

دریدا

ومعاصروه

التراث، التفكيك، الترجمة

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان-
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
إصدارات مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها
أعمال الملتقى الدولي دريدا ومعاصروه 2014
إشراف وتقديم: د. بلال كوسة

دار خيال للنشر والترجمة ©
تجزئة 53 قطعة. رقم 27. بليمور
برج بوعريج -الجزائر-
0668779826
Khayaleditions@gmail.com
ردمك: 3-070-06-9931-978
الإيداع القانوني: أفريل 2024.

إشراف: بلال كوسة

دريدا

ومعاصروه

التراث، التفكيك، الترجمة

المحتويات

07 بلال كوسة

تقديم

بول ريكور وجاك دريدا:

13.....فرانسوا دوس

معركة حُبِيَّة

حوار دريدا والخطيبي

50 عبد الغني بارة

أو في الضيافة اللغوية وتعدد الهويات

جاك دريدا وميشال دوسارتو

85..... محمد شوقي الزين

الكتابة والعرفان

في اللسان الخالص:

106 فتحي إنقزّو

محنة الترجمة بين دريدا وبنيامين

142 عبد القادر بودومة

دريدا وتفكيك علوم الإنسان

محنة الاعتراف: غادامير في ضيافة دريدا

167 بلال كوسة

-انصاتا/تفكيراً/اعترافاً -

الفلسفة والأدب: حوار: "فاليري بودورغا"، "نتاليا أفتونوموفا" و"ميخائيل

212..... ترجمة: عبد القادر بودومة

ريكلين" مع "جاك دريدا"

تقديم

في طيّ هذا الكتاب قراءات في شكل مقاربات أو حوارات هي مُهداة لفيلسوف الاختلاف والغيرية الفرنسي "جاك دريدا" Jacques Derrida (1930-2004)، عرفانا وتكريما لأفكاره الرائدة في مقاربة النصوص والخطابات، أو الواقع الذي نعيش فيه؛ إذ لم تعد النظرة إلى الأشياء بالطريقة نفسها، القائمة على البدايات والمسلمات الجاهزة، وإنما الإزاحة /الخلخلة للمفاهيم القارة وإعادة ترتيب الحقائق، وتشكيل المعنى أو تأويله من جديد.

يُعد هذا الكتاب الجماعي الذي جاء موسوماً بـ "دريدا ومعاصروه" ثمرة مجموعة من المداخلات العلمية المشاركة في الملتقى الدولي الذي نظمه مخبر "الفيينومينولوجيا وتطبيقاتها" بجامعة تلمسان، يومي: 26 / 27 نوفمبر 2014 بمناسبة الذكرى العاشرة لرحيل أحد أبرز أقطاب الفكر في القرن العشرين ألا وهو الفيلسوف "جاك دريدا" Jacques Derrida؛ الذي يعدّ من أبرز ممثلي جيل الاختلاف؛ إذ إنّ الأسئلة التي أثارها هذه المقاربات ليست سوى الأسئلة التي أثارها ومازالت تثيرها كتابات "دريدا" حتى هذه اللحظة في تخصصات علمية مختلفة.

ولا شك أن كتابات "جاك دريدا" Jacques Derrida "أضحت اليوم تمثل المرجعية الأساسية لأيّ باحث في مجال النقد والفكر، وفي كافة الأكاديميات العلمية، إذ لا يكاد يخلو عمل باحث من الباحثين في كافة أصقاع العالم من أفكاره الرائدة في مجال العلوم الإنسانية؛ هذه الكتابات هي نتاج عقود متوالية من الحس النقدي الفائق، والعقلانية المتّزنة، والتي أصبحنا معها ننظر إلى

الأشياء بعيون ثاقبة بعيدة عن البدايات الجاهزة؛ فلم تعد الحقيقة مرتبطة بالصنمية، وهذا شأن المفاهيم المتوارثة، وإنما تخضع الحقائق لطرائق تفكيرنا؛ وهذه المفاهيم التي تبقى خاضعة للقراءة التفكيكية هي: الحقيقة والقراءة، والمعنى، والتأويل، والمجتمع، والإنسان، واللغة، والتاريخ

سؤال التفكيك عند "جاك دريدا" Jacques Derrida " أحدث ثورة نقدية في خلخلة هذه المفاهيم، وإزاحة وثوقيتها القارة، فهي مرتبطة بالتحوّل والسيرورة والاختلاف على سبيل المراجعة، ومن التحجّر والتزمّت تحنيطها وجعلها أصناماً ثابتة، يُرفض من يخرج عنها ويخالفها، وما يمنحه العنوان "دريدا ومعاصروه" أنّ هناك حوارات أجراها "دريدا" مع معاصريه الكثير، وهذا من أجل البحث عن تناغم بين الأفكار والمفاهيم والتيارات الفكرية في صلب اختلافها النظري والمنهجي، والحوار ليس الغاية منه التوافق، ومن ثمة الوصول إلى الرأي الواحد، وإنما هو حوار من أجل الاختلاف والمغايرة بين الرؤى والمفاهيم، وبالتالي تنتج آفاق جديدة ترتبط بالقراءة الراهنة، كما أنّ الغاية من هذه الحوارات هو أنّ "دريدا" تفتنّ إلى ضرورة فتح الرهان على نماذج أخرى من أجل توسيع دائرة إهتمامه، لتشمل إستراتيجيته عديد المناحي والنماذج النقدية.

يقدم لنا المؤرخ والكاتب الفرنسي "فرانسوا دوس" François Dosse " دراسة عن "بول ريكور" Paul Ricœur " و"جاك دريدا" Jacques Derrida "، في إطار ما أسماه "المعركة الحُبّية"؛ إذ هناك صراع عاطفي بين "دريدا" وزميله "بول ريكور"، تبينه الإهتمامات المشتركة، والخيوط الفكرية الرفيعة التي تجمع بينهما؛ إذ هناك تقارب حقيقي، لا سيما في الأعمال الأخيرة لكل واحد منهما.

وهناك لحظات صعبة بين ريكور ودريدا حول مسألة الاستعارة، وكانت هناك فترة تقارب حول عمل هوسرل Husserl. إذ يؤكد هذا التقارب على اجتماع موضوعاتهما، حول مسألة الشهادة والإشهاد، وتأملاتهما حول الحداد والموت والأرشييف، بل أيضاً عن الهبة والصفح والضيافة. وعليه، داخل هذه الحكاية المتقاطعة، فإنّ رابط الصداقة لم ينقطع أبداً، وقد قام الناقد

"عبد الغني بارة" بنقل هذا العمل إلى العربية في ترجمة رشيقة.

في سياق آخر يخص هذه المرة الضيافة اللغوية، نجد قراءة الأستاذ "عبد الغني بارة" عن "جاك دريدا" Jacques Derrida " والكاتب المغربي "عبد الكبير الخطيبي" (1938-2009)؛ حيث تناول الحوار الذي أجراه "دريدا" مع صديقه "الخطيبي"، مناقشا خطاب الهوية وتحولاته، ومشيرا إلى أهمية الضيافة اللغوية التي تنتمي إلى أدبيات فن الحوار، والإنصات للآخر، حيث تحدث "دريدا" عن لقائه بالخطيبي، وما أثاره هذا الرجل بالنسبة إليه من حنين مشيرا إلى مغربية الخطاب، إنطلاقا من أن كليهما غريب يعيش الوضعية نفسها داخل اللغة الفرنسية، وباعتبارهما من جهة أخرى مغربيين من حيث الهوية والانتماء المشترك؛ ولعلّ ما يبين هذا التلاحم الحوار الداخلي الذي أجراه دريدا في كتابه: "أحادية الآخر اللغوية" Le monolinguisme de l'autre مع "الخطيبي" بوصفه الحاضر/الغائب من خلال كتابه: "عشق مزدوج اللسان" "Amour Bilingue". فلقد أثار مسألة ازدواجية اللغة /اللسان وتأثيرها على الهوية الذاتية.

يقراً الأستاذ "محمد شوقي الزين" في مقاربتة؛ مسألة الكتابة عند "جاك دريدا" Jacques Derrida؛ في مقابل تجربة الكتابة التي ترتبط بالعرفان عند صاحب "الحكاية العرفانية" المؤرخ الفرنسي "ميشال دوسارتو" Michel de Certeau (1925-1986)، باحثاً عن وجه اللقاء بينهما، لأن "دريدا" يرفض صراحة أن يكون التفكيك مرتبطاً بالتجربة العرفانية، مبرراً ذلك بأنه يخضع لتلك العقلانية المنتظمة التي تحكمه أثناء الكتابة، وفي مقابل هذا؛ نجد "ميشال دوسارتو" الذي يعتبر أن العرفان هو الطابع العام الذي يخيّم على دراسات /براديغمات ما بعد الحداثة، ويجعل منه صلب الدراسات الأنثروبولوجية التي تقوم على كثرة المجازات، والاستعارات، ومن ثمة التشكيك في كل شيء، وهذا ما يقوم عليه التفكيك الدريدي، فالقارئ عند "دريدا" و"ميشال دوسارتو" هو بمثابة السائر الحائر، أو التائه الغريب الذي لا يصل إلى مكان، ولا يتوقف عند دلالة قارة، فهو يمارس نوعاً من المتاهة والإسراف في البهجة، والغواية العرفانية، كمن يبحث عن شيء ضائع أو مفقود، حيث لا يكتفي بالمعنى، ولا يصل للشبايح الدلالي؛ أشبه بـ "ديونيسوس" Dionysus أو "باخوس" Bakkhos الذي خرج بلا عودة في رحلة لا منتهية.

وتأتي قراءة الأستاذ "فتحي إنقزو" من تونس لتناقش الحوار الذي أجراه "دريدا" مع "والتر بنيامين" Walter Benjamin (1892-1940)، حول مسألة تاريخية الترجمة، ففي كتابه "أبراج بابل" Des Tours de Babel يناقش "دريدا" "رسالة الترجمان" La tâche du traducteur للباحث الألماني "بنيامين"، وكيف أن هذا الأخير يتصور أن الناس قبل تحطيم برج "بابل" تكلموا لغة واحدة، أو لساناً خالصاً يتمثل في اللغة الآدمية الأولى التي علمها

الله لآدم، ولكن بعد خلخله البرج حدثت الكارثة أو البلبلة، فتشتت الناس في بقاع الأرض، وتعددت لغاتهم، ولم يبق هناك حلم أو رغبة في تأسيس لسان خالص، يتمثل في العودة إلى اللسان الآدمي الأول، وهنا يقرأ "فتحي إنقزو" مسألة الشتات عند "دريدا" في مقابل الحدث البابلي أو الشتات البابلي في نموذج الترجمة عند "بنيامين".

ويتطرق الأستاذ "عبد القادر بودومة" إلى مسألة غاية في الأهمية؛ وهي العلاقة بين القراءة التفكيكية والنص بما هو لغة، مُنطلقاً من مقولة دريدا "لا شيء خارج النص"، وعليه؛ لا صوت يعلو على صوت اللغة، ولا حقيقة إلا حقيقة اللغة، ومبينا كيف يحتفي "دريدا" بالنص؛ على إعتباره أنه لا يخرج عن المسار الذي رسمته المقاربة النقدية المعاصرة التي جعلت من النص محور اهتمامها؛ فالتفكيك إستراتيجية مرتبطة باللغة، حيث يقدم قراءة لها من الداخل باحثاً عن الممكن المستحيل، وهو أثر الدلالة؛ هذه الأخيرة ما إن تظهر حتى تختفي مرة أخرى، ولهذا تضعنا إستراتيجية التفكيك أمام كتابة جديدة في كل مرة.

والأمر الذي حاولنا مقارنته هاهنا؛ هو طرح فرضية أو إمكانية إقامة حوار مستقبلي بين التفكيك والتأويل، لأن اللقاءات التي جمعت بين "دريدا" و"غادامير" في فرنسا بداية الثمانينيات تبين إستحالة التوافق بينهما، ولهذا علق "جون غروندان" "Jean Grondin" على هذا الحوار العسير إن لم نقل المستحيل بأنه "حوار طرشان" "dialogue de sourds"، ولكن يمكن تشييد رؤية تعطي إمكانية الوصول إلى أرض مشتركة بين المناهج والنظريات؛ بين التفكيك والتأويل من خلال مُعطى التفاهم الذي تتيحه القراءة الحملية بما هي ضيافة

لكل غريب؛ والتي هي شكل من أشكال الانفتاح على الغير، ومن ثمة الاعتراف بالآخر في تميّزه واختلافه.

وتأتي خاتمة هذا الكتاب عبارة عن ترجمة قام بها الدكتور "عبد القادر بودومة" للحوار الذي أجراه: "فاليري بودورغا" Valeri Podoroga، و"نتاليا أفتونوموفا" Natalia Avtonomova " و"ميخائيل ريكلين" Mikhail Ryklin مع "جاك دريدا" والمعنون بـ: " الفلسفة والأدب " Philosophie et littérature " وقد دار الحوار حول عديد المفاهيم الشائكة التي أثارها "دريدا" في كتاباته المختلفة مثل: اللغة، والتفكيك، والنص، والآخر، والغيرية ..

بول ريكور وجاك دريدا:

معركة حُبِّيَّة

بقلم: فرانسوا دوس(*)

ترجمة: عبد الغني بارة(**)

إنّنا نقابل، بشكل عام، وجهاً لوجه الهرمينوطيقا النقدية لبول ريكور والتفكيك والتشتيت الدريديّين. يبدو أنّ كلّ شيء يشير إلى أنّ الفكر الفلسفي الحديث هنا يعرف طريقين من طبيعة متباينة، بله معسكرين متنازعين. وهناك إمكانية للحد من هذه الرؤية بالنظر إلى التحول الكبير لدى بول ريكور Paul Ricœur الذي سيكون أكثر فأكثر مدرّكاً لتصدّع الوضع الأنطولوجي. وجاك دريدا Jacques Derrida الذي سيؤكد أكثر من ذلك في كلّ مرة، على نحو كانطي التمايز بين الإثبات الأصلي وما يحدث. وقد أفضى هذا النشاط المضاعف إلى خلق أسس تقارب فلسفي حقيقي يمكننا أن نتبينه، لا سيما في الأعمال الأخيرة لكلّ واحد منهما. ما تجدر الإشارة إليه، أنّه كانت هناك فعلاً لحظات صعبة. تلك التي كانت أعوام 1971 . 1976 - من التوتر والجدل الصريح بين ريكور ودريدا حول مسألة الاستعارة. هذه المواجهة، التي قد تبدو في ظاهرها تقنية، لا تعدو أن تكون رهاناً أساسياً، يتمثل في المرجع، وخارج - النص و"الواقع"،

(*) مؤرخ وكاتب في مجال الكتابات التاريخية والسيرية للنظريات والأعلام والفلاسفة وأستاذ بجامعة باريس 12 (كريتاي).

(**) أستاذ نظرية التأويل وقضايا النقد المعاصر، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 2/ الجزائر.

فضلاً عن صيغة التملك والمسافة إزاء الإرث الهيدغري. قبل هذا الجدل كانت هناك فترة تقارب قوية حول عمل هوسرل Husserl، لما كان جاك دريدا مساعدَ Assistant بول ريكور في جامعة السوربون في بدايات الستينيات من القرن الماضي. إذ يؤكد هذا التقارب على اجتماع موضوعاتهما أعوام 1980 . 2000، حول مسألة الشهادة والإشهاد، وتأملاتهما حول الحداد والموت والاكتئاب والأرشفة، بل أيضاً عن الهبة والصفح والضيافة والحدث، وعديد الموضوعات التي تكشف أن الأعمال الأخيرة لكل واحد منهما، يُضاف إليها ندوات دريدا الأخيرة، متناغمة بشكل حقيقي. لقد وجدا نفسيهما، في السنوات نفسها، في جمعية واحدة (جمعية جون هوس) Jean Huss، منخرطين ضد الكليانية في تشيكوسلوفاكيا وفي كفاحهما ضد السياسات المتبعة تجاه المهاجرين غير الشرعيين/النظاميين Les sans-papiers.

إنَّ الإشادة التي قدّمها دريدا في "كراسة ليرن" Cahier de L'Herne المخصصة لريكور تعكس هذا التقارب، خاصة لما يستحضر "الوفاء" و"التقدير" اللذين يشعر بهما لمن كان له مساعداً في بداياته. على مدار كل هذا المسار، لكل واحد منهما، والذي لا يعني بأي حال من الأحوال الحد من هذا النزاع، فقد جمعت صداقة حقيقية بالمعنى الفلسفي بين انصرافهما المتبادل نحو موضوع الوعد الذي يقتضي من كل واحد منهما، المضي قدماً، من خلال الارتباب، في مواجهة ردود سريعة وبسيطة للغاية ومواجهتهما فكر المنعطفات، وتفاديهما الوقوع في فخ المعنى الظاهر. إنَّ تأويلية (هرمينوطيقا) ريكور النقدية مثلها مثل التفكيك الدريدي، إذًا، قد اجتمعا من خلال ما يوحدتهما: طريقتان للتفكير نفسه عن المأزق أو الإكراه، والتفلت والتساؤل الدائم عن إجابات الاعتقاد (الدوكسا) والرأي المشترك. وعليه، داخل هذه الحكاية المتقاطعة، فإنَّ حبلى الصداقة

بينهما لم ينقطع أبدًا، ذلك الحبل الذي حدده عنوان فاتحة التقارب هذه التي تستعيد فكرة كارل ياسبرز Karl Jaspers عن "معركة حُبِّيَّة".

دريدا مساعدًا لريكور في السوربون:

كلّ الدروب الجامعية تؤدي إلى باريس. إنّ ريكور لا يمثل استثناءً، فهو الذي كان سيبقى في جامعة ستراسبورغ. فقد تقدّم، بدعم من جون هيبوليت Jean Hippolyte ، بطلب للالتحاق بجامعة السوربون غير أن مجلس الأساتذة فضّل جون غيتون Jean Guilton عليه سنة 1955. في العام الموالي، وقع اختيار ريكور، بعد شغور منصب بايير Bayer . ها هو إذًا، ريكور، يُوقَف نفسه على هذا الصرح العظيم من الجامعة الفرنسية التي تضم بعض الشخصيات المرموقة في الفلسفة: ريمون آرون Raymond Aron ، جورج غورفيتش Georges Gurvitch فلاديمير يانكليفيتش Vladimir Jankélévitch، جون واهل Jean Wahl، أونري غويه Henri Gouhier ، جورج كانغيلام Georges Canguilhem ، غاستون باشلار Gaston Bachelard . . . وبالرغم من ذلك، فإنّ جامعة السوربون لم تُشبع رغبات ريكور، وذلك لأسباب عديدة. فقد كان إلى ذلك الحين، باحثًا مُشتتًا، في توتر مستديم بين الشرط الوجودي والتفرغ المنهجي. تُعدّ السوربون فضاءً خصبًا للأكاديميين الذين حققوا وجودهم. كما يتمثل موقف ريكور الأصلي، في وضع نفسه، في حالة من التوتر بين شخصيتين أستاذيّتين، ويقوم بشيطننة كلّ واحد منهما. فريكور يجمع، حقيقةً، في السوربون بين مزايا كلا الموقفين، وذلك بتقديم كلّ الضمانات لأستاذ أوقف نفسه للمعرفة الأكاديمية التي تجسدها، ومن خلال تمثيل، من ناحية أخرى مقارنة حديثة لتاريخ الفلسفة. فهو صاحب نمط معاصر في التساؤل، مُرجّبًا بكل مشاريع الأطروحات غير التقليدية.

هكذا، يرتبط إحترام ريكور للمؤسسة، من حيث مواقفه، بنظرة ثاقبة ونقدية تفاديًا لمخاطر التورط في آلة تفرّخ بسيطة. إنّه يلتفت نحو أفق توقع، ونحو طوباوية مفعمة بالأمل. لقد اجتمعت فيه صورتان للمثقف؛ صورة المثقف التقليدي الذي يصدر عن الفكر الذي تجسده المؤسسة، وصورة المثقف صاحب النظرة الخارجية للسلطة مثلما ظهرت في قضية "دريفسوس" Dreyfus سلطة. مضادة حقيقية، يقظة في عمل الفكر، ونزاهة في مواجهة عقل الدولة. إنّ السوربون، بوصفها مؤسسة تجسد النزعة الأكاديمية، ليست المكان الذي يشعر فيه ريكور بالسعادة، لا سيّما وأنّه مرتبط بشكل خاص، في تدريسه بالحوار مع طلبته، وشروعه في إعداد بحوث مشتركة مع زملائه من الأساتذة. لا شيء من هذا ممكن في السوربون يقول ريكور: "كنت متضايقًا للغاية في السوربون(...). فقد تعدّرت عليّ ربط علاقات مع الطلبة مثلما كان عليه الحال في ستراسبورغ. كانت السوربون، بالنسبة لي، صورة مناقضة لستراسبورغ"⁽¹⁾. أمّا بالنسبة للعلاقات مع بقية الأساتذة "فلم نكن نلتقي إلا صدفًا، ولم نقم ببحوث مشتركة، لا مواجهات، ولا حتى نقاشات جمعتنا. بدا لي وكأنّه نوع من التصحر الفكري"⁽²⁾. ومع ذلك فإنّ ريكور قد ذاع صيته في السوربون بشكل سريع. إنّ قدراته، بما هو أستاذ، وحسه البيداغوجي، وجاذبية دروسه النوعية، كانت تضمن له حضور عدد كبير من الطلبة في مدرجات ممتلئة عن آخرها.

(1) بول ريكور، النقد والاعتقاد، ص 48.

(2) المرجع نفسه، ص 49.

كما حقق أيضًا، جاك دريدا، نجم الفلسفة الساطع، في السوربون نجاحًا كبيرًا. فقد عُيِّن بجامعة السوربون في 1959 . 1960، وقد كان مساعدًا شابًا Assistant، بعد أن قضى بعض الوقت في الثانوي بـ "لومان" Le Mans . كما يعدُّ دريدا، في هذا الصرح العظيم للنخبة، المساعد الوحيد الذي يُدرّس الفلسفة العامة، الأمر الذي جعله يرتبط في تدريسه بعدد الأساتذة. فهو يدرّس هيدغر شارحًا لكانط، فضلًا عن تقديمه موضوعات مثل: السخرية الريبة، أو الراهن أيضًا. وقد غدا، بعد مضي سنة من تعيينه، بشكل خاص مساعدًا لريكور، هذا المنصب الذي لم يكن يقتضي، في الواقع، تكاملًا حقيقيًا أو تقاسمًا للمهام: "فقد تُرك الأمر للمساعد أن يفعل ما يشاء؛ إذ إنّ تعاون الأساتذة وتنسيقهم لم يكن وثيقًا ولا محددًا"⁽³⁾. في قاعة كافاييس Cavaillès حيث يقدّم دريدا دروسه، كان يتجمع ما لا يقل عن مئة وخمسين (150) طالبًا مستمعًا؛ فإذا لم نصل مبكرًا بنصف ساعة على الأقل قبل بداية الدرس سنبقى في الرواق. أثره الشخصي الذي ارتسمت معالمه فعليًا في بداية الستينيات من القرن الماضي، لم ينعكس، في الحقيقة، بعدُ في دروسه. لقد كان حينها هوسرليًا متعصبًا، شديد الحرص، أكثر مناهضة للعلوم الإنسانية متعاليا للغاية. إذًا، بين دريدا وريكور، يذكر فينسون ديكومب Vincent Descombes، كنا ندرس هوسرل. وسيشكل نشر ريكور ترجمته لكتاب "الأفكار 1 (أفكار ممهدة لعلم الظاهريات) لهوسرل حدثًا كبيرًا لدريدا، الذي اعتبر، في إطار نصّ الاحتفاء الذي حَبَّره عن بول ريكور، أنّه "كان، إذًا، ذلك القارئ الفذ لهوسرل، الذي علّمني أولاً، بشكل أكثر صرامةً من سارتر Sartre

(3) جاك دريدا، لقاء مع المؤلف بتاريخ 07 مارس 1996.

وميرلو. بونتي Merleau-Ponty ، أن أقرأ الظواهرية (الفينومينولوجيا)، والذي كان لي، على نحو ما، ابتداءً من تلك اللحظة، بمثابة الدليل أو المرشد⁽⁴⁾.
لقد أمضى دريدا صيف 1953 في قراءة هوسرل، من خلال الترجمة التي أنجزها ريكور لما كان سجيناً في بوميرانيا Poméranie الشرقية أثناء الحرب. ويطلب دريدا رأي ريكور، بوصفه متخصصاً في فكر هوسرل، في تقديمه وترجمته: "يسعدني كثيراً إذا وافقت على قراءته، في أي وقت، قبل صدوره المتوقع نهاية الصيف المقبل. يسعدني ذلك لأكثر من سبب: أولاً لأنّ رأيك يهمني قبل كلّ شيء"⁽⁵⁾. يُعرب، إذًا، دريدا لريكور في هذه الرسالة عن "إعجابه الشديد والصادق"، ورغبته في أن يشرح له "تلك الأسباب العَرَضية" التي حالت دون أن يطلب منه أن يكون مديراً لأطروحته. فدريدا قد أسهم بقوة في التعريف بالفينومينولوجيا الهوسرلية. ففي عام 1962 نشر ترجمته (مع مقدمة طويلة) لكتاب "أصل الهندسة" *L'origine de la géométrie* لهوسرل⁽⁶⁾، محيلاً في أكثر من مرة، إلى ريكور، وقد كان دريدا يرغب في أن ينظر ريكور في المقدمة التي كتبها عن كتاب هوسرل. فقد أسرَّ له في رسالة قائلاً: "رأيك يهمني قبل كلّ شيء" مُعرباً عن أسفه لأنّه لم يخبره عن "إعجابه الشديد والصادق" الذي يشعربه إزاء عمله كفيلسوف، ويضيف بأنه كان يود أن يشرح له "تلك الأسباب

(4) جاك دريدا، "الكلمة. هبة، تسمية، نداء، في كتاب: بول ريكور، كراسة ليرن، 2005 ص 19، 25.

(5) جاك دريدا، رسالة إلى بول ريكور، بتاريخ: 24 نوفمبر 1961، أرشيف مؤسسة بول ريكور

المعهد البروتستانتي للتيولوجيا (م ب ت).

(6) هوسرل، أصل الهندسة، ترجمة وتقديم: جاك دريدا، المنشورات الجامعية الفرنسية 1962، (ط 2، 1974).

العرضية" التي حالت دون أن يطلب منه الإشراف على أطروحته⁽⁷⁾. غير أن ريكور أيضا، النجم اللامع دوّمًا، قد أضاع تلك الرسالة اللطيفة للغاية، ومن ثمّ لم يرد على دهشة دريدا الكبيرة. ومن حسن الحظ أن دريدا أرسل الرسالة نفسها مجددًا، ليرد ريكور هذه المرة قائلاً: إنّه تأثر بالمودة التي أبداهها مساعده: "اسمح لي أن أخبرك أنني أود بإلحاح رؤية الاختلافات (التي تجعلها مواقفنا المتبادلة حتمية لا مهرب منها) في التواصل والصدقة قد انحسرت. علينا أن نضع الثقة في جرأة العبارة والزمن"⁽⁸⁾. ويخبرنا بينوا بيتيرز Benoît Peeters كاتب سيرة دريدا، أنّه في العامين المواليين، اقترب ريكور ودريدا من بعضهما وكانا يتناولان وجبتي الغداء والعشاء معًا، بحضور زوجتيهما أو من دونهما. هذا وقد دُعي دريدا إلى بعض جلسات العمل مع ريكور، يقول دريدا: "صادف أن ناقشتُ معه بعضًا من هذه الأشياء ولم يبقَ منها إلا بعض الآثار من الملاحظات في كتاب أصل الهندسة. مما لا جدال فيه، أنّه بالنسبة لي، كان هناك اعتراف بالدين، وهذا مما يمكنني أن أشهد به مجددًا اليوم"⁽⁹⁾. حيث لم يُثر إصدار دريدا قدرًا كبيرًا من الاهتمام لدى ريكور فحسب، بل حظي بإعجابه أيضا، الأمر الذي جعله يقترح عليه، منذ الجلسة الأولى من الندوة التي خصصت لهوسرل، أن يُقدّم لترجمته كتاب أصل الهندسة، يقول ريكور:

(7) جاك دريدا، رسالة إلى بول ريكور، مرجع سابق، أرشيف مؤسسة بول ريكور، المعهد البروتستانتي للتكنولوجيا (م ب ت).

(8) بول ريكور، رسالة إلى جاك دريدا، بتاريخ 27 ديسمبر 1961، ذكرها بينوا بيتيرز دريدا ص 153.

(9) جاك دريدا، لقاء مع المؤلف، بتاريخ 07 مارس 1996.

"هذه الدعوة هي في الحقيقة، تعبير (...) عن إعجابي بكتابك الذي تفحصته للتو" (10).

وقد كان دريدا، يشير على نحو دائم، إلى عمل ترجمة ريكور وتعليقه على هوسرل، لا سيّما مقاله حول كتاب Krisis "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية" الصادر عام 1949، والذي كان موضوع إشادة كبيرة: "حول قضية التاريخ في فلسفة هوسرل، نشير، على وجه الخصوص إلى مقال ريكور الرائع الموسوم بـ "هوسرل ومعنى التاريخ" (11). بل إن دريدا لا يفتأ يذكر، غير مرة، ترجمة ريكور لـ "الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات 1" *Ideen I* : "يعترف له بول ريكور، مُحققًا، "بدور الوسيط بين الوعي والتاريخ" (12). أمّا على صعيد الصلات بين كانط وهوسرل، فإنّ دريدا يسلك سبيل ريكور في الأطروحة التي طورها في مقال له، حيث يتصدى هذا الأخير، بشكل منهجي لإجراء اتّهما" (13). هذا ويشير ريكور، إلى أنّ التمييز بين القصد والحدس أمر أساسي لدى كانط، ولكنه غير موجود لدى هوسرل، و"في هذا المقال الدّسم يحدد بول ريكور الهوسرلية بأنها استكمال لفينومينولوجيا لم تتحقق بعدُ وردّ القلق الأنطولوجي الذي يحرك الكانطية" (14). وعليه، سيكون هناك تكامل محتمل بين كانط، الذي يضع حدودًا للفينومينولوجيا وأسسها، وهوسرل

(10) بول ريكور، رسالة إلى جاك دريدا، بتاريخ 05 مارس 1963، ذكرها، بينوا بيتيرز: دريدا فلاماريون، 2010، ص164.

(11) جاك دريدا، في كتاب: هوسرل، أصل الهندسة، ص8، هامش2.

(12) نفسه، ص150.

(13) بول ريكور، "دراسات كانطية"، باند، 46، هيفت1، 1954. 1955، ص44، 67، أعيد نشره في كتاب: بول ريكور، في مدرسة الفينومينولوجيا، ص227، 250.

(14) جاك دريدا، ضمن هوسرل، أصل الهندسة، ص153.

الذي "أنجزها"⁽¹⁵⁾. إذًا، تعكس هذه الإحالات لريكور مجموعة وجهات نظر معينة، قبل أن تفترق سبل ريكور ودريدا، ويثير اختلافهما بعض الشرارات. سيحتفظ دريدا بذكريات طيبة من هذه السنوات الأربع من التدريس، التي قضاهما في السوربون بصفته مساعدًا لريكور، حيث يقول دريدا عام 1992: "كنت سعيدًا بالتدريس هناك كما لم أكنه منذ تدريسي في التعليم العالي"⁽¹⁶⁾. ومع ذلك، فإنّ عدم الاتفاق كان ملموسًا بالفعل، مثلما تؤكد مناقشة دريدا لأطروحته في الدكتوراه حلقة ثالثة، والتي، حسب مشرفه، مورييس دو غوندياك Maurice de Gandilla، كان يُفترض أن تكون شكليةً وأكثر سلاسةً بالرغم من رئاسة الأستاذ التقليدي أونري غوييه Henri Gouhier للجنة المناقشة. كان دريدا يشعر بالارتياح لوجود بول ريكور ضمن اللجنة بيد أنّ هذا الأخير سيبيدي عددًا غير قليل من التحفظات، الأمر الذي استغربه المترشح (دريدا)، الذي كتب، بمرارة، إلى صديقه دانيال بونور Daniel Bounoure: "لم أعد أشعر أنني في بيتي، لا في الجامعة ولا خارجها، لكن هل يتعلّق الأمر بالتواجد في البيت؟"⁽¹⁷⁾

هذا وسيسمح ريكور لدريدا بالوصول سريعًا إلى ليفيناس Levinas ومع ذلك فإنّ العلاقات بينهما ستغدو متباعدةً بسرعة كبيرة. غادر ريكور إلى نانتيير Nanterre. أمّا بالنسبة لدريدا فقد أنهى فترة عمله بصفته مساعدًا (اقتصرت إذًا على أربع سنوات). في 1964 . 1965 كان لديه الخيار بين المركز الوطني

⁽¹⁵⁾ بول ريكور، كانط وهوسرل، ص 67.

⁽¹⁶⁾ جاك دريدا، "خطاب حفل تقليد وسام جوقة الشرف"، 1992، أرشيف معهد ذاكرة النشر المعاصر (م ذ ن م)، ذكره بينوا بيتيرز، دريدا، ص 146.

⁽¹⁷⁾ جاك دريدا، رسالة إلى دانيال بونور، بتاريخ 09 جويلية 1967، ذكرها بينوا بيتيرز، دريدا ص 220.

للبحث العلمي CNRS وبين منصب أستاذ مساعد بالمدرسة العليا للأساتذة ENS، ليقع اختياره على الحل الثاني. وقد ظلّ يشارك في بعض جلسات ندوة الظواهرية بين أعوام 1965 . 1970 ، ولكن بين الحين والآخر. وبالرغم من ذلك، فقد أبدى دريدا، بمناسبة هذا الانفصال عام 1964، ارتباطه الكبير بريكور، حيث يقول: "أودّ، في الوقت الذي أغادر فيه السوربون، أن أخبرك فعلاً، من أعماق قلبي، عن حنيني وامتناني الكبير. سأحمل، لأكثر من أي سبب، أفضل الذكريات من هذه السنوات الأربع للتدريس. لقد قدّموا لي الكثير... كلّ هذا لم يكن ممكناً لو لم أعمل بإشرافكم وإلى جانبكم. فالثقة السخية والودية غير المتناهية كانت شهادةً كافيةً منك لتعبّر لي عن تشجيعك العميق والدائم. ماذا يمكن أن نكون أكثر اعترافاً من الحرية الممنوحة! فأنت المثال، دون ريب، وقد كان إشعاعك التعليمي والمعرفي مرشداً لي في كل لحظة. من فضلك، اعتبرني من الآن فصاعداً مساعدك، ليس الشرفي بل الأبدي"⁽¹⁸⁾.

سيختار ريكور الحادثة عام 1964 بعد مغادرته السوربون لتأسيس قسم جديد للفلسفة في جامعة ناندير Nanterre، وبعد أن ترك منصبه سنة 1980 اضطر ريكور أيضاً للتخلي عن مخبر الظواهرية الذي كان يعتمد عليه. الأمر الذي طرح قضية خلافته، ما من شك بالنسبة له، أن يتدخل ويعيّن من يخلفه. لكنه يخبر دريدا أنّه يحظى بدعمه وأنّه لا يرى، بالرغم من اختلافهما خليفةً آخرَ محتملاً له غير مساعده السابق. لقد تحسّس دريدا من هذه الفرصة التي "فتحها له ريكور بسخاء"، لكنه ردّ في البداية هذا العرض، ولم يكن متأكداً من تحمل عبء المسؤولية التي ستقع على عاتقه في ناندير، إذ

(18) جاك دريدا، رسالة إلى بول ريكور، بتاريخ 28 سبتمبر 1964، أرشيف مؤسسة بول ريكور، المعهد البروتستانتي للتيولوجيا (م ب ت).

يقول: "أنا خائف بعض الشيء، نعم، خائف، من أنّ هذه المهام الجديدة وهذه الحياة الجديدة، تأتي لتجعل نوعًا معينًا من العمل أكثر صعوبةً عليّ، بله العمل أو الكفاح الذي أعتقد أنّه ينبغي تحمّله [...] قد أكون مخطئًا بشكل كبير، ومن المحتمل جدًا أن أندم على قراري. لكنني لا أرى اليوم بشكل واضح الحصول على فرصة أخرى، فليس لدي القدرة"⁽¹⁹⁾. يرد عليه ريكور، مُجَدِّدًا ارتباطه وعميق تقديره لأعماله، يقول ريكور: "أنّ أقول إنّني أتفهم أسبابك سيكون قليلًا جدًا. لدي عميق الاحترام للنزاهة الفكرية التي أستصفها من موقفك"⁽²⁰⁾. لكن قضية خلافة ريكور طُرحت بشكل عاجل في خريف 1979 لما اتخذ ريكور قرار التقاعد المسبّق⁽²¹⁾. وهو ما جعل بعض زملاء ريكور المقربين يلتمسون من دريدا، الذي ما يزال في المدرسة العليا للأساتذة مُعيدًا، لإقناعه بتقديم ترشحه والنجاح في دفعه إلى مناقشة أطروحة دكتوراه دولة في أقرب وقت ممكن لشغل المنصب الذي أخلاه ريكور، يقول دريدا: "عملت على إقناع نفسي، على مضض بعض الشيء، ومن ثمّ نجحت في مناقشة الأطروحة عن مجموع أعمالي في أقرب وقت ممكن"⁽²²⁾. جرت المناقشة في السوربون بحضور لجنة المناقشة التي تتشكل من جون توسان ديسانتي Jean Toussaint Desanti إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas ، وبير أوبانك Pierre Aubenque .

⁽¹⁹⁾ جاك دريدا، رسالة إلى بول ريكور، بتاريخ 01 جويلية 1979، ذكرها بينوا بيتيرز دريدا ص390.

⁽²⁰⁾ جاك دريدا، رسالة إلى بول ريكور، بتاريخ 17 جويلية 1979، ذكرها بينوا بيتيرز دريدا ص390.

⁽²¹⁾ يُنظر: فرنسوا دوس، بول ريكور: معنى حياة، منشورات لاديكوفيرت، 1997، طبعة الجيب 2008.

⁽²²⁾ جاك دريدا، لقاء مع المؤلف، 07 مارس 1996.

ها هو دريدا، إذًا، في الصيف الذي أعقب مناقشته، يودع طلب ترشحه، بيد أنّ التأييد الذي حصل عليه في نانتير بلغ إلى حد امتعاض غالبية قسم الفلسفة الذين كان لديهم انطباع بأنّه فُرضَ عليهم بالقوة. لتُنظَّم بعد ذلك جلسة انتخابية في حرم الجامعة، بحضور المترشح دريدا، وبعد عملية فرز الأصوات لم يكن دريدا المنتخب المحظوظ، بل الماركسي جورج لابيكا Georges Labica يقول دريدا: "أحسست بمرارة كبيرة، كان الأمر سيئًا للغاية"⁽²³⁾. كما يبدو أيضًا أنّ هناك ضغوطًا على دريدا من أليس سُونِييه ستي Alice Saunier Seité التي لم تكن تريده أن يشغل هذا المنصب بأي ثمن كان، بعد اجتماع الجمعية العامة للفلسفة المنعقد في 1979، والتي شككت، بشكل مباشر، في المؤسسة والتفتيش على وجه الخصوص. ناهيك عن ذلك، الأساس الفلسفي المشترك بين دريدا وريكور، الذي يُشكّله البرنامج الظواهري (الفينومينولوجي) لهوسرل كما أنهما أيضًا مُتقاربان من خلال انفتاحهما على قضايا اللغة، ومراعاتهما البعد الرمزي للوجود، واجتيازهما عمل فرويد Freud، وأخذهما بجديّة رهان التحليل النفسي للفلسفة.

جدل ريكور/دريدا حول الاستعارة:

كان ريكور يتابع عن قرب منشورات مساعده السابق، الذي نال شهرة سنة 1967، تجاوزت حدود الدوائر الفلسفية، وذلك بفضل نشره كتابي: "في علم الكتابة" *De la grammatologie* ، و"الكتابة والاختلاف"⁽²⁴⁾ *L'écriture et la différence*. حيث يجد الواحد منّا، في أرشيف ريكور، هذه الأعمال مشروحة

(23) المرجع نفسه.

(24) جاك دريدا، في علم الكتابة، منشورات مينيوي، 1967؛ الكتابة والاختلاف، منشورات لوسوي، 1967.

بعناية، كما تشهد ردود أفعال ريكور العفوية على هذا القُرب، وكذا الاهتمام الذي تبعته في نفسه الموضوعات الدريدية، وجملة من المقاومات في الآن نفسه، خاصة ما تعلّق ببعض المزاغم القطعية التي ترتبط بالنسبة له بتوجه دريدا الدائم، الذي يفكر مثله، والأمر كذلك، في الإكراهات، وأقنمة (تأصيل) هذه الأقطاب المتصارعة، الكلام مقارنة بالكتابة، بدلاً من التثبيت بغموض كلّ قطب من أقطاب التعبير هذه. لما يؤكد دريدا أنّه: "من دون الاحتفاظ بالحد الأدنى من التجربة الزمنية، ومن دون الأثر في الإبقاء على الآخر بما هو آخر في ذاته، لن يحدث أي اختلاف في عمله ولن يظهر أي معنى" (25). يعلّق ريكور في هوامش الكتاب قائلاً: "أنا أفهم ذلك. شرط أساسي Condition sine qua non، ولكن من هنا إلى الأقنمة (التأصيل) ! نحن نلعب مع الأصل وضده. بغية تأصيله، ضد اللسانيات بوصفها حضوراً. إنه بيان أو نداء (كيرغما) Kérygme الإرجاء Différance الذي يصنع الاختلاف" (26).

بالرغم من كلّ ما جمعهما معاً، غير أنّ تأويل مكانة الاستعارة سيؤدي إلى حوار مكثف، حيوي ومثير للجدل بشكل خاص، على مدار سنوات عدّة بين ريكور ومساعدته السابق في السوربون، جاك دريدا، الذي أضحى في السبعينيات فيلسوفاً غزيراً للإنتاج، محققاً شهرة دولية. يمكننا، في صلب هذا النقاش، أن نكتشف الخلاف حول المكانة التي تُمنح لموقف هيدغر من الحس الشعري أو الشعري Le Poétique بوصفه أفقا لانصهار الفلسفي. كتب دريدا أوّل نصّ عن الاستعارة عام 1971 بعنوان : "الميثولوجيا البيضاء" (27). وحتى يُجذّر

(25) جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 92.

(26) بول ريكور، ملحوظات حول لعبة المِحن في كتاب: في علم الكتابة، أرشيف بول ريكور المعهد البروتستانتي للتيلوجيا (م ب ت)

الموقف الهيدغري، يرى أنّ عالم الميتافيزيقا لا يعدو أن يكون نقلاً تماثلياً للعالم الحسي. فهو يعتمد بذلك إلى فسخ المجال للاستعارة لكي تلعب دور الكشف عن الطابع الميثولوجي للخطاب الفلسفي. سيكون العقل (اللوغوس) مجرد أسطورة (ميثوس) واحدة من بين أساطير أخرى، مع ادعاءات اعتباطية. إنّ خطاب العقل سيحجب النقل البسيط للاستعارات البالية مع الزمن وسيكون تعمية حقيقية. يعدّ هذا العرض، إذًا، جزءًا من مشروع كبير لتفكيك حدود الخطاب الفلسفي، الذي يدعو إلى عدم تميّزه عن سجلات الخطاب الأخرى، لا سيما التخيلية منها. إنّ القضية الرئيسة التي يطرحها دريدا هي معرفة ما إذا كانت الفلسفة قادرة حقًا على التحدث عن الاستعارة:

"هل بالإمكان إقامة مفهوم أو تصور فلسفي عن الاستعارة؟"⁽²⁸⁾. إن الفلسفة والأمر كذلك، حسب دريدا، تصطدم بمأزق أو إكراه مضاعف، فهي غير قادرة على تفسير الاستعارة، لا من الداخل ولا من الخارج، سواء من خلال بلاغة خاصة بالفلسفة، أو من وجهة نظر فلسفة واصفة *métaphilosophie* مثلما حاول غاستون باشلار Gaston Bachelard. هكذا تشغل الاستعارة لدى دريدا هذه الوضعية المتمثلة في تحدي التحكم الفلسفي، الذي يشغل مكانةً متردةً أو ما لا يمكن البتّ فيها.

إنّ الحوار المتبادل، الأكثر حيوية، بين ريكور ودريدا حدث في عام 1971 بمناسبة انعقاد المؤتمر الخامس عشر لجمعية جمعيات الفلسفة الناطقة باللغة الفرنسية بجامعة مونتريال الكندية Montréal، حيث قدّم ريكور، رئيس

(27) جاك دريدا، "الميثولوجيا البيضاء"، مجلة الشعرية، ع5، 1971، ص1، 52؛ أعيد

نشره في كتاب: هوامش الفلسفة، منشورات مينيوي، 1972، ص247، 324.

(28) جون لوك أمالريك، ريكور، دريدا: رهان الاستعارة، المنشورات الجامعية الفرنسية

2006 ص14.

الجلسة الافتتاحية، ورقةً حول : "الخطاب والتواصل" (29)، وبدوره ألقى دريدا محاضراته المتميزة حول: "التوقيع، الحدث، السياق"، المعروفة بـ (ت ح س) (30) SEC. وجمعت مائدة مستديرة كُلاً من رونييه شيرير René Schérer ، بول ريكور Paul Ricoeur، جاك دريدا Jacques Derrida ، رولاند بلوم Roland Blum ، جيل لان Gilles Lane ، وأونري دوكليف Henri Declève. وأمام تساؤلات ريكور النقدية، يُدَّكر دريدا بقصده في التأكيد على إكراهات المنهج التحليلي المطبَّق على قضية الخطاب. لقد أراد أن يُبين في محاضراته إلى أي مدى فشل أوستين Austin في تأمله حول التواصل والأدائية، وذلك بسبب عدم قدرته على قياس الهوة، التي هي عدم القدرة على التواصل. هذا، وريكور، بدوره ينتقد دريدا على قيامه بتحميل القضايا، التي تطرحها الكتابة ملء غياب نظرية المعنى، فوق طاقتها: "لقد بقيت في السيميولوجيا ولم تكن أبداً في علم الدلالة أي في السيميولوجيا، حيث كنت تتساءل ما هي شروط العلامة؛ ثم، وبما أنها غير مناسبة في النظام الصوتي، فمن الضروري البحث عنها في نظام آخر هو الأثر، والمأسفة، والفجوات... إلخ" (31).

ومع ذلك، يرفض دريدا أن يترك نفسه حبيس سيميولوجيا يعتزم، على العكس من ذلك، تفكيكها من الداخل، الذي يهدف إلى تطبيقه على فكرة

(29) بول ريكور، "الخطاب والتواصل"، التواصل، أعمال المؤتمر الخامس عشر لجمعية جمعيات الفلسفة الناطقة باللغة الفرنسية، جامعة مونريال (1971)، ط 1973، ص 23، 48.

(30) جاك دريدا، "التوقيع، الحدث، السياق"، ص 49، 76، أعيد نشره في كتاب : شركة ذات مسؤولية محدودة ، ش. ذ. م. م ، منشورات غاليلي، 1990، ص 15، 51.

(31) بول ريكور، "الفلسفة والتواصل: مائدة مستديرة"، التواصل، المرجع السابق، 393. 431.

التوقيع، فاصلاً إياه عن اسم العَلَم لإبراز خاصية الإعادي، والمقروء، والمحاكى ممّا يؤدي به إلى إنهاء تواصله بهذا الحديث الخَشن للغاية: "التواصل، بما هو كتابة، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذه الكلمة، ليس وسيلة لنقل المعنى، أو تبادل المقاصد، أو إرادة القول"⁽³²⁾. بالنسبة لريكور، على العكس من ذلك، يمرّ تحليل التوقيع عبر دعامة هي بناء نظرية المعنى والاسم العَلَم: "لا توقيع، إذا لم يكن هناك اسم عَلَم. التوقيع هو علامة اسم العَلَم"⁽³³⁾. ويدگر دريدا بالأدب الأنغلو- ساكسوني الحافل بهذا الموضوع.

يرد ريكور بطريقة نقدية، على هذا الموقف في كتابه "الاستعارة الحية" *La métaphore vive* عام 1975: النزعة التفكيكية *déconstructionnisme* التي أعرب عنها دريدا تؤدي إلى خطر كبير، ألا وهو موت الفلسفة في تفردّها وتمددّها في نصّية معزولة عن أي مرجع. هذا، ويعبّر دريدا، بشكل أفضل، عن الطموح البنيوي لخلق أثر أدبي في سياق خطابي. فما تهدف إليه استراتيجية التفكيك هو تطعيم التراث الفلسفي بسلسلة من الأشياء المتعدّرات البت فيها بغية خلخلة الأسس وكشف الأخطاء والتجاوزات. ويضع دريدا مداخلته عن الاستعارة تحت شعار هيدغر الذي صاغه على النحو الآتي: "الاستعاري لا يوجد إلا في الميتافيزيقا" ليتبناه في "الميثولوجيا البيضاء". ويعمد ريكور، إذًا، في كلّ عرضه إلى إثبات أنّه بالرغم من التقارب بين التأملّي والشاعري، وأنّه مهما كان الرنين بين قول الشاعر ووجهة الفيلسوف، فإنّ الحد يستمر في الفصل بين المجالين. كما عمل ريكور، في هذا المستوى، على استعادة إشارة هيدغر، الذي يشكّل مصدر إلهام له، ولكن مُقاومًا إغراء عدم التمييز

(32) جاك دريدا، "التوقيع، الحدث، السياق"، شركة محدودة الأسهم، ص 49.

(33) بول ريكور، التواصل، المرجع السابق، ص 407.

الذي يُنذر به: "إغراء ينبغي إزاحته، طالما أنّ الاختلاف بين التأملّي والشاعري مهذّبٌ مجدّدًا"⁽³⁴⁾. إنّ هذا التشبّه الهيدغري هو الذي يستهدفه ريكور بشكل حاسم من خلال دريدا. وقد لاحظ ريكور، أولاً وقبل كلّ شيء، الاختلاف بينه وبين دريدا، في الوصول إلى عالم الاستعارة. بينما يهدف مشروع ريكور بأكمله إلى إعادة اكتشاف خاصيتها التي ما تزال حيوية، وفضّل دريدا الولوج من باب الموت. إنّ مسار التقويض هذا مُفضّل، لأنّه يخفيه ادعاء المفهوم الذي يريد تجسيد مبدأ "التغيير أو الخلافة": "وعليه، فإنّ إحياء الاستعارة معناه هو كشف المفهوم أو التصور"⁽³⁵⁾.

إنّ النظرية التي دافع عنها دريدا هي اعتبار أنّه حينما تمّحي الاستعارة ينهض المفهوم الميتافيزيقي. فالاستقلالية المزعومة للمفهوم لا تعدو أن تكون مجرد مغالطة، لأنّ المفهوم نفسه تخلّقه الاستعارة. هذه الحلقية تجعل طموحات المفهوم متعذّرة تماماً مثل الرسم لإتقان الاستعارة. ويتحقق جوهر هذه الحلقية من خلال استعارة الشمس الشهيرة، التي نصّها: "الأكثر إشراقاً المُشرق بامتياز، البريق الأكثرُ طبيعياً على الإطلاق"⁽³⁶⁾، "سيكون دورانُ الشمس على الدوام مداراً لاستعارة"⁽³⁷⁾. إنّ هذه المبالغة في تقدير الاستعارات البالية، الميتة حسب ريكور، تنبع من السيميائية التي تفرض أولوية التسمية ومن ثمّ تتفادى لعبة الانزياحات بين المناسبة وعدم المناسبة الدلالية. يعود طرح دريدا إلى الدفاع عن وجهة نظر هيدغر، التي مفادها أنّه يوجد تواطؤٌ بين الثنائي

(34) بول ريكور، الاستعارة الحية، منشورات لوسوي، 1975، ص393.

(35) المرجع نفسه، ص363.

(36) جاك دريدا، الميثولوجيا البيضاء، مجلة الشعرية، ص28.

(37) المرجع نفسه، ص35.

الاستعاري الخاص والصورى وبين الثنائى الميتافيزيقى المرئى واللا مرئى. هذا هو الرىط الذى يعدّه رىكور ممكناً، ولكن لىس بالضرورة حتمياً أو لا يمكن تفاديه. هكذا يستغرب دريدا من رادىكالية النقد الذى وجهه له رىكور، الذى كانت تربطه به دوما علاقات احترام وتقدير كبيرين، يقول دريدا: "لقد وجّه انتقاداً لكلامى، لطيفاً وقاسياً فى الآن نفسه، والذى وجدته مُججّفاً"⁽³⁸⁾. كان دريدا مصمماً على الرد. إلى أن سنحت له الفرصة خلال مؤتمر نظمته جامعة جنيف فى 1978، وكان مخصّصاً لـ: "الفلسفة والاستعارة"، حيث كان رىكور حاضراً. ألقى دريدا محاضرته، الموسومة: "انسحاب الاستعارة"⁽³⁹⁾، فى الفاتح جوان 1978، مُعرباً عن خلافه، متفادياً أى روح سجالية. ومع ذلك، فإنّه يعترض على ما يعدّه تشابهاً تعسفياً بين موقف هيدغر وموقفه: "لقد فاجأتني هذه التبعية"⁽⁴⁰⁾. ويذكر أنّ جميع أعماله تهدف، على وجه التحديد، إلى تفكيك الثنائيات، مثل ثنائيات: المرئى واللا مرئى، المحسوس والمعقول. ورىكور، حسب ما يُدين، فى المماثلة المطبّقة بين الثنائى الاستعاري والثنائى الميتافيزيقى، النواة المشتركة بين هيدغر ودريدا، فإنّه يكون قد جانب الصواب. لا يطالب دريدا بهذا النقل التماثلّى، الذى يحدد، على العكس من ذلك، أنّه يريد معالجته "على النمط التفكيكى"⁽⁴¹⁾.

⁽³⁸⁾ جاك دريدا، لقاء مع المؤلف.

⁽³⁹⁾ جاك دريدا، "انسحاب الاستعارة"، مجلة شعر، ع7، 1978، أعيد نشره فى كتاب:

النفس، اختراع الآخر، منشورات غاليلي، باريس، 1987، ص63، 93.

⁽⁴⁰⁾ جاك دريدا، المرجع نفسه، النفس، ص70.

⁽⁴¹⁾ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يوضح جون لوك أمالريك Jean-Luc Amalric ، بدقة، أنّ هذا الصدام المباشر بين ريكور ودريدا محفوف ببعض سوء الفهم، وأنّ هناك نقاطاً اتفاق بينهما أكثر ممّا اعتقدا وقتذاك، في فترة الجدل. إذا لم يمنح كلّ واحد منهما الاهتمام نفسه لنقدهما، فإنّ هذا لا يقلّ شيوعاً بالنسبة لهما، سواء فيما يتعلّق بضرورة نقد فكرة فعالية الاستعارة البالية، أو الامتياز الممنوح للاسم في فهم نوعية خطاب الاستعارة. لقد تجسّد تأكيد أطروحة أمالريك Amalric في رد فعل دريدا على صدور كتاب "الاستعارة الحية"؛ يكتب، في الواقع، إلى ريكور: "كنت أودّ أن أخبرك شخصياً عن مدى سعادتي بتوفر كتاب الاستعارة الحية. وكلّ امتناني: لإرسال هذا الكتاب الذي تسلمته للتو، ولثرائه الذي يأسرني ومن الواضح بالنسبة لي أنّه سيكون بالفعل مرجعاً أساسياً لنقاش عظيم للغاية. امتناني أيضاً، إنّ جازلي قول ذلك، للمكانة التي ترغب في منحها لمقالاتي[...]. خلال القراءة الأولى (جزئية وغير كافية) أنا مندهش قليلاً لرؤية قولين تنسبهما إليّ في صلب مناقشتك، في حين أن (هذه المناقشة هي الموضوع الأساسي لـ "الميثولوجيا البيضاء") ليس مثلك، ولكن أنا أيضاً "أناقشها". - تمّحي أو تبلى [...] أمّا فيما يخص التعارض والنقل المسموع/البين فحملهم بالطريقة نفسها من خلال التلاشي أو الامحاء. أفترض، ليس مثلك، ولكن أيضاً، هيدغر مخطئ في التشبث به"⁽⁴²⁾.

ما أدى بريكور، حسب جون لوك أمالريك Jean-Luc Amalric، إلى إساءة تأويل معنى تحليل دريدا يرجع إلى ملحوظة على هيدغر بعد تعليق على كتاب *الجماليات l'Esthétique* لهيغل⁽⁴³⁾ Hegel . فريكور يعدّ أنّ دريدا في قراءة

(42) جاك دريدا، رسالة إلى بول ريكور، بتاريخ 19 أفريل 1975، أرشيف مؤسسة ريكور.

(43) جاك دريدا، "الميثولوجيا البيضاء"، هوامش الفلسفة، ص 267، 270.

هيغل هذه، يختزل التصور الهيجلي لتشكيل المفهوم إلى مجرد ظاهرة من التلاشي أو المحو للاستعارة: "حيث يرى هيغل هنا تجديداً للمعنى، فإنّ دريدا لا يرى ذلك إلاّ تلاشياً أو أمحاءً للاستعارة وحركة للمثالية عبر حجب الأصل الاستعاري"⁽⁴⁴⁾. هذا النقد نفسه الموجّه إلى هيغل هو الذي يقرب دريدا وريكور من بعضهما بعضاً في اهتمامهما المشترك بالتخلي عن ادعاء هيغل بإدراج كلّ شيء في فكرة المعرفة المطلقة، يضيف أمالريك Amalric: "يمكننا هنا أن نتحدث، إذًا، بكل تأكيد عن تقارب حقيقي بين الميثولوجيا البيضاء والاستعارة الحية، بما أنّ ريكور نفسه أيضا يرفض فكرة الهيمنة التأملية الشاملة للاستعارة"⁽⁴⁵⁾.

إذًا، دريدا مثله مثل ريكور يقاوم الإغراء الهيجلي لخلق نسق بتدشين أزمة ما بعد هيغلية. ريكور يعبر عن هذا الأمر بوضوح في كتابه *الزمان والحكي Temps et récit*، لما يعمد إلى "التخلي عن هيغل"⁽⁴⁶⁾. هذا لا يعني البتّة التخلي عن إرث فكر هيغل، بل، على العكس من ذلك، أن تعبّره دون الاستسلام لقوة جاذبيته وقوة الإغواء التي قد توحى بإمكانية معرفة مطلقة. هذه هي الطريقة التي سيلعب بها ريكور، في كتابه *في التأويل De l'interprétation*، فرويد Freud فيما يتعلق بالرغبة والطموح التحليلي النفسي لأركيولوجيا الموضوع، ضد هيغل، مع توضيح إسهامهما الخاص. لقد بدأ بالفعل في اللعب، الذي سيكون موضوعاً (تيمّةً) قارّة لدى دريدا، لعبة الاختلاف التي تجعل أي مشروع من الشمولية قديماً بالياً. إنّ مشروع دريدا التفكيكي ليس بعيداً جداً شريطة ألاّ

⁽⁴⁴⁾ بول ريكور، الاستعارة الحية، ص364.

⁽⁴⁵⁾ جون لوك أمالريك، ريكور، دريدا: رهان الاستعارة، ص47.

⁽⁴⁶⁾ بول ريكور، الزمان والحكي، ج3، منشورات لوسوي، 1985، ص349، 373.

يُفهم من جانب واحدٍ على أنّه برنامج هدم، وهو ما سيكون تأويلاً خاطئاً، ذلك لأنّ في هذا التصور تناقضاً، ويتضمن جانباً للهدم وآخر للبناء. هذا، وإنّ مسألة تحديد فجوات التزمين والتماسف، حسب دريدا، هي التي تنتج الإرجاء في كلّ مرّة: "يتقاطع هنا التفكيك الدريدي مع التأويلية (الهرمينوطيقا) الريبكورية، إذ إنّ رغبة كلّ منهما في العمل على إبراز أنّ المعنى، بعيداً عن كونه شفافاً، لا يمكنه أن يحقق أي شيء من الشمولية أو الحضور.

