصلية إذا ما كانت فعلاً كذلك يجب عليها أن تنتج فضاء وجسم الورقة ذاتها»[2]. وهكذا فنموذج التواصل الذي يتحقق حتى في الغياب، لا يمكن لغير الكتابة أن تحققه في شكل كتابة أصلية بدئية، هي نموذج أصلي لكل شكل تواصلي ممكن.

إن قوة الانفصال التي تميز العلامة الخطية، متوقفة على الفسحة التي تكون هذه العلامة، وهذا لا يعني في الوقت ذاته، أن هذه الفسحة تمثل فجوة أو سلبية معينة، بقدر ما هي فاعلية وقوة لظهور العلامة، ولخلق إمكانية التواصل، سيما وأنه خلال أفق التواصل يصبح « الإنسان [نفسه] علامة»[3] بتعبير بيرس *Pierce*، حيث بدا أن هذا الإنسان أصبح

[1] – *Ramond Charles: Le vocabulaire de Derrida, édi.: Ellipses, Paris, 2010, p.9.*

[2] – *Derrida.J: L'écriture et la différence, op.cit., p.311.*

[3] – *Pierce, Scharles.S: écrits sur le signe, tra.: Gérard De Dalle, édit. du Seuil, Paris, 1978, p. 248.*

يبحث عن بدائل ووسائط تدعم التجربة الإنسانية في التواصل، بإحداث انقلاب في نظام تواصله الطبيعي، حيث أنه لم يعد يعيش في عالم مادي صرف، بل في عالم رمزي[1].

عمد دريدا، من خلال تصوره للكتابة الأصلية، إلى استخلاص العديد من النتائج التي توصلت إليها الفينومينولوجيا، والتحليل النفسي والآداب. فهناك نظرة شبه عامة تنسحب على هذه المجالات والمناهج، التي ترى أن الحديث مع الآخر، لا يحقق حجم الإطلاقية والاكتفاء في القول بوجود مطلق، لهذا الطرف الآخر الذي نتواصل معه، وفي الوقت نفسه بمدى وجودنا مع هذا الغير، لأننا لا نعلم أبداً لماذا نتكلم ولا حتى المدى الذي تصله كلماتنا، وهي النظرة التي تسم فلسفة دريدا، من حيث التراوح بين الوجود والغياب. لذا فإن الاختلاف الأصلي *différence originaire*، الذي هو مرادف للكتابة الأصلية، كفيل بتجاوز مفهوم أنطولوجيا الوجود التي لخصت معنى الوجود في الحضور، فاسحاً المجال أمام فاعلية الكتابة وقدرتها على خلق تواصل مختلف عن ذلك الذي يخضع لمركزية الصّوت، مثلما أن ظهور التاريخ أيضاً ما هو إلا صوتنة *phonétisation* للكتابة، كتعسف ميتافيزيقي يقع في خانة استمرار احتقار الكتابة وإدانتها، حيث أخضعت العلامة، خلال السنوات الألفين والخمسمائة الأخيرة « لعملية محو صامتة»[2] بتعبير إمبيرتو إيكو *E. Eco*.

تبقى العلامة الخطية، سهلة القراءة مباشرة حتى ولو لم نعلم قصدية مؤلفها *auteur/Scripteur* المزعوم أو المفترض[3]. وفوق هذا، يمكن للعلامة الخطية أن تحدث انتقالاً موضعيا نوعيا من سياق سيميائي إلى آخر، بواسطة فاعليتها وقدرتها على التكرار *itérabilité*، لأن « قابلية التكرار هذه تبني العلامة الكتابية نفسها»[4]، أي إمكانية سحب

[1]– *Voir: Kasserer, Ernest: Essai sur l'homme, trad.: N. Massa, édit: Minuit, Paris, 1975, pp. 43- 44.*

[2] – إيكو، أمبرتو: السيميائية وفلسفة اللّغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 44.

[3] – حول مسألة التواصل وقصدية المرسل ينظر إلى الدراسات التي أجراها دريدا حول نظرية الأفعال الكلامية الإنجازية في كتابة *Limitedinc*، وفيها عرض للجدالات التي خاضها دريدا مه سيرل وأوستين في هذا الشأن.

[4] – دريدا جاك (توقيع، حديث، سياق): تر.: م.إ.ق.، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، عدد 1990/10، ص 87.

تركيب تعبيري مكتوب خارج التسلسل الذي هو مأخوذ أو معطى فيه، وإدراجه في سلاسل أخرى أو بتطعيمه بها، إذ لا يمكن لأي سياق أن ينغلق على نفسه، ولا لأي شفرة *code*، باعتبار أن الشفرة في هذه الحالة تمثل إمكانية واستحالة الكتابة، وقابلية تكرارها الأساسية: تكرار/ غيرية *itérabilité/ altérité*.

وإذا كانت مهمة اللسانيات « تتمحور حول تحديد مجموعة القواعد التي تربط الصّوت بالمعنى»[1]، فإن دريدا يوضح أنه في سياق الكتابة الصوتية، تكون آثار التواصل ناتجة عن العلامة الكتابية، آثار ثانوية، مسجلة وإضافية، إذا ما علمنا أن الكتابة في معناها الشائع ولكي توسع من حقل التواصل التعبيري أو الحركي، فإنها تقوم مبدئياً بافتراض الحيز المتجانس للتواصل. ومثلما كان كوندياك *Condillac* (1715- 1780) مثلاً يعتقد أن التعبير المنطوق ينوب عن التعبير العملي، فإنه سوف « يخضع تاريخ الكتابة لقانون اقتصادالي: كسب اكبر من المكان والزمان عن طريق الاختصار الأكثر ملاءمة»[2].

يفترض الخطاب الملفوظ *discours articulé*، إضافة إلى انتباه ومشاركة المستمع، تضمنه جملة من الاشتراطات مثل المباشرة، والحيوية والانفعالات، أما بالنسبة للخطاب المكتوب *discours écrit*، فإنه يشترط نوعاً آخر من الانتباه، وإعادة خلق عالم الخطاب، من خلال طاقة العلامات الكتابية التي تفسح إمكانية العودة إلى الوراء، وتمكين توقفات فكرية وتأويلية، تمحو التخوفات الزمنية مثلما هي في الخطاب الملفوظ. أما فيما يخصّ نقل الانفعالات والحركات، وسمات المتكلم، فإن الخطاب المكتوب يعوضها بتواضعات أسلوبية *conventions stylistiques* مختلفة[3]، مما يعني أن كلا الخطابين يعملان بشفرتين متمايزتين.

[1] - *Searle. John: sens et expression, trad.: Joëlle Proust, édit: Minuit, Paris, 1979, p 235.*

[2] - *Derrida.J.: Marges de la philosophie, op.cit., p.371.*

[3] - *Voir: Bouton, P. Charles: La signification, édit: Klinck Sieck, Paris, 1979, pp. 176-177.*

من جهة أخرى، تفترض التبادلات المنطوقة وجود حقيقي متعين للآخر، فيح ين تتوجه التبادلات المكتوبة إلى شخص غائب، لذلك فإن الإشارات الحركية وإيماءات الوجه التي تستخدم في حالة الكلام، هي إيماءات غير قابلة لأن تستخدم في الحالة الثانية، وهذا ما حذا بالبعض إلى افتراض أن النحو الصوري خلال الكتابة، يقوم بتعويض هذه الإشارات اللّغوية المستخدمة في الكلام[1].

وبهذا، فالعلامة الكتابية تتميز عن العلامة اللسانية المتمركزة حول الصوت بمجموعة من الخصائص تؤهلها لأن تفتح أفقا آخر للتواصل في الغياب، ضمن أفق الاختلاف وإلحاح الأثر، في ظل تصور دريدا لعلم الجراماتولوجيا الذي هو علم الآثار المكتوبة، وهو ما يسمح بفهم فلسفة ما بعد الحداثة عند دريدا، كاحتفاء بالآخر المختلف[2].

## 2. الغيرية والتكرارية:

إن الغير المستمد من العبارة اللاتينية *altherihuic*، تعني حرفيا هذا الآخر الحاضر هنا[3]. ومثلما جاء في هوامش الفلسفة، ثمة علاقات اشتقاقية بين التكرارية، أو القابلية للتكرار *itérabilité*، وبين الجذر *iter* الذي يشتق بدوره من *irata*، التي تعني *autre* في السنسكريتية. ومن ثم، وجد دريدا في هذا الأصل الاشتقاقي اللغوي لمفهوم التكرارية، صلة بمفهوم الغيرية[4]. كما يمكن أن نجد نفس المقاربة لهذا الترابط الاشتقاقي بين المفهومين في الغراماتولوجيا، وكذا العلاقة المتداخلة التي تجعل كلاهما يستدعي الآخر، « ففي ثنايا كل علامة، وفي كل إشارة أو وسم، هناك ابتعاد، دار البريد، كل ما يشترط حتى يكون مقروءاً من قبل الآخر»[5].

---

[1] – ينظر: المسدي، عبد السلام: اللّسانيات من خلال النّصوص، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، د ط، ص ص 68– 69.

[2] – ينظر: بروكر، بيتر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1995، ط1، ص 34.

[3] – *Voir: Ducat. Philippe, et autres: Philosophie, le manuel, édit: Ellipses, Paris, 2006, p 90.*

[4] – *Voir: Derrida. J: Marges de la philosophie, op.cit., p. 375.*

[5] – *Derrida. J: La carte postale, de Socrate à Freud et au delà, op.cit., p.*

إن في ذلك، برأي دريدا، إشارة إلى صعوبة وصول الرسالة، ضياع المعنى، تلوثه في المعابر، استحالته إلى أثر في انحداره إلى النّيه، تماماً كما هو مصير الآخر، حينما يخضعه الغرب إلى نموذج اندماجي يعبر « عن امحاء كل غيرية، وطلب الآخر نسيان ذاكرته بمجرد وصوله، وإرغام القادم على تعلم لغة البلد المستقبل»[1]، أو طلب الآخر بترجمة لغته كخيار صعب في كل لحظة، إنه مشكل دراماتيكي براي دريدا.

إن ذلك الوضع وتبعاته، ينم عن عنف يمارس اتجاه الآخر « ذلك أن أحادية لغة الآخر اللّغوية، متن يتداخل فيه اللّغوي بالتاريخي ،الفلسفي بالديني والسياسي، بكل ما يحيل إلى البحث والتنقيب في أقانيم الهوية وخطاطاتها المنكسرة، كما يحلو لدريدا أن ينعتها بذلك»[2].

### 3. الآخر بين الغيرية والانفتاح:

ثمة تجربة حنينية (نوستالجية) في لغة الآخر، لمن يتذوق «ألاعيب اللغة والتواءاتها، واستثناءاتها الغريبة على الطريقة الدريدية»[3]، وكل ذلك يعبر عن طموح دريدا من خلال تصوره الغراماتولوجي المختلف للّغة، تكون الكتابة لحظة مستديمة للاستنطاق، وللتوق إلى مناشدة الآخر. إن الآخر هنا ليس سببا لتواصل حتمي بالمعنى البرغماتي للتواصل، بل هو شرط بروز النقش، أو أي شكل من أشكال الكتابة، معبرا عنها في أي فضاء ممكن للتوصيل.

تتحول الكتابة مع دريدا، إلى سفر دائم لاجتراح أماكن كانت موصودة، مستحيلة بمعنى من المعاني، فالكتابة « توسل النقش وإلحاحه»[4]. فالكتابة من هذا المنظور تنشد الاعتراف القلق الذي يريد أن يعطي للآخر إمكانيته في مغامرة الضياع والتيه، والكتابة فوق هذا، تمثل العزم على مناجاة الغير الغريب، والإلحاح على انفتاحه.

---

[1] – *Derrida. J: Sur parole, op.cit., p. 73.*

[2] – دريدا، جاك: أحادية لغة الآخر اللّغوية، أو في الترميم الأصلي، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف،ط1 2008،ص 8.

[3] – دريدا، جاك: أحادية لغة الآخر اللّغوية، أو في الترميم الأصلي، تر: عمر مهيبل، مصدر سابق، ص 09.

[4] – دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 167.

يقول دريدا، الكتابة « حفر في اتجاه الآخر، حيث يبحث المرء عن ذاته، عن شريانه، وعن الذهاب الحق لظاهرته»[1]. هكذا هي الكتابة، بحث دؤوب عن الذات من خلال هذا الآخر الذي هو تكملة غير مستحيلة لذواتها، هذا الآخر الذي هو حلقة مهمة من حلقات وجودنا؛ فهو الآخر المرئي واللامرئي، هذا الآخر الشّبح الذي يرانا، ونستشعر رؤيته لنا[2].

الكتابة في مفهوم دريدا تمتلك هذه الطاقة التي تنطلق من ذواتنا محلقة في أفق المستحيل لتدشين ضياعنا، ورغبتنا في مناشدة هذا الآخر، الذي يلخص رغبة الاستنطاق الكبيرة، «الآخر الذي لا يفتأ ينأى عبر صيرورة الاختلاف»[3].

يريد دريدا من الكتابة أن تكون عنواناً لهذه الرغبة في السّفر باتجاه الآخر، توكيداً لهذه الغيرية؛ هذا الآخر المختلف، المرجأ، الآخر كأثر غائب يمارس الانسياب والتستر، والآخر المجهول والمنسي، والمنشطر، وهو ما يعبر عنه أيضاً، قلق النص الدريدي الذي « يمكن في معرفة كيف يعاد إعطائه حظه في المستقبل وبقائه منتبهاً لما لا يمكن التنبؤ به»[4].

تأتي الكتابة هنا، كسطح وطاقة لتأهيل هذا الاختلاف من التعبير عن ذاته، وعن الآخر، الكتابة كاعتراف بالآخر، كاعتراف مختلف «بنية العلاقة بالآخر، حركة التأجيل واللّغة ككتابة»[5].

عندئذ، قد يخامرنا الاعتقاد مع دريدا، أنّ إشكالية الآخر هي شكل من أشكال انتماء الأثر وطبيعته إلى فضاء الاختلاف، ولكن، إلى أي مدى ستكون طاقة الكتابة كفيلة وكافية للاعتراف بالغير؟ وهل بالإمكان اعتبار الكتابة – حسب دريدا– شكل الاعتراف الأكثر

[1] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] – *Voir: Derrida. J: Spectres de Marx, édit: Galilée, Paris, 1993, pp. 27- 28.*

[3] – بن عرفة، عبد العزيز: الدال والاستبدال، مرجع سابق، ص 14.

[4] – *Cherif, Mustapha, et autres: Derrida à Alger, un regard sur le monde,, essais, édit: Barzakh, Alger, 2008, p. 179.*

[5] – *Derrida. J: De la grammatologie, op.cit., p.69.*

ملاءمة مع مختلف أنواع وأنساق التواصل الممكنة مع هذا الآخر؟ إذ «ليس ثمة من لغة دون الوعد»[1] يقول دريدا.

تعمل الكتابة على إظهار وجود الآخر، بتقديمها إياه كاستعارة تعمد إلى إخفاء الوجود لتفسح المجال للآخر بأن يتبدى، لأن الآخر، لا يدجن، ولا يختزل ولا يمكن احتواؤه، فهو لا يحضر تماما في الوعي، بل يبقى جانبا منه غالبا. والكتابة زيادة على ذلك، تعمل كاستعارة لإمكانيات الآخر في هذا العالم، حيث تحفز قدرة الآخر على البروز، وتمده بالرغبة والجاهزية في الإعلان عن نفسه.

إن شرف الكتابة، في منظور دريدا من هذه الناحية، يكمن في قدرتها اللاّمتناهية كاستعارة لتفجير أفق الإمكان الذي يحمله الآخر، إذا ما علمنا أن «هاجس الفيلسوف الأول هو أن يفهم الخطاب عن المعنى كاستعارة كبرى عن العالم»[2].

الكتابة، وبحكم طبيعتها المختلفة، باعتبارها لا تؤسس إلاّ للاختلاف، ولا تقدم في النهاية اللّغة إلاّ كاختلاف يقوم على مفهوم الأثر والعلامة الخطية، الذين هما عنوان فلسفة الاختلاف والتفكيك «ففي علاقة الإنسان الحقيقية بنفسه، يتصفى ويتأكد سوء التفاهم الأساسي الذي يميز صلاتنا باللّغة»[3]. ومنه جعل مسألة الآخر جزءاً من الكتابة باعتبارها تمثل الممكن، والممكن هو ما يبتغيه دريدا كأفق للتفكير المنفتح على الدوام، حتى لتغدو الفلسفة مقاومة « تعمل ضد كل ما من شأنه أن يكرس الامتلاء والتطابق والتقليد»[4].

الآخر – يقول دريدا– هو أيضاً مصدراً للقلق، لأن المسافة التي تربطنا به ليست آمنة أو مضمونة، فهو لا يغادر تفكيرنا لأنه جزء منا، تماماً كما نحن جزء منه أيضاً، وهو ما يستدعي «إعادة التفكير في مصطلح الذات انطلاقا من مصطلح الآخر»[5].

---

[1] – *Ramond Charles: Derrida, la déconstruction, op.cit., p.58.*

[2] – *Greimas, A.J.: Du sens, essais sémiotiques, édit: Seuil, Paris, 1970, p.10.*

[3] – بودو، بيير: نيتشه مفتتا، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، 1996، ط1، ص 109.

[4] – بنعيد العالي، عبد السلام: ضد الراهن، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 05.

[5] – *Deloro. Cyrille: L'autre, édit: Larousse, Paris, 2009, p.17.*

هذا الوضع الذي ينذر بتداخل هذه الغيرية مع انفسنا، هو ما تحمل بصماته وآثاره العميقة طاقة الكتابة، التي تترجم التوق في الذهاب والإياب مع الغير. فالآخر المغاير، ينفي التناقض الذي يتمثل في الجمع بين ما هو قريب، وما هو بعيد، فيختزل البعدين في مبدأ واحد[1]، إن اختلافية الكتابة بهذا المعني شبيهة بأرجوحة تحسن توصيل لعبة الذهاب والإياب مع هذا الآخر الذي لا يفارقنا ولو رمزيا، عكس التجربة المتعالية عند هوسيرل، التي تقوم أساساً بإحداث مسافة مع الغير[2].