يأخذ كلّ بطريقته الخاصة مسافته النقدية من كوجيتو سيّد. إنّ ريكور، منذ أعماله الأولى عن فينومينولوجيا الإرادة، يتحدث عن كوجيتو مُحطّم، بيد أنّه لا يسلك سبيل دريدا لما يستبدل الكوجيتو الديكارتي بهيغلية معكوسة، متخذاً فلسفة الغياب بديلاً من فلسفة الحضور، والغيرية المطلقة على حدّ سواء. كما يحافظ ريكور، في مواجهة الاستيلاء البنيوي ومعارضته في الستينيات على طرقيّ السلسلة في ظلّ وضع متوتر خاص به. وهو يرفض أيّ مطلقية للاختلاف من شأنها أن تكون لها آثار أخلاقية خطيرة على كل جماعة تنكفئ على نفسها في حين أنّ كلّ جهده هو جعل الحوارية تسود بين الأفراد والجماعات.

إنّ ما يجري، بشكل خاص، داخل هذا الخلاف القديم، هو نمط التموضع المختلف لريكور ودريدا إزاء الرواج البنيوي. فريكور، الذي يعترف بخصوبة محدودة للمنهج البنيوي، شريطة أن يُتناول بشكل انعكاسي في إجراء هرمينوطيقي، يميل إلى استيعاب دريدا في الإبدال (البراديغم) البنيوي. وإذا كان هذا الأخير، أي دريدا، قد وصفه صديقه وناشره فرانسوا وال François Wahl ، بأنّه بنيوي متطرف، فإنّه يسعى جاهداً، في الواقع، إلى تجاوز هذا الإبدال، ونقضه من الداخل، وذلك بفضل منهجه التفكيكي، ممّا يؤثر على المقاربة الدلالية والسيمائية للاستعارة. ممّا لا ريب فيه أنّ دريدا قد استقر في

قلب البنيوية بفضل أعماله التي نُشرت عام 1967، ولكنه كان يروم بذلك فضح مركزية العقل ومركزية الصوت، وبمفاهيمه غير القابلة للبت لنقضها من الداخل. إنّه، في الحقيقة، يفجّر التجانس والعقلانية المفترضين للبنية من خلال تطبيق الإرجاء والتشتيت. من الممكن، حسب جون لوك أمالريك Luc Amalric Jean-، أن ينشأ حوار بين مواقفهما غير المتباعدة: "وذلك بسبب أنّ النظرية الريكورية في الاستعارة، في نظرنا، تأويلية ونقدية بشكل وثيق، وأنّ اللقاء بين تأويلية ريكور الفلسفية والتفكيك الدريدي ممكن" (47).

هكذا يجد ريكور ودريدا نفسهما في هذا الإصرار على الأفق الشعاري حول الفعل الإبداعي، غير أنّ المقصود الشعاري لدى دريدا هو مصدر تفكيك السجلات الأخرى، مثلما هو الحال لدى ريكور، فهو مادة للإلهام والارتداد: إنّه يُثبت فعالية مختلف مجالات الفكر والممارسة الإنسانية. ونجد انهما ريكور بالتفكير سويًا حول حرف العطف (و) على المستوى الرمزي والشعاري، الالتزام والشاعرية، الأخلاقيات/الخُلُقِيَّة (الإيتيقا) والشاعرية، الجماعة، الفعل والشاعرية. إنّ الأفق هو تكامل المقاربات التي تغدّي بعضها بعضًا دون إحداث اضطراب بين طرائقها. هذه القوة الخلاقة للخيال، التي يصفها ريكور بـ "الوظيفة الأسطورية - الشعرية" (48)، هي المحرك ذاته للسيرورة التي يصل من خلالها الإنسان إلى نفسه. إذًا يُنظر إلى شعريته على أنّها شعرية الحرية المنفتحة على الالتزام والعمل. من هنا يأتي اهتمام ريكور بأعمال الفيلسوف الدنماركي بيتر كيمب (49) Peter Kemp. ومن الأسئلة التي طرحها عليه عام

(47) جون لوك أمالريك، ريكور، دريدا: رهان الاستعارة، ص 129.

(48) بول ريكور، في التأويل، ص 522.

(49) بيتر كيمب، نظرية الالتزام، ج 1، باتوسية الالتزام، ج 2، شعرية الالتزام، منشورات

لوسوي، باريس، 1973.

1976، يقول ريكور، إنّه يقدر أنّ فلسفة الخيال تمر عبر نظريته في الالتزام: "لقد بدأت بالالتزام وأنا ممتن لك. وبهذا فأنت تعطي اللغة وجهًا، من دونه تفتقر إلى الأساس الصلب"⁽⁵⁰⁾. إنّه يُبدي موافقته الكاملة على غياب الانغلاق في نسق مغلق للغة، على العكس من ذلك، هذا الأخير يُنظر إليه بشكل حازم على أنّه تجربة منخرطة في العالم.

⁽⁵⁰⁾ بول ريكور، "رسالة إلى بيتر كيمب"، نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة، السنة السبعون، ع2، أفريل . جوان 1976، مشورات أرمون كولان، باريس، ص77.

معاركٌ مشتركةٌ: التقاربُ

في عام 1979، مواجهةٌ لإصلاح هابي Haby الذي يهدد تدريس الفلسفة لصالح أغراضٍ أكثر ارتباطاً بفعالية قصيرة المدى، نجد ريكور من بين أولئك الذين يحتجون على هذا التطور. هذا، ويقود الاحتجاج دريدا، الذي تولى مبادرة تنظيم الجمعيات العامة للفلسفة. أما ريكور فقد كان واحداً من أعضاء اللجنة التحضيرية لهذا الاجتماع، التي جمعت دعوتها أكثر من ألفين وخمسمائة (2500) توقيعاً⁽⁵¹⁾. وتصرّ هذه اللجنة على ضرورة النهوض في ظلّ حالة التراجع التام وضعف تدريس الفلسفة. وقد حققت المبادرة في السادس عشر والسابع عشر من شهر جوان 1979 نجاحاً كبيراً، وتوافد المشاركون البالغ عددهم ألفاً ومئتين (1200) إلى المدرج الكبير بجامعة السوربون. بعد الكلمة الافتتاحية التي ألقاها فلاديمير يانكليفيتش Vladimir Jankélévitch ، أخذ جاك دريدا الكلمة للدفاع عن الفكرة، ليس فقط الحفاظ على جدول تدريس الفلسفة المقرر، ولكن أمله في توسيع مجال نقل الفلسفة إلى المرحلة الثانية من التعليم الثانوي وليس فقط إلى الأقسام النهائية. من جانبه أيضاً، تدخل ريكور ليحذر من أي تأويل نقابي لهذا الاجتماع، إذ يقول: "إنّ قضيتنا هنا هي ألا نبقي حبيسي مطالب مهنية خاصة بفئة معينة، بمجرد الدفاع عن مجموعة من الأساتذة"⁽⁵²⁾.

⁽⁵¹⁾ تتشكّل هذه اللجنة التحضيرية للجمعيات العامة من واحد وعشرين (21) مشاركاً يوجد من بينهم: جاك دريدا، فلاديمير يانكليفيتش، فرانسوا شاتليه، جيل دولوز فيليب لاكو. لابارث، جون توسان ديسانتي، جورج لابيكا، جون لوك نانسي، دو فونتوناي ، بول ريكور، هوبير فيدرين.

⁽⁵²⁾ بول ريكور، في: الجمعيات العامة للفلسفة، 16، 17 جوان 1979، شون - فلمازيون 1979، ص55.

معركة أخرى مشتركة، هي الدعم الإيجابي للمعارضين في الشرق (أوروبا الشرقية)، فقد أطلقت، على غرار المنظمة البريطانية، جمعية جان هوس Jan Hus في باريس، برئاسة جون بيير فيرنان Jean-Pierre Vernand ، و جاك دريدا نائباً للرئيس. ستقوم هذه الجمعية، في الجانب الغربي، بتنظيم سلسلة من المحاضرات، حسب الطلبات الواردة من براغ Prague وبراتيسلافا Bratislava وبرنو Brno. كما أنّها ستهتم بإرسال الكتب التي يحتاجها المثقفون التشيكيون. إذًا، فالجمعية قد استجابت، بشكل كامل، لتوقعات مثقفي براغ. وسوف تتسع الفجوة في الجدار الحديدي، وتحمي المثقفين التشيكوسلوفاكيين من مضايقات الشرطة. ومع ذلك، وقعت حادثة مثيرة في 1981 أثناء رحلة جاك دريدا إلى براغ. فبعد تعقبه لعدة أيام، أوقفته الشرطة مباشرةً بعد الخروج من ندوته الخاصة واعتقلته في المطار. ليجد نفسه، في مركز الشرطة متهماً بـ "إنتاج المخدرات والإتجار فيها"، بعد عملية تفتيش نظامي تظاهر خلاله رجال الشرطة بالعثور على مسحوق بني (الهرويين البني)! وسوف يتطلب الأمر حملة من الشكاوى والتدخل الشخصي لرئيس الجمهورية، فرنسوا ميتران François Mitterrand، من أجل إخلاء سبيله وترحيله من تشيكوسلوفاكيا. لقد أصبحت الضجة التي أثارها قضية دريدا أفضل حجة للتعريف بالوضع السيء الذي يعيشه المثقفون التشيك. بعد قضية دريدا بالتحديد، اصطف الفلاسفة الفرنسيون للذهاب إلى تشيكوسلوفاكيا. بيد أنّ المفعول في المملكة المتحدة كان عكسيًا، حيث أوضحت الحكومة البريطانية رسميًا لفلاسفة بلدها أنّه إذا وجد أي شخص نفسه في وضع مماثل لوضع دريدا، فإنّها لن تتمكن من فعل أي شيء له. اهتمت كاترين أودارد Catherine Audard بالفرع الفرنسي لجمعية جان هوس Jan Hus حتّى عام 1983، بعد أن غادرت فرنسا متوجهة

إلى لندن. لتتولّى، إذًا، ناتالي روساري Nathalie Roussari مهام الأمانة العامة للمنظمة⁽⁵³⁾.

وغير بعيد عن كلّ واحد منهما، سيسهم ليفيناس Levinas في التقريب بين ريكور ودريدا، اللّذين فرّقت بينهما منذ زمن غير بعيد مغامرات التفكيك، التي جرفت دريدا، وخاصةً تلاميذه، نحو شواطئ أخرى. يذكّر الأخير، أي دريدا ريكور بذكرى قديمة، حيث يقول: "أتذكّر يومًا، أخالُ أنّك نسيته (كان ذلك عام 1961 أو 1962، كنتُ حينها مساعدك للفلسفة العامة في جامعة السوربون)، حيث كنّا نتمشّى معًا في حديقتك. كنتَ قد فرغتَ للتو من قراءة كتاب الكلية واللامتناهي *Totalité et Infini*، قبل مناقشة أطروحةٍ في لجنة أعتقدُ أنّك كنتَ أحد أعضائها - فحدّثتني، إذًا، عن هذا الكتاب العظيم بوصفه حدثًا كبيرًا. لم أكنُ قد قرأته بعدُ ولا أعرف عن ليفيناس سوى آثاره الكلاسيكية - والرائعة بحق - عن هوسرل Husserl وهيدغر Heidegger، وما إلى ذلك. في الصيف الموالي قرأت بدوري كتاب *الكلية واللامتناهي*، وشرعتُ في محاولة كتابة مقال مطوّل، وأخبرعده - فهذه الفكرة لا تكاد تفارقني أبدًا"⁽⁵⁴⁾. لقد أدّى رحيل ليفيناس في هذا اليوم، عيد الميلاد لعام 1995، إلى إلقاء دريدا كلمةً تأبينيةً في جنازته، اتسمت بثراء عاطفي استثنائي⁽⁵⁵⁾. كان لهذا التكريم

⁽⁵³⁾ جمعية جون هوس وضعت حدًا لأنشطتها في الضفة البريطانية سنة 1996، غير أنها ما تزال موجودة في الضفة الفرنسية. رئاسة: جون بيير فيرنان، نائب الرئيس: جاك دريدا، الأمانة العامة: ناتالي روساري، أعضاء المكتب: ماري كريستين لاغرونج جون كلود إيسلان، مورييس دو غوندياك، آني غولدمان، فاليري لوفيت.

⁽⁵⁴⁾ جاك دريدا، رسالة إلى بول ريكور، بتاريخ 04 جانفي 1996، أُرشيف مؤسسة ريكور المعهد البروتستانتي للتيلوجيا.

⁽⁵⁵⁾ يُنظر: الفصل السادس، "وداع مهيب: إيمانويل ليفيناس وجاك دريدا".

الرائع فضلًا في قُرْب ريكور ودريدا. يبعث ريكور برسالة إلى دريدا ليخبره فيها أنّه يقاسمه مشاعر رحيل صديقهما ليفيناس، وليُعلمه بمدى تأثره بعبارات التأبين، إذ يقول: "اسمح لي أن أشاركك حزني الكبير، لقد ألقيتم في حضرة ليفيناس المسعى باسمه الأول ليفيناس، الكلمات التي يجب أن تُقال، الكلمات التي ألّزمت بها في كلّ تفكيري. لتستمرّ الاستقامة، التي علمنا إياها سيد العدل هذا، في الحفاظ على وحدتنا أنت وأنا. مع خالص المودة"⁽⁵⁶⁾. يردّ دريدا على هذه الرسالة قائلاً إنّ هناك مقولةً يتعذر زعزعتها، ألا وهي مقولة الوعد، "وهي لك"، كتب إليه، ومع ذلك، "لا يمكننا أن نقبض على الوعد". يختار دريدا بقدر ما يكون غير مقيّد ببرنامج معين، موضوعات تدريسه وفقًا لاهتماماته بحرية كبيرة، ويذيع صيته إلى درجة أن قاعة كافاييس Cavaillès، حيث كان يتجمّع أكثر من مئة وخمسين (150) طالبًا، تغدو صغيرة، ليضطر إلى تقسيم طلبته إلى مجموعتين.

إنّ هذا الحداد المؤلم سيساعد في تبديد سوء الفهم الذي كان في الماضي. سيكون كلّ واحد منهما سعيدًا بأن يجتمعا مجددًا في بداية الألفية الجديدة 2000، وستُتاح لهما الفرصة ليناقشا معًا موضوع "الآخر، كيف نتحدث عنه؟" في بيت أمريكا اللاتينية^(*) في ديسمبر 2002 في لقاء نظّمته مؤسسة الثقافة الفرنسية France-Culture. ليتمحور النقاش حول مسألة الاعتراف المتبادل مسألة الهبة والهبة المضادة والمنطق غير الربحي وخطر عدم معرفة الآخر في تفرد المطلق. يمكننا، وفقًا لريكور، "صياغة الإشكالية التي تطرحها هذه

⁽⁵⁶⁾ بول ريكور، رسالة إلى جاك دريدا، بتاريخ 11 ديسمبر 1995، أرشيف مؤسسة ريكور المعهد البروتستانتي للتيولوجيا.

^(*) هذا البيت هو فضاء ثقافي بشارع سان جيرمان بباريس (المترجم).

القصة، ألا وهي الهزيمة المضاعفة. هزيمة "لا تُقدَّر بثمن" - هل مازالت هناك سلع غير قابلة للتسويق أو للتبادل التجاري؟ أين يختفي ما لا يُقدَّر بثمن؟ خسارة الهبة التي فقدت طابعها الاحتفالي قصد إضفاء طابع أخلاقي بصيغة "ينبغي أن نهب". يلحّ دريدا، من جهته، على الانزياح الذي يتعدّد حصره، والذي يعني أنّه "في كلا معنيي الكلمة أرى، في الاعتراف، خطر عدم معرفة الآخر أو تجاهله، في الآخر المعترف به بما هو كذلك، يمحوا الـ "بما هو كذلك" على نحو متناقض، الشخص الثالث أو الحَكَم tiers، وأتساءل عمّا إذا كان الاعتراف بالآخر، بما هو آخر، لا يمرّ، تحديداً، عبر ما لا يمكن معرفته"⁽⁵⁷⁾. إنّ ريكور الذي كان في الغالب، يخبر المُقرَّئين منه أنّه لا يملك إلا الموهبة، في حين أنّ دريدا لديه العبقرية، أرسل رسالةً إلى هذا الأخير، أي دريدا، يُعرب فيها عن أسفه لانتقاده له بشدة في كتابه *الاستعارة الحية*، مستعيداً "نقده الموجع" ويضيف، "لقد تصدّيت له بقوة، وأعدت التصدي له مجدداً ببراعة"⁽⁵⁸⁾.

⁽⁵⁷⁾ بول ريكور وجاك دريدا، مقاطع من مداخلتهما في بيت أمريكا اللاتينية، ديسمبر 2002 مؤسسة بول ريكور.

⁽⁵⁸⁾ بول ريكور، الرسالة الأخيرة إلى جاك دريدا، دون تاريخ، أوردها، بينوا بيتيرز، دريدا

تقاربُ موضوعات التفكير: الأرشيف، الضيافة، الصفح

غدت مجالات البحث بينهما، في نهاية تسعينيات القرن الماضي وبداية الألفية الجديدة، متقاربة بشكل كبير، فبينما ركز ريكور اهتمامه على إضفاء الطابع الجدلي للعلاقات المتوترة بين الذاكرة، التاريخ والنسيان⁽⁵⁹⁾، كان دريدا حينها منشغلاً بالتفكير في الزمان، والحدث، والأرشفة، والضيافة، والصفح⁽⁶⁰⁾. ليجدا نفسيهما في تناغم تام حول مسألة الإشهاد، والشهادة، وعمل الحداد فضلاً عن تأكيد ثبات الوجود، وكذا تأكيد الحيّ حتى أقصى ممكن لما تواجه الذات الموت. إنّ التأكيد الأصلي قويّ لدى أحدهما مثلما هو عند الآخر، ويطرح نفسه بطريقة بطولية مماثلة في مواجهة السلبية، وذلك بمضاعفته هو نفسه: مع موضوع التكميلية عند دريدا، ومع التمييز لدى ريكور بين العينية *Idem* والذاتية *Ipséité*. ما يزال لديهما ما يجمعهما معاً، ألا وهو جعل الخُلُقِية أو الأخلاقيات (الإتيقا) مُقَدِّمة على الأخلاق، الارتباط أولاً برغبة أرسطو في العيش الرغيد (الحياة الطيبة)، الذي يتجه دوماً نحو أفق الرجاء أو بالأحرى الوعد. يجد موضوع الأرشفة والأثر نفسه أيضاً محورياً في كتاب حُصَي الأرشفة *Mal d'archive*، مثلما هو الحال في كتاب الذاكرة، التاريخ، النسيان *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: "غني عن البيان القول، إنّ مفهوم الأرشفة يحمل في ذاته ذاكرة الاسم أصل (أرخي) *Arkhé*، ولكنه يقف أيضاً بمنأى عن هذه الذاكرة التي يحملها، أو بالأحرى القول إنّّه ينساها"⁽⁶¹⁾. ويلجّ ريكور، من

(59) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، لوسوي، 2000.

(60) جاك دريدا، هبة الزمن. 1. العملة المزيفة، منشورات غاليلي، 1991؛ حُصَي الأرشفة

غاليلي، 1995؛ في الضيافة، حوار مع آن دوفورمونتيل، كلامان ليفي، 1997

مفهوم الحادي عشر (11) سبتمبر، حوار مع يورغن هابرماس، غاليلي، 2004.

(61) جاك دريدا، حُصَي الأرشفة، ص 12.

جهته، في كتابه على الطابع التلفيقي للأرشيف، المرتبط بالتوطين، وممارسة التصنيف والنهوض بمفهوم الأرشفة لجعل الجزء الفعال منه بيّنًا. هذا التقارب في التساؤل يفسّر لماذا أحسّ ريكور، بالرغم من الصدى الكبير لمؤلّفه، بشيء من المرارة، في غياب الاستجابة والنقاش الذي كان يودّه مع دريدا. يؤكد ريكور مثل دريدا، في بداية هذه الألفية، مبدأ الضيافة غير المشروط. يطور ريكور في آخر حياته إبدال (براديفم) الترجمة مستجيبيًا، مثل جاك دريدا لفضيلة الضيافة، لـ "الضيافة اللغوية"، حيث "تعوّض لذة السكنى في لغة الآخر بلذة الاستقبال في بيته (...)" كلمة الأجنبي/الغريب⁽⁶²⁾. وانخرط ريكور مثل دريدا، في تسعينيات القرن الماضي، في شؤون المهاجرين غير الشرعيين. ففي ربيع 1996، وعلى قدر كبير من السرية، تدخل بصفته وسيطًا أمام ثلاثمائة (300) مهاجر غير شرعي من جنسية مالية، الذين احتلوا في الفترة الممتدة من مارس إلى أوت 1996، كنيسة القديس برنار Saint-Bernard في الدائرة الثامنة عشرة (18) الباريسية، بدعم من شخصيات عديدة. كان حاضرًا في مختلف الاجتماعات التشاورية التي عقدت في المستودعات (الهَنَاجِر). وحاول، بمعية آخرين، إيجاد حل. بعد مشاركته في أعمال لجنة هيسيل Hessel للأجانب سنة 1996، كتب ريكور، بناءً على طلب ستيفان هيسيل Stéphane Hessel، نصًا عنوانه بـ "وضع الأجنبي"، مُبدّيًا فيه جملة من الملاحظات: "إنّ الحقيقة تكمن في أنّ الدول الصناعية، مجتمعةً تسعى إلى تشييد حصون لنفسها ضد تدفقات الهجرة غير المراقبة التي فجّرتها كوارث القرن. ينبغي، في هذا الصدد، الأخذ بعين الاعتبار التدابير المتخذة على المستوى الأوروبي، التي غالبًا ما تتنافى مع تقاليد اللجوء وحماية حقوق الإنسان

(62) بول ريكور، عن الترجمة، منشورات بايار، 2004، ص 20.

وحرياته، وذلك بدءًا بتدابير مكافحة "إساءة" استعمال حق اللجوء (مفهوم طلب اللجوء لا أساس له من الصحة). هناك تواطؤ من الجميع على طرد طالبي اللجوء وإبقائهم على مسافة بعيدة من الحدود الغربية"⁽⁶³⁾.

نجد دريدا، جنبًا إلى جنب مع ريكور، في هذه المعركة من أجل الضيافة بسبب المهاجرين، يدعم هذه المعركة قصد تسوية وضعية المهاجرين غير الشرعيين الذين احتلوا كنيسة القديس أومبرواز Saint-Ambroise ثم كنيسة القديس برنار Saint-Bernard في 1996. وقد وقّع على إعلان 9 جوان 1996، قائلاً: "نحن الموقعين أدناه نُعلن عن استضافة أحد من مجموعة القديس أومبرواز وتقديم مساعدتنا له وإيوائه تحت سقفنا، حتى يحصل الجميع على الأوراق مثلما سنفعل مستقبلاً مع أي شخص يكون في وضع مماثل". كلاهما فكر، في تلك الفترة، في مسألة الضيافة، ومثلما كان الحال دائماً، فإن أفكار أحدهما سيقع صداها في الآخر دون أن تتضمن اختلافات في المقاربة: "فيما يخص دريدا، المسألة سياسية شريطة أن نجعلها غير متجانسة مع المفهوم الخالص للضيافة ("الضيافة غير المشروطة")؛ أما بالنسبة لريكور، فإنها قيمة سياسية وأخلاقية يجب أن تُطالع الممارسات العملية. وإذا نزلنا الأمر، بالمصطلحات نفسها أثناء مناقشتهما الصفح، فإن الضيافة تبدو مستحيلة أو متعذرة بالنسبة للأول، وهي صعبة بالنسبة للثاني"⁽⁶⁴⁾.

(63) بول ريكور، وضع الأجنبي، إيسبري، مارس - أبريل 2006، ص 275.

(64) بنيامين بودون، "اجتياز السياسة: دريدا وريكور بين طهر الفلسفة ومساوية العمل" عقول سياسية، 1/2012، رقم: 45، ص 211، 233.

كما نجد بينهما حوارًا متماثلًا حول مسألة الصفح. هذا، ويختتم ريكور مؤلفه *الذاكرة، التاريخ، النسيان* بفصل قدّمه في شكل خاتمة عن "الصفح الصعب". أمّا فيما يتعلّق بموقف دريدا الذي يرى فيه أنّ الصفح "متعدّر أو مستحيل". لأنّه إذا صَفَحْنَا عمّن يمكن الصفحُ عنه، فإنّنا نخرج من دائرة الصفح. يردّ ريكور، معارضًا دريدا، بأنّ الصفح "ليس مستحيلًا ولكنّه صعبٌ". هذا، ويعود موضوع الصفح لدى ريكور إلى مفهومه عن الاقتدار *Capabilité* إلى الإنسان القادر، بما في ذلك، الصفح. ليس أمرًا هيئًا بالنسبة لريكور، مثلما يؤكد في مؤلفه عن الذاكرة، ليس هناك نهاية سعيدة *Happy end*. كما أنّه أخذ في الحسبان اعتراضات دريدا على وضع الصفح، بشكل خاصّ، ضمن مسار صعب حول مقولة التحرير، أي إمكانية تحرير الذات من فعلها: "الصفح بعيدًا عن أن يدل على نسيان الخطيئة، يجد على العكس من ذلك نقطة انطلاقه في الاعتراف الأوّل منه. بيّن أنّ ريكور لا يجهل الإفراط في الميل إلى إضفاء طابع الضحية، ولا الصعوبات المتصلة بهذا الاعتراف بالخطيئة، ولو أن يكون فقط من خلال صعوبة العمل في صياغة من قبل الشخص الذي يعترف بفعله السلبي. إنّ مهتم بالعزو أو تحميل التبعة *L'imputabilité*، هذه القدرة، وهذه الأهلية، التي بفضلها يمكن أن تُعزى الأفعال إلى شخص ما"⁽⁶⁵⁾. لا يُنسى الشر، ولا الخطيئة، بالنسبة لريكور، في الصفح.

إنّ الأمر لا يتعلّق بمسألة إنكار وجودها، بقدر ما أنّها اعتبار الذات أفضل قيمة من أفعاله. أمّا دريدا، فيعترض عليه بقوله إنّنا بعزل المُذنب عن أفعاله نكون قد صفحنا عن المُذنب وأدّنا فعله. إنّنا في المحصلة، والحال تلك، سنصفح عن

⁽⁶⁵⁾ غاييل فياس، "بول ريكور والصفح بوصفه تجاوزًا للعمل"، مجلة لافال التكنولوجية والفلسفية، م63، ع2، جوان 2007، ص363، 376.

ذات أخرى غير تلك التي أتت الفعل. وعليه، لن يكون المذنبُ في حد ذاته من سيُصفَح عنه. يرد ريكور بالقول إنّه ينبغي أن نراهن على قوة التجديد لذات اقترفت الشر، ويضيف أنّ علُو الصفح، الصعب على الدوام، لا يعنى البتّة نقض الدّين أو محو آثار الذاكرة، بل على العكس من ذلك، ستحوّل بينهم وبين الوقوع في فخ الاستيلاء القاتل: "فيما يخصّ دريدا، مثلما أشرنا سلفاً لن نصفح عن المذنب أبداً، بل في الأصل عن شخص آخر "وأفضل من المذنب" لأنّه سيكون شخصاً نادماً أو تائباً. ينبغي، إذاً، على الصفح "أن يكشفَ عن نفسه بوصفه المُحال أو المتعذّر نفسه". لذلك، يريد ريكور أن يسمع فقط الانتقادات الموجهة للصفح المشروط. لهذا السبب يعتزم الإبقاء على لا- مشروطية الصفح، وهو ما يصطلح عليه أيضاً علُو الصفح. لكنّه، في الآن نفسه، يشدّد على قيمة التفكير في الصفح في إطار علاقة ثنائية القطب"⁽⁶⁶⁾.

(66) المرجع نفسه.

قُرب الموت والاعتراف المتبادل:

كان لريكور، خلال هذه الفترة الأخيرة، محادثات مكثفة مع دريدا، الذي كان يواجه أيضًا موتًا مُبرمجًا. يجهش ريكور بالبكاء متأثرًا، لما يعلم أنّ مساعدَه السابق يعاني من مرض عضال وأنّ وفاته وشيكة، فيُعرب له مجددًا عن كُلّ مشاعر المحبة التي يحملها له: "لقد أبقيتُ إعجابي بمؤلّفك هادئًا لفترة، وإذا سمحتم لي، فإنّ صداقتي، التي كنتُ أعتقد دائمًا قد لقيتُ صداها فيك، مع خالص محبتي"⁽⁶⁷⁾. كما أصبحا أكثر قُربًا ممّا مضى من خلال المحادثات الهاتفية حول موضوع التناهي Finitude الذي كانا بصدد إعداده. يؤكد ريكور في شذراته، تعليقًا على الحوار الذي أجرته جريدة لوموند *Monde* مع دريدا في 09 أوت 2004، أنّه هو أيضًا لا ينتظر البعثَ لنفسه: "إنّني أسلّم روعي للإله من أجل الآخرين. هذه الصلة، وهذا الانتقال له معناه الذي يتجاوزني، وله معنى خيّي، حيث سيُشركني الإله ربّما بطريقة يتعدّر عليّ تخيلها. يبقى: البقاء حيًّا حتى الموت"⁽⁶⁸⁾. يعود تاريخ آخر شذرة من كتابه إلى عيد الفصح 2005 وهي مخصّصة لموضوع البعث، حيث جعل "عدة مستويات من المعنى يتردد صداها بين الحدث وبنية الوجود في العالم"⁽⁶⁹⁾.

⁽⁶⁷⁾ بول ريكور، رسالة إلى جاك دريدا، بتاريخ 05 نوفمبر 2003، أوردها بينوا بيتيرز جاك دريدا، ص 643.

⁽⁶⁸⁾ بول ريكور، "حتى الموت: في الحداد وفي الابتهاج"، في كتاب: حي حتى الموت، متبوعا بشذرات، لوسوي، 2007، ص 130.

⁽⁶⁹⁾ المرجع نفسه، ص 133.

وبمناسبة نشر سلسلة كُراسَة ليرن Cahier de L'Herne كتابًا عن ريكور في عام 2004⁽⁷⁰⁾، أثنى دريدا، في إحدى كتاباته الأخيرة، ثناءً قويًا على الذي كان مُعلّمه لما كان مساعده في جامعة السوربون، حتى دون الاعتراف، صدقًا، بشعور افتقار الكفاءة، أعتقد أنّه لم تكن تعوزني أبدًا القوة اللازمة لأن أتناول، في شكل دراسة أو نقاش فلسفي، العمل الهائل لريكور⁽⁷¹⁾. إنّهُ احتفاءً بفكر وإيمانٍ مُفكّرٍ فيه ومُفكّرٍ، لم يتخلَّ أبدًا عن الوفاء لنفسه وللآخرين. يتساءل دريدا في خطابه الأخير هذا إلى صديقه عن تبادلهما القائم على القُرب والتفَلّت. "لقد كنّا أكثر قُربًا من بعضنا بعضًا، أخبرني ذات يوم، مؤخرًا، بينما كنّا نحاول مجددًا أن نفكّر معًا فيما حدث، ولم يحدث، طوال العمر، بيننا [...] تحت أو عبر فجوة هائلة عزّ علينا تسميتها، ومع ذلك يمكننا أن نتحدث ونتفاهم"⁽⁷²⁾. ونجد الاهتمام نفسه عند دريدا مثلما هو عند ريكور للتقليل من شأن الخلاف القديم بينهما حول الاستعارة وفهمه من الآن فصاعدًا على أنّه مجرد سوء تفاهم ليس إلّا. مؤيدًا كلّ واحد منهما الآخر: "حتى لو كنت أشك في أن يكون ذلك صحيحًا في نصّي عن الاستعارة، فهو ليس مهمًا هنا اليوم، أعتقد أنّه بعيدًا عن هذا النقاش، رأى ريكور الأمر بشكل صحيح وعميق. في نفسي وفي إشاراتي الفلسفية. لقد استسلمتُ دومًا لما تُثبتته الحياة وتعيد إثباته، الذي لا يُقهر، مرورًا، للأسف، "عبر بوابة الموت"، والعين مُثبتة عليه، في كل لحظة"⁽⁷³⁾.

⁽⁷⁰⁾ بول ريكور، كراسَة ليرن، إشراف: فرنسوا أزوفي وميريام روفو دالون، أعيد طبعه في جزّين، لوسوي، 2007.

⁽⁷¹⁾ جاك دريدا، الكلمة. الهبة، التسمية، النداء، ص 19.

⁽⁷²⁾ المرجع نفسه.

⁽⁷³⁾ المرجع نفسه، ص 24.

دخل ريكور ودريدا مجدداً في حوار، بعد صمت طويل وتفاقم خلافاتهما خاصة حول مسألة الصفح. فبالنسبة لموقف دريدا الذي يعتقد أنّ الصفح "مستحيل أو متعذر" لأننا إذا صفحنا عمّن يمكن الصفح عنه، فإننا نخرج من دائرة الصفح. يردّ ريكور، معارضاً دريدا، بأنّ الصفح "ليس مستحيلاً ولكنه صعب". لكنهما وجدّا نفسيهما في فكرة تغيير منطق التكافؤ الكامن في العدالة بمنطق آخر، ينشطه الحب، منطق الكثرة، مع الرغبة في تجاوز الأشكال المختلفة للأنانية.

وبمناسبة صدور كتاب *الذاكرة، التاريخ، النسيان*، نظّم ريكور احتفالاً صغيراً للمُقَرَّبِينَ من الأصدقاء في منزله الكبير "الجدران البيضاء بـ شاتوناي مالابري" Murs Blancs à Châtenay-Malabry، وهو ملكية خاصة، يوم 23 سبتمبر 2000، ألقى ريكور حينها كلمة قصيرة بالمناسبة، تعكس حقيقةً تصوره للصدقة الفلسفية وتنطبق بشكل رائع على العلاقات التي كانت تجمعهم بدريدا، يقول ريكور: "لقد دعوتكم مرةً تلو الأخرى، وواحداً تلو الآخر من بين المقربين من الأصدقاء، لقد سميتك في كلّ مرة باسمك (كان لكل واحد بطاقة تحمل اسمه)، وقد كان من دواعي سروري أن أكتبها بخط يدي. أودّ أن أقول ما أعنيه بكلمة مُقَرَّب. تظهر الكلمة بوضوح في كتابي عن الذاكرة، بين الذاكرة القريبة وذاكرة كلّ الآخرين. يظهر مرةً أخرى فيما يتعلق بالموت. ولكنه كان هنا حاضراً، أي في الكتاب، منذ التنبيه... "المُقَرَّبون" تستدعي مسافة متغيرة واتجاهاً متعددًا: مسافة متغيرة: اقتراب/ابتعاد، أن تكون هنا، أن تكون متماسكاً، أن تكون أكثر مُماسكاً. ولكن مسافة إلى أي مكان أبداً: بين الانصهار واللامبالاة. اتجاه متعدد: قريب، متماسك في نواحٍ متعددة: في الفضاء، في جميع مراحل الحياة، في الثقافة. أحلم بشبكة تواصل من شأنها أن تضمّ

مُقَرَّبِي المُقَرَّبِينَ. هذا هو إعداد اليوم: قريب وفقاً للفكر والقلب. تركُ المسافة: "إِنَّ حَدًّا مَعِينًا مِنْ الْمِبَادِلَةِ ضَرُورِي لِلصَّدَاقَةِ. إِذَا اخْتَفَى التَّلَطُّفُ أَوْ التَّرْفُّقُ كُلُّهُ تَمَامًا مِنْ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ، فَإِنَّهُ يَتَعَيَّنُ عَلَى الْآخَرِ أَنْ يَكْتُمَ الْعَاطِفَةَ فِي نَفْسِهِ احْتِرَامًا لِحَرِيَةِ الْقَبُولِ الَّذِي يَنْبَغِي أَلَّا يَرِغَبَ فِي الْإِخْلَالِ بِهِ. . . يَقْبَلُ الصَّدِيقَانِ كَلِّيًا أَنْ يَكُونَا اثْنَيْنِ وَلَيْسَ وَاحِدًا. أَنْ يَحْتَرِمَا الْمَسَافَةَ الَّتِي يَضَعُهَا بَيْنَهُمَا كَوْنَهُمَا كَاثِنَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ. الصَّدَاقَةُ هِيَ الْمَعْجِزَةُ الَّتِي يَقْبَلُ بِهَا الْكَائِنُ الْبَشَرِي حَتَّى يَرَى عَنْ بُعْدٍ وَدُونَ الْاقْتِرَابِ مِنَ الْكَائِنِ نَفْسَهُ الَّذِي يَعِدُّ ضَرُورِيًّا لَهُ كَغِذَاءٍ. لَا تَوْجَدُ ثَمَّةَ صَدَاقَةٍ إِلَّا إِذَا كَانَتِ الْمَسَافَةُ مُحْفُوظَةً وَمَحْتَرَمَةً"⁽⁷⁴⁾. وَالْآنَ: لَعِبَةُ الْمَسَافَةِ: "ثَمَّةُ نَوْعَانِ مِنَ الصَّدَاقَةِ: الْلِقَاءُ وَالْإِفْتِرَاقُ. فَهُمَا لَا يَنْفَصِلَانِ. كِلَاهُمَا يَقْتَصِرُ عَلَى الْخَيْرِ نَفْسِهِ، الْخَيْرِ الْفَرِيدِ، الصَّدَاقَةِ. ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا يَكُونُ هُنَاكَ كَاثِنَانِ لَيْسَا صَدِيقَيْنِ مُقَرَّبَيْنِ فَلَنْ يَكُونَ هُنَاكَ لِقَاءٌ. وَلَمَّا يَكُونَانِ مُتَبَاعِدَيْنِ فَلَنْ يَكُونَ هُنَاكَ إِفْتِرَاقٌ. الْإِقْتِصَارُ عَلَى الْخَيْرِ نَفْسِهِ. فَهُمَا أَيْضًا مَنَاسِبَانِ"⁽⁷⁵⁾. هَذَا هُوَ خَطَابُ الْمَسَافَةِ الْمُنَاسِبَةِ"⁽⁷⁶⁾.

⁽⁷⁴⁾ سيمون فايل، الأعمال، كوارتو، غاليمار، 1999، ص755.

⁽⁷⁵⁾ المرجع نفسه، ص698.

⁽⁷⁶⁾ بول ريكور، كلمة إلى ضيوفه، بتاريخ 23 سبتمبر 2000، شاتوناي - مالابري .

حوار دريدا والخطيبي أوفي الضيافة اللغوية وتعدد الهويات

عبد الغني بارة(*)

الكلمات المفتاحية: الهوية، هرمينوطيقا الذات، الآخر، الغريب، الضيافة اللغوية، التعدد، الغيرية، الانفهام، التفهم، المشترك الإنساني.

فاتحة المقاربة:

إنّ ما تتغيّ هذه المقاربة بلوغه، هو الوقوف بوساطة آليات التأويلية، على تحولات خطاب الهوية داخل الثقافة العربية الحديثة وما صحبه من آراء ومواقف متباينة، كلّ والمرجعية المعرفية التي يستند إليها. فمنهم من يرى أنّ الآخر/الغرب ، بما قام به أزاح وجود الذات/ الشرق وسليها حقّها في ممارسة وجودها، ومن ثمّ فأيّ محاولة للانفتاح على هذا الآخر هي، بلا موارد، شكل من أشكال الارتقاء في أحضان العدو والانخراط في مشروع الاستلاب الحضاري. وهناك من يعتقد بأنّ الآخر هو رمز التحرّر والانعقاد من إفسار الماضي، بل هو المصير المحتوم الذي لا فكاك للذات من الاستعانة به في سبيل تحقيق رقها وبلوغ الكونية. تُرى هل نحن اليوم بحاجة إلى مثل هذا الصراع بين الرأيين كي نحافظ على هويتنا أو نستعيدنا من هذا الآخر/ الأجنبي .

وإذا كان ذلك كذلك، فهل الانغلاق على الذات أو نفها، توصيفاً للآخر بالجحيم أو المنقذ في آن، يمنحنا القدرة على تحقيق هويتنا واستعادة عافيتنا. ألا يليق بنا، وقد أضحي العالم بلا حدود ، أن نتجاوز السؤال الجاهز عن الهوية، بما هي دعوة لتمييز الذات عن الآخر وتحديد موقعها في رقعة معينة من هذا العالم، ومرجعياتها الثقافية التي تحدد رؤيتها وتستمد منها حيويتها وانخراطها

. فالعالم اليوم وقد أضحى كذلك، لا هوية له، بل هو الذي يحدّد كلّ هوية أي الانخراط في هذه الكونية من عدمه، ومن ثمّ الانفتاح والتواصل والحوار والاختلاف والتعدّد اللغوي والازدواجية اللغوية، بما هي من مكونات اللغة وليس خطرًا يهدّد كيان اللغة المحلية كما يُظن. فالقول بالاختلاف اللغوي على حدّ تعبير أحد الدارسين، هو الاعتراف بأنّ اللغة هي بَابِلِيَّةٌ بالتحديد.

هذا تصوّر الجديد يمنح الهوية حركةً وحيوية ويجعلها تتحوّل عمّا كانت عليه، طلبًا للتعدّد والاختلاف بدل الجمود والثبات. كلّ هذا يجعل الهوية تبتعد عن مفاهيم الانغلاق والتوحد والتكرار، وتلقي بها في تعدّد غير محدّد. فالاختلاف، ليس خطرًا يهدّد وحدة الذات أو تعارضًا يقضي على الهوية أو اللغة، بل هو تكثير للذات وإغناء لها. فأين نحن من أسلافنا الذين استضافوا الآخر، من خلال عملية الترجمة، في فضاء اللّغة العربية واحتفوا به، فكان أن قُدِّمت إلى العالم نصوص على غير مثال من خارج فضاءها اللغوي، بل عدّت أجملَ في اللسان الذي نقلت إليه من لسانها الأصلي. ويكفي تمثيلًا على ذلك من ثقافتنا الحديثة نموذج الكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي في كتابه "عشق مزدوج اللسان"، الذي يتحدث فيه عن ازدواجية أو قلق الهوية، وترحلها الدائم في فضاء ضيافة الآخر اللغوية. فهو يتكلم لغة غير لغته، ولغة يحبها ولا يقوى على ممارستها. ويعتقد أنّ الشرق هو وطنه، بيد أنّ هذا لا يمنعه من تغيير الاتجاه نحو عوالم أخرى، السفر دومًا بما هو قبلته، حيث هناك يحيا قلقًا وجوديًا يجعله يكتشف ذاته/هويته من جديد كما لو أنّه ولد تَوًّا، وهذا ما معنى أن يولد الإنسان داخل اللغة. لغة الآخر، بما هي وطن أو سكنى الذات حيث تتشكّل هناك هوية بين مقام الألفة والغربة .

وهو حال الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، ففي كتابه "أحادية الآخر اللغوية . أو ترميم الأصل"، حيث يتحدث عن لقائه بالخطيبي وما أثاره هذا الرجل فيه من حنين، فكان الخطيبي الحاضر/الغائب في هذا الكتاب. ودريدا نفسه يقرّ بما لمفهوم الضيافة من قيمة في ترميم الأصل وجعله متعددًا، مبتهجًا بحلول الآخر فضاءه اللغوي. فالضيافة اللغوية هي نوع من فن الإنصات للآخر بما هو آخرواستقباله في تميزه وتفرد، بعيدًا عن أوهام المطابقة أو المقايضة. الضيافة اعتراف بالآخر/الأجنبي وحملٌ له وتحمل. هذا، وتجسيدًا لذلك ينطلق دريدا من مقولة أساسية، هي قوله: "نعم ليس لي إلا لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغتي". فهو اليهودي الديانة، الجزائري المولد، الفرنسي الجنسية وما هويته حينئذٍ إلا هذه الكثرة والتعدد، أو قل هوية مؤجلة أو مشروع هوية لما يتشكّل. فهل الهوية هي انتماء للأرض أم للديانة أم للدولة، أم إنها انتماء إلى اللغة التي يتحدثها ويكتب ويبدع بها. فولادة الإنسان وهويته، والأمر كذلك، لا تستوي خارج اللغة، فالإنسان كائن لغوي بامتياز. . ولعلّ هذا ما جعل النبيّ . صلى الله عليه وسلّم . وهو يعاتب أحد الصحابة، يُشيد إبداءً حضاريًا كونيًا يقوم على اللسان، حيث يقول: "ليست العربية بأحدكم من أبٍ أو أمٍ إنّما هي اللسان، من تكلم العربية فهو عربيّ".

هذا، وستحاول هذه المداخلة انطلاقًا من هذا الأفق المنهجي في الخطاب النقدي المعاصر، تشييد إبدال معرفي قوامه "الاعتراف" بالآخر بما هو آخر وفهمه وتفهمه، ومن ثمّ تلقيه في غيبرته أو آخريته بعيدًا عن مركزية الذات أو أوهامها حسب بول ريكور. لنصل، في المحصلة، إلى أنّه بقدر انفتاحنا على الآخر يتحقق وجودنا في هذا العالم. فالوجود في العالم (Da-sein) من منظور هيدغر هو

وجود مع الآخرين (Mit-sein) ، أو ما يسميه كانط بـ"فن العيش معًا". هذا، والإقرار بأخرية الآخر يتيح للذات إمكانية التحول والتغير والنقد. فأن تكون ذاتك، وفق هذه الرؤية، أن تكون غيرك، أن تتغير عما أنت عليه . . .

1. في تأويلية ذات الغريب أو غيرية الذات:

لا جرم أنّ الوقوف على هذه القضية/ الإشكالية، من منظور الرؤية التأويلية يتطلب . بدهةً . مساءلة الإنسان بما هو إنسان؛ إذ الهرمينوطيقا بوصفها فنّ الفهم ونمطاً في الوجود حسب غادامير فهي لا تتردد في تتبع مسارات تحول هذا المفهوم وتشكله داخل أنظمة الثقافة المعرفية. فالإنسان عليه، من منظور تأويلي، أن يلتفت إلى ذاته وإلى العالم من حوله بحثاً عن إشاعة أدبيات الحوار ورغبةً في الفهم، فهو، حسب شارلز تايلور Charles Taylor ليس مجرد حيوان عاقل، وإنما هو حيوان محكوم عليه أن يتأول هو ذاته بذاته *L'homme n'est pas seulement un animal raisonnable, il est un self-intrepreting animal, un animal condamné à s'interpréter lui-même* (1) . فليس خافياً أنّ مثل هذا الصنيع لا يعدو أن يكون حفراً في الإنسان/ النصّ الذي ينأى بنفسه بعيداً، ولا يرضى بغير التحوّل/ التقلّب، لا . هويةً ينوجد بها، فهو، والقول لكانط: «ما إنْ يُلاحظ أو يُسَبَّر حتّى يظهر متحرّجاً (منزعجاً) (...)، بحيث سيكون من المستحيل عليه أن يبين كما هو؛ أو هو سوف يتخفى ولن يريد في هكذا حال أن يُعرف كما هو» (2). سؤال الإنسان، وفق هذا المنحى هو في الحقيقة محاولة لفهم تاريخ الذات نفسها *l'histoire du Même* بما هو تاريخ للذات وللآخر في آن، ذلك الإنسان/ الغريب الذي يسكن كلّ واحد منّا، والذي يأبى أن يكون غير ذاته، التي يتربّأ فيها مجموعة ذوات متباينة، يفاجئنا كلّ حين وقد ارتدى لبوساً مغايراً يزيدنا حيرة وتساؤلاً، هل هو الإنسان يقتل نفسه كسرّاً وتجاوزاً لذاته إلى ما هو آخر/ مختلف/ غيري/ منسي/ مطرود/ مضمر/ لا إنسان، أو هو يستعمل نفسه ضد نفسه، تفكيراً وتقويضاً، للوقوف على آخر

هذه الذات بما هو آخر، ومن ثمّ تفكيك لمركزية الذات التي جعلتها العقلانية الغربية داخلاً/ جوهراً/ متعالية/ مفكّرة/ وعياً، والالتفات إلى الخارج/ الجسد/ الغريب/ العياني/ المجنون/ المتناهي، أليس لائقاً بنا أن نسأل عنّا نحن أنفسنا كما لو أنّنا أضعناها هناك في هذا الوجود فقداً ونسياناً، ذلك الإنسان الذي أضحى نسخاً شائهةً مكرورةً، فقد اكتشف أنّه جينوم، أي خريطة وراثية وليس ذاتاً متعالية، وهو في ذلك يسجّل دخوله إلى العصر الجديد، عصر الإنسان الإمبراطوري، إذ «إنّه ليس ألطف أمانة ولا أقوى حجة على الطابع الإمبراطوري للإنسان الأخير مثل طابعه الوراثي والإيكولوجي: إنّّه ليس سوى سلسلة من الكروموزومات نجحت في التجمّع والعمل في أفق متوالية من الأماكن والمساحات التي ليست وطنًا لأحد. لقد أصبح الإنسان فجأةً حمضاً نوويًا يُبحث عنه تحت الانقراض في البقايا الحيوانية التي تفوح من شوارع الحروب الإمبراطورية. وليس ردّ الإنسان إلى مجرد حمض نووي سوى الافتراض النهائي بأنّه كائن إمبراطوري، في معنى أنّه حيوان أرضي ليست صفاته العرقية أو الثقافية أو العقدية غير أعراض مؤقتة وسطحية على ما يفترض أنّه هويته. إنّ العصر الإمبراطوري غير هووي بلا رجعة»⁽³⁾.

ليس خافياً أنّ مساءلة الذات، بحثاً عن هذا الآخر/ الغريب الذي يقيم في مناطق الغياب فيها، لا يعدو أن يكون صيغة حضارية تسعى إلى فهم الآخر من خلال الانفتاح عليه ومحاورته بما هو آخر. إذًا يتعيّن علينا، تحقيقاً لهذا الطابع التحرري للذات في هذا العالم أن تكون على وعي بمدى قيمة هذا الفهم في تشييد إنسانية الإنسان. بل يغدو، والأمر كذلك، ضرورةً لفهم الآخرين، ومن ثمّ بلوغ ما يسميه أحد الدارسين بـ"إرادة الفهم" La volonté de

comprendre بوصفها الغاية التي نروم تجسيدها في مجادلة الآخرين ومحدثهم⁽⁴⁾. هذا والانفتاح على الآخر، بما هو ضرورة إنسانية، لا يخرج عن حدود "أخلاقيات المحادثة" من منظور فيلسوف فرانكفورت يورغن هابرماس Jürgen Habermas ، حيث يتحقق نوع من التفاهم التداوتي داخل اللغة، بوصفها بنية يستعملها الأفراد على نحو مشترك ، ومن ثم إقامة فضاء عمومي بينهم⁽⁵⁾. فنحن إزاء نمط من المشاركة بين الذات في فهم بعضهم بعضًا، أو على حد تعبير غيدو كالوخيرو Guido Calogero ، نحن مسكونون في كل علاقة مع الغير بإرادة فهم دائمة تتيح لنا إمكانية النقاش والحوار. إذ يتعين على الأنا أن تكون مستقلة بما هي أنا ترغب في حوار دائم مع الناس، وفهم منظورات الغير⁽⁵⁾.

لا نجا في الصواب إذا قلنا، إنّ التفكير في الإنسان، تأويلًا ومساءلةً، ليس أكثر من ردّة أو تجاوز يقوم به الإنسان داخل ذاته مغتربًا/ مهاجرًا بحثًا عن آخره المنفي، مبدئيًا تنكّره، معلنًا موته، وهو إذ ذاك يسافر إلى أقاصي هذه الذات وبعيدها وصولاً إلى منتهائها ليستنفده، تجسيدًا لمبدأ الغريب، بما هو الإنسان العابر الذي لا يرضى بغير الكونية مواطنةً ومقامًا، وكأنّه يتسكّع داخل عالم يفقد فيه نفسه وينساها تحقيقًا للذة الوحشة ومعانقةً لشقائه الأول، ولعلّ هذا ما جعل هيدغريحوّل السؤال من "ما الإنسان" إلى "من الإنسان"، لأنّه يعبر بهذه الصيغة عن الأنا الغريب الذي يرتحل فينا دومًا ولا نجد له مستقرًا يعبر دومًا ولا نراه، «إنّ "من؟" التي تخصّنا هي "من" لم تعدّ تستطيع أن تكون قومية ولا ثقافية؛ إنّها مفتوحةٌ سلفًا على تيه "ما بعد إنساني، يقتضيه السؤال "ما هو؟" لكنّه لا يفي به في كلّ مرّة. إنّ "من" الجديدة هي "من" الإنسان الأخير

ذاك الفرد الإمبراطوري الذي فارق نطاق الدولة/ الأمة لكنّه لم ينجح في اكتشاف "العالم". إنّ مواطنته لنفسه لم تصبح بعدُ مواطنة عالميةً إلّا كمثال أعلى صار ينوء بكلّكله أكثر من أيّ وقت»⁽⁶⁾.

فهذا الإنسان الأخير الذي بشر بولادته نيتشه هو أحقر البشر الذي لا يمكنه حتّى أن يحتقر نفسه، فعبارة الإنسان الأخير تعود إلى خريف . شتاء 1872، حيث استخدمه نيتشه في بعض كتاباته التي نشرت بعد موته تحت عنوان: "كتاب الفيلسوف. دراسات نظرية"، فنيتشه لا يتردّد في وصف نفسه بالإنسان الأخير، إذ يقول: «الفيلسوف الأخير، هكذا أسمّي نفسي، وذلك لأنّني الإنسان الأخير. لا أحد يكلمني سوى نفسي، وإنّ صوتي ليأتيني مثل صوت كائن يحتضر! (. . .) هلاًّ أزال أسمعك، يا صوتي ؟ أتهمس وأنت تلعن ؟ إنّما كان على لعنتك أن تمزّق أحشاء هذا العالم! لكنّه ما يزال حيّاً ولا يحدّق بي من هذه النجوم التي لا ترحم إلّا بما هو أسطع وأبرد، إنّّه يحيي أحمق وأعشى كما لم يكن من قبل، وما مات إلّا كائن واحد، إنّّه الإنسان. وعلى ذلك! أنا ما زلت أسمعك، يا صوتي المحبوب! ما يزال يموت شخص ما خارج نفسي، إنّّه الإنسان الأخير، في هذا العالم كلّ: الزفرة الأخيرة، زفرتك تموت معي، الأسف المؤجّل! أسف! يزفر حولي، آخر البشر المتأسفين. أوديب»⁽⁷⁾.

إنّ الإنسان الأخير، كما بدا في نصّ نيتشه هو نمط جديد من الوجود والإقامة في العالم، إيذاناً بحلول مرحلة بعدية صار فيها ما بعد إنسان أو ما بعد ذاتي / ما بعد متعالٍ/ ما بعد حدائي/ ما بعد قومي/ ما بعد شخصي، أو قل أضحي كائنًا أو موجودًا إمبراطوريًا، يسكن هذا العالم/ الوجود لا بوصفه إقليماً أو مدينة أو دولة أو ملّة. فالإمبراطورية، بما هي كذلك، شكل جديد من العالم

والوجود في العالم راهناً هو وجود في الإمبراطورية. هي شكل عالمي جديد من السيادة على البشر، فهو جهاز حكم بلا مركز ولا إقليم ولا حدود، إنّه نسق يؤبّد الوضع الراهن للقضايا ويتغلغل إلى أعماق اليومي ويقضم فضاء العالم كرتة بعد أخرى ويخلق في كلّ مرّة ملامح العالم الذي يسكنه⁽⁸⁾.

هذا، والحال أنّ هذا النمط من العيش في المدينة الإمبراطورية يفرز حتمًا أنساقًا مضادة، أي تشييد إمبراطورية. مضادة *Contre-empire* هي بمثابة ردّة أو مقاومة يقوم بها الإنسان. الآخر دفاعًا عن الإنسان، أو بعبارة كانط السعي إلى إنتاج نوع من الحس المشترك *sens commun*، يتسنى لنا بوساطته التفكير في الآخر وبدلًا عنه والاهتمام به كما لو أنّه حاضر معنا، فأن تكون ذاتك هو أن تكون غيرك، أن تكون غيرك هو أن تتغيّر عمّا أنت عليه، هذا التحوّل المستديم، في ظلّ مشروع الحس المشترك، يتيح للإنسانية خلق فضاء عمومي يغدو مدخلًا مشروعًا لصياغة فلسفية أسماها كانط "مشروع السلم الدائمة"⁽⁹⁾. هذه المحاولة الكانطية تنزّل في إطار عام، أو قل تجري إلى غاية لا يستقيم دونها الوجود البشري، إنّها فن العيش معًا، أو بعبارة هيدغر الوجود. مع *Mit-sein* الذي هو تمام ما يرنو إليه الدازاين، الوجود. في العالم *Dasein* فلا قيمة للوجود. في. إلّا. مع. الآخر. وهو عينه ما عبّر عنه بول ريكور في إطار مشروع "هرمينوطيقا الذات" *l'herméneutique du soi*⁽¹⁰⁾، بـ"الذات عينها بما هي آخر". وهذا، في الحقيقة، لا يعدو أن يكون سجلاً داخل أنظمة العقل الغربي، الذي هيمن عليه "الأنا أفكر" أو "الذات المتعالية"، أو ما يُعرف في تاريخ التفكير الفلسفي بـ "الكوجيتو الديكارتي"، الذي توجّ مسار العقلانية وأكمل رؤيتها التي لم تخرج عن مفهوم الحضور أو الكمال أو التعالي، فكان أن واصل

سؤال الفلسفة الأول: "ما الإنسان؟" أو "ما هو" الإغريقي ليصل إلى صياغته المشهورة "أنا من أكون؟" "moi, qui suis-je"، والذي امتدّ إلى غاية هيغل. فكأنّ العقل الغربي لا يستجيب إلّا لمنطقه الداخلي الذي يقضي بجعل الذات المتعالية مركز التفكير، فكان كلّ مشروع جديد يولد من رحم هذه المركزية ويتخلّق في نسقيتها، حتّى إنّ دريدا وهو يقوِّض مركزيّة هذا العقل أقرب بصعوبة التحرّر من ميتافيزيقا هذه المركزية التي جعلت العقل، بوصفه "أنا أفكر" ينكفئ على ذاته وينغلق على أنظمتها المعرفية، ومن ثمّ إزاحة كلّ دعاوى الاختلاف والغيرية.

إنّ الإنسان، وقد كان هذا حاله، فهو كائن الرغبة، حتّى كأنّه من خلال الزمن لا ينفكّ عن التحوّل أو التقلّب الدائم الذي يجعله دومًا يخرج عن ذاته يزعجها شقاء/ تعاسة/ حزنًا وسعادة/ فرحًا في آن، إذ ليس للحياة من قيمة إلّا عندما يحياها الإنسان وهو يحمل موته داخله، ليكون الزمن بهذا الشكل هو الصورة المتحرّكة للموت. «الرغبة لا تموت بإشباعها بل هي كطائر الفينيق أو كالعنقاء تخرج من رمادها لأنّها لا تكفّ عن الوجود كحياة. الإشباع المتعدّد الأشكال لا يحوّل الذات إلى جوهر ثابت أو إلى شيء ميت بل هو يكتفّ وتيرة التدوير الوجودي لتعبّر الذات عن دلالات أخرى أو تعيد نفس الدلالات بكيفيات مغايرة»⁽¹¹⁾. فالإنسان بالرغبة يصير إلى ما ليس فيه وما هو من صميم ذاته فيدركه، فيغترب عنه فيه، وهو بذلك يقف أمام العبارة الدلفية الشهيرة التي أطلقها سقراط أساسًا ينبي عليه مشروع الفلسفة، بما هي تفلسف، ألا وهي قوله: "اعرف نفسك بنفسك" *connais-toi toi même*، فالسؤال استراتيجية تمارس بها الذات نشاطها الفلسفي، فيتحوّل السائل داخل نشاط الجدل إلى

مسؤول، والسؤال إلى أسئلة، فتصبح الفلسفة، والحال كذلك، فن السؤال بامتياز، فلمّا يدرك الإنسان عبر هذه المسألة تناهيه وأنّه كائن مائت، يبلغ منتهى الحكمة والتعقل، فيتغيّر عمّا هو عليه، لأنّ الإنسان لا يكون غاية ذاته إلاّ إذا تجرّأ على نفسه، ولا يتحقّق ذلك إلاّ بممارسة السؤال وكان لاستعمال العقل فيه نصيب، إذ هو أمل الإنسان في اجتياح هذا العالم والإقامة فيه على نحو كوني. «فهذا الإنسان إذ يحاول أن يعيش في "العالم"، وأن يقترب من الجميع لا يقترب من أحد. وهو إذ يحاول أن يحضر في كلّ مكان، يغيب عن جميع الأمكنة. بل إنّ هروبه ممّا يقرب منه هو في الحقيقة الأمر هروب من ذاته. وهو إنّ كان يسعى دومًا للاتصال بالآخرين فلأنّه لم يعد يتواصل معهم قريبين كانوا أم بعيدين عنه»⁽¹²⁾.