ولكن كيف السبيل عندئذ، إلى إقرار هذه الأحقية التي تضمنها الكتابة في علاقتها بالآخر؟ وهل ثمة إمكانية في استبعاد التخوف الأزلي من الآخر المختلف عنا باعتباره مصدراً للقل، هل من سبيل لتجاوز الارتياب المستمر من الغير؟

تبدو هذه الأسئلة، متآلفة مع الرهانات المعاصرة، التي تنشد حلا مثاليا لفك طبيعة العلاقة بالغير. ومن ثم السّعي لتعيين ورسم حدودها، فالآخر ليس مرغوب فيه دائماً، لأنّ في اختلافيته تهديد أولي برج بنية[3] التناسق البنيوي التي هي أساس مبدأ الهوية. ومن جهة أخرى، يمثل الآخر، ذلك العزوف الطبيعي الذي تحذوه الذات أمام كل ما هو غريب، ومختلف وشاذ، «لأن جوهر الغيرية هو السّر ذاته»[4]، فلا ذات ولا هوية من دون الآخر، والكتابة التي تقوم على الاختلاف، ستفسح المجال لهذا الآخر فرصة الضياع التي تنم عن مغامرة أبدية صوب الممكن واللاممكن.

إن طاقة الكتابة، من حيث هي إفصاح عن المختلف، من شأنها أن تفعل كل الدروب الممكنة لاستظهار وإعلان الغير، فهي «استعارة بما هي ميتافيزيقا ينبغي أن

[1] – ينظر: ميرلو بونتي، موريس: تقريظ الفلسفة، تر: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، 1983، ط1، ص 83.

[2] – ينظر: دريدا، جاك: الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسيرل، تر: فتحي إنقزو، مصدر سابق، ص ص 34– 36.

[3] – باديو، ألان: بيان من أجل الفلسفة، تر: فؤاد شاهين، مجلة العرب والفكر العالمي، م.إ.ق، بيروت، عدد 1990/12، ص ص: 44– 45.

[4] – (*La vérité blessante): entretien avec Jacques Derrida, revue Europe, centre national du livre, Paris, n°901, 2004, 9.29.*

يختفي فيها الوجود إذا ما أردنا للآخر أن يظهر»[1]. إنّه ظهور يتجاوز الظهور البراني المتعين، لأنه يتوسل الممكن والمستتر لأجل الالتفاف على الوجود ذاته كاختلاف، «فالتمثيل هو إذن حجاب والحجاب تمثيل»[2]. ومن ثم فإن الكتابة لعب على الحجب، وعلى الكينونة وإبقاء على الاختلاف الذي هو من صميم وجود الآخرين ووجودنا معاً، كتمكين لتجربة الآخر، بما هي تجربة ثرية بالدلالة[3].

إن مثل هكذا كتابة، التي يبتغيها دريدا، تفلت بحكم اختلافيتها من كل وثوقية، فاسحة المجال لمغامرة استنطاق الآثار المغيبة، وقدرتها على إعلان الآخر، إعلاناً يتعالى على كل تخوف ساذج، أو الاحتماء بالتمركز حول البداهات التي يعمل التفكيك على تعريتها، وتجاوز إكراهاتها الميتافيزيقية. « فالتجاوز أو القفز يسكن كإمكانية حرة للفكر الإنساني»[4]، كإمكانية مرادفة للخلخلة والتفكيك الذي هو استراتيجية لا تنفك عن قرع أركان المستحيل، ورج نزعات الامتلاء والثبات الماهوي الميتافيزيقي.

في أفق الفلسفة المعاصرة، يقدم دريدا من خلال مشروعه التفكيكي والغراماتولوجي، أفقاً بديلاً لفك أزمة وجود الآخر الذي ينفصل وجوده عن وجودنا، محاولاً إبراز موقف فلسفي أخلاقي، ووجودي.لأن الآخر بمختلف تجلياته العرقية والاقتصادية والسياسية، لم ينج هو الآخر من العنف اللّغوي[5] *violence linguistique*. لذلك، وأمام التحولات الثقافية والسّياسية وإكراهاتها، يدعو دريدا إلى إعادة إيجاد تفكير فلسفي ملتزم ومسؤول، بخصوص القضايا والإشكاليات الجديدة التي أفرزها هذا الوضع[6].

هناك إذن، جدل عميق حول مسألة الغيرية في ثنايا الفكر الغربي المعاصر، وحسب دريدا، سواء تعلق الأمر بالأدب، أو بالنقد الأدبي والاجتماعي، أو بالتنظيرات

[1] – دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 167.

[2] – *Voir: Derrida. J: glas, op.cit., p284.*

[3] – *Voir: Calin. Rodolphe et, François, David Sebbah: Le vocabulaire de Levinas, édit: Ellipses, Paris, 2011, pp: 12- 13.*

[4] – *Heidegger, Martin: Le principe de raison, édit: Gallimard, Paris, 1957, p. 205.*

[5] – ينظر: دريدا، جاك: (الفكر الفرنسي وأشكال الخلخلة)، تر: ع.ب، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، عدد2/1997، ص 116.

[6] – *Voir: Derrida. J: Points de suspension, entretiens, édits: Galilée, Paris, 1992, pp: 188- 189.*

الفلسفية التي عرضت لهذه المسألة، من حيث أنّها تمثل إقصاءاً للغة الآخر الغريب، تماماً مثل غرابة لغة التفكيك، أمام اللّغة المعتادة في النقد الأدبي والفلسفي التي تمكن من المراقبة[1] بالتعبير الفوكوي (نسبة لفوكو). إن مآل هذه الدراسات في مجملها، وانطلاقا من ارتدادات التمركز الإثني الذي يحكم الذهنية الغربية، ظلت تتأرجح في طرحها لمسألة الآخر بين اختزاله العرقي أو الثقافي حدود معروفة، أو العمل على إدراجه في خانة التهميش العنصري، ومن ثم انحصار حدود التواصل معه، بتضييق دائرة نشاطه وحريته، فلربما «أخطأ المثاليون، واللاعقلانيون، والوجوديون حينما توقفوا عند المفهوم التقليدي للتواصل الإنساني»[2].

ما من إمكانية، لتجاوز هذا الاستخفاف والازدراء من الآخر المختلف في الرؤية الغربية– برأي دريدا– إلاّ بقلب وفضح تلك التمركزات العرقية، وتفكيك التقاليد الفلسفية في شكلها الميتافيزيقي ممثلة في تلك المراكز التي لا تزال صامدة مثل مركزية اللّوغوس، والنزعات الإثنية والعرقية التي عملت على اختزال غيرية الآخر من خلال اقتصادات متطرفة، تحت مطية حجج وتلفيقات مختلفة، تعبر في الأخير عن هشاشة هذه المراكز الميتافيزيقية، إذ لطالما شكل الآخر المختلف[3] مصدر تهديد لماهية الوجود المتجانس، المتضافر مع فلسفة الحضور، التي تأخذ معناها في غياب الآخر وتغييبه.

اتجهت تفكيكية دريدا، منذ بداياتها، إلى تعرية الاغترار والامتلاء كنزعة مركزية تسم الشخصية الغربية، وكذا في تصورها لمفهوم الحقيقة، في الوقت الذي بدأ عدم التوازن يزداد باستمرار بين القوة العلمية والتقنية التي تتميز بها الاكتشافات المختلفة

[1] – *Voir: Dutroit, Thomas et, Philippe Romanski: Derrida d'ici, Derrida delà, édit: Galilée, Paris, 2009, p. 137.*

[2] – *Mounin, Georges: linguistiques et philosophie, édit: PUF, 1ére édit., Paris, 1975, p. 201.*

[3] – *Voir: Derrida .J: politiques de l'amitié, suivi de l'oreille de Heidegger, édit: Galilée, Paris, 1994, p.22.*

للعلم، وبين فراغ معناها الإنساني[1]، وهو ما يترجم عجز نموذج المعرفة الغربية في استيعاب رهانات الوجود الإنساني الذي يمثله الآخر المختلف والمتفرد.

لا مندوحة إذن، أمام هذه الرؤية الغربية الموسومة بنظرة الدونية، والاستعلاء، والحذر من الآخر، إلاّ بسط كتابة تفكيكية كاشفة تفضح الانكماش والانغلاق في الثقافة الغربية، انغلاق مردّه بالأساس هذا التمركز على الذات، لذلك يضعنا دريدا في صلب النقاشات القائمة حالياً حول قضايا الخصوصية والكونية، والهوية، والعلاقة بالآخر[2].

الكتابة كاختلاف، ستمكن من رفع السّتار عن هذا الآخر ليتبدى معلناً عن نفسه، وعن اختلافه، تماماً مثلما تحيل إليه طاقة العلامة الكتابية، التي تؤسس للأثر وللاختلاف، وبالتالي الإقرار بوجود هذا الآخر المغيب، وهذا الآخر الكامن في معنى هو دائماً مرجأ باستمرار، لهذا، ومن خلال الترجمة كقوة اختلاف مضاعفة، يتاح للآخر أن يقول المزيد، وإثبات غيريته واختلافيته. يقول دريدا «عندما أتحدث عن كتابة الآخر، التي قد تكون أجمل، فأنا أفهم الترجمة بديهياً باعتبارها مجازفة القصيدة وفرصتها»[3]، وفي عملية تعميم لهذه الإستراتيجية، إستراتيجية الانفتاح على الآخر، يذهب دريدا إلى تمثل الوجود كوجود متلازم: وجود الأنا ووجود الآخر سيان، كل محور للغير هو محور للأنا، وكل اعتراف بالغير هو اعتراف وإقرار للأنا.

يقول دريدا: « الكتابة هي لحظة هذا الوادي الأصلي للآخر داخل الكيان»[4]، إن هذا الآخر الذي يحدثنا عنه دريدا، يمثل لحظة تدشينية لوجود أصيل فينا يتبدّى لحظة الكتابة، إن مباشرة فعل الكتابة، زيادة على احتفاظها بالآثار المبثوثة المؤجلة، كفيل بخلق تواصل مختلف، وفي تأهيل انفتاح الآخر اللانهائي على آفاقه الممكنة، ودخوله في حوارية مستديمة من خلال فضاء التذاوت، وهو ما يسمح بتصور الإطار المرجعي

[1] – ينظر: دوكاتسيه، بيار: الفلسفات الكبرى، تر: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص 189.

[2] – ينظر: دريدا، جاك: عن الحق في الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي، مصدر سابق، ص 10.

[3] – *Derrida. J: Psychée invention de l'autre, op.cit., p.14.*

[4] – دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، مصدر سابق، ص 167.

المشترك بين المساهمين في فعل التواصل[1]. لذلك دعا دريدا إلى وجوب تحاور الثقافات فيما بينها، وتحليها بحسن ضيافة واستقبال الآخر، رغم أن استقبال الآخر هي في الواقع عملية شبه دراماتيكية.

يرى دريدا أن صعوبة التوفيق في الحفاظ على خصوصية غيرية الآخر، تتبع حينما يفرض عليه الاندماج في نموذج لغوي ولساني واحد، وهو ما يثير حساسية إشكالية الانتماء[2]، إذ لطالما تساءل دريدا عن نجاعة الانتماء الحقيقي، هل هو للأرض (الجزائر التي ولد فيها)، أو للوطن (فرنسا)، أم للدين (الطائفة اليهودية)، أم للّغة؟ ليستقر به الرأي، أن الانتماء الحقيقي يكون للغة، فهو يقول أنه لا يمتلك إلاّ لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغته، لأنه وهو يتكلم الفرنسية، كان يفترض أن تكون العبرية أو العربية، إلاّ أنه لم يتعلمها، لأنه لم يتمكن من ذلك، ولذلك فهو يلجأ للاستنجاد بفكرة التشتيت، أي البحث فيما هو مفكك ومبعثر.

يعطي دريدا مثال المهاجرين إلى فرنسا الذين يتصارعون في عملية محو لغيريتهم واختلافهم، حينما ينصهرون في قابل القيم اللائكية والجمهورية، واللّغوية والثقافية الفرنسية تحت مطية المواطنة[3]، في حين أنه من المفترض –برأي دريدا– أن يكون مثل هذا الوضع، مجالا رحباً لالتقاء العديد من اللّهجات واللّغات، وضرورة إحياء التثاقف كعلاقة مشروعة بالآخر[4]، يصب في خانة تقبل الآخر الذي يمتلك الحق في الحفاظ على فردانيته، وهذا خيار صعب في كل لحظة، من حيث أنه خيار يرتبط بإنسانية الإنسان[5].

إن إستراتيجية التفكيك العامة عند دريدا، لم تتوقف عند حدود تفكيك «المفاهيم والمدلولات، ولكن أيضاً المؤسسات من أجل إعادة تأكيد وبناء شيء ما»[6]، فالانفتاح

---

[1] – ينظر: تشاندلر، دانيال: أسس السّيميائية، تر: طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ط1، ص ص: 309– 312.

[2] – ينظر: دريدا، جاك: أحادية لغة الآخر، مصدر سابق، ص 12.

[3] – *Voir: Derrida. J: Sur parole, op.cit.,p. 74.*

[4] – ينظر: دريدا، جاك: المهماز، تر: عزيز توما، إبراهيم محمود، مصدر سابق، ص 47.

[5] – *Voir: Ricœur, Paul: L'être humain du seul fait qu'il est humain, édit: UNESCO, Paris, p. 236.*

[6] – *Derrida. J: Moscou- aller retour, op.cit., p. 128.*

المتزايد الذي تمنحه قدرة الكتابة بتفتيقها لعوالم جديدة ومختلفة حيال إمكانيات التواصل التي لا تقف عند حدّ، يفسّر الطموح المتزايد لهذا الإنسان الباحث عن أفق جديد «يقود التفكير شطر مناطق كانت تبدو محرمة عليه، الميدان الرحب للدلالات العاطفية والاجتماعية والتاريخية، وهي توسع التخوم وترفد قدرات شعور يتهدده الجمود اللّغوي»[1].

وهكذا، فبالنسبة لدريدا هناك دائماً في الذات، جانباً خفيا وسرياً لا يحضر في الوعي، ولا يمكن للفكر أن يتمثله، يبقى دائماً غائباً، ومرجأ، وهو يعي «أنّ الفلسفة التي تعتمد الوعي والحضور، وبالتالي تطابق الفكر مع مقولاته، تغيب هذا الآخر المغاير»[2]. لذلك، فدريدا من خلال التفكيك يتصدّى لنزعة تطابق الفكر والفلسفة مع مقولاتها، والاحتفاء بالوحدة والحضور، والتماثل، والثبات، على حساب الاختلاف، والإرجاء، والغياب، والبعثرة الذي تمنحه الكتابة والعلامة الخطية: الكتابة كإفصاح واعتراف بهذا الآخر المختلف، الذي يبقى مصيره مهدّدا. إذ رغم أن قضايا العصر ومعضلاته توجب التعايش بين الثقافات والحوار بين الحضارات، وتبادل الأفكار، إلاّ أن حقيقة الأمر على المستوى الفكري والثقافي يمتاز بالحدة والمواجهة التي تتداخل فيها المصالح السياسية والاقتصادية، وتتحكم في توجيهها الصراعات المتباينة[3]، سيما في صورتها المتوحشة التي استبعدت فيها اختلافية الآخر، لذلك يتساءل دريدا حول ما ستؤول إليه مفاهيم كالعقل والديمقراطية، ومفاهيم أخرى كالسياسة والحرب، والإرهاب، عندما يفقد الشّبح القديم لسيادة الدولة صدقيته، ليغدو عندئذ، هذا الصراع الشامل في عصر العولمة هزيمة للجميع[4].

---

[1] – موروسير، إدوار: الفكر الفرنسي المعاصر، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، لبنان، بيرو، 1989، ط2، ص 17.

[2] – دريدا، جاك: (التفكيك والاختلاف المرجأ)، تر: عبد العزيز بن عرفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العددان 49/48، 1988، ص 72.

[3] – ينظر: بن عثمان التويجري، عبد العزيز: تأملات في قضايا معاصرة، دار الشروق، القاهرة، 2002، ط1، ص 07.

[4] – دريدا، جاك وآخرون: ذهنية الذهاب، لماذا يقاتلون بموتهم، تر: بسام حجاز، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ط1، ص ص: 74– 76.

# المبحث الثاني:

## الآخر من الضيافة اللامشروطة إلى التسامح اللامشروط

1. الضّيافة اللامشروطة
2. التسامح اللامشروط
3. التسامح والغيرية اللانهائية

## 1. الضّيافة اللامشروطة:

يعود دريدا إلى كل من لفيناز وكانط ليفكك ثلاث مفاهيم أساسية بشكل مختلف تبلور فلسفته الإيتيقية عموماً، خاصة تصوره لمسألة الضيافة غير المشروطة، فيما وراء الغيرية المطلقة التي انتقدها لفيناز، وكذا بحث دريدا في الإيتيقا والضيافة كما تمثلها الإغريق القدامى[1].

يحلل دريدا مفاهيم الأخلاق، السياسة والدين، ليس من منطق متعالي أي ليس كأصناف أو أفكار، ولا كترنسندنتالية صرفة، ولكن منظوراً إليها من زاوية تاريخيتها المتعالية، وهو الشيء الذي تجلّى أيضاً من خلال التحليل المنهجي الذي قدمه دريدا في مقدمته أصل الهندسة لـــ هوسيرل[2]، واستعرضه قبل ذلك في أطروحته، مشكلة النشأة في فينومينولوجية هوسيرل، حيث يعد مفتاحاً إستراتيجيا لفهم الحوارية الإيتيقية التي تختلف بالضرورة عن كل إيتيقيا أو أخلاقية خاصة، وكذا عن السياسة في تعارضها مع كل سياسة بالمعنى المحدد أو البرغماتي[3]، وحتى عن كل تقليد للوحي الديني مثل ذلك الذي ترفع شعاره الديانات السماوية. فجاءت هذه المصطلحات كمترادفات استبدالية تنوب بعضها عن بعض، باعتبارها تتقاطع في كثير من السياقات، مستدعية بعضها بعضاً، وهو ما يعكس حاجة هذه المفاهيم إلى التفاوض انطلاقا من ضرورات بنيوية، ومن الحاجة إلى التفكير والتفلسف في المصير الإنساني المشترك[4].

إن ما تمثله المسؤولية أمام تعاطي هذه المقومات النظرية لمفهوم الضيافة، الاستقبال، التلقي، التقبل، يحيل أخلاقياً إلى نوع من دراما القرار والشهادة، الفعل والشغف، التي تمثل امتحاناً لقياس هذه الصّعوبة التي تتجلى في التفاوض، الاقتصاد، الخيانة، التورط، في علاقتها بالإيتيقي، بالسّياسي وبالديني.

---

[1] – *Vir: Derrida. J: Demeure, Athènes, édit: Galilée, paris, 2005, pp: 14- 15.*

[2] – *Voir: Salonskis, Jean-Michel: Derrida, édit: Les belles, paris, 2010, p. 107.*

[3] – *Voir: Devries. Hent: (Une pensée hospitalière, Derrida et l'éthique), revue Europe, spécial numéro sur Jacques Derrida, 82 année, n°901, édit: Macula, paris, 2004, p. 234.*

[4] – ينظر: ياسبرز، كارل: تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، د ط، ص 98.