فليس أجدى للإنسان من مسافة يقيمها وهو يتواصل مع ذاته ومع الآخر/ البعيد حتّى يتفادى التطابق والهوية ويتجاوزها إلى الاختلاف والغيرية فقد «كان نيتشه يقول : محوّرًا عبارة مسيحية ، "أحبّوا بعداءكم كما تحبّون أنفسكم". وإذا كان المفكّر الألماني يقصد بهذه العبارة ما يدعوه هو "خلق المسافة مع الآخر"، إذ إنّ "كلّ تواصل من شأنه أن يسقط المرء في الابتذال" فإنّنا نستطيع أن نفهمها في هذا السياق أيضًا، على أنّها دعوة لتقريب المسافة مع البعيد وذلك بخلق هوّة وإقامة بعد مع القريب»⁽¹³⁾. إنّ سقراط اكتشف السؤال ورفض تجاوزه، فغدا بمثابة كينونة، وكان أفلاطون هو الجواب، والأفلاطونية من بعده هي الشروع المتواصل في تأسيس ضرورة الجواب⁽¹⁴⁾. فسقراط بقي طيلة حياته يبحث عن الحقيقة تساؤلًا وحوارًا، بل تعليمًا وتعلّمًا، أليس هو القائل: كلّ ما أعرفه أنّي بثّ لا أعرف شيئًا، فالسؤال بدء لا ينتهي في كلّ ما

يلحق به من أجوبة، بل إنّه يبقى كذلك، جاعلاً بينه وبين الجواب مسافة لا تفضي في كلّ الأحوال إلى جواب يأتي بعد كلّ سؤال ولا يقوى على معانقته أو التماهي معه، بل كلّما اقترب منه ازداد بعداً، يبقى السؤال وتمضي الأجوبة. فسقراط الإنسان هو فيلسوف العتبات الذي أبى الدخول إلى مدينة الفلسفة التي أقام لها أفلاطون بعده جمهورية وأرسطو أورغانوناً، ومن ثمّ انطلقت العقلانية وقد أقامت لنفسها صرحاً غدت فيه دوغمائية/سكولائية تضع القواعد وتقدّم الأجوبة. إذّا، يبقى سرّ الفلسفة السقراطية كامناً في بقاء السؤال سؤالاً، إنّه «عتبة، لا يتقهر إلى الخارج الذي أتى منه، ولا يتقدّم نحو الداخل الذي يهدّده بالانطواء والانمحاء. والسؤال السقراطي هو أساساً بداوة شوارعية مدنيّة أثينية. والبداوة تلك التي لا تحتل بيتاً ساكناً، ولكن بيتاً يسكن حركة الشوارع كلّها. وسقراط في النهاية يكفّ عن السؤال، لأنّه يصير صيرورةً لبيت السؤال. سقراط (بيت السؤال)، جوابُ شوارع المدينة وآفاقها الممرّقة. والتقارب بين ملفوظة: جاب، وأجاب، صدفةً لغوية سعيدة، هناك ثمة ارتحال شبقيّ متعشّق جسد كلّ سؤال يطمح طموحاً فلسفياً. فالجسدي الراغب بالجسد الآخر، يحمل معه إليه كلّ جسديته، لا لكي يتخلّى عنها أو يتحرّر منها، بل لكي يكسب بها، إضافةً، جسدية الآخر. فالسؤال لا يتخلّص من نفسه بلقاء ثمة جواب ما، بقدر ما يتضاعف فيه ذاتي. التسأل، نحو جواب يعادل برّانية السؤال وتسكّعه على عتبات الأبواب المغلقة. ذلك أنّه ليس ثمة جوانية تعادل برّانية السؤال»⁽¹⁵⁾.

ولا عجب، فالمفكر، وهو يرتاد آفاق المعرفة ويجوب عوالمها، و«كلّما أمعن في البحث وتوغّل في التفكير لا يعود يقطع أو يقرّر، بل ينتهي به دوام الفكر والنظر

إلى التساؤل، إلى رؤية الأشياء من جميع وجوهها». وهو المنحى عينه الذي سار عليه أفلاطون؛ إذ بدأ «تقريرًا دوغمائيًا وانتهى جدليًا معطلاً، إذا صحَّ التعبير لا يبتَّ حُكمًا ولا يقطع برأي، وإنما يحاول جمع النقائض ولنقل بالأحرى استيعاب الأضداد. فللضدّ دفاعه وحججه في نصِّ أفلاطون. وإذا كان هذا النصّ هو خطاب الوجود والهوية والوحدة والثبات والمثال، فإنَّ أفلاطون هو أيضًا أقدر وأبلغ من احتجَّ لمصلحة اللاوجود والمغايرة والكثرة والتغيّر والمحسوس»⁽¹⁶⁾. يبقى أنَّ السؤال الفلسفي وقد ارتدَّ على ذاته تجوالاً/ سؤالاً يتفلّت من الأجوبة غريباً/ منفيًا، ذلك أنَّه في ترحاله لا يستقرّ به الحال في أرض، فلا تصوّر ولا مفهوم يحيط به ضبطاً وتحديدًا كما لو أنَّه مفردة أو لفظة، فهو على هذه الحال لأنَّه ببساطة فردّ. «ومهمة السؤال الفلسفي باعتباره فردًا، عندما ينزل بين النَّاسِ و(الأفراد) الآخرين، أن يأتيهم وكأنَّه سقراط السفسطائي، قبل الأفلاطوني، أو كأنَّه زرادشت النيتشوي، أو (الكائن الكينونة) الهيدغري. فالسؤال الفلسفي هو (الإنسان الأخير) كذلك، دون أن ينتظره أيّ مستقبل تحقيقي. لأنَّه أشبه بالزمان (الآخر) الذي يتقاطع مع كلِّ الأزمنة التاريخية، دون أن يغدو تاريخيًا أو تاريخانيًا: إنَّه الراهن»⁽¹⁷⁾.

لا يعزبُ عن المشتغلين في مجال العلوم الإنسانية ما لقيمة الراهن في معاينة كينونة الإنسان وفهم/ تأويل أشياء الوجود من حوله جريًا وراء توطين ذاته وإعادة النظر في نموذج الإنسان، أي كونه إنسانًا فحسب، لا هوية له ولا ماضي يشده أو تراثًا يأسره، انهارًا وتبجيلًا/ تقديسًا، فهو بقدر ما يدخل العصر ويحيا في حدوده يحقّق راهنيته المحضّة، باعتبارها طريقة معالجة تأويلية تنظر إلى الراهن بما هو راهن لا ماضي يحبسّه ولا مستقبل يخيفه فهو،

أي الإنسان، كائن يعيش في هذا العالم صحبة الآخرين ومعهم، بما أنّ الحياة هي فن العيش مع الآخر، فكانت يميّز في تحديده لمفهوم الإنسان بين ثلاثة معانٍ: 1. الإنسانية بوصفها جزءاً من الطبيعة وهو ما مثّل مبحثاً لفلسفة التاريخ. 2. الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا خاضعًا لقوانين العمل العملي، وبوصفه كائنًا مستقلاً أو غاية في حدّ ذاته ينتمي إلى مجال الكائنات العاقلة بعامة. 3. البشر بوصفهم مخلوقات أرضية تعيش في شكل اجتماعي تملك حسّاً مشتركاً أو حس الجماعة. إذًا، فالبشر، حسب كانط، لا يحتاج الواحد منهم إلى الآخر لأنّه يشبهه في نفس الرغبات الغريزية، بقدر ما إنّ حاجة الإنسان إلى الآخر قائمة على التماثل في ملكة حكم كونية اسمها الحس المشترك، الذي تعلّمنا كيف نأخذ الآخر بعين الاعتبار كلّما شرعنا في التفكير⁽¹⁸⁾. فيكون الوعي دومًا هو وعي بالإنسان، فالإنسان مهما عزل نفسه فهو مسكون بالآخرين، وهو بصورة مسبقة مع الآخرين، «وحتى لو عزلت نفسي عنهم واعتصمت بوحدتي فلن يسعني أن أفعل هذا إلّا لأنّ وجودي بطبيعته وجود مشترك أو وجود . مع. والإنسان الذي تجنّب الاختلاط بغيره من النّاس إنّما يثبت بهذا الفعل نفسه أنّ الغير حاضر بوصفه ذلك الذي يتجنّبه!»⁽¹⁹⁾. ويذهب غادامير في السياق نفسه إلى حدّ اعتبار أنّ هيدغر، وإنّ تجاوز الذاتية المتعالية كإجراء فلسفي عقلاني ورثته الفينومينولوجيا، فإنّه يعدّ أوّل من اكتشف، من خلال ميله إلى تشييد النّقد الأنطولوجي، الأحكام المسبقة الملازمة لمفهوم الذات، مضمّنًا فكره فكرة نقد الوعي التي أنجزت من قبل مع ماركس ونييتشه وفرويد. أو معنى هذا بعبارة أخرى، أنّ الدازاين، في الأصل وجود . مع، وهذا الوجود لا يقصد به الوجود. معًا لذاتين، ولكنّه نمط أصلي لوجود. نحن، الذي لم يأتِ لاستكمال

ال "الأنا" بـ "الأنت"، وإنّما الذي يفهم التفاعل الخالص، أي بينه وبين جنسه من البشر⁽²⁰⁾.

هذا، ولما كان وجود الإنسان مرهونًا بالآخر، فإنّ فلاسفة الهرمينوطيقا يعملون، عبر تفعيل دور الذات في إدراك وجودها الأصيل، على إيجاد صيغ تأويلية بها يصل الكائن إلى نمط فهم أنطولوجي انفتاحًا وحوارًا مشتركًا بين الذوات، أو التداوتية، فلا قيمة للفهم ما لم يكن تفاهيًا، ومن ثمّ فالتأويل بما هو نمط في فهم الكينونة لا يبلغ غاياته التي ندب نفسه لها إلّا إذا كان ممارسة، أي جملة من الأفعال والسلوكات العملية، أي عقلاً عمليًا، التي تجعل الإنسان ينخرط على نحو كليّ مع الآخرين بما هم كذلك، وهو ما يجعلنا نقرّ بتحقيق أدبيات (إتيقا) الحوار، وميلاد إنسان حواري⁽²¹⁾. وقد حاول غادامير سيرًا على خطى أستاذه هيدغر صياغة مشروعه التأويلي منفتحًا على الآخر/الأنت من خلال مفهوم "الإنصات" إلى صوت الآخر، وتركه يقول شيئًا ما، فالانفتاح على التراث الذي هو خاص بوعي نشاط التاريخ، يتصف بكونه أيضًا، انفتاحًا على تجربة الأنت. ففي العلاقة الإنسانية ينبغي التعرف على الأنت بما هو أنت، أي لا نضع أصابعنا في آذاننا فلا نصغي لمتطلباته. إذا الانفتاح على الآخر يستدعي من جهتي معرفة ضرورة ترك شيء ما يفرض نفسه عليّ ويقاومني حتّى ولو لم يكن هناك أيّ شخص آخر ليبيدي مزاياه ضدّي⁽²²⁾. بل إنّه لا يمكن أن تقوم تجربة إذا لم نضع أنفسنا موضع المسألة. فالآخر إذاً، هو مرآة الذات التي ترى فيها نفسها، والذي من خلاله تتحوّل وتتغيّر إلى فهم أفضل لذاتها وللتراث وللأنت بوصفه بنية متخيّلة تعلّم الإنسان حسن الإصغاء إلى الصوت الخافت الذي يصدر من أعماق ذاته الإنسانية⁽²³⁾.

بيد أنّ هذا لا يعني أن يفقد الإنسان فرادته أو أصالته، ويتحوّل إلى كائن شبيه أو مطابق، فهو بقدر سعيه إلى خلق فضاء تواصلي يتحاور فيه مع الآخر/ الأنت فإنّه يعمل، أيضًا، على أن يكون ذاته، وهو ما حاول أبو بكر ابن باجة ترسيخه في نموذج "المتوحد"، حيث ينظر إلى الاتصال «من زاوية المنفصل ليصل إلى المتّصل، ومن مشارف المتعدّد لتحقيق لحظة الواحد(. . .) ذلك أنّ المتصل يبدأ رحلته الفلسفية بشعار "التوحد"، أي بالعمل على التفرد والتميّز والاختلاف عن الشبيه البشري، هروبًا من الضياع في الكثرة الاجتماعية والابتدال في أحضان القيم المجتمعية والأخلاقية خوفًا من خدمة الغير(. . .) إنّ محاولة المتّصل لاتخاذ مسافة بينه وبين الجمهور وحتىّ بينه وبين النظّار هو محاولة للانفلات من واقع تسطيح الذات سعيًا وراء وجود أصيل»⁽²⁴⁾. هذه الأصالة، هي ما يجعل الإنسان يبحث في داخله عن كمال النّفس، على اعتبار أنّه، كما هو الحال مع هيدغر، مشروع لما يكتمل، ومن ثمّ فكماله في نقصه لذلك فانشغاله بذاته هو في الحقيقة تحرّر وانفلات من الآخر/ الغير، بحثًا عن وجود فاضل، وما بلوغ الكمال حينئذٍ إلّا اكتشاف للأنّاء المضمر، يقول ابن باجة: «وبين أنّ العلم ليس بمعدٍّ أصلًا ليقدم به الإنسان شيئًا ما بوجه ولا على حال، بل إنّما هو معدٌّ ليكمل به ذلك الذي تقدّمنا فقلنا إنّّه المحرك الأوّل بالحقيقة، وهو الذي إيّاه نعي بقولنا أفعل وفعلتُ، وهو المضمر في قوله "أقول لها وقد طارت شعاعًا"، فإنّه في الإنسان ناقص، وكذلك الإنسان ما لم يكمل فهو ناقص، ولذلك يسعى الإنسان في كمال نفسه»⁽²⁵⁾.

هذا، ولما كان الوجود الفاضل أو الكمال هو غاية الوجود الإنساني، فإنّ الإنسان وهو يبحث عن هذه الذات الأصيلّة ملزم بالاتصال والاتحاد، وذلك لإشباع الحاجة، وتكون المادّة هي الوسيط الذي يجمع الإنسان بغيره ويشتتّ اتحادهم، هذه المادّة تتجلّى، ضمن الشروط التاريخية للكينونة، في شكل خاص وعرضي هو الندرة *La rareté*، من حيث هي، حسب سارتر *Sartre*، «توتّر حقيقي واقعي ودائم بين الإنسان وبيئته وبين البشر أنفسهم وبعضهم. والواقع أنّ الندرة في نظر سارتر تمثل في آن معاً وسطاً اجتماعياً وعلاقة فردية بالعالم فهي تحدد العالم بأسره أمام كلّ منّا على أنّه يوجد بوصفه موضوعاً للاستهلاك، وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إنّ الندرة توحد النّاس أو توجد الكثرة البشرية العينية الموجودة في العالم لكننا يجب ألاّ ننسى أنّ هذه الوحدة سلبية *Unité négative* طالما أنّها نابعة أصلاً من المادّة من حيث هي لا. إنسانية *Inhumaine* أعني من حيث إنّ وجود الإنسان كإنسان ليس ممكناً دون صراع على هذه الأرض. إنّ استخدام موضوع ما هنا والآن يمنع استخدامه هناك وفي أحيان أخرى (أي أنّه يغلق حقل الممكنات)»⁽²⁶⁾.

هكذا، فإنّ عدم قدرتي على استهلاك الموضوع بالطريقة نفسها التي يفعل الآخر، ومعنى ذلك، والقول لسارتر، أنّ «الندرة تجعل استحالة التواجد بين النّاس أو التعايش أو الوجود معاً *Co – existence* واقعة عينية موجودة، ومن هنا تظهر الموجودات البشرية تحت سطوة الندرة بوصفهم زيادة أو فائضاً *excès* وبوصفهم مستهلكين مقبلين وعلى أنّهم على أقلّ تقدير. لا ضرورة لهم وعلى أنّهم بصفة أساسية تهديد ومن ثمّ يوضع الإنسان في وجوده موضع التساؤل، فكلّ واحد هو واحد وكثير أيضاً وكلّ واحد ينظر إلى الآخر على أنّه

إمكانية بسيطة لاستهلاك موضوع ما يحتاج هو إليه، وباختصار يكتشف أنّه
إمكانية مادية لتلاشيهِ فكلّ إنسان يوجد بوصفه لا إنساني In humain بوصفه
نوعًا غريبًا بوصفه آخر غيري»⁽²⁷⁾.

2. ذات التفهم أو في ضيافة الآخر:

إذا كان الفهم هو واجب يتيح للإنسان إمكانية التواصل مع الآخرين ووعي بهذا العالم، فكلّما تعدّرعلىنا فهم غيرنا أدركنا رغبتنا وإرادتنا في محاولة تحقيق فهم أفضل. فالإنسان، إذًا، كائن يريد أن يفهم وينفهم، ولعل هذا ما يقوم عليه مشروع الهرمينوطيقا الغاداميرية ، بما هي فن في الفهم والتأويل والتي تتغيّا بلوغ مظهر "هرمينوطيقا كونية" *Herméneutique universelle* وتحقيق ما كان ينشده هيدغر، ألا وهو تأسيس هرمينوطيقا قوامها السؤال والحوار والتفاهم بين الإنسان والآخر، هرمينوطيقا تقوم على مقصد إتيقي *visée éthique*، هو مقصد الحياة الخيرة مع الآخر/ الغير ومن أجله⁽²⁸⁾، حيث لا وجود لـ"الأنا المتعالية/ المرضية" التي تقصي الآخر، تجاهلاً وإخضاعاً، وكأنّه آخر الأنا وليس آخر غيريّاً مختلِفًا، وهو حال أطروحة هابرماس *Habermas* كما رأينا، في نظرية الفعل التواصلي؛ إذ يعتقد أنّ تحقيق فعل تواصلي بين الأفراد المعنيين يكون في إطار "إتيقا النقّاش" *L'éthique de la discussion* ، حيث يعوّل على مبدأ التسليم بحريّة كلّ الأفراد وتساويهم في البحث عن الحقيقة بوصفهم مشاركين في صنعها، ولكن صلاحية هذا الطموح ترتبط بوجاهة الحجّة وقدرتها على إبراز أفضليتها ضمن حدث كلي. تداولي، به يستقيم مبدأ إتيقا النقّاش، ويستوي مجموعة من الضوابط الأخلاقية الكلّية⁽²⁹⁾. وذلك قصد الوصول إلى نموذج تواصلي بين كلّ الذوات القادرين على الكلام والفعل⁽³⁰⁾. غير أنّ القول بحصول الاتفاق والتفاهم الذي يوفره هذا النوع من النقاشات العقلية، برعاية عقل جامع كلّ ينفى وجود صراعات محتملة، أو إمكانية اللاتفاهم، الذي قد يكون أبرز ما تقوم عليه اللّغة في أصلها، كما

يقول بذلك دو سوسور ودريدا، أي إنّ ما يوجد في اللّغة إنّما هو الاختلاف لا الاتفاق، هو نوع من المصادرة على حرية الفرد في أن يحاور ذاته ومعها الآخر من منظور الاختلاف والغيرية، وربّما تحقيق التفاعل والمشاركة.

غير أنّه والقول لغادامير، لا يمكن للّغة أن تحصل على وجودها الحقيقي إلّا في الحوار، أي في استعمال التفاهم *l'entente*. لكن هذا الإثبات لا ينبغي فهمه على أنّه تسلّم الغاية من اللغة. التفاهم ليس أمرًا هيئًا فعله، فهو ليس نشاطًا قصديًا، كما هو حال اختلاق علامات تتيح لي إيصال إرادتي للآخرين. بل إنّ التفاهم، على العكس، بما هو كذلك، ليس بحاجة على الإطلاق، بالمعنى الحقيقي للكلمة، إلى أية أداة. فهو مسارحيّ، تعبّر من خلاله منظومة الحياة. فالتفاهم الإنساني الكائن في الحوار لا يختلف، في هذا النطاق، عن التفاهم الذي تشيعه الحيوانات فيما بينها. ومع ذلك ينبغي أن يعاد تقديم اللّغة الإنسانية بوصفها مسارًا لحياة خاصّة وفريدة، في حدود ما يتأتّى لعالم يتجلّى بوساطة التفاهم القائم على اللّغة. فالفهم ، بما هو حوار وتفاهم، لا يتّخذ من اللّغة أداةً بقدر ما يتشكّل داخلها، فهو فهم باللّغة وفي اللّغة ضمن هذا العالم الذي تخلقه، بوصفه الأرض المشتركة بين النّاس، والتي عليها يقوم الفهم والحوار والتفاهم⁽³¹⁾.

لا ربّ أنّ هذا التّصوّر سيفضي بنا إلى الإقرار مع غادامير، بأنّ الإنسان لولا اللّغة لما أقام في هذا العالم، حوارًا وتفاهمًا، وسيبقى كذلك إلى أن يرحل إلى مصيره المحتوم، فاسحًا المجال لغيره من بني جنسه لاستكمال مشهد الوجود. في . العالم ، بما هو وجود نسيان وتناهِ. لذا فهو لا يملك عالمًا، كما أثبتنا، إلّا بتوسّط اللّغة، وما هذا العالم، بدوره، إلّا عالم اللّغة الذي لا يملك

أن يصنعه هو بذاته أو يتجاوزه، لأنّه عالم، كما هو شأنه، يقع ضمن أفق اللّغة وحدودها. هذه الحقيقة، التي لا ينبغي إنكارها، تدخل في إطار ما يمكن تسميته مع غادامير، "الطابع اللّغوي لتجربة الإنسان بالعالم" *le caractère langagier de l'expérience humaine du monde*. هذا، والقول لغادامير، ما يجعل أفق تحليلنا للتجربة الهرمينوطيقية يزداد انفتاحاً، وبدل أن تبقى الممارسة محصورةً في بيئة لغوية مغلقة على نفسها يخرج الإنسان إلى هذا العالم الذي صنعه اللّغة ليفهم أخاه الإنسان، ما دام أنّه يحدث على أرض هذا العالم، وهو ما ألحّ عليه غادامير إثر حديثه عن الترجمة، بما هي تروم عبر الحوار والتفاهم تحقيق الفهم/ التأويل، وهذا من خلال اللّغة بوصفها وسيطاً كلياً⁽³²⁾ *Le langage est bien plutôt le medium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation*، بل إنّه، كما ألمحنا، يتمّ فهم التراث وتأويل نصوصه وينشأ حوار/ تفاهم، من خلال منطق السؤال والجواب وانصهار الآفاق، بين أفق المؤوّل وأفق النصّ. فهذا كلّه يدلّ على أنّ هناك أصالة في علاقة حياة، ذات طابع تاريخي، ستتلور في وسط اللّغة *C'est une authentique relation de vie, de caractère historique, qui se réalise dans le milieu de la langue*. هكذا، يتضح بأنّ الطابع اللّغوي هو التجسيد الحقيقي لمبدأ نشاط التاريخ⁽³³⁾. وقد رأينا مع غادامير، من قبل، مدى قيمة الإنصات كسلوك يتعيّن على الإنسان أن يتّصف به لفهم غيره في هذا العالم، بل هو أفضل من الرؤية في الظاهرة الهرمينوطيقية، بوصفه المرشد الذي يسير بنا إلى عوالم غير قابلة للمشاهدة، لمحاورتها وفهمها وتأويلها ضمن آفاقنا في الزمن الراهن. فاللّغة هي

بحقّ، ذات طاقة كشفية تتيح للكائن أن يتواصل مع غيره ولو كان من بعيد الزمان. لكن اللّغة، والقول لناصف، إذ تصنعنا «لا تقهرنا وتجعلنا عبيدًا. اللّغة هي الفلك الذي تسبح فيه الكائنات الإنسانية. اللّغة أكبر من ذواتنا. اللّغة هي حياة كلّ البشر، كلّ الذوات. هي الحقيقة فوق الأفراد الذين يشاركون فيها مشاركة جزئية. اللّغة هي تعالي الإنسان فوق الجزء والمحدود الفردي»⁽³⁴⁾.

فالذات لا تحقّق ذاتيتها في غياب ذات، ولو كانت هي نفسها، تتوجّه إليها بالخطاب، بالطريقة التي ترغب أن ترى نفسها بها أو تطالب الآخر أن يراها فيها فكأنّها تريد، بوساطة الخطاب، أن تتخلّص من ذاتها لتعيد تشكيلها من جديد وأن تبلغ الآخر وتنتزع اعترافه بها⁽³⁵⁾. فالآخر، إذًا، موجود ضمنيًا في كلّ خطاب منجز، فما أن يستخدم المتكلّم اللّغة حتّى يفترض الآخر أمامه. فاللّغة تتوسّط العالم من خلال عملية التلقّظ *énonciation* التي بها يتجسّد الحوار بين المتلقّظ والمتلفظ المشارك⁽³⁶⁾ ويكون ذلك حسب إميل بنفنيست *Benveniste*، ضمن زمنية معينة، تكون حتمًا زمنية الحاضر، بما هو أصل الزمن؛ إذ لا يُتصوّر حضور الإنسان في هذا العالم إلّا من خلال التلقّظ في الزمن الحاضر بما أنّ التلقّظ إمكانية وجودية تضمن للإنسان التواصل مع هذا الآخر⁽³⁷⁾.

فالإنسان كائن إتيقي يعمل على حماية ذاته من ذاته، ولا يكون ذلك إلّا بالتعقّل أو الحكمة كغاية يسموها، ومرآة يرى فيها عجزه وقصوره، فالإنسان، بما هو كائن إتيقي، لا فكاك له من سلوك أخلاقي يكون أساس تشكّل ذاتيته الإتيقية، التي لا تكتمل دون تزهد أو ممارسات للذات، حتّى لكأنّ الإتيقا هي تاريخ أشكال التدويت⁽³⁸⁾، أي إبداع جملة من الصيغ التقويمية التي بها تعي الذات ذاتها، مراقبةً واختبارًا واستكمالًا وتغييرًا وتقويضًا، فتبقى، على الدوام

بذلك، ذاتًا تعالج قصورها وتبدع مقولاتها، ذاتًا تأويلية لا تؤمن بالجاهز المُعطى المكرور، الذي وضعه غيرها أو تبنته هي في موقف تأويلي ما، بل تبقى في حالة من التقويض وإعادة البناء، والرسم والمحو، والتمثّل والمحايثة، والمعرفة والتعلّم. فما الإنسان، في المحصّلة، إلّا مجموعة أخلاق بها يسعد ويشقى، وبها يحيا حياة كريمة يستوفي فيها حقّ الحياة عليه، أي بلوغ الفضيلة *Vertu*، حتّى يكون جديرًا بالموت. مُنتهى كلّ ذلك بناء ثقافة الجميل *Le beau*، بما هي جوهر الوجود الإنساني ومأرب السؤال الفلسفي الذي افتتحه سقراط؛ إذ كلّما مارسنا الجمال في ذواتنا، وأشعناه فيما بيننا عملاً وممارسةً، وأسقطناه على أشياء الوجود، حقّقنا الغاية من وجودنا، فلا مكان إلّا للجميل الأصيل الذي لا يعرف إلّا أن يكون ذاته الجميلة المتفرّدة، وهو، وإنّ شارك غيره تفاعلاً وتوحدًا، فإنّه يبقى متفرّدًا. فهذا الأخير، أو المتوحد، بعبارة ابن باجة، «يأخذ من كلّ فعل أفضله ويشارك كلّ طبقة في أفضل أحواله الخاصّة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأحوال وأكرمها»⁽³⁹⁾. فالمتوحد ليس هو من لا يُعاشِر ولا يُعاشَر فتوحده، أو تفرّده ليس ممّا يناقض مدينة الإنسان وعدم ملابسة النّاس» إلّا في الأمور الضرورية»⁽⁴⁰⁾، لا يجعل منه كائنًا «سبعي الأخلاق»⁽⁴¹⁾. أو ما يسمّيه ريكور بـ "إتيقا السعادة" التي يتوقّف تحقّقها على مدى استعداد الإنسان لممارسة الحوار، والعيش مع الآخرين ولأجلهم طلبًا للسعادة الإنسانية كغاية كونية يتطلّبها وجود الإنسان في العالم⁽⁴²⁾.

وغير بعيد عن الهرمينوطيقا ورحلة بحثها عن تشييد ذات حوارية ضمن أفق المساءلة والفهم والتأويل لبلوغ التفاهم مع الآخر على نحو غيري، تسعى استراتيجية التفكيك إلى تبديد أوهام ميتافيزيقا الذات المتعالية، من خلال

تقويض مبدأ الحضور الكامل وكذا أحادية اللغة القائمة على مبدأ ميتافيزيقي لما يعرف بالحقيقة. فاللغة، في التصور الدريدي، تجري إلى التشتيت والبعثرة. هذا، والتفكيك بتأكيده على التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور وإرجاء المعنى وكسر سلطة المتعالي الفلسفي، يكون قد أرسى دعائم الغيرية L'altérité باعتبارها ثمرة مشروع الاختلاف، وبدلاً حضارياً وفلسفياً مغايراً لتصورات الميتافيزيقا الغربية.

هو التفكيك إذًا بما هو، أكثر من لغة Plus d'une langue تعددًا/ كثرة/ مضاعفة/ بعثرة/ تناثرًا/ تشظيًا/ تشتتًا/ غيرية، أو أكثر من مجرد لغة Plus de langue، (أي لا شيء مطلقًا)، خيبة/ صمتًا/ إكراهًا/ إنصتًا، فكأن اللغة تقول شيئًا وتريد غيره، أو هي تقول كل شيء ولا تقول أي شيء⁽⁴³⁾. فاللغة، إذًا، هي الآخر بامتياز. هل، أي التفكيك، هو ضيافة لغوية Hospitalité langagière تعزف على وتر الطيفية Spectralité نغمة الأضداد، فيصدر الالتباس/ التعدد/ الاختلاف لحناً للذات، وقد استحالت آخر/ غريبًا/ ضيفًا على غير مثال. الضيافة بما هي بديل عن التسامح، بل بما هي انفصال/ اتصال في آن انفصال عن الإكراه/ العدوان Hostilité، وانفتاح/ اتصال غير منته كما توحى بذلك البادئة (Ho)، اندهاش وسخط في آن، وبينهما تكون Hostie وهي تحمل القرايين/ الأضاحي أو خبز الذبيحة. فالضيافة تستدعي ذبيحة احتفاءً بالضيف وتكريمًا له، تعبيرًا عن دهشة الاستقبال. وفي العربية تعدّ الضيافة أكثر من حالة اثنية، لأنها لا تحدّد ضيفًا ومضيفًا، فالأطراف كلّها تعيش الحالات جميعها، ففي الضيافة فيضٌ، أن تضيف هو أن تفيض. فالضيافة، وفق المنظور الدريدي، لا تتحقق إلا إذا كانت منفتحة على الآخر/ الغريب دون شرط

أو حذر، فهي انفتاح على اللا متوقع⁽⁴⁴⁾. فالتفكيك، إذًا، إطلالة على الآخر/ الغريب/ العصي، بما هو آخريّ/ غيريّ، أو قل هو الأنا المضاعف/ المنقسم الذي يزيح الغيرية عن مركزه لأنّها وجهه القبيح أو ذاته البشعة/ الشريرة/ الشبح التي تسكنه، بما هي زمن يجري توّا إلى الاستحالة/ المُحال.

هذا، واللافت في الرؤية التفكيكية، هو الاحتفاء بكل ما هو مختلف وغيري فلا وطن ولا هوية ولا انتماء إلاّ أن يكون داخل اللّغة، أيّ لغة. فحسب دريدا، لا يوجد شيء خارج اللغة. فما دام التفكيك، كما رأينا، هو أكثر من لغة، فهذا معناه أن لا لغة لي، ومن ثمّ فالآخر/ الغريب/ البعيد يملك أن يستخدم لغة الذات، بل إن اللّغة تستضيف الآخر بلا شرط أو قيد، لنكون إذًا، أمام تصور يشيد بالتعدد والاختلاف والانفتاح اللامشروط على الآخر بما هو آخر. ولعلّ ما يعضد هذا المنحى في التفكير هو الحوار الداخلي (مونولوج) الذي أجراه دريدا في كتابه: "أحادية الآخر اللغوية" مع الكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي بوصفه الحاضر/ الغائب من خلال كتابه: "عشق مزدوج اللسان". فهذا الأخير أثار مسألة ازدواجية اللسان وتأثيرها على الهوية الذاتية، أو قلق الهوية وترحلها الدائم في فضاء ضيافة الآخر اللغوية. فهو يتكلم لغة غير لغته، ولغة يحبها ولا يقوى على ممارستها. فهو، أي الخطيبي. حسب دريدا. "يتحدث من جهة عما يسميه "لغته الأم" (الأصلية)، اللغة الفرنسية تحديدًا، مع أنّه يتحدث عنها بلغة أخرى هي اللغة الفرنسية أيضًا. نعم إنّ صديقي عبد الكريم الخطيبي لا يتردد في استخدام "لغتي الأم" (الأصلية) مع أنّ قشعريرة واضحة تصاحب نطقه لها. قشعريرة يمكن تبنيها بعيدا عن ذلك الزلزال اللغوي الخفي الذي يؤسس لتلك الرتبة الشعرية التي تطبع كل أعماله"⁽⁴⁵⁾. فالخطيبي يمارس لغة هي الفرنسية

ويدرك أنها ليست لغته، وأخرى يحبها ولا يقوى على ممارستها وهي العربية، وهنا يتبدى قلق الهوية واضطرابها عبر هذا الطابع الازدواجي، بين لغة ولغة . فحسب دريدا، فإنّ هذا يعد سكنى بين. بين Entre-deux، أو منزلة بين المنزلتين. فالخطيبي، والقول لدريدا، "قد اتخذ أمّا له، أمّا واحدة وأيّ أمّ . فهذا الذي كان يتحدث بصيغة المتكلم بدأ يجهر بصوته انطلاقاً من لغة أمّه. إنّه يعود بذاكرته إلى لغة أصلية يكون قد فقدتها، لكن دون أن يفقدتها"⁽⁴⁶⁾.

فهو نوع من الإنصات إلى اللّغة مضاعفة/متعددة عبر نداء اللّغة، وهو النداء الذي ، فيما نعتقد، بدأ بإنصات إليه عندما بدأ يتردد صدها . لقد بلغه عن طريق الصدى ، وعاد إليه كرجع صدى لغة ثانية Bi-langue فالخطيبي يحمل في أذنيه طنين لغة مضاعفة"⁽⁴⁷⁾. هذا التردد بين لغتين يعضد ما تمّ إقراره سلفاً، وهو "ذات الغريب"، بما هي ذات سندبادية مترحلة تتوق سكنى الخارج والإقامة في أرض الأغيار، بل الاغتراب عن ذاتها والتماهي مع الآخر لتحقيق ذات متعددة/مغايرة. "فالذات لا تدرك أو تعي تفاصيل ذاتها، إلّا عبر الآخر، باعتباره اختلافاً خالصاً، وبوصفه كائناً له القدرة على الاستقبال والتفاعل المتكافئ. يقول تودوروف في هذا الإطار: "إنّه بدون تماهٍ نجعل الآخر وبدون تفتق للاختلاف نضيّع ذواتنا. إنّ العالم الذي يحلل الموضوع بدون أن يقيم عملية إسقاط معه، يضيع الحالة الأولى من العملية (أي التماهي) والعاشق، الذي يتلاحم مع الآخر، يضيّع الثانية، لذلك يجب أن يكون المرء إغريباً لكي يستطيع الجمع بين الاثنين"⁽⁴⁸⁾.

فأن تتجه الذات نحو الآخر، إذًا، هو تجريد لها من انتمائها الهوي وثقلها الثقافي الأصلي، واستقبال الآخر بما هو آخر. ولعلّ هذا ما جعل الخطيبي نفسه يقرّ بضيافة الآخر داخل اللغة، أو كيف يمكن للذات أن تقيم داخل لغة الغير فهي، أي الضيافة، "إنصات للآخر باعتباره آخر والاستماع إليه لاستقباله في تفرّده"⁽⁴⁹⁾. فالضيافة اللغوية، إمكانية حضارية كلية وممارسة رمزية، تتيح للذات فرصة اكتشاف الآخر الغيري والاحتفاء ومعرفته والاعتراف به. فالخطيبي أو دريدا بوصفهما ذاتين كاتبين، وفق هذا التصور، ينكتبان داخل عالم اللغة ليتحوّلا إلى ذاتين نصيتين. فلا شيء خارج اللغة/النصّ، ولا هوية للذات إلّا داخل عالم اللغة متعددة. ولا يقوم فهمٌ، والقول لريكور، إلّا إذا كان انهماكًا أمام النص *comprendre, c'est se comprendre devant le texte*⁽⁵⁰⁾. هذا، ويعتقد الخطيبي أنّ الشرق هو وطنه، بيد أنّ هذا لا يمنعه من تغيير الاتجاه نحو عوالم أخرى، السفر دومًا بما هو قبلته، حيث هناك يحيا قلقًا وجوديًا يجعله يكتشف ذاته/هويته من جديد كما لو أنّه ولد تويًا، حيث يقول: "الشرق. آه نعم. هو وطني في حين أنّي أغير اتجاهي نحو قارات أخرى. السفر؟ إنّ السفر دائمًا أمامي. إنّني مغمور"⁽⁵¹⁾. وهذا ما معنى أن يولد الإنسان داخل اللغة. لغة الآخر، بما هي وطن أو سكنى الذات، حيث تتشكّل هناك هوية بين مقام الألفة والغربة. ويكفي تمثيلًا على هذه الذات المسكونة بالآخر والسفر الدائم عبر اللّغة ما قام به الناقد الفرنسي رولان بارت Roland Barthes حسب الخطيبي، فهو، أي بارت، "لا يقدّس أيّ شيء وبالتالي يصعب القول ببحثه عن ميتافيزيقا جديدة هاربًا من الميتافيزيقا الغربية. إنّّه، باعتباره مهاجرًا بين الموضوعات والنصوص واللغات، يعمل على اقتراح رؤية جديدة للذات من

خلال لقائه بالآخر، يدخل إدراكًا جديدًا لرموز الاختلاف اعتمادًا على أخلاقيات مغايرة في الاعتراف بالغربة وبصور الأجنبي⁽⁵²⁾.

وهو حال الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، ففي كتابه "أحادية الآخر اللغوية. أو الترميم الأصلي"، حيث يتحدث عن لقائه بالخطيبي وما أثاره هذا الرجل فيه من حنين، فكان الخطيبي الحاضر/الغائب في هذا الكتاب. ودريدا نفسه يقرّ بما لمفهوم الضيافة من قيمة في ترميم الأصل وجعله متعددًا، مبتهجًا بحلول الآخر فضاءه اللغوي. فالضيافة اللغوية هي نوع من فن الإنصات للآخر بما هو آخرواستقباله في تميزه وتفرد، بعيدًا عن أوهام المطابقة أو المقايضة. الضيافة اعتراف بالآخر/الأجنبي وحملٌ له وتحمل. هذا، وتجسيدًا لذلك ينطلق دريدا من مقولة أساسية، هي قوله: "نعم ليس لي إلا لغة واحدة، ومع ذلك، فهي ليست لغتي"⁽⁵³⁾. فهو اليهودي الديانة، الجزائري المولد، الفرنسي الجنسية، وما هويته حينئذٍ إلا هذه الكثرة والتعدد، أو قل هوية مؤجلة أو مشروع هوية لما يتشكّل. كان بالإمكان أن يتكلم العربية أو العبرية، ولكن اللغة الفرنسية سلبته هذه وتلك. فهل الهوية هي انتماء للأرض أم للديانة أم للدولة، أم إنّها انتماء إلى اللغة التي يتحدثها ويكتب ويبدع بها. فولادة الإنسان وهويته، والأمر كذلك، لا تستوي خارج اللغة، فالإنسان كائن لغوي بامتياز. وكأنّه كُتب على دريدا أن ينكتب داخل لغة ليست لغته، يبقى داخلها دومًا يبحث عن ذاته الضائعة ولغته الأم أو الأصلية (العربية/العبرية). بل إنّ لغة الآخر الفرنسي التي يستعملها تتحول في نهاية المطاف، إلى لغة المسكن المتخيّل، ولتقوم بديلاً كينونيا لهوية ضائعة وذات مغترية. ليسلم ن هو بدوره على غرار الخطيبي بعشقه لهذه اللغة. فيتساءل دريدا عن كونه أحادي اللغة، ثمّ يجيب: "إنّ تعلّقي بالفرنسية يأخذ

أشكالاً أقدر في بعض الأحيان أنا ذاتي بأنها أشكال "عصابية". فأنا أشعر بالضيق خارج اللغة الفرنسية. في حين أن اللغات الأخرى، كتلك التي أستطيع أن أقرأها ولكن بصعوبة بالغة. أو تلك التي أحاول فك رموزها، أو أن أتكلّمها أحياناً، فإنها لغات لا أستطيع أن أسكنها أبداً⁽⁵⁴⁾. ولعلّ هذا ما جعل النبيّ . صلى الله عليه وسلّم . وهو يعاتب أحد الصحابة يُشيد إبدلاً حضارياً كونياً يقوم على اللسان، حيث يقول: "ليست العربية بأحدكم من أبٍ أو أمٍ إنّما هي اللسان، من تكلم العربية فهو عربيّ".

وتعصيماً لهذا الموقف إزاء لغة الآخر، بما هي الهوية الافتراضية التي تتشكل داخلها ذات الغريب، فإنّ دريدا يقرّ بأنه "لا يمكن أبداً أن نتكلّم إلا لغةً واحدةً، أو بالأحرى لساناً واحداً. لا يمكن أن نتكلّم لغةً واحدةً فقط، أو لا وجود للسان خالص"⁽⁵⁵⁾. وكأنّ دريدا بهذا الجمع بين الممكن/المستحيل، يعيدنا إلى الحالة الأولى التي كان عليها اللسان البشري قبل أن يتبلبل ويلتبس عليه الكلام فأضحى لغات متعددة. فأن لا نتكلّم إلاّ لغة واحدة، ولا يمكن أن نتكلّم لغة واحدة في الآن نفسه، مؤداه أن لا وجود للغة خالصة، ولو بدت واحدة فهي متعددة بلهجاتها ولغاتها المهجورة المنسية، أو تلك التي لفظتها بما هي أصل/أمّ قبل أن تلبس وتبلبل وتتشتت. ومن ثمّ فليس غريباً الحديث عن تداخل اللّغات وتعالقها، ولم لا الحديث عن التناص، بما هو قدر اللغة ومصيرها المحتوم في هذا الوجود، فما من لغة إلاّ وهي مسكونة بلغات، ولا وجود للغة أحادية إلاّ وهي حاملة للغات منسية مهملة تسكن شقوقها وفجواتها.

خاتمة:

إنّ ما نخلص إليه، تأسيسًا على ما تقدّم، هو أن لا شيء خارج اللّغة، وقد أضحت سكنى ومُقام ضيافة للآخر الغريب، وليست الذات إلا آخر يقيم في شقوقها وفجوات الغياب، حيث توجد هناك منزلة بين المنزلتين . فالآخر هو قدر الذات في هذا العالم. فعلى الذات أن تنفتح عليه، حوارًا/ تواصلًا/ حملًا/ تحملاً/ اختلافًا/ غيرية. وبديل أن نتحدث عن كائن خطأٍ يعادي الآخر ويمقتّه نعمل على تشكيل ذات قادرة على استضافة الآخر وتحمله بما هو آخر. فما أقدرك أيها الإنسان على هذا الحمل المعنوي/ الافتراضي/ المضمّر/ الودّي/ العشقي للآخر وقد أضحى آخر/ طيفًا/ نسيانًا/ كثرةً/ شتاتًا.

تُرى هل يملك التفكيك، بما أقرّه من مفاهيم الاختلاف والغيرية، ونحن معه حَمَلٌ ذواتنا بما هي أطياف تتفلّت منّا كلّ حين، أي أن تغدو الذات حملًا للآخر وتحملًا له بما آخر دون شرط أو قيد. فأن تعرف الآخر هو أن تعترف به بوصفه كذلك، ومن ثمّ إشاعة أدبيات الحياة السعيدة، أو فن العيش معًا باعتباره قدر الكائن في هذا العالم، وبما هو واجب تستوي به إنسانية الإنسان ذلك الغريب/ العابر/ المنسيّ، الذي يحمل في لاوعيه آخره. فهل إلى ذات حمل من سبيل ...

هوامش الدراسة:

(*) أستاذ نظرية التأويل وقضايا النقد المعاصر، قسم اللغة والأدب العربي
كلية الآداب واللغات ، جامعة محمد لمين دباغين . سطيف 2 / الجزائر.

(1) Jean Greisch, Préface, in : H.-G. Gadamer, Herméneutique et philosophie, Collection « Le grenier à sel », Paris, Beauchesne Éditeur, 1999, p.XIX.

(2) يُنظر: فتحي المسكيني ، الفيلسوف والإمبراطورية (في تنوير الإنسان الأخير)
المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط 1 ، 2005 ، ص 19 .

(3) المصدر نفسه ، ص 46 .

(4)Christian Berner, Au détour du sens (Perspectives d'une philosophie herméneutique), Paris, éditions du Cerf, 2007, PP.156, 157.

(5)Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion, traduit par M. Hunyadi, Paris, Editions du Cerf, 1992, p.24.

(5)Christian Berner, Op. cit, P.155.

(6) المصدر نفسه، ص 43 .

(7) يُنظر المصدر نفسه ، ص ص 26 ، 27 .

(8) يُنظر: Michael Hardt , Antonio Negri , Empire. Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal Paris, Exils Editeur, 2000, p.16.

(9) يُنظر: أم الزين بنشيخة . المسكيني ، كانط راهناً (أو الإنسان في حدود مجرد العقل) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط 1 ، 2006 ص ص 33 ، 34 .

(10) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.27.

(11) المصدر نفسه ، ص 197 .

(12) عبد السلام بنعبد العالي ، ميتولوجيا الواقع ، دار توبقال للنشر والتوزيع الدار البيضاء ، ط 1 ، 1999 ، ص 52 .

(13) المصدر نفسه ، ص 51 .

(14) مطاع صفدي ، ماذا يعني أن نفكر اليوم (فلسفة الحداثة السياسية نقد الاستراتيجية الحضارية) ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط 1 ، 2001 ص 10 ، 11 .

(15) المصدر نفسه، ص ص 12، 13 .

(16) علي حرب ، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر (مقاربات نقدية وسجالية) دار الطليعة ، بيروت/ لبنان، ط 1 ، 1994 ، ص 44 .

(17) مطاع صفدي، المصدر السابق ، ص 18 .

(18) أم الزين بنشيخة . المسكيني ، كانط راهناً ، ص ص 32 ، 33 .

(19) عبد الغفار مكاوي، نداء الحقيقة، مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر، دار شرقيات للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 1 ، 2002 ، ص 74 .

(20) H.-G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Traduction et notes par Jean Grondin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p.24.

²¹⁾ Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, Paris, P.U.F, 1993, pp.133, 134.

⁽²²⁾ H.-G. Gadamer, Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.384.

⁽²³⁾ Ibid., p.385.

⁽²⁴⁾ محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل (بحوث في نظرية العقل عند العرب)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990، ص ص 117، 118.

⁽²⁵⁾ يُنظر: المصدر نفسه، ص 124.

⁽²⁶⁾ إمام عبد الفتاح إمام، تطوّر الجدل بعد هيجل، الكتاب الثالث: جدل الإنسان، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005، ص ص 177، 178.

⁽²⁷⁾ المصدر نفسه، ص 178.

⁽²⁸⁾ Paul Ricœur, *Soi même comme UN autre*, p.202.

⁽²⁹⁾ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p.140.

⁽³⁰⁾ Ibid., p.141 .cf. Habermas, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Édité et traduit par Patrick Savidan, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2003, pp.28, 29.

⁽³¹⁾ Ibid. pp.470, 471, mod.

(32) H.-G. Gadamer, *op. Cit.*, p.410. cf. H.-G. Gadamer, *Langage et vérité*, Traduit de l'allemand et préfacé par Jean-Claude Gens, Paris, Éditions Gallimard, 1995, pp.163, 164.

(33) *Ibid.*, p.411. cf. H.-G. Gadamer, *Langage et vérité*, pp.146, 147.

(34) مصطفى ناصف ، اللّغة والتفسير والتواصل ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1995 ، ص 213 .

(35) Voir: Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris, Éditions Gallimard, 1966, pp.77, 78.

(36) Voir: Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, tome II, Paris, Éditions Gallimard, 1974, pp.82, 83.

(37) Émile Benveniste, *op. cit.*, tome II, p.83.

(38) Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp.40, 41.

(39) ابن باجة ، تدبير المتوحد، تحقيق ماجد فاخوري ، دار النهار للنشر بيروت 1968 ، ص 79 .

(40) المصدر نفسه، ص 90 .

(41) المصدر نفسه، ص 48 .

(42) Paul Ricœur, *L'universel et l'historique*, magazine littéraire, Paris, N°390, septembre 2000, pp.37, 41.

(43) ينظر: جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية (أوفي الترميم الأصلي)، ترجمة وتقديم: عمر مهيب، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2008 ، ص 145 .

(44) Jacques Derrida, Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité, Calmann-Lévy, 1997, p.29.

وينظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، الدار العربية للعلوم/ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص320.

(45) جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ص70.

(46) المصدر نفسه، ص71.

(47) المصدر نفسه، ص71.

(48) محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص139.

(49) المصدر نفسه، ص160.

(50) *Paul Ricœur, Du texte à l'action (Essais d'herméneutique II), Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.406.*

(51) عبد الكريم الخطيبي، حبّ مزدوج اللسان، ص129. ويُنظر: محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، ص125.

(52) محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، ص153.

(53) جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ص24.

(54) المصدر نفسه، ص107.

(55) المصدر نفسه، ص31.

جَاك دَرِيدَا وَمِيْشَال دُو سَارْتُو: الْكِتَابَةُ وَالْعِرْفَان

أ.د. محمد شوقي الزين

(قسم الفلسفة، جامعة تلمسان، مخبر «الفينومينولوجيا وتطبيقاتها»)

ملخص

نفى دريدا انتماءه لأيّ ذوقٍ عرفاني وكان يعتبر بأنّ ثمة ضرورة تدبّر إرادته في الكتابة. ميشال دو سارتو، مؤرخ العرفان المسيحي، جعل من «العرفاني» نموذج (براديغم) الدراسات الأنثروبولوجية وما بعد الحداثية، التي تستند على البحث عن التفاصيل ووفرة المجازات، وهما قيمتان تدبّران كذلك التفكيك الدريدي: «إنّ العرفاني هو الذي لا يتوقّف عن السّير والذي، بتيقّنه بالأمر المسلوب منه، يعرف في كل مكان ومن كل موضوع أنه ليس هذا، وأنه لا يمكن الإقامة هنا ولا الاكتفاء بهذا. الرغبة تصنع الإسراف. فهي تتجاوز وتعبّر وتفقد الأمكنة، تقود نحو البعيد، نحو مكان آخر. لا تسكن في أي مكان، إنها مسكونة». كانت العلاقة بين بطلّي الاختلاف، الأول في الفلسفة، والثاني في الثيولوجيا، غير مباشرة. أشار دو سارتو إلى دريدا في العديد من كتاباته وخصّص له دريدا مقالاً عنوانه «عدد الـ"بلى"»، والمنشور مع مجموع مقالات عن ميشال دو سارتو تحت إشراف لوس جيار، سنة بعد وفاة صاحب «الحكاية العرفانية». يُعدّ مقال دريدا بمنزلة رمز، كإجلال وتقدير، للتعبير عن الاهتمام الذي كان يوليه المفكرين للكتابة: «مثلما أنني لا أنسى ما كتبه ميشال دو سارتو عن الكتابة في النص العرفاني: إنه أيضاً، من أوله إلى آخره، عبارة عن وعد».

Résumé :

Derrida a toujours nié son appartenance à un quelconque goût mystique. Une nécessité régissait sa volonté d'écrire. Michel de Certeau, historien de la mystique chrétienne, en a fait le paradigme des études anthropologiques et postmodernes, basées essentiellement sur la quête du détail et la profusion des métaphores, celles-là mêmes qui régissent la déconstruction derridienne : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux, il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part, il est habité »¹. Le rapport entre les deux protagonistes de la différence, l'un en philosophie, l'autre en théologie, a été de biais. De Certeau citait Derrida dans ses contributions et Derrida lui a consacré un article² paru dans le recueil « Michel de Certeau » sous la direction de Luce Giard, un an après le décès de l'auteur de *La fable mystique*. Cet article fait figure d'emblème, en guise d'hommage, pour témoigner

¹ De Certeau, *La fable mystique : XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, I, p. 411.

² Derrida, « Nombre de oui », in : *Miche de Certeau*, sous la direction de Luce Giard, éditions du Centre Pompidou, 1987.

de l'intérêt que les deux auteurs portent à l'écriture : « Pas plus que je n'oublie ce que Michel de Certeau écrit de l'écriture dans le texte mystique : c'est aussi, de part en part, une promesse »³.

³ Ibid., p. 191.

1. المقاربات الثلاث للعرفان

لا يمكن اختزال كلمة «عرفان» في البُعد الديني. إنها كلمة واسعة ومرنة وأقل مأسسةً وكهنوتًا. إذا أردنا تحديد كلمة «عرفان»، فبأية عبارات؟ تحويل الصفة «عرفاني» إلى الاسم «العرفان» هو تحويل حديث النشأة ويعود أساسًا إلى منعطف القرنين 16م و17م كما أوضح ميشال دو سارتو بقوله: «قمتُ بتحليل علامة ألسنية لهذا التطور، وهو صيرورة العرفان اسمًا في القرن السادس عشر»⁴. يعود هذا التحول إلى العصور الحديثة: من «العرفاني» إلى «العرفان»، ونقصد بذلك الانتقال من اللاهوت العرفاني إلى العرفان بوصفه علمًا مستقلًا وقائمًا بذاته⁵.

هذا التميّز مهمٌ وحاسم، لأنَّ كلمة «عرفان» هي قول (منحدر عن الجذر اللاتيني «فاري» fari والذي أعطى كلمة «الحكاية» fable): هذا القول الذي يبحث عن التقيّد بالعلم الذي هو معقولة لها قواعد في الاشتغال والاستعمال. كما تشير لوس جيار (Luce Giard)، لا ينبغي فهم العلم هنا «بالمعنى المعاصر للكلمة، بوصفه مجموعة منظّمة من المعارف التي ترتبط بوقائع تخضع إلى قوانين موضوعية». وتضيف: «في لغة القرنين السادس والسابع عشر، يدل

⁴ Michel de Certeau et Mireille Cifali, « Entretien, mystique et psychanalyse », *EspacesTemps*, n°80-81/2002, p. 157.

⁵ Guy Petitdemange, « Michel de Certeau et le langage des mystiques », *Etudes*, octobre 1986, 365/4, p. 383.

العلم على شكلٍ من العقلانية وليس مدوّنة نظرية تحكم موضوعات المعرفة»⁶. اتخذ هذا العلم تسمية «العلم التجريبي» من طرف أحد أشهر متصوفة القرن السابع عشر وهو جان-جوزيف سورين (Jean-Joseph Surin) والذي خصّص له دو سارتو تحقيقًا نقديًا لأعماله وقراءة واسعة ومتبحّرة في كتاباته.

لقد كان غرض دو سارتو هو نقل العرفان نحو موطنه الطبيعي والأصلي وربطه بالحدث، وبشكل أعم بالتاريخ. عبّر عن ذلك في حوارٍ له مع ميراي سيفالي (Mireille Cifali): «إنَّ السؤال المبدئي يخص الجديّة التي نضيفها على علاقة التجربة العرفانية بالتاريخ. إنه سؤال امتحاني لأنَّ بالمقارنة مع كل العرفانيين الذين درست أعمالهم، ينبغي إرجاع المواجيد أو الشطحات إلى الواقع "المشترك": العودة إلى اجتماعية يومية هي معيار التجربة العرفانية»⁷. يدعّم دو سارتو هذه الملاحظة في مقاله «العرفان» المنشور في «الموسوعة الشاملة» عندما يكتب: «مهما كان موقفنا من العرفان، حتى ولو تعرّفنا فيه على بروز حقيقة كونية ومطلقة، لا يمكننا معالجته سوى تبعًا لسياق ثقافي وتاريخي محدّد»⁸.

⁶ « Michel de Certeau, la mystique et l'écriture ». Entretien avec Luce Giard et Jean-Louis Schlegel à propos de la parution du tome II de la Fable mystique, *Esprit*, août-septembre 2013, p. 156.

⁷ Michel de Certeau et Mireille Cifali, *Op. cit.*, p. 157.

⁸ Michel de Certeau, « Mystique », in : *Encyclopædia Universalis*, vol. 12, 1985, p. 874.

إذا كان العرفان رهين وضعية ثقافية وتاريخية معيّنة، فإنّ الأشكال التي يرتبط بها أو يتجسّد فيها متعدّدة الألوان، وقد حدّدها جاك لو بران (Jacques Le Brun) في ثلاثة أشكال رئيسية:

1. التراث «النفساني» الذي كان يرى في العرفان ظاهرة شاذّة تُعبّر عن اضطراب نفسي يؤدّي إلى الإفراط والكآبة والسوداوية. تعزّز هذا التراث النفساني إلى غاية القرن التاسع عشر عندما أصبح العلم الوضعي سمة بارزة في المناهج العلمية المطبّقة.

2. التصوّر «الأقيانوسي» الذي ابتكره رومان رولاند (Romain Rolland) في مراسلاته مع فرويد حيث استحضردوسارتو بعض المقاطع المهمّة منها: «بالمقارنة مع التحليل الذي قام به فرويد للدين في كتابه "مستقبل وهم" (1926)، فإنّ رومان رولاند عارضه بفكرة "الشعور الديني الذي يختلف عن كل الأديان المعروفة": "إنه الشعور بالأزل"، "شعور أقيانوسي" الذي يمكن وصفه كاحتكاك أو كحدث (رسالة إلى فرويد بتاريخ 5 ديسمبر 1927)»⁹. يُبرز هذا التصوّر، سليل أبحاث يونغ (Jung)، المباحث الأساسية المرتبطة بالمهم (le vague) وبالموجة أيضاً (la vague) التي يغرق فيها العرفاني، ولأنّ معظم الاستعارات بشأن التجربة العرفانية تُوظّف فيها كلمات البحر، والعُمق والموجة، والغرق، والمهم، والغامض، وكل ما يدل على اللّانهائي وما لا يمكن القبض عليه.

⁹ Miche de Certeau, « Mystique », op. Cit., p. 874.

3. التراث «الكتابي» الذي يرى في العرفان مجموعة من النصوص التي تعبّر عن تجربة معيّنة. افتتح جان باروزي (Jean Baruzi) هذه الفكرة في كتابه «القديس يوحنا الصليبي ومُشكّل التَّجربة العِرفانيّة»، والتي سيأخذ بها دو سارتو في مقارنته لهذه التجربة في كتابه «الحكاية العِرفانيّة». العرفان بوصفه كتابة: هذا هو الشيء الجديد في كتابات القرن العشرين عن العرفان بعد هيمنة البُعدين النفساني والأقيانوسي. يقول لوبران: «بالنسبة لجان باروزي بدلاً من أن ينغمس في موجات الأقيانوسي أو في التجربة اللاعقلانية للعجيب والخارق، فإنّ العرفان يكشف عن فكر، وهو "الفكر العرفاني"، وعن فلسفة دقيقة وهي التي تكشف عنها في دقّة الكتابة ذاتها [...] يتعلّق الأمر بتراث "كتابي" كما أسميه، بمعنى تراث يُعدُّ العرفان كتجربة في اللغة والكتابة، وهذا التراث هو الذي مال إليه دو سارتو في أبحاثه»¹⁰.

تحاول مبادرة دو سارتو إلى التفكير في التاريخ وفي العرفان على حدّ سواء حيث تكون الكتابة هي عامل الوصل. فالتَّاريخ يُفكّر في الغياب من باب «الحدث المجاور للحدث»، بالتفكير في التسلسل الزمني الذي تتخلّله الثغرات أو القطيعات؛ بينما يُفكّر العرفان في الغياب تحت نمط «الحدث داخل الحدث» باستحضار الغائب في اللحظة الراهنة أو استحضار البدء هنا والآن. غير أنّ هذا البدء مفقود إلى غير رجعة، لكنه يجعل القول والكتابة العرفانيين أمراً ممكناً ويجعل القبض على موضوعهما أمراً مستحيلاً: «ذلكم هو شكل الرّغبة، يقول دو سارتو. فالرّغبة ترتبط بهذا التَّاريخ الطويل للواحد (l'Unique) حيث كان الأصل والتحوّل، في أشكالهما التّوحيديّة، يؤرقان فرويد.