لذلك، برأي دريدا، يظل الحل الوسط لتمثل إمكانية تلك المسؤولية في بسط وتوزيع العدالة بشكل غير محدود، وترجمتها إلى مجموعة من المبادئ والقواعد، والقوانين والعادات، لأن الآخر يظل وفق النظرة الغربية موضوعاً للسّيطرة[1]، لأن في اختلافه خلخلة لنظام الأنا وانغلاقه.

هذا الترابط والاتساق بين المسؤولية الإيتيقية والعدالة في ميدان الحق، لا يمكن توجيهه بواسطة مثالية غير محدودة مثلما كان يعتقد كانط، ومن دون الخضوع أيضاً إلى منطق غيرية لفيناز المتأرجح بين المرئي واللامرئي، أي بين القول الإيتيقي، والقول الأنطولوجي، والتاريخو–سياسي الذي يجد دوماً في نظر لفيناز، تعبيره الإمبريقي في الدولة ومؤسساتها، العقل والنسق، إذ ذلك تحديدا ما سيعمل دريدا على فك شيفرته، كما في نصّه عنف الميتافيزيقا الذي يفكك فيه دريدا، مفهوم الأثر واختلافية الغير[2]، وكذا مفهوم الزمن عند هوسيرل.

في تأملاته حول لفيناز وكانط التي نسجت نصّ وعاداً إلى إيمانويل لفيناز، يرفع دريدا تساؤلاً مفتوحاً حول علاقة الإيتيقا بالضيافة (الإيتيقا كضيافة)، «كمرور لا مشروط إلى الآخر»[3]، والحق أو السياسة الضيافية، مثل التقليد الكانطي الذي تحدث عن شروط ضيافة عالمية في ظل ثقافات متقاطعة ومتعايشة، في أفق السلام الأبدي[4]، والحق العالمي في الضّيافة الذي كان ينشده كانط.

تأتي أصالة طرح كانط ولفيناز – في منظور دريدا– في كونهما استعرضا مفاهيم الإيتيقا، والسياسة في تحديداتهما القديمة، الحديثة والمعاصرة، إلى التقليدي الديني في فهمهما للعمق التاريخي للديانات الكتابية، وهو ما جعلهما – برأي دريدا– لا يخرجان عن سطوة هذه المفاهيم، وارتداداتها إلى سياقاتها الأصلية[5]، وهو الشيء الذي دفع بدريدا إلى

[1] – *Voir: Bennington, Geoffrey, et Jacques Derrida: Derrida, édit: Seuil, paris, 2008, pp: 250- 254.*

[2] – *Voir: Bravo-Elena: absence, souvenir; la relation à autrui chez E. Levinas et H. Derrida, édit: Brepols, paris, 2005, p.37.*

[3] – *Calle-Gruber, Mireille: Jacques Derrida, la distance généreuse, édit: de la différence, paris, 2009, p.10.*

[4] – *Voir: Derrida. J: Le monologuisme de l'autre, édit: Galilée, paris, 1996, p. 47.*

[5] – *Voir: Derrida. J: De l'hospitalité, Anne Du Fourmantelle invite Jacques Derrida à répondre, édit: Calmann-Levy, 1997, pp: 119- 121.*

التفكير في الضيافة بشكل مختلف، خارج الأطر الدينية من خلال الانفتاح على الممكن الذي يفلت من الاقتصادات الضيقة التي تحملها الأفكار المسبقة عن الآخر.

في نصه وداعاً إيمانويل لفيناز، يرتئي دريدا إعادة تقييم لفيناز للإيتيقا،و كذا للسياسة والدين حول مصطلح الضيافة، هذا المصطلح الذي أصبح ذو صلة متجذرة بالفترة الحالية. يبين دريدا أن لفيناز يعيد التفكير في هذه المفاهيم انطلاقا من الضيافة، من تأهيلها، و تعريفها في بعدها المطلق، كترحيب لامشروط بالآخر، أي آخر كان، مثل الآخر في الأثر، «فالضيافة إصغاء للآخر»[1].في نص عنف وميتافيزيقا احتفاء بمفهوم الغيرية اللفينازي، وتفكيكاً في الوقت ذات،ه لقراءة لفيناز لكلاً من هيغل وهوسيرل وهيدغر، أين ينادي بالانفتاح والخروج إلى الآخر، كخروج من النسق اليوناني، ومن الأنوية، ومن الكينونة، ومن الوعي، ومن الفهم، التي تجهز كلها على الغيرية، ومن ثم الاستنجاد بالتعالي الذي يأخذ بعداً تجاوزيا، يؤهل الفرد من الوصول إلى المقدس، مثل وجه الآخر حسب لفيناز، سواء في الرغبة أو في الخوف.

الملاءمة الكبيرة لإيتيقا لفيناز هذه، انفتحت بدورها على الأسئلة الأكثر إلحاح، الحاضرة والمهيمنة على النقاشات السياسية المعاصرة حول الهجرة، العولمة، تحول واختفاء الدولة القومية، المواطنة متعددة الثقافات *citoyenneté multiculturelle*، تعدد اللّغات، فضلاً عن أن الضيافة تكون أيضاً في شغف معطائية الحياة الاجتماعية، والاحتفالات العامة، وفي كرم الإنفاق الفني[2].

يفهم دريدا التفكير الفلسفي للفيناز على أنه إيتيقا للضيافة، أو حتى الإيتيقا كضيافة، تمثل استشراف الآخر مثلما ذكر بهذا دريدا في عنف وميتافيزيقا، لاستقبال يعطي للآخر استقبالاً لانهائياً لامشروطاً. فالإيتيقا كضيافة هي ابتداءً مثل للعلاقة بالآخر، الإنسان الآخر، الآخر الذي يقدم إلينا انطلاقة من مسافة عالية، الآخر الذي لا ينغلق على الكليانية، إذ أن ما هو على المحك في ضيافة الآخر، هو علاقة من دون علاقة بتعبير موريس بلانشو[3] *Maurice Blanchot*، إن الضيافة أكثر من علاقة، إنها ثقافة.

[1] – *Derrida. J: Adieu à Emmanuel Levinas, édit: Galilée, paris, 1997; p. 44.*

[2] – *Derrida. J: Donner le temps, la fausse monnaie, édit: Galilée, paris, 1991, p. 89.*

[3] – *Voir: Derrida. J: Donner le temps, la fausse monnaie, édit: Galilée,op.cit, p.242.*

خارج التحديدات السياسية والقانونية، التي تعكس حساسية مبدأ الضيافة اللامشروطة من حيث أنّها لا يمكن أن تكون إرغاماً قانونيا أو سياسياً[1]، يؤهل دريدا لمفهوم الضيافة اللامشروطة لتكون كمبدأ خالص *principe pur*.هذا المبدأ لا يمكنه أن يفعل تبعاً لبرامج أو معايير أو قواعد أخلاقية، ولكن كأفق يمكننا من خلاله أن نكيف انفعالاتنا تبعاً للوضعيات والسلوكات المحتملة الممكنة، التي تحدد علاقتنا بالآخر الذي نستضيفه ونستقبله[2] كزائر أجنبي.

نستطيع أن ندعوه إلى منزلنا، وحينها نقوم بكل ما نستطيع لأجل استقباله باحترام، ولكننا مع ذلك، نعتبر أنه يتوجب عليه التكيف مع نظامنا العام، وأسلوب حياتنا، مع وضع البيت والإقليم، وبهذا فإن الأفق تفتحه الدعوة في هذه الحالة، يظل نسبياً ومحدوداً، يجبر الآخر على الانتباه، منذ البداية إلى إملاءات الفضاء العام الذي يتواجد فيه المضيف، وبالتالي فإن المساحة الضيافية لهذا الزائر الأجنبي تنحصر في أفق ضيق يدفع به أن يحذو سلوكاً معينا تحدده الظروف الواقعية والمعيشية والثقافية المسبقة للمستقبل، مثل إرغام الآخر الأجنبي على إتقان اللّغة كشرط للاندماج أو الحصول على الجنسية[3]، وهو ما تقوم به بعض الدول الأوربية مثلا.

من جهة أخرى، نستطيع أن نترك الزائر يقيم عندنا من دون أن نسأله عن هويته، ومن دون أن نطالبه بأية استحقاقات، هذا ما سماه دريدا بالزيارة *visitation*، حيث يكون أفق الضيافة غير محدوداً، كون « أن فعل الضيافة لا يمكنه إلاّ أن يكون شعرياً»[4]، حيث يمكن للزائر أن يتحول إلى دخيل، أو حتى عدو، إننا في هذا الحال، لا نبحث عن حساب مسبق للخطر الذي أخوضه، لأنني أعي إمكانية تأثري السّلبي أو الإيجابي بسلوك هذا الزائر الغريب، غير المعروف، الذي لا يمكن التنبؤ به، الا ان هذا الخطر أساسي رغم ذلك. إنْ ثمناً كهذا جدير بانفتاح حقيقي على الآخر، ففي الضّيافة اللامشروطة لا أنتظر مطلقاً أي شيء من الغير أين تواجهني بنية يؤهلها دريدا بصفات المسيحية *messianité*.

[1] – *Voir: Peeters, Benoit: Derrida, édit: Flammarion, paris, 2010, p.627.*

[2] – *Voir: Derrida .J: (De l'hospitalité- Fragments): revue écarts d'identité, n°84/85, paris, 1998, p.04.*

[3] – *Voir: Derrida. J: Le monologuisme de l'autre, op.cit., pp:43- 44.*

[4] – *Derrida. J: De l'hospitalité, Anne Du Fourmantelle invite Jacques Derrida à répondre, op.cit., p. 10.*

إن هذه البنية –برأي دريدا– لم تكن خياراً أو قراراً، إنها ما يميز التجربة الإنسانية للإيمان، فنحن مختزلون حينها أمام قدوم الآخر، وحيث الانبثاق المفاجئ غير المبرمج للغير أمامي، يكاد يرج وتيرة مسار التاريخ اليومي، الأمر الذي يجعلنا غير واثقين أو آمنين من أي شيء، من حيث أننا، وهذا هو حال كل مضيف في الضيافة الخالصة، لا نملك أية معرفة عن الغير، فهناك « وجهة مستعجلة تقود إلى الآخر، وليس عودة أبدية إلى الذات»[1].

قد يكون الأجنبي في منظور دريدا، الزّائر المحتمل أيّاً كان (رجل، امرأة، حيوان، ملاك، شبح...الخ)، قادم مطلق، لم يمض أي عقد معنا، أو مع عائلتنا أو أقربائنا، فبالنسبة إليه، أعتزم أن أتحول، إلى حدّ خطر فقدان هويتي، لا أطالب بأية مبادلة، لا بل إنني قد أذهب بعيداً في أفق انفتاحي اللامشروط، بقبولي إمكانية أن يجسّد هذا الآخر قوانينه الخاصّة في فضائي الخاص.

رغم أن هذا الأمر يبدو غير مقبول عملياً، إلاّ أننا طالما اعترفنا بالزيارة، وبمبدأ الضيافة اللامشروطة، فإننا نكون مسؤولين على خلق فضاء للقاء *rencontre*، للوساطة، للظهور الشعري، الذي ننفتح من خلاله على الضيافة الخالصة، من دون أن نتجنب تلك المخاطر[2]. وإذا كان القانون غير كافياً لإيجاد هذا الفضاء، فإنه يتوجب اتخاذ إجراءات لتكييف الشروط والإكراهات الإعلامية التي يفرضها المجتمع، مع الحفاظ على المبدأ في الأفق، سيما «أن العالم يعد كما كان عليه بعد ثورة الاتصالات والمعلومات، سواء في مشهده ونظامه أو في قواه وقيمه، أو في مفاهيمه وأدواته ووسائطه»[3]، فحينما نستقبل الآخر بمعنى الضيافة اللامشروطة عند دريدا، فإننا نعي قدرته على التأثير علينا بشكل لا نجرأ على التنبؤ به أو إحصائه، وتكون علاقتنا بالآخر عندئذ، تشوبها الحيرة، من حيث أن الآخر يفاجئنا، إنه أجنبي على كل تكرار، يصمد أمام التحليل، فنشارك لحظتها على طريقة لعبة، إنه لعب لا محدود حيث لا حقيقة تطمئننا، ولأجل استقبال هذا الزائر، فإن خطابنا غير مكتوب مسبقا، يتوجب علينا اختراعه بالتدرج، لأن الآخر المؤلم وغير

[1] – *Derrida. J: Adieu à Emmanuel Levinas, op.cit,. p.13.*

[2] – *Voir: Still. Judith: Derrida and Hospitality, theory and practice, edit: Edinburg University Press, 2010, pp: 187- 190.*

[3] – حرب، علي: أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح– الإرهاب– الشراكة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ط1، ص 199.

السّار، يجبرنا على تجديد خطابنا باستمرار، إن الضيافة هي امتثال للآخر الذي يؤثر علينا[1]، ويدعونا للصداقة.

وبذلك، فإن الضيافة ليست برنامجاً، ولا لحظة مسبقة لانتهاج سلوك معين، ولا هي مصطلح سياسي أو قانوني، ولا إشارة إلى ما هو أخلاقي صرف، ولكن بالأحرى تحيل الضيافة إلى ما هو ثقافي، باعتبارها تسبغ الذات، بكيفية تتجلى من خلالها أمام نفسها وأمام الآخرين، إنها صدى عميق للاختلاف كأسلوب حياة بتعبير دريدا. الضيافة الخالصة، هي مبدأ يتوجب الحفاظ عليه لأنه يميز التجربة الإيمانية للإنسان، حيث أننا منكشفون بشكل لا يمكن اختزاله لمجيء الآخر وملاقاته، حيث أن « حضور الآخر، لا يصدم حريتي ولكن يستثمرها»[2].

ففيما يتعلق بالزائر، نمتلك موقفين ممكنين: الدعوة *invitation*، في حالة استقباله وفقا للقواعد السائدة عندي، أو الزيارة *visitation* ومقتضياتها، إذا ما كان بيتي مفتوحاً للغير أين تسمع العبارات الضيافية والترحيبية « أنت في بيتك *vous êtes chez vous*، افعل كما لو كنت في بيتك *faites comme chez vous*»[3]. ففي الحالة الأولى، تبدو الضيافة مشروطة، أما في الحالة الثانية فهي غير مشروطة *inconditionnelle*، خالصة ومطلقة. الأجنبي الذي يزور، والذي قد سمي القادم المطلق، غير المحدد، قد يكون أي شخص، ولأجل استقباله، يتوجب على المضيف إزاحة جميع الحواجز المانعة التي كان يحتمي بها. وتقبله كانكشاف وظهور لهذا الزائر في حالات سلوكية لا يمكن التنبؤ بها، باجتراحه التحول العفوي، اعتباراً إلى ما يمكن أن يحدث، مثل خطر فقدان هويته. إنه يقبل في طواعية، أن يقوم الزائر ببسط قوانينه عنده، كأحد أشكال المسؤولية اللامحدودة كما عند دريدا ورورتي *Rorty*[4].

[1] – *Voir: Derrida. J: Politiques de l'amitié, op.cit., pp: 25- 26.*

[2] – *Levinas, Emmanuel: Totalité et infinie, op.cit., p.60.*

[3] – *Gauvin; Lise et autres: Le dire de l'hospitalité, édit: PU, blaise, pascal, C. Ferrand, paris, 2004, p.217.*

[4] – *Voir: Ramond Charles: Derrida, la déconstruction, op.cit., p.60.*

فرغم أن الزيارة، صعبة التقبل من الناحية التطبيقية، إلاّ أنها أساسية من الناحية المفاهيمية، ورغم أنها غير مستساغة من قبل بعض المؤسسات، إلاّ أنّها تتعالى عليها، فارضة علينا وعليها غيرية الآخر.

إنّه بذلك، تتملكنا المسؤولية في إبداع مكان للاجتماع وللالتقاء، للوفاق، للتمظهر الشعري الذي يترك، فاسحاً له مكاناً لا نظير له في كل مرة. ففي استقبالنا للضيافة الخالصة ننفتح على أفق قيمي لانهائي، وفي الوقت نفسه، نناشده : إنّ الضّيافتين، المشروطة واللامشروطة غير متجانستين لكنهما متلازمتين.

إذا كان قانون الضيافة لانهائي، فإنه لا يصدق فقط على الإنسان، ولكنه ينسحب أيضاً على الطفل، الحيوان، النبات، على كل كائن حي، وأيضاً على كل جماد (معدن، حجارة...الخ) سواء تعلق الأمر بالحياة، بالمعاناة، أو حتى بالموت، فإن الضيافة تنشأ من الاحترام، من الهدية، والعطاء في العلاقة مع الآخر، « فالضيافة هي أيضاً أن تترك مزيداً من السّيادة للآخر»[1].

يقتضي هذا الوضع، منظوراً إلى الآخر في صورته المحفوفة بالضيافة، إلى إعادة التفكير في نوع آخر من التسامح *tolérance*، إذا علمنا أن طبيعة التسامح في نموذجه الغربي، مستلهماً في جوهره من قيم وتعاليم المسيحية، يغلب عليه سمة الخيرية (قبولنا تحمل الآخر، رغم أننا لا نتقاسم نفس الانتماء، ولكنني أحتفظ بالحق في السيطرة داخل منزلنا). بينما نموذج التسامح الآخر يتم التفكير فيه كحيرة، كصحوة وتأنيب ضمير، كاحترام أمام لانهائية، وخصوصية الآخر، وهو ما يعبر عن وجود « أزمة الإنسان في المجتمع الرأسمالي حيث فقد الإنسان إحساسه بالمستقبل وشعر بالضياع والاغتراب»[2].

لذلك، ومن منطلق قانون دولي، يقترح دريدا إمكانية إحلال مفاهيم جديدة تسمح بتعديل الممارسات حول معنى الضيافة، مثل مفهوم المدينة الملجأ *ville-refuge*، المقترح لأجل توسيع نطاق الممارسة لحق اللّجوء السياسي *droit d'asil*e، كحق في « التسامح

[1] – *Montandou. Alain: Espaces domestiques et privés de l'hospitalité, édit: PU, blaise Pascale, 2000, p.348.*

[2] – الكحلاني، حسن: الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004، ط1، ص 09.

والعطاء الذي يكون شرطية الآخر»[1]. وبالمثل، فإن ما يحدث للّغة في تفكيكية دريدا، هو من نظام الضّيافة اللامشروطة، فاللغة باعتبارها «أكثر ملكات النوع الإنساني إنسانية على وجه الخصوص»[2]، تستقبل الآخر الذي تجبره على الكلام بشكل مغاير « كون جوهر اللّغة هو الصداقة والضيافة»[3].