¹⁰ Jacques Le Brun, op. Cit., p. 312.

شيء واحد ينقص وكل شيء ينقص. يقوم هذا البدء الجديد بقيادة سلسلة من التّهمان والجولان. إنّنا مرضى بالغياب لأنّنا مرضى بالواحد»¹¹.

إذا عمل دو سارتو على تحديد العرفان انطلاقاً من فرضياته التاريخية بتفسير نشأة العلم الصوفي في منعطف الحداثة الغربية، فمن المفيد العودة إلى «العرفاني» عنصراً كاملاً في كل تجربة، أو العرفاني بوصفه «أَيُوناً» عابراً للأزمنة، رغم أنّ هذه الفكرة لا يستسيغها دو سارتو، بمعنى التحرّر من التاريخ لعبور أزمنته نحو شيء كوني ينطبق على كل التجارب رغم اختلافاتها الجغرافية والنظرية. سنتكلم إذن عن العرفاني الذي يرتبط بشكل وطيد بالسري أو الباطني والذي يُنظّم، خُلسةً، بعض كتابات دريدا، حتى وإن رفض دريدا مَيلَه نحو أيّ ذوقٍ عرفاني. لكن ليس العرفان بالمعنى المبتذل، وإنما العرفان الذي له بالكتابة شُحنة وشُجنة، وله رابط وثيق وموثوق فيه، والذي ينطوي على قيم السّماع (l'écoute, Hören) والسّر (le secret).

¹¹ Michel de Certeau, *La fable mystique*, I, Paris, Gallimard/Tel, 1982, n. e. 2013, p. 9-10.

2. العرفان الكتابي: كيف نكتب «المسكوت عنه»؟

المسكوت عنه (l'ineffable) يقصد الكلمة الممنوعة أو المستحيلة. لكن هل يمكن كتابة الممنوع والمستحيل؟ إنَّ التجربة العرفانية المفتوحة على القول لم تفقد أبداً الكلمات لتحديد موضوعها الصَّعب، وتقوم بتثبيته في الكتابة النثرية أو الشعرية. بل هناك وفرة في المجازات وانقلاب في الكتابات، تارة كتابة ذات إطناب (hyperbolique)، وكتابة اكتئاب (mélancolique) كما نجد ذلك في أشعار الحلاج في الإسلام أو إغناسيو دي لويولا في المسيحية؛ وتارة أخرى كتابة نسقية ومفهومية مع الأنساق الميتافيزيقية الكبرى عند ابن عربي في الإسلام ونيكولا دي كوزا (Nicolas de Cues) في المسيحية. إنَّ المسكوت عنه يدعو إلى الكتابة عندما يكون، من أوَّل وهلة، مصاب بالدهشة: الصَّمت. فالكتابة تخط تجربة أو شهادة (témoignage). عندما يصمت القول، فإنَّ العين تطبع شذرات تصبح بمرور الوقت عبارة عن ذاكرةٍ تمنح للكتابة مادَّة الاستطراد والإطناب والمبالغة.

لا شيء يُبرز هذه العلاقة بين التجربة والكتابة سوى نص موجز لميشال دو سارتو عنوانه «كتابات»¹². يتساءل دو سارتو في نصه هذا عن الدَّافع نحو الكتابة والغرض من الكتابة: «لماذا نكتب؟ كي لا نزول. مقاومة موت النشوة الإدراكية»¹³. إذا كان دو سارتو يستحضر هنا تجربة خاصة، تجربته في الكتابة فهي لا تختلف في جوهرها عن التجارب العرفانية التي كان متعوِّداً عليها. عندما

¹² Michel de Certeau, « Ecritures », in : *Michel de Certeau*, sous la dir. de Luce Giard, Cahiers pour un temps, Centre Georges Pompidou, 1987.

¹³ Ibid., p. 13.

يستحضر الكتابة كمقاومة النسيان، فهو يقوم بأقلمة مفهوم العرفان الذي طَبَّقَه على شرطه الإنساني الخاص. لنقرأ مفهومه للعرفان، لأنه سيساعدنا لاحقًا في معرفة إذا كان ينطبق على دريدا أيضًا. يقول دو سارتو: «إنَّ العرفاني هو الذي لا يتوقَّف عن السير والذي بإدراكه بالشيء الذي ينقصه، يعرف من كل مكان ومن كل موضوع بأنه ليس *هنا*، وأنه لا يمكن الإقامة *هنا* ولا الاكتفاء *بهنا*»¹⁴.

عدم الإقامة هنا وعدم الاكتفاء بهذا، هو تعبير يحدّد الكلمات التي اختارها دو سارتو في وصف تجربته في الكتابة: «كان الطارئ بالنسبة إليّ "نسياناً" بالمقارنة مع اليومي، وبعدها قاومتُ بلا جدوى ضدَّ كل أشكال النسيان، وعدم قدرتي على القعود هنا أو الاحتفاظ بهذا»¹⁵. عندما يستحضر تجربته في الكتابة أو بالأحرى البُعد العرفاني لكتابته، فدائمًا من مبدأ إمكانية اللاممكن أو الظهور المفاجئ للحدث. هناك طبعًا الكتابة التي تُخَطِّط وتُنظَّم والتي سمّاها في موضع آخر من أعماله «الكتابة الاستراتيجية»، تلك التي تحيط بموضوع المعرفة في قوالب محكّمة؛ لكن ثمة كتابة فارة، مجازية وحرّة، سمّاها دو سارتو «ممارسة في الإزاحة»، والتي نعتها في مواطن أخرى من أعمالها بالعبارة «الكتابة التكتيكية».

تحمل ممارسة الكتابة عند دو سارتو على علامات عرفانية تقوم أساسًا على السفر، «حركة في خط الطريق»، وأيضًا على العُنصر الكفاحي الذي هو

¹⁴ Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. Cit., p. 411.

¹⁵ Michel de Certeau, « Ecritures », p. 13.

علة صراع العرفاني مع ذاته «بلا هدنة»¹⁶. موضوع العرفاني مفقود أو هو
الفقدان في حدّ ذاته؛ هذا الفقدان الذي يجعل ممارسة الكتابة أمرًا ممكنًا:
«هل يمكن أن نكون هذه الكتابة حيث يتكلم الغياب المعطّش؛ وهل تقوم على
دوران التّفكير وتوقفه وعبوره المسكون بغياب الحضور»¹⁷.

ليس الغياب موضوع الكتابة المباشر، ولكنه، فيما وراء التقسيمات
والعقلانيات، هو الدافع والمحفّز، وعلة الكتابة، أو القبلي الأصلي الذي سيّضح
عند دريدا مع كلمة «نعم» (oui) التي خصّص لها شرحًا وافيًا في قراءته
لدو سارتو، وسنعود إلى ذلك في محله.

¹⁶ Ibid., p. 14.

¹⁷ Ibid.

3. دريدا عرفاني؟ بين الرغبة والضرورة

هل يمكن للتفكيك والعرفان أن يكونا متوافقين؟ في كتابه «دريداً والثيولوجيا»، استطاع فرانسوا نولت (François Nault) توضيح الافتراضات اللاهوتية عند دريدا، أو ما سماه «بقايا لاهوتية»¹⁸ متوارية، تنظم النص الدريدي مثلما أنَّ التفكيك يعمل على استثمار اقتصاد النص اللاهوتي. هل يمكن الحديث عن تبديل (كياسموس) بينهما حيث يتداخل الثيولوجي والتفكيكي في حقل التفكير نفسه؟ تعود المباحث الدينية عند دريدا بشكل بارز أو خفي. لكن أكثر من الديني، هل هناك افتراضاً عرفانياً في نصوصه؟ في مداخلة قيِّمة عنوانها «غَيَّرِيَّة الآخر بشكلٍ آخر: عَلَى خُطَى جَاك دَرِيدَا»¹⁹، قام فرنسيس غيبال بالإشارة إلى البُعد العرفاني الممكن اكتشافه عند دريدا. يقول: «إذا كان بالإمكان إيجاد صبغة "عرفانية"، فبشرط تحديد أنه عرفان المنطلق والهجرة (exode)، وليس عرفان الحلول والعودة إلى الواحد»، معتمداً في ذلك على تعريف دوسارتو للعرفان الذي رأيناه من قبل. فالعرفان كما جاء في تحديد دوسارتو يشتمل على طريقة دريدا في الرؤية والتقصي، ويمكن تعداد بعض الجوانب العرفانية في الهجرة والتشُّتُّ (السفر أو المنفى)، وفي الرغبة (أو النقصان والفقدان)، وأخيراً في ما لا يمكن تسميته أو المسكوت عنه في شكل قرار غير حاسم: «ليس هذا» (ce n'est pas ça).

¹⁸ Michel de Certeau, « Mystique », op. Cit., p. 37.

¹⁹ Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*, avec les études de Francis Guibal et Stanislas Breton, Paris, éd. Osiris, 1986, p. 28.

استطاعت الأسئلة والأجوبة على مداخلة فرنسيس غيبال أن تدقق في هذا النزوع العرفاني لدى دريدا، لكن دائماً بتحفظ دريدا ورفضه بأن يلحق بأي نوع من العرفان، حيث قدّم ملاحظة مهمّة بقوله: «طبعاً بلا شك هناك الافتتان بالغياب. ولا أصف هذا الافتتان أو الولوج بكلمات نفسية أو وجودية ولكن يمكن فعل ذلك. إنّ الشيء الذي يشبه الافتتان في عملية الكتابة أو في عملية التفكير، هو الطّور أو النمط الأساس لدافع الإثبات»²⁰. وفي تدخّل آخر يعبر دريدا عن رفضه لكل نزوع عرفاني بقوله: «أقول شيئاً آخر بالنسبة للعرفان. إذا أخذنا هذه الكلمة في معناها المبتذل، في شكل تجربة في الحضور والاتصال والحدس، أقول بأنّي أبعد ما يكون عن العرفان وأقل ميلاً نحو العرفان حتى وإن كنتُ أحلم بذلك». لكنه يُدرج فارقاً طفيفاً وأساسياً عندما يقول: «لا أقول بأنه ليس لديّ ذوق عرفاني، ولكن ثمة ضرورة تحكم حياتي في مجملها هي غريبة تماماً عن العرفان في دلالاته السّاذجة. لا أتدكّر حرفياً تعريف دو سارتو للعرفان، ولكن عندما سمعته، قلتُ في نفسي: ولم لا؟ وسنكون كثيرون على قوله أيضاً والانخراط فيه»²¹.

لِمَ لا إذن؟ ما دام دريدا يقصد العرفان في دلالاته السّاذجة التي هو بعيد عنها، وربما هو قريب من الدلالة التي وضعها دو سارتو. التمييز الذي أقامه دريدا يفصل بشكل حاسم بين الرغبة والضرورة. فهو يقول أيضاً بأنّ هناك «حرباً شعواء» بينهما. لكن، أليس في كل حرب أو صراع تحالف ضمني في شكل تواطؤ الأضداد تبعاً لفكرة نيكولا دي كوزا العريقة عن «تَوَاقُتْ

²⁰ Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*, op. Cit., p. 31.

²¹ Ibid. p. 32.

النقيضين» (Coincidentia oppositorum)؟ لا نتكلم هنا، بطبيعة الحال، عن وحدة متعالية تستغرق الاختلافات بتذويها، ولكن بتحالف يجعل النقائض تحتفظ بفرديتها وتعيّنها، وهذا يقترب من المخطط المضاد للهيغلية عند دريدا وهو الاختلاف المرجأ (différance).

في النقاش حول مداخله ستانسلاس بروتون (Stanislas Breton) «الاختلاف والعلاقة، والغيرية»، أجاب دريدا عن تساؤل غي بوتيدومانج (Guy Petitdemange) عن المغزى من «الحرب الشاملة» التي نعت بها دريدا الاختلاف الراديكالي بين الرغبة والضرورة، أو بين العرفان والبرهان قائلاً: «جاك دريدا إنّ الشيء الذي أثار انتباهي في تدخلكم هو قولكم "بين الرغبة والضرورة هناك حرب شاملة". إذا فهمتُ المقصود من قولكم هذا، فالضرورة عندهم هي أصل كل فعل في التفلسف وأصل كل كتابة»²². كانت إجابة دريدا بهذه الكلمات: «من الصعب أن نرتجل في هذه الأسئلة. أؤخذ نفسي أنني تفوّهتُ بكلمة حرب. في "البطاقة البريدية" (La carte postale)، استعملتُ كلمة ضرورة بالحرف الكبير Nécessité، وكأنها اسم عَلم، لا لأنّ أجعل منها شخصاً أو أمثولةً، لكن لتبيان أنّ الضرورة هي دائماً ضرورة شيء فريد. إنها حدٌّ قائم على توسّع الرغبة أو عملية الامتلاك، حدّ يحدّده الآخر كآخر، بوصفه حامل إسم عَلم – إنها حاملة إسم عَلم – بوصفها مفهومًا. بوقوفي عند هذا الحد، فإنني أكتب وأحاول أن أفكر»²³.

²² Ibid. p. 91.

²³ Ibid. p. 92.

غير أنّ دريدا يضع كشرط عدم إمكان الرغبة هو نفسه شرط إمكانها. فالرغبة توجد في هذه المفارقة كونها تفتقد شيئاً (الرغبة بالتعريف هي فقدان manque)، وفي كونها لا تعرف التوقف (إحالة، واستحالة بمعنى التحوّل واللا نهائي، إلخ). يقول دريدا عن نفسه بأنه يكتب تحت وطأة الضرورة أو قانون الضرورة ويشبّه هذه الضرورة كاسم علّم له شخصه، بالمعنى نفسه الذي جعل ابن عربي من الحروف أمة من الأمم. فالضرورة هي فضاء محصور يحدد الفانتاسمات الجامحة للرغبة قصد التهدة من دوافعها الملتبسة. عندما كتب ابن عربي «تَرْجُمَانُ الْأَشْوَاقِ»، كان ذلك تحت وطأة الحال والرغبة؛ وعندما كتب «ذَخَائِرُ الْأَعْلَاقِ» لشرح الترجمان، كان ذلك بقلم الضرورة المفهومية لتبيان المقصود من الرموز المستعملة، خصوصاً وأنّ بعض الرموز من الترجمان كانت محط هجوم وتشنيع من طرف الفقهاء. تفسير الرموز أملتته الضرورة في وضع الحدود النظرية وتأشير الأرضيات المفهومية قصد تحويل الجسدي إلى روحي أو تبيان أنّ الرموز المحسوسة تحيل، في حقيقة الأمر، إلى معطيات معقولة أو متعالية.

عندما كان ابن عربي يقصد بقصيدته «التَرْجُمَانُ» «الأيقونة» ليحيل بها إلى شيء آخر غير الحس المبتذل، كان أعداؤه يرون فيها «الأيدولة» التي لا تحيل إلى شيء آخر سوى إلى ماديتها الفظة. يعود ستانسلاس بروتون إلى ملاحظة دريدا قصد الفصل في بعض الأشياء الملتبسة بقوله: «أعتقد أنّي فهمتُ بأنّ ثمة نوعين من العرفان: "العرفان التّوحيدي" (hénologique) (سليل الأفلاطونية المحدثّة ويغلب على روحانية المعلم إكهرت)؛ و"العرفان التّشتيتي" (diasporique). أعتقد أنّ هذا العرفان التّشتيتي، أقلّ إقامة وأكثر تيهًا، هو

الذي كان يقصده دو سارتو في كتابه "الحكاية العرفانية"²⁴. هذا التمييز بين العرفانيين حاسم ويسهّل عملية وضع دريدا في العرفان التشتيتي، العرفان البيني أو الفاصل، في اختلاف راديكالي عن العرفان التوحيدي والشُمولي المختزل للفروقات والاختلافات.

إنها الملاحظة نفسها التي وجهتها إليزابيت دو فونتني (Elisabeth de Fontenay) بقولها: «أعتقد جاك أنك "عرفاني" أكثر مما تظن. كما يَبْن ستانسلاس بروتون، العرفان له علاقة باللاشيء، والصحراء، والغياب [...] عمل دريدا هو تجربة: عمل حول اللاشيء، وحول الغياب، ولكن حول المؤسسة أيضًا: إنك أكبر مؤسس، أكبر مشكّل...»²⁵. تبقى المشكلة في معرفة كيف يمكن تأويل هذا التناقض الظاهر (oxymoron): الغياب -المؤسسة، والصحراء- التشكيل، الذي تتحدث عنه إليزابيت دو فونتني. هل يمكن أن نؤسّس في الفراغ؟ وهل نشكّل في الغياب أو في اللاشيء؟ ربما الكلمة التي تنطبق على هذا التأسيس الأصلي الذي يتيح (permission, permissif) تشكيلات متنوّعة مثلما يتيح النص وجود تأويلات متصارعة، هو الأثر (la trace) الذي هو أيضًا ذو طبيعة أكسيمورية (حضور-غياب) أو أيضًا الشَّبح أو الطَّيف وكل ما يفيد «البَيْنِيَّة»، بين الأشياء.

²⁴ Ibid. p. 35.

²⁵ Ibid. p. 38.

4. «نعم، بلا شك»: دريدا قارئاً دو سارتو، الدَّين والوَعْد

في مقال كتبه دريدا عن دو سارتو كقراءة في كتابه «الحكاية العرفانية» شدّد فيه على القبول الأصلي الذي يجعل كلمة «نعم» ممكنة²⁶؛ تلك الكلمة التي اكتشفها دو سارتو عن العرفاني أنجلوس سيلسيوس (Angelus Silesius) من القرن السابع عشر، والذي شقّ الاسم «يَهْوَه» (Jahvé) إلى قسمين واستخلاص «نعم» (Ja) من هذا الاسم. فحول الكلمة «نعم»، قدّم دريدا شرحاً وافياً في قراءته لدو سارتو، كما فعل أيضاً في قراءته لهایدغر في كتابه «هأيدغر والسُّؤال». يقول فرانسوا نولت: «اكتشف دريدا عند هايدغر "منطقة يكون فيها القبول دقيقاً"؛ نعم، القبول أو الموافقة، هو شيء ضروري قبل كل سؤال بل وقبل كل "خطاب نقدي" (فلسفي، ولاهوتي وحتى علمي)²⁷. فالكلمة «نعم» تراهن على الانخراط وتقتضي الضَّمان (gage)، أي «نوع من الوعد أو التَّحالف الأصلي، يقول دريدا، الذي نحن إزاءه في وضعية القبول. أن نقول نعم، فإنَّنا ننخرط في ضمانه، أيّا كانت سلبية الخطاب المترتب عن ذلك»²⁸.

كلمة «نعم» هي قبل كل شيء أصلية (originaire)، بحيث كل فعل أو نقاش يتطلَّب الموافقة الضمنية، وهي بعد ذلك أدائية (performative). هذا «القبول» هو دائماً في حالة حركة، ولأنه متحرك داخل نشاط السُّؤال والجواب أو نشاط الحوار عمومًا، فهو يستلزم اللّانهائي. هذا ما لاحظته دريدا في قراءته

²⁶ Jacques Derrida, « Nombre de oui », in : Michel de Certeau, op. Cit.

²⁷ François Nault, *Derrida et la théologie : dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Les éditions du Cerf, 2000, p. 210.

²⁸ Jacques Derrida, *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion/Champs, 1990, p. 115.

لدو سارتو عندما يستطرد قائلاً: «يُشَدِّد ميشال دو سارتو على هذا اللّانهائي. يرى فيه "مبدء عرفانيًا". وهذا المبدأ هو لانهائية "نعم". كيف يُبْنَى إذن المبدأ العرفاني على «نعم» لانهائي أو على القبول الأصلي؟ يقوم دو سارتو بمقابلة هذا الـ«نعم العرفاني» القائم على أنطولوجيا التلقي مثلما نجد بعض جوانبها عند ابن عربي مع فكرة «القبول» أو «العقل القابل»، والـ«لا العلمي» الذي يقتضي تقسيم موضوعاته بدافعٍ من مبدأ التميّيز. لانهائية «نعم» أو تكراريتها تقابلها إرادة ملء موضوعات القصد وإيجاد مركز ثقلٍ حول الواحد (l'Unique).

لكن، في حقيقة الأمر، الـ«نعم»، المنغرس في أرضيةٍ إيجابية أو إثباتية لا ينفصل عن اختراق الحدود عبر اللّانهائية التي تُميّزه والتي تتعدّى التّناهي (finitude). الـ«نعم» ليس نواةً صلبة، ولكنه مجال حي ومستمر؛ مجال يجمع بين «نعم يسوعي» و«أنا الآخر اليهودي». غير أنّ دريدا يتساءل عن مغزى هذه الازدواجية: «بين الإثبات اليهودي والإثبات المسيحي، لا يمكننا الحديث عن توافق ولا عن انتساب. لكن ألا تفتح الهوية بين "نعم" اليسوعي و"أنا الآخر" للعوسج الملتهب، هنا أيضًا، حدثًا أو نشوءً لـ"نعم" لا يكون يهوديًا ولا مسيحيًا ليس بعدُ وليس فقط أحدهما والآخر؛ هذا لا-لا، ألا يحيلنا إلى بنية مجردة لشرط إمكان أنطولوجي أو متعالٍ، ولكن لـ"شبه" أدرجه منذ ذلك الحين (شبه متعالٍ أو شبه أنطولوجي) والذي يمنح الحديثية الأصلية للحكاية الأسطورية أو الحكاية المسجّلة في "نعم" بوصفه أصل كل قول (fari)؟»²⁹.

²⁹ Ibid., p. 195.

اكتشف دريدا هذا الـ«نعم» الأصلي، ليس فقط عند هايدغر حيث غدا السؤال عنده (Fragen) عبارة عن سماع (Hören)، وارتحل نحو الآتي في الآتي (ce qui advient)، أي الحدثي (l'événementiel)، ولكن أيضاً عند فرانتز روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) الذي يجعل الـ«نعم» في الأصل، لأنه أصل كل شيء. يكتسب الـ«نعم» وضعية أنطولوجية بتماميه مع الكائن أو الكينونة عندما يتلاحم الـ«لا» مع العدم. يقول روزنتسفايغ: «يُعطي لكل كلمة في القضية حقها في الوجود، ويقترح لها مقعداً يمكنها أن تجلس عليها، تقعد فيه»³⁰، لأنها تُقعد به الأقوال والأفعال، تُقعدُها بجعلها قواعد وأحكام. الـ«نعم» قاعدي لأنه يفتح الوجود ويتوافق مع الأصل؛ هو نوعٌ من «الأزكي» بالمعنى اليوناني العريق (archè): بداية تأسيسية وسيادة مخولة. «نعم» هو كلمة عندما يُنطق به، لكن الـ«نعم» الذي يتحدث عنه دريدا يتعدى العبارة نحو الإشارة، وهو قبل كل عبارة ولغة، لأنه القبلي الأصلي لكل عبارة ولغة يمدّها بفائض الكلام ولانهاية التعبير: «إنه "قبل" كل لغة، يُسجل المقتضى الأساس والالتزام أو التعهد، ووعد القدوم نحو اللغة، في لغة معيّنة. هذا الحدث لازم بقوة الـ«نعم» ذاته»³¹.

دون ربطه بأي قضاء أو قدر، أي دون ربطه بخضوعٍ ما (نتيجة خاصيته التلقائية في الرضى والموافقة والسماع)، الـ«نعم» الأصلي هو بالأحرى «قبول» (assentiment) بالمعنى الرواقى للكلمة، يتمفصل مع الإرادة في صيغة المخاطب:

³⁰ F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, cité par Derrida, « Nombre de oui », *op. Cit.*, p. 196.

³¹ Ibid., p. 197.

«أريدُ» (volo) التي درسها دو سارتو بإسهاب في قراءته للمعلّم إكبرت³²، إرادة لها خاصية أدائية، لأنها خاصية تداولية، تستحضر الأصل في الراهن، هنا والآن، لا في الأزليات السّحيقة ولا في السّرمديات البعيدة. بهذا المعنى، منح دريدا لهذا الـ«نعم» الأركيولوجيا الأصلية بوصفه أساس كل إثبات أو نفي أساسٌ بُنيت عليه بشكل بارز الأبعاد العرفانية ذاتها القائمة على أنطولوجيا القبول، بما يجيد الوجود من عائدات وواردات يلتقطها الإصغاء العرفاني.

³² Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. Cit., p. 228.

المراجع

CERTEAU (Michel de) avec Mireille Cifali, « Entretien, mystique et psychanalyse », *EspacesTemps*, n° 80-81/2002.

« Mystique », in : *Encyclopædia Universalis*, vol. 12, 1985.,

La fable mystique, I, Paris, Gallimard/Tel, 1982, n. e. 2013.

« Ecritures », in : *Michel de Certeau*, sous la dir. de Luce Giard, Cahiers pour un temps, Centre Georges Pompidou, 1987.

DERRIDA (Jacques) et Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*, avec les études de Francis Guibal et Stanislas Breton, Paris, éd. Osiris, 1986.

DERRIDA (J.), « Nombre de oui », in : *Michel de Certeau*, op. Cit.

Heidegger et la question, Paris, Flammarion/Champs, 1990.

NAULT (François), *Derrida et la théologie :*

Dire Dieu après la déconstruction, Paris, Les éditions du Cerf, 2000.

PETITDEMANGE (Guy), « Michel de Certeau et le langage des mystiques », *Études*, octobre 1986, 365/4.

في اللسان الخالص:

محنة الترجمة بين دريدا وبنيامين³³

فتحي إنقزو / تونس

"إذا كانت لغة الفلاسفة غير وافية بالمقصود، فإن المكتبة ذات الأشكال سوف يكون لها أن تنشئ اللغة الجديدة التي تلزم، بمعاجمها ونحوها..."
بورخس: مكتبة بابل

تقديم

بابل... مرة أخرى: السحر، البلبلة، الغربة
لبابل في النفوس والأسماع وقع غريب وفتنة أغرب: وقع السحر والسحرة وفتنة البلبلة واختلاف الألسنة، وأثر هو من بعد ذلك أشد وأنكى: السبي والتشريد والتغريب. بابل: مدينة الله، أو باب الله، باشتقاق الإسم - باب إيل - ومدينة الشيطان؛ أبراج تطاول السماء، ومردة (يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ)³⁴؛ جدلٌ عتيقٌ

³³- محاضرة أُلقيت للمرة الأولى بالمؤتمر الدولي: "دريدا ومعاصروه: تراث، ترجمة، تفكيك" جامعة بوبكر بلقايد، تلمسان أيام 26-27 نوفمبر 2014.

³⁴- البقرة، 102/2. ونص الآية هو الموضع الوحيد الذي ذكر فيه القرآن مدينة بابل: (وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ...); ويشير بعض المفسرين أيضاً إلى موضع آخر في القرآن يقصد برج بابل دون أن يسميه: (قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ) النحل 26/16.

بين أمر الخلق والتكوين وقيام الله على المدينة والجمع، وإئتلاف الناس على المقام، وبين قضاء الله بالهدم والانتقام، بتشتيت اللسان الأول إلى لهجات ولغات، ثم بتشريد في آفاق الأرض، وإحداث الغربة ونشأة الغريب، مع ما يلي ذلك من أحكام الزمان، وانتظار الرجوع، وإيفاء بالوعد، وترقب الساعة والتأهب للخلاص الأخير.

بابلُ إذاً مقام الأقاصي والتخوم: أصل وأساس، نقض وإنهدام، وحدة وكثرة، جمع وشتات... هي حدود على أطرافها تدبر القوم من معانيها ما تدبروا: من القصص الديني الذي وضع متون الرواية التأسيسية وأقدم الوثائق الدالة عليها بنصوص صريحة في الكتب المقدسة، إلى ترميزات الأناشيد والأشعار وحكايات الأساطير، ولوحات الرسامين، وتقديرات المؤرخين وتفسيراتهم، إلى تأملات الأدباء والشعراء والمفكرين وقد أدركوا لديها مقام الحيرة، أرفع مقام العارفين: من بروغل وبودلير، إلى فرانتس كافكا، وستيفان سفياغ، من خورخي لويس بورخس، إلى جورج شتاينر... أجدر الأسماء بالذكر³⁵.

³⁵ أولهم، أي بروغل (Brugel)، هو صاحب اللوحة الشهيرة: برج بابل، التي رسمها سنة 1563؛ وأما بودلير (Beaudelaire) فمؤلف قصيدة "حلم باريس" في هذا الغرض من ديوان "أزهار الشر" (1875)؛ ومن النصوص نذكر في هذا المقام: كافكا (Kafka) الذي ألف نصاً طريفاً يقارن فيه بين سور الصين وبرج بابل، وقد كتب عنه بنيامين ("سور الصين العظيم"، ضمن: الأعمال الكاملة، 1، ترجمة الدسوقي فهي، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1998، ص. 93-113)؛ وكذلك نص ستيفان زفايغ: "برج بابل" (S. Zweig, Der Turm zu Babel) الذي نشره في مجلة "الكرمل" لرومان رولان سنة 1916 والنص الشهير لبورخس (Borges): "مكتبة بابل" (ضمن: قصص، ترجمة سعيد الغاني أبو ظي، كلمة، 2013، ص. 89-101) التي ألهمت قراءه الكبار: روجي كايوا، ميشال فوكو أمبرتو إيكو، ألبرتو مانغويل... راجع في خلاصة هذه الأدبيات:

ولكننا اليوم، بما يقتضيه هذا اللقاء وما يستدعيه جواب الداعين إليه، في أن كأنه خلاصة هذه الآناء كلها: جمعُ الشتات، والأوبة إلى النفس، وإستدراك الزمان، أعني بذلك "المعاصرة"، ولتكن معانيها هي المعاني السائرة بيننا بالحد الأدنى من التواجد في نفس الزمان، ومن استحقاق الأهلية له، ومن الاشتراك فيه؛ أو بالحد الأقصى الذي يرفع سقف التعاصر إلى بنية مثالية، أو إلى أفق مشترك، ومنظور مرسل، وسياق إستعداد للمعنى "قابل كل صورة" بحسب عبارة ابن عربي الخالدة³⁶. إنما قصدنا من هذه الاعتبارات هو الذي تعبر عنه الأسئلة التالية: أي ضرب من المعاصرة تنشأ عليه الفلسفة، وفلسفة الزمان الحاضر بخاصة؟ أليست هذه المعاصرة المخصوصة بزمانية مناسبة، والمحددة لمنطق المناظرة الفلسفية، بوصفها مقاماً حقيقاً للقاء الفعلي، محتاجة إلى تجربة أصلية أساسية غير زمانية وغير عصرية بمعنى ما؟ أليست مقيدة بنمط من اللغة، أو بتصور للسان وللنطق، شديد الخصوصية، وإن كان يحمل في ذاته مطلب كلي لا مشروط حدّ الشفافية التامة والنقاوة المطلقة؟³⁷

G. Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford UP, 1976, 1998 (3^d ed.); *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, op. Cit.

³⁶ في معاني المعاصرة:

M. Deguy, « De la contemporanéité : Causeries pour Jacques Derrida », in *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, Paris, Galilée, 1994, pp. 215-226 ; G. Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Paris, Payot-Rivages, 2008.

³⁷ في معنى الوقوف الفلسفي ضد هذا المطلب، طالع الفصل الجميل الذي وضعه مصطفى كمال فرحات بعنوان: "برج بابل ومنطق المجانسة والتشفيف"، ضمن كتابه: لماذا الفلسفة اليوم؟، دار الجمل، 2016، ص. 103-94.

لمثل ذلك سيكون حديثنا في هذا المقام مبنياً، قدر الإمكان، على تدبر هذه الوضعية القصوى، مستعينين عليها بما إستعان به أصحاب الشأن في مناظرة بعضهم بعضاً، وقبل ذلك في مناظرة التجربة ومسايرة تضاريسها والإنصات إلى ما تقول: ذلك هو قدرُ المخاطبة الفلسفية متى ما كانت حديثاً مع المعاصرين، وذلك هو قدرُ فيلسوفنا مع معاصريه الكثر، ومع معاصره الأمثل: دريدا مع بنيامين، وجهاً لوجه، أو دريدا قارئاً لبنيامين، في نصوص ومحاور ومناسبات لا تخرج بالجملة عن محور البلبلة، وعن قلق اللغة، عن حيرة الفيلسوف والترجمان، وعن الفزع من العنف والطغيان، عن توقع الكوارث ونوازل الحدثان...

وأما إنتظام هذه المناظرة، هذه "الغيغنتوماخيا" الحقيقية، فقد قدرنا ترتيبه على أنحاء تواترت فيها قراءات دريدا لـ فالتر بنيامين على محور ثابت تقريباً، هو المحور العصبي لفكر بنيامين، وهو في الآن نفسه المحك الحقيقي لطريقة التفكيك التي لا ترضى بغير المنازلة مع القضايا الكبرى: قضية اللغة لغة الله ولغة الناس، لغة الفيلسوف ولغة الترجمان³⁸، وقد جاءت بادئ الأمر في سياق رجوع طريف ممتع إلى قصة برج بابل الشهيرة، ومناقشة لمحنة الترجمة، "لمحنة الغريب"، كما قال أنطوان برمان³⁹؛ ثم إتخذت سياقات أخرى

³⁸ M. Crépon, « Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie », in M. Crépon & F. Worms (dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008.

³⁹ A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984 ; « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », in *Les tours de Babel : Essais sur la traduction*, TER, 1985, pp. 31-150.

ترددت بين قراءة لحلم بنيامين، تؤخذ اللغة فيه مأخذاً طريفاً هو تعبير الرؤيا رؤيا بنيامين التي رواها يوماً لـ "غريتيل آدرنو"، هذه الرؤيا التي يعلم تأويلها قطعاً، هي التي تقتضي تدبيراً فلسفياً لمعاني قد لا تكون في حسابان صاحبها أصلاً⁴⁰. وأخيراً مجادلة بخصوص العنف ونقده وما يكون من علاقة اللغة به ومفاعيلها التي تتشكل منها العلائق البشرية الأساسية، ولا سيما العلائق السياسية: السيادة والغلبة والحكم والعدل...⁴¹

أنطوان برمان، الترجمة والحرف أو مقام البُعد، ترجمة عز الدين الخطابي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010.

⁴⁰ J. Derrida, « La langue de l'étranger », *Le Monde diplomatique*, janvier 2002, pp. 24-26 ; rééd. In *Fichu*, Paris, Galilée, 2002.

جاك دريدا: "خطاب فرنكفورت"، ضمن: إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ترجمة عز الدين الخطابي، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2013، ص. 289-317.

J. Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'aurorité »*, Paris, Galilée, ⁴¹ 1994.

1- أبراج بابل:

محنة الترجمة وحلم اللسان الخالص

لم وقع اختيار دريدا بادئ الأمر على قصة برج بابل أو أبراج بابل بصيغة الجمع، في محاضرة 1985 التي حملت هذا الاسم، وهذا الاسم العلم تحديداً لمناقشة مقالة بنيامين في الترجمة؟ ألم يرد هذا الاسم في بعض نصوص بنيامين نفسه لدى التأمل في معنى اللغة، وإن كان قد صمت عنه حيث لم يكن عليه أن يصمت؟ أم أن ملاقاته جاءت بمحض صدفة سعيدة؟ وعلى كل فإن السبق الزمني لهذا النص⁴²، من جملة النصوص التي تشغلنا في هذا المقام، وما أثاره من الجدل واستئناف النظر في أمر شغل الناس من أزمنة

⁴² قدم هذا النص أول مرة ونشر في أعمال ملتقى تكريم موريس دي غاندياك (وهو أستاذ دريدا في الصوربون، ومن المترجمين المخضرمين، ترجم كثيراً من نصوص بنيامين إلى الفرنسية) سنة 1985؛ والنص منشور أيضاً ضميمة على الترجمة الإنغليزية؛ الترجمة العربية: دريدا، "برج بابل"، ضمن: الترجمة والاختلاف، تحرير جوزيف جراهام، ترجمة ماجد النجار، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1991. صدرت ترجمة أخرى لهذا النص في المجموع المذكور لعز الدين الخطابي: "أبراج بابل (أو الترجمة كقضية فلسفية)"، ضمن: إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، م.م.، ص. 245-288.

J. Derrida, « Des Tours de Babel », in *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, PUF, 1985 ; rep. Comme "Appendix", in *Difference in Translation*, Edited with an Introduction J.F. Graham, Ithaca & London, Cornell UP, 1985, pp. 209-248; rééd. In *Psychè 1 : Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, 203 sqq. ; nouvelle édition 1998, pp. 213-235.

أما الإحالة على هذا النص فتكون باستعمال المختصر TB وذلك بالإشارة إلى صفحات الطبعة الأولى (الضميمة على النشرة الإنغليزية 1985) تليها صفحات النشرة الجديدة من الطبعة الثانية (1998). والشواهد التي ترد في عملنا هذا هي منقولة بأكملها من جانبنا.

بعيدة، ومن ولع صاحبه بأسماء الأعلام، والمدائن والأمصار، أسماء مفردة لا نظائر لها، كلّ ذلك جعل من هذا النص أنموذجاً لاستراتيجية في القراءة عاكسة لمشغل متقاطعة تلتقي عند محور التفكيك، وعند محور اللغة موضوع هذا التفكيك وأداته في آن: لغة الآخر، عُجمة الآخر، لغة الأجنبي والغريب، لغة الحلم... كأنما إنتقلنا من المطالب "الغراماتولوجية" الكلاسيكية حيث ينظر في اللغة من جهة الأثر والأصل والكتابة الأولى، من جهة تاريخ مثالي للميتافيزيقا تتعاقب فيه عصور وتتوالى دائرة على مراكزها المفضلة: الصوت العقل، المعنى، الحضور... إلى معاني حدية لم يعد ممكناً معها استشكال تاريخ اللغة على مقاس تاريخ الكتابة، حيث صارت اللغة في الطرف الأقصى لكلّ تجربة: طرف الكارثة، طرف الهاوية.

وليس كبابل من دلالة على هذه الكارثية المعقدة، على قرارات كبرى أساسية تأسيسية، وعلى عواقب وخيمة تأتت منها. صار دريدا "بابلياً"، كما كان "مصرياً" – حسب عنوان كتاب جميل لبيتر سلوترديشك⁴³ – وكما هو كثير الأصول والأوجه والسحنات: يهودي بالاسم والأصل، مع علمانية معلنة، وعقلانية متزنة، فرنسي بالهوية واللغة، عربي جزائري بالمولد والنشأة⁴⁴... ذلك هو

⁴³ P. Sloterdijk, *Derrida an Egyptian. On the Problem of the Jewish Pyramid*, tr. W. Hoban, Cambridge, Polity Press, 2009.

⁴⁴ في مختلف هذه الأوجه، راجع:

J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996 ; G. Anidjar, *The Jew, The Arab. A History of the Enemy*, Stanford: Stanford UP, 2003, Chap. 2: "Derrida the Jew, the Arab", pp. 40 sqq. ; G. Ofrat, *The Jewish Derrida*, tr. by P. Kidron, Syracuse University Press, 2001, pp. 68-74.

الشتات الذي دلّ عليه الحدث البابلي من حيث هو في أنفسنا جميعاً، وكأننا ورثته جبراً وقضاءً: ألسنة كثيرة، وهويّات متقلبة، كيانات هجينة ومسوخ. في هذه البابلية الأولى، المثقلة بالمعاني والرموز، التي إنقلب إلها دريدا الثاني، إن جاز القول، من بعد ما استقرت رسوم تاريخ الميتافيزيقا وبنياتها النموذجية ثمة شيء من تردد بين الشوق إلى الأصول، في ضرب من لاهوت سلبي في نزاع مستمر مع اللغة، وبين إنتظارية أخروية خلاصية تنحلّ فيها الخلافات ويلتم شتات الألسن في تاريخ كوني متحقق في حاضر مطلق: تعود الكلمات إلى الأسماء، ترجع الأسماء إلى أشياءها، ويخاطب الله الناس كفاحاً، بغير حجاب⁴⁵.

1.1- بابل وكارثة التأسيس

نجد في مقالة "في أبراج بابل" مزيجاً من هذه المعاني إبتداءً بالاسم – "إسم العلم" (nom propre) – وسؤالاً عن المسمى، عن الـ"من" المقصود بالسؤال وتثنية بالمأثور والأسطورة والقصص: برج بابل... ثمة في البدء "تفاوت بين لسان وآخر، بين موضع في الموسوعة وآخر، بين لغة وبين ذاتها، وبينها وبين المعنى وما إلى ذلك"؛ فضلاً عما ينطق به هذا الاسم من الصور والمجازات والأساطير: "إنما هو أسطورة لأصل الأسطورة، إستعارة الاستعارة، سرد السرد، ترجمة الترجمة، وهلم جرا"... وليس ذلك بمنفصل عن الدلالة الأولى "لبرج بابل" (في صيغة المفرد هذه المرة بعد صيغة الجمع في العنوان!) التي تتجاوز "الكثرة الكاثرة للألسنة"، دلالة "النقصان، واستحالة التكميل، والإجماع، والإشباع

⁴⁵ بخصوص التجربة البابلية ودلالاتها في فلسفة دريدا، راجع: وسام سعادة: "حدث البلبلة في لاهوت الترجمة عند جاك دريدا"، الفكر العربي المعاصر، العدد 130-131 (صيف-خريف 2004)، ص. 110-120.

واستكمال أمر هو من جنس الإقامة، والبناء المعماري، والنسق والعمارة"⁴⁶.
كأنما كثرة الألسنة شأنها قبل كل شيء خلخلة الأسس، إحراج صحة الترجمة
وشفافية العبارة، ضعضة البنيان: "ترجمة نسق في طور التفكك"...

سرعان ما يكشف دريدا أوراق اللعبة: الشأن في هذا المقام شأن لسان
لا تجوز الغفلة عن مساءلته، فالمسؤول أولاً شرط إمكان السؤال، وأما صيغته
الأولى فهي كالتالي: "في أي لسان تمّ بناء برج بابل وتهديمه؟"؛ يجيب دريدا: "في
لسانٍ داخله أمكن لاسم العلم بابل أيضاً، بفعل ببلبة، أن يُسمّى "ببلبة"
(confusion)؛ فإن اسم العلم، من حيث هو كذلك، لا يقبل الترجمة من
حيث المبدأ، ولكنّا نظن أنه، بضرب الببلبة والتداعي (confusion
associative)، يمكن لهما لسان واحد، بإمكاننا ترجمته في هذا اللسان باسم
مشترك (nom commun) دال على معنى الببلبة الذي ترجمناه إليه. ومهما تكن
المفارقات والمصاعب الناجمة عن مثل هذا التأويل – اسم العلم بوصفه قابلاً
وغير قابل للترجمة في آن واحد – فإنّ دريدا يجد من الإمكانيات ما به يصعد
هذه المفارقة إلى حدودها القصوى:

1- مرة حين استعان بشيء من "سخرية هادئة لفولتير"، لما استشهد بمقطع
من مقالة "بابل" من المعجم الفلسفي الشهير؛ فإذا بنا إزاء سبيلين غير
متوقعين: سبيل ننتقل بمقتضاه من خصوصية اسم العلم وامتناعه على
الترجمة إلى عمومية الاسم المشترك وعمومية المعنى الذي يدل عليه، حيث
تصير "الببلبة" ذات معنيين اثنين: ببلبة الألسنة، وحالة الببلبة التي انتابت
المعماريين أمام بناء ذلك من قواعده؛ وسبيل ثان لا تقف به بابل عند هذا
المعنى الأول (الذي صار معنيين)، وإنما صارت تعني "اسم الأب"، أو "اسم

⁴⁶ J. Derrida, TB, p. 209/203.

الله⁴⁷: فالله حدد بأبوته فضاءً للجمع هذه المدينة التي صار أهلها لا يفهم بعضهم لسان بعض؛ أسيرة لاسم العلم، لحضوره ولغيابه. يمثل هذا القرار الإلهي - إعطاء الاسم أو الأسماء جميعاً - يكون "الأب أصل اللغة"، ويكون ذلك سلطانه واستحقاقه لا ينازعه فيه أحد؛ ولكن الله الذي وضع باسمه أو بأسمائه، أصل اللغة، هو الله الذي يغضب ويحرم الناس من عطائه، أو على الأقل يوقعهم في تخطيط، ويفسد الهبة: هبة الألسنة، وكثرة اللغات وكأنه يخرج عن نفسه ويكشف تناهيه كإله بوهمه (Böhme) وهيغل (Hegel) ينشئ التاريخ، أو كإله ابن عربي الذي أشرك بخلقه العالم؛ وعلى كل فهذا القرار الإلهي، بما اجتمع فيه من العطاء والحرمان، من الجود والغضب، هو قرارٌ تأسيسيٌّ واضحٌ لأصل الألسنة واللهجات وكثرة اللغات اللغات الأم التي هي مشبكةٌ بمعاني النسل والنسب وتوالد الأجيال وتوالها النسب السامي من حيث هو أول التجارب الفعلية لإرساء الكلّي وفرضه على العالمين: "قبل تهديم بابل كانت العائلة السامية الكبرى بصدد إقامة مملكتها، وقد شاءت أن تكون كونيّةً، ولسانها، الذي حاولت أيضاً أن تفرضه على الكون. إن لحظة هذا المشروع قد سبقت مباشرةً تحطيم البرج"⁴⁸

2- وأما المرة الثانية فينتقل فيها دريدا إلى قراءة النص المقدس في ترجمتين وهو المرجع الأول والأخير بخصوص برج بابل وحكايته في القصص التوراتي: ترجمة أولى (أنجزها Segond سنة 1910) بعيدة عن حرفية النص، وثانية (أنجزها شوراي Chouraqui وهي أحدث من الأولى) هي أقرب إلى منطوقه العبراني الأصلي حيث يُدل على اللغة بالجراحة المناسبة لها أي الشفة

⁴⁷ Ibid., pp. 210-211/204-205.

⁴⁸ TB, p. 211/205.

(lèvre) (كالشأن في العربية مع "اللسان")؛ ورد النص في سفر التكوين (XI):
9-1:

(وَكَانَتْ الْأَرْضُ كُلُّهَا لِسَانًا وَاحِدًا وَلُغَةً وَاحِدَةً. وَحَدَّثَ فِي ارْتِحَالِهِمْ شَرْقًا أَنَّهُمْ وَجَدُوا بُقْعَةً فِي أَرْضِ شِنْعَارَ وَسَكَنُوا هُنَاكَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: «هَلَمْ نَصْنَعْ لِبَنًا وَنَشْوِيهِ شَيْئًا». فَكَانَ لَهُمُ اللَّيْنُ مَكَانَ الْحَجَرِ، وَكَانَ لَهُمُ الْحُمْرُ مَكَانَ الطِّينِ. وَقَالُوا: «هَلَمْ نَبْنِ لِأَنْفُسِنَا مَدِينَةً وَبُرْجًا رَأْسُهُ بِالسَّمَاءِ. وَنَصْنَعُ لِأَنْفُسِنَا اسْمًا لِنَلَّا نَتَبَدَّدَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الْأَرْضِ». فَنَزَلَ الرَّبُّ لِيَنْظُرَ الْمَدِينَةَ وَالْبُرْجَ اللَّذَيْنِ كَانَ بَنُو آدَمَ يَبْنُونَهُمَا. وَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَذَا شَعْبٌ وَاحِدٌ وَلِسَانٌ وَاحِدٌ لَجَمِيعِهِمْ، وَهَذَا ابْتِدَاؤُهُمْ بِالْعَمَلِ. وَالْآنَ لَا يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ. هَلَمْ نَنْزِلْ وَنُبْلِلَ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ حَتَّى لَا يَسْمَعَ بَعْضُهُمْ لِسَانَ بَعْضٍ». فَبَدَدَهُمُ الرَّبُّ مِنْ هُنَاكَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الْأَرْضِ، فَكَفُّوا عَنْ بُنْيَانِ الْمَدِينَةِ، لِذَلِكَ دُعِيَ اسْمُهَا «بَابِلَ» لِأَنَّ الرَّبَّ هُنَاكَ بَلَّلَ لِسَانَ كُلِّ الْأَرْضِ. وَمِنْ هُنَاكَ بَدَدَهُمُ الرَّبُّ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الْأَرْضِ.

لا يبعد أن يكون غضب الله وعقابه من قبل التناول في البنيان، ومن تحدي السماء، من الرغبة في بلوغ مقام الإله⁴⁹؛ ولكن، يضيف دريدا، من قبل "ما

⁴⁹ يتنافس في هذا التناول نمرود وفرعون؛ وقد يكون الأول هو المقصود في الآية المذكورة في الهامش الأول، وأما الثاني ففي موضعين: الأول في سورة القصص 38/28: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ)؛ والثاني في سورة غافر: 37-36/40: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ). راجع: عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، مرجع مذكور، فصل: "بلبلات"، ص.

أرادوا أن يصطنعوا لأنفسهم من الاسم، أن يكون لهم هم أنفسهم إسمٌ، أن يجعلوا لأنفسهم إسم العلم الذي لهم، أن يجتمعوا عليه (...) كأنهم في وحدة مكان هو لسانٌ وبرجٌ، هذا كذا⁵⁰؛ غضب الله من التناول، وكذلك من السعي إلى "نسبٍ واحدٍ وكونيّ" (une généalogie unique et universelle). فالنص المقدس يجمع بين هذه الوقائع في تساق مدهش لا يخلو من دلالة: "إقامة البرج، وبناء المدينة، واصطناع إسم في لسان كوني هو لهجةٌ (idiome) أيضاً، وجمعُ نسل"⁵¹؛ أليس في ذلك "غيرة من الله"⁵²، انتقاماً من هذا الاسم ومن هذا الجمع، من هذا اللسان الواحد (أو "الشفة" بالعبرة التوراتية الأصلية)⁵³. وهذا الإلزام العنيف بإسم آخر، إسم الله، يقضي "بهدم البرج وهدم اللسان الكوني، وتشتيت النسل وأنسابه"⁵⁴. هاهنا تنقطع الصلة، ويختل اتصال الأنساب والأرحام، هاهنا "تُفرض الترجمة وتُحرّم في آن واحد"⁵⁵ فإن إسم الله (يهوه)، إسم العلم المطلق، هو الذي الذي يقضي بتشتيت الأسماء والألسنة، وتكثيرها، ووسمها بما يوسم به كل إسم وكل لسان: البلبلة. يستنتج دريدا: "إن الترجمة تصير حينئذٍ ضرورية وممتنعة كأنها أثر لنزاع من أجل

⁵⁰ TB, p. 213/206.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibid. p. 214/207.

⁵³ لنذكر هاهنا سياق شبيه بموقف العقاب متعلق باللسان تحديداً، حينما قضى الله على الأفعى بالعقاب، لما أته من الغواية في الجنة، فشق لسانها. راجع فصل "ثغثغات" من كتاب كيليطو المذكور أعلاه، ص. 9-13.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

استملاك المعنى، ضرورة وممتنعة في المسافة التي بين إسمين علمين بإطلاق⁵⁶ ترجمةً بين اللغات والألسنة بالمعاني المألوفة، ولكن كذلك ترجمة أخرى داخل لغة بعينها، أو داخل نص مكتوب بلغات كثيرة... ولعل ذلك هو قدر كل نص، وفي المقام الأول النص المقدس: ألسنا نقرأ قصة بابل هذه مترجمةً في الأغلب الأعم؟ وكأنه لا قبل لنا بقراءتها في منطوقها الأصلي، كما نزلت في كلام إلهي يروي أحسن القصص، ويخاطب القوم بلسانهم. تلك هي عقدة العقد في هذا السرد: "هذه القصة تروي، من بين أشياء كثيرة، أصل بلبله الألسنة، والكثرة الكاثرة للغات، والمهمة الضرورية والممتنعة للترجمة ضرورتها بوصفها امتناعاً"⁵⁷؛ 3- ومرة أخيراً حين نلاحظ انتقالاً، صلب هذه القراءة للحدث البابلي ودلالته، من الوقائع التأسيسية بماهي وقائع قصوى ذات عواقب على مصير الكينونة البشرية نفسها، إلى الواقعة النموذجية التي يمكن تحصيلها من النقلة من فردانية إسم العلم إلى عمومية الاسم المشترك بوصفها "عمومية مفهومية"⁵⁸، حيث يُصار إلى شيء من التشكيك أو الترادف بين الاسمين الخاص والعام، والتي تدل عليها الترجمة كمحصلة لجملة إعتمالات هذا السرد التأسيسي الأصلي: "ذلك أنه في لسان هذا السرد الأصلي بعينه، ثمة ترجمة، ضرب من النقل يعطي مباشرة (بشيء من البلبله) المقابل الدلالي لاسم العلم، الذي ليس له، من تلقاء ذاته، ومن حيث هو إسم علم

⁵⁶ Ibid. p. 214/207.

⁵⁷ Ibid. p. 215/208.

⁵⁸ Ibidem.

صرف، أن يحصل عليه.⁵⁹ هي إذًا ترجمةً داخل اللغة (intralinguistique) تلك التي تفصح عنها حركة السرد في النص المقدس، "ترجمةً داخلية" تعتمل اللسان الأصلي؛ شأنها الأول إسم العلم، من حيث هو مقتضى للنطق به ولدعائه، هي ترجمة تعني "تأويله في مقابله الدلالي"⁶⁰، أي انتماءه النهائي إلى اللغة؛ فنحن لا نعلم إن كانت "بابل" تنتمي إلى لغة بعينها، إلى هذه اللغة أو تلك، ولعلها هي "الحيرة" (indécidabilité) التي تعتمل الصراع من أجل إسم العلم داخل مشهد استدانة جنياالوجية⁶¹. كذلك يتضح المشهد وتبين أطراف المنازلة في هذا المقطع الأول من نص 1985: فإنه إذ ابتدأ بالسرد الأصلي لقصة نموذجية هي في المخيال البشري من أقدم القصص التأسيسي وأكثرها إثارة وغموضاً، نجده ينتهي إلى الترجمة التي انقطع بها مشروع الساميين واستقام في نفس الوقت - انقطع عن حلم "لغة كونية" و"نسب وحيد" هما شرطاً إمكان للعالم، بما فيهما من "عنف استيطاني" ومن "شفافية سلمية للجماعة البشرية"، بل من "امبريالية لسانية"⁶²؛ واستقام بما صار إليه من المآل الحتمي والأمر المفعول: الترجمة، خضوعاً إلى حكمها وقانونها بالمعنيين المذكورين، ضرورتها من جهة وامتناعها من جهة ثانية؛ ومن هذا الوضع البدئي الذي دلّ

⁵⁹ Ibid. p. 216/209.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibid. p. 218/210.

⁶² Ibidem.

نجد نقداً لهذا المنحى التأويلي للقصة القائم على تغليب نزعة إمبريالية تطاولية، في النص الوجيز الذي كتبه روجي كايوا سنة 1946 بعنوان "بابل":

R. Caillois, *Babel*, Paris, Gallimard, 1946, pp. 103-114.

عليه إسم العلم (من حيث يقبل الترجمة ولا يقبل) يفرض الله "عقلاً كلياً" محدود الكلية في الآن نفسه: "شفافيةً محرمةً، تواطؤٌ ممتنعٌ". يستنتج دريدا: "تصير الترجمة هي القانون، والواجب، والدّين، ولكن من الدّين لا مناص" ⁶³. تماماً كالشأن مع إسم بابل، يترجم ولا يترجم، ينتهي إلى اللغات جميعاً، ولا نجده في لغة بعينها.

2.1- قراءة بنيامين: "رسالة الترجمان" مثلاً

والحق أن قراءة دريدا لهذه الآيات من سفر التكوين ليس القصد منها أن تضيف إلى تأويليات الكتاب المقدس شيئاً من اجتهاد شبيه باجتهادات الشراح والمفسرين، ولو كان لا يملك من أدواتها الصناعية شيئاً يذكر، على أن المصادر التوراتية – من الألفاظ والمعاني والرموز – لا تخلو منها نصوص الفيلسوف ولا تبرأ منها صراحة ⁶⁴. والأهم من ذلك أن المحصلات الفلسفية التي يمكن استجماعها من قراءتنا لقراءة دريدا لهذا النص لا تخرج عن أمرين اثنين: أما الأول فهو أمر اللغة وما يشتق منها من الألسنة واللهجات والشفاه، من حيث هي في وضع نقصان أصلي وتشتت وتبدد، وقد يكون هذا الوضع على مقابلة مباشرة مع الوضع التأسيسي الذي في سفر التكوين ⁶⁵ 22، حيث اللغة في

⁶³ TB, ibid.

⁶⁴ لمثل هذا المنحى المقارن بين قراءة دريدا وتأويلات علماء الكتاب، ذهب أحد الباحثين: C.G. Bartholomew, "Babel and Derrida: Postmodernism, Language and Biblical Interpretation", *Tyndale Bulletin*, 49.2 (1998), pp. 305-328.

⁶⁵ خلافاً للتجربة البابلية، أو لمعناها الظاهر على الأقل، فإن هذا الوضع التأسيسي، الذي توضع فيه اللغة بقرار إلهي، لا يوحى بأي تعارض بينه وبين الكثرة اللسانية التي هي مفعولٌ تاريخيٌّ لا مرد له. فالظاهر أنه لا تناقض في القرآن بين التسليم بلغة آدمية أصلية منبعها

تطابق تام مع نفسها، مستلهمة من الله مباشرة، تتحد فيها الأسماء بالأشياء: لغة آدم وأما الثاني فهو أمر الترجمة، ترجمة داخل اللسان الواحد، وترجمة من لسان إلى لسان، هو من تبعات البلبلة، داءٌ ودواءٌ، كالفارماكون الأفلاطوني في فايدروس، شرط إمكان وشرط امتناع... ولعلنا أن نجد في ذلك شيئاً من تصورات دريدا للغة وللترجمة، كتلك التي نجدها في أذن الآخر (1982)، مع إشارات إلى هذه القصة وإلى الترجمة وإسم العلم وسائر معضلات القراءة والكتابة وما يتعلق بها من تجارب بدئية منبعية⁶⁶.

إلهي: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (البقرة 31/2) وبين تعدد الألسنة (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) (إبراهيم 4/14؛ كذلك: مريم 97/19؛ الدخان 58/44) من حيث هو تعبيرٌ عن القرار الإلهي بالاختلاف في الألسنة بناءً على ما قضى به الله من قبل بالاختلاف المركوز في بنية الخلق وفي اقتصاد الوجود وفي هيئة الكيان البشري بوجه عام: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...) (المائدة 48/5). أما في الأنجيل، فثمة احتفاءً، يكاد يكون مناقضاً للكارثة البابلية، في صيغتها التوراتية الأولى على الأقل، بكثرة الألسنة فيما يجسده حدث "عيد العنصرة" (Pentecôte) أو "الخمسينية": "ولما جاء اليَوْمُ الْخَمْسُونَ، كانوا مُجْتَمِعِينَ كُلُّهُمْ في مكانٍ واحدٍ، فخرجَ مِنَ السَّمَاءِ فجأةً دَوِيٌّ كَرِيحٍ عاصِفَةٍ، فمَلَأَ الْبَيْتَ الَّذِي كانوا فيه. وظهرتَ لَهُمُ ألسنةٌ كأَنَّها مِنْ نارٍ، فانقَسَمَتِ ووقَفَ على كُلِّ واحدٍ مِنْهُمْ لِسَانٌ. فامتلاوا كُلُّهُمْ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، وأخذوا يتكلمونَ بِلُغَاتٍ غَيْرِ لُغَتِهِمْ، على قَدْرِ ما مَنَحَهُمُ الرُّوحُ الْقُدُسُ أَنْ يَنْطِقُوا." أعمال الرسل، 2: 4-1. راجع:

G. Schéreau, « De Babel à la Pentecôte : Histoire d'une bénédiction », *NRT*, 122 (2000), pp. 19-36 ; E. Nicole, « Babel et la culture » *Théologie évangélique*, vol. 4, n° 2 (2005), pp. 13-22 ; F. Marty, *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*, Paris, Cerf, 1990, pp. 197-198.

⁶⁶ J. Derrida, *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*, VLB éditeur, 1982.

على أي صعيد يقع اللقاء بينيامين، وبمقالته الشهيرة في الترجمة؟ هل هو صعيد المشكلات النظرية للترجمة كما يطرحها اللسانيون، أم هو صعيد لا يقدر فيه أي "تنظير" على تحدي "الإنجاز البابلي"؟ ليس لدينا هاهنا من خيار غير الانخراط في تعاقب القول على القول، والترجمة على الترجمة كالشأن في التقاليد القبلية والباطنية اليهودية في ضرب من كلام على كلام لا ينتهي: "فإنه بدلاً من تناول [الترجمة] على جهة نظرية، سأحاول على طريقي ترجمة ترجمة نص آخر في الترجمة"⁶⁷. هاهنا لا مناص من اللقاء بينيامين مرتين: بنصه أولاً ثم بترجمته (الفرنسية لموريس دي غاندياك) ثانياً⁶⁸، أما النص فهو مقدمة كتبها سنة 1923 لترجمة ديوان بودلير إلى الفرنسية لوحات باريسية⁶⁹؛ وأما

⁶⁷ TB, p. 219/211. ; cf. p. 227/218.

⁶⁸ هذه الترجمة خضعت لمراجعة ومقارنة بنظيرتها الإنجليزية أحياناً (التي أنجزها زوهن Zohn) من جانب الناقد المرموق بول دو مان؛ وكذلك لمراجعة تفصيلية وتدقيق كبير من أحد الباحثين المتخصصين في شأن الترجمة هو الفقيه أنطوان برمان (وقد نشر هذا العمل بعد وفاته):

P. de Man, « Conclusions : 'La tâche du traducteur' de Walter Benjamin », *TTR*, vol. 4, n° 2 (2^e semestre 1991), pp. 21-52 ; A. Berman, *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, PU de Vincennes, 2008.

⁶⁹ نشر هذا النص مقدمةً للديوان المذكور سنة 1923، ثم أعيد نشره في الأعمال الكاملة لبنيامين:

W. Benjamin, "Die Aufgabe des Übersetzers", in Charles Baudelaire, *Tableaux parisiens*, Heidelberg, R. Weissbach, 1923, pp. VII-XVII ; *Gesammelte Schriften*, IV.1, hrsg. T. Rexroth, Suhrkamp, 1991, pp. 9-21 [=GS]; « La tâche du traducteur », in *Mythe et violence*, tr. M. de Gandillac, Paris, Denoël, 1971 *Œuvres I*, tr. M. de

الترجمة فقد صارت كأنها حدث عاكس لقدر هذا النص جيئة وذهاباً بين لغتين كان مؤلفه يتقنهما ويكتب بهما ويفكر. اختيار هذا النص الشهير كلفته اجتناب نص قد يكون أقرب إلى الغرض المناسب للمقام، حيث يرد فيه ذكر صريح لقصة البرج، وتأجيل للنظر فيه هو نص بنيامين المبكر: "في اللغة بعامة وفي لغة البشر" (1916)⁷⁰؛ نصان يلخصان موقف بنيامين الشاب من اللغة بسبيلين يشبهان ما سبق وذكرنا: سبيل اللغة الأدمية الأولى التي يجدها بنيامين في سفر التكوين من حيث هي أنموذج لكل لغة ممكنة، وسبيل الترجمة والشتات اللغوي الذي يسعى إلى تداركه بإعادة تدير وترتيب للعلاقات بين أطراف النقل وحدوده القصوى ومثواه الأخير في اللغة الخالصة. تلك هي بعض مطالب المقالة التي تخيرها دريدا لقراءته، مقالة لا تبرأ، انطلاقاً من عناونها نفسه، من وزر "المهمة (...)" والالتزام، والواجب، والدين، والمسؤولية"⁷¹؛ تلك هي بعض معاني "الرسالة" (Aufgabe) المنوطة بعهد الترجمان، بما هي تكليف يحمل إصر خطيئة أو إثم، ويدعى إلى الجواب وإخلاء الذمة وإبراء النفس، لا سيما، كما تنبه لذلك دريدا، وأن المقالة تنتهي عند أفق "الإصلاح"

Gandillac, R. Rochlitz & P. Rusch, Paris, 2000, pp. 244-262 ; « The Task of Translator », *Illuminations*, Ed. and with an Introduction by H. Arendt, tr. by H. Zohn, Fontana/Collins 1970, pp. 69-82.

صدرت لنا ترجمة عربية لهذا النص: "رسالة الترجمان"، العربية والترجمة، العدد 26 حزيان/يونيو 2016، ص. 197-208.

⁷⁰ W. Benjamin, « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », GS II.1, pp.140-157 ; « Sur le langage en général et sur le langage humain », *Mythe et violence*, op. Cit. ; *Œuvres I*, pp. 142-165 (tr. M. de Gandillac).

⁷¹ TB, p. 219/211.

(réconciliation) أو التصالح كأفق أخير، وترميم المعنى أو استئنائه (Wiedergabe-Sinnwiedergabe) غايةً من غايات الترجمان الحق، وآيةً من آيات الإيفاء بالدين.

كذلك يتبين السياق الذي هيأه دريدا للمناظرة مع بنيامين عند محور الترجمة، لدى نص هو محنة حقيقية للفيلسوف ولترجمان معاً: هو أولاً نص يعلن عنوانه عن تورط خفي، لغوي واشتقائي، في معنى الهبة والعطاء (Gabe) وما يتصل به من الرد، واستخلاص الدّين، وإرجاع الأمانة (وهو معنى سيردُ في آخر المقالة)، وترميم المعنى واستئنائه؛ ومن عادة دريدا كما هو معلوم أن يُجري هذه المعاني العطائية على التجارب القصوى، تجارب التخوم، كالموت والزمان في عناوين ومصنفات معروفة⁷²؛ مرة أخرى يتعلق الأمر مع بنيامين "بمشهد جنيالوجي"، بصلات "قربى" بين الألسنة كما عرضنا ذلك مع المشهد البابلي من قبل؛ وهو ثانياً نص مكتوب بلغات كثيرة، يتساءل دريدا: "كيف يمكن أن نترجم نصاً مكتوباً بلغات كثيرة في نفس الوقت؟"⁷³؛ هو مكتوبٌ بلغة صاحبه، وهو مكتوب أيضاً بلغة مالارمي (Mallarmé) التي لم تُترجم، أو لعلها لا تقبل أن تُترجم، في الأبيات التي ذكرها بنيامين⁷⁴. ألم يفعل بنيامين شيئاً غير الاسترسال في الاعتقاد بامتناع ترجمة الشعر؛ ثم أليس هذا الامتناع بعينه

⁷² Cf. Derrida, *Donner le temps I: La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991 ; *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

⁷³ TB, p. 220/212.

⁷⁴ يتندر هنري ميشونيك بالقول إن معاصري مالارمي كانوا يرون أنه عصي على الترجمة إلى الفرنسية ! راجع:

H. Meschonnic, *Ethique et politique du traduire*, Paris, Verdier, 2007, p. 172.

شرطاً لما بين الفلسفة والترجمة من الارتباط الحميم، وما بين الترجمة والتاريخ من الحلف الخفي: "فإن كان ما فكرت به هذه الكلمات المألومي، سيجد عند الفيلسوف تقديراً شديداً، فإنَّ التَّرجمة، بما تحمل في داخلها من البذور [Keimen] لتلك اللغة، تقع في مكان وسط بين الأدب وبين المذهب. عملها ليس فيه من أثر الطبع [Ausprägung] شيئاً، ولكنه ينطبع [es prägt sich] بعمق في التاريخ." ماهي هذه اللغة؟ وماهي هذه المكانة الوسطى التي تنبغي لها؟ وما طبيعة صلتها بالتاريخ؟ يستشهد دريدا ببقية هذا المقطع الهام:

"ولما كانت رسالة الترجمان قد بانّت بهذه الصورة، فإن سبل استكمالها توشك أن تنقطع بما لا قبل لنا به. بعبارة أخرى، فإن هذه الرسالة: التي ملاك الأمر فيها استنبات بذرة اللّغة الخالصة في الترجمة [dem Samen reiner Sprache "zur Reife zu bringen"، يظهر من أمرها أنه لا مناص منها أبداً [diese Aufgabe...scheint niemals lösbar"، وأنه لا يوجد حل يجعلها قابلة للتحديد. ثم ألسنا نمنع عن مثل هذا الحل كل أساس إذا كان استئناف المعنى (Wiedergabe des Sinnes) قد بطل عن أن يكون مقياساً؟"⁷⁵

ألا يفضي هذا البطلان إلى سحب الوجهة من عمل الترجمة أصلاً؟ ثمة في الأمر تظنُّ على الترجمة بلا شك: في ذكر نص مألومي في لغته، كأنه إسم علم مخصوص بنفسه، متشخص، لا يقبل أن يُنقل إلى لسان آخر، فكأننا ننتقل

⁷⁵ بنيامين، "رسالة الترجمان"، ص. 204.

من امتناع ترجمة الشعر إلى امتناع الترجمة بالجملة، من إعجاز الشاعر إلى مذمة الترجمان⁷⁶.

بيد أن الأمر هاهنا مداره على المعنى لا على شرائط الصناعة التي تكون بها التفرقة بين الشاعر والترجمان، فالإشكال الذي يمس الترجمة إنما يرجع إلى استئناف وترميم ماهو معطى في الأصل أي المعنى، وكذلك إلى استنبات واستنضاج بذرة مثل تلك "اللغة العليا" التي تحدث عنها الشاعر الفرنسي المرموق، فإن ذلك هو شأن الترجمة، وهي وسط بين الإبداع الأدبي وبين المذهب الفلسفي أو النظرية، إذ تفعل فعلها في التاريخ بعمق وتطبعه بطابعها؛ ولكن هذه اللغة، كما جاء في النص المذكور، ليست تاريخية إلا بقدر نمائها وتناضجها من بذرة لغة أصل لا سابق لها – "اللغة الخالصة". حينئذ يتبين حدوث هذه اللغة على جهة المجاز، أو ما سماه دريدا "المجاز الإحيائي أو الوراثي"، "الميثاق النسي والأبوي"، أو باختصار "الكارثة المجازية"⁷⁷؛ أنه لا يجوز افتراض هذه المعاني – الروابط الحيوية والعائلية والنسبية – لتحديد اللغة والترجمة، وإنما

⁷⁶ جاء في المقدمة الشهيرة لكتاب الحيوان للجاحظ: "ثم قال بعض من ينصر الشعر ويحوطه ويحتج له: إن الترجمان لا يؤدي أبداً ما قال الحكيم، على خصائص معانيه وحقائق مذاهبه، ودقائق اختياراته، وخفيات حدوده، ولا يقدر أن يوفى حقوقها، يؤدي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل ويجب على الجري، وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها، والإخبار عنها على حقها وصدقها، إلا أن يكون في العلم بمعانيها، واستعمال تصارييف ألفاظها، وتأويلات مخرجها، مثل مؤلف الكتاب وواضعه..." لنلاحظ التماثل العجيب بين معجم هذا النص لأبي عثمان – الإيفاء بالحقوق، أداء الأمانة، الوكالة – وبين المعجم الذي استنتجه دريدا من نص بنيامين منذ عنوانه (injonction, devoir, dette, mission...)، تحقيق عبد السلام هارون، ط. 2، 1965، ص. 75-76.

⁷⁷ TB, p. 222/213

العكس أصبح كما فعل ذلك بنيامين، حيث لا يتعلق الأمر فقط بالبذرة والنماء وبالحياء، بل كذلك "بالحياة الآخرة" (Überleben-survie). وفي حين يرى دريدا ذلك على جهة الاستعارة التي نسلّم بها من قبل، يذهب بنيامين إلى التسليم بحال للأمور كما هي بأعيانها خالية تماماً من كل استعارة (in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit)، من أي فائض تأويلي، تتحدد على أساسها الأعمال الفنية في حياتها الأولى والأخرى (Leben und Fortleben)، ولكنها حياة تؤخذ بسبيل التاريخ لا بسبيل الطبيعة، في نزعة هيغلية في ظاهرها، وتضبط "مهمة الفيلسوف" فهماً للحياة الطبيعية بناء على هذه الحياة التاريخية ذات المدى الأوسع⁷⁸.

ينبه دريدا على أن عنوان تصدير 1923 يدل على مشروع بنيامين دلالة بالغة: فالشأن في الترجمة ليس عمل الأثر أو عمل النقل، وإنما القائم بالترجمة بعينه، الترجمان: "فهو يسمي ذات الترجمة، من حيث هي ذات مَدِينَة، ملزمة بواجب، هي من قبل على حال الوارث، مرسوم كمن نجا في شجرة أنساب بوصفه باق (survivant) أو صاحب بقاء (survie). بقاء الأعمال، لا بقاء

⁷⁸ لا نجد أي إشارة إلى الأصول اللاهوتية لهذه المعاني: معاني الحياة والحياة الآخرة التي لا يخفى على العارفين بفكر بنيامين أنها مستلهمة من التراث الصوفي "القبالي" في التقاليد اليهودية الباطنية؛ وهي الأصول التي نبه عليها رفيق الفيلسوف ومعاصره الكبير غيرشوم شوليم واشتغل عليها في نصوص كثيرة مؤرخة للتصوف اليهودي. راجع:

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Chocken, 1941; Id., *Kabbalah*, New American Library, 1974.

في هذه الدلالات "الأخرية" للحياة في فلسفة بنيامين، راجع:

D. Weidner, « Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin », *Benjamin-Studien* 2, W. Fink, pp. 161-178.

المؤلفين.⁷⁹ ذلك هو البقاء، أو الحياة الأخرى، لا استمراراً في الزمان، وإنما زيادة في الحياة وبسطة في الوجود، هي حلف أو رباط أو جبرٌ بالدين بين نصين أو بين أثرين. لذلك لم يكن مشروع بنيامين ليستقيم على أسس متينة لولا أن احتاط من كل تصور للترجمة مبذول متداول بشروط أربعة أحصاها دريدا كما يلي:

1- أن رسالة الترجمان لا عهد لها بنظرية التلقي أو التقبل: "...حتى مفهوم المتقبل "المثالي" مجلبة للضرر لكافة البيانات النظرية الخاصة بالفن، من أجل أن هذه الأخيرة ليس لها أن تفترض غير وجود الإنسان وماهيته"⁸⁰؛

2- أن الترجمة ليس من شأنها أن تضطلع بمهمة التبليغ: "ما الذي يقوله" عمل أدبي؟ ما الذي يبلغه؟ النزر اليسير لمن يفهمه. إن ما هو جوهرى فيه ليس تبليغاً (Mitteilung)، ولا بلاغاً (Aussage). إلى ذلك، فإن الترجمة التي تطلب النقل، لن تنقل إلا التبليغ – ما هو غير جوهرى."⁸¹؛ يحصل عن ذلك أمران: أولهما أن ماهية الترجمة إنما تتحقق في ضرب من النصوص بعينها تتردد بين الشعري/الأدبي وبين المقدس/الإلهي، وقد انتهى بنيامين في آخر نصه إلى اعتبار هذه النصوص ذروة الترجمة: "ذلك أن جميع النصوص المكتوبة الكبرى، بدرجات متباينة، وفي ذروتها الكتب المقدسة، تتضمن بين السطور ترجمتها الممكنة. إن صيغة ما بين السطور [Interlinearversion] التي للنص المقدس إنما هي أنموذج [Urbild] أو مثالي [Ideal] لكل ترجمة"⁸²؛ فالتبليغ

⁷⁹ TB, p. 223/214.

⁸⁰ بنيامين، "رسالة الترجمان"، ص. 197.

⁸¹ المرجع المذكور.

⁸² المرجع المذكور، ص. 207-208.

ليس أمراً جوهرياً كما يعتقد؛ وأما ثانيهما، فيدل على تمسك بنيامين بتصوره للغة منذ مقالة 1916 المشار إليها والتي أقرت بضرورة تجرد اللغة عن المحتوى أي تخليصها من دلالة الوساطة، ووظيفة التبليغ: "ليس ثمّ من محتوى للغة فاللغة، من حيث هي تبليغ إنما تبليغ ماهية روحانية، أعني تبليغية بالمعنى المجرد والبسيط"⁸³؛

3- أن العلاقة بين الأصل والنسخة، بين النص المترجم والنص المترجم ليست علاقة تمثيل أو نسخ؛ فالترجمة لا هي صورة ولا هي نسخة؛ ذلك أن استبعاد بنيامين لهذه المواضع التي تباعد ما بين عمل الترجمة وبين مقصودها الجوهري – أي التقبل والتمثيل والتبليغ – إنما غرضه تحديد مقام الترجمان ونسبه الحقيقي: العودة إلى "الأصل" (original) من حيث هو مأتى القانون الذي يفرض دعوة الترجمة نفسها ونمط المسؤولية الذي من شأنها لكونه لا يختص بالمحتوى ولا بالبلاغ أصلاً، الأمر الذي يفضي إلى تمييز الترجمة بأنها "هيئة" (forme) يستأثر بها الأصل وينفرد ويمتاز، وأن الغالب عليها الطلب والاقتضاء والوكالة (يستعمل بنيامين عبارة "الدعوة" كما سنرى بعد حين) ولذلك فالسؤال الحقيقي لا يتعلق بالمترجم المناسب للأثر الذي هو واحد من بين قرائه، وإنما بما تدعوله هذه الهيئة، التي هي سمة الترجمة الأخص، من اقتضاء الأثر للترجمة اقتضاء جوهرياً، أي بحسب ماهيته؛ الترجمة يفرضها القانون الداخلي للأصل، نزوعه الضروري إلى أن يُنقل، وإن لم يكن ثمة ترجمان أصلاً ليستجيب إلى هذه الدعوة، انغراسه في تربة الحياة وما بعدها الحياة الأولى والآخر، بماهي كفاح ضد النسيان. اقتضاء الترجمة كإقتضاء

ظاهر أن بنيامين استوحى هذا المعنى من غوته؛ راجع: الديوان الشرقي للمؤلف الغربي ترجمة عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 (ط.2)، ص. 520.

⁸³ GS II.1, pp. 145-146 ; *Œuvres I*, p. 150.

الحياة، لا يضارها الغياب ولا الموت، لا ينال منها النسيان ولا ضعف الذاكرة: "بذلك يبقى بإمكاننا أن نتحدث عن حياة أو عن لحظة لا تنسى، حتى وإن نسيتها الناس جميعاً. ذلك أنه إن كانت ماهية هذه الحياة أو هذه اللحظة تقتضي ألا ننساها، فإنّ هذا المحمول لا يحتمل شيئاً من الخطأ، إنما هي دعوة (Forderung) فحسب تلك التي يعجز الناس عن الاستجابة لها، وفي الوقت نفسه بلا شكّ الإحالة على ميدان قد يكون فيه مجيب على هذه الدعوة: ذكر الله (Gedenken Gottes).⁸⁴ مرة أخرى يسترجع بنيامين ما قاله في مقالة (1916: "An der Übersetzung des Namens؛ وأن هذه الهبة وهذا العطاء هما من لدن الله فكأن الترجمة ممكنة بضمين إلهي، ضمان اللغات، لغة الأشياء ولغة الأسماء ضمان الصمت والنطق، الإسم والمسمى: ألا إن ذكر الله دأب الترجمان وديدنه، رسالته وأمانته، دَينَه وقضاؤه

4- وإذا كيف يكون التزام الترجمان بالدين، ولن عليه خلاصه؟ لا سيما إن كان حاله من حال مؤلفه الذي مات (أو الذي مآله الموت لامحالة وإن بقي حيّاً) وقد صار عمله باقياً في حياة أخرى تنبغي له من بعده؟ من هو الترجمان إذاً؟ إن الأمر، في تقدير دريدا، مداره مرة أخرى على الإسم، وعلى نمط الاضطلاع أو الالتزام الذي يخصه، على إسم العلم الذي يجعله، كمؤلف الأثر نفسه، أقل من الأثر وأقل من الأصل اعتباراً ووجهة: الترجمة، شأنها شأن بابل، "صراع من أجل حياة أخرى للإسم، واللسان، والشفاه"⁸⁵.

⁸⁴ "رسالة الترجمان"، ص. 198.

⁸⁵ TB, p. 227/218.

2- اللسانُ الخالص و"لاهوت الترجمة":

ذكرُ الله

يجد الفيلسوف نفسه في وضع مترجم الترجمة، ناقل النقل، وشارح الشرح في بؤرة الخطر: فإنه "ليس كالترجمة من أمر خطير"، وإن "كل ترجمان هو قادرٌ على الحديث عن الترجمة"⁸⁶، خاضعٌ لما يفرضه الأصل عليه من قانون: "فالأصل هو الدائن الأول، هو السائل الأول، يبتدئ بالفقد، وبالبكاء بعد الترجمة. وإنّ هذا السّؤال لا يكون فحسب من جانب بناء البرج الذين يريدون أن يصطنعوا لأنفسهم إسماءً ويؤسسوا لساناً كونياً يترجم نفسه، إنه يجبر أيضاً هادم البرج: فالله، إذ أعطى إسمه، قد دعا إلى الترجمة أيضاً، لا فقط بين الألسنة التي صارت فجأة كثيرة ومبيلة، وإنما قبل كل شيء [ترجمة] لإسمه للإسم الذي أنبأ به، وأعطاه..."⁸⁷ إن الله، إذ يفرض قانونه بدل قانون القبيلة يطلب الترجمة، ويصير مديناً، لشيء حرمة من قبل، كما حُرمت ترجمة بابل فإنه لا قانون ولا شرع ما لم يُقرأ ويُفسر، ما لم يُترجم ويُنقل. مرة أخرى نجد فلسفة اللغة عند دريدا سائرة على طريقة بنيامين في الأخذ بنظرية الأسماء⁸⁸ لا من حيث تطابق الذوات الحية الدالة عليها، ولكن من حيث هي "أسماء على حافة اللسان"، أو من حيث هي "عقدُ اللسان"⁸⁹، عقداً جامعاً بين ألسنة

⁸⁶ Ibid., p. 227/218.

⁸⁷ Ibid., p. 228/218.

⁸⁸ في نظرية اللغة عند بنيامين، راجع:

M.-C. Dufour-El Maleh, *Angelus Novus. Essai sur l'œuvre de Walter Benjamin*, Bruxelles, Ousia, 1990, pp. 157 sqq.

⁸⁹ TB, p. 228-229/219.

كثيرة، ومتميز عنها في آن. هو عقد يمكنُ لسائر العقود، بما في ذلك الاجتماعي منها، ولذلك يسميه دريدا "ترنسندنالياً" من قِبَل اضطلاعه، لا بوضع اللغة في أصلها المزعوم، وإنما بوضع الألسنة من حيث هي أصل اللغة السابق عليها بكل أنواع السبق والتمكين. لذلك ينبه دريدا على هذا العقد الأصلي من حيث هو موضع تنعقد عنده بمعنى ما نظرية بنيامين في الترجمة: هو موضع التشابه بين الألسنة، أو القُربى (Verwandschaft) بينها؛ وذلك في مقطع هام من مقالة 1923:

"إن هذا الانبساط، من حيث هو حياةٍ أصيلةٍ راقيةٍ، إنما هو محدد بغائيةٍ أصيلةٍ وراقيةٍ [أيضاً]. الحياة والغائية – ما بينهما من جمع بدوي في ظاهر الأمر، والذي يكاد مع ذلك يستعصي على المعرفة، ليس له أن يتجلى إلا حين تكون الغاية التي تعمل عليها كل الغائيات المفردة للحياة غير مبحوثٍ عنها من جانبها في الدائرة الخاصة بهذه الحياة، بل في مقام أعلى. كلّ ظاهرات الحياة ذات التقدير الغائي، على غرار هذه الغائية التي لها بعامة، إنما هي في نهاية الأمر، لا من أجل الحياة، وإنما من أجل التعبير عن ماهيتها، استظهارً [Darstellung] لدلالة ما. بهذا النحو، فإنّ غائية الترجمة، في نهاية المطاف شأنها التعبير عما بين اللغات من صلات القرب الحميم. وهي غير قادرة على كشف هذه الصلة المحتجبة نفسها ولا على إنشائها [herstellen]؛ وإنما هي تقدر على استظهارها [darstellen] بإخراجها إلى الوجود بسبيل الاستنبات أو الاشتداد. أما هذا الاستظهار الذي لمدلول ما "Darstellung eines Bedeuten" من خلال البحث، بواسطة البذرة التي منها إنشاؤه، فهو ضرب من الاستظهار طريف حقاً، لا يَعدله شيء في مجال الحياة اللغوية. ذلك أنّ

هذه الحياة تعرف في التّماتلات والإشارات أنماطاً أخرى من الإحالة [Hindeutung] غير التّحقيق بسبيل الاشتداد [...], أي بسبيل الاستباق والإلماع [vorgreifende, andeutende]: فإن قدرنا الأمر بهذا التّقدير، كانت الصّلة الأقرب بين اللغات صلة التّقاء طريفٍ. الأمر فيها أن اللغات لا يغرب بعضها عن بعض، وإنما هي، من قبل وبغض النظر عن كافة العلاقات التاريخية، ذات قرابة في ما تريد قوله.⁹⁰

لقد جعل دريدا هذا المقطع قسمين يدلان على طبيعة هذه القرابة الجوهرية التي تعقد الرابطة بين اللغات والألسنة في عمل الترجمة بمعنيين اثنين: 1- أما الأول فيؤكد نقد الوظيفة التبليغية للغة وللترجمة التي سلف بيانها، والتي هي أساس ما سماه بنيامين "التصور البرجوازي للغة"، في مقالة 1916، من أجل التنبيه على هذه القربى الأصلية بين الألسنة، التي هي مناط التعبير عن ماهية الحياة، واستظهار دلالتها، بذلك تكون الترجمة هي "التعبير عما بين اللغات من صلات القرب الحميم"، استظهار يتخذ شكل الاستباق والإعلان والنبوءة، كأن القربى لا تنقال في وجودها الأخص، وإنما يشار إليها ويُتقرب منها⁹¹؛ 2- أما المعنى الثاني فيجد فيه دريدا أن معنى القربى مركوز في نظرية الإسم، محور فلسفة اللغة عند بنيامين، حيث إن "العنصر الأصلي للترجمان"، حسب عبارته، هو الكلمة (Wort)، لا التركيب والجملة (Satz):

⁹⁰ "رسالة الترجمان"، ص. 200.

⁹¹ على خلاف هذا الرأي، ذهب بلانشو في قراءته لمقالة بنيامين، إلى أن تأجيج الاختلاف والتباعد بين اللغات هو الأمر الذي ينبغي أن يحرك الترجمة وعمل الترجمان. راجع:

M. Blanchot, « Traduire », in *L'amié*, Paris, Gallimard, 1971, 2014, pp. 62-73.

"إن كانت الجملة هي الجدار قبالة لغة الأصل، فإن الحرفية هي الرواق (Arkade)."⁹² هذا المجاز، الذي يؤسس نظرية بنيامين في العمارة ويذكر بكتاب المعابر الباريسية⁹³، يفصل ما بين صورة الحجاب التي يمثلها الجدار بإزاء الأصل، وصورة الرواق التي تمثلها النزعة الحرفية (Wörtlichkeit) في الترجمة حيث يتراءى من خلالها الأصل، مع أفضلية للكلمة ولاسم العلم في اقتصاد الترجمة⁹⁴.

إن كان للترجمة ألا تبلغ ولا تستظهر أو تقدم شيئاً، ولا أن تلتزم بأمر سابق إن كان لها ألا تنسخ أو تستأنف الأصل، كان شأنها الأخص أن تعقد حلفاً، أن تعقد هذا الحلف الذي هو حياتها بعينها، مولدها ونماؤها. لذلك ينبه دريدا على ضرب من منطق رحيم أو بذريّ ("logique séminale") غالب على نص بنيامين: نماء هو استكمال (Ergänzung) وامتلاء وإشباع؛ ذلك أن الأصل، إن كان يقتضي هذه التكملة، فلأنه يحمل من أثر الخطيئة والنقصان، "الهبوط والتغريب". ولذلك فإن عمل الترجمان تدارك واستنقاذ: "إن استنقاذ [erlösen] هذا اللسان الخالص في اللغة الخاصة وقد استبعد في لغة غريبة

⁹² "رسالة الترجمان"، ص. 205.

⁹³ راجع: "باريس، عاصمة القرن 19"، ضمن:

W. Benjamin, « Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts/Paris, Capitale du XIX^{ème} siècle », GS V.1, pp. 45 sqq. ; *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 44-66.

⁹⁴ في صورة الرواق في تصور العمارة لدى بنيامين، راجع:

B. Hanssen (ed.), *Walter Benjamin and the Arkades Project*, London & New York, Continuum, 2006.

وتحريره من أسرار الأثر الجامع (Umdichtung)، تلك هي رسالة الترجمان.⁹⁵ والأثر الجامع هذا هو في حسابان دريدا ضرب من "نقطة شعرية" (transposition poétique) شأنها أن تطلق اللسان الخالص وتحرره بتحرر الترجمان في الوقت نفسه وخروجه عن حدود اللسان المترجم، خروجٌ هونمائيٌّ للغة نفسها يجده دريدا في المعنى الأصلي للرمز (symbolon)، كما تدل عليه المقارنات والمجازات المتعاقبة في النص: 1- المجاز الهندسي للمماس (Tengente): "مثلما أن المماس لا يمس الدائرة إلا بشكل خاطف وفي نقطة واحدة، ومثلما أن هذا التماس، لا النّقطة، هو الذي يرسم له القانون الذي مفاده أن هذا الخط يواصل إلى ما لانهاية له مساره المستقيم، كذلك الترجمة تمس الأصل بنحو خاطف فقط في النقطة اللامتناهية في الصغر لمعنى الأصل لتتبع بعد ذلك مسارها الأخص، بحسب قانون الأمانة ضمن حرية الحراك اللغوي"⁹⁶؛ إن التماس (Berührung) بين النصين، بين اللسانين، هو دوماً خاطف (flüchtig) عند النقطة اللامتناهية في الصغر للمعنى؛ 2- المجاز الأسطوري لكسر الأواني المستوحى من ماثورات يهودية عتيقة من أساطير الخلق والتكوين منقولة عن التقاليد القبالية: "ذلك أنه، كالحال مع شضايا أنية كُسرت، وحتى نعيد تركيب الكل، يجب أن تتطابق في أبسط الجزئيات لا أن تكون متماثلةً بعضها مع بعض، هكذا فإنّه بدلا من التشبه بمعنى الأصل أخرى بالترجمة أن تتبنى في لغتها الخاصة، بشغف وبحرصٍ على ما هو جزئي نمط القصد الذي للأصل، من أجل أن يُصار إلى التعرّف إلى الشّظايا التي لهذا وذاك، بوصفها

⁹⁵ "رسالة الترجمان"، ص. 206.

⁹⁶ المرجع المذكور.

قطعاً لنفس الآنية، بوصفها قطعاً للغة أكبر⁹⁷: ثمة شيء من "الشغف"، من العشق (amour)، بعبارة دريدا، في عمل الترجمة، لا يخدم اللغة ولا ينقل عنها شيئاً، وإنما يبسط نسيجها الرمزي، تلامسها اللطيف، كما تتلامس الأجسام، ويعيد تأليف شيء ما. هاهنا الحد الأقصى لعمل الترجمان: عبور وانتقال بين المنقول المحض واللامنقول المحض: تلك هي الحقيقة بعينها حقيقة الترجمة، في ماديتها، لا مطابقةً لمعنى الأصل، وإنما هي الحياة الأخرى التي تغير لغة الأصل ولغة النقل، كلاهما يصار به إلى التجوهر بلغة أصل، لغة خالصة، في عقد للترجمة كأنه عقد زواج أو نكاح (لاحظ مجاز البكارة [hymen]) يعد بالازدياد والنماء، كأن بنيامين يومئ إلى ما في مقام الترجمة من الوعد الانتظاري: "فهما يتنامى الأصل ويتعالى إلى فلكٍ للغة أسمى وأنقى، حيث لا يعيش فيها ولا يحيا، ولا يكاد يبلغه بكامل أجزاء شكله، وحيث يكفي أن يومئ إليه، ببصر حديد مُعجز، مشيراً إلى الملكوت الموعود والمحرم لتصالح اللغات واستكمالها"⁹⁸. قد يكون في ذلك كما قال دريدا: "الإشارة الأكثر بابلية لتحليل للكتابة المقدسة بوصفها أنموذجاً وحدا لكل كتابة (...)"⁹⁹؛ ولكن الوعد بهذه المصالحة النهائية لا تفضي إليه الترجمة، وإنما تشير إليه أو تتقرب منه بالأقل من قبل ما يبقى "غير ملموس" (unberühbar)، هو ليس وعداً مفعولاً على شاكلة الوعد الإلهي، ولا وعداً ينتظر التحقيق، وإنما هو أمر جلل: "إن الترجمة بوصفها وعداً، هي من قبل حدث، وتوقيّع حاسمٌ على عقدٍ (...). إن ترجمة تأتي، تأتي للوعد

⁹⁷ المرجع المذكور، ص. 205.

⁹⁸ المرجع المذكور، ص. 202.

⁹⁹ TB, p. 235/224.

بالتصالح، للحديث عنه، للتشوق إليه أو للتشويق إليه، مثل هذه الترجمة هي حدث نادر وعظيم.¹⁰⁰

بذلك تبلغ الترجمة ذروتها بضرين من الانتقال إلى الحد: أما الضرب الأول فيتعلق باللاملموس الذي يوجه عمل الترجمان، بوصفه بقية من النص بعد استخلاص المعنى التبليغي منه، فلا ينالُ منه مرور الترجمان عليه أدنى نيل ولا يصيب عذريته الأولى، ولا يمس غيرته على نفسه؛ والمثال الذي يضربه بنيامين أبلغ دليل على ذلك: النواة والغلاف، الثمرة والقشرة؛ فالنواة هي كناية عن الأصل الذي يقبل الترجمة باستمرار، لا النسخة التي لا تقبل ذلك بأي وجه. فالأصلُ استعدادٌ لانتهائي للترجمة، وما يتعلق بنمط الصلة بين الأصل والترجمة لا يطابق ثنائية المحتوى والشكل، أو الدال والمدلول، أو ما يسميه بنيامين "القوام" و"اللسان" (Gehalt/Sprache)، من قبل ما يجمع الطرفين من الالتحام العضوي والالتصاق الشديد: فكأن النواة هي ما لا يقبل الترجمة في الأصل، ما يستعصي على النقل؛ المعنى الذي يدل عليه بنيامين بمثال ثان لبيان التعلق بين لغة الترجمة وقوامها، هو مثال "المعطف الملكي ذي الطيات العريضة": "وفعلا فإن كانا، عند الأصل، يشكلان شيئاً من الوحدة شبيهة بما بين الثمرة وقشرتها، فإن لغة الترجمة تنطوي على قوامها مثل معطف ملكي ذي طيات واسعة. ذلك أنها تدل على لغة أعلى من نفسها وهي بهذا التقدير وبالنظر إلى قوامها الخاص، تشكو من الاختلال والعسف والغربة".¹⁰¹

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ "رسالة الترجمان"، ص. 202-203.

فإن كان المعطف لا يناسب جسم الملك، أي لا يطابق تفصيلاته، فليس ذلك عيباً، و"إن أحسن ترجمة لـ *هي* شبهة بهذا المعطف الملكي"¹⁰². مهما يكن من أمر، فإن المثالين المضروبين، وما أوحيا به من بلاغة شديدة الحساسية للتفصيلات والتفاريق عند بنيامين، يدلان على وحدة اللغة والقوام الطبيعية كانت أم رمزية¹⁰³، رغم ما يبقى في الترجمة من سمات لا مفر منها: أن تشكو من الاختلال، ومن العسف، والغربة (unangemessen, gewaltig und fremd)؛ وأما الدرس المستخلص من مقالة بنيامين كلها فهو أنه "ليس ثمة ترجمة للترجمة"¹⁰⁴، فرسالة الترجمان ثمنها استنقاذ الأصل، وما هو أصليّ فيه، أي ما لم يُلمس - حقيقة النص. ولما كانت هذه الحقيقة تؤخذ بسبيل غير سبيل المطابقة المعروف، كانت هي اللغة الخالصة بعينها، تلك التي لا ينفك فيها الحرف عن المعنى. هذا اللسان الخالص¹⁰⁵ هو عينه وعدٌ بملكوت قادم تتصالح فيه الألسنة كما أسلفنا: وعدٌ، هو حدث رمزي جامع بين لسانين، هو دعوة إلى "لسان للحقيقة" ("Sprache der Wahrheit")، إلى "لسان حقيقي لسان الحقيقة التي له ليس بوسعها أن ترجع إلا إلى نفسها"؛ هي حقيقة بالأصالة، لا بالمطابقة، حقيقة لأصل مدين، لأصل هو الدينونة (endettement) بعينها¹⁰⁶. إن مقام الحقيقة عند بنيامين - من حيث هو خارج

¹⁰² TB, p. 237/226.

¹⁰³ Ibid. pp. 238-239/227-228.

¹⁰⁴ Ibid. p. 239/227.

¹⁰⁵ وقد وجد له دريدا انعكاساً على نظرية في الحقوق، حقوق المؤلف والمترجم، وفي النصوص القانونية المنظمة لها، أنظر: ص. 231-228/243-239.

¹⁰⁶ Ibid., pp. 243-244/231.

عن أعراف الميتافيزيقا ومطالبها التقليدية – لا يستقيم في مقالة 1923 دون بعض المعاني الفلسفية والفينومينولوجية للأصل وللقصص (روسو، هوسرل) "مفهوم الأصل" هذا (Abstammungsbegriff) هو ضروري لإدراك القرابة التي بين الألسنة¹⁰⁷، وكذا القصد والمقصود ونمط القصد تدل كلها على موضع مشترك بين الألسنة، موضع لا يعدو أن يكون غير "اللسان الخالص" ("die reine Sprache": إنما هو اللسان بعينه كحدث بابلي، لسان ليس لساناً كونياً بالمعنى اللابنتسي، لسانٌ ليس اللسان الطبيعي حيث يبقى كل لسان بمعزل عن غيره، هو كيان-اللسان الذي للسان، اللسان أو اللغة من حيث هما كذلك هذه الوحدة، التي لا تطابق للذات فيها، هي التي تجعل ثمة ألسنة، وأن تكون ألسنة¹⁰⁸. ذلك هو، في تقدير دريدا، "اتفاق الألسنة" بضرب من العهد الأصلي المعقود بينها، وهو الذي يعد بهذا اللسان الخالص وينبئ به، من حيث هو أخصّ عناصر كينونة اللغة وكيانها، وعدٌ وإنباءٌ بأمر يبقى محجوباً ما لم تدخل عليه الترجمة، ما لم يباشره عملُ الترجمان. ومهما يكن من أمر، فإنّ هذا اللسان، وإن لم يقترن في هذا المقام كثيراً بإيحاءات اللسان الآدمي البدئي في مقالة 1916، فإنه لا ينفصل عن شيء من "لاهوت الترجمة" (بحسب عنوان محاضرة أخرى لدريدا)¹⁰⁹، بما أفضى إليه من معاني "مسيحانية/انتظارية"

¹⁰⁷ في الأصل وعلاقته بالترجمة لدى بنيامين، راجع:

J.-M. Gagnebin, *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 17 sqq.

¹⁰⁸ TB, p. 245/232.

¹⁰⁹ راجع: "لاهوت الترجمة"، ضمن: عن الحق في الفلسفة، ترجمة عز الدين الخطابي بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010، ص. 405-431.

صميمة ستبلغ أوجها في المقالة الأخيرة حول التاريخ¹¹⁰: الحياة الأخرى الأبدية التكاثر المقدس للغات، الوحي والاحتجاب: "إلى ذلك الحد تبقى [هذه اللغة] محتجبة في اللغات.

ولكن حين تبلغ بهذه المثابة النهاية الانتظارية (messianische) لتاريخها، فإن الترجمة، التي تنقذ من الحياة الأخرى الأبدية للآثار ومن الانبعاث (Aufleben) اللامتناهي للغات، هي التي يناط بعهدتها أن تطلق مجدداً هذا التكاثر المقدس للغات: وذلك حتى تعلم بأي مقدار يبعد محجوبها عن الوحي وبأي قدر يمكن أن يصير حاضراً لدى العلم بهذه المسافة.¹¹¹

ألا يجعل ذلك من النص المقدس حدّاً أو منوالاً محضاً ومطلقاً لكل نص؟ أليس هو مقياس كلّ ترجمة أصيلة، أي شعرية؟ الترجمة تداركٌ للمسافة والبُعد، وتجربةٌ تنبئ بمجيء النهاية وتحقق الوعد، باكتمال التاريخ الكوني عند موضع القداسة الأقصى: اتحاد اللغة بالتاريخ، من بعد نهاية البلبلة، الكارثة البابلية، والاحتفاء باللغة، بوصفها نهاية التاريخ، ونهاية الترجمة أو تحققها الأخير: "(...) أو لعلها هذا اللسان بعينه، لا كلسان مكتوب، وإنما كلسان محتفى به على شاكلة احتفالية. هو عيدٌ بريء من كل الشعائر. ليس فيه أناشيد عيد.

J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

¹¹⁰ W. Benjamin, « Über den Philosophie der Geschichte », GS I.1, 691-704 ; « Sur la philosophie de l'histoire », in *Œuvres III*, pp. 427-443 ; E. Jakobson, *The Metaphysics of the Profane. The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia UP, 2003, pp. 19-51.

¹¹¹ "رسالة الترجمان"، ص. 202.

لغته هي النثر بتمامه، وقد قطع سلاسل الكتابة، وهي مفهومةٌ من كل الناس
مثلما يفهمُ منطقَ الطير أولئك الذين ولدوا يوم الأحد.¹¹²

¹¹² W. Benjamin, « Paralipomènes et variantes sur le concept de l'histoire », in *Ecrits français*, Paris, Gallimard, folio-Essais, 2003, pp. 433, 447 ; Cf. G. Agamben, « Langue et Histoire : Catégories linguistiques et catégories historiques dans la pensée de Walter Benjamin », in *La puissance de la pensée. Essais et conférences*, tr. J. Gayraud & M. Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2011, pp. 43-44.

مرة أخرى تأتينا الشهادة من الجاحظ، أن اللغة تولد مكتملة، وتُلقي إلقاءً كلسان الفردوس لا ينتظر تعليمًا إلا من الله. إقرأ: "فيجوز أن يكون الله تبارك وتعالى حين حول إسماعيل عربيًا أن يكون كما حول طبع لسانه إلى لسانهم وباعده من لسان العجم أن يكون أيضًا حول سائر غرائزه وسلخ سائر طباعه فنقلها كيف أحب وركبها كيف شاء ثم فضّله بعد ذلك بما أعطاه من الأخلاق المحمودة واللسان البين بما لم يكن عندهم وكما خصه من البيان بما لم يخصهم به فكذلك يخصه من تلك الأخلاق ومن تلك الدلائل بما يفوقهم ويروقهم فصار بإطلاق اللسان على غير التلقين والترتيب وبما نقل من طباعه ونقل إليه من طباعهم وبالزيادة التي أكرمه الله بها أشرف شرفا وأكرم كرما، وقد علمنا أن الخرس والأطفال إذ أدخلوا الجنة وحُولوا في مقادير البالغين وإلى الكمال والتمام لا يدخلونها إلا مع الفصاحة بلسان أهل الجنة، ولا يكون ذلك إلا على خلاف الترتيب والتدرج والتعليم والتقويم..." الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت. ج. 3، ص. 145-146.

دريدا وتفكيك علوم الإنسان.

د. عبد القادر بودومة

قسم الفلسفة. (جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر).

1- التفكيك ... أصوات متعددة:

عرف التفكيك déconstruction ميلاده عام 1966، السنة التي ألقى فيها "جاك دريدا" (J. Derrida 1930-2004) محاضراته المعنونة بـ "البنية، العلامة واللعب، في خطاب العلوم الإنسانية"* والتي تم طبعها ضمن كتاب: "الكتابة والاختلاف" (ص 409-428) في مؤتمر عن البنيوية نظمتها جامعة "جون هوبكنز" بـ "بالتيمور"، وتمكن "دريدا" خلالها من قرع نواقيس مجيء فلسفة ما بعد البنيوية، توجه بالنقد إلى العديد من الفلسفات: "هيجل" Hegel "نيتشه" Nietzsche، "هوسرل" Husserl ، و"هيدغر" Heidegger.

يحتفي "دريدا" بصورة مغايرة بالنص باعتباره الفضاء والحقل الذي يحتوي على بنيات يقال عنها واقعية، واقتصادية، وتاريخية، واجتماعية مؤسسية، باختصار كل الإحالات الممكنة؛ مثل هذا الاحتفاء يضعنا أمام طريقة أخرى للتذكّر مجددا بأنه "لا يوجد ما هو خارج النص": العبارة التي أساء النقاد فهمها إذ جعلوا منها منطلقهم للهجوم على فلسفة "دريدا"، وعلى مشروعه عامة؛ مؤكدين على أنها كانت بمثابة الدعوة إلى الكف عن الالتفاف

* Derrida, J, Structure signe et jeu, dans le discours des sciences humaines, in : Ecriture et différence, paris, Seuil, 1967.

إلى قضايا الواقع البشري، وما يحتويه من قوى متصارعة، ومن آليات فعلية للهيمنة، وكأن الأمر تعلق بدعوة "دريدا" إلى التواطؤ على استمرار واقع معين مليء بالمعاناة، لكن خارج النص لدى "دريدا" يتم دائما بتسجيله في داخله إلى الدرجة التي يتطابق فيها مفهوم النص، والسياق Contexte ويسيران وجهان لعملة واحدة، فعندما نتطرق إلى السياق لا نفعل سوى أن نتوغل داخل النص¹¹³.

التفكيك تمرين على النص ينجز قراءة له من الداخل في الآن معاً، فهو لا يفضل مغادرة الميدان وتغييره بصورة جذرية ولا يحبذ البقاء بداخل المطلق لهذا فالتفكيك هو بمثابة إستراتيجية تضعنا أمام كتابة جديدة قادرة على النسج، والحياسة قصد المغادرة والبقاء في الآن معاً، ذلك لأنهما مثلاً لدى "دريدا" يمثلان مطلباً أساسياً يسير بنا نحو التأكيد على ضرورة الحديث داخل لغات عديدة، وإنتاج نصوص هي الأخرى تحمل تعددها، لأن: الرهان الاستراتيجي الأول الخاص بالتمرين على التفكيك يكمن في خلخلة وزعزعة جذرية؛ الذي لا يمكن أن تحصل إلا من الخارج، خلخلة تلعب داخل العلاقة العنيفة للغرب في كليته مع آخره سواء تعلق الأمر بعلاقة ألسنية؛ حيث يتم طرح وبسرعة سؤال حدود كل ما يؤدي إلى سؤال معنى الوجود، أو بعلاقة إثنولوجية، إقتصادية، سياسية، وحتى عسكرية¹¹⁴. نقصد بالداخل

¹¹³ - دريدا(ج): علم الكتابة، تعريب: أنور مغيث ومنى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص53.

¹¹⁴ - Derrida (J) : Fins de l'homme, in : Marges de la philosophie, Minuit, Paris, 1972, P 163.

Le dedans ذلك المشكل من داخل البيت (أحجاره وأساساته) أي داخل اللغة، ومن أحجاره باعتبارها مفاهيم تنجز تفكيكا للمتعارضات الموجودة بداخله من دون نقل أو تغيير الميدان؛ أما الخارج Le dehors هو إحداث القطيعة والاختلاف المطلقين مع البيت، وذلك من خلال مغادرته والإقامة بصورة عنيفة خارج النص الذي يحمل بدوره العديد من الممرات وعلى القراءة أن تعي حقيقة ذلك.

إن تفكيك أي نص هو بمثابة مواصلة إنتاج المتعارضات القائمة في النص ذاته، أو معاودة إبتكار réinventer الصراع الخلاص بمنطق المعنى والتوضيح بأن النص لا يعي بدقة ما يقوله أو ما يعنيه؛ إن النص هو "لا حسمية" indécidabilité منفتحة على إمكان اللاممكن أو الممكن المستحيل، والتأسيس لمثل هذه اللحظة هو بمثابة التخطي الميتافيزيقي للغة، واتخاذها من النص مسكنا لها؛ إن النص هو مكان إقامة اللغة، ولم تعد هذه الأخيرة مسكنا للكائن كما كان يعتقد "هيدغر"، ذلك لأنه لم يعد ثمة شيء - خارج - النص. هذا ما يؤكّد عليه "دريدا"؛ فالتفكيك يشغل نفسه بالنص بوصفه كتابة للميتافيزيقا إنه الحقل الحقيقي والفعلي لأي تفكيك، والنص هو الممارسة ذاتها للتفكيك. أي أنه صار، مع "دريدا"، حقلا champ وممارسة pratique للتفكيك، وخلاف ما يحلّو لبعض النقاد حينما يقولون أن التفكيك ليس سوى ضربا من الشك والعدمية فإننا نجد "دريدا" يؤكد أن التفكيك: "ليس أبدا هدمًا أو تقويضًا ولا بناء؛ إنه هجوم على أنظمة متأسسة ومكرّسة، ولا بناء لمثل هذه المؤسسات فهو لا يدّعي الهدم المطلق للنسق؛ للميتافيزيقا، كما لا ينجز بناء لها بصورة كاملة. إن التفكيك كممارسة متموقع حيث "البرزخية" inter ذلك لأنه يمثل

الهدم والبناء في الآن معا dé-construction فهو يقدم على هدم المتعارضات الميتافيزيقية لا ليتخلص منها بصورة نهائية أو لينجز عدما نهائيا لها إنما ليقيم متعارضات أخرى¹¹⁵.

إن غرض دريدا من هكذا إستراتيجية هو الإبقاء على حياة - النص le sur-vie du texte، فالتفكيك يوضع نفسه ضمن المفصل، والإقدام على بنائه في الآن معا، ذلك لأن الآخر لا يأتي إلى حيث المسكن (النص) إلا وهو محمول بتعدد اللساني، وبزخم تراثه وغناه الثقافي واختلافه الأنثروبولوجي: "فأن ننجز تجربة للحوار بين هذه العناصر، هذا يعني أن ننجز تفكيكا حول لغة الآخر كلام الآخر، كتابة الآخر. ذلك لأنه يدعوني باستمرار للمجيء إليه، ولا يمكن لمثل هذه الدعوة أن تحصل على هذه الاستجابة إلا داخل وعبر أصوات متعددة ومنه يكون التفكيك بمثابة الابتكار ومعاودة الابتكار لما تمّ ابتكاره داخل النص نص البقاء والديمومة؛ إذ يكفي كتابة نص واحد ليصير بمثابة الطريق المؤدّي حيث اللا أفق، وأن أي ابتكار للنص هو بمثابة معاودة-إنتاج النص ذاته"¹¹⁶ ذلك لأن النص متتالية لانهائية ينقسم على نفسه و يتكاثر، إن التفكيك أكثر من لغة لا يشغل ذاته بالنصوص التي تمنح نفسها طواعية لأوّل قادم (قارئ) إليها، وإنما التفكيك يتوجه دائما إلى النصوص التي تمنع نفسها عن كلّ قارئ طارئ¹¹⁷، فالنص يفضل مباغتة قارئه إما بأن يفرض عليه

¹¹⁵- Derrida (J) : Moscou aller retour, L'aube, Paris, 1995, PP 125,126.

¹¹⁶- Derrida (J) : L'invention de l'autre, psyché I, Galilée, Paris, 1996, P53.

¹¹⁷ - Derrida (J) : La pharmacie de Platon, in : La dissémination, Seuil, Paris, 1972, P 79.

ضيافة إيتيقية لا مشروطة؛ أو ضيافة "دركية" مشروطة. ولعل الضيافة الأولى هي الوحيدة القادرة على الإبقاء على حياة النص، ولهذا وجب عليه إخلاء السبيل أمام كل قارئ-طارئ وافد مقدم مليّ نداء الضيافة اللا مشروطة. إنّ الذي يشغل تفكيرك "دريدا" هو تلك المفارقات الموجودة داخل النصوص المغلقة على نفسها، الراضية أن تكون موضوعا للابتكار والإنتاج، أو الراضية الذهاب إلى حيث إستراتيجيات البحث والتحليل؛ ومن هذا المنطلق يستوجب على كلّ قارئ -طارئ إمتلاك ترسانة منهجية تمكّنه من سحب النصوص طواعية أو قسرا نحو مخابر التحليل و ورشات التدبير والتمرين؛ إذ وأمام عجز الخطاب النسقي المحصّن داخل الكهف الأفلاطوني، وأمام صلابة النص وإمتناعه عن الفتح، وأمام عجزه عن فهم التصدّعات وعدم تمكنه في التحكم من منابع نمائه؛ كان ضروريا تقديم إستراتيجية التفكير باعتبارها ممارسة، أي إستراتيجية عامة تتحدث عن النص وعن النسق في الآن معا على الرغم من إعترافها بوجود بون بيّن بينهما.

إنّ "دريدا" حينما يتحدّث عن إمكان إبتكار النص لم يقصد من وراء هذه العبارة أنه ثمة كان يقيم حيث الغياب أو كان مختفيا وتمّ إبتكاره وإنما يتعلّق بابتكار الابتكار ذاته؛ أي أن يبتكر النص وما يضمّره من نصوص: "الابتكار ظاهرة يتجلّى عنها إمكان إيجاد أو اكتشاف الشيء وأن أي إبتكار يتطلب توقيعا من طرف الآخر قصد التمكن من منحه الشرعية، وهذا الآخر هو الأب أو من يعتقد أنه صاحب النص الأصلي، هنا تبدأ، في إعتقاد دريدا، تراجيديا الترميز إذ كلّ حديث عن الابتكار هو بمثابة الحديث عن معاودة - إبتكار أي معاودة

إبتكار الابتكار عينه"¹¹⁸، فقط بإمكاننا الإشارة إلى أن سؤال معاودة - إبتكار النص أو معاودة إبتكار طبقاته وترسباته هو بمثابة سؤال الغيرية؛ فالتفكيك لن يكون في إعتقادنا مجرد ممارسة للتحليل، فهو وبالإضافة إلى ذلك يتجه بعيدا عن القرار النقدي ذاته؛ أي أنه لا يمثل نقدا أو نقدا للنقد كما يحلو لدى مفكرينا، وبالأخص "علي حرب" الذهاب إلى تأكيد ذلك، فنحن نجد أنفسنا دائما أمام إزاحة جذرية للتفكيك عن باقي الممارسات التي تعتقد بقدرتها على الإمساك بالمعنى وإمكان الظفر به.

إن التفكيك لا يعرف وجوده إلا في اللحظة التي يكون محرّكه الأساسي قائما على المحبة philia ، فهو لن يكون أبدا مثلما يشير إلى ذلك "دريدا" بدون حبّ، فممارسة التفكيك ممارسة مفرطة في العشق، والمفكك لن يكون إلا عاشقا محبا، فحين نتوجه إلى التفكيك سنجد نوعا من الأنس مع هذا المتعدّر عن القبض .

أن نفكك هذا يعني أن نحبّ، التفكيك قرين المحبة، فبين ما هو موجود وما هو متبقي بداخل النص ثمة دائما؛ ذلك الذي لم يتم التفكير فيه بعد والتفكيك يمدّد من حظوظ النص في البقاء، إذ لا يمكنه البتة أن يدّعي قدرته على تفكيك معنى النص في شموليته، فالتفكيك ممارسة ترجأ وتؤخّر دائما قول النهايات، وهذا ما يميزه بالطبع عن باقي المناهج التي تبنتها الفلسفات الأخرى، وبالأخص تلك الممارسة داخل فضاء العلوم الإنسانية، الإثنولوجيا واللسانيات، والسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا...

¹¹⁸ - Derrida (J) : L'invention de l'autre, ibid. P 55.

من هذا المنطلق؛ سيكون النص عالما مفتوحا على ممارسة التفكيك والانفتاح هنا لا يقرّه التفكيك ذاته؛ ذلك أن النص في حدّ ذاته يكون مغلقا غير قابل للقراءة، ونحن من يعمل على فتح مغاليقه، فالتفكيك لدى "دريدا": "لا يقدّم نفسه باعتباره منهجا مكتملا أو ممكنا، إنه الممكن /المستحيل le possible de l'impossible إلى الدرجة التي يمكننا من خلالها الإشارة إلى أنه لن يفقد شيئا حينما يعلن عن لا إمكانه"¹¹⁹، فالخطر كل الخطر الذي قد يواجه مهام التفكيك هو أن يصير ممكنا، إذ في بلوغه ذلك يكون قد عجلّ نهايته المحتومة بكلّ ما تحمله النهاية من دلالة الحد والاكتمال. يصرّ "دريدا" على أن يبقى التفكيك بعيدا عن "المنهاجية"؛ فهو لن يكون أبدا مجموع إجراءات جاهزة ومعقّدة بالتطبيقات المنهجية. تكمن غاية التفكيك في أن يمتلك القدرة على أن يصير تجربة لا- ممكنة، وقوة ورغبة التفكيك هذه متوقفة على مدى إحالتنا إلى بعض تجارب اللا ممكن؛ أي على مدى قدرتنا على إحداث إنعطاف نحو الآخر، إذ في تجربة الآخر يحصل إبتكار اللا ممكن يتساءل دريدا عمّا يجعل حركة التفكيك التي كثيرا ما تم توصيفها سلبا من حيث إنها مجرّد ممارسة تدميرية للمعنى أن يصير على خلاف ذلك ممارسة مبتكرة في ذاتها حقيقتها الخاصة؛ أي يتمكن من إكتشاف وكشف حقيقة ذاته. علينا أن نبتكر، فالابتكار الذي نحن مطالبون به لن يكون أبدا خلقا ولا تخييلا

¹¹⁹ - Du mot à la vie, dialogue entre Jaques Derrida et Hélène Cécoux in : Magazine littéraire, dossier sur Derrida N403, Avril, 2004, p 26.

ولا إنتاجا ولا تأسيسا وإنما بالأحرى ودائما ابتكار الابتكار، ابتكار/الاكتشاف/ ابتكار/الإنتاج، ابتكار/التخيل"¹²⁰.

لا يعلمنا التفكيك إذن قراءة النص من خلال إستحضاره كلغة، أو كنتاج للمعاني من خلال الاختلاف والمغايرة. أو من خلال لعبة معقدة لاقتفاء الأثر. ليس كل هذا وحسب بل يمكننا من إستجواب الفرضيات الفلسفية والسياسية الخفية للمذاهب النقدية القائمة، والتي غالبا ما تحكم قراءتنا لنص ما، وفي التفكيك ثمة من يتحدّى كلّ مؤسسة تعليمية؛ طبعا لن يكون هذا بمثابة الدعوة لتدمير مثل هذه المؤسسات، ولكنه يجعلنا بالأحرى أكثر وعيا بما نقوم به عندما نؤيد طريقة مدرسية ما في قراءة النص دون مدرسة أخرى، ويجب ألا ننسى بأن التفكيك بذاته شكل من أشكال الأدب أو نص أدبي يجب قراءته، يقول دريدا مثل النصوص الأخرى: "وتأويل مفتوح على تأويلات أخرى مختلفة ومتعددة، وبناء على هذا يمكن لنا القول أن التفكيك متواضع جدا وطموح جدا في آن معا، طموح إذ يضع نفسه موضع متكافئ مع النصوص الأدبية ومتواضع إذ يعترف بأن مجرد تأويل نصي واحد ضمن تأويلات عديدة يكتب بلغة لا تحكمها قوة مركزية أو تسيطر عليها، يكتب بلغة لها سيادة فوق وعلى لغة الأدب"¹²¹.

¹²⁰- Derrida. Op.cit. P 34.

¹²¹- كيرني ريشارد: جدل العقل، حوارات آخر القرن، إلياس فركوح وحنان شرابجة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص 87.

2- تفكيك علوم الإنسان معبرا لإنسانية جديدة:

لقد صار للتفكيك تاريخا، سواء بداخل فرنسا أو خارجها منذ أكثر من أربعين سنة، وأسمى مسارا مثله مثل الاستراتيجيات التي تعرف في ذاتها تنوعها واختلافها من بلد إلى آخر، من لغة إلى أخرى، من نص إلى آخر، ثمة تنوع جوهرى في لفظة التفكيك، وهذا ما حاولنا تناوله بالبحث والتحليل سابقا، ولا يجب أبدا أن نغض الطرف عما يحققه من فتوحات جليلة داخل لغات عديدة، إلى الدرجة التي يمكن معها القول أن التفكيك لا يمكن الحديث عنه إلا داخل الجمع، (تفكيكات)؛ إنه كتابة تنحدر من الكتيبة. يرفض دريدا كتابة التفكيك بالحرف البارز "D"، فهو لن يكون مذهباً، ولا منهجاً، ولا علماً، ولا حتى فلسفة، لكنه هو دائما الممكن المستحيل، فإذا كان ما يحدث ينتمي دائما كما يقول "دريدا": "إلى أفق الممكن أو حتى أفق أدائي ممكن فإن هذا لا يحدث بالمعنى الكامل للكلمة، ذلك لأن وحده المستحيل، هو الذي يمكن أن يحدث وعندما كنت أذكر دائما أن التفكيك كان مستحيلا أو هو المستحيل وبأنه لم يكن منهجا أو مذهباً أو تأملا، فهو - فلسفيا hyper-philosophique، لكن هو ما يحدث. والأمثلة التي حاولت من خلالها بيان ذلك كانت كثيرة: الهبة Don الغفران Pardon، الضيافة hospitalité، الصداقة Amitié، الابتكار invention...تؤكد كلها هذا التصور عن الممكن المستحيل، عن الممكن كمستحيل، عن الممكن-المستحيل. إنه فكر "لربما" ¹²²(Peut-être)؛ إذ قد يخطئ من يحاول وضع برنامج معين أو نهائي لاستراتيجية التفكيك.