في استقبالنا للضّيف الأجنبي الأكثر غموض، فإنني أتوسل تهديداً إضافيا لا بديل له، لأنه إذا كانت الأنانية قانوناً، فإننا سنتحول حينها إلى مجانين. و في مقابل الهجرة، يمكن استبدال الضيافة بالاستيعاب، آخذين خطر استعراضنا للأجنبي، بدلاً من الرغبة في فرض مفهوم وحدوي عن الثقافة، يلغي الحق في اللّجوء، والهجرة، والمواطنة، كحق في الضيافة.

لذلك، يقابل دريدا بين مفهومي الزيارة والدعوة: فالزيارة التي تجسد الضيافة الخالصة أو اللامشروطة، تتمثل في ترك حرية الزائر غير المتوقع والفجائي من القدوم، من دون أن يطلب منه أية حسابات أو ترتيبات مسبقة، فالمنزل يجب أن يظل في هذه الحالة، مفتوحاً، حتى بالنسبة للغرباء، المتطفلين والدخلاء، إذ يتوجب علينا، في حركة إنسانية حسب دريدا، أن نحتفظ بالحلم والرغبة الحريصة في تعرضنا لما يمكن أن يحدث، والذي لا يمكن التنبؤ به، فثمة خطر مثلما هو في الحب، حيث يجب الحفاظ على هذا الأفق اللاّمحدود.

بينما في الدعوة، حيث أبقى في منزلي مراقباً ما حولي بالبيت، وبإقليمي، ولغتي. والزائر عندئذ، ينحني للقواعد المستعملة عندي، وهو أيضاً شأن كل مؤسسة منظمة، عائلة أو أمّة، وخاصة اللّغة الواحدة المستعملة التي «تعطي الفرد شعوراً بالانتماء إلى ذلك المجتمع»[4].

---

[1] – *Derrida. J: Donner le temps, la fausse monnaie, op.cit., p.32.*

[2] – روبنز، ر.هـ: موجز تاريخ علم اللّغة، تر: أحمد عوض، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، د ط، ص 331.

[3] – *Levinas, Emmanuel: Totalité et infinie, op.cit., p. 282.*

[4] – خرما، نايف: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، عدد9، ص 26.

يلاحظ دريدا أن غالبية الأفراد، العائلات، المدن والدول، لا تتعاطى وتمارس عمليا، إلاّ الضيافة المشروطة (الدعوة)، تلك التي ترغم الضيف على مراعاة التقاليد[1]، والعادات، والقواعد، والمعايير، والثقافة واللّغة لمضيفه *son hôte*، فاللّغة من حيث هي كذلك، ما هي إلاّ « انتقام في قلب القانون، القانون الذي هو نفسها»[2].

من منظور ضيافة مشحونة بالكرم، وحينما أقول للآخر: إنني أستقبلك عندي je *t'accueille chez moi*، فإن ذلك يعني أيضاً، القابلية لتبادل الأدوار بين الضيف والمضيف، بين المستقبل مالك البيت والزائر[3]. فالضيافة اللامشروطة في هذه الحالة تلغي كل تلك الحصانات، فالمضيف يمثل لمجيء القادم، حتى ولو كان يجهل عنه كل شيء، وحتى ولو تطلب منه ذلك، أن يتحول من أجل أن ينفتح على هذا الأجنبي، وكل آخر غير محدد الهوية لا يمكن التنبؤ به.

إن رفع الستار عن تلك الموانع والجب التي أقمناها من حولنا، يضفي إلى خطر، ووضع حرج، بما فيه ربما حتى الهلاك والموت. فالآخر ورغم أنّه بإمكاننا الانتظام أمام هذا الخطر، إلا أنه من الناحية العملية تبقى الحياة حينها مستحيلة أو مهدّدة لأن الآخر «يدفعنا أحياناً أن تخوض تجربة الخطر، لأنّه يمثل ما هو أفضل وما هو أسوأ ونحن نستقبله»[4].

ما من دولة يمكنها أن تسجل الآخر الأجنبي في قوانينها، وما من تنظيم يمكنه استبعاد الخطر، إذ لو لم تكن الأمور تسري بهذا الشكل، لما أمكن أن يكون ثمة حدث، ولا انفتاح على غيرية الآخر «الجاري تهميشه أو التعتيم عليه»[5].

إذا كانت الضيافة الخالصة، اللامشروطة، تلك التي من خلالها أمثل في طواعية عفويةٍ أمام الآخر، وحيث أعلق نمط حياتي المعتاد، عاداتي، معتقداتي، وصولاً إلى لغتي،

---

[1] – *Voir: Derrida. J: (De l'hospitalité- fragments): revue écarts d'identité, n°84/85, paris, 1998, pp. 2- 3.*

[2] – *Derrida. J: Le monologuisme de l'autre, op.cit., p. 46.*

[3] – *Voir: Montandon. Alain: Espaces domestiques et privés de l'hospitalité, op.cit., p.345.*

[4] – *Derrida. J; Jürgen Habermas, Giovanna. B: Le concept du onzième Septembre, édit: Galilée, paris, 2004, p. 223.*

[5] – دريدا، جاك: أركيولوجيا التوهم، انطباع فرويدي، تر: عزيز توما، إبراهيم محمود، مصدر سابق، ص 23.

تكون الحياة مستحيلة عمليا، إلاّ أنّه مع ذلك، يتوجب خوض تلك التجربة، من أجل تكوين فكرة عن الآخر كآخر، وعن غيريته؛ ولكن ما هي طبيعة هذه التجربة التي لا يمكن إقصاؤها أو تحاشيها، التي هي مجرد مبدأ يتوجب الحفاظ عليه، الذي لولاه، لما أمكننا النجاة؟

سعى دريدا إلى العمل على فك هذه المفارقة، وهذه الفجوة، ورأى أنه إذا كان الحب ممكناً، حب يحفظ هذه الغيرية، بعيداً عن كل انصهار أو تسجيل كلّي، فذلك مردّه أنني خضت هذه التجربة التي يمثل فيها الآخر، غارة لذاتي[1] حينما أستقبله.

فإذا كانت المؤسسات ممكنة، بمعنى لأجل أن يكون ثمة حق وقانون، وسياسة، معايير، طقوس، اتفاقيات وطنية ودولية، يتوجب ابتداءً أن يكون هناك آخر، تتدرج هذه المؤسسات في حماية تلك الأبعاد الإنسانية التي تصون غيريته. لذلك يبحث دريدا عن تضامن دولي فيما وراء الحق والخيرية في شكل إيتيقا مطلقة، حيث «كل واجب أخلاقي يصبح ضيافة»[2]، وتبعاً لذلك فإن الضيافتين: الضيافة التي تبقى مستحيلة التحقق عمليا، والضيافة المفعلة الممكنة أساساً، لأنه من دونها لا يكون هناك عيش مشترك. هذا ما يجعل نوعا الضيافة متلازمتين، إذ ورغم أنه ليس ثمة من علاقة مباشرة بينهما، لأن الضيافة الخالصة متعالية *transcendante*، إلاّ أنّنا لا نتوقف عن تفعيل التبادلات بينهما.

برأي دريدا، لا يمكن للضيافة أن تتقوم على الإيتيقا، باعتبارها مجموعة من القواعد، رغم ما يبدو في مقاربة دريدا من تردّد، حين يعلن من أنه غير واثق تماماً من أن الضيافة إيتيقية، من منطلق أنها لا تعتمد على أي تقرير، مثل مفهوم الضيافة الأصلية[3] *hospitalité originelle* عند لفيناز.

يطرح السؤال المشروع حينها عن وضعية الإيتيقا من دون الضيافة، في الوقت الذي تكون فيه الضيافة اللامشروطة متعالية في إطار السياسة، القانون، وحتى الإيتيقا. هذه الصّيغ استفهامية، افتراضية، كما لو أن الآخر نفسه خائف نتيجة ما يقدمه، حينما

[1] – *Voir: Dutroit, Thomas et, Philippe Romanski: Derrida d'ici, Derrida delà, édit: Galilée, paris, 2009, p. 48.*

[2] – *Devin. Guillaume: Les solidarités transnationales, édit: l'Harmattan, paris, 2004, p. 180.*

[3] – *Voir: Devin. Guillaume: Les solidarités transnationales, op.cit., p. 181.*

يعرض نفسه للخطر، انفتاحه على التفكير حول الضيافة الخالصة، كما أن مكانة الإيتيقا ليست مستقرّة عنده بشكل نهائي، كما لو أنه يتردّد في استعمال وتوظيف الإيتيقا على نموذج ليفناز أو خارج نموذج ليفناز. وتردده هنا، ربما يعود إلى وضعية الإيتيقا المتأرجحة والمضطربة بين المشروط واللامشروط، إذ «لا شيء أكثر لامشروطية مثل الضيافة»[1]، بين التفكير والتطبيق، بين الخالص والوسيط. إن الآخر يتواجد تحديداً في هذه الوضعية غير المستقرة، التي تدفع به دوماً إلى التفكير عن ملاذ آمن فيما تتيحه له الضيافة اللامشروطة على الخصوص.

طبقاً للاعتبار الدريدي هنا، كضيافتين، وليس كضيافة مزدوجة، لا يمكن المرور من إحداها إلى الأخرى، إلاّ من خلال وثبة، ممر، أو تعالي، تكون اللّغة هي الوسيط، لأنّ «اللّغة ضيافة»[2]. فمن جهة، الضيافة الشائعة، المعتادة، المشروطة، حيث المعرفة، السلطة، السياسة، القانون، المعايير، القواعد وحتى الإيتيقا؛ وكل ما يتقرر أثناءها هو مؤسساتي.

فعندما يتقدم الآخر، يتوجب علي أن أحدد معالم هويتي في علاقتها به، وإذا ما أعطيته شيئاً ما، فليكن ذلك الشيء محدداً، وهذا الصّنف من العطاء يمكن أن ينتظم في قوانين، في طقوس، أو اتفاقيات ومواثيق.

ومن جهة أخرى، الضيافة الخالصة، المطلقة، اللامشروطة، فالأمر هاهنا، يتعلق بمبدأ، بتفكير، بحدث جدير بهذا الاسم، ولكن مع ذلك مستعصي على الحياة: امثل للآخر كما يتقدم لي، من دون أن أنتظر شيئاً منه، ومن دون إعطائه شيئاً خطط له مسبقا، لأنني لو فعلت ذلك، فإنني أفرض عليه معاييري حينئذ. لذلك يجب تقرير المبدأ حتى تتحدد غيرية الآخر من خلال شعرية الضيافة[3]، حتى يكون العطاء ممكنا.

وبالتالي، فإن نوعي الضيافة، في لا تجانسيتهما الظاهرية، متلازمتين بنيويا، إذ في كل مرّة يتواجد هناك وسيط، ينفتح الحدث الذي يتوسط الضيافتين من دون أن تمحى

---

[1] – *Peeters, Benoit: Derrida, op.cit., p. 628.*

[2] – *Gauvin. Lise, et autres, Le dire de l'hospitalité, op.cit., p. 202.*

[3] – *Voir: Derrida. J: Manifeste pour l'hospitalité, aux minguettes Grigny, édit: Paroles d'Aubés, paris, p. 113.*

الفجوة التي تفصلهما. إن الضيافة الخالصة اللامحدودة، تتموقع فيما وراء الشروط المعتادة في الحياة. الضيافة تكون غير خالصة، إذا أخضعت إلى شروط مسبقة: احترامي، عدم إتلاف منزلي، تقبل ثقافتي، تعويضي عن جهودي بشكل أو بآخر. وتكون الضيافة خالصة، ولا محدودة، إذا تقبلت الآخر كآخر، لا يمكن اختزاله* في اختلافه عني: أهدي منزلي، لغتي، أمتي، وحتى فيما وراء ما يمكنني أن أمنحه، فليس هناك حدوداً للضيافة الخالصة، لأن في تحديدها، إدانة ونبذ لها.

إنّ المعنى الخالص للضيافة، لا يلزم ممارسة يومية للضيافة الخالصة، فليس هناك أي توقع أو رؤية مسبقة ممكنة لمجيء الآخر، إنه حدث استثنائي، ظهور مفاجئ يعطل المسار الاعتيادي للتاريخ، انفتاح يغدو من خلاله سلوكي سلبيا، لأنني لا أقرره، حتى وإذا كان هذا الانتظار من دون انتظار، لا يبرئني من أية مسؤولية.

وسواء تعلق الأمر بالموت، بألم جذري، بالسلام أو العدالة، فإنني عندئذ أمثل وأكون على أهبة واستعداد للأفضل كما للأسوأ، حيث أغدو غير متأكدا من أي شيء، لا أمتلك أية معرفة، أي برنامج، لا شيء آخر إلا الرغبة في العدالة: «إن التفكيك هو العدالة»**[1] يقول دريدا.

إن في كل فعل من أفعال اللّغة، هناك هذا الوعد، إنها بنية مجرّدة، انطلاقا منها، يمكن عقد خطاب عقلاني حول الدين، حول المؤسسات الرسمية الحساسة، كما هو الشأن بالنسبة للجامعة أيضا، حيث ينبغي للجامعة الحديثة هي الأخرى أن تتمتع بحرية غير مشروطة، من حيث أنها « صاحبة الحق المبدئي في التفكيك كحق غير مشروط وفي قول كل شيء»[2]، ومن ثم يدعو دريدا إلى إعادة التفكير في وضع الفلسفة، سيما في تدريسها،

* – في مؤتمر نهايات الإنسان الذي انعقد سنة 1968، يبين دريدا أن المركزية الإثنية الأوربية والإنسانية الغربية تمثل محاولة لاحتواء داخلي للاختلاف، واختزاله إلى اختلاف ثقافي فحسب.

** – عبارة مثيرة للجدل قدمها دريدا في إحدى المداخلات سنة 1989.

[1] – *Thorsteinsson. Björn: La question de la justice chez Jacques Derrida, édit: l'Harmattan, paris, 2007, p. 250.*

[2] – المسيري، عبد الوهاب: (دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون)، مجلة أوراق فلسفية، العدد 12، القاهرة، 2005، ص 357.

والحق المشروع في التفكير المختلف، وفي الدعوة إلى إعادة النظر في القوانين التي توجه الأنساق والنظم التربوية[1].

## 2. التسامح اللامشروط:

يلحظ دريدا أن الثقافة الغربية، مترددة في فهمها، أو في تعاطيها لمفهوم (أو مجموع مفاهيم) التسامح *tolérance* الذي (أو التي) تعمل كأجسام مضادة اتجاه التاريخ، حيث يكون فيه اللاتسامح وثيق الصلة بأشكال العنف الأكثر تطرفا، منذ حروب الدين في القرون الوسطى، وحتى شمولية القرن العشرين، التي تولد عنها تأثيرات سلبية، أفرزت ارتداداتها إلى ظهور النزعة الفردانية *l'individualisme*، ما أدى إلى « اللامبالاة اتجاه الآخر، والحساسية اتجاهه»[2].

وتبعاً لذلك، ترسخ مفهوم التسامح وتغلغل في الحياة السياسية، وفي نظريات العقد الاجتماعي التي تعمل كقصص، أو خيالات مؤسسة للمجتمعات المعاصرة، فهل بالإمكان اليوم والحال كذلك، يتساءل دريدا، ومن دون نفي هذا الإرث، التفكير في إثراء وتطوير مصطلح خالص للتسامح بالمعنى الفلسفي، لا يتوقف على براغماتية الضرورة لمجتمع متنوع غير قابل للاختزال، يسعى لحماية نفسه ضد تهديدات الانحلال والتفكك؟ لذلك، ولأجل إعادة التفكير في مثل هكذا مفهوم، يمكن الاستعانة بالمفهوم الدريدي للضيافة، لا سيما الضيافة الخالصة اللامشروطة في علاقتها المباشرة باهتمام دريدا بالتسامح والحراك الديني، وعالم اليوم، كما في مناظراته مع إدغار موران[3] *E. Maurin*.

لقد تم توسيع مفهوم التسامح في القرن العشرين، في حقول واسعة كما كانت عليه من ذي قبل: المعتقدات الأخلاقية، الفلسفية، السلوكات، أنماط الحياة، الطلاق، الميولات الجنسية، الهجرة، التعددية الثقافية...الخ.

---

[1] – *Voir: Derrida. J: Qui a peur de la philosophie, édit: Flammarion, paris, 1977, p. 445.*

[2] – *Lipovetsky. Gilles: L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain, édit: Gallimard, paris, 1983, p. 282.*

[3] – ينظر: دريدا، جاك: انفعالات، تر: عزيز توما، إبراهيم محمود، مصدر سابق، ص 28.

هذا التمديد في مفهوم التسامح، أصبح اليوم يصدم مسألة الحدود غير قابلة للاختزال، المختلفة بحسب البلدان والتي أصبحت قوائمها أطول: الختان، الزواج القسري، قضية البرقع، الكراهية العنصرية، الإمكانيات الجديدة التي فتحتها البيولوجيا (من الاستنساخ إلى قضية تأجير أرحام الحمل...الخ)*. فهل يتوجب وضع فرامل أمام هذا التوسع الدائم للتسامح لاستعادة بعض السلطة؟ والتخلي عن التعددية الثقافية، والعودة لمفهوم التكامل في الأمم المتجانسة؟ يتساءل دريدا.

إذا كان في إمكان كل موضوع اختيار أهداف مختلفة، فليس ثمة من خير مشترك مثلما أشار إليه راولز *Rawls*، في نظريته عن فض اشتباك الذات، إذ ما من عقيدة عالمية (أخلاقية، أو دينية أو غيرها)، بإمكانها أن تنال امتيازا، بل يجب قبليا، تقبل تعددية الأهداف المتبعة، كما لو أننا لا نعرف مسبقا الفهم الضروري للخير. فوجود الدولة غير شرعي فقط بمحتوى معين، ولكن بغيابه أيضا، والآراء بحكم أنها متنوعة تتيح لأي أحد أن يغير رأيه متى ما أراد، لنصل عندها إلى تقييم التداول السياسي الذي يقود إلى الحد الأخلاقي الأدنى الذي بالإمكان إعادة النظر فيه دائما، ومساءلته.

ومثلما أشار إليه هبرماس *Hebermas*، في نقده للحوارية الإيتيقية المؤسسة على براغماتية شكلية أو عالمية للتواصل[1]، يفضي ذلك الاعتبار إلى أن الكونية المجردة ليست حيادية، لأنها انعكاس للقوى المهيمنة (الذكر الأبيض المتعلم، معافى صحيا وليبرالي، ويفضل أن يكون أنجلوسكسوني في الغالب...)؛ ومن ثم يتوجب إيجاد وسائل فعالة غير قانون بسيط لأجل أخذ تلك الفوارق في الحسبان: تدابير التمييز الإيجابي، الاعتراف بحق الأقليات في العيش حسب اعتقاداتها، اتساع دائرة المساواة حتى تكون شرطاً ضروريا لكل صداقة ممكنة[2]، وخلق قوانين جديدة لحماية الثقافة. لذلك لا ينبغي أن يكون هناك تسامح تطبيعي كما هو محدد في العبارة «على الرغم من أنني أختلف معك، فأنا أتسامح معك» (تسامح- إذن) ، ولكن بالأحرى تسامح كحق أصيل، كما في عبارة «فالتعلم أن لك الحق الكامل في أن تعتقد ما تشاء»، وبذلك فالتسامح يرنو إلى الإعلاء من الحق في

* – تجلى اهتمام دريدا بمثل هكذا قضايا من خلال مشاركاته في العديد من المؤتمرات العالمية، مثل: مؤتمر هونغ كونغ عن العولمة وعقوبة الإعدام، ثم مؤتمر آخر في نيويورك عن مصطلح 11 سبتمبر.