¹²²- دريدا (ج): التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد، تعريب: أنور مغيث ومنى طلبة، عن مجلة أوراق فلسفية، العدد 12، السنة 2005، ص 233.

إن الإيمان بالعلوم الإنسانية الجديدة سيرتبط لدى "دريدا" بالقدرة على تفكيك العديد من المؤسسات الدوغمائية، والتي كانت في حدّ ذاتها نتاج فلسفات هي الأخرى نسجت أسيجة ميتافيزيقية، حاولت الإعلاء من قداسة الإنسان باعتباره كائنا عاقلا؛ قلت سيرتبط هذا الميلاد بالعلوم الإنسانية الجديدة، بهذا الإيمان الذي تتمتع به الجامعة الموسومة بالحرية غير المشروطة؛ الجامعة المقصودة هي تلك التي كانت وليدة الأزمنة الحديثة، والتي كانت تتمتع بدورها بالحرية ذات الطابع الديمقراطي، "والأمر لم يكن له علاقة بالحرية في البحث العلمي وحسب، وإنما مسّ حتى الحرية غير المشروطة في التساؤل والاقتراح، وأن يتم القول وبصورة علنية كل يقتضيه البحث والمعرفة والتفكير في الحقيقة؛ لتغدو هذه الأخيرة المهنة الحقيقية للجامعة. ولقد ارتبط مفهوم الحقيقة بالنور والتنوير والإيضاح والوضوح، وهي مفاهيم ارتبطت هي الأخرى بمفهوم الإنسان، في إطار ما يميّزه كإنسان، وهذا ما أدى إلى إقامة النزعة الإنسانية Humanisme والفكرة التاريخية عن العلوم الإنسانية"¹²³ يأتي التفكيك إذن ليحاول أن يفكّ لغز وسر هذا التواطؤ الضمني أحيانا والمعلن عنه أحيانا أخرى بين النزعة الإنسانية، وبين ميلاد علوم الإنسان؛ ذلك لأن التفكيك كما أشرنا يعتبر بمثابة الممارسة النقدية الجذرية: "إنه مبدأ المقاومة غير المشروطة، وهو الحق الذي ينبغي على الجامعة نفسها أن تتأمله وأن تخرعه وأن تفرضه سواء قامت به أم لا عبر كليات الحقوق أو كليات العلوم الإنسانية الجديدة القادرة على أن تشتغل بهذه القضايا الخاصة بالحق قضايا

¹²³ - نفسه، ص 234.

الإنسان وحقوق الإنسان والجريمة ضد الإنسانية¹²⁴، كلّ هذه القضايا من المفروض أن نوجد لها مكانا ومكانة داخل الجامعة باعتبارها معقل المقاومة النقدية القادرة على مواجهة كلّ أشكال الأصوليات الدوغمائية.

إن تاريخ مفهوم الإنسان لم يسبق له، يقول دريدا، وأن تمّ تناوله بالبحث والدراسة من حيث وضعه موضع مساءلة، إذ كلّ شيء كان يحدث وكأنّ الإنسان لم يكن له أي أصل ولا أي حدّ تاريخي ولا ثقافي ولا ألسني ولا حتّى حدّ ميتافيزيقي، فعمر النزعة الإنسانية: "لمن حيث الظهور والانتشار لم يصل قدامته بعد، وبدأت هذه النزعة تعرف توسّعها، والبدء في التفكير فيها في اللحظة التي عرفت العلوم الإنسانية توسّعها من حيث الهيمنة والغلبة في الآن معا داخل الحقل الفلسفي تحديدا"¹²⁵.

لقد شكّل التناهي Finitude لدى "كانط" سلطة معرفية في اللحظة التي انبثقت فيها الأنثروبولوجيا Anthropologie، فالذي يأخذ أهميته البالغة لديه حينما حاول إقامة ميتافيزيقا الأخلاق إبتعاده كلية عن الأنثروبولوجيا، إذ من المتعذّر في تصور "كانط" إقامة هكذا مشروع إنطلاقا من الإنسان، ومنه كانت الدعوة الملحة إلى إستقلال التفكير المحض للنهاية؛ أي النهاية في ذاتها عن كل أنثروبولوجيا، وهذا ما جعل "كانط" يُقدم على نقد وبصورة جذرية النزعة الأنثروبولوجية؛ إذ لا يمكننا البث في إعتقاده التأسيس دائما لميتافيزيقا الأخلاق وإستنباط مبادئها إنطلاقا من المعرفة الطبيعية للكائن المتميّز والمسمى: إنسان، لكن من جهة أخرى يشير "دريدا" على هامش "هوامش الفلسفة"؛ أن

124 - نفسه، ص 234.

125 - Derrida, les fin de l'homme, op.cit, P 137.

خصوصية الإنسان تكمن في ماهيته باعتباره عاقلا، حيوان عاقل Zoon logon ekon، خصوصية لا تعلن عن نفسها إلا إنطلاقا من تفكير النهاية في ذاتها حيث تعلن عن نفسها كنهاية في ذاتها، أي كنهاية لانهائية بما أن الفكر اللامشروط هو أيضا الفكر الذي يسمو عن التجربة أي عن التناهي¹²⁶.

من هذا المنطلق نلمس لدى "كانط" ومن خلال قراءة "دريدا" لدلالة الأنثروبولوجيا أنه ثمة نوعا من الالتباس أتجاه هذه الأخيرة؛ وأتجاه النزعة الإنسانية، فهو، أي "كانط" متردد بين الأخذ بها أو رفضها، لكونها كانت محكومة بمنطق التأسيس الخاص بالفلسفة المحضة التي تخلو من تدخلات الأهواء والمشاعر البشرية، فعلى الرغم من نقده للنزعة الأنثروبولوجية أبقى على الإنسان باعتباره المثال الأوحده أو الحالة الوحيدة في أن يكون الكائن العقلائي وفي أن نتمكن من تفكيره في اللحظة نفسها عندما يكون إنسانيا، وعند حدّ هذا الفعل ستكون الأنثروبولوجيا أمام إسترجاع أساسي لسيادتها داخل الفلسفة الكانطية، السيادة التي سبق وأن إعتضت عليها: "أقول: الإنسان هو على العلوم الكائن العاقل المتواجد كنهاية في ذاتها وليس أبدا كمجرد أداة ... ومن هذا المبدأ ستكون كلّ من الإنسانية وكلّ من الطبيعة العاقلة منظورا إليها باعتبارها نهاية في ذاتها"¹²⁷.

لقد حدد "هيغل" الأنطولوجيا كمنطق مطلق، وقام بتجميع كلّ تحديدات الوجود بوصفه حضورا، وعزا إلى حضور العقائد الأخروية الخاصة بركة المسيح والخاصة باقتراب الذاتية اللانهائية من ذاتها، إذ نجده في عمله

¹²⁶ - Derrida, les fin de l'homme..., op.cit, P 1.46

¹²⁷ - Derrida, les fin de l'homme..., op.cit, P 148.

"فينومينولوجيا الروح" 1806، يميّز هذا العمل عن الأنثروبولوجيا بصورة كلية، فعندما نتناول "دريدا" بالقراءة نجد التأكيد التالي: "إن "هيغل" لم يلتفت، أو بالأحرى لم يهتم أبدا بما ننعتة بالإنسان ذلك لأن علم تجربة الوعي وعلم بنيات الروح لا يُحمّل إلا على ذاته، ففينومينولوجيا الروح تلي الأنثروبولوجيا وتسبق السيكلولوجيا وتعالج الأنثروبولوجيا الروح المتمثلة تحديدا في الحقيقة الطبيعية بما هي نفس Seele ou naturgeist أما تقدّم النفس فإنه يمر من خلال النفس الطبيعية مثلما ترسم الأنثروبولوجيا ذلك بواسطة النفس الحاسة Fühlende seele بواسطة النفس الواقعية أو المؤثّرة wirckliche seele ويكتمل هذا التقدم ويعرف إنجازة الحق لحظة إنفتاحه على الوعي"¹²⁸.

إن الوعي الفينومينولوجي يمثّل إذاً؛ حقيقة النفس؛ أي ذلك الذي يمثّل بالتحديد موضوعا أنثروبولوجيا: "إن الوعي يعكس لدى "هيغل" حقيقة إنسان وأن الفينومينولوجيا هي حقيقة الأنثروبولوجيا، الحقيقة هنا يجب فهمها بالمعنى الهيجلي الصارم إذ وبفضلها يحصل الاكتمال الحق للميتافيزيقا. إن الوعي هو حقيقة الإنسان، يقول "دريدا"، بقدر ما يظهر هذا الأخير في ماضي وجوده في ماضيه المتجاوز والمحتفظ به والمتغيّر"¹²⁹.

الوعي هو نهوض النفس أو الإنسان، فالفينومينولوجيا إبدال relève للأنثروبولوجيا؛ الأنثروبولوجيا التي لم يحصل لها التواجد بعد، ولكن لا تزال مجرد علم بالإنسان، وبهذا المعنى فإن البنيات الموجودة من قبل

¹²⁸ - Ibid.

¹²⁹ - Ibid. P 144.

فينومينولوجية الروح هي بنيات ذلك الذي حلّ محلّ الإنسان لتبقي ماهيته قائمة بداخل الفينومينولوجيا؛ هذه العلاقة الملتبسة للإبدالية relevance من دون شكّ بنهاية الإنسان، إنسان الماضي، وفي الوقت ذاته التي تشير إلى إكتماله من خلال إمتلاكه لماهيته؛ ذلك لأنّ إبدال الإنسان هو غاية telos أو نهائية eskaton ونجد وحدة هاتين الغايتين للإنسان قد تمّ التعبير عنهما داخل الفكر الإغريقي: وحدة موته وإكتماله، معبر عنها في خطاب حول الغائية téléologie الذي هو أيضا خطاب حول الصورة eidos والجوهر substantia والحقيقة alétheia، ومثل هذا الخطاب نجد "هيغل" يلحقه بالغائية، أي بالنهاية إلى الثيولوجيا وإلى الأنطولوجيا وعليه بإمكاننا القول، يشير "دريدا" أن فكر نهاية الإنسان كان دائما وبصورة سابقة محدد وبداخل الميتافيزيقا، داخل فكر حقيقة الإنسان¹³⁰.

لقد كان النقد الموجه إلى النزعة الأنثروبولوجية من طرف "هوسرل" Husserl بمثابة العنصر المؤسس للفينومينولوجيا الترانساندانتالية ذلك أن بنيات هذه الخبرة يقول دريدا الموصوفة من طرف الرّد الترانساندانتالي *réduction transcendantale لم تكن أبدا بنيات مرتبطة بالكائن الضمن

¹³⁰- Ibid.

* الرّد الترانساندانتالي أو الفينومينولوجي يعني رد الموضوعات إلى كيفيات عطائها، وهو ما يسمح بدراسة الموضوعات في تعالقها مع الكيفيات الذاتية لعطائها. إن الموضوعات منظورا إليها كمعالقات للكيفيات الذاتية للعطاء هي ما يسميها هوسرل بـ"الظواهر" والظواهر هي تيمة الفينومينولوجيا التي تعني حرفيا "علم الظواهر". أنظر الثبّت التعريفي الذي وضعه الأستاذ "مصدّق اسماعيل" في تعريبه لعمل هوسرل "أزمة العلوم الأوروبية

حياتي inter-mondain المسعى بالإنسان، ذلك لأنها لم تكن متصلة لا بالمجتمع ولا بالثقافة ولا باللغة ولا حتى بالنفس، نفس الإنسان، إلى درجة نتمكن كما يشير إلى ذلك دريدا دائما تخيل الوعي من دون نفس وبالكيفية نفسها بمستطاعنا تخيل الوعي بدون إنسان¹³¹؛ وعليه فإنه يبدو وكأن الإنسان داخل الفينومينولوجيا الهوسرلية كان يقيم خارجا بعيدا عن التسأل الفينومينولوجي حتى وإن وجدنا "هوسرل" يعمل على التأكيد عكس ذلك خاصة في أعماله المتأخرة.

ففي عمله "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية" سيقوم "هوسرل" بتفعيل وتطوير تأملاته حول علاقة الأنا بالعالم واضعا إياها في صورة نظرية للتاريخ وللعالم الثقافي، فوحدها نظرية الثقافة ستمنح لـ "هوسرل" إمكان معاودة تأهيل فكرة الإنسان. ذلك لأن: "الإيغو ego هو المؤسس الحقيقي للتاريخ، وهو الذي حمل القدرة على ضمّه داخل مشروع لانتهائي لهذا جاء عمل الأزمة ليؤسس الفلسفة الجديدة، الفلسفة المؤسسة بدورها لإنسانية أوروبية هي الأخرى جديدة"¹³². وتكمن أهمية تيمة الإنسانية والإنسان بما هو كائن ثقافي في المرحلة المتأخرة من تفكير "هوسرل" باعتبارها شهادة لا جدال حولها للطبيعة الإنسانية المحمولة بها فلسفته. أي أن فلسفة "هوسرل" ستغدو منذ الأزمة فلسفة إنسانية الماهية، على الرغم من أن ربط

والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1 2008، ص 634.

¹³¹- op.cit, P 149..

¹³²- هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، تعريب المصدق (إ)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 53.

موضوع النزعة الإنسانية باسم "هوسرل" يبدو بأنه أمر لا علاقة له به، خاصة ونحن نعلم جيدا بأن الفينومينولوجيا لم تتوان منذ الإعلان عن تأسيسها مع "الأبحاث المنطقية" 1900-1901 recherche logiques بممارسة النقد الجذري على كلّ النزعات الوضعية داخل العلوم الإنسانية الناشئة، وكانت آنذاك النزعة النفسية psychologie من النزعات الأكثر هيمنة على قول اليقين والمطلق، بالإضافة إلى التاريخية historicisme والنزعة الأنثروبولوجية anthropologie.

يؤكد "هوسرل" في الأبحاث المنطقية أن الحقائق المنطقية مستقلة بصورة كلية عن الروح الإنسانية وبإمكانها التواجد من دونها لكونها لم تكن أبدا نتاجا نهائيا وفعليا لنشأة تاريخية ولا لتوجه سيكولوجي. لكن ما يلاحظ أنه سرعان ما صارت أسئلة الغائية téléologie واللاهوت théologie بمثابة العلامة الدالة على التوجه الجديد نحو إقامة ميتافيزيقا جديدة بحيث صارت ذات أهمية بالغة داخل مشروع "هوسرل" الفلسفي، وسيصير كلّ من اللاهوت والغائية بمثابة المواد الوحيدة الجديرة بالاهتمام من قبل الأنثروبولوجيا. إن غياب الإنسان في المراحل الأولى لنشأة الفينومينولوجيا، كان ملازما وغياب الإله، بما أن هذا الأخير تمّ إقصاؤه للأسباب نفسها التي تم من خلالها إقصاء الإنسان. لم يعد هذا الأخير مجرد إيغو سيكولوجي حياتي، وإنما صار موضوعا للتفكير الغائي، أي صار كائننا ثقافيا وتاريخيا.

سينجز "هوسرل" في عمله "الأزمة" تأهيلا لفكرة الإنسان بحيث سترتبط كلية بالإنسان بما هو كائن ثقافي، أي بما هو كائن تراثي، وعليه سيبقى "هوسرل" حسب "دريدا" وفيما للتعريف الميتافيزيقي للإنسان الموروث عن

الفلسفات الكبرى، التي رأت دائما في الإنسان باعتباره كائنا عاقلا، vernunft wissen ولكن تمّ ربط العقل وبصورة حميمية مع التاريخية، ولم يعد الإنسان أبدا إسما لحقيقة حياتية ولا إسما لحقيقة طبيعية فالتاريخ لدى "هوسرل" صار يحمل دلالة تاريخ الفلسفة مثلما هو عليه الحال داخل فلسفة "هيجل" لكن بالطبع من دون نهاية لتاريخ.

من هذا المنطلق يكون "هوسرل" قد واصل تفكير الإنسان في توافقه مع التقليد الميتافيزيقي كاتحاد ما هو حسي بما هو عقلي، فالعقل هو التاريخ، وأن هذا الأخير لا يمكن أن يعرف له وجودا إلا في حضرة العقل: "إذا كان تاريخ الوقائع عموما وخاصة ذلك الذي ابتداء ينتشر في الزمان الأخير بكيفية شاملة فعلية في البشرية بأسرها أصل المعنى فإنه لا يمكن أن يتأسس إلا على ما سميناه هنا تاريخا داخليا، ومن حيث هو كذلك على أساس القبلية التاريخية الشاملة، إنه يقود بالضرورة إلى السؤال الأعلى المشار إليه، عن غائية العقل الشاملة"¹³³ ويبرز تحديد مثل هذا الشمولي للتاريخ في أن كلّ نمط بشري وكل نمط اجتماع بشري يجد جذوره داخل التركيبة الأساسية الإنسانية الشاملة الجذور التي من خلالها يعلن عن عقل غائي يعبر من جهة أخرى كلّ التاريخية. إن تأمل الذات ووعي الذات الإنسانية له مكان بداخل عنصر اللغة، ومن خلال التفاعل اللغوي، ومثلما يؤكّد على ذلك "هوسرل" في عمله "أصل الهندسة"، والذي تناوله "دريدا" بالترجمة مرفقا إياه بمدخل مطوّل وعميق في تفكيك فكرة الأصل، الأساس، التاريخ، والهندسة. ويشير "هوسرل" أنه من خلال التفاعل اللغوي تتمكن الإنسانية من الوعي بذاتها. إن "هوسرل" وهو

¹³³ - هوسرل (إ): الأزمة، أنظر تحديدا الضميمة II، ص 442.

يوضح أن العقل دينامي حركي أو غائي ينطوي على إحالة بالنسبة إلى اللغة وأن الإنسانية بإمكانية أن تغدو عقلانية لا لشيء إلا لكونها تحمل لغة، يكون بذلك قد وضع علامة جديدة للتحديد الأرسطو طاليسي للإنسان باعتباره zoon logon ekon، حيوان ناطق، في الحالة التي تعني فيها لفظة اللوغوس العقل واللغة في الآن معاً، أما الصورة الجديدة للإنسان بما هو كذلك، أي إنسان فلسفي الصورة المنبثقة من فلسفة "هوسرل" المتأخر، إلا معاودة تأهيل الإنسان الميتافيزيقي ذاته، مثلما يشير "دريدا" إلى ذلك في عمله "نهايات الإنسان" مؤكداً أن الفينومينولوجيا الهوسرلية وهي تحيي النزعة الإنسانية تقيم الفكر بكيفية ميتافيزيقية، ومنه فهي لا تتخطى حدود التقليد الفلسفي ذلك لأن الإنسان لا يزال يقيم داخل المركز، لكن وبما أنه كائن ترانساندانتالي فإنه يدشن مملكة التاريخية واللائهائية¹³⁴.

ستكون الفينومينولوجيا الترانساندانتالية بمثابة التحقق الشامل لغائية العقل الذي يعبر البشرية، هذا ونشير إلى أن "هوسرل" حسب "دريدا" قد ميّز بين ثلاث مراحل من التاريخية، الثقافية، والتراث باعتباره اجتماع بشري عموماً، الثقافة الأوروبية: المشروع النظري، ثم إرتداد الفلسفة إلى الفينومينولوجيا، إلى نقد النزعة الأنثروبولوجية التجريبية، لم يكن إلا إثباتاً لإنسانية ترانساندانتالية، "فالإنسان هو ماله علاقة بنهايته بالمعنى الغامض للكلمة، إذ لم تعرف النهاية الترانساندانتالية ظهورها إلا تحت شرط الفنائية mortalité، وعليه فإن اسم الإنسان تمّ تسجيله بصورة دائمة داخل

¹³⁴- Derrida, Marges....op.cit. PP 143, 144.

الميتافيزيقا ما بين هاتين النهايتين إذ لا يمكن أن يحصل على معناه إلا بفضل هكذا وضعية نهائية-غائية"¹³⁵.

حاول "هيدغر"، وعلى خلاف المشروع الهوسرلي، التوجه بأنطولوجيته التأسيسية نحو تفكير الإنسان، ومنطلقه في ذلك نقد جذري للنزعة الإنسانية باعتبارها نزعة كرسست مركزية زادت من تمديد عمر الميتافيزيقا التقليدية ميتافيزيقا الحضور النسأة للسؤال الأساسي، المتمثل في سؤال المعنى وحقيقة الوجود، فنجدته في "رسالته حول النزعة الإنسانية" 1947، التي بعث بها إلى صديقه "جون بوفريه" Beaufret. يؤكّد أن الأنثروبولوجيا والنزعة الإنسانية لم يكونا ضمن الاهتمامات الفلسفية لديه، إذ لم يحدث أن شكلتا لديه أفقا لأُسئلته، ولا مبدأ لتفكيره، والأهم من ذلك كله فإن تقويضه destruction للميتافيزيقا وللأنطولوجيا الكلاسيكية توجه مباشرة إلى النزعة الإنسانية؛ ذلك لأن كل نزعة إنسانية تتأسس مثلما يذهب إلى ذلك "هيدغر" على أساس ميتافيزيقي أو تمثّل في ذاتها أساسها الحقيقي وكل تحديد سبق وأن تمت الإشارة إليه سواء بعلم أو من دون علم بماهية الإنسانية، فإن التأول الكائن من دون طرح سؤال حقيقة الوجود، هو بمثابة تحديد ميتافيزيقي.

من هذا المنطلق فإنه إذا أخذنا بعين الاعتبار الكيفية التي تمّ من خلالها تحديد ماهية الإنسانية فإنه كان خاصا بل ميتافيزيقا، أي أنه لم يخرج أبدا عن الحلقة التقليدية للميتافيزيقا، ومنه بالإمكان القول بأن كلّ نزعة إنسانية تبقى ميتافيزيقية¹³⁶، فمنذ "الوجود والزمان" 1927 Sein und Zeit سيرجع

¹³⁵- Derrida, Marges....op.cit. PP 147.

¹³⁶-Derrida, Marges....op.cit. PP 143, 150.

"هيدغر" إلى استعمال لفظة existenz الوجود للدلالة على أسبقية الوجود الخاص بالإنسان، ونجده هنا يعيد تأويل هذا المفهوم مبتدئاً بإبعاد معنيين شائعين لهذه الكلمة، فهو لا يعني أبداً الوجود existentia كما فهمته الفلسفة المدرسية؛ أي الوجود الفعلي لشيء ما بمعنى حضوره وقيامه واقعياً في مقابل essentia الماهية التي تعني مجموع السمات المميزة لكائن ما، بغض النظر عن الوجود الواقعي في الوقت نفسه، لا يعني "هيدغر" بالوجود ما تفهمه الفلسفة الوجودية من موقع إهتمام الإنسان بوجوده الخاص من خلال إتخاذه موقفاً موقفاً واع بذاته ومن محيطه، وحرصه على توجيه حياته بكيفية واعية ومتابعة إختياراته بحرية. في مقابل ذلك يقصد "هيدغر" بالوجود خروج الإنسان إلى إنكشاف الكائن؛ قيامه وإقامته بإصرار في المجال المفتوح بحيث يكون معرضاً للكائن الذي يتجلى في هذا المجال المفتوح، لهذا يكتب "هيدغر" EK-sitenz بدل existenz مستعملاً السابقة EK-التي تشير في اللغة الإغريقية إلى الخروج ومنه EK-sitenz تعني الوجود المتخارج ولا يعني هذا أن الإنسان يمكنه أحياناً أن ينشئ علاقات متنوعة مع موضوعات تقوم في مجال خارجي بالنسبة له. بل إنه يعني أن الإنسان يقوم أصلاً في هذا المجال الخارجي، إنه يقوم منفثاً داخل انفتاح الكائن في كليته¹³⁷.

إن الميتافيزيقا الغربية بوصفها تحديداً لمعنى الوجود في مجال الحضور تنتج نفسها بوصفها سيادة لشكل لغوي معين و التساؤل حول أصل هذه السيادة لا يعني أبداً أقنمة مدلول متعال، ولكنه يعني يقول "دريدا": "السؤال

¹³⁷ - هيدغر (م): الكتابات الأساسية، الجزء الثاني، تعريب: المصّدق اسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002، ص 181، أنظر الهامش.

عما يكون تاريخيا وعن الذي أنتج التعالي نفسه ويشير هيدغر إلى ذلك في عمله حول سؤال الوجود zur seinfrage، وللسبب نفسه لا يجعل كلمة être تقرأ تحت صليب الشطب؛ هذا الصليب ليس علامة سلبية بسيطة. هذا الشطب rature هو الكتابة الأخيرة لحقبة تاريخية، الكتابة بوصفها تحدد الأونطو-ثيولوجيا théologie ontologique- وميتافيزيقا الحضور ومركزية اللوغوس، فإنها أيضا تكون هي الكتابة الأولى¹³⁸.

يجد الإنسان نفسه حسب تصوّر "هيدغر" يتحرّك في إنسجام مع الوجود، إذ من خلال هذا الأخير يظهر سؤال معنى الوجود، والميل الحقيقي نحو مفهومه، فمن المؤكّد: "أننا لا نعلم ما الذي يعنيه الوجود لكنه وبمجرّد أن نتساءل عما يكونه نجد أنفسنا منخرطين ومنسجمين مع الـ "يكون" est من دون أية رغبة في السعي من أجل تثبيت مفهوما ما الذي يعنيه الوجود، فنحن لا نعلم حتى الأفق الذي بإمكاننا الانطلاق منه قصد التمكن من تثبيت وفهم هذا المعنى (معنى الوجود)¹³⁹.

لقد أوضح "هيدغر" الأرض النموذجية التي بإمكان سؤال معنى الوجود والوقوف عليها، المعينة تحديدا بأرض الفينومينولوجيا من خلال مبدئها المحكومة به منذ لحظة تأسيسها والذي وضعه "هوسرل" في عمله "الأفكار الأساسية"، "مبدأ المبادئ" (Principe des principes)، ويمثل حسب "دريدا" مبدأ الحضور، والحضور في الحضور بالنسبة إلى الذات مثلما تتجلى إلى الكائن، ولقد إستعار "هيدغر" هذا المبدأ عن "هوسرل"، والمسمى بمبدأ

¹³⁸- دريدا، علم الكتابة، سبق ذكره، ص 89.

¹³⁹-Derrida. Op.cit. P 152.

الحدس العطائي المحض، مقدّماً إياه بالكيفية التالية: "حسبنا من النظريات السخيفة! مهمّ بدا المبادئ لا تقدر أية نظرية ممكنة أن توقعنا في الخطأ، أعني أن كلّ حدس معطاء أصلي هو مصدر شرعي للمعرفة، كضللّ ما يعطى إلينا في الحدس على نحو أصلي (بفعليته المتجسدة) ينبغي أن يتلقّى فقط كما أعطي ولكن دون أن يزيد عن الحدود التي أعطي حينها في نطاقها، يتعيّن أن ندرك أن نظرية ما ليس لها أن تستمدّ حقيقتها من غير المعطيات الأصلية. كل منطوق يقتصر على إضفاء العبارة على هذه المعطيات بواسطة التفسير بالدلالات التي هي مضافة إليها؛ هو إذا بالفعل كما نهنّا في صدر هذا الفصل بدء مطلق مدعو بالمعنى الخاص للكلمة أن يكون أساساً ومبدأً "Principium"¹⁴⁰.

إن القطيعة مع النزعة الإنسانية لن تكون أبداً قطيعة نهائية، ومنه كانت الدعوة إلى معاودة قراءتها بواسطة إستراتيجية التفكيك، والتمرين من خلالها على نصوص آخر الميتافيزيقيين: هيدغر، فهذا الأخير رغم ما تتميز به فلسفته من مقاومة واندفاع وشجاعة باعتبارها سعت إلى فضح الفكر الغربي المنسي لحقيقته؛ إلا أنها فلسفة بقيت في اعتقاد "دريدا" مهمومة بشكل واضح بنوستالجيا الإنسانية، بالقرب وبالحضور فإذا كان "هيدغر" نفسه مأخوذ بانغلاق هذا الفكر الفلسفي الغربي داخل منطق الهوية الذي لا يعرف أن يتيح مكاناً للانفتاح على الآخر؛ فإنه بإمكانه أن ينجز إذن تحرراً منه، "فسواء حددنا الإنسان بما هو حيوان عاقل أو حددناه بما هو حيوان سالب أو مقوم أنه لا ينبغي أن ينفلت عن الأنظار ثمة لفظاً ضئيلاً يتردد هو "فعل" الانوجدان est

¹⁴⁰ - ورد النص في عمل: انقرّو (ف): هوسرل ومعاصروه، المركز الثقافي العربي، بيروت

لبنان ط1 ن2005، ص 82.

في قولنا l'homme est الإنسان هو، و الحال أن هذا الفعل الضئيل مثل لدى هيدغر الاهتمام المركزي، ومدخلا بالنسبة إليه إلى قضية الإنسان، وأن التعريفات السابقة تكون قد نسيت حسب "هيدغر" أهمية "فعل" الانوجاد هذا وتغافلته، وحتى من ذكر "ديكارت" مبدأه الشهير: "أنا أفكر أنا موجود" فإن ما استغرق إهتمامه هو أنا أفكر أي فعل "الفكر"؛ بينما هو أهمل الإهمال كله فعل "الوجود" أو "الانوجاد"؛ أنا موجود، وبالتالي يكون "هيدغر" قد أيقظ فعل الانوجاد هذا من ردم رماده، ومكّنه من الانبعاث.

تفكير ميتافيزيقا الإنسان "إنطلاقا من الحيوانية animalitas ولم تفكر فيه من جهة إنسانيته humanitas، وتنغلق الميتافيزيقا، يقول دريدا، على التصوّر الأساسي أن الإنسان لا يظهر في ماهيته إلا إذا كان مضطلع عليه من قبل الوجود"¹⁴¹؛ إذ فقط من خلال هذا الاضطلاع تمكّن من إيجاد مكان إقامة ماهيته، وإنطلاقا من هذه الإقامة كانت له اللغة: "فعندما تأتي هذه الخيرة بصفتها القول إلى الكلمة، فإنه يتم تجربتها كبيت للوجود"^{*}؛ حيث أن الوجود يترك الكائن يكون ككائن، إنه في ماهيته، أي في حدوثه هو الانفراج الحر الذي يحرر كحضور وغياب في الوقت نفسه الكائن؛ أي ما يخص ماهيته. إنه اللغة تتخلل وتهيكل كقول وبيان المجال الحر لهذا الانفراج الذي يتبدى داخل ويقال كلّ حضور أو غياب، إنها بذلك، أي اللغة، الراعي الذي يوكل إليه

¹⁴¹ - هيدغر، كتابات أساسية، سبق ذكره، ص 283.

* تمّ نعت اللغة بأنها بيت للوجود وهذا في عمل هيدغر الموسوم بـ "رسالة حول النزعة الإنسانية" 1947.

كطلّ حضور وغياب وبذلك البيت الذي يمكن داخله أن يجد الكائن ماهيته. تجمع اللغة حدوث اللاحفاء"¹⁴².

يقيم الإنسان لدى "هيدغر" بالقرب من الوجود، إنه جاره، وكأننا أمام إقامة سابقة للوجود من قبل الإنسان، فموطن الإقامة التاريخية هذه هي الجوار، Proximité، جوار الوجود، ففي ماهيته التاريخ-أنطولوجية سيكون الإنسان هو هذا الكائن المستند وجوده المتخارج على أنه سكنى بجوار الوجود والوجود المتخارج هو السكن الإكستاتيكي بجوار الوجود ex-tatique.

هذا ما يمنح التفوّق الملازم لاستعارة الفينومينولوجيا لمفهوم الفايينيستي phainesthai الظاهرة من حيث هي لمعان، إبانة، إيضاح وفتحة... إن فينومينولوجية "هيدغر" من هذا الموقع سيكون شأنها شأن فينومينولوجية "هوسرل" تحاول هي الأخرى تكريس الوجود في حضوره المطلق، وإن بدا لدى الأول من خلال الوعي، ولدى الثاني من خلال الدازاين؛ فالأمر سيان، وهذا ما يفتح الفضاء على الحضور والحضور على الفضاء المستوعبان ضمن تعارض القرب - البعد، فإذا كان: "الوجود هو ما يكون أكثر قربا، مثلما يشير هيدغر فإنه علينا القول حسب دريدا بأن الوجود هو القريب من الإنسان وإن الإنسان هو الأقرب من الوجود، فالقريب هو الخاص والخاص هو الأكثر قربا من الإنسان، هو خاص الوجود الذي يتكلم إليه بالقرب منه"¹⁴³، وعليه تكون الأسئلة التي فتحها الوجود والزمان هي نفسها أسئلة الفينومينولوجيا الترانساندانتالية الهوسرلية، وإن كان طرحها يبدو أكثر جذرية.

¹⁴²- هيدغر، الطريق إلى اللغة، كتابات أساسية، سبق ذكره، ص 258.

¹⁴³- Derrida op.cit. P 159.

إن مركزية الإنسان إذاً؛ هي ميزة الإنسان الغربي، أي ميتافيزيقاه القائمة على المتعارضات كأن نقول مثلاً عقلي في مقابل حسي، والداخل في مقابل الخارج، والكلام في مقابل الكتابة، إنه التمييز الذي يتأكد في مركزية العقل فلا مفكر أي؛ من الميتافيزيقيين الذين تمّ التطرّق إليهم تمكن من زعزعة اللوغوس وحقيقة الوجود بوصفهما مدلولاً أولياً بل عملت كلّ هذه الأسماء: "كانط" "هيغل"، "هوسرل"، "هيدغر" على ترسيخ مضامينهما (اللوغوس والحقيقة).

محنة الاعتراف: "غادامير" في ضيافة "دريدا"

– إنصاتهاً/تفكيراً/اعترافاً -

بلال كوسة*

ملخص المقاربة:

يتحاكم عمل الباحث في هذه المقاربة، إلى بحث إمكانية بناء حوار مستقبلي بين الهيرمينوطيقا والتفكيك، في إطار ما يسميه "جاك دريدا"، و"بول ريكور" بمشروع الضيافة اللغوية التي يرتضيها "دريدا" بديلاً للصراع؛ إذ اللقاءات المنتظمة التي جمعت به بآخر أقطاب فلسفة التأويل المعاصرة "هانز جورج غادامير"، بينت المخاض العسير الذي مرّت به هذا الحوارات حيث إستحال في البداية شرط الانصات، والقبول، والانفتاح نتيجة لسوء تفاهم حول مسألة المعنى، ما دفع بـ "جون غروندين" إلى نعت هذا الحوار المتعذّر إن لم نقل المستحيل بأنّه «حوار طرشان».

لكن "غادامير" إلتفت بعدها إلى الآخر، معرّفاً الهيرمينوطيقا «هي إمكانية أن يكون الآخر على حق»، وفي المقابل إنفتح "دريدا" على لغة الآخر حملاً /إنصاتهاً/تفكيراً/اعترافاً، أي الحوار مع الآخر في إطار هيرمينوطيقا الذات؛ هذه الأخيرة لا يمكن لها أن تدرك ذاتها إلا من خلال الحوار والتواصل مع الآخر.

* - أستاذ مدارس النقد المعاصر وقضايا تحليل الخطاب، المدرسة العليا للأساتذة

/سطيف، الجزائر.

1- حوارات أو لقاءات التفكيك مع الهيرمينوطيقا

إنّ المتتبع للخطاب النقدي المعاصر في مرحلة ما بعد الحداثة الغربية يجد أنّ فكرة الحوارات هي فكرة ذات أعراف وتقالييد في أوربا؛ لاسيما في الأكاديميات الفرنسية والألمانية، حيث لاقت إهتماما كبيرا من قبل الدارسين لما لهذه الحوارات من أهمية في بناء المعرفة، وتدوير عجلة التفكير، وتختلف أشكال ونماذج الحوارات؛ يمكننا إجمالها في صيغة أوردها "كارل أوتو آبل" "K. Otto. Apel" (1922- 2017)¹⁴⁴ في قراءته لتلميذه "يورغن هابرماس" "Jürgen Habermas" (1929-): التفكير مع "هابرماس" ضدّ "هابرماس" "Penser avec Habermas contre Habermas"، والتي تؤدي حتما إلى الاختلاف، وهي نفس الصيغة التي استخدمها "هابرماس" نفسه في مقاله الموسوم بـ "التفكير مع هايدغر ضدّ هايدغر" "Penser avec Heidegger contre Heidegger"، أو كأن يفكر "جاك دريدا" "Jacques Derrida" (1930- 2004) مع التراث الغربي ويختلف معه في آن، على سبيل المداورة، والمراجعة، والتصحيح، والترميم وذلك للإضاءة، والتحرير، والتنوير، وهذا لا

¹⁴⁴ - كارل أوتو آبل: فيلسوف ألماني معاصر، زميل "هابرماس" في جامعة فرانكفورت يمثل ما يسمى بالتداولية (البراغماتية) الترانسندنتالية، من أهم مؤلفاته:

- Transformation der philosophie.
- L'éthique de la discussion, sa portée et ses limites.
- La question d'une fondation ultime de la raison.

يُنظر: كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة وتقديم: عمر مهيبيل منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005، ص 11.

يعني ترديد ما قيل من مقولات حول هؤلاء الدارسين، أو الادعاء بالبحث عن الحقيقة المطلقة في الأنساق المضمرة خلف هذه الخطابات، وإنّما تروم أن تكتب خطابا ثانيا، أو لغة إبداعية – محايدة- مؤولة تستدعي المغيب/المجهول/المسكوت عنه، كما أنّ هذه الدائرة اللامنتهية من التفكير تُخلّص الهيرمينوطيقا من كل وصول وبالتالي تفادي كل ميتافيزيقا/حقيقة متعالية.

وفق هذا التحديد الأولي لصيغة الحوار Le dialogue الذي أضحي يُمشهد بعض الدوائر النقدية الغربية، وهي تتحاور/تتفاعل فيما بينها لإنتاج صيغ نقدية بديلة، تتمثل في قضايا فكرية، ومفاهيم جديدة، وبراديفغات متباينة تأتي هذه الدراسة لتُعين طبيعة هذه الحوارات /النقاشات بين التفكيك والهيرمينوطيقا وفق مُساءلة حفرية /أركيولوجية لمختلف المفاصل التي تصدر عنها هذه الحوارات، وكذلك التعارض بين المشهد النقدي الفرنسي وما يختلف عنه في ألمانيا، وبعدها محاولة الوقوف على أرضية صالحة للتوافق بين هذه المشاريع في صُلب إختلافها المنهجي.

يتجّه عمل الباحث هاهنا إلى فحص مدى التناغم، والتواشج بين الحوامل النقدية؛ لاسيما في أسس إختلافها النظري والمنهجي؛ أي بين التفكيك والتأويل أو قُل بين التفكيك الذي يرتبط بالباطن /الشتات الحامل لصفة العرفان والتأويل بصفته يمثل البرهان الحامل لصفة العقلان.

أجرى "دريدا" جملة من الحوارات مع مُعاصريه الكُثر، في البدء "دريدا" في كتابه: "أبراج بابل" "Des tours de Babel"¹⁴⁵ مناقشا "رسالة التّرجمان"

¹⁴⁵ - جاك دريدا: أبراج بابل، ترجمة: صبيح دقوري، تقديم: إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر، سوريا، ط1، 2015.

"La Tâche du Traducteur" للباحث الألماني "والتر بنيامين" "Walter Benjamin" (1892-1940)، ثم "دريدا" مؤبنا مواطنه "إيمانويل ليفيناس" "Emmanuel Lévinas" (1906-1995) في كتابه: الوداع أو "وداعا لإيمانويل ليفيناس" "Adieu à Emmanuel Lévinas"¹⁴⁶، وبعدها "دريدا" قارئاً /مناقشاً "هانز جورج غادامير" "H.G. Gadamer" (1900-2002)¹⁴⁷ في نصوص ومحاوّر لا تخرج في مجملها عن القراءة التفكيكية /التأويلية.

ولعلّ من أصعب الأمور التي تعترض الدارسين، هو محاولة إيجاد أرضية وفاق بين المناهج والقضايا النقدية؛ لاسيما إذا كانت هذه الأخيرة متباينة في المشارب والرؤى الفكرية، هذا حال التفكيك Déconstruction والهيرمينوطيقا Herméneutique اللذين يتباينان في المباحث وأرضية النشوء، ولذلك يُعد حوار التفكيك مع التأويل أبرز هذه الحوارات كونه حواراً صعباً إن لم نقل مستحيلاً /متعدّراً، بينته اللقاءات التي جمعت بين "دريدا" و"غادامير" في فرنسا بداية الثمانينيات، أو لقاءات "دريدا" مع "غادامير" وقد أضى آخراً بعد موته، وبقاءه شبحاً /طيفاً /أرشيفاً من خلال آثاره الراسخة، والتي تتيحها الضيافة اللغوية Hospitalité langagière، أو لقاءات المتضاهين /الطيفين بعد رحيلهما، واستضافتنا لهم بالقراءة، والشهادة، والاحتفاء بصنيعهما، ومن

¹⁴⁶ - Jacques Derrida: Adieu à Emmanuel Lévinas, Galilée, Paris, 1997.

¹⁴⁷ - هانز جورج غادامير "H.G. Gadamer": (1900-2002): أحد أقطاب الهيرمينوطيقا المعاصرة في ألمانيا، تتلمذ على يد هايدغروهرسّرل من أهم كتبه: "الحقيقة والمنهج" "Vérité Et méthode" و"فن الفهم" "l'art De Comprendre"، رحل غادامير لكن فكره لا يزال يتوهج إلى الآن شاهداً على العصر الذي قبله والذي عاشه والذي بعده.

ثمّ الاعتراف¹⁴⁸ بهما بعد ذلك، ولهذا كان الاعتراف من هذا المُعطى مطلب إنساني، إذ من خلاله يتم القضاء على مختلف أشكال التمرکز، والوصاية والتهميش، والعنف، والاحتقار.

فاللقاء الذي جمعهما بمعهد "غوته" سنة 1981¹⁴⁹ يبيّن عُسْر هذا الحوار، وتلاه لقاءات أخرى، قدم "غادامير" آنذاك مُحاضرة بعنوان:

¹⁴⁸ - لعل من المعاني الأساسية التي يحملها مفهوم الاعتراف هو أن تتحمّل الذات المسؤولية في الانفتاح على الآخر، وذلك وفق عملية تشاركية يحكمها الاعتراف المتبادل وشرطها نسيان المنازعات والحروب لتحقيق رباط الأخوة والعدالة والحق بما هي مكونات رئيسية لحياة سعيدة كغاية يطمح إليها أي وجود إنساني، وهنا يقول "فتحي إنقزو" في مقدمة ترجمته لكتاب "سيرة الاعتراف" لـ "بول ريكور": "وقد قدم المؤلف عنها منذ توطئة الكتاب إشارة دلت على تواتر مبدئي لمعاني تبتدئ بالاعتراف على جهة التعريف الذي يتعلق بشيء ما بعامة إلى تخصيص كيانات بعينها بالهوية- الإنية لتنتقل من بعد ذلك من الاعتراف بالذات الذي مرجعه الذات نفسها إلى الاعتراف المتبادل الذي يدعو الغير ويقضيه وأخيرا إلى العرفان الذي هو أقصى أطراف هذه الحركة بوصفه يدل على معاني الامتنان والشكر".

يُنظر: بول ريكور: سيرة الاعتراف - ثلاث دراسات - ، ترجمة: فتحي إنقزو، مراجعة: محمد محجوب، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010، ص 13.

ففي فعل الاعتراف تمتنع الذات أن تكون حيادية/متمركزة، إنّها على الأقل من الناحية الأخلاقية موجودة مع الآخر الذي يحتّم عليها حق الاعتراف به، فـ "غادامير" يتم الاعتراف به بالنظر إلى وزنه الذي يتمثل في مشروعه الفكري، والحق أنّ هذا مطلب إنساني يفرض على كل واحد ضرورة الاعتراف بالآخر، في إطار مفهوم "الصراع من أجل الاعتراف"، بما هو صراع، ونزال، ونزاع. المؤلف.

¹⁴⁹ - En 1981, à Paris, Avait Débuté Ce que d'aucuns ont appelé un « dialogue de sourds » entre herméneutique et déconstruction. P 76.

"الهيرمينوطيقا والبنوية الجديدة"، فالدوائر الفكرية الألمانية تعتبر التفكيك بنوية جديدة، وتكلم "دريدا" هو الآخر عن مفهوم "التوقيع" "signature" مُعرجا على آثار "فريدريك نيتشه" "Friedrich Nietzsche" (1844-1900)، و"مارتن هايدغر" "Martin Heidegger" (1889-1976) دون ذكر لـ "غادامير" بصفته حلقة مُهمة في الفكر الإنساني المعاصر، في شكل من أشكال التجاهل /الإقصاء /الصمت /النسيان الذي هو الاحتفاظ به في الذاكرة، حيث أحدث هذا الحوار ضجة فكرية في أوساط المشهد النقدي المعاصر؛ إذ مرّ بمخاضات عسيرة إستعصى معها شرط الإنصات، والقبول، والتنازل، والانفتاح، ما دفع بكثير من النقاد بعد ذلك إلى الحكم باستحالة الحوار بين التفكيك والتأويل. حينما إنتهى "غادامير" من محاضراته قدم له "دريدا" جملة أسئلة، ولكنه لم يفهم أسئلة ونوايا خطاب "دريدا" آنذاك، ما إستدعى تأجيل الإجابة إلى يوم الغد، وهذا ما أقره "غادامير" في قوله: «يصعب علي فهم الأسئلة الموجهة إلي. لكن سأبذل كثيرا من العناء كما يفعل كل من يريد فهم الآخر أو يكون مفهومًا عنده، لا أرى بتاتا لماذا ينبغي هذا الجهد (التأويلي الذي أباشره) إلى عصر

في 1981، بباريس، كانت المنطلق لما يمكن أن نسميه « حوار الطرشان » بين الهيرمينوطيقا والتفكيك، ص 76 .

Voir : Jérémie Majoral, Points d'intersection et de déconstruction, lorsqu'il rend hommage à Hans Gorg Gadamer, le philosophe reformule en miroir son idée de la « déconstruction » concept auquel on a abusivement résumé sa méthode, le Magazine littéraire juin 2010 N° 498, p 76.

الميتافيزيقا أو أيضا إلى المفهوم الكانطي حول الإرادة الحسنة»¹⁵⁰، كما أنّ "غادامير" أراد أن يعطي خصوصية للتأويل بعيدا عن التفكيك، لأنّ الفكر الألماني الجمالي يختلف عن الفكر الإbstيمولوجي الفرنسي، ولهذا علق "جون غروندين" "Jean Grondin" (1955-) على هذا الحوار بأنّه «"حوار الطرشان" dialogue de sourds»¹⁵¹، حيث كان "دريدا" يسأل و "غادامير" لا يجيب؛ لاسيما ما يتعلق بارتباط الحوار والنقاش في النص بفكرة الإرادة الحسنة عند "كانط" Kant"، والتي هي في تصور "دريدا" صورة من صور الميتافيزيقا، وما قيمة الإرادة الحسنة إذا كانت تؤدي إلى الاتفاق حول معنى مشترك بين القراء في صورته النسقية المكتملة، فالغاية عند "دريدا" ليس الاتفاق، وإنّما الاختلاف، بمعنى التحوار من أجل الاختلاف /الصراع، الذي يؤدي إلى اختلاف المعنى.

وسبب الاختلاف بين "دريدا" و"غادامير" هو نتيجة سوء تفاهم حول قضية الفهم أو قلّ المعنى، حيث رفض "غادامير" أن تكون الهرمينوطيقا فلسفة في الحضور؛ إذ «يعتبر غادامير أن نقد دريدا للهرمينوطيقا جاء نتيجة سوء

¹⁵⁰ - هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل -الأصول، المبادئ، الأهداف- ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2006، ص 187.

¹⁵¹ - حوار الطرشان: هو حوار صامت بين سرمدين أو أكثر (دريدا، غادامير، هابرماس) وهي تسمية أطلقها جون غروندين على حوار دريدا غادامير، في معهد غوته في باريس سنة 1981.

تفاهم، لأنه، أي دريدا، كان يرى في الفهم تقنية في "الاستئثار أو الامتلاك"¹⁵² أي إمتلاك الحقيقة، وحضور المعنى النهائي والمطلق والاستحواذ عليه من طرف الذات، وبهذا الدخول في مركزية إمتلاك المعنى في الوعي¹⁵³، وهذا ما يرفضه "دريدا"، فهو يدعو لإساءة القراءة التي تخلخل القراءات القارة التي سبقتها، أو ترفض القراءة الأحادية الآنية الثابتة، بيد أنّ التأويل هو الآخر بحث عن المعنى الذي يتعدد من خلال صراع التأويلات Le conflit des interprétation وتختلف الأفهام بتعدد القراء، فكل فهم هو فهم أول للنص¹⁵⁴، وهذا ما يتصوره "محمد شوقي الزين" Mohammed Chaouki

¹⁵² - محمد شوقي الزين: الأزاحة والاحتمال - صفائح نقدية في الفلسفة الغربية - منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 314.

¹⁵³ - يبدو أنّ الهيرمينوطيقا بالنسبة للتفكيك هي رغبة في الفهم الذي يفترض معقولة يتم تحقيقها اعتمادا على البرهان، ولكن الذي يجب الوقوف عنده هو أنّ الهيرمينوطيقا تعمل على البقاء منصبة إلى المعاناة الأساسية التي تجري على تخوم اللغة وداخل نسيجها ذاته.

يُنظر: جان غراندان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007، ص ص 175، 176.

¹⁵⁴ - بهذا المعنى، يستبعد غادامير التصورات الساذجة والعميقة حول إمتلاك الدلالة. فالمعنى "يقع" أو "يطرأ" كوميض من النور ولا ينبع من ذات متعالية أو سلطة قسرية. نظام المعنى هو الحدوث العابر وليس القبض الحديدي أو الاستئثار الأناني. إنه "العارض" و"العرض" accident بالمعنى الذي تداولته الفلسفات الوسيطية مع ابن سينا أو توما الأكويني، وليس "الجوهر" الذي يدلّ على الثبوت أو الأزل.

ينظر: محمد شوقي الزين: الأزاحة والاحتمال - صفائح نقدية في الفلسفة الغربية - ، ص ص 315، 316.

Zine "حينما يقول: «لكن الفهم هو التفاهم، أي العمل الجماعي بين شركاء الحوار الذين يوسعون من آفاق تصورهم للقضايا العصرية أو الوجودية»¹⁵⁵. هذه النعوت من طرف "ديدا" أزعجت "غادامير" ولم تكن ترضيه، حيث يرفض أن تكون الهيرومينوطيقا فلسفة في الحضور أو التمرکز الصوتي تحت سلطة هايدغر، و«يصف غادامير هايدغر على أنه سيد "التأويلات العنيفة" وأن غادامير، حسب دريدا، هو أسوأ نسخة من هايدغر»¹⁵⁶، وهذا ما لم يستسغه "غادامير" الذي يعتبر أنّ تأويليته هي ردة على التأويليات الترسندنتالية والنفسية الممّجدة للذات، أي التخلي عن الرؤية التي تقتضي المعنى في نفسية الكاتب، وفي حياته الشخصية، فالمعنى يمكن التنقيب عنه بين حيثيات نصوصه التي تستقل عن صاحبها معلنة موته، فالمعنى عند "ديدا" يرتبط بالإرجاء الذي تصنعه اللغة، خصوصاً واللغة هي التي تقول مرادها في كل مرة، ولهذا «يرى غادامير أن دريدا أخطأ في المفردة التي وظفها هايدغر في نقد العقل الميتافيزيقي للتراث الغربي. فهو، أي دريدا، كان يرى في كلمة Destrution كمرادف للهدم أو النقض. لكن في اللغة الألمانية الهدم أو التقويض هو Zerstörung، لأنّ كلمة Destrution تعني تفكيك وحدة إلى عناصرها يلها التركيب، لهذا السبب كان الآتي أو المستقبل هو الذي يميّز الدازاين (الكائن - هنا) عند هايدغر وليس الحاضر، لأنّ التفكيك في الحاضر يتلوه التركيب في المستقبل، وعملية التركيب التي تشتغل في الحاضر هي تأجيل

¹⁵⁵ - المرجع نفسه، ص 314.

¹⁵⁶ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

مستمر نحو الآتي»¹⁵⁷، ولهذا نجد أنّ "غادامير" هاهنا لم يذهب في تأويليته إلى المدى الذي ذهب إليه "هايدغر"، وهو إجراء عنف تأويلي على التراث تبعاً لما سمّاه "الهدم" (destruktion)؛ لم تكن لـ "غادامير" الجرأة الهايدغرية (حسب دريدا) في القيام بهذا النوع من الهدم (بالمعنى الإيجابي) على التراث. ومن العوائق التي صعبت الحوار بين "دريدا" و"غادامير" كما ذكر "غادامير" نجد:¹⁵⁸

أولاً: عائق اللغات: فليس من السهولة بمكان أن نقيم حواراً بين متحاورين كل منهما يتكلم بلغته الخاصة الأجنبية، أو ينتمي إلى ثقافة معينة، والتي يعسر في بعض الأحيان فتح أقفالها والإحاطة بمصطلحاتها ومفاهيمها، فمفاهيم التأويل في نسخها الألمانية قد تفقد بعضاً من حيويتها في نشرتها الفرنسية وهذا حال التفكيك الذي يعاني هو الآخر داخل أرض مغايرة له هي الثقافة الألمانية، ولهذا اعتقد "دريدا" أنّ تقنية "الفهم" التي تكلم عنها "غادامير" هي الرغبة في تملك المعنى، والقبض عليه، وهذا ما لم يفهمه "دريدا" في تصور "غادامير": إذ كل محاولة في مسار الفهم لا تعدو أن تكون إلا إضاعة في جوانب النص ودروبه، لا تصل إلى برّ اليقين، فالفهم فهوم في فضاء النص، وكل فهم هو قراءة داخل الحلقة التأويلية، فمهمة الهرمينوطيقا هي الكشف عن آفاق جديدة غير مطروقة، ولا يعني البتة تملك المعنى، وتقديم إجابات مطلقة عن الأسئلة المطروحة، ولهذا يتصور "غادامير" أنّ "كل قراءة تسعى إلى الفهم

¹⁵⁷ - المرجع نفسه، ص 315.

¹⁵⁸ - هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل -الأصول، المبادئ، الأهداف- ترجمة: محمد شوقي الزين، ص ص ص ص ص 190، 191، 193، 194، 202.

ليست سوى خطوة في هذا الطريق الذي لا يبلغ أبدا منتهاه، فكل من يختار هذا الطريق يدرك جيدا بأنه لا "ينتهي" أبدا من نصه: فهو يتعرض إلى الضربة عندما يمسه نص شعري في العمق حتى "يلج" في أعماقه ويتعرف عليه أن يستسلم (إلى هذا النص). ولست بعيدا عن "دريدا" عندما أشير أننا لا نعرف مسبقا ولا نتكهن سلفا ماذا سنكون عليه عندما نكتشف ذاتنا".

ثانيا: الاختلاف بين "دريدا" و"غادامير" هو اختلاف نتشوي بالأساس، لأن قراءة "دريدا" لـ "نيتشه" ليست هي قراءة "غادامير"، فكل فهمه حسب منطلقاته وأدواته في القراءة؛ إذ يرفض "دريدا" كل محاولة تهدف إلى فهم "نيتشه" بطريقة أحادية، وعليه ينكر "دريدا" المحاولة التي يمثلها التأويل الهيدغري لأثار "نيتشه"، فهو يتهم كل تأويل أحادي لأثر "نيتشه" على أنه أسير العقل المركزي للميتافيزيقا، ويعتقد أنه أقرب إلى "نيتشه" منه إلى "هايدغر" لأن هذا الأخير بقي أسيرا للميتافيزيقا، بيد أن "غادامير" يعتبر أنه رغم كل القساوة التي يستعملها "هايدغر" في قراءاته للنصوص الفلسفية أو الشعرية هي تأويلات مقنعة، ويعتبر أنه أقرب من "هايدغر" في محاولته الوصول إلى لغة وفكر جديد.

لكن قد يقول قائل: هناك نوع من القسوة والعنف في أسئلة "دريدا"، هل هذا يعني أنه ضد "غادامير"؟ "دريدا" ليس مع "غادامير"، وليس ضده، فهو يختلف عنه. "أنا لست معك، ولست ضدك، أنا أختلف عنك"؛ هكذا أجاب "دريدا" "غادامير" بعد نهاية المحاضرة التي ألقاها هذا الأخير، ومن ثمة فـ "دريدا" يختلف مع "غادامير" ومع الآخرين، بل قل يختلف مع ذاته، فهو

دائماً يعيش في حرب مع نفسه¹⁵⁹، وبذا فذات "دريدا" تسكنها ذوات أخرى تختلف معه وتتغاير فيما بينها، فهو الذات التي تسكنه.

واللافت من كلام "دريدا"، أنّ الغاية من الحوار ليس الوصول إلى تفاهم كلي، أو لغة مشتركة حاملة لصيغة شمولية، وإنّما أن نتحاور لا لكي نصل إلى أرض واحدة، أن نتحاور من أجل التعدد، والاختلاف، والمغايرة، وهذا ما يراه "غادامير" حينما يقول: «يبدو لي هذا غير مبرر لكي ننطلق من مسار الاتفاق الذي يتشكل ويغيّر من شكله، عندما نسعى إلى وصف اللغة وتثبيتها المحتمل بالكتابة»¹⁶⁰، هذه النقود التي قدمها "دريدا" لـ "غادامير" لا تحاول نفي خطابه وإنّما الاختلاف معه، لأنّ في التعدد والاختلاف نشداناً للانتهائي واللامكتمل واللامحدود، ويرى "دريدا" أنّ "غادامير" هو "هيغل" "Hegel" (1770-1831) الجديد في محاولة معرفة هوية الذات ضمن الكائن الآخر، فعبارة فهم الذات هي ما لم يقبله "دريدا"، وهي صورة من صور ميتافيزيقا الحضور والعقل المركزي.

وخيبة الحوار هي في الوصول إلى فهم كلي للآخر، ففهم الآخر في مقاصده يعني تملكه، ومن ثمّة تجاهل غيخته، وبعدها قتله، فالإرادة في فهم الآخر ما هي إلا ضرب من ضروب القسوة التي تمارس على هذا الآخر -آخرته- كما تصور

¹⁵⁹ - يُنظر: جاك دريدا: أنا في معركة ضد نفسي، ضمن كتاب: بول ريكور: حي حتى الموت -متبوعاً بشذرات- ترجمة وتقديم: عمارة ناصر، منشورات الاختلاف، الجزائر منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2016، ص 101.

¹⁶⁰ - هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل -الأصول، المبادئ، الأهداف- ترجمة: محمد شوقي الزين، ص 189.

"دريدا"، خصوصا إذا كان «الأخر سر لأنه آخر»¹⁶¹، وبذا فالحوار المعول عليه هو الحوار العابر للحدود، واللامتناهي في الزمن، والمنفتح على تجربة الكائن (الكينونة) في العالم، أو قل هو حوار تعمل فيه الذات على مساءلة ذاتها نحو جوانب غير مدركة فيها، ولهذا يرى "غادامير" بأنه «ينبغي بلورة حوار لانهائي بين الشركاء وبين الذات وذاتها بالنسبة للحوار الداخلي للنفس مع نفسها (المونولوج)»¹⁶².

¹⁶¹ - جاك دريدا: الآخر سر لأنه آخر، ضمن كتاب: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة ترجمة: حسن عمراني، دار توبقال للنشر، ط1، 2005، ص 63.

¹⁶² - هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل -الأصول، المبادئ، الأهداف- ترجمة: محمد شوقي الزين، ص 190.

2- المتضاييف التأويلي: من حوار الطرشان إلى هيرمينوطيقا الاعتراف.