1 – *Voir: Ramond Charles: Derrida, la déconstruction, op.cit., p. 58.*

2 – *Voir: Derrida. J: Politiques de l'amitié, op.cit., p. 204.*

الاختلاف والتنوع كقيمة إنسانية في ذاتها. فعندما يتفاعل مبدأ المساواة مع مبدأ الاختلاف يمكن القول بأن ثمة اهتماما بالإنصاف، ومراعاة للتفاوت بين الناس[1].

ومن ثم، ولتحقيق نتائج ملموسة في هذا الشأن، يتعين عدم البقاء في حدود الفهم الميتافيزيقي للتنوع، ولكن البحث عن تسييسه وترسيمه، لأن الواقع يثبت أن الدولة ليست حيادية، وتدافع إما عن أصناف (الرجل الأبيض...الخ)، أو عن مواقف أخلاقية (الحد الأدنى المسموح به لاستعمال القوة، التعذيب، تعدد الزوجات...الخ).

تماشياً مع هذه المقتضيات الإيتيقية، يستلزم – حسب دريدا– الالتزام اللامشروط، والاعتراف بالتنوع المختلف، مع الأخذ في الاعتبار، المجموعات الملموسة الوجود في المجتمع (الشباب، النساء، السّود، وأيضاً كل الأقليات المختلفة) كما هي، والتحرك وفق ذلك إلى ما يمكن أن يصون عادات، ثقافة، لغة...الخ.

يتوجب أيضاً، الدفاع عن حقوق اجتماعية مثل التربية، الصحة، العمل...الخ، لذلك فإن «التحليل النفسي تطور ليس فقط كتحليل للمقاومات النفسية الفردية،ولكن كتحليل تطبيقي للمقاومات الثقافية»[2]، لكيلا تكون حقوق مجردة فحسب، أي البحث عن مساواة حقيقية واقعية، وليس شكلية، ذلك أنه يطرح المشاكل من حيث السلطة والهيمنة عوض المبادئ،و من ثم يمكن أن تنساق إلى تطبيق القواعد المتعارف عليها بشكل متنوع.

انطلاقا من هذا، نلاحظ أنه ومهما كانت المواقف التي اتخذها البعض، فإن الإشكاليات الليبرالية تمتلك نوع من الوحدة، ورغم أن التسامح ليس له مفهوماً ليبرالياً واحداً. إنه و جراء ذلك، ليس من التعسف القول، أن المفاهيم المختلفة المستمدة من التفكير الليبرالي، تستند إلى مفردات وقاعدة دلالية مشتركة؛ فمثلما هو متعارف عند الأوربيين من أن المهاجرين لم يتم دعوتهم[3]، وهو ما استدعى إعادة التساؤل حول حساسية الآخر ومفهوم الضيافة والتسامح.

[1] – ينظر: روس، جاكلين: الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 43.

[2] – *Derrida. J: Résistance de la psychanalyse, édit: Galilée, paris, 1996, p. 34.*

[3] – *Voir: Seffahi. Mohammed, et Michel Wieviorka: Autour de Jacques Derrida, de l'hospitalité, édit: La presse du vent, paris, 2001, p. 201.*

وجراء ذلك، فإن التردد الذي لازم مفهوم التسامح في الثقافة الغربية، بحسب دريدا، مرده إلى التعقيد والتنوع الذي يشوب هذا المفهوم، الذي يمكن تسميته بالتسامح المشروط. إذ ثمة بعداً إمبريالياً، وتمركزاً إثنياً يحددان الفهم الأوربي للإنسانية[1]. ومن ثم، يمكن مقاربة المصطلح الدريدي عن الضيافة اللامشروطة في أفق انفتاحه على مبدأ آمر ممكن: التسامح اللامشروط، الذي يمكنه أن يجيب على بعض المتطلبات المستبعدة قبليا، عن مختلف التيارات الفكرية الليبرالية حول التسامح، إذ لطالما تساءل دريدا عما إذا كان العالم هو ذاته في الضفة الأخرى[2].

يعتبر دريدا أن التسامح، كما هو ماثل في الثقافة الغربية، ذو أصول مسيحية *chrétienne* في جوهره، كون أن التفكير حوله تم انطلاقا من نموذج الإحسان *charité*، والخيرية، إنها علاقة سلطوية، يعلن من خلالها القوي إلى الضعيف (أو إلى الأقلية): «سوف أسمح لك بالعيش»، مضيفاً بصورة معلنة أو مضمرة، مذكراً إياه: « لا تنسى أني في بيتي»، أو أنني أنا ابن الوطن.

إنها بهذا، حاملة لمستوى إيتيقي وقيمي منحط مثل ذلك الذي نجده عند فولتير (1694، 1778) *voltaire* مثلا في مقاله "تسامح القاموس الفلسفي"، أين يتساءل عن ذلك التسامح الحساس والهشّ بين الكاثوليك والبروتاستون، في مقابل التسامح الغير آمن أو الممكن، حينما يتعلق الأمر باليهود أو المسلمين مثلاً[3]: إنّ غيرية الآخر تنحصر وتنمحي هنا، أمام مثل هكذا تمركز إثني وعرقي، يجعل من هذا الآخر الغريب المعلن، غير المرغوب فيه، والذي حتى ولو امتلك بعض الحقوق الرسمية، فإن التمركزات الإثنية– سالفة الذكر– تجعل منه في ذيل المراتب الاجتماعية، مهما كان حجم اندماجه.

إنّ فهم فولتير للتسامح – كما أوضحه دريدا– يبين إلى أي مدى، بقي التسامح عنده، متراوحاً عند حدود ضيقة في بعده الاشتراطي؛ فطالما أن المسيحي يخاطب المسيحي، وطالما أن عقلاني من الأنوار يخاطب مثيله، أو ما يفترض أنه كذلك، فإن التسامح يكون حينها ممكنا. بينما الأمر ليس كذلك بمجرد أن يبرز كائن غير مسيحي أو

[1] – *Voir: (Une éthique impossible), revue Sciences humaines, spécial N°3, Foucoult, Derrida, Deleuze; pensées rebelles, Auxérre, France, p.55.*

[2] – *Voir: Derrida. J: Sauf le nom, édit: Galilée, paris, 1993, p. 64.*

[3] – *Voir: Derrida. J: Foie et savoir, édit: Seuil, paris, 2000, pp: 36- 38.*

غير عقلاني، وهو ما يدفع إلى طرح عدة أسئلة مشروعة. إن فولتير – مثلما لاحظ ذلك دريدا– لا يهتم بأي حال إلى غير المسيحيين، إنها مسألة مبدأ بالنسبة إليه، فما يرمز إلى اليهودي مثلاً، لا يدخل في خانة التسامح الطبيعي. وإذا ما قبلنا تناول الطعام معه، فإن ذلك لا يندرج تحت تطبيق مبدأ التسامح[1]، ولكن بقول النعمة *bénédicité*، إن ذلك يمثل عودة غريبة للديني الذي ينطوي على الإحسان والشفقة، كما هي في تقاليد الدين المسيحي من جهة، وفي الوقت نفسه، كرغبة في الاحتماء من ذلك الغير المطلق. فمسألة إبعاد أولئك الذين يعتبرون غير مندمجين، وغير عقلانيين بالطبيعة، تثير موضوع المعقول كما جاء عند راولز *Rawls*.

تعد سمات التحفظ تلك، التي أبرزها فولتير، غير اصطناعية، فهي تمثل – برأي دريدا– نواة مصطلح التسامح في شكله الليبرالي، وحينما يتوسع حقل التسامح في القرن العشرين، فإنه يكون من الضروري وضع حدود عملية لهذا التسامح، التي تعود دوماً إلى تحديد التهميش في علاقته بظهور مشترك، يبقى وحده مستفيدا، تماماً من الحق في التسامح، رغم توق الإنسان الشديد للجمال والعدل، وحنينه إلى معرفة المجهول والخفي[2].

إن فرضية التسامح اللامشروط، حيث تتقبل قواعد الآخر كما لو كانت قواعدنا كفيلة متى ما أصبحت ممكنة التطبيق من أن تنقلنا بشكل كامل إلى سياق التسامح أو الضيافة اللامشروطة، ويصبح من الواضح – حسب دريدا– أن مبدأ التسامح غير منسجم مع النموذج الموروث منذ عصر الأنوار، لا بل على العكس من ذلك، إن هدف التسامح في شكله الليبرالي هو حماية نفسه وبكل الوسائل الفعالة الممكنة ضد الأخطار الخارجية[3]، لذلك فإن التسامح المشروط هو أحد هذه الوسائل.

وضد العنف بجميع أنواعه، الذي يحتدم اليوم (عنف سياسي أو ديني، ولكن أيضاً عنف تكنولوجي بسبب عزلة أو استبعاد بعض السكان، أو العنف الذي تسببه التقنية العلمية اعتباراً إلى آثارها الخطيرة التي لا يمكن التنبؤ بها، مثل التكنولوجيا الحيوية

[1] – *Voir: Derrida. J: Foie et savoir,op.cit, pp: 38- 40.*

[2] – ينظر: سارتون، جورج: تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة وتقدمي: إسماعيل مظهر، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، 1961، د ط، ص 195.

[3] – *Voir: Derrida. J; Jürgen Habermas, Giovanna. B: Le concept du onzième Septembre, op.cit., p. 186.*

*biotechnologie* أو النووية *nucléaire*). نستطيع حينها، الدفاع عن موقف حذر، يفتح الباب، ولكن لا يسمح بمرور إلاّ ما كان متلائم مع ما نعرفه من ذي قبل. وفي ذات الحين لا يجب تجاهل التحولات التي تعرفها المجتمعات، مثل مسألة الهجرة وقدوم الأجانب الذي هو « دوماً إجابة عن نقص عن طلب، عن حاجة»[1]: نقص في الأمن بالنسبة للمضطهدين، طلب الحماية بالنسبة للاجئين، والحاجة للعمل.

فالانشقاقات تلك، ليست فقط إيديولوجية، أو دينية، أو ثقافية، أو لغوية، بل تنطوي على تغيرات يشهدها الفضاء العمومي، من خلال تأثير وسائل الإعلام، وشبكات الأخبار التي تجهل الحق الوطني في السيادة *souveraineté*، فمن هذه الزاوية، فإن التسامح اللّيبرالي المتمحور حول حماية التراب، السكن، الثقافة، الدين، التي يمكن أن تتعايش مع مثيلاتها بالنسبة للآخرين، يصبح غير كافيا في هذه الأثناء.

واعتباراً، فإن تحديد عتبات التسامح، وتقييم خطر الأجانب، والغرباء، يقود إلى الانغلاق على ما نعتبره مقبولاً. إن مفهوم التسامح اللامشروط عند دريدا، وانطلاقا من تفكيك السياقات والعقبات السابقة، يمكن أن يقود إلى موقف آخر مختلف عن ذلك الذي فرضته اشتراطات الثقافة اللّيبرالية وتمركزاتها[2]. لأنه يمكن من تعليق وإلغاء الحمايات المعتادة، تحفيز المضيف من الإقبال على ما هو غير متوقع، واعترافه بأن خطر قانون الآخر ينطبق عليه، حتى لو تعلق الأمر كذلك بالصيرورة العضوية الحيوانية أو الميكانيكية لهذا القانون، بما في ذلك تقبله لإمكانية أن يحول هذا القانون حياته إلى حياة غير آمنة أو ممكنة، أو أن يرغمه على التغير، فضلا عن متطلبات الحق في اللّباقة والمجاملة[3].

ففي حين أن التسامح اللّيبرالي يعتبر هويات الآخرين مكتسبة ومستقرة، فإن التسامح اللامشروط لا يترك أي بنية استقبال سليمة، لا قواعد الحياة، ولا العادات، ولا القانون، ولا اللّغة. إنّ القواعد الجديدة للعبة التي يتم تأسيسها على إثر هذا اللّقاء، لا يمكن التنبؤ بها. وبهذا فإن القراءة الدريدية لمبدأ التسامح لا تخرج عن اعتباره نموذج

[1] – *Gauvin. Lise, et autres, Le dire de l'hospitalité, op.cit., p. 217.*

[2] – *Voir: Derrida. J, et autres: Le Concept du onzième Septembre, op.cit., p.187.*

[3] – ينظر: دريدا، جاك: انفعالات، تر: عزيز توما، إبراهيم محمود، مصدر سابق، ص ص: 44– 48.

للممارسة، ولكن تدفع به إلى الانفتاح على كل الاحتمالات والممكنات، فمن خلال كتابات دريدا، وخطابه المكتوب، هناك تسامحاً، ولغة قادرة على استقبال اختلافية الآخر[1].

### 3. التسامح والغيرية اللانهائية:

هل بالإمكان الذهاب أبعد مما يتيحه مبدأ التسامح اللامشروط الذي دعا إليه دريدا، مستكملا مبدأ الضيافة اللامشروطة؟

إنّ تسامحاً آخر يوافق تجربة "صحراء داخل صحراء" بتعبير دريدا، « سوف يحترم مسافة الغيرية اللانهائية *altérité infinie* كتفرّد»[2]. ومن ثم، فإن الغيرية اللانهائية المتفردة للآخر تحمل إلزاماً، من حيث أنها تدفعنا إلى الاحترام كوعي بالمسافة التي تتخذها ذواتنا اتجاه الغير.ليضيف دريدا « إن ذلك الاحترام سوف يكون دينيا، كتأنيب للضمير واحتفاظ: مسافة، بعثرة، انفصال، منذ عتبة كل دين كعلاقة للتكرار بنفسه، ومنذ عتبة كل علاقة اجتماعية»[3]. ولفهم ما كان يعنيه دريدا هنا، من توظيفه لمفهوم الدين، يمكن أن نلاحظ أن ثمة اشتقاقين مختلفين ينسبان إلى كلمة دين *religion*:

- في *religare*، هناك فكرة الرابط الاجتماعي، الذي يقود إلى التسامح–الإحسان.
- *relegere* (القطف، الجمع)، (*cueillir, rassembler*)، تحيل إلى مجموع دلالي مرتبط بالقدسية، القداسة، السلام (الأمن والسلامة)، أو عفة النفس.

فحين أكون أمام الشيء الغريب كما لو أنني أمام الغيرية اللانهائية للآخر[4]، أقف أمام هذه الغيرية، كما لو أنها سالمة من كل نجاسة. هذا البعد المقدس يحدد نقطة احترام أدنى لأي لغة، نقطة تأنيب وتحفظ، مكان انسحاب، تجريد شديد، وحتى نشوة شديدة من خلالها يمكننا الانفتاح على الآخر، قبل كل علاقة اجتماعية، فبالنسبة لدريدا، فإن هذا المكان الذي يسميه "صحراء داخل صحراء" هو أيضا المكان الأصلي للعدالة، بينما

[1] – *Voir: Calle-Gruber, Mireille: Jacques Derrida, la distance généreuse, op.cit,.p. 13.*

[2] – *Derrida. J: Foie et savoir, op.cit., p. 37.*

[3]– *Ibid., p. 37.*

[4] – *Voir: Deloro, Cyrille, L'autre, op.cit., p. 15.*

«التسامح يتعدى حتى مستوى حدود العدالة، لأن معنى أن تسامح هو أن تتجاوز الأشياء التي لا يمكن أن تسامحها»[1].

لذلك، فإنه، ومهما بذلنا من جهود يمكن اختلاقها للاحتماء، فإننا ننتهي دوماً إلى الامتثال لهذا المكان غير المتجانس. فسواء عشناه كعنف، كاعتداء أو تهديد، وسواء اعتبرناه إرهاباً أو ما بعد حداثة، فإن هذا المكان ملحاح. يتطلب اعتباره كذلك، حين يكون كل محتوى محدد قبليا من قبل القانون أو المعيار غير قابل للتطبيق. فنحن لا نملك أمامه أي خيار، لا نقرر أن نسامحه، وإذا ما اعترفنا به، فإن ذلك ليس مرده إلى اعتبارات أخلاقية، ولكن ذلك راجع لإصراره دون هوادة ممكنة. إنها مكانة اليهودي عند فولتير، أو الغرابة المقلقة *etrangeté inquiétante* عند فرويد، وقد يكون ذلك أيضاً راجع إلى مكانة الأجنبي في بعض الإيديولوجيات الرافضة جذرياً للآخر، ما يعكس عدم فاعلية الأنظمة الليبرالية اتجاهه[2]، وانغلاقها المستمر أمام المختلف.

هناك نقطة أخرى، يسجلها دريدا حول نص ماركس *Marx*، الذي يدعو فيه إلى تغيير العالم، فنحن نقرأه، نفكك شيفرته، نحلله ولكن لا نفرغه من حمولة مادته الفعالة. إنه شكل آخر من التسامح المحدود، الذي يقود تطبيقه إلى محو تفرد النصّ. فبمجرد أن نسامح، فإننا نتجاهل، نفرغ الكلمة من قوتها ومن طاقتها. وهو الشيء نفسه أحياناً في الأوساط أو الأعمال الأكاديمية، عندما يوضع أسلوب موحد على نفس المخطط؛ خطابات لا تحمل نفس الدعوات، ولا نفس الأوامر الزجرية.

وإذا ما تناولنا هذا الموضوع من زاوية تطور الثقافات، نجد أن مارك كريبون *Marc Crépon*، يقابل الضيافة مع الاستيعاب *l'assimilation*، الضيافة تهدم أسطورة وحدة الثقافة. كل لغة تمثّل لترجمة أو ترجمات، تحافظ على لا تجانسيتها، والتسامح مع لغة أخرى، لا يعني تركها تحيا من قريب أو من بعيد، في ثقافة فقاعة، حيث كل واحد يحافظ على بيته، إنه ينطوي على مزيج، على تبادل التعابير الفريدة من نوعها التي تصبح بدورها مشتركة. فرغم شهرة دريدا في العديد من البلدان، وكذا في العديد من الجامعات

[1] - *Arnold, Johann Christoph: Pourquoi pardonner? édit: Church, communities fondation, NY, pp. 11.*

[2] – *Voir: Voir: Derrida. J, et autres: Le Concept du onzième Septembre, op.cit., p. 243.*

والهيئات الرسمية والأكاديمية، إلا أن ذلك لم ينسه– كما يبدو– اغترابه الأبدي[1]، لم ينسه بلده الأصلي الجزائر الذي رحل عنه.

لم يعد من المناسب من قبل أي شخص، ترك أي جماعة تتمتع بتجانسيتها الخاصة، فهذه التعابير لا تنغلق، لا في التسامح المشروط ذي الأصل الديني، ولا في التسامح الليبرالي الذي يهدف إلى الحفاظ على مخطط مؤسس ومستقر يحس معه الأجانب بالاغتراب.

في نص ماركس حتمية إيتيقية وسياسية – يقول دريدا–؛ نداء، أمر قضائي، ولذلك يتوجب الإجابة هنا الآن، في استعجال، لأن عمله مهدد بالزوال، بالكتم، بالتصنيف، في الثقافة أو في الجامعة، يمكن عدم تسييسها: الخفض من عمليات التفسير، هذه هي وظيفة التسامح: العمل انطلاقاً من مؤلف (نص)، الذي يسكن أوربا، ويلزم التمرد (غير المسموح)، قرينة لفكها وتأويلها، ولكن من دون الاستجابة لمطلب تغيير العالم كما دعا إليه ماركس. وبالتالي –وحدها قراءة متسامحة– يقول دريدا، يمكنها أن تستخدم لدمج، وإلحاق مارس ضمن هيرمينوطيقا الندوات، فأن التسامح معناه، إزالة قوة احتمالية تريد أن تتمرد، أن تمرّر في صمت، التحولات التي يمكنها تغيير العالم، والإيمان بأن احترام وحب الآخر أعمق مصادر الاتصال بالغير[2]، من حيث أنه كفيل بتوحيد الأنا والأنت المنفصلين في الوجود التجريبي للصداقة، أليس « جوهر اللغة هو الطيبة»[3] يقول دريدا.

[1] – *Peeters-Benoit: Trois ans avec Derrida, édit: Flammarion, paris, 2010; pp: 36- 37.*

[2] – ينظر: كامل ، فؤاد: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، 1993، ط1، ص ص: 210–211.

[3] – *Derrida. J: Adieu à Emmanuel Levinas, op.cit., p. 20.*

# خاتمة

من خلال الفينومينولوجيا، كعلم يصف الظواهر كما تتبدى بالفعل للشعور، حاول هوسيرل تأسيس علم كلي للماهيات، بتقديم منهج جديد يتجاوز الفهم التقليدي للمعرفة كعلاقة بين ذات وموضوع، من حيث أن الموضوع المدرك لا يخرج عن الوعي في الإعتبار الفينومينولوجي، فيستلزم عندئذ، أن يقصد الوعي موضوعه ، ليصبح كل وعي وعي بشيء ما.

يطمح هوسيرل من وراء ذلك، إلى إقامة نظرية في الوضوح تسمح بحدس الماهيات، تكون أساسا لتأهيل الفلسفة كعلم دقيق صارم، تزكية لتطلعات الفينومينولوجيا، التي تريد تحقيق الوحدة الشمولية والكلية للمعرفة بسبب تشتت العلوم، وكذا نتيجة القصور الذي نتج عن سيطرة المذهب الوضعي. يفهم هوسيرل هذا المأزق المنهجي والمعرفي كأزمة في العلم والمعنى.

يعطي هوسيرل خاصية منح الدلالة والمعنى للوعي القصدي في ارتداداته الجوانية إلى خبرة الذات، وذلك انطلاقا من التحليلات المنطقية التي تعد المرتكز الإيستمولوجي الذي أسند إليه هوسيرل، فحص الدلالة بما فيها دلالة العبارات اللغوية القاصدة، وكذا الدلالات الممكنة، من منظور سيميائي يتحرى كشف شروط حدوث المعنى. ومن ثم، فإن تصور المعنى عنده، يتأسس فيما وراء برانية اللغة اعتبارا إلى النهج الفينومينولوجي الترنسندنتالي، سيما من خلال الحدس، الذي يأتي لملء وإتمام الدلالة التي تقصد موضوعها.

يفرق هوسيرل، في فهمه للعلامة، بين العبارة الدالة التي تمتلك معنى، من حيث أنها من طبيعة مثالية، وبين الإشارة التي تبقى فارغة من المعنى، في غياب مؤولها، كونها علامة، تعكس تحفيزا رمزيا إشاريا لتصور الموجودات، وحالات وجودها المفترضة.

إن تركيز هوسيرل على تحليل الوظيفة التمثيلية للغة، أنتج لديه، نوعا من العزوف عن الجوانب التواصلية للغة، من حيث أنه يفضل اختبار اللغة انطلاقا من الحوار الداخلي للحياة الوجدانية للأنا وحدية، في إكتفاء الأنا بذاتها، متجاورة مع ذاتها. وانطلاقا من هذا

يفهم دريدا أن التعبير المثالي في فينومينولوجيا هوسيرل يكون ممكنا، حينما يعطل التواصل.

في مقاربة هوسيرل لمسألة الغيرية، ومن خلال فينومينولوجيا التذوات، وتجربة عالم المعيش في العالم، عمل هوسيرل على تكثيف مستمر في فهمه لتجربة الغير، ونسج أفق فينومينولوجي في تصور العلاقة بالآخر ، كتغيير قصدي للأنا من منطلق تذاوتي شبيه بعالم المونادات.

بدا اهتمام دريدا بهوسيرل مبكرا، وهو إذ يعترف أن فضل هوسيرل عليه، كبير من حيث أنه علمه تقنية في التفكير، واعترافه أن الفينومينولوجيا تمرين لائق لكل باحث جاد عن الحقيقة، إلا أن دريدا ومن خلال التفكيك، سيعمل مثلما هو الشأن مع نصوص هوسيرل، إلى تقويض الميتافيزيقيا الغربية وتمركزاتها اللوغوسية والصوتية، في انحدارها وتفضيلها للصوت والكلمة المنطوقة، وتآلفها الحدساني والمثالي مع فلسفة الحضور، الذي طبع الفكر الغربي منذ أفلاطون.

بحسب دريدا، يمثل هوسيرل أهم ممثلي الميتافيزيقيا في شكلها المعاصر التي يتوجب كشفها وتفكيك مبادئها، ومن ثم، يقترح دريدا استراتيجية حذرة في تعامله مع هذه الميتافيزيقيا، ويصبح عمل التفكيك عندها، منصبا على خلخلة البنى المغلقة للفكر والفلسفة والمسلمات والأحكام المسبقة في حمولتها اللغوية. ومن ثم، فإن عمل التفكيك وخارج إيحاءاته السلبية، يهدف إلى البناء وليس إلى الهدم ، وهو متعلق دائما بالشروط والسياقات التي يظهر من خلالها.

قصد تجاوز المراكز التي تستمر من خلالها الميتافيزيقيا الغربية، يتصور دريدا أن فلسفة الإختلاف كفيلة بمقابلة الحضور والغياب، كتحرير للعلامة من التضخم الذي انتهت إليه، وإحلال مفهوم الأثر. ومن ثم، دعوته إلى التفكير في وضع جديد للكتابة، من خلال الغراماتولوجيا والكتابة الأصلية، التي تستوعب اللغة كخلفية سابقة ومتجاوزة لها، تكون أساس أي نظام دلالي، حتى ولو كان مختلفا عن النظام الصوت.

إن ذلك الطرح، سيسمح حسب دريدا، من تأهيل طاقة العلامة الكتابية، للتمكين من التواصل حتى في غياب مرجعها، من حيث قدرتها على الإنتقالات الموضعية لمختلف السياقات، وقدرتها على التكرار. إن في ذلك إفصاح و اعتراف مختلف بغيرية الآخر، وتمكين له من الانفتاح على تواصل مختلف، عن ذلك الذي يخضع لمركزية الصوت.

لينتهي دريدا إلى أن احترام وحب الآخر، أعمق مصادر الإتصال بالغير، وأن تسامحا وضيافة لامشروطتين، تظلان شرطا لكل غيرية لانهائية .

لاشك، أنه وبتغير رهانات الفلسفة المعاصرة، قد تغيرت الأسئلة أيضا، إذ لم تعد تعنى كما كانت في السابق بمشكلة المثالية المتعالية، التي هي أساس فينومينولوجيا هوسيرل.

يبدو أن التفكيك الدريدي، قد حذا حذوا إستراتيجيا في التعامل مع الفينومينولوجيا في تصورها للمعنى، فالإنزلاقات المثالية والميتافيزيقية التي رافقت التوجهات النظرية للفينومينولوجيا برأي دريدا، هي التي أهلت التفكيك من أن يقابل هوسيرل ضد نفسه ( هوسيرل ضد هوسيرل).

ونتساءل ها هنا، أفليس التفكيك إلا أحد أشكال الطموح الفينومينولوجي في أن ينفتح على مجالات أرحب من الفكر، وأن يتجاوز الفينومينولوجيا كمنهج، إلى الفينومينولوجيا كحركة فكرية دؤوبة، منفتحة باستمرار على آفاق التأويل.

ولعل التفكيك نفسه، وجد وضالته، ليس على مستوى مادة التفكيك، أي ليس لكون أن الفينومينولوجيا عند هوسيرل، شكلت ومنذ الأعمال الأولى لدريدا، المتكئ الذي انطلق منه عمل التفكيك، بل وزيادة على ذلك كله، لأن التفكيك يستمد شرعيته نظريا على الأقل، من إمكانيات الإقامة والنفاذ التي وفرها البراديغم الفينومينولوجي للتفكيك. ونتساءل ها هنا، أفليس التفكيك بهذا الشكل، وعند هذا المستوى الإبستيمي، أحد أشكال التفلسف التي تستمر من خلالها الفينومينولوجيا، ولو بشكل مختلف.

إن راديكالية التفكيك، تجد إلى حد ما، أفقا حيويا من خلال ما يتيحه لها الإنفتاح الفينومينولوجي على التأويل والتأويل الجذري، إذا علمنا أن مسألة قراءة كل تراث

هوسيرل من خلال مجموعة نسخته الأصلية (هوسرليانا) ، ما يزال غير مكتملا إلى يومنا، فلعله يكون كفيلا، متى ما أمكن الإطلاع عليه وقراءته، من أن يجيب على كثير من الأسئلة، ولعله يكون كذلك، عتبة مثلى لفهم وتأويل الإرث الفينومينولوجي الهوسيرلي في كليته .

لذلك، يدعونا دريدا إلى انفتاح فكري وروحي على عصرنا، بحذر وانتباه وجرأة أكثر، فقد ظل كمفكر يتأمل الفلسفة ويفككها من دون موارية، وعمل ككاتب على زرع المفردات والمفاهيم، وتفكيك النصوص، وهو كأستاذ، واصل استجواب المؤسسات التعليمية وفحص معنى الجامعة و التربية. و كمواطن، ناضل بطريقته، بنقد وتفكيك وثوقية الديمقراطيات الحالية، لا كنزوع إلى التعقيد، ولكن كرغبة وهاجس في الحفاظ على المستقبل وتأمينه.

# ثبت المصطلحات

| عربي – أجنبي | | عربي – أجنبي | |
|---|---|---|---|
| **حرف الألف** | | | |
| أفكار خالصة | *Cogitationes* | إشارة | *Indice/ Anzeichnen* |
| اقتصاد فينومينولوجي | *Réduction phénoménologique* | اختلاف | *Différence* |
| اقتصاد موناديي | *Réduction monadique* | اخـــ(ت)لاف | *Différance* |
| أنطولوجيا | *Ontologie* | أيقونة | *Icône* |
| أناوحدية | *Solipsisme* | استعارة | *Métaphore* |
| أزمة | *Krisis/crise* | إنية | *Ego* |
| أمبريقية | *Empirique* | إنية مونادية | *Ego monadique* |
| إيبوخية(تعليق الحكم) | *Epochè/ épokhè* | انغلاق | *Clôture* |
| إدراك | *Perception/wahrenehmung* | الآخر | *L'autre* |
| إيضاح | *Aufklärung* | أثر | *Trace* |
| أثر أصلي | *Archi-trace* | اعتباطية | *Arbitraire* |
| إرادة قول | *Vouloir dire* | استيعاب | *Assimilation* |
| **حرف الباء** | | | |
| بناء | *Konstruction / Construction* | بعثرة | *Dissémination* |
| بنيوية | *Structuralisme* | | |
| **حرف التاء** | | | |
| تفكيك | *Déconstruction* | تذاوت | *Intersubjectivité* |
| تواصل | *Communication/ kommunikation* | تماثلي | *Analogique* |
| تسامح | *Tolérance* | تقوس | *Einklammerung* |
| تمثيل | *Représentation* | متعالي | *Transcendant* |
| تفكيك | *Déconstruction* | تعالي | *Transcendance* |
| تجربة متعالية | *Expérience transcendantale* | تمظهر | *Apparaitre* |
| تمركز لوغوسي | *Logocentrisme* | تدليل | *Signifiance* |
| تمركز صوتي | *Phonocentrisme* | تعبيرية | *Expressivité* |
| تكرارية | *Itérabilité* | تاريخانية | *Historicité* |
| تلفظية | *Vocalité* | تعيين | *Désignation/bezeichung* |
| **حرف الجيم** | | | |
| جسماني | *Corporelle* | | |
| **حرف الحاء** | | | |
| حضور | *Présence* | حدس | *Intuition* |
| حكم | *jugement* | حوار | *Dialogue* |
| **حرف الخاء** | | | |
| خطاب مكتوب | *Discours articulé* | خطاب مكتوب | *Discours articulé* |
| **حرف الدال** | | | |
| دلالة | *Bedenten /signification* | دعوة | *Invitation* |
| دال | *Signifiant* | | |

| | | |
|---|---|---|
| **حرف الذال** | | |
| ذات | *Sujet* | ذاتية *Subjectivité* |
| **حرف الراء** | | |
| رمز | *Symbole* | رجّ *Ebranlement* |
| رد ماهوي | *Réduction éditique* | |
| **حرف الزاي** | | |
| زائدة | *Supplément* | |
| **حرف السين** | | |
| سيمولوجيا | *Sémiologie* | سيادة *Souveraineté* |
| **حرف الشين** | | |
| شكلية | *Formelle* | شفرة *Code* |
| **حرف الصاد** | | |
| صوت | *Voix* | صوتنة *Phonétisation* |
| صواته | *Phonè* | صوامت *Consonnes* |
| صوائت | *Voyelles* | |
| **حرف الضاد** | | |
| ضيافة | *Hospitalité* | ضيافة أصلية *Hospitalité originelle* |
| **حرف الظاء** | | |
| ظهور | *Ersheinen* | ظاهرة *Ersheinung* |
| **حرف العين** | | |
| علامة | *Signe/zeichen* | عبارة *Expression/Ausdrük* |
| علم النفس الوصفي | *Psychologie descriptive* | عالم المعيش *Lebenswelt/ vécu* |
| علمية | *Scientificité* | عقلانية *Rationalité* |
| علم الكتابة | *Grammatologie* | عقلاني *Rationnel* |
| علم الأصوات | *Phonologie* | عنف لغوي *Violence linguistique* |
| **حرف الغين** | | |
| غيرية | *Altérité* | غرابة *Etrangeté* |
| غيرية لانهائية | *Altérité infinie* | |
| **حرف الفاء** | | |
| فكرة | *Idée* | فعل الإدراك *Wahrnermen* |
| فينومينولوجيا | *Phénoménologie* | فهم متبادل *Verständigung* |
| **حرف القاف** | | |
| قبلية | *Apriorique* | قصدية *Intentionnalité* |
| **حرف الكاف** | | |
| كوجيتاتوم | *Cogitatum* | كتابة أصلية أو البدئية *Archi-écriture* |
| كلام | *Parole* | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **حرف اللام** | | | |
| لغة | *Langage* | لسانيات | *Linguistique* |
| لوغوس | *Logos* | لاتقرير | *Indécidable* |
| **حرف الميم** | | | |
| موضوعية | *Objectivité* | معنى | *Sens* |
| ماهيات | *Essences* | منطق متعالي | *Logique transcendantale* |
| موضوع | *Objet* | منطق الصرف | *Logique pure* |
| ميتافيزيقا | *Métaphysique* | مدلول | *Signifié* |
| ميتافيزيقا الحضور | *Métaphysique de la présence* | متعالي | *Transcendantale* |
| ممثلات | *Représentants* | ما بعد الحداثة | *Post- modernisme* |
| محتوى | *Contenu* | ما قبل المعرفة | *Pré-connaissance /Vorberkanntheir* |
| مرجعية | *Référence* | مجتمع لغوي | *Sprachgemeinschaft* |
| محايث | *Immanent* | مركزية إثنية | *Ethnocentrisme* |
| محسوس | *Sensible* | مستلبة | *Aliéné* |
| مبدأ المبادئ | *principe des principes* | مدينة ملجأ | *Ville-refuge* |
| مشاركة وجدانية | *Intropathie/ einfühlung* | ما بعد البنيوية | *Post-structuralisme* |
| **حرف النون** | | | |
| نزعة شكية | *Scepticisme* | نزعة فردانية | *Individualisme* |
| نويم | *Noème* | نحو كوني | *Grammaire universelle* |
| نويز | *Noèse* | نص | *Texte* |
| نزعة نفسية | *Psychologisme* | نعمة | *Bénédicité* |
| **حرف الهاء** | | | |
| هبة المعنى | *Donation de sens* | هدم | *Démolition* |
| هيرمينوطيقا | *Herméneutique* | | |
| **حرف الواو** | | | |
| وعي قصدي | *Conscience intentionnelle* | وجود لذاته | *Être pour-soi* |
| وضوح | *Clarté* | وجود من أجل الآخر | *Être pour autrui* |
| وجود في العالم | *Dasein* | | |

# قائمة المصادر والمراجع

# أوّلاً: المصادر

## 1. مؤلفات ادموند هوسيرل

### بالعربية:

**1. هوسيرل، إدموند: مباحث منطقية**، عناصر إيضاح فيمياء المعرفة، الكتاب الثاني، الجزء الثاني، تر: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010.

**2. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية**، تر: إسماعيل المصدق، مركز الوحدة العربية، بيروت، 2008.

**3. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: تأملات ديكارتية**، المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958، د ط.

**4. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن**، تر: لطفي خير الله، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2009.

**5. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: فكرة الفينومينولوجيا**، تر: فتحي انقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

**6. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: مباحث منطقية، مقدمات في المنطق المحض**، الكتاب الأول، تر: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010.