لقد أعلن "غادامير" في العشرين سنة الأخيرة مراجعته للخطاب التأويلي في دائرة الحوار والتسامح والتعايش بين أطراف النزاع، من خلال نقاشاته المتعددة مع "دريدا" في باريس، كون الفهم ليس تطبيقا أو تملكا للآخر، وتجاهلا لغيريته، لأنّ فهم الآخر L'autre كما يتبدى لنا هو ممارسة لسلطة رأينا عليه ولكن الآخر هو الغريب /الأجنبي /المختلف /الغيري، يحضر دائما في آخريته وخصوصيته المرتبطة به، والتي هي صحيحة بوجه من الوجوه، ولهذا عرّف الهيرمينوطيقا قائلا: «هي إمكانية أن يكون الآخر على حق»¹⁶³، ومن ثمّة الانفتاح على تجربة الآخر /الغريب عن طريق التأمل في مشروعه، فمحاولة الانفتاح هذه من قبل "غادامير" تفتح سبيلا للحواريين المشاريع الفكرية بعدما كان "غادامير" قد رفض أن تقتحم التفكيكية صروح التأويل، ومن ثمّة هناك استحالة للانفتاح والتوافق في البداية، لكن فيه احتمال وإمكانية للحوار؛ هذا الأخير يكون صامتا في المناطق المتوارية البعيدة عن الأنظار، وهذا ما يتصوره "محمد شوقي الزين" حينما يقول: «الحوار هو أيضا الجدل بين النصوص، أو السياقات أو الثقافات، هو أيضا الصمت الذي تقبع في طياته الهمسات أو النداءات»¹⁶⁴، ولذلك سلك الحوار بعد ذلك طريق الانفتاح والانفراج.

وأعلن "دريدا" هو الآخر مراجعته للخطاب التأويلي الغاداميري في دائرة الاعتراف Le cercle de La reconnaissance ؛ الاعتراف بهذا الآخر الذي تنكر له في البداية وحاول أن ينساه، ويغض الطرف عنه لأنّه لا يتوافق مع رؤيته، ففي

¹⁶³ - محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال - صفائح نقدية في الفلسفة الغربية- ص 151.

¹⁶⁴ - المرجع نفسه ، ص 316.

سنة 2002 عشية وفاة "غادامير"، قدم "دريدا" "تأبينية" بعنوان: "Comme il avait raison"¹⁶⁵ كتب فيها عن "غادامير" معتبراً إياه مدرسة فكرية قدمت أفكاراً نقدية بناءة، وأقرباً إلى القرن العشرين هو قرن "غادامير"، حيث أرغم "دريدا" ذاته على ضيافة الغريب، والذهاب نحو الآخر، وأن يبدي نوعاً من الاحترام لإزاءه، وهذا ما يؤكد "محمد شوقي الزين" في قوله: «جاء نص دريدا لتفنيد هذه المزاعم وكثناء على غادامير حيث كتب إن القرن العشرين هو قرن غادامير، وغادامير هو في ذاته "مدرسة فكرية" أنارت القرن العشرين بقراءات نقدية جادة وأفكار معرفية خارقة، وطلعت على الفكر المعاصر بمنهج تتقاطع فيه الفلسفة والأدب والقانون واللاهوت، وهو المنهج التأويلي أو الهرمينوطيقا»¹⁶⁶، وهذا يُعد شهادةً، وتسليماً، وتقديراً للآخر، بوصفه معلماً وعريقاً، وبصيراً، وبذا يعترف "دريدا" بـ "غادامير" شهادةً /ثناءً /وعداً /تذكراً وهذا بمثابة الدّين الذي لا مناص منه، وهي وجوه من وجوه أدبيات الاعتراف عند "بول ريكور"، و"أكسل هونيت"، حيث اعترف بالجهد والفضل والجميل إذ يتحصّر "دريدا" على رحيل "غادامير" كمفكر أنار القرن العشرين بأفكاره وكيف لا يكون ذلك كذلك، وهو الذي قام بسحب المقاربة التأويلية على كل ميادين علوم الفكر، ولهذا أثنى عليه بتأبينه وكتابة شهادات اعتراف في حقه فالاعتراف هو بمثابة "أضحية" أو عطاء لدرء غضب أو عنف

¹⁶⁵ - Jacques Derrida : Comme il avait raison !, contre jour : cahiers littéraires, n 9, 2006, P 87- 92.

¹⁶⁶ - محمد شوقي الزين : الإزاحة والاحتمال -صفائح نقدية في الفلسفة الغربية- ، ص 313.

أو إختلاف، وهنا يقول "غادامير": «إن هيبة الأشخاص لا يكون أساسها الأقصى فعل إذعان واستسلام للعقول، إنما فعل اعتراف ومعرفة، معرفة بأن الآخر أفضل حكما وبصيرة»¹⁶⁷.

وبعدها في فبراير سنة 2003، نظمت الجامعة الألمانية "جامعة هايدلبرغ" ملتقى بمناسبة الذكرى الأولى لرحيل "غادامير"، قدم من خلالها "دريدا" مداخلة بعنوان "حَمْلان" "béliers"¹⁶⁸، تكلم فيها عن علاقته بـ "غدامير"، وناقيا إستحالة الحوار بين التفكيك والهيرمينوطيقا، و«اصطلاح دريدا على هذا الحوار الصعب بينهما إسم "الانقطاع" "interruption" دون أن يكون مقاطعة قصدية من أحدهما أو من الآخر أو قطيعة بين منهجيهما في القراءة والفحص»¹⁶⁹، إذ القطيعة هاهنا ليست بمعنى الحد، وإنما بمعنى الاستمرار والديمومة والتواصل التي ينبثق عنها حوار الإمكان والقبول، أي حوار

¹⁶⁷ - بول ريكور: سيرة الاعتراف، ترجمة: فتحي إنقزوّ، مراجعة: محمّد محجوب، دارسيناترا (تونس)، ط1، 2010م، ص260.

¹⁶⁸ - "Béliers", le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème est la retranscription d'une conférence prononcée à la mémoire de Hans-Georg Gadamer, à l'université de Heidelberg, le 5 février 2003.

"حَمْلان"، الحوار غير المنقطع بين لا محدودين/ سرمدين، الشعر واللغة الواصفة في الخطاب المتلفظ في ذاكرة غادامير بجامعة هايدلبرغ، في 05 فيفري 2003.

Voir : Jérémie Majoral, Points d'intersection et de déconstruction, lorsqu'il rend hommage à Hans Gorg Gadamer, le philosophe reformule en miroir son idée de la « déconstruction » concept auquel on a abusivement résumé sa méthode, le Magazine littéraire juin 2010 N° 498, p 76.

¹⁶⁹ - محمّد شوقي الرّين: الإزاحة والاحتمال -صفائح نقدية في الفلسفة الغربية- ص313.

منتج فعّال، يتبدى في الحمل الذي يعتبر معاناةً ومأساةً، والتحمّل عند "بول ريكور" «يعني أن يقع المرء طوعاً أو غصباً عنه تحت قدرة تصرف الآخر والتحمل يصبح معاناةً والمعاناة تبلغ حدود التألم»¹⁷⁰.

ومما تقدم سلفاً، يتبين أن العلاقة بين "دريدا" و"غادامير"، أضحت علاقة صداقة، ومودة، وعرفان، وإعتراف بما هو شكر وامتنان، ففي تصور "بول ريكور": «الامتنان في ثقافة الاعتراف يفيد التبادل والهدية وأساليب التقدير، فهو يضع الاعتراف في مستوى المشاركة، وليس فقط على صعيد الانفعال»¹⁷¹. واللافت للنظر، والحال هذه، أنّ الاعتراف يولد من رحم المعاناة فكأنّ الغريب هاهنا يقول للغريب: أيها الغريب لقد أثقلني الشقاء، شقاء الحمل والتحمّل والمعاناة، إذ عليّ إستضافتك والاعتراف بك عن طريق معرفتك، والتعرّف عليك بقراءة مشروعك.

وسبب إختلاف "غادامير" و"دريدا" هو أنّ هذا الأخير «رفض أن تكون الهيرمينوطيقا فلسفة في الحضور»¹⁷²، أي فكرة حضور المعنى أمام الذات لأنّ الهيرمينوطيقا فلسفة غياب وماض واحتكام إلى النص الأصلي، وبهذا تكون المعاني قد تكونت عبر عمليات التأويل المختلفة، في شكل دائرة حلقية أو إستدارة تغيّر إحداثياتها في كل مرة، ومعتمدة في ذلك على منطق الإرجاء، والأمل في إستيعاب المعنى الضائع بما هو رجاء، ولهذا «فالحوار بين غادامير

¹⁷⁰- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص320.

¹⁷¹- محمّد شوقي الزّين: الإزاحة والاحتمال -صفائح نقدية في الفلسفة الغربية-، ص 126.

¹⁷²- المرجع نفسه، ص 113.

ودريدا لم يكن حوار طرشان، كما لو قلنا إن حوارا حقيقيا معينا قد خلف الصمم فكل حوار، ومهما بدا من المتحاورين في مواقفهم، لابد أن يترك أثارا في نهاية المطاف، إنه "بالتعريف" انفتاح على الآخر، وبحث عن لغة أخرى غير لغتي أنا»¹⁷³.

ويشتغل التأويل بين البداية والنهاية، حيث يقرأ الأشياء الماضية والحاضرة، ويعمل على النظر إلى ما تؤول إليه في اللاحق، أي؛ أنه «بين الأول (الماضي) والمآل (المستقبل) يشتغل التأويل في الإرجاء والرجاء، بمعنى في أساليب الحوار وأشكال التفاهم»¹⁷⁴؛ إذ المعنى كالوهج أو كالشبح دائم الإرجاء والغياب، وإن حضر فيبقى معلقا إلى حين، كما أنه داخل عملية الإرجاء يوجد رجاء القبض على الدلالة، لأنّ التأويل هو "دور" أو "دائرة" بين بداية الأشياء (الأصل) ونهاياتها القصوى (المآل)؛ وليست هذه النهاية سوى إرجاء بعدم بلوغ المعنى المطلق وفي ذلك رجاء، لأنّ بلوغ المعنى والاستحواذ على الحقيقة هو هلاك وسلطة على العكس تماما من الرجاء والأمل؛ إذ المؤول في قراءاته يحتكم إلى الآفاق القرائية السابقة عبر سلسلة التلقيات المختلفة، والتي بدورها تشتغل داخل نشاط التاريخ بما هو سيرورة وصيرورة، أي منذ اللحظة الأولى التي وُلد فيها النص وتم تلقيه، حيث تتحاور هذه الآفاق الماضية مع أفق القارئ المعاصر في إطار ما يصطلح عليه "غادامير" بانصهار الآفاق"، وهذا الحوار بين الآفاق ينتج عنه أفق القراءة الراهنة، فالتأويل يشتغل ضمن إطار ما يسميه "غادامير" بفكرة "الوعي التاريخي"، والتي يعني بها وعي القارئ المعاصر بالنص وبذاته؛ في ماضيه

¹⁷³ - جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 183.

¹⁷⁴ - المرجع نفسه: ص 115.

وفي حاضره، وفي مستقبله، فكل فهم هو فهم داخل التاريخ؛ لاسيما وأننا نوجد داخله، فنحن كائنات تاريخية يصنعنا التاريخ كما يتصور "غادامير" ولهذا تتعدد فهوم القراء للنصوص وتتباين من فترة تاريخية إلى أخرى، هذه الآفاق مهمة لتحديد القراءة الراهنة وتوجيهها، فالقارئ المعاصر يكون عمله عطفًا على القراءات السابقة؛ إذ الحوار لا ينقطع بين لحظة الأول (البداية) ولحظة المآل (الآتية)، فهو أساس الفهم والتفاهم من خلال إصغاء القارئ المعاصر للقراءات السابقة، واحتكامه لها؛ فهي مُعينه ومُوجهه في الفهم الذي يرومه .

رحل "غادامير" عن "دريدا" في صمت، والصمت حوار سريّ بين النصوص وطريق إلى المعرفة، والسرمود هو الشيء المستمر الذي لا ينقطع، هو حوار داخلي خفي تحت النصوص وطبقاتها التكتونية تحتاج إلى التحريك والخلخلة لكي تفصح عن نفسها، وتنتج الآخر وتفرضه، ولهذا إنّ «الانقطاع هو نهاية عالم وليس نهاية (ال) عالم :نهاية عالم توارى عن الأنظار ولكن الحوار لا يزال يشتغل في التكتونيات الفكرية من قراءة أو نقد أو تأويل أو فحص أو تمحيص»¹⁷⁵. فالعالم مفتوح على التأويل، وتحقيق فكرة الانقطاع تتم على مستوى العوالم الصغيرة، لأنّ العملية التأويلية هي عملية داخل العالم باعتبار هذا الأخير سرمديا طويلا يغشي العالم، ومن ثمة ينتهي عالم هو عالم الكتابة /المؤلف بوفاته وتواريه خلف اللغة، وتبدأ عوالم جديدة هي عوالم القراءة /الكتابة بما هي عوالم تتعدد وتتعدد بتعدد القراء وآلياتهم التي تختلف حسب درجة التكوين الفكري (الحذاقة، الدربة ..)؛ إذ القراءة تضمن التواصل مع مشاريع

¹⁷⁵- المرجع السابق: ص 316.

الكتاب بوصفها حاملة لأرشيفات معرفية، حيث يرّحل الكتاب وتبقى نصوصهم شاهدة عليهم، ومفتوحة في آن على الفهم والكتابة الثانية، وهذا ما يراه "محمّد شوقي الزّين" حينما يقول: «انقطعت بلا شك أعمال غادامير أو دريدا أوسارتو، ولكن الحوار معهم لا يزال قائماً ما دامت القراءة لا تنتهي بزوال القراء أو الكتّاب»¹⁷⁶.

فالقراءة هي حملُ النصوص وتحملها، مخالطةٌ/مجالسةٌ/مجاورةٌ/مطاوعةٌ/محاورةٌ، ما يخلق علاقة حميمية بين القارئ والنص الذي أودعه أصحابه عند الآخرين/الغرباء/القراء، كما أنّ الكتابة ينكتب عبرها صاحبها ويتستر وراءها لتصبح هي الناطق باسمه، وهي تحيا بفعل القراءة والحوار ولهذا فـ «الحوار هو نداء حسب غادامير "anspruch"، فما دام النص ينادينا بقوته المفهومية أو البلاغية (رغم موت المؤلف) فالحوار لا ينقطع، والنداء يقتضي الإصغاء كما كان يقول غادامير»¹⁷⁷، هذا النداء يأتي من النص الذي يحمل داخل طياته وطبقاته التحتية أصواتا خافتة تحتاج لمن يسمعها، فالنص نسيج لغوي حمال لأوجه دلالية لامتناهية، تتكلم لغة غير الكلام وهي الهمس، ولذلك «فالتأويل مفتاحه الحوار، مادام أن اللغة لم تقل ما تريد»¹⁷⁸، فاللغة تقول كل شيء ولا تقول أي شيء، فهي تُمنّيكَ، تغريك، لكنها لا تفتح ذراعها لك، إنّها متمنّعة غير طيّعة، حيث تحمل المعنى ونقيضه أو أثر المعنى الذي تمثله الأطياف

¹⁷⁶-محمّد شوقي الزّين: الإزاحة والاحتمال، ص 316 .

¹⁷⁷- المصدر نفسه: ص 317.

¹⁷⁸- غادامير: فلسفة التأويل - الأصول، المبادئ، الأهداف- ترجمة: محمّد شوقي الزّين منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، ص 22.

والأشباح في شكل لا شكل له، و «الذي نجد بموجبه أن أي تعبير له أبعاد متغيرة، فهو إذ يعني شيئاً، فإنه يعني في الوقت نفسه شيئاً آخر»¹⁷⁹. ولهذا أنصت "دريدا" لـ "غادامير" عن طريق حوار داخلي خافت بين "دريدا" وذاته من خلال قراءة مشروعه، والإنصات إليه بالمحاورة، والتفسير، ومحاولة الفهم لسماع كلمته، ولهذا الحوار هو صراع يؤسس للفهم من خلال سماع آراء الآخرين، فالآخر يحمل رسائل تبتغي متلقين لها، «والحوار حسب غادامير هو أعلى مستويات التأويل، لأنه يتيح للمؤول، الدخول في عالم النص لا لفضحه أو التشهير به أمام الملأ، وإنما لفهمه والبحث في أغواره عن إمكانات تخدم أيضاً قضايا المؤول»¹⁸⁰، وعليه، يكون "دريدا" حاملاً لـ "غادامير" في ذاكرته طيقاً عن طريق التفكير فيه، فالتفكير هاهنا آلية للاعتراف داخل الذاكرة بما هي حامل للتاريخ، ونعني به التاريخ العلمي الحافل الذي شيده "غادامير"، «وعندئذ تكون مهمة التفكير نوعاً من الفعالية الذاكرية، وتذكر ما نسي، وكشف ما هو متخفّ، أو مطمور ضمن الموروث الفلسفي الغربي نفسه»¹⁸¹؛ أي تذكره واستحضار أثره الذي إندثر بفعل النسيان، فذات "دريدا" هي ذات تمثل "الإنسان القادر" "L'homme capable" بمفهوم "بول ريكور" من خلال الانفتاح على الآخر والتعايش معه رغم الاختلافات، وهو

¹⁷⁹ - بول ريكور: صراع التأويلات - دراسات هيرمينوطيقية- ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2005م، ص99.

¹⁸⁰ - محمد شوقي الزين: الازاحة والاحتمال، ص 314.

¹⁸¹ - ج. هيو. سلفرمان: نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط1 2002م، ص307.

يكتب سردية جديدة للتفكيك، قائمة على أخلاقيات الاعتراف بالآخرين المغايرين له كما استطاع أن يتحمل عبء عمل كان هو المسؤول عنه، وهو الاختلاف مع الآخر، حيث تناسى "ديدا" تلك الخلافات والصراعات في إطار فكرة الصفح وهذا لا يعني أنه نسىها بالكلية، فـ «الذات قادرة على التذكر. الإنسان قادر على التذكر وكذلك على النسيان وقبل ذلك كله إنه قادر على الغفران من دون حساب، لكن من غير أن ينسى»¹⁸².

ومن الصعب أن يغفر الإنسان، لأنّ لغة الغفران والصفح تحتمّ طبعا لغة النسيان الذي يساهم في تحقيق الانوجاد، ومن هذا المنطلق: "أنا أنسى إذن أنا موجود". وهنا تذكر "ديدا" فضل "غادامير" على القرن العشرين، والتذكّر علامة للوجود، فـ "أنا أتذكر إذن أنا موجود"، وكأنّ "ديدا" يقول: «أنا أتذكر فإذا أنا موجود، وإن أنسى فأنا موجود، وأنا أستطيع أن أدون تاريخي وأن أمتلكه فأنا موجود، وأنا أستطيع أن أغفر من دون أن أنسى فأنا أؤكد كياني بممارستي لهذه الاستطاعة التي أملكها»¹⁸³، ومنه يخرج "ديدا" من دائرة الإنسان الخاطئ الراض للتسامح إلى دائرة الإنسان القادر الذي ينسى الماضي احتفاظا، وينفتح على الآخر صفحا واعترافا، لأنّ طبيعة الإنسان خيرة في الأصل، وتدعو للتسامح والتعايش مع الآخر، وكتابة زمنية جديدة تتحقق فيها مشروعية الضيافة، «وهنا يقول لنا أنا أستطيع أن أتذكر وأن أسجل ذكرياتي وشهاداتي وأن أقيم تاريخا يمثل حقيقة الماضي وأن أستعيد لذاكرتي هذا

¹⁸² - بول ريكور: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009، ص 11. كلمة الترجمة.

¹⁸³ - المرجع نفسه، ص 15. كلمة الترجمة.

التاريخ بكل ما فيه من نور ومن مناطق مظلمة، غير أنني أستطيع كذلك أن أنسى بل إن من طبيعة الوضع البشري أن ينسى، وأنا قادر كذلك على أن أنسى لأنني أريد ذلك وأنا قادر قبل كل ذلك على أن أتسامى على نفسي وأن أتخطى نزعتي نحو العنف كي أصل إلى عمقي الأصلي، عمقي الروحي الذي يتخطى التسامح إلى السماحة الرحبة. كي أصل إلى البعد الروحي الكامن في أعماق طبيعتي، في هذه الفطرة التي تراكمت فوقها كل مآسي العنف غير أنها لم تستطع أن تلغيها أو أن تمحوها»¹⁸⁴.

ويتصور "محمّد شوقي الزّين" أنّ «الاعتراف هو أساسا التذكّر لأنّ الذاكرة بوصفها آلية الاعتراف تغترف من الخيال»¹⁸⁵، فالذاكرة تنطوي على فجوات من النسيان، لأنّ النسيان من الذاكرة، فكل طرف ينطوي على الطرف الآخر إذ النسيان ينطوي على ذاكرة ضمنية كثيئة خفيّة شبه شعوري أو لا شعوري فلا نسيان كلي ولا ذاكرة كلية، كما أنّ النسيان جزء من الذاكرة، وطبقة من طبقاتها الجيولوجية، فهو يسكنها من الداخل كنسيان احتفاظ، وهنا يقول بول ريكور: «هناك صور إيجابية من النسيان الذي أدعوه النسيان الاحتياطي بالفعل فمن كنز النسيان هذا أنهل حين يطيب لي أن أتذكر ما كنت ذات مرة قد رأيته أو سمعته أو أحسست به أو تعلمته أو اكتسبته»¹⁸⁶، فهذا النوع من النسيان هو نسيان رمزي، وليس نسيان محو كلي، أو قلّ نسيان نُكران

¹⁸⁴ - المرجع نفسه، ص 20. كلمة الترجمة.

¹⁸⁵ - محمّد شوقي الزّين: الاذاحة والاحتمال، ص 128.

¹⁸⁶ - بول ريكور: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، دار الكتاب المتحدة الجديدة (بيروت)، ط1، 2009م، ص 607.

ف"ديدا" تنكّر في البداية لـ "غادامير"، لكن صورته بقيت حية خالدة في ذاكرته وهذا راجع إلى الانطباع والبصمة والأثر الذي تركته اللقاءات الأولى في ذاكرة "ديدا"، لاسيما وأن الانطباع له مقدرة على البقاء والمكوث والدوام «فالانطباع – التأثير يمكث كما يرى ريكور»¹⁸⁷، ومن ثمة فلقاءات "ديدا" و"غادامير" تركت انطبعا في نفسية "ديدا" وذاكرته، ولهذا كان هذا النسيان نوعا من التنكّر للآخر، إذ ننسى لإنكار حقيقة معينة وإقرارها، فالصدمة نريد أن ننساها ولا نتذكرها، لكننا لا ننساها، فهي حاضرة كنسيان احتياط، وبذا نحاول أن نتذكّر الآخر لكي نحياه في ذاكرتنا؛ لذلك نجد "ديدا" يتنكّر لشبح "غادامير" لكن هذا الأخير يلزمه في ذاكرته، فالغاية إذًا ليس نسيانه، وإنما من أجل نُكرانه لمخالفته وإعطاء خصوصية للذات، عن طريق إستحضار الأثر، ونسيان الصراع والنزاع لتأسيس الاعتراف المتبادل، إذ «يدعونا التعارف إلى نسيان هذا التنازع الأصلي للعلاقة بين الأنا والغير»¹⁸⁸.

ومن ثمة فالتفكيك عليه أن ينصت للآخر، لأن أساس الحوار حسب "هايدغر" هو «الإصغاء وليس الكلام»¹⁸⁹، إذ الآخر مختلف عن "ديدا" في اللغة والهوية والوطن، ولا يمكن إتخاذ أي قرار إتجاهه إلا بعد قراءة مشروعه والتعرّف عليه، فالعلاقة بين التأويل والتفكيك هي علاقة إنصات وحوار، هذا الإنصات والتفكير أوصل "ديدا" إلى الاعتراف بغادامير، وهذا يعني "أن أفكر فيك، هو أن أعترف بك وأستدعيك، ومن ثمة أعرفك ثم أعترف بك، كآخر

¹⁸⁷- المرجع نفسه، ص 624.

¹⁸⁸- بول ريكور: سيرة الاعتراف، ترجمة: فتحي إنقزوّ، مراجعة: محمّد محبوب، ص 309.

¹⁸⁹- عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 108.

غيري ومختلف عني أرى فيك صورتني"، فالحوار بين "ديدا" والطيف
الغداميري الذي يسكنه هو حوار صامت.

3- حوار الأطياف: الانصات إلى المتضايين.

بعد وفاة "دريدا" أمكننا أن نتكلم عن حوار الأطياف، إذ هناك أطياف فكرية تتحاور همسا بعيدا عن صخب الوجود، فالحوار هو جدال بين النصوص والأفكار، ولا تنحصر وظيفته في لعبة السؤال والجواب، وكى نسمع هذا الحوار لابد من إعمال فكرة الإنصات تماما كما أعملها "دريدا"، أي بفعل القراءة التي تنتج خطابا فوق خطاب. فصلب العلاقة بين التفكير والتأويل هو أن كليهما يتبنى ثقافة الإنصات، فأطياف "غادامير" تلازم ليالي "دريدا"، إذ يبقى -غادامير- في ذاكرة "دريدا" حيا محجوبًا، فهو يحمله في ذاكرته شبحًا /طيفًا/ نسيانًا /غيابًا/ ترحلاً ليؤسس لخطاب الضيافة؛ هذه الأخيرة «هي جهد مستمر للخروج من ذاتي والإقامة عند الآخر، كي أصحح رؤيتي لنفسى ومعرفتي لذاتي»¹⁹⁰، فالضيافة الدريدية من هذا المنطلق هي "ضيافة لغوية"، وخدمة وزيرة إلى بيت الغريب، هذا الحمل يتجلى في صورة طفل صغير، إذا كل طفل هو حمل.

فالطفل الصغير "béliers" هو رمز "غادامير" حمله "دريدا" في ذاكرته فدريدا إنفتح على ذات الغريب /العائد/ الطيف الغدميري الذي يسكنه، ولهذا يرى بول ريكور «إن داخل كل جسد هناك جسد خاص، جسد ينتهي إلى حلقة ما يخصني أنا بالذات»¹⁹¹، فمن منظور تأويلي "إذا أردت أن تعرف ذاتك فعليك

¹⁹⁰- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ص 22.

¹⁹¹- المرجع نفسه ، ص51.

أن تنفصل عنها لترآها في مرآة الآخر بما يحقق المبادعة أو التماسف*، بمعنى تحقيق مسافة معنوية بين الذات وذاتيتها، ففهم الذات** يتحقق من خلال التماسف «إذ هذا الأخير هو شرط كل معرفة»¹⁹²، وبذلك أقراني كآخر لاسيما وأن كل فهم هو فهم من بعيد كما يتصور "ريكور"، وهنا يرى أحد الدارسين أنه «لا يمكن مقارنة الآخر المغاير إلا بالابتعاد عنه، فالآخر المغاير ينفي التناقض الذي يتمثل في الجمع بين ما هو قريب وما هو بعيد فيختزل البعدين في مبدأ واحد»¹⁹³، ولهذا أراد "دريدا" أن يتأول ذاته داخل أرض الأغيار لكي يعرفها وذلك عن طريق التقليل من سلطة الذات المركز لاكتشاف المحجوب داخل الذات، (ذات دريدا) التي هي جزء من التأويل.

ولهذا فالغريب/ العائد مغيب في الذات، ولا يأتي من خارجها، وهو نتاج انفصال الذات عن ذاتيتها، أو نتاج حركة تباعد الذات عن نفسها، فكل ذات تسكنها ذوات أخرى تحتاج إلى الكشف عنها عن طريق التأويل، ولهذا تتحقق فكرة "رامبو" "أنا هو الآخر" "le je c'est l'autre". فرامبو حينما تأول ذاته قال

* التماسف: يعني أننا نستطيع في الوقت عينه أن نظل تابعين إلى حضارة معينة، وأن نضع في الوقت عينه مسافة (distance) بيننا وبين هذا الانتماء، تعني أيضا المبادعة أو ترك مسافة بين الذات وذاتيتها، أو بين الذات والوقع الجمالي. يُنظر: بول ريكور: الذات عيناها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، ص 47.

** الذات مصطلح فينومينولوجي تأويلي مع بول ريكور «وكيف أن الإنسان هو حيوان يؤول ذاته بذاته كما قال تشارلز تايلور». يُنظر: بول ريكور: الذات عيناها كآخر، ص 358.

¹⁹² - المرجع نفسه، ص 47.

¹⁹³ - عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 1
1993، ص 29

فيما نقله بول ريكور: «لقد تعرفت إلى نفسي شاعرا»¹⁹⁴، ومما تقدم أنفا يتضح بأن الغريب في غريبته يبقى ضيفاً / طيفاً / شبحاً، قُذِفَ به في هذا العالم، أو مشروعا جاء ليملى حيزا زمانيا ومكانيا وسيمضي، فهو «الهابط الملقى به للوجود المرمي (l'être-jété)»، وبالفعل فإن الدازاين (الإنسان) مرمي في الوجود»¹⁹⁵، ولهذا من منطلق هيرمينوطيقي/ تفكيكي: " أنت أيها الإنسان قد جئت إلى هذا العالم، ولكن وجودك عارض، أنت ولست أنت أيها الإنسان". ولكن قد يقول قائل: تُرى كيف إحتمل التفكيك التأويل حسب "محمّد شوقي الزّين"؟

يتبدى هذا الاهتمام أو لنقل "التحمّل" في قراءة "دريدا" لشعر الشاعر النمساوي "بول سيلان" "Paul Celan" على منوال "غادامير" الذي أعجب هو الآخر بشعره؛ خصوصا في المقطع الأخير:¹⁹⁶

"لقد ذهب العالم، وينبغي عليّ أن أحملك"

"لقد زال العالم، ويجب أن أحتملك"

"إنها نهاية العالم، وحملتي لك واجب"

"العالم آفل، وأنا لك حامل..."

فلقاء "دريدا" مع "غادامير" يكمن في بيت للشاعر "بول سيلان": حينما

يقول "دريدا" "لغادامير":

«العالم آفل، ويجب عليّ أن أحملك»

¹⁹⁴- بول ريكور: سيرة الاعتراف، ترجمة: فتحي إنقزوّ، ص 109.

¹⁹⁵- بول ريكور: الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، ص 639.

¹⁹⁶ - نقلا عن : محمّد شوقي الزّين : الإزاحة والاحتمال ، ص 319 ، 318

197 «Le monde est parti , il faut que. Je te porte»

نفهم من هنا إدراك "دريدا" من خلال تفكيكيته، العبء التأويلي وضرورة حمله وإحتماله، فهو يقرأه في إطار القراءة الحملية، وحمله هو فداء له، فهي معاناة ومكابدة كحمل الأم ولوليدها، «فها هو دريدا "يحمل" غادامير في "ذاكرته وقلبه" ويحتمله، وعيا منه ووعدا عليه، أي عندما "يحمل" التفكيك موضوعات التأويل، أي أنه يستبطنها ويدرك المشاق المترتبة عن هذا الحمل (معاناة شبيهة بحمل الطفل في بطن الأم)»¹⁹⁸. فالتفكيك هو تعرية للآخر (التأويل) الذي يسكنك، ولهذا عليك أن تتغير عما أنت عليه لكي تعرف طيفك أو ترتد على نفسك لتصبح آخرًا، فهو وعد من طرف "دريدا" على تحمل الآخر/ الغريب، و«عظمة الوعد هي صدقه»¹⁹⁹، فلا بد أن نكون مجتمعات الصداقة بما هي «فضيلة من أجل الغير»²⁰⁰، ومن ثمة فالتسامح، والصداقة، والصفح والحمل صفات إيتيكية تساهم في إرساء ثقافة الاعتراف في ظل الوضع المأزوم الذي تعيشه البشرية اليوم، إذ أفلس العالم على مستوى الأخلاق.

¹⁹⁷ -voir : Jérémie Majoral, Points d'intersection et de déconstruction, lorsqu' il rend hommage à Hans Gorg Gadamer, le philosophe reformule en miroir son idée de la «déconstruction» concept auquel on a abusivement résumé sa méthode, le Magazine littéraire juin 2010 N° 498 , p 76.

¹⁹⁸ - محمد شوقي الزين : الازاحة والاحتمال ، ص 318.

¹⁹⁹ - بول ريكور : سيرة الاعتراف، ص 173.

²⁰⁰ - بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص 609.

لذلك علينا أن نتعلم فن العيش/الحياة، ونجد طريقا يوجد خطاب المحبة والغفران والتسامح، في ظل عالم تهدم على مستوى الأخلاق والقيم، فما أحوج العالم اليوم إلى حوار تواصلي يضمن إستمرارية الأخلاق لتحقيق تعايش بين الأفراد والأمم، وهذا ما يراه "محمّد شوقي الزّين" حينما يقول: «فالإنسان المعاصر يبتغي الاعتراف لا لأن لديه شيئا يهديه أو يتاجر به رمزيا، ولكن لأنه "إنسان وفقط"»²⁰¹.

ويحمل مفهوم الواجب مكانا رئيسا في الأخلاق، بوصفه أمرا مناسباً للقواعد الأخلاقية التي ترنو إلى الحياة الفاضلة، والتي يسعى كل إنسان أن يحياها، «فأخلاق الواجب أو الواجبية التي فيها إلزام»²⁰² تؤدّي دون إنتظار لغاية أو منفعة أو مزية، فالواجب من أجل الواجب لا غير، هو فرض قانون أو إلزام، فنحن ملزمين بطاعة القوانين الأخلاقية إحتراما للواجب، لا سيما وأن المنطلق الحضاري هو الأخلاق.

ويعدّ "كانط" من الذين جسدوا مفهوم الواجب في الفكر الأخلاقي، وكثيرا ما يوصف «بأنه فيلسوف الواجب»²⁰³، ولهذا تحولت الأخلاق معه إلى إلزام يبتعد عن الغائية من خلال أخلاق الواجب التي قوامها الاحترام والدفاع عن الأقليات، فهناك أخلاقيات في العيش ومعايير تخضع لها تصرفاتنا، لكنها لا تؤدى قهرا أو تشريعا، فهي صادرة عن إرادة الإنسان كونه واعيا، عليه أن يقوم

²⁰¹ - محمّد شوقي الزّين : الإزاحة والاحتمال ، ص 131.

²⁰² - بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص 52.

²⁰³ - محمّد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1988م، ص 154.

بواجبه، ومن هذا المنطلق كل فعل أخلاقي ينبغي أن يؤدّى إحتراماً للواجب فالحمل هاهنا هو حمل من أجل الواجب لا غير، فالواجب أن أحملك لكن دون إنتظار لمنفعة أو مصلحة، وتأسيساً على ما تمّ يمكن القول، إنّ الواجب هو دعامة الأخلاق كلها، كما أن معقولية الإنسان تتحدّد بدرجة أخلاقه «فالإنسان بمقدار ما يكون أخلاقياً يكون عاقلاً ويكون بذلك حراً»²⁰⁴.

ولكن قد يقول قائل، تُرى كيف نحقق الاعتراف من دون وسائط رمزية تكون شهادةً، وبياناً، وتجسيداً للاعتراف، إذ يمكن أن أقول إنني أحترمك، لكن لابد من سلوكات تكون علامة وبياناً على الاحترام والاعتراف، فلا إعتراف من دون وسائط ومقابلات، وهذا ما يراه "محمّد شوقي الزّين" حينما يقول: «بيد أن فكرة الاعتراف بدون وسائط رمزية أو مبادلات من شأنها أن تنقض الأرضية النظرية التي بنيت عليها: لا اعتراف بدون قيمة معترف بها: عطاء، شهادة، وعد صداقة، أمانة، الخ»²⁰⁵، ولهذا فمطلب تأدية الواجب من أجل الواجب مطلب وطموح طوباوي غير قابل للتجسيد، ف «الاعتراف كمصدر ذاتي يكفي نفسه بنفسه هو مجرد وهم»²⁰⁶، فنحن نشهد للآخرين بكفاءتهم العلمية، وجهودهم في مجال البحث، بتقديرهم واحترامهم؛ هذه الشهادة والاحترام والتقدير والامتنان، هي وسائط رمزية تعد دعامة الاعتراف.

²⁰⁴ - المرجع نفسه، ص 156.

²⁰⁵ - محمّد شوقي الزّين: الازاحة والاحتمال، ص 131.

²⁰⁶ - المرجع نفسه، ص 131.

ويعدّ "يورغن هابرماس" من الذين تكلموا عن أخلاقيات التواصل والحوار، في إطار ما أسماه العقل التواصلي الذي يتضمّن القدرة على التفاهم بين الذات أثناء عملية النقاش، مستعينا بمكتسبات الفتوحات اللسانية. فـ"هابرماس" دعا إلى أخلاقياتٍ في الحوار بين الذات، بعيدا عن كل إكراه أو عنف أو سيطرة، في عالم تُنتهك فيه مبادئ العدالة الاجتماعية، ثم الكفاح من أجل إرساء ثقافة التفاهم وأخلاقيات النقاش داخل الفضاء العمومي هذا الأخير هو من إختراع "كانط"، وهو مفتاح الممارسة التواصلية عند "هابرماس" فالفضاء العمومي فضاء رمزي مفتوح، ينتجه الحوار والنقاش العقلاني «ويجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام، والتحول بفضلِهِ وعبرهِ إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة»²⁰⁷، ومن المفكرين الداعين إلى أخلاقيات في الحوار والمعاملات "أكسل هونيت"؛ صاحب مشروع الاعتراف الذي جاء تتويجا جديدا للدراسات التي قدمها "هابرماس" في النظرية النقدية المعاصرة، إذ إعتد "أكسل هونيت" على "هيغل" لصوغ مشروعهِ، لأن "هيغل" «أول من درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل»²⁰⁸، ومن ثمة التحول من إتيكا التواصل إلى إتيكا الاعتراف مع "هونيت"، والاعتراف المتبادل حسب "هونيت" جدير به أن يضع حدا للصراعات والصدمات الاجتماعية، القائمة على الظلم الاجتماعي، ومن ثمة

²⁰⁷ برهان غليون: ضمن مقدمة كتاب: حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت - النظرية النقدية التواصلية - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب) بيروت (لبنان)، ط1، 2005م، ص 07.

²⁰⁸ كمال بومنيّر: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة للنشر (الجزائر)، ط1، 2012م، ص 102.

تحقيق الإنسانية ذاتيتها بالاعتماد على ثلاثة أشكال للاعتراف، جسدها "هونيت" في مشروعه، وهي الحب، والحق، والتضامن الاجتماعي داخل الفضاء العمومي*، ولهذا يتصور "أكسل هونيت" أنه «لا يمكن تحقيق ذاتنا إلا من خلال الاعتراف»²⁰⁹.

فالذات تحقق ذاتها من خلال إنفتاحها على الآخر، وتجربته المختلفة تمام الاختلاف عن تجربة الذات، فديدا إنفتح على الآخر المختلف عنه في اللغة والعرق، والوطن، لمحاولة فهمه بما هو عليه، ولهذا نجد أن كلمة "reconnaissance" من بين ما تعنيه «الاعتراف بالآخر على ما هو عليه كمختلف ومتباين عن الذات»²¹⁰.

واللافت للنظر، والحال هذه، أن سؤال الاعتراف يَمَكِّننا من القيام بتحليل نقدي لآليات الهيمنة والسيطرة، التي قد يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي، هذا الأخير لا يتحقق إلا في كنف المقاربة الاعترافية، والذات لا تحقق ولا تعرف ذاتها إلا بانفتاحٍ على الآخر، وهذا ما يراه "محمد شوقي الزين" الذي يقول: «الآخر هو مرآة الذات، والحكمة في عملية السلام ألا ينفي الأنا وجود الآخر لأنه مرآة يرى نفسه ويتمتع بنرجسيته ... وكيفية صرف وتحويل الرأسمال الرمزي»²¹¹؛ فشرط رؤية الذات هو الآخر كمرآة عاكسة لصورة هذه الذات ولهذا اكتشف العرب حقيقة ضعفهم حينما إنفتحوا على الآخر (صدمة

²⁰⁹- أكسل هونيت: نقلا عن : المرجع نفسه، ص 105.

²¹⁰- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص 38.

²¹¹ - محمد شوقي الزين : الازاحة والاحتمال ، ص 135

الحدائثة في مصر من خلال حملة نابليون بونابرت)؛ حيث إستيقظ العرب على فجیعة الوضع المأزوم الذي یعیشونه .

فالحوار لا یكون فی حیز مغلق تقوم فیہ الذّات بإبراز ذاتها، وإنما مجاله الانفتاح على الآخر «فلیس الحوار هو میدان الخصوصی، وإنما مجال العمومی»²¹² فكل إعتراف هو إعتراف بالذّات عن طریق الآخر، الذي تحتاج إلیه الذّات لكي تدرك هویتها، كما أن الحیة الخیرة مع الآخرين قوامها الاحترام والمحبة، والحق والمساواة، والتسامح، هذا الأخير هو شرط الاعتراف عند "هونیت"، بیّد أن هذه المفاهیم تبقى مثالیة غیر متجسّدة على أرض الواقع خاصة فی ظل عالم تُنتهك فیہ الأخلاق والقیم، إذ أيّ معنى للتسامح والصفح إذ التسامح یبقى مفهوما طوباویا، فلیس الاعتراف خلقا للقرابة فحسب، وإنّما هو أيضا تشیید للغربة إنّه إستضافة، لكنها دوما "إستضافة غریب".

ففضل قبول التسامح یكون من الأقوى منزلة ونفوذ، فالضعیف لا إمکانیة له فی التسامح، إذ التسامح یكون من قوة، لا من ضعف، فالانفتاح عند "دریدا" لا یعني التخلي کلیة عن خصوصیة التفکیك، وإنما هناك مجاوزة واحتفاظ فی آن، فـ "دریدا" أراد أن یتجاوز الصراع والصدام نحو ثقافة الحوار والاعتراف، بیّد أنه یحتفظ بخصوصیة التفکیك كونه مشروع الاختلاف، وهذا ما یجسّده المصطلح الیهیغلی *aufhebung*، الذي یوحی بالجدل، ویعني الاحتفاظ والمجازة فی آن، فهناك عناصر تأویلیة متواریة تشتغل فی أرضیة التفکیك، وهناك عناصر تفکیکیة متواریة تشتغل فی أرضیة التأویل بلا درایة

²¹²- عبد السلام بنعبد العالی: میتولوجیا الواقع، دار توبقال للنشر، ط1، 1999م،

أي هناك إشتغال داخلي متداخل بين الطبقات الفكرية، واستخدام التفكيك آليات التأويل بدون دراية، وكذا الأمر نفسه بالنسبة للتأويل، «وبالتالي فإنّ الحوار الصعب بين دريدا وغادامير مرّدّه الوجهة التي سلكها كل واحد منهما وليس الفكرة التي إنطلق منها. الفكرة هي أن النص أو التراث أو الواقع لا يمكن إدراكه في حقيقته، بل هناك وسائط (لغوية، رمزية، مجازية، تواصلية ..) تجعلنا نقرب منه، لأننا ندرك جانبا منه، جزء من تركيبته. الاختلاف في الوجهة جاء نتيجة طريقة مختلفة في الإدراك: بينما يذهب دريدا إلى القراءة "الظاهرية" بمتابعة الحرف والتمعّن في العلامة، فإنّ غادامير يحدّد القراءة "الباطنية" باكتشاف المعنى وإدراك الدلالة»²¹³.

²¹³ - محمد شوقي الزين: الباروك بوصفه الجامع بين الضرتين: التأويلية والتفكيكية حوار مع الباحث بلال كوسة، ضمن كتاب: محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات - فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، منشورات ضفاف، بيروت، كلمة للنشر، تونس، ط2، 2015، ص 275.

4- حوار التوأمتين: التفكيك إمكانية /فرضية تأويلية.

يتجه العديد من الدارسين إلى ربط التفكيك بالفوضى والته، ووصفه بالحيوان الهائج، ولكنه يملك منطقته الداخلي الذي يجعله منتظما /متماسكا حاله حال الهيرمينوطيقا، وهذا يوحى بوجود توافق داخلي بين الضّرتين /التوأمتين، فهناك منطق خفي يحتكم إليه كليهما، وإن كان التفكيك يبدي تفاقما وشغبا، والتأويل يظهر منطقا إستدلاليا له حدوده، فالتأويل برهاني قائم على التفسير العقلاني، والتنسيق العلامي مع الرغبة في بلوغ المعنى، لأنّ الهدف من التأويل في المقام الأول هو المعنى، فإذا كان ذلك كذلك فإنّ التفكيك ما هو سوى إنزياح هذا التأويل نحو مناطق غائبة من الخريطة النصية. ما التفكيك إذًا؛ إلا مقاطعة من أرض التأويل في عالميته، فهو يبتدأ بالتأويل إنتهاء لكن في صورة قلقة قوامها الاستعارة والمجاز، ويتكئ على المعاول التأويلية لبلوغ مرامه في رحلة القراءة، بيد أنّ قراءته باروكية /غرائبية لا تستند إلى مركز حيث تقرأ المهمّش والمنسي والمستحيل داخل النصوص، ما يشدّ الأنظار ويلفت الانتباه، ف «في حقيقة الأمر لا يمكن عزل التأويل والتفكيك حتى وإن بدا متناقضين. صحيح أن "الكلاسيكي" (le classique) في الفن والأدب والموسيقى يختلف عن "الباروكي" (le baroque)، لأنّ الأول برهاني، انسجامي، منطقي متوازن؛ والثاني عرفاني، متذبذب، منعرج، متفاقم»²¹⁴.

²¹⁴ - المرجع نفسه، ص 271.

كما أنّهما ضد المتعاليات، فالتأويل يدعو إلى الحوار الذي قوامه السماع والتفاهم، والإعراض عن سلطة رأي وعلوّه على الآخر، وكذا مهمّة التفكيك البارزة هي التشويش على المركزيات، ورفض كل ما هو مطلق وأحادي، ولكن الملاحظ أنّ التأويل يبحث عن المعنى الرائع اللامتناهي، ويعمل على تقنيته في حدود معلومة، عكس التفكيك الذي يفتح على الباروك الذي ميزته الاضطراب واللانهاية، ويبحث عن الهيّج والخلاب جدا، فـ «إذا استعملت معجما معروفا في تراثنا، فإنني أقول بأن التأويل يبحث عن الجميل (le beau) فيما يبتغي التفكيك طريق الجليل (le sublime). لكن الجمال والجلال ليسا متناقضين؛ يختلفان فقط في الرؤية: الجميل هو الجميل والجليل هو الجميل جدا، هو الخلاب والرائع»²¹⁵، وبذا فالتفكيك نسخة من التأويل باستضافته، و"دريدا" هاهنا أراد أن يفكر بأرض مخالفة لأرض التفكيك، وهي أرض الهيرمينوطيقا ليفعل إستراتيجيته داخل الأرض الجديدة أي البحث عن ملامح التفكيك من خلال الانفتاح على التأويل، لأنّ معرفة الذات تتطلب معرفة بالآخر من خلال إستضافته ومعرفته، فهو شرط ضروري لقراءة الذات، ولهذا يقول "غادامير": «إنني لا أفهم إلا بمقدار ما أتعرف إلى ذاتي في الآخر، وأن أعرف هذا الآخر في الوقت ذاته، أي أن أترجمه إلى لغتي الخاصة»²¹⁶.

²¹⁵ - محمد شوقي الزين: الباروك بوصفه الجامع بين الضرتين: التأويلية والتفكيكية، ص ص 271، 272.

²¹⁶ - جان غراندان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، ص 180.

ومن ثمة فالاختلاف يكمن في الرؤية والمنهج، والغاية التي يتغياها كل منهما فالتفكيك لا يقرّ بوجود معنى مطلق أو حقيقة قارة أو ذات متعالية، بخلاف الهرمينوطيقا التي هي فلسفة في المعنى، كما أنّها تحتفي بالذات وذلك بالتركيز على الفهم أمام النص الذي هو فهم للذات وتأويل لها في إطار هرمينوطيقا الذات مع "بول ريكور"؛ وهي فلسفة في الحضور؛ إذ «في الحقيقة لا يمكن الفصل بين التفكيك والتأويل إلا على سبيل التمييز النظري والانتماء المذهبي قد يعترض علينا بأن التفكيك لا يعترف بوجود المعنى أو الحقيقة أو الذات. بينما التأويل هو فلسفة في المعنى، وخطاب في الحقيقة، وتفكير منهجي في الذات كما فعل غادامير وبول ريكور»²¹⁷.

فالتفكيك كآلية قرائية يستضيف الهرمينوطيقا في مفهوم العلامة "sémi"، فما يجمع بينهما هو هذه الأخيرة، وهذا ما يتصوره "محمد شوقي الزين" حينما يقول: «والمفردة "disséminale" لها تشابك أو تقاطع مع مفردة "polysémie" عبر كلمة "sémi" والتي تحيل إلى العلامة (ومنه إلى السيميولوجيا) وأيضا إلى السائل المنوي "séminal"»²¹⁸؛ إذ المعنى مشتت في ثنايا النص وترسباته وطبقاته التحتية والغورية، فهو متوالية لا نهائية من الإحالات، وتبقى الدلالة مُرجأة الحضور دائما، ولهذا يرى "محمد شوقي الزين" «أن التفكيكات هي قراءة في كل ما هو م(ع)نوي، وهنا "المنوي" التفكيكي (زرع النطفة

²¹⁷ - محمد شوقي الزين: الذات والآخر- تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع- منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، ص 239.

²¹⁸ - محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال، ص 319.

أو تشيتت العلامة) يتشابه مع "المعنوي" التأويلي بحبل السرة وهو الحرف ع²¹⁹ فالتأويل يقع في أرض التفكيك ويحاوره، فإذا كان هذا الأخير يؤسس لموضع التشيتت بما هو بعثرة، فإن «التأويل نفسه عرضة لشروط المغايرة défférance أي لأثر trace الاختلافات، وامتداداتها اللانهائية بمعنى أنه لا يكتمل أبدا»²²⁰.

ومن ثمّة فالدلالة مرجأة الحضور، وإن وجدت تبقى معلقة إلى حين، أي إلى غاية مجيء قراءة جديدة، وفق تجربة هرمسية لا حدّ لها، إذ التفكيكية تحمل بذور تأويلية في حقول دراستها، والأمر نفسه بالنسبة للتأويل، إذ يختزن في جوفه بقايا من التفكيك، وهذا ما يراه "محمّد شوقي الزّين" حينما يقول: «تزرع التفكيكية بذور تأويلية في حقول قراءتها وإزاحتها، وتحصد التأويلية آثارها في القلب والخلخلة وثمارها في العزل والتفكيك»²²¹.

وبذا فالتفكيك يبقى تجربة تأويلية بامتياز، لأنه يستخدم المعول التأويلي كآلية لقراءة النصوص ومقاربتها، هذا لأن التفكيك في ظاهره هدم، لكن باستخدامه للمعول التأويلي يحافظ على النص، كما أن التأويل يعمل على تحيين النص دون إستنزافه، بالإضافة إلى هذا أن رائدي التفكيك والتأويل منطلقهما هيدغري بامتياز، هذا الأخير يعتبر أن العالم أكبر من أي تأويل

²¹⁹- المرجع نفسه، ص 319.

²²⁰- محمّد بوعزة: استراتيجية التأويل -من النصية إلى التفكيكية - منشورات الاختلاف

(الجزائر)، ودارالأمان (الرباط)، ط1، 2011م، ص 67.

²²¹- محمّد شوقي الزّين: تأويلات وتفكيكات، ص 148.

«باعتباره نصا كبيرا يجب فك رموزه»²²². والتأويل يستمد حركيته هاهنا من إخصاب العالم قصد تشتيته، فالعالم لا يدرك في كليته دفعة واحدة، وهذا ما يؤدي حتما إلى عدم إمكانية استنفاد العالم في كل أبعاده ومضامينه فالعالم مفتوح على الفهم خاصة بوجود الفتوحات التأويلية، التي أذكت فتيل القلق الوجودي الباحث عن المعرفة، ولهذا حمل التفكيك التأويل وتحمله، كما حمل "دريدا" "غادامير" وتحمله في ذاكرته طيقاً/نسياناً/غياباً، لكي يؤسس لحوار لا ينتهي، فـ "دريدا" يحمل "غادامير" في الجلاء والخفاء، إذ اللغة الغاداميرية في ضيافة ديريدية دائمة، مثلها الحوار غير المنقطع بين سرمدين (دريدا، غادامير)، فالضيافة هي شقاء ومعاناة في الفهم الذي تتيحه الترجمة ومن ثمة يدرك "شوقي الزين" من خلال اشتغاله على الحوار، دلالة الميزان التي فيها تصور الأمور بدقة البصر وتقديرها من حيث القيمة والتفكير فيها، هذا ما دفع بـ "دريدا" إلى أخذ وعد بعدم إنقطاع الحوار بين الصفيحة التأويلية والصفيحة التفكيكية، إذ «ها هو دريدا يعترف إذن بأن تفكيكاته "تحمل" التأويل أو تحتمله كلحظة ضمنية، أولنقل "تكتونية"، أي كصفيحة متشابكة مع صفيحة التفكيك»²²³؛ حيث يعترف "دريدا" بالحضور التأويلي في التفكيك عن طريق جدل النصوص واشتغالها في الخفاء بدون دراية، ولهذا كان اللقاء بين التأويل والتفكيك في الحبل السري؛ فالطفل الصغير (غادامير) يستهلك طاقة التفكيك ويسكن فيها، فالتفكيك إذًا؛ هو سكنى الأغيار، هو سكن في

²²² - أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، ط2 2004م، ص 23.

²²³ - محمد شوقي الزين: الاراحة والاحتمال، ص 319.

المناطق المتوارية البعيدة عن الأنظار، وهذا هو معنى أن نسكن منفى الآخر /الغريب /البعيد عنا كل البعد في اللغة، والهوية، والوطن، هذا الحوار الظاهر أنه حوار بين شخصين لكنه حوار بين الصفيحة التأويلية والصفيحة التفكيكية؛ فهو حوار متضايفين، سرمدين لا ينقطعان.

ومما تقدّم سلفا يتبين بأن "دريدا" قد احتفى بمفهوم الغيرية الليفييناسي في إطار نقلته الأخلاقية، حيث كتب "دريدا" عن الضيافة، والصدقة والغفران، ولهذا انفتح "دريدا" في إطار مشروع الضيافة على الطيفية /الغيرية الغداميرية متحدثا بصيغة أخلاقية؛ لاسيما وأن هذه الأخيرة هي الضامن للاعتراف، فالذات يسكنها الآخر، ولهذا يفهم "ليفيناس" «الذات كـ "زوبيكتوم" إنها ذات مسكونة بالآخر، وليست حرية إنها وكما وصفها بلانشو: "ذاتية بدون ذات" إن الآخر من يضع الذات موضع سؤال، من يصنع الذات، "ومعنى الزوبيكتوم" خضوع للآخر»²²⁴، ومن ثمة فالأخلاق حسب "ليفيناس" قوامها الآخر في تفاعله مع الذات، وقد كان "سيمون كريتشلي" قد ذهب إلى الحديث عن التفكيكية كأخلاق، بالمعنى الذي يقدمه "ليفيناس" للأخلاق، كاحتفاء بالمهمّش، والمنسي، والمسكوت عنه داخل الإرث المعرفي الغربي، ما يبيّن بأن "دريدا" قد تأثر بمفهوم الغيرية عند "ليفيناس".

وعليه، يذهب "شوقي الزّين" إلى إبراز أخلاقيات التفكيك، من خلال الكلام عن حوار التفكيك مع التأويل في إطار مشروع الضيافة؛ هذه الأخيرة تحمل بعدا أخلاقيا، على اعتبار أن "دريدا" احتفى بالمنسي/المهمش داخل

²²⁴- رشيد بوطيب وآخرون: جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ - الحدث، التفكيك

الخطاب - إشراف: محمّد شوقي الزّين، ص302.

الفضاء المعرفي الغربي، كما يقرأ "شوقي الزّين" المخاض العسير الذي مر به حوار "دريدا" مع "غادامير"، ليتحمّل وعناء المعاناة والمكابدة في إستضافة أطيافهما، بالقراءة، والفهم، والترجمة، والإصغاء، ومحاورتهما بوصفهما ضيفين على ثقافتنا العربية، فـ "شوقي الزين" أنصت للكتابة التأويلية التفكيكية عن طريق الحوار بما هو عتبة كبرى للتأويل والفهم، إحتذاء بـ "دريدا" الذي إحتفى هو الآخر بالسمع والإنصات والاصغاء، فـ "دريدا" حسب "شوقي الزّين" «عَبَّرَ عن افتتانه بالسمع أو الأذن، ودلّ على ذلك بمفردة otologie أي "علم الأذنية" مفردة otos (أوتوس) تعني الأذن في الإغريقية»²²⁵ إذ الأذن تجسّ من دون رؤية البصر، فكم من عين تنظر ولا ترى، فـ "شوقي الزّين" حاول عن طريق الحوار مع اللغة التي يقيم فيها "دريدا" و"غادامير"، أن يفهم مشروعهما وهذا هو الأدهى، إذ من الصعب أن تفهم لغة المقيم خلافا للغة الضيف، لأن المقيم يعمل على تطويع أدوات اللغة لخدمة أفكاره، وقد قرأ "شوقي الزّين" هذا الحوار من خلال مشروع الاعتراف لاسيما في طبعته الريبكورية.

²²⁵ - محمّد شوقي الزّين: الازاحة والاحتمال، ص 317

خاتمة:

لعل من القضايا التي توطّر للمعرفة ويهملها الدارسون هي فكرة الحوارات لا سيما حوار التفكيك مع التأويل، الذي حكم عليه النقد في البدء باستحالة إقامة الحوار، إنطلاقاً من لقاءات "دريدا" بـ "غادامير" في معهد غوته في باريس ولكن التأويل هو بروتوكول كل المناهج خصوصاً «في الوقت الذي صارت فيه المعرفة تعيش الزمن التأويلي كما يقول جون غريش»²²⁶.

فالتفكيك يستضيف الهيرمينوطيقا على أرضه، توافقاً مع المقولة الهيغلية "الأوفبونغ"، التي من بين ما تعنيه أن الأمر الذي يشتغل على ذاته يمكنه أن ينطوي على أمر يختلف عنه، ولهذا يعترف "دريدا" باللحظات التأويلية في التفكيك، كما أن العلاقة بينهما هي علاقة كياسمية "chiasmé"، والتي هي بالمفهوم الفينومينولوجي عند "موريس ميرلوبونتي" تحليل على التفاعل والتقابل، والتصالب، والتقاطع؛ إذ هناك وحدة ضمنية بين المعارف في صلب اختلافها المذهبي والمعجمي، فـ «التأويلية تختلف عن التفكيكية في المظهر ولكن ترتبط بها في الظاهرة، وليست التفكيكية سوى مقاطعة من إقليم التأويلية»²²⁷، فالتأويل والتفكيك لهما نفس المشارب والطرق، لكنهما يختلفان في الرؤية، وما يشترك فيه التأويل والتفكيك، هو أن كليهما يشتغل داخل المناطق المتوارية والصفائح والطبقات الجيولوجية للنصوص، ولهذا يذهب

²²⁶ - محمد شوقي الزين: فن التأويل: الهوامش الصامتة والحواف المنسية، التفكيكية عبر التراث والدين. من "حي" إلى "أثر" الآخر ضرورة أنفاق دوسارتو المفتوحة وآفاق غادامير حوار مع يونس الأحمدى ورشيد ابن السيد، مجلة كتابات معاصرة، عن دار الفرابي (بيروت)، مج 23، العدد 89، 2013، ص10.

²²⁷ - المرجع نفسه، ص11.

"شوقي الزّين" إلى أن «مبتغنا في قراءة العلاقة بين التأويل والتفكيك هو "تحت الأرض" أي الصفائح النقدية التي تتجاوز أو تحتك أو تتداخل، على غرار التضاريس محدثة ما يسمى الزلزال، إذا استعملنا مفردات جيل دولوز»²²⁸ فالتأويل صفيحة تكتونية (حرفية) تحتك مع الصفيحة التفكيكية محدثة زلزالاً على مستوى البدايات والسلطات، وكذا إكتشاف ما هو متوارٍ ومسكوت عنه في النصوص.

كما أن مشروع الضيافة اللغوية الذي إقترحه "دريدا" يتم على مستوى اللغة، إذ تحاول هذه الأخيرة أن تخلق بداخلها فضاء للنقاش والحوار، وعالمًا معيشًا قوامه التسامح، والضيافة، والاعتراف، كما أن هذا الحوار يتم في عالم يسوده «صمت صاخب يقول أكثر مما يريد قوله حسب جيل دولوز»²²⁹؛ هذا العالم هو عالم اللغة التي يتخلّق داخلها الإنسان بما هو كائن لغوي، فكل تفكير هو تفكير داخل اللغة، وكل ضيافة هي ضيافة داخلها.

سار الحوار إذاً؛ بخلق وسط للتفاهم حول لغة ومساحة مشتركة، إذ إعترف كل منهما بحدود الآخر، وإمكانية الاستفادة منه عن طريق الانصات والتواصل من خلال فعل القراءة الذي يتيح لنا معرفة لغة الآخر، لغة الغريب، لغة الضيف، ومن ثمة فالقراءة هي تواصل وحوار مع الآخر الذي نرغب في معرفته وبذا هناك إستحالة للحوار لكن فيه إحتمال للتعايش والانفتاح؛ فالضيافة الدريدية هي ضيافة لغوية تجعل من قراءة "دريدا" لـ "غادامير" ترجمة وكتابة

²²⁸ - محمّد شوقي الزّين: الإزاحة والاحتمال، ص8.

²²⁹ - محمّد شوقي الزّين: الذات والآخر، ص83.

حول هذا الأخير، وهو ما يمثلته نص "دريدا" بعنوان "حُملان" "béliers"؛ هذا النص يجعل "غادامير" ضيفا على الفكر الفرنسي.

ومن ثمة إنطلق "دريدا" من مسألة الاغتراب اللغوي، حيث عبر عن الشرح الذي يعيشه بين ذات ينتهي إليها من الناحية اللغوية، وذات ينتهي إليها من الناحية التاريخية والثقافية والاجتماعية والدينية، إذ شعر بأنه غريب عن اللغة الفرنسية التي أحيا وتعلمها، ولكنه في آن محروم من إنتماءه المزدوج العربي والعبري، ما دفعه إلى البحث عن ذاته ومعرفتها داخل أرض بديلة لاسيما إذا كانت اللغة أي لغة تستضيف الغرباء؛ فنقطة اللقاء بين "دريدا" و"غادامير" تكمن في اللغة بما هي نقطة الانطلاق لأي بناء معرفي، «فالحوار بين دريدا وغادامير لم يكن حوار طرشان كما لو قلنا إن حوارا حقيقيا معيناً قد يخلف الصمم، فكل حوار ومهما بدا من المتحاورين في مواقفهم، لابد أن يترك أثارا في نهاية المطاف، إنه بالتعريف انفتاح على الآخر، وبحث عن لغة أخرى غير لغتي أنا»²³⁰، ف "دريدا" لا يملك لغة أم أصلية، فهو يتكلم لغة الآخرين، وهذا حال الشعب اليهودي المهاجر الذي يتكلم لغة الضيف، ومن ثمة أعلن "دريدا" إنتماءه إلى اللغة، فكل إقامة هي إقامة داخلها؛ إذ لا سكن إلا سكن اللغة، ولا ضيافة إلا ضيافة اللغة كما يتصور الناقد "عبد الغني بارة"، فكل غريب /مهاجر هو في ضيافتها، ولهذا تساءل "دريدا" هل الانتماء يكون للأرض، أم للديانة، أم للغة؟

²³⁰ - جان غراندان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، ص 183.

الفلسفة والأدب
ترجمة: عبد القادر بودومة

ترجمة لحوار: "فاليري بودورغا"، "نتاليا أفتونوموفا" و "ميخائيل ريكلين"
مع "جاك دريدا" والمعنون ب: " الفلسفة والأدب "
نص الحوار متوفر في عمل:

Jacques DERRIDA, Moscou aller-retour. Suivi d'un entretien avec
Natalia Avtonomova, Valeri Podoroga et Mikhail Ryklin, Paris,
Edition de l'aube, 1995, PP 105-155.

فاليري بودورغا: Valeri Podorga

حاولت على مدى شهرين معاينة و بحذر أعمالكم ونصوصكم المبدعة ضمن سياق سؤال "الفلسفة والأدب" Philosophie et littérature في عموميه وفي الوضع المتميز لراهن ثقافتنا فوجدت نفسي منخرطا في السؤال التالي: ما الأساس الذي يمكن للأدب منحه للغة؟ إذ حينما درست التقليد الذي مهد له "غوغول" تراءى لي شيء مهم: " أن كل أدب يمتلك لغته الخاصة به، في حين يظهر وكأنه متأثر بهذه الأخيرة على الرغم من كونه يستعملها كمجرد إضافة وكأداة يضعها تحت تصرفه أي أنه لا ينجح في التعرف على أنطولوجيتها."

أنطولوجية اللغة إذ أي صراع مع اللغة يقوم دوما للتعبير عن بعض الأفكار والأحداث غير المدرجة ضمن اللغة، ومثل هذه اللا-ملاءمة inadéquation تشحذ اللغة وتجعلها أكثر تعقيدا لكننا نتوقع نوعا من التوتر والمعرفة لأجل واقع يتواجد هناك، أو خلف اللغة ولقد مكنتني إشتغالي على نصوصكم من طرح السؤال التالي: متى تهتم باللغة في مستواها الميكرو-بنية Micro-structure ومتى تنجزون هذا النموذج من العمل على اللغة. إن الحقيقة التي ندونها تبدو مختلفة في اللحظة التي نتوغل فيها بقوة داخل اللغة إذ بدا لي أنكم تحاولون من خلال عملكم المبدع تجنب توظيف " لغة- مواقعية langage topologique".

جاك دريدا: Jaques Derrida: ماذا تقصد بال "لغة المواقعية"؟

فاليري بودورغا: أقصد شيئا واحدا: معرفة بعض الوقائع المنظمة حسب منطقها الخاص وغير المختزلة بداخل مبدأ اللغة، فعندما درست الأدب الروسي الذي أسس له "غوغول" لم يبعث في أي مفاجأة حيث إكتشفت أن بعض الأعمال كانت مجرد إستيهامات مكانية des fantasmatiques spatiales المرتبطة دائما بالأحلام، بالإنتاجات والمعارك التي لها علاقتها بالمكان. هنا وجدت نفسي أمام ضرورة إستثمار شخصي لإحدى مفاهيمك l'espacement الانزياح

أو الإزاحة، بالأمس فقط علمت بالحوار الذي أجرته معك مجلة "بوجه آخر" «Autrement» فظهر لي و ضمن الأعمال الشكلائية الروسية أنه ثمة لفظين متقاربين ضمن ما أشرت إليه في الحوار وما أثرته في أعمال أخرى خاصة في "علم الكتابة" «De la grammatologie»، لكن صارمين أكثر ونقول بأنها تتقارب، فهي بمثابة مفاهيم مساوية مكانيا للصوت أو لنقل ل مفهوم إزاحة الصوت L'intervalle du son لدى "تينيانوف" Tynyanov في قصائده الصامتة ومقاطعته الشائعة في الأدب الكلاسيكي، ونجدها بطريقة غير متوقعة لدى "دزيغا فارتوف" Dzira Vertov، عندها تساءلت: كيف يمكنني أنا المتواجد بداخل تراثي الخاص الاقتراب طبيعيا من لفظة "الإزاحة"؟ وما دام لدينا بعض الخطاطات عن كيفية الفعل الثقافي، كيف يمكننا العودة إلى اللغة بالطريقة التي تحيّد Neutraliser البحث المواقعي في ثقافتنا؟ في أدبنا الأكثر ذيوعا وفي نثرنا الفعلي المجدد والملمهم، إنه تقريبا وصفا حتميا للمكان مثل "بيتارسبورغ" ل: "أوندرية بييلي" و "بيتارسبورغ" أو "دوستوفسكي" Dostoïevski "أوندرية بلاتونوف"، "خليبنيكوف" Khlebnikov يعكس نوع (المكان) من علم التنجيم، وعلم الفلك، إنه (أي الأدب) بصورة عامة "ما فوق - الفضائي" للغة Sur-acosmique، هذا ما يعني أن تأويل اللغة يتأسس إنطلاقا من داخل فضاء ما وكأنه ثمة صورة سابقة تم تقديمها، إذن علينا أن نوجد اللغة الحق لفهمها وإدراكها.

جاك دريدا: أود بداية أود الوقوف على الاحتقار الخطير، المثير واللا - مدمر الذي طال أعماله الأولى المنجزة عن اللغة.

غالبا ما تم تقديم التفكيك la déconstruction باعتباره ما ينفي كل خارجانية للغة، والمؤدي كلية إلى داخل اللغة، فحينما كتبت "ليس ثمة أمر خارج النص" il n'y a rien en dehors du texte وجدت كل أولئك الذي يرغبون تسمية اللغة يترجمون ما أنعته نصا باللغة، فحولوا العبارة إلى "ليس

ثمة أمر خارج اللغة " *il n'y a rien en dehors du langage* " في حين بإمكاننا التأكيد وبصورة خطاطية أن العكس هو الصحيح، فالتفكيك بدأ مع مركزية العقل ومركزية الصوت *logocentrisme-phonocentrisme* وحاول أن ينجز تجربة التحرر من الوصاية، وصاية النموذج الألسني الذي كان سائدا بقوة، أتحدث هنا عن سنوات الستينات، إذ ألحق بأعمالي نوعا من الاحتقار الذي عملت على صياغته العقلية المغلقة بداخل إكراه الاعتبارات الإيديولوجية والسياسية التي ما فتأت تزيد من تأجيجه، كما سعت إلى تقديم التفكيك بصورة مخالفة عكس ما أريد له كما حاول العديد منهم وصف ما أنعته بالأدب بصورة مخالفة، فحاولوا جعل منه تعليقا للمرجع *réfèrent*، لكن العكس تماما هو ما حاولت القيام به، طبعاً كان من الضروري ولأجل تفكيك هيمنة مركزية العقل والنموذج الألسني الذي كان سائداً، أن أقوم بتحويل وتعميم مفهوم النص *texte* إلى الدرجة التي لم يعد هناك حد *limite* ولا خارج للنص ولا يمكن أبداً إختزال النص إلى لغة وإلى مجرد فعل قول، هذا هو الاحتقار الذي بدا لي وأكرر ذلك " لا- مدمر " *indestructible* لأنه يتغذى منه. لقد سعوا إلى تحييد التفكيك وهذا ما حدث تقريبا في كل مكان، بدأ الأمر أولاً بفرنسا ثم الولايات المتحدة وأخيراً بأماكن أخرى من العالم. ف"ميشال فوكو" *M Foucault* مثلاً: حاول عبثاً قراءة التفكيك جاعلاً منه مجرد فضاء تناص *espace textuel* مختزلاً إياه في نص بداخل كتاب أو بما تم كتابته على الورق. وعليه كلهم إتهموا التفكيك بأنه مشروع تافه والكل حاول إختزاله إلى مجرد فضاء بداخل كتاب متواجد فوق رفوف المكتبة، " ثمة خارج للغة " كل شيء يبدأ بالنسبة لي من هنا ولا يمكنني أبداً أن أعين أو أحدد الواقع لأنه يبدو مشبعاً بالافتراضات الميتافيزيقية. لنعد بعد هذا التوضيح إلى ما أثاره "فاليري" بأنه ليس ثمة ما يستوجب اللوم عليه بصورة قبلية في التقليد الأدبي خاصة عندما أبان "فاليري" بأنه يوجد إرادة مقاومة مع اللغة تسعى من أجل إيجاد

الما-بعد au-delà إذ ثمة متافيزيقا -اللغة، لكن الأمر يتوقف بالطبع على طبيعة التأويل المنجز.

فاليري بودورغا: ما - بعد اللغة ثمة نص.

جاك دريدا: بالطبع، لكن الاختلافات قائمة بين هذا الوجود في الما - بعد وعلاقته باللغة، مع النصوص، مع الآثار traces ومع ما نسميه ميتافيزيقا - اللغة. والذي سيشكل بنية نسيج trame الآثار والنصوص والمعاني بصفة عامة.

الآن يبدو لي إهتمامكم بما ينعته فاليري باللغة الواقعية، البنية الواقعية structure topologique لما بعد اللغة (ميتافيزيقا- اللغة) بأنه متعذر تجنبه من الناحية البنائية، الآن، هنا لا أفهم لماذا وسؤالي موجه إلى فاليري تنجز تحجيذا للغة الواقعية؟ أقترح أن يتم تعويض هذا السؤال بصياغة أخرى التي تؤسس لكيفية تحويل بعض نماذج اللغة الواقعية بلغة نموذجية أخرى التي لا يغدو معها الاختلاف معارضة لما هو واقعي، إذ يوجد نوع من التوتر داخل اللغة الواقعية ولأجل توضيح هذا الأمر أفضل العودة إلى لفظة "الفسحة" Espacement إن الفسحة ليست مجرد إزاحة intervalle الكلمة الإنجليزية spacing تناسب أيضا اللفظ الفرنسي espacement و تعني في الوقت نفسه إنفتاح الإزاحة، لكن تعني أيضا ..

نتاليا أفتونوفا: Natalia Avtonomova : هذه الكلمة تجمع بين فكرتين فهي تعني رده إلى المكان والبطء في الزمان.

جاك دريدا: نعم، وهذا بالذات ما سميته بالصيرورات المكانية للزمان Les devenirs spatiaux du temps، إنها بمثابة ترجمة للزمان /المكان، البنية التي لا يمكننا أبدا معارضتها ولا تمييزها، ولا يمكننا الجزم بأنها أساسية لكن لا - إختزالية حيث كانت في التجربة، فهي ليست مجرد مثال لما أشرت إليه عند Tynianov حول معرفة قصائده الصامتة داخل الإزاحة.

إنها أمثلة مهمة لبنية عامة، إذ بمجرد ما تكون هناك تجربة يكون ثمة إحالة إلى شيء آخر أي إلى الأثر. النص ورسم الأثر. كل هذه العناصر تستوجب فسحة، وعليه وإذا كان هناك رباط وثيق بين الفسحة واللغة الواقعية، فمن المستحيل التفكير أو حتى الحلم باختزال وتحييد اللغة الواقعية والشيء الوحيد الذي بإمكاننا أن ننجز حوله محاولة، هو القيام بتحويل البنية المهيمنة والمسيطرة للغة الواقعية إلى أخرى، أي تحويل تجربة المكان، علاقة لغة/المكان المنشأة بواسطة الاستعارات **les tropes** بواسطة الاستعارية **Tropologique** فكثيرا ما يذكرنا هايدغر أن الاستعانة بالاستعارة المكانية ليست ظاهرة عارضة ذلك لأن اللغة لا يمكنها أبدا تجنب الاستعارات المكانية، والفسحة تناسب حلم من نموذج ميتافيزيقي، وهذا لا يعني بالطبع القبول بكل الاستعارات المكانية إذ بإمكاننا إبدال إستعارة مكانية باستعارة مكانية أخرى من نموذج آخر ولقد حاولت إنجاز تحليل مطول لهذا الإشكال في النصوص التي خصصتها للاستعارة "الميثولوجيا البيضاء" **Mythologie blanche** و"انسحاب الاستعارة"

Le retrait de la métaphore وحتى في عملي **Geschecht** (أعلم أنك قرأت هذا العمل) ثمة لا- تجنبية مكانية في إستعارة الوجود- هنا **Dasein** وهذا ما لا يمكنني القيام به لأنه مدرج ضمن مهامكم .

وفضائكم الخاص - إذ عليكم توضيح الكيفية التي من خلالها تتمكنون من إضاءة هذه الإشكالات في الأدب الروسي، وأنا متأكد أنه ثمة إشكاليات واسعة تنتظر الاحتواء في الأدب الذي سبق وأن أشرت إليه والذي يعرف بدايته مع التقليد الغوغولي.

نتاليا أفتونوفا: إذا لم أكن مخطئا، أعتقد أنه ثمة إبتدال قائم على مستوى السمع، ففاليري لا يفكر في تحييد اللغة الواقعية بقدر ما يطالب بخلاف ذلك أي بما ينبغي إنجازه والقيام به لكي تغدو اللغة الواقعية محايدة بواسطة قوى أخرى، لربما كلمة. "عدم" **ne pas** الموجودة بداخل عبارة "عدم التحييد"

Ne pas neutraliser إنفلتت من الترجمة.

فاليري بودورغا: حسنا لقد قدمنا توضيحا مطولا وضروريا.

نتاليا أفتونوفا: بالفعل، فالمسألة كانت مرتبطة بعدم التحييد وليست بإيجاد كيفيات التحييد، بمعرفة ما الذي يمكن أن يكون عليه الفعل لكي تبقى البنيات الواقعية سليمة ومستقلة عن كل ما يمكن للغة القيام به.

نتاليا أفتونوفا: أطرح عليك سؤالا إنطلاقا من زوايا مختلفة، وسأتناوله بصياغته الانجليزية، لأمكن "لينا" Léna من أخذ قسط من الراحة، إنه وإذا كان سؤال "فاليري" يحمل وبصورة غير مباشرة دلالاته الأنطولوجية فإنني أفضل أن تفهموا سؤالي في إطاره المنهجي *methodologique*. أشرتكم بالأمس إلى سؤال جد مهم إلى درجة أنني لم أتمكن من ضبطه والذي فهمته بالكيفية التالية: "كيف بإمكاننا الاختيار، وهل يمكننا الاختيار بين تفردات وتميزات اللغة؟ ولا منظوقاتها الموجودة بداخلها، وبين الكم الهائل من التفاصيل، والضرورة المجسدة لوجودها بعمق لدى كل كائن بشري، كي يغدو مترجما ومستوعبا؟ وكيف يمكننا إذن قول الوضوح والشفافية؟

لقد تمكنت من تدوين قولكم بأن: "الاختيار هو ما يصعب القيام به هناك من المحتمل مواقف ثقافية ثم من جهة أخرى الشعور بهذه المهمة بصورة قوية، ففي غالب الأحيان نجد أنفسنا بحاجة إلى أن نكون مختلفين داخل مجال الدوغمات الكونية *Les dogmes universels* وندرك في الوقت ذاته وبسرعة أننا ملتزمون أكثر. عندها تقولون إذا غصنا في موقف ما بحماس نضالي ستطفُ على السطح نتائج وخيمة، إن الذي أريد الإشارة إليه هو: هل تعتقدون أنه ثمة إستراتيجية بإمكانها أن تسمح بالمقاربتين معا؟

أنتم تعلمون أنه ثمة طرقا ومحاولات في هذا الاتجاه، فحينما يقول الجدليون مثلا وبسرعة ملفتة للانتباه بأنهم قادرين على إنجاز الأمرين معا الذهاب من المجرد إلى المجسد وهكذا دواليك إلا أنه لا تزال بعض الانتقادات تشكل

هاجسا أوليا للفكر، هل التفكيك جدل أم لا؟ أعتقد أنه ليس كذلك، لكن أود معرفة الطريقة التي تنجزون بها هذه المهمة (التفكيك) باعتبارها الصيغة المستحيلة التي تسعى لأجل القيام بالأمرين معا. أتوقف عند هذا الحد لكي أتمكن من معرفة الكيفية التي يغدو عندها السؤال محسوما بالمعنى الخاص للكلمة.

جاك دريدا: لا، لا يمكن أبدا وبِحصر المعنى أن يصبح محسوما. نتاليا أفتونوفا: لكن أعتقد أنها المهمة التي تخص كل واحد منا. في علاقته بالوضع الأكثر عمومية، مثلا: السؤال المطروح ليس هو نفس الذي طرح في الاتحاد السوفياتي، في بولونيا، في هنغاريا، رومانيا أو في ألمانيا الشرقية، وهو بالطبع سيكون مختلفا عما هو عليه في أوروبا الغربية وهكذا دواليك... وحتى داخل الاتحاد السوفياتي نجده مختلفا، إذ ثمة إختلافا من جمهورية إلى جمهورية أخرى في تناول السؤال وسيكون مختلفا أيضا داخل مخبر البحث في الجامعات وهو كذلك (أي مختلفا) لدى كل فرد، فالأمر لا يتعلق بإثبات تجريبي وأنا لا أقول أبدا بأنه يجب التبيي و التحكم في الاستراتيجية، وإنما كثيرا ما أكدت على ضرورة إكتشاف في كل لحظة لاستراتيجية تفكير ينبغي أن نكتشف فيها إستراتيجية خاصة، عليكم إذا وفي كل لحظة إكتشاف طريقكم الخاص لسانكم الخاص، ذلك لأن الإجابة هي بالضرورة لسانية *Idiomatique*. والسؤال هو كيف يمكننا مصالحة اللسان بالعقل الكوني، الخطاب الكوني الشفاف حسب مثال عصر الأنوار الحديث وحتى حسب مثال الما-بعد حديث؟ كيف بإمكاننا التوفيق بين قيمة اللسان الذي يمتنع أحيانا عن الترجمة وبين ذلك القابل للترجمة؟ كيف نوفق بين خطاب لساني وعقل كوني ووسائطي إلخ؟ إن الإجابة عن سؤال التوفيق بين القطبين مختلف لأن التوقيع مختلف ولأنه لا يوجد قاعدة عامة يمكن أن تتبع وليس ثمة من له رأيا عاما بإمكانه منحه لشخص ما.

نتاليا أفتونوفا: بالتأكيد لا يوجد قاعدة، ولكن ثمة مهمة مثبتة للترجمة. جاك دريدا: قبل الاجابة. والذي سيكون ضروريا قولاً مخيباً. عن سؤالكم. سجلت ما يلي: أن اللامنطوق الذي تنعتونه كذلك أو الذي تنعتونه بالإمكانات المجهولة للغة، ليست أشياء غريبة أو بعيدة عن اللغة. لن نكون أبداً أولئك الذين ينفصلون عن اللسان، أن اللامنطوق سواء كان هنا بروسيا، الاتحاد السوفياتي، أو في أية فترة إرتبط بحدة بالمنطوق، إنه لا يمثل الحياد الخاوٍ. لا يوجد شيئاً سلبياً. فاللامنطوق محدد، في علاقته بالمنطوق أو بالمنع *réprimé* فروان كان منعا أقوى من الضغط السياسي، أو البوليسي، أو من الضغط السيكولوجي وحتى وإن كان أقوى فإن اللامنطوق ليس لا- شيء، إنه ليس لا- لغة، ليس غريباً عن ذلك الذي قيل أو كتب، يستوجب عليكم كما يستوجب علينا النطق بهذا اللامنطوق المحدد للكلام وللقول، ثم هناك السؤال الاعتيادي: هل ثمة إستراتيجية نموذج من....؟

نتاليا أفتونوفا: إستراتيجيات مختلفة.

جاك دريدا: إستراتيجيات مختلفة، إستراتيجيات في الجمع، وإذا كنت تعتقد أنه ثمة إستراتيجية واحدة ووحيدة قادرة على أن تكون الأفضل في جميع الأحوال، فإنه عليك أن تتيقن بأنها ستكون الاستراتيجية السيئة، ومنه ينبغي أن ننجز تعديلاً على السؤال باستمرار وعند كل وضعية متفردة يمتنع عندها إختزال تفردتها، من المؤكد أننا لسنا هنا أمام إثبات تجريبي وأعتقد أنه من الضروري أن نجيب على السؤال وإن نتناوله بكيفية مختلفة، طبعاً ليس؟؟

جاك دريدا: آه، المهمة! المهمة بالنسبة لي، إذا ما حاولت تعريف لها فإنني أستعين بالاستعارة الاقتصادية التالية: بأنها "كل ما نترجمه بإمكانية أفضل" إنها اللسان في أوج ثرائه، إنها الكيفية الوحيدة التي تشكل عندي المهمة الأفضل، إذ تبدو ومثلاً مهمة ترجمة الشعر مهمة مستحيلة وشاقة جداً فهو غير قابل للترجمة من لغة إلى لغة أخرى. لكن وبما أنها مهمة فبإمكانني تحديدها

بالصورة التالية: إنها (أي المهمة) حفظ اللسان والترجمة، حفظ شفافية الترجمة، إنه المستحيل، وهذا يبدو متعارضا مع حدوده لكن هذا الأمر ليس بحوزتنا لأنها تمثل اللسان، وهل يمثل الشيء الذي يمكنه أن يكون منطوقا أولا منطوقا داخل اللغة، فاللسان ليس مجرد شيء معتم أو مقفل على ذاته إنه ليس بصخرة.

ففي اللسان يوجد ما هو أكثر لسانية، شيء ندعوه إلى الترجمة، لنقل إنه هذا الذي ينتمي إلى ما هو كوني فاللسان ليس له حدود تحت مراقبة الشرطة إن قصيدة لشاعر روسي أو فرنسي هي بمثابة توقيع سابق داخل لساننا الذي يطلب بأن يكون مترجما، ويريد اختراق الحدود، إذ لا يمثل محاولة الكلام بلغته الخاصة، الانغلاق قصد منع الترجمة. الأمر ذلك وإنما هي (أي المهمة) نداء الترجمة، نداء صارخ للترجمة، والترجمة هي في حد ذاتها ابتدأت داخل القصيدة الأكثر لسانية.

نتاليا أفتونوفا: هناك ترجمة مهمة أنجزها "دوغلاس هوفستادتر" Douglas Hofstadter، أعتقد أنك سمعت بهذا الاسم.

جاك دريدا: طبعا.

نتاليا أفتونوفا: لقد تناول قصيدة لـ "كليمون مارو" C.Marot وبعث بها إلى أصدقائه عبر العالم وكان "متعدد اللغات" Polyglotte و مطلع على الكثير منها، وإتصل بكل واحد من أصدقائه وبعث إليهم بترجمة لروايات روسية وكان الوحيد القادر على إنجاز هذه المهمة، وبعد ذلك اقترح إنجاز عمل مقارن واستيعاب لكل الروايات كما كان رافضا أن تكون للروس رواية واحدة ولتحقيق مطلب الترجمة راسلني وراسل والدي وحتى أصدقائي سواء تعلق الأمر بالنثر أو بأي نوع أدبي آخر، وبالطبع أنجز كل هذا بالصينية أيضا، وداخل اللغات الأخرى وهذا ما يؤكد فعلا أنه في ترجمتنا من لغة إلى لغة أخرى داخل لغات عديدة إننا....

ميخائيل ريكلين: نكتشف أيضا شيئا ما منذ الوهلة الأولى.
نتاليا أفتونوفا: نعم، إننا نكتشف لحظتها أنه ثمة جوانب التي تستجيب
للترجمة، فهناك أمور قابلة للترجمة في لغة ما ومتعددة عن الترجمة في لغة
أخرى... وهنا نجد أنفسنا أمام مهمة مستحيلة.
جاك دريدا: هذا النوع من لا- إمكان المهمة يعرف دائما ظهوره، إلا أننا نخفق
باستمرار مع أننا ننجح دوما في تحقيقها (المهمة) فثمة إذا الترجمة والترجمة
هي المستحيل. هناك شيء ما يترجم داخل الشعر. ليس فقط ذلك الذي
تسمونه صوريا ترجمة، فكل تجربة في الترجمة هي التجربة الأولى والأصيلة
للشعر، إنه (أي الشعر) يجرب الترجمة ومقاومة الترجمة ويحاول وصف شيء
ما بإمكانه مقاومة الترجمة، فكل شعر لا يقاوم الترجمة ليس شعرا، لكن وفي
تجربته هذه (المقاومة) نجده يكتب الشعر ويجرب في الوقت ذاته صيرورة
الترجمة.

إن مقاومة الترجمة هي الترجمة عينها، إنها تجربة التجربة ولكن هي أيضا تجربة
بلغة أخرى، فهي تجربة لسانية، لا منطق لساننا الذي يجب أن يكون منفتحا
على لغة الآخر، فحدود لساننا الذي أسميه بالـ "لا-مصادرة" exappropriation
باعتبارها الطريقة التي من خلالها نمتلك لغته الخاصة وليس مجرد الطريقة
التي تكون فيها داخل إقامتك، داخل لغته ولكن هي الطريقة التجريبية الغريبة
أو الغريبة بداخل لغتنا. وهي التجربة نفسها إمتلاك **eignen appropriier** لا
إمتلاك **enteignen -désappro** مصادرة **Expropriation** لا-مصادرة **ex-**
apropriation، بالطبع الأمر ليس متطابق ومتماثل، لكن هذا التقارب، لكن
هذا التقارب يتجلى وبصورة مختلفة في لغات عديدة ولدى مختلف الشعراء
وفي نماذج أدبية مختلفة، وأنا متأكد أن هذا النوع من التجربة ينجز تجريبته
expérimentalisé بشيء من القساوة من طرف غوغول أو بوشكين

أو دوستويفسكي وبطريقة أخرى على خلاف تلك التي نجدها عند سيلان P.Celan.

ميخائيل ريكلين Mikhail Ryklin : أو بروسـت Proust. أود الإشارة إلى شيء ما قبل أن تطرحوا سؤالاً آخر. ليس من السهل أن أجد لنفسـي موقفاً بالمقارنة إلى ما تقومون به، فأنا جد معجب بأعمالكم ومن الصعب إيجاد وضعية متناظرة بين الوضعية الفكرية التي أنتهي إليها وتلك التي تختلف ثقافياً وفكرياً من خلال ما يقترحه عملكم المبدع.

لربما سيكون ضروريا فهم التفكيك باعتباره محاولة رد الاعتبار للمختلف المتغاير، للتعارضات اللا-منطقية وللاستدلالات المتباينة من جميع الجوانب ولكل الأصناف التي لا تزال تفضل الابقاء على النقاش الفلسفي على الرغم مما حققه تقدمه من نجاحات، فالتعارضات المنطقية لا تعرف تثبيتها إلا حينما تؤول التعارضات اللا-منطقية إلى الزوال، ولقد قام فلاسفة كلاسيكيون بالتفكير في هذه المسألة، لكن بصورة جد بسيطة والذي سنتأكد منه أنه ليس ثمة سهولة من إيجاد من وراء هذه البساطة إستراتيجيات نصية متعددة، وأنها لم تكن بالطبع النتيجة المحتومة لعنف يروم إلى جعل الأشياء أكثر شفافية، لكن يبدو وضعنا أنه جد مختلف، من حيث النصوص التي تستعين بها، فكيف بإمكاننا رؤية مثل هذا الاختلاف؟

أشرت أن التعارضات اللا-منطقية تعرف تقدما ملفتا داخل ثقافتنا وداخل محيطنا الفكري والتي بدورها تسعى من أجل التخلص من التعارضات المنطقية وهذه التعارضات اللا-منطقية غير معلن عنها بعد وعددها جد مرتفع وقوتها تفوق قوتنا ولسنا بحاجة إلى أي إجراء خاص كيما نتركها عارية Nue وجعل من وجودها أمراً بديهياً ذلك لأنكم بصدد مهمة محددة لجعل هذه التعارضات تظهروا وتعلن عن نفسها من جهة ولكي يتمكن في الوقت ذاته قراءكم ومستمعكم من التحقيق أن هذه التعارضات أساسية وأولية لكنها لا تزال

مستترة ومدسوسة... إلخ وتضعون في أنفسكم الثقة التامة حينما تقولون أنكم تمتلكون القدرة على كشف وفك مثل هذه الإلغازات الفلسفية، لكن في ظرفنا هذا لسنا بحاجة إلى كشفها لأنها غير محتملة Craintes لهذا نتعذر عن الكشف، فالذي ينبغي القيام به هو بناء بنية تحتية للتعارضات المنطقية قصد التمكن من مراقبة حركات التعارضات اللا-منطقية التي تعرف تقدما موسعا. أشرت إليكم أن صحفي غربي طلب مني مقالا حول التفكيك رسما déconstruction en peintre ليبرر مثل هذه المهمة ولأجل إنجازها توقف في البداية عند نصكم: الحقيقة رسما Vérité en peintre وبعد ذلك قام رسامون سوفيات بمقابلتها بمهمة مختلفة كيلة، عن تلك التي كان من اللازم إنجازها إذ مقالها بـ تيتوس كرمال Titus Carmel او حتى فون غوغ Von Gogh في زمنه جد متعذر، فالأمر يتعلق بضرورة القول بأن كل الافتراضات الثقافية والميتافيزيقية تم التخلص منها من طرف ستالين Staline لكن التدمير هنا كان له حدود معينة لم يتمكن للأسف الفكر الأوروبي من إستيعابها في حين نجد فنانيين حاولوا أن يرفقوا هذا التدمير بعملية البناء حيث إلتحمت مجهوداتهم التدميرية مع مجهوداتهم لبناء إمكانية « الرؤية ».

لم يكن لدينا أية رؤية حول التقدم-الفائق Surdéveloppement، فلقد كان لدينا نقصا في الرؤية وحاولوا خلق مواقف أو شيئا ما بإمكانه أن يكون موضع تأمل، ذلك لأن هذا النوع من الوضعية فرضها التقدم الفائق لثقافة البوتلاش العنيفة، البوتلاش هنا كثقافة، بهذا الوصف وصفه كل من باطاي Bataille وموس Mauss حينما كتبوا المجتمعات البدائية والأمر نفسه كان مع بواص (Boas) في وصفه لقبائل شمال أمريكا.

لكن المهمة هنا أساسا مختلفة فلكي نقوم بالتفكيك يجب إعادة بناء إمكانية التفكيك ذاته، فما الذي بإمكانكم التفكير فيه أمام وضعية ثقافية متفردة هي الأخرى؟

جاك دريدا: فهمت، إن الذي أنتم بصدد الإشارة إليه جد مهم ولا يجب إهماله. طبعاً أنا بدوري غير مستعد لذلك لكن لي تحفظ بسيط حينما تصفون التفكيك باعتباره مجموع إمكانات من القواعد ومن التصرفات، أدوات نطبقها في مواقف أو سياقات مختلفة. التفكيك ليس مجرد منطقي ولا هو فضح منطقي للتعارضات، إنه لا يصدر عن مجرد نظام منطقي ولا يمثل الكيفية الوحيدة لفضح التعارض.

ميخائيل ريكلين: الأمر لا يتعلق بفضح.

جاك دريدا: أو تفكيك أو نقد.

ميخائيل ريكلين: لكن بالأحرى، كشف الجانب الخارجي الآخر للتعارضات. جاك دريدا: نعم التفكيك حركة من بين الحركات الأخرى، لكن غالبا ما أكدت أنه ليس ثمة تفكيك وهذا ما أحدث سجلا قويا في الولايات المتحدة وأنا جد منزعج من كتابة التفكيك بالحرف البارز Déconstruction en majuscule وأكدت على ضرورة عدم كتابة التفكيك في المفرد Singulier إذ ثمة تداول واسع للتفكيك في مناطق عدة، وهو بالطبع متوقف على الشروط المحلية واللسانية. لقد تناولتموني كمثال قصد توضيح الكيفية التي أضع فيها بعض الأعمال موضع التفكيك ورأيتم أنها نموذجية، غير أنني لم أرها كذلك إذ ثمة في نصوبي تأكيدات خاصة متعلقة بـ "ال" تفكيك بالطبع هناك أمثلة ضرورية تحمل تفريدها الخاص فأنا أشتغل على نصوص فرنسية وأشتغل على مواقف معطاة تحمل بالنسبة لي أهميتها، لكن أعلم أن التفكيك لا ينبغي أن يكون مفردا ومتوقفا على الشروط المتعددة والمتغيرة التي من خلالها تعرف ظهورها، فإذا أردت تطبيق النموذج الفرنسي للتفكيك على وضعيتكم، فإنه

سيكون الإخفاق والفشل حليف هذه الخطوة ولن يتم التوصل أبداً إلى الإجابة أو تقديم حلول لقضايا مجتمعكم، فالتفكيك يمتنع عن كل وصاية. الأمر لا يتعلق أبداً باكتشاف التفكيك، وإنما أرى أنه من الضروري اليوم أن يكتشف كل واحد منا ومن موقعه المحدد (التاريخي، الإيديولوجي، والسياسي) طريقه نحو التفكيك الذي بدأ يعرف إكتماله. إن ما يحدث اليوم بروسيا Russie هو نوع من التفكيك، لكن يجب إكتشاف الطريق المؤدي إليه، قصد التمكن من ترسيم عملكم وتفعيله، فكتاباتكم ومواقفكم السياسية هي خاصة بكم وأن الفضاء المحدد الذي وصفتموه والذي برز بمجئى ستالين Staline حيث حاول هذا الأخير بناء إمكانات للفن، وكل هذا ينتهي إلى التفكيك، والواقع نفسه نعيشه مختلفا في فرنسا وفي الولايات المتحدة... التفكيك إذا موقف، وفتح لفضاءات جديدة لأشكال الفن.

بالطبع هذا الفضاء الجديد ليس هو نفسه الفضاء السابق لأن بعض الشروط لم تدمر بالكيفية نفسها، لكن على الرغم من ذلك مسها هي الأخرى التدمير وستالين لم يكن الأول والأوحد الذي ألحق تدميرا شاملا بإمكانات الفن. ميخائيل ريكلين: أنا لم أتحدث بدوري عن تفكيك إمكانات الفن وإنما أشرت إلى إمكانية تفكيك البنية التحتية نفسها للثقافة وأرى أن الأمر مختلفا بينهما. جاك دريدا: على العكس من ذلك، لقد حاولت جعل منهما شيئا واحدا. سأقدم لك مثالا مثيرا للسخرية بعض الشيء، بسبب تباين المواقف، هو مضحك لكنه بإمكانه توضيح ما أردت الإشارة إليه. كثيرا ما اعتقدت أن تدريس الفلسفة بفرنسا تم تدميره على مدى القرنين السابقين على الرغم من أنني أؤكد بأنه ثمة العديد من المحاولات التي يقوم بها البعض من أمثال جون لوك نانسي J.L.Nancy إذ قاموا بتحليل صيرورة التدمير، متسائلين عن أسباب إنجازه وعن رهاناته ودوافعه... إلخ وحاولنا بدورنا النضال وإعادة بناء المؤسسات الفلسفية التي مكنتنا بدورها من ملامسة إمكانات جديدة. طبعاً

المقارنة هنا مثيرة للضحك لأنه ما كان من الضروري أن نقارن بين مؤسسات التعليم بفرنسا بتلك الموجودة بالاتحاد السوفياتي، لكن ولأنها مضحكة فإنه بإمكاننا الاعتراف بميكانيزم التفكيك باعتباره طريقة للتحليل ولا يكفي فقط بتفكيك المفاهيم والدلالات ويمس حتى المؤسسات لإعادة تفعيل وتأكيد بنائها وإذا كان ستالين قد دمر البنيات التحتية فإنه أنجز في الوقت ذاته بناء بديلا لبنيات تحتية أخرى فأحدث بذلك بنيات صلبة ومتينة.

ميخائيل ريكلين: لم يكن ستالين هنا إلا إسما.

جاك دريدا: لنضع إذا اسم ستالين بين مزدوجتين.

فاليري بودورغا: ستالين كلغة.

جاك دريدا: نعم، ستالين باعتباره لغة، لنقل أنه وفي أوج لحظات تدمير البنية التحتية تم إبدالها ببنيات تحتية أخرى وأنها عملية تحمل دلالة معمارية Architecturale فبعد قيام ستالين بتدمير الكنائس أقام بنايات أخرى، فعند كل إعادة بناء ثمة تدمير، فهل يوجد ضرورة للتدمير من أجل ...؟ بعض الأحيان بإمكانكم الحفاظ عليه، وتحويله وحتى رسمه، فالأمر يتعلق بتقويم ضروري نقوم به يوميا.

ميخائيل ريكلين: إذا أنت لا تشدد على فعل نقد مركزية العقل الذي يعتبر قطعاً ضرورة بالنسبة إلى ما يقومون به.

جاك دريدا: فعلاً بالنسبة إلي يبقى ضرورة لأنه يمثل الشرط الأكثر عمومية.

ميخائيل ريكلين: لنقل إذا أنه ما دتم تصرون على هذا النوع من النقد فإنه يجب وضع مركزية العقل موضع النقد في مواضيع محددة على الرغم من أن إجراءاتكم غير قادرة على أن تكون مطبقة في وضعيتنا التي تبدو فيها الميتافيزيقا وكأنها في طريقها نحو الاختفاء ويجب آنذاك أن تحظى بالحماية

بدل القيام بتدميرها لأن هذا النوع من الإمكانية لم يسبق لها أن كانت محققة في ثقافتنا.

جاك دريدا: فهمت.

ميخائيل ريكلين: إذا كنا ننتقد مركزية العقل ولأننا نسميه كذلك فقد كان دوما موضع نقد من قبل إيديولوجيتنا المهيمنة، لكن ليس طبعا من وجهة نظركم.

جاك دريدا: أعلم ذلك.

ميخائيل ريكلين: باعتباره علم مثالي بورجوازي.

جاك دريدا: أعلم بهذا المنطق. طبعا أنا موافق، ولكن لا يمكنه أن يكون بالنسبة لي حجة صارمة فإن كنتم تعتقدون بأنه يمكنكم أن تجعلوا من نقد مركزية العقل كلمة تكتب على لافتة ما، والتظاهر بها في الشوارع، فليكن ذلك لكن يبدو التفكيك أكثر بظاً وأكثر تعقيدا وليس من السهولة القول «فلتسقط اللغة» à bas la langue أنا لم أكن يوما ضد اللغة، أحب اللغة، وأحب مركزية العقل وإذا كانت لدي رغبة لإعادة بعث مؤسسة فلسفية بفرنسا فلأجل أن تكون الميتافيزيقا من ضمن ما يدرس، ولم أقل أبدا أنه يجب رمي الميتافيزيقا في سلة المهملات.

ميخائيل ريكلين: علينا إذا أن نحب أعداءنا.

جاك دريدا: ينبغي القيام بهذا العمل بنوع من الحذر وذلك بمضاعفة الوسائط، فنحن عاجزون على إنجاز تفجير يطال كل شيء كثيرا ما ساندت فكرة ضرورة الالتحام بالمؤسسة في مجموعها، علينا أن نحافظ في الوقت ذاته ونبقي على فكرة تفكيك مركزية العقل، لأن كل شيء متوقف على معمارية هذا الأخير، فأنا أعرف جيدا أن بعض الأشكال الماركسية أو الستالينية بإمكانها على سبيل المثال أن تستعمل كحجج في قولها بأن مركزية العقل مثالية برجوازية وعلينا إزاحته والتخلي عنه... وإذا كان لدينا متسع من الوقت لأكدت

لكم بأن ستالين كان مركزي العقل وهذا يتطلب مني تحليلاً مطوّلاً فإذا تمكنت من الانسجام أكثر مع هذه النقطة فإنه بإمكانني التأكيد بأن الماركسية ممثلة في شخص ستالين والتي من أجلها (أي الماركسية) لم يكن سوى مجازاً جوهرياً مركزي العقل، وأنا لا أثير مثل هذا الموضوع بدون ضمانات إذ سأكون أكثر حذراً، وفي معظم المواقف أجد نفسي بمحاذاة مركزية العقل ولهذا إنطلقت منذ البداية في الإحالة إلى فاليري. كثيراً ما اتهمت بأنني بجانب اللغة، لغة مركزية العقل، هنا تكمن بالنسبة لي المفارقة، فلقد أعتبر التفكيك كـ«ما فوق-مركزية العقل» hyper-logocentrique لأنهم يهتمونني بأنني أضع كل شيء بداخل اللغة وعلينا أن نكون حذرين وجد يقظين أمام هذه المفارقة. نتاليا أفتونوفا: التفكيك إذا هو الكيفية المعقدة التي تمكنا من محبة مركزية العقل.

جاك دريدا: بالطبع، ولا ينبغي قول هذا من دون أن نضحك، وفي بعض الأحيان يكون الأمر أكثر تعقيداً.

نتاليا أفتونوفا: بكيفية مهذبة.

ميخائيل ريكلين: إنه يرفض الموافق ويوافق الرافض.

جاك دريدا: نعم، نعم تبدو الأمور أكثر تعقيداً، إنه حينما نهتم بالأشياء فمن الأفضل أن نكونها والتعقيدية هنا قد تكون للرد بصورة صحيحة كل الموقف إذ علينا أن نتظاهر في بعض الأحيان وننتفض في الشوارع مرددين شعارات جد بسيطة.

ميخائيل ريكلين: لكن هل من الممكن (وليكن هذا آخر تدخل بالنسبة لي) البرهنة على أن تفكيرات الألبوتلاس حملت هي الأخرى مركزيتها العقلية؟ ستالين لم يكن المثال الأحسن لأنه كان متأثراً بنسخ ثانوية أو تالتيه Tertiaires ميتافيزيقية، لقد ساهمت الماركسية بدورها وبصورة واضحة في تحديد المصير الثقافي في أوروبا، لناخذ مثلاً أهلي indigene من قبيلة الكواكيوتل Kwakiutl

والتي تناولها بواس Boas بالدراسة. هل بإمكاننا البرهنة على أن المنطق الذي يحكم هذا النوع من المجتمعات (تبادلات في الهبات échanges des dons وآليات أخرى لها نفس النظام) هي أيضا مركزية عقلية؟ وإذا تمكنا من تأكيد هذا الأمر سنكون غير مقهورين invincibles.

جاك دريدا: سنكون ماذا؟

ميخائيل ريكلين: غير مقهورين، لا يمكن أن نكون مغلوبين، سلاحنا عالي لكن إذا تعذر علينا تأكيد ذلك فإنه يجب الاعتراف بأن المساحة الكبرى للأرض مغطاة بمجتمعات من هذا النوع التي لا تخضع وتطيع قوانين المنطق العادي... إلخ

جاك دريدا: يتعذر عليّ إجابتك لأن ما نسميه بمنطق البوتلاتش La logique de potlatch معقد جدا. ولم أقل أنه كان مركزي العقل، وأنا لا أفهم ما تريد قوله حينما تعلن. إذا أشرت هذا بالطبع. أن المجتمع الستاليني كان مؤسسا على نموذج البوتلاتش.

ميخائيل ريكلين: صناعي، نعم، كان صناعيا.

جاك دريدا: هذا يتطلب وقتا طويلا.

ميخائيل ريكلين: وهذا ما أريد فعلا القيام به .

جاك دريدا: لست واثقا من ذلك، ولا أقول أنه خاطئ، لكن سنكون بحاجة إلى وقت للمناقشة على مدى العشر أو الاثنا عشر سنة الأخيرة فالسؤال المركزي بالنسبة لي يتمحور حول الهبة Don معارضة-الهبة contre don والتبادل l'échange لقد كان الأمر جد صعب لإعادة بناء الطريق الضروري المؤدي إلى إنجاز الخطوات الأولى للتفكيك والقيام بتحليل سؤال الهبة وكل مفارقات العطاء وضد-العطاء Contre-donner لكن الشيء الوحيد الذي يمكنني تأكيده كرد فعل على ما أعلنت عنه هو أنني لم أفترض ولم أزعم كونية مركزية العقل. إن مركزية العقل تكوين أوروبي غربي الفكر في علاقتها

بالفلسفة، الميتافيزيقا العلم، اللغة وكل ما يمت بصلة إلى اللوغوس Logos،
إننا أمام جينيالوجيا اللوغوس، وليس مجرد طريقة في جعل اللوغوس
وترجماته (العقل، الخطاب الحساب أو العد، وهكذا دواليك) مركزا لكل
الأشياء ولكن وبصورة أخص إمكانية تحديد اللوغوس كإعادة - للتمركز
Recentrage كقوة ضم. بهذه الكيفية يقدم هايدغر كل تمييزات وخصوصيات
اللوغوس Legein باعتباره ذلك الذي يضم ويحد من التبعض والتشتت، إنه
الطريق الذي ينجز ضما لكل شيء ومثل هذه اللحظة مثلها الانطلاقة الأوروبية
والتي تحمل ميلادا إغريقيا يعني أن أوروبا ليست مجرد قارة من بين القارات
وإنما تغدو مركزية العقل المعولم عبر سلطات ملتصقة به بشكل عميق وهذا
بدوره يقودنا إلى القوى أن مركزية العقل ليست أوروبية فحسب، وإنما بمقابل
ذلك ليست لا-كونية، أنا لا أؤكد أن مركزية العقل ذات بنية كونية وإنما
أحدث عن بنية أوروبية حاولنا كونتها بصورة متناقضة، وإنما في طريقنا إلى
تجريبها بصورة أكثر حدة وأرى أن مركزية الصوت Phono-centrique هي أكثر
كونية من مركزية العقل... إذ بإمكانكم أن تجدوا مركزية الصوت منجزة حتى
في الثقافات العينية التي لم يظهر فيها العقل، مثلما هو عليه في الثقافات
الأوروبية والتي لم يكن فيها نمط الكتابة صوتاني الجوهر Phonétique ثمة
نوعا من السيادة للصوت، كان لها ضرورتها التاريخية والتي بإمكاننا التأكيد
على وجودها في كل مناطق العالم لنقل إلى حد ما بأنها إنسانية، أنثروبولوجية،
تاريخ الإنسان l'histoire de l'anthropos فأنا إذن مثلما تلاحظون أميز بوضوح
بين مركزية العقل ومركزية الصوت، ولم أجعل أبدا من مركزية العقل
بنية كونية.

لنعد الآن إلى سؤالكم حول البوتلاتش حول الهبة والصد-هبة. يبدو
الإشكال من الوهلة الأولى صعبا وعظيما، إذ على التفكيك أن يحدث لقاء مع
الهبة Don ما الذي نعينه بالهبة؟ ما دلالة الهبة؟ ثمة حركة تفكير منجزة حول

الهبة Es-gibt نجدها عند هايدغر Heidegger لكنها مرتبطة من بعيد أو من قريب وبصورة واضحة جدا بسؤال الوجود، لكن حاولت أن أنجز تفكيراً مختلفاً عن الهبة، وعن فعل العطاء مع الأخذ بعين الاعتبار حركة التفكير المنجزة من طرف هايدغر كما حاولت إختراقها. أنتم تعلمون أن بنفنيست Benveniste لا يرى ثمة إختلاف إيتيمولوجي بين مفهومي الأخذ-العطاء، فهما متعادلين في بعض اللغات، ولقد حاولت أن أجعل من بنية الهبة/السم Don-poison إهتمامي المركزي في أعمالي منذ العشرينات السابقة حيث الاهتمام بسؤال إمكانية العطاء، إمكانية الهبة التي لا يمكنها أن توقع ضمن حلقة التبادل وإذا أصبح هذا ممكناً فإنه بإمكاننا البرهنة على إمكانية الهبة غير قادرة على البرهنة على إمكانيةها لأسباب جوهرية فبمجرد ما نحاول الإثبات والتأكد منها في الحاضر، نجد كيفية أخرى تمنح لها معنى يضعها ضمن حلقة الاقتصاد/التبادل، وهذا ما ينفي ويبطل الهبة. يجب إذا أن تكون هناك مرجعية تحيلنا إلى هذه الهبة أو إلى تجربة العطاء لحظتها نكون أما إنجاز تفكير حول المستحيل وحتى وإن حدث الإخفاق في البرهنة نظرياً عن مثل هذه الإمكانية (إمكانية الهبة) فإنه وبمجرد ما نفكر في إمكانية المستحيل فإننا سنرتبط كلية بما أسميه بالإثبات Affirmation.

الإثبات هو عمق التفكير، مبدأه، لم يكن أبداً نفياً، تدميراً، ثمة "نعم" لكنها ليست في معناها المرتبط بالإيجاب، إذ لا يمثل الإيجاب إلا مقالاً للسلب. إن نعم الإثبات هي نعم الهبة، وما دون ذلك لا حديث عن التفكير، حاولت في العديد من نصوصي التأكيد على ضرورة ترسيم إمكانات الهبة، نعم الهبة مع التأكيد أنه ليس ثمة هبة خالصة، محضة، فعندما نقول "نعم" Oui علينا أن نعيد قولها "نعم" "نعم"، (Oui, Oui) قصد تأكيد الوعد والتأكيد على الموافقة، إذ بما أنه يمكنني قول "نعم" فإنه بإمكانني قولها من جديد، فإنها اللحظة التي تغدو فيها الـ "نعم" أصلاً مزدوجاً أو مكرراً تمتنع عن الصفاء،

فالـ "نعم" بإمكانها أن تتدهور و بإمكانها أن تفيد وتصبح مجرد صورة ساخرة عن نفسها أو مجرد تكرار، تكرار آلي سيمولاكر Simulacre وهكذا دواليك، ولقد حاولت أن أقول أفضل من هذا في عملي الموسوم بـ : Ulysse Gramophone أو في عملي "أعداد نعم" Nombre de Oui ثمة إمكانية إفساد وتلوّث هبة الـ "نعم" عبر مزدوجة عبر شبّحه وعبر سيمولاكره ولا يمكنني أبدا التأكيد من الـ "نعم" أو من الإثبات بأنه أخذ موضعه الحقيقي، لكن الإحالة إلى هذا النوع من الاستحالة غير ممكن مادام التوجه إلى الآخر يتطلب دوما البحث عن متنفس.

ميخائيل ريكلين: لقد أشرت إلى هذا النوع من الأسئلة في مقالكم الرائع حول باطاي Bataille في الستينات، فهل أنتم بصدد العودة من جديد إلى الكتابة عن باطاي؟
جاك دريدا: لا.

ميخائيل ريكلين: كم هو مؤسف أن يكون المقال الوحيد، إذ أعتقد أنه كان ممكنا أن يكون ممكنا هناك لقاء مثير بينكم وبين باطاي.
جاك دريدا: ببعض من الاستثناءات، فأنا أحب الخوف في قراءة نصوص مختلفة وأحب التنقل من نص إلى آخر بكيفية واضحة، وفي بعض الأحيان بنوع من الصدفة.

ميخائيل ريكلين : لكن ألم يكن هايدغر بمثابة الكاتب دائم التناول في أعمالكم.

جاك دريدا: نعم، ثمة إستثناءات.

ميخائيل ريكلين: لقد تصرّف باطاي بصورة عنيفة ضد هايدغر. إنه يفكر خارجا عن الميتافيزيقا بالمعنى العادي للكلمة وأتذكر جيدا ملاحظاته التي دونها حول هايدغر في عمله: التجربة الباطنية.
جاك دريدا: هايدغر أستاذ جاد، جاد جدا.

ميخائيل ريكلين: نعم، نعم، لقد كان باطاي يحتقر هايدغر لأن باطاي كان كاتباً مستقلاً وخارج فضاء الجامعة، لقد كان يشعر بنوع من المسافة، كان يقدر هايدغر لكن...

جاك دريدا: أرى جيداً ما تحاول الإشارة إليه، ولأجل إعادة الحديث عن العلاقة بين باطاي وهايدغر أعتقد أن باطاي كان محقاً حينما قال عن هايدغر أنه كان مفرطاً في جامعيته، كان مفرطاً في الجدية، وهذا الحكم صادر عن كاتب سمّيته بالـ "مستقل" وأتمنى أن أكون أكثر نقداً باعتباري جامعياً، وأن أكون الأكثر طلباً على كتاباتي إزاء هايدغر.

ويهدف فهم حجم الدور الجامعي الذي مثله هايدغر ولمعرفة في أي وإلى أي درجة كان إنتماؤه للجامعة ذا تأثير بالغ على فكره، علينا إذا اختراق الجامعة لأجل إستيعاب الذي حدث، فهيدغر يبدو أكاديمياً في الوقت الذي يدخل فيه في صراع مبكر مع بعض الجامعات وأن تساؤلاته حول هذا الموضوع لعبت الدور المهم في عمق وصلابة فكره وأتمنى أن يكون التفكيك الذي أنجزته على تجربة هايدغر الجامعية والسياسية كان لها من الصلاحية والفعالية على خلاف ما كتبه باطاي حول هايدغر لأنني لأزلت أعتبر نفسي جزءاً من الجامعة ولأنني لست أبداً في موضع الطلائعي المستقل الذي يهون الأمور ويقول: «حسنًا هذا الرجل أستاذ، لا أعتقد أنه يجب أن يكون دوماً في قلب الأشياء لكنني لا أسعى هنا للدفاع عن عملي في مقابل باطاي الذي أحترمه كثيراً وفي هذه النقطة بالذات لم يكن باطاي بعيداً كل البعد عن هايدغر».

نتاليا أفتونوفا: قبل كل شيء لا تهتم الصورة الجامعية ولا حتى الشكل الذي يمكن أن يتخذه النقد الجامعي، إذ ثمة أشياء أخرى موجودة بعيداً إذ ينبغي أن تؤخذ في الحسبان.

فاليري بودورغا: أود العودة من جديد إلى الأسئلة التي تطرقنا إليها في بداية حوارنا. إن استعمال كلمة "اللغة" Langage كان جد نسبي ومشروط فأنا أريد التأكيد هنا على الفضاء النصي l'espace textuel وإن كنت أؤكد عليه فلأنه مثل بالنسبة لي التأثير البالغ في مواقف حوارنا هذا ولأنه بالإضافة إلى ذلك لا يوجد ثقافة تشغل على النصوص حيث اختفت القراءة ولم تعرف تطورها بعد، وتخلينا نهائيا عن فهم القراءة.

لهذا فإنه يمكنني فهم الاستراتيجيات النصية باعتبارها إستراتيجيات للقراءة وللكتابة ومن هذا المنطلق فإنني أجد فلسفتك تحمل في العمق هذا الحافز الذي يحيلنا إلى الإشكالية الأساسية، فأنا أرى فلسفتك حركة تتجه نحو الحقائق النصية والتي يسميها هوسرل Husserl بـ: "النمط الحيادي" La modalité neutre ويمكنني تأويلها بالشكل التالي:

في نطاق حساسيتنا ثمة نمط حيادي لحساسيتنا هذه والتي عبرها نلج في العالم ونوغل فيه، في حين يمنع عنا ملامسته وهذه المعلومة تجعل منا كائنات حية بمستوى من الحساسية المتناهية الصغر مع تجنبنا لعمليات اللغة والتمثل Représentation إذ لا يمكننا أبدا إحتواءه في الدلالة لأنه في حد ذاته متناهي الصغر من وحدات الدلالة، المعنى Meaning وبما أننا كائنات عظيمة فإنه ليس لدينا أي حساسية تجاه النمط الحيادي لأن هذا النوع من الحساسية يجعل منا كائنات حية، لذا فأنا أرى أن تقنيتك في التحليل تسلط الضوء على أحداث بني-متناهية الصغر والتي تتواجد بالتحديد في النمط الحيادي وبصورة أخرى إنها لا تمثل بنية شطر التواصلية

Dis-communicative وإنما ضد-تواصلية a-communicative هكذا أتصورها فنحن لسنا كائنات تواصلية إلا في المستوى الأكثر تجسيدا إلى الدرجة التي تتطور فيها إستراتيجيتنا التواصلية مادام ينبثق عنها فضاء متناهي الصغر والذي يبدو كأنه ينجز محورا للحضور البشري، هذا ما يحدث مثلا حينما

نحاول مقابلة تأويلكم لنصوص نيتشه Nietzsche إذ يحدث أن نجد حقيقة نصية textuelle معادلة وغير مختلفة عن تلك التي نجدها لدى نيتشه أو حتى عندي أنا شخصيا.

هنا يبرز السؤال الثاني المتعلق بإمكانية التأكيد على وجود بنى معينة نعتقد أنها تتحرك مع عملك الموسوم بالتداخلية النصية intertextuel فالنشاط الاختراقي للغة يعرف بدايته من مستوى لا-متناه الصغرو على الدوام نجده يخلق عقبة منيعة لكي يمكنها من مغادرة هذا المستوى المتناهي الصغر ويتوجه بالتالي نحو صور الدلالة image de la signification وإذا عدنا من جديد إلى التقليد الأدبي الروسي وعلى الخصوص إلى تجارب d'Andreï Biely الذي ينتج أعماله وكأنها سلسلة من الإيماءات gestication لا-متناهية الصغر، صوتية مخصصة لإرسال إيماءات جسدية.

بصورة أخرى يتعلق الأمر بمنع اللغة من مغادرة جسدها وأن نبقى عليهما (اللغة، الجسد) أو بالإبقاء على الدوام على خط الإحالة وإن شوّه بشكل مرعب وأضاع كل دلالاته فمادامت روايات d'Andreï Biely لا تملك أي معنى إلا أنها تضع قيد الإنجاز الاستعمال المتوسع للتسجيل الواقعي. تسجيل الذي لا يتوان عن رسم الحضور الجسدي في اللغة، فالقراءة تحصل مع هذا التواطؤ الحميمي مع حضور الإيقاع الجسدي وتعرف هذه الحركة ولوجها في المكان حيث عرف هذا المكان سلفا تنظيمة البدئي عبر هذا النموذج من الجسدانية المشوهة Corporéité déformée.

ونحن ندرس ونشتغل على نصوصك المنجزة حول نيتشه حاولت بناء بعض الاستراتيجيات المحايثة والمتواصلة مع نصوصك، مثلا محاولة إرجاعنا لفعل القراءة ذاته، لكن باعتبار القراءة خاص لغوي، أو ضد-اللغة، فإنها لا تسمح بتداخل اللغة ضمن إكتشاف بعض الصور الواقعية والتي من خلالها أصبح الوجود بالنسبة لـ نيتشه واضحا وجليا.

يبدو لي أنه من الضروري القيام