### بالفرنسية:

***1. Husserl, Edmund**: **Articles sur la logique**, trad.: I English, édit.: PUF, Paris, 1975.*

*2.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***Expression et signification****, **Recherches logiques II**, 1 traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer,edit epimethée,paris, 2011.*

*3.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***Idées directrices pour une phénoménologie****, livre 1, trad.: P. Ricœur, édit: Gallimard, Paris, 1950.*

*4.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***Introduction à la logique****, trad.: L. Jounier, édit: Vrin, Paris, 1998.*

*5.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***La crise des sciences Européennes****, trad.: G. Granel, édit: Gallimard, Paris, 1976.*

*6.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***La philosophie comme science rigoureuse****, trad.: De Lannay, édit: PUF, Paris, 1989.*

*7.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***La philosophie de l'arithmétique****, trad.: J. English, édit: PUF, Paris, 1972.*

*8.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***L'idée de la phénoménologie****, trad.: A. Lowith, édit: PUF, Paris, 1970.*

*9.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***Problèmes fondamentaux de la phénoménologie****, trad.: J. English: édit: PUF: 1991.*

*10.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***Recherches logiques****, tr.: R. Shrer, édit: PUF, Paris, 1990.*

*11.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***De la réduction phénoménologique****, trad.: Marie-Claude, et Jérôme Million, édit: Jérôme Million, Grenoble, 2007.*

*12.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***Logique formelle et logique transcendantale****, trad.: S. Bachelard, PUF, Paris, 1957.*

*13.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***L'origine de la géométrie****, traduction et introduction par Jacques Derrida, édit : PUF, Paris, 1962.*

*14.* ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*:* ***De la synthèse passive****, édit.: Jerome Million, Grenoble, 1998, trad.: Bruce Beyont et Natalie Depraz.*

*15. ______________________________: **Expérience et jugement**, traduit de l'Allemand par: Denis Souche-Dagues, édit: PUF, Paris, 3 éme édit., 2006*

*16. ______________________________: **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps**, traduit de l'Allemand par Henri Dussort, édit: PUF, Paris, 1983.*

*17. ______________________________: **Recherches logiques**, T1, prolégomènes à la logique pure, Trad. de l'Allemand par Hubert Elié et autres, édit: PUF, Paris, 5éme édit., 2002.*

*18. ______________________________: **Idées directrices pour une phénoménologie**, traduit de l'allemand par Paul Ricœur, édit: Gallimard, Paris, 1950.*

## بالانجليزية

*19. **Husserl, Edmund**: **The transcendental Edo and the theory of reduction**, in the Paris lectures, translation and introduction by: Peter Koestenbann, Kluwer Academic, publishers Netherlands, 1998.*

# 2. مؤلفات جاك دريدا

## بالعربية:

1. **دريدا جاك : أركبولوجيا التوهم**، انطباع فرويدي، تر : عزيز توما، إبراهيم محمود، مركز الإنماء الحضاري، اللاذقية، ط1، 2005.

2. ________________________: **عن الحق في الفلسفة**، تر : عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة،بيروت، ط1، 2010.

3. ________________________: **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم : أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008 .

4. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: **أحادية لغة الآخر اللّغوية**، أو في الترميم الأصلي، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2008 .

5. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: **مواقع، حوارات**، ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1992.

6. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ : **الصوت والظاهرة**، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسيرل، ترجمة: فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005.

7. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ : **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، دارتو بقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1988.

8. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: **صيدلية أفلاطون**، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.

9. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: **المهماز**، ترجمة: عزيز توما ،ابراهيم محمود، دار الحوار، اللاذقية، 2010، ط1.

## بالفرنسية:

1. ***Derrida Jacques** : **de la Grammatologie**, édit : minuit, Paris, 1967.*

2. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: ***L'écriture et la différence**, édit : Seuil, Paris, 1967.*

3. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: ***La voix et le phénomène**, édit : PUF, 1ère édit, Paris, 1967.*

4. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: ***Marges de la philosophie**, édit : minuit, Paris, 1972.*

5. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: ***La dissémination**, édit : Seuil, Paris, 1972.*

***6.*** ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

***7.*** ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

***8.*** ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

***19.*** ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

32. ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: ***Sauf le nom***, *édit: Galilée, Paris, 1993.*

33. ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ: ***Foie et savoir***, *édit: Seuil, Paris, 2000.*

## ثانيـــــاً: المراجـــــع

### بالعربية:

1. **إبراهيم، عبد الله وآخرون:** معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ط، دت.

2. **أشار، بيار:** سوسيولوجيا اللغة، ترجمة: عبد الوهاب تزو، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996.

3. **إنقزو، فتحي:** هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللّغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006

4. **إيكو، أمبرتو:** التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط1، 2000.

5. **إيكو، أمبرتو:** السيميائية وفلسفة اللّغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، . 2005.

6. **الكحلاني، حسن:** الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004.

7. **بارة، عبد الغني:** الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، 2008.

8. **بركة، بسام:** علم الأصوات العام، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، د.ت.

**9. بلعقروز، عبد الرزاق:** تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009،

**10. بن عرفة، عبد العزيز:** الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

**11. بن عثمان التويجري، عبد العزيز:** تأملات في قضايا معاصرة، دار الشروق، القاهرة، 2002.

**12. بوشنسكي،** إ.م: الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.

**13. بونفقة، نادية:** فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية الرّد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005، د.ط.

**14. بونفقة، نادية:** فلسفة إدموند هوسيرل، نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2012.

**15. بيرو، جون:** اللسانيات، ترجمة، الحواس مسعودي، مفتاح بن عروس، دار الآفاق،دط، 2001.

**16. بن عبد العالي، عبد السلام:** أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، دار البيضاء، ط1، 1991.

**17. بنعيد العالي، عبد السلام:** ضد الراهن، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005

**18. بروكر، بيتر:** الحداثة وما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1995 .

**19. تودورف وآخرون:** المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ترجمة عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، طبعة ثانية، د.ت.

**20. توسان، برنار:** ماهي السيمولوجيا، ترجمة: محمد نظيف، افريقيا الشرق، ط1، 1994.

21. **توفيق، سعيد**، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.

22. **حرب، علي**: نقد النص، النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995.

23. **حرب، علي** : حديث النهايات ، فتوحات العولمة ومآزق الهوية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط2، 2004.

24. **حرب ، علي** : نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط1، 1993.

25. **حرب ،علي** : هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

26. **حرب، علي**: أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح- الإرهاب- الشراكة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.

27. **خرما، نايف**: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

28. **دبه، الطيب**: مبادئ اللسانيات البنوية، دار القصبة للنشر، دط، 2001.

29. **دوكاتسيه، بيار**: الفلسفات الكبرى، تر: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983.

30. **دريدا وآخرون** : مسارات فلسفية ، ترجمة: محمد ميلاد،دار الحوار، اللاذقية، 2004 .

31. **الدريدي، عبد الفتاح**: فلسفة هيجل، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1970.

32. **صفدي، مطاع**: الحرية والوجود، مدخل إلى الفلسفة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961، د ط.

33. **دولوز، جيل**، وغتاري فيليكس: ماهي الفلسفة، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، ط1، 1997.

34. **دي سوسير، فرديناند:** محاضرات في الألسنة العامة، ترجمة، يوسف غازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، د.ط، 1986.

35. **ديكارت، رينيه:** مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ط2.

36. **تشاندلر، دانيال:** أسس السّيميائية، تر: طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.

37. **روس، جاكلين:** الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل عوا، دار عويدات، بيروت، 2001، ط1

38. **ريكور، بول:** عن الترجمة، تر: حسين الخمري، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ط1.

39. **لوسركل، جان جاك:** عنف اللّغة، ترجمة وتقديم: محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2006 .

40. **زكريا، إبراهيم:** دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، د.ط، 1987.

41. **زيدان، محمود:** مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، 1974، د.ط.

42. **زيناتي، جورج:** رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993.

43. **زيما، بييرف:** التفكيكية دراسة نقدية ، تر : أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1، 1996.

44. **سارتر، جان بول:** نظرية الانفعال، دراسة في الانفعال الفينومينولوجي، تر: هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، د.ط.

45. **السعران، محمد،** علم اللغة؛ دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1999.

46. **سلامة، يوسف سليم:** الفينومينولوجيا المنطق عند إدموند هوسيرل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، د.ط.

47. **سارتون، جورج:** تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة وتقدمي: إسماعيل مظهر، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، 1961.

48. **شوقي الزين، محمد:** تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت،ط1، 2002.

49. **شوقي الزين محمد وآخرون** : جاك دريدا ، الحدث ، التفكيك ، الخطاب ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، دار الفرابي ، بيروت ،ط1،2011.

50. **عودة، ناظم:** الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 1997.

51. **عبد الله ، ابراهيم** : المركزية الغربية ، إشكالية التكون والتمركزات حول الذات ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،ط2،2003.

52. **عبد العزيز، حمودة** : المرايا المحدبة ، من البنوية إلى التفكيك ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998.

53. **علي حسين** : الأسس الميتافيزيقية للعلم ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ،دط ،2003.

54. **عبد الله الغذامي** : الخطيئة والتكفير من البنوية إلى التشريحية ، النادي الثقافي ،جدة ، دط، 1985.

55. **غارودي، روجي:** البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، د.ط.

56. **غراندان، جان:** المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، د.ت، د.ط.

57. **فهمي، زيدان محمود:** في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1985.

58. **فوكو، ميشال:** الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، د.ت، د.ط.

59. **فوكو، ميشال،** حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986.

60. **كامل، فؤاد:** أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، 1993، ط1.

61. **كريستيفا، جوليا:** علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1997.

62. **كوفمان، سارة،** روجي لايورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة: إدريس كثير، عز الدين الدين الخطابي، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1994.

63. **ليتشه، جون** : خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنوية إلى ما بعد الحداثة، تر : فاتن البستاني، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

64. **كونزمان، بيتر وآخرون:** أطلس الفلسفة، تر جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، 2007.

65. **كيروزيل، إديث:** عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط2، 1986.

66. **ليبنتز، جوتفريد فيلهم:** المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلاهي، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978، د.ط.

67. **مارتيني، اندريه:** مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة: سعدي زبير، دار الآفاق، د.ط، 1999.

68. **محمد شاهين، توفيق:** علم اللغة العام، أم القرى للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980.

69. **محمد، سماح رافع:** الفينومينولوجيا عند هوسيرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1991.

70. **محمد ، سماح رافع:** المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ط1، 1973.

71. **المسدي، عبد السلام:** اللسانيات من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984.

72. **مفتاح، محمد:** المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999.

73. **مفرج، جمال:** الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009، ط1.

74. **مهبيل، عمر:** البنيوية في الفكر الفرنسي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت، د.ط.

75. **مهبيل، عمر:** من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007، ط1.

76. **موروسير، إدوار:** الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1989.

77. **ميرلوبونتي، موريس:** تقريض الفلسفة، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1983.

78. **ميشال، أرفيه وآخرون،** السيميائية أصولها وقواعدها، ترجمة: رشيد بن مالك، منشورات الإختلاف، الجزائر، د.ط، 2002.

79. **نبيهة، قارة:** الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998.

80. **نيتشه، فريدريك:** هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، د ت، د.ط.

81. **نورس كريستوفر:** التفكيكية – النظرية والتطبيق، تر: رعد عبد الجليل جواد ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، ط1، 2008.

82. **هنكسون، جيم:** المرشد إلى الفلسفة، ترجمة: جورج خوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990.

83. **هيجل**،جورج فلهم: فينومينولوجيا الفكر، ترجمة: مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، د.ط.

84. **هيدغر، مارتن:** ماذا يعني التفكير، تر: نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008، د.ط.

85. **هبرماس**،يورغن: القول الفلسفي للحداثة، تر : فاطمة الجيوشي، منشورات وزراة الثقافة، دمشق ، دط ، 1995.

86. **هامبشر ، ستيوارت:** عصر العقل ، تر : ناظم طحان ،دار الحوار للنشر والتوزيع ،االلاذقية ، ط2،.1986.

87. **ريكور، بول** : نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط2، 2006.

88. روبتز، ر.هـــ: موجز تاريخ علم اللّغة، تر: أحمد عوض، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997.

89. **شتروك ، جون** : البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1996.

90. **وولف**، أ: فلسفة المحدثين والمعاصرين، تر: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ت، ط2.

91. **يفوت سالم:** المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 1999.

## بالفرنسية:

1. ***Adam, J.M*** *: Le texte narratif, édit : Fernand Nathan, Paris, 1985.*

2. .***Barbaras, Renaud****: Introduction à la philosophie de Husserl, édit.: Les éditions de la transparence, Chatou, France, 2004*

**3. *Barsotti*, *Bernard***: *Bachelard, critique de Husserl, édit: L'Harmattan, Paris, 2002.*

**4. *Barthes, Roland*** *: L'empire des signes, édit : Flammarion, Paris, 1970.*

**5.** ———————————: *L'empire des signes, édit : Flammarion, Paris, 1970.*

**6.** ———————————: *Le plaisir du texte, édit : Seuil, Paris, 1973.*

**7. *Benoist*, *Jocelyn et autres***: *Husserl, édit: Cerf, Paris, 2008*

**8. *Benoist*, *Jocelyn***, *et Vincent, Gérard: Lectures de Husserl, édit: Ellipses, Paris, 2010.*

**9.** ———————————: *Autour de Husserl, l'égo et la raison, édit.: Vrin, Paris, 1994.*

**10.** ———————————: *Intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl, édit.: Epiméthée, PUF, Paris, 2001*

**11.** ———————————: *Phénoménologie, sémantique, ontologie, édit: Epiméthée, PUF, Paris, 1$^{ére}$ édit., 1997*

**12.** ———————————: *L'idée de la phénoménologie, édit: Beauchesne, Paris, 2001.*

**13. *Benveniste*, *Emile*** *: Problèmes de linguistiques générales, T1, édit, Gallimard, Paris, 1966.*

**14. *Bennington*, *Geoffrey***, *et* ***Jacques Derrida***: *Derrida, édit: Seuil, Paris, 2008.*

**15. *Bouckaert* , *Bertrand***: *L'idée de l'autre, la question de l'idéalité et de l'altérité cher Husserl, édit: Kluwer academic publishers, USA, 2003.*

**16. *Biyogo*. *Grégoire*** *: adieu à Jacques Derrida : en jeu et perspectives de la déconstruction, édit : L'Harmattan, Paris.*

**17. *Bouton*, *P***. *Charles: La signification, édit: Klinck Sieck, Paris, 1979.*

**18. *Bravo-Elena***: *absence, souvenir: la relation à autrui chez E. Levinas et H. Derrida, édit: Brepols, Paris, 2005.*

**19.** ***Cabestan***. ***Philippe et autres****: Introduction à la phénoménologie contemporaine, édit: Ellipses, Paris, 2006.*

**20.** ***Châtelet***, ***François****: La philosophie de Kant à Husserl, édit: Marabout, Verviers, Belgique, 1979.*

**21.** ***Cherif, Mustapha***, ***et autres****: Derrida à Alger, un regard sur le monde,, essais, édit: Barzakh, Alger, 2008.*

**22.** ***Calin***. ***Rodolphe*** *et,* ***François***, ***David Sebbah****: Le vocabulaire de Levinas, édit: Ellipses, Paris, 2011.*

**23.** ***Calle-Gruber***, ***Mireille****: Jacques Derrida, la distance généreuse, édit: de la différence, Paris, 2009.*

**24.** ***Derrida. J***: ***Jürgen Habermas***, ***Giovanna. B****: Le concept du onzième Septembre, édit: Galilée, Paris, 2004.*

**25.** ***Demange***, ***Dominique****: Les formes de l'extériorité dans la philosophie de Husserl, édit.: L'Harmattan, Paris, 2000.*

**26.** ***Deloro***. ***Cyrille****: L'autre, édit: Larousse, Paris, 2009.*

**27.** ***Devin***. ***Guillaume****: Les solidarités transnationales, édit: l'Harmattan, Paris, 2004.*

**28.** ***Dominique***, ***M*** *: nouvelles tendance sen analyse du discours, édit : Hachette, Paris, 1987.*

**29.** ***Dastur*** ,***Françoise*** *: la phénoménologie en questions, édit :librairie philosophique, Vrin, Paris,2004.*

**30.** ***Dutroit***, ***Thomas*** *et,* ***Philippe Romanski****: Derrida d'ici, Derrida delà, édit: Galilée, Paris, 2009.*

**31.** ***Dekens***.***Olivier*** *:Derrida pas à pas , édit : ellipses,Paris,2008.*

**32.** ***Eluard***, ***R*** *: Le pragmatique linguistique, édit : Nathan, Paris, 1985.*

**33.** ***English***, ***Jacques****: Le vocabulaire de Husserl, édit: Ellipses, Paris, 2002.*

**34.** ***Escoubas***, ***Eliane*** *et* ***Bernhard Waldenfels****: Phénoménologie Française et phénoménologie Allemande, édit.: L'Harmattan, Paris, 2000.*

**35.** ***Fisette**, **Denis** et **Sandra Lapointe**: Aux origines de la phénoménologie, édit.: PIF, Laval, France, 2003.*

**36.** ***G. Frege**: Ecrits logiques et philosophiques, édit: Point, Nantes, France, 1996.*

**37.** ***Greimas.A. :** du sens éssais sémiotiques, édit : du seuil, Paris, 1970.*

**38.** ***——————————————:** Man passant, la sémiotique du texte, édit : seuil, Paris, 1976.*

**39.** ***Gauvin** : Lise et autres: Le dire de l'hospitalité, édit: PU, blaise, pascal, C. Ferrand, Paris, 2004.*

**40.** ***H. Maldiney**: Penser l'homme et la foie, édit.: J. Milon, Grenoble, 1991.*

**41.** ***Heiddeger**, **Martin** :être et temps, édit : Gallimard, Paris, 1986.*

**42.** ***——————————————**: Le principe de raison, édit: Gallimard, Paris, 1957.*

**43.** ***Housset**, **Emmanuel**: Husserl et l'énigme du monde, édit: Seuil, Paris, 2000.*

**44.** ***Huneman**, **Philippe**, **Estelle Kulich**: Introduction à la phénoménologie, édit: Armand Colin, Paris, 2004.*

**45.** ***J.M**, **Adan** : Langue et littérature, édit : Hachette, Paris, 1991.*

**46.** ***Jankovic**. **Zoran** : au-delà du signe : Gadamar et Derrida, le dépassement herméneutique et déconstructiviste du dasein, édit : L'harmattan, Paris, 2003 .*

**47.** ***Jacob**, **André** : Introduction à la philosophie du langage, édit : Gallimard, Paris, 1976.*

**48.** ***Jakobson**, **Roman**, Six lecous sur le son et le sens, édit : minuit, Paris, 1976.*

**49.** ***Janicaud**, **Dominique**: La phénoménologie dans tous ses états, édit: Gallimard, Paris, 2009.*

**50.** ***Jean-Paul***, ***Sartre***: *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, Coll"te", édit.: Gallimard, Paris, 1984.*

**51.** ***Kelkel***. ***Lothar***, *et René Scherer: Husserl, sa vie, son œuvre, édit: PUF, Paris, 2002.*

**52.** ***Kola***, ***Kowski***: *Husserl et la recherche de la certitude, traduit par: Philiberl Secretan, édit: L'âge d'homme, Lausanne, Suisse, 1991.*

**53.** ***Kremer Marietti***, ***Angèle***: *cour sur la première recherche logique de Husserl, édit.: L'Harmattan, Paris, 2003.*

**54.** ***Kasserer***, ***Ernest***: *Essai sur l'homme, trad.: N. Massa, édit: Minuit, Paris, 1975.*

**55.** ***Kristiva Julia et autres***, *La traversée des signes, édit : Seuil, Paris, 1975.*

**56.** ***Lahbib, Olivier***: *De Husserl à Fichte, liberté et réflexivité dans le phénomène, édit: l'Harmattan, Paris, 2009.*

**57.** ***Lany***, ***Marc***: *Découvrir la philosophie contemporaine, édit: Eyrolle, Paris, 2009.*

**58.** ***Lyofard***, ***Jean- François***: *La phénoménologie, édit: Quadrige/ PUF, Paris, 2011.*

**59.** ***Lipovetsky***. ***Gilles***: *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain, édit: Gallimard, Paris, 1983.*

**60.** ***M. Merleau Ponty***: *Phénoménologie de la perception, édit.: Gallimard, Paris, 1945.*

**61.** ———————————: *La prose du monde, édit.: Gallimard, Paris, 1969.*

**62.** ———————————: *phénoménologie de la perception ,edit, Gallimard, Paris,1945.*

**63.** ———————————: *Signes, édit: Gallimard, Paris, 1960.*

**64.** ***Maria, Yagnello*** *: Alice au pays du langage, édit : seuil, Paris, 1981.*

**65.** ***May Zaud, Yves****: Personne communauté et monade chez Husserl, édit.: L'Harmattan, Paris, 2010.*

**66.** ***Mounin, Georges*** *: linguistique et philosophie, édit : PUF, 1ère édit, 1975.*

**67.** ***Montandou. Alain****: Espaces domestiques et privés de l'hospitalité, édit: PU, blaise Pascale, 2000.*

**68.** ***MFouakouet.Leopold*** *: Jaques Derrida, entre la question de l'écriture et l'appel de la voix, édit : L'harmatan,Paris,2005.*

**69.** ***Nancy, Jean-Luc et autres*** *: Derrida et la question de l'art, édit :Cécile defaut,Nantes,2011.*

**70.** ***P.Bonton, Charles*** *: La signification, édit : Klinckseick, Paris, 1979.*

**71.** ***Patocka, Jan****: Introduction à la phénoménologie de Husserl, traduit du Tchèque par Erika Abrams, édit: Jérôme Milon, Grenoble, 1992.*

**72.** ***Peirce, S.Charles*** *: écrits sur le signe, tra : Gerard de lc dalle, édit : Seuil, Paris, 1978.*

**73.** ***———————————————:*** *textes fondamentaux de sémiotique, tra : Berth.F et autres, édit : méridiens, Klinckseick, Paris, 1987.*

**74.** ***Petit. Jean-Luc****: Solipsisme et intersubjectivité, quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein, édit.: Cerf, Paris, 1996.*

**75.** ***Petrosino.silvano*** *: Jaques Derrida et la loi du possible, edit ,cerf, Paris, 1994.*

**76.** ***Peeters, Benoit****: Derrida, édit: Flammarion, Paris, 2010.*

**77.** ***Peeters-Benoit****: Trois ans avec Derrida, édit: Flammarion, Paris, 2010.*

**78.** ***Poché.Fred*** *: penser avec jaques Derrida : comprendre la deconstruction, édit : chronique sociale, Paris, 2007.*

**79.** ***Ramond.charles*** *:Derrida, la déconstruction, edit.puf,2éme édit,Paris,2008.*

**80.** ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*: Le vocabulaire de derrida, édit : Ellipses, Paris, 2001.*

**81.** ***Renaut, Alain****: Découvrir la philosophie- le sujet, édit.: Odile Jacob, Paris, 2010.*

**82.** ***Rey, Alain*** *: Théories du signe et du sens, lecture1, édit : Klinckseick, Paris, 1973.*

**83.** ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*: Théories du signe et du sens, lecture2, édit : Klinckseick, Paris, 1976.*

**84.** ***Ricœur, Paul****: Soi-même comme un autre, édit.: Seuil, Paris, 1990.*

**85.** ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ*: L'être humain du seul fait qu'il est humain, édit: UNESCO, Paris.*

**86.** ***Sapir, édward*** *: Linguistique, traduc : Jean, elie et Nicole Soulé, édit : minuit, Paris, 1968.*

**87.** ***Salonskis, Jean-Michel****: Derrida, édit: Les belles, Paris, 2010.*

**88.** ***Searle****, John : Sens et expression, tra : Joëlle proust, édit : minuit, Paris, 1975.*

**89.** ***Steinmetz. Rudy*** *: les styles de Derrida , édit : le point philosophique, Bruxelles,1994 .*

**90.** ***Slanskis.Jean-Michel*** *: Derrida ,édit : les belles lettres ,Paris,2004.*

**91.** ***Seffahi. Mohammed*** *: et Michel Wieviorka: Autour de Jacques Derrida, de l'hospitalité, édit: La presse du vent, Paris, 2001.*

**92.** ***Searle. John****: sens et expression, trad.: Joëlle Proust, édit: Minuit, Paris, 1979 .*

**93.** ***Toulemont, René****: L'essence de la société selon Husserl, édit.: PUF, Paris, 1962.*

**94.** ***Thorsteinsson. Björn****: La question de la justice chez Jacques Derrida, édit: l'Harmattan, Paris, 2007.*

**95.** ***Vendryes, Joseph*** *: Le langage, Introduction linguistique à l'histoire, édit : Albin Michel, Paris, 1969.*

## بالإنجليزية:

**1.** ***Barry, Smith and David****. W: Meaning and language in the Cambridge companion to Husserl, Cambridge University Press, USA, 2006*

**2.** ***Bell, David: Husserl****: Tj press (padstow), Great Britain, 1990*

**3.** *.**De Boer, Theodore**: The Development of Husserl's Thought, edit: Martinus, Hague, 1978*

**4.** ***Depraz, Natalie****: Alterity and Facticity, a new perspectives on Husserl, edit: Kluwer Academic Publishers, USA*

**5.** ***Dorion Cairnes****: Conversation with Husserl and Fink, ed.: par R. Zaner, The Hague, Nijhoff, 1976*

**6.** ***Lawlor, Leonard****: Derrida and Husserl, the basic problem of phenomenology, Indiana University Press, USA, 2002.*

**7.** ***Ricoeur, Paul****: Husserl, an analysis of his phenomenology, edit: Northwestern University Press, Illinois, USA, 1999.*

**8.** ***Stefania, Centrone****: Logic and Philosophy of Mathematics in the early Husserl, edit: Springer, vol. 345, Hamburg, Germany, 2010.*

**9.** ***Still. Judith****: Derrida and Hospitality, theory and practice, edit: Edinburg University Press, 2010.*

**10.** ***Donn Welton*** *:The structure of intentionality, in the new Husserl, a critical reader, Indiana University Press, Indianapolis, USA, 2003*

**11.** ***Woodruff, David****: Husserl and intentionality, a study of mind, meaning and language, edit: Kluwer, USA, 1982*

# ثـــالثـــــاً: قائمة المعاجم

## بالعربية:

1. **يورين، روزنتال وآخرون:** الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كريم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1985.

**بالفرنسية:**

**1.** ***Auroux.S*** *:encyclopédie philosophique universelle, T2,les notions philosophiques, édit :Puf,2eme édit, Paris,1998.*

**2.** ***Durozoi****, Générale, et André : dictionnaire de philosophie,édit :Natan,Paris,1990.*

**3.** ***Dubois****,* ***Jean et autres*** *:dictionnaire de linguistique, édit : librairie larousse, Paris,1973.*

**4.** ***Greimas.A.J,J courtes****:simotique,dictionnaire raisonné de la théorie du langage, T1,édit : Hachette, Paris,1979.*

**5.** ***Ducat****.* ***Philippe****,* ***et autres****: Philosophie, le manuel, édit: Ellipses, Paris, 2006 .*

## رابعـــــاً: قائمة المجلات

**بالعربية:**

**1.** (أفكار حول جهنم)، جاك دريدا، ترجمة: جورج أبي صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، م.إ. ق، بيروت، عدد 12، 1990.

**2.** (التفكيك والإختلاف المرجأ)، بن عرفة عبد العزيز، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العددان 49/48، شباط 1988.

**3.** (الشعر والتحدي وإشكالية المنهج)، د. صبري حافظ، مجلة العرب والفكر العالمي، م.إ. ق، بيروت، العدد 38،آذار، 1986.

**4.** (الفكر الفرنسي وأشكال الخلخلة)، جاك دريدا، ترجمة: ع. ب، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، عدد2، أكتوبر 1997، السنة الأولى.

**5.** (بيان من أجل الفلسفة)، باديو آلان، ترجمة: مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد12، 1990.

**6.** (تحولات التأويلية)، رينر دوكلتز، ترجمة: فريق م.إ. ق ،مجلة العرب والفكر العالمي، م.إ. ق ، بيروت، عدد 09، 1990.

**7.** (توقيع، حدث، سياق)، دريدا جاك، ترجمة: فريق م.إ. ق، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 10، ربيع 1990.

**8.** (عقلانية اللغة والإيصال)، د: غصن أمينة، مجلة الفكر العربي المعاصر، م.إ.ق، بيروت، عدد 16، تشرين الثاني 1981.

**9.** (عن ملامح الفكر الفلسفي في مطالع القرن 21)، الدوامي عبد الرزاق، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد1، شنبر 1997.

**10.** (لذة النص)، بارت رولان، ترجمة: محمد الرفرافي، محمد خير بقاعي،مجلة العرب والفكر العالمي، م.إ. ق، بيروت، عدد 10، 1990.

**11.** (ما هو النص)، بول ريكور، ترجمة: د. عبد الله عازار،مجلة العرب والفكر العالمي، م.إ. ق، بيروت، عدد 12، 1990.

**12.** (ما هي الظواهرية)، ميرلوبونتي، ترجمة: فؤاد شاهين، مجلة العرب والفكر العالمي، م.إ. ق، بيروت، عدد 12، 1990.

**13.** الحسناوي، مصطفى: (لغة الجسد– لغة الآخر)، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، عدد5، 1989.

**14.** محمد، فرحة: (المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسيرل)، مجلة تشرين للبحوث والدراسات، اللاذقية ،مجلد 31، عدد 1، 2009.

## بالفرنسية:

**1.** *(Du mot à la vie) : Derrida, J : Helène cixous, magazine littéraire, n° 430, Avril 2004.*

**2.** *Vandev. Elde: (Communication et vécu chez Husserl), revue études phénoménologiques, N° 20, vol. 10, édit.: cnis, Paris, 1994.*

**3.** *Descombes, Vincent: (La question de l'individualité humaine), revue philosophie, N° 106, édit.: Minuit, Paris, 2010*

**4.** *(La vérité blessante) : par : Eveline Grossman, entretien avec Jacques Derrida, revu : Europe : 82ème année, N° 901, Mai 2004.*

**5.** *Tengeleyi, Laszlo: (Introduction à la phénoménologie: le sens de l'expérience et son expression langagière), revue CENIPHE, N°01, 2005, Nice.*

**6.** *De Nerval, Gérard: ( La fuite du même ou la quête de l'autre), revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Marrakech, N° 05, 1989.*

**7.** *Devries. Hent: (Une pensée hospitalière, Derrida et l'éthique), revue Europe, spécial numéro sur Jacques Derrida, 82 année, n°901, édit: Macula, Paris, 2004.*

**8.** *Derrida .J: (De l'hospitalité- Fragments): revue écarts d'identité, n°84/85, Paris, 1998.*

**9.** *(Une éthique impossible), revue Sciences humaines, spécial N°3, Foucoult, Derrida, Deleuze: pensées rebelles, Auxérre, France.*

**10.** *Giovanna Angel.Daniel : ( la fidélité à la phénoménologie), magazine littéraire,n°430,Paris,Avril 2004* **.**

**11.** *(la passion de l'Excès) : Foucault, Derrida, Deleuze : Pensées rebelles, revue sciences humaines, spéciale n°03, magazine 2005,Auxerre, France.*

## خـــامســـاً: قائمة الصحف

**1.** *(Qu'est ce que la déconstruction), entretien inedit avec Derrida, par Roger-Pol droit, Journal le monde, N° 18572, 12 Octobre 2004,Paris.*

# فهرس

**الفهرس:**

**إهداء:** .....

**كلمة شكر وعرفــان:** .....

**مقدمة:** ..... أ

# الفصل الأوّل:

## فينومينولوجيا هوسيرل: السياق الفلسفي والأسس النظرية (12- 46)

**تمهيد:** ..... 12

## المبحث الأوّل:

### المسوغات المعرفية والفلسفية (12- 29)

**الروافد النظرية:**

1. مثالية أفلاطون: نموذج المعرفة الكلية بالماهيات 16
2. تأثير ديكارت: من الكوجيتو إلى الكوجيتا توم 18
3. مونادولوجيا ليبنتز 22
4. فلسفة كانط وإتمام الفينومينولوجيا المتعالية 23
5. قصدية برنتانو أو ربط الوعي بالموضوع 27

## المبحث الثاني:

### مقولات المنهج الفينومينولوجي وخطواته (31- 46)

**1. المقولات:**

1.1 القصدية 31

2.1 عالم النويم، وعالم النويز (*Noème, Noèse*) 34

**2. أطوار فلسفة هوسيرل:**

1.1 الرّد السّيكولوجي 38

2.1 نقد النزعة النفسانية وتأسيس المنطق المتعالي 39

3.1 وصف الظواهر 40

4.1 ترنسندالية الظواهر 40

3. مراحل المنهج الفينومينولوجي:

1.3 المرحلة الإيبوخية (تعليق الحكم) 41

2.3 البناء 45

3.3 الإيضاح 46

# الفصل الثاني:

(89 -49)

## اللّغة ونظرية الدلالة في فينومينولوجيا هوسيرل

تمهيد: ..... 49

## المبحث الأوّل:

(68 -49)

### نظرية المعنى وفينومينولوجيا الإدراك

1. فينومينولوجيا الإدراك والوظيفة التركيبية للذات:

1.1 صيرورة الإدراك 50

1.2 المتعالي والإيبوخي 56

2 مثالية المعنى وقصدية التدليل:

1.2 جوانية المعنى وثانوية اللغة 60

2.2 القصدية اللّغوية والتعبير 66

## المبحث الثاني:

(89 -70)

### الدلالة اللّغوية بين الوظيفة التمثيلية والوظيفة التواصلية

1. العبارة/ الإشارة: تراوح العلامة بين الامتلاء والتحفيز

1.1 الذات المؤولة والعلامة 70

2.1 العبارة وجوانية التواصل 72

3.1 دلالة العبارة والحدس 76

2. الدلالة اللّغوية والدلالات الممكنة

1.2 دلالة العبارات اللّغوية 78

2.2 قصدية الدلالة المتعالية 82

3.2 الدلالات الممكنة والتأويل 84

# الفصل الثالث:

(92- 128)

## تجليات فلسفة التواصل عند هوسيرل

تمهيد: ..... 92

## المبحث الأوّل:

(92- 111)

### التواصل وتجربة عالم المعيش

1. فينومينولوجيا الإدراك والتواصل

1.1 تجربة عالم المعيش 93

2.1 التواصل وأفق الإدراك 96

2. التشكيل اللّغوي للعالم وبنيته

1.2 العالم باعتباره تشكيلا لغويا 100

2.2 عالم المعيش كبنية 105

## المبحث الثاني:

(113- 128)

### تجربة الآخر وفينومينولوجيا التذاوت

1. مكانة الآخر في غيرية هوسيرل

2.1 تجربة الآخر: الغيرية، التذاوت 113

1.1 الآخر كتعديل قصدي للأنا 118

2. الحركة الفينومينولوجية وتجربة الأنا والآخر

1.2 اللّقاء وفينومينولوجيا النظر عند سارتر 121
2.2 وجه الآخر كإيتيقا قصوى عند لفيناز 124
3.2 الغيرية الجانبية عند ميرلو بونتي 126

# الفصل الرابع:

(131 –174)

## التفكيك الدريدي واستراتيجيات تقويض الميتافيزيقا

تمهيد: ..... 131

## المبحث الأول:

(131 –151)

### التفكيك مفهومه واستراتيجياته

1. وفاء مختلف للفينومينولوجيا 131
2. في مفهوم التفكيك الدريدي 135
3. استراتيجيات التفكيك وآليات عمله 139

## المبحث الثاني :

(153 –174)

### تفكيك وخلخلة التمركزات الميتافيزيقية

1. تفكيك نظام الوعي وميتافيزيقا الحضور 153
2. تقويض مركزية الصّوت واللّوغوس 160

# الفصل الخامس:


## الاختلاف والتصور الغراماتولوجي للغة (177- 209)

تمهيد: ..... 177

### المبحث الأول:

(177- 194)

**الاختلاف وعلمية الكتابة**

1. فلسفة الاختلاف والإرجاء الأصلي 177
2. علمية الكتابة والوجود المكتوب 182
3. تضخم العلامة وانبثاق الأثر 186

### المبحث الثاني:

(196- 209)

**الغراماتولوجيا واللّغة**

1. غراماتولوجية اللّغة 196
2. الكتابة البدئية 201
3. اللّغة ككتابة 206


# الفصل السادس:


## الآخر والغيرية الاختلافية في تفكيكية دريدا (212- 246)

تمهيد: ..... 212

### المبحث الأول:

(212- 224)

**الكتابة، الآخر والتواصل المختلف**

1. الجرافيك ومنطق التواصل في الغياب 212
2. الغيرية والتكرارية 215
3. الآخر بين الغرائبية والانفتاح 216

## المبحث الثاني:

(226 – 246)

**الآخر من الضيافة اللامشروطة إلى التسامح اللامشروط**

1. الضيافة اللامشروطة 226
2. التسامح اللامشروط 238
3. التسامح والغيرية النهائية 244

**خـــاتمة:** 248

..... 253

**ثبت المصطلحات:** ..... 257

**قائمة المصادر والمراجع:** 282

.....

**الفهرس:** .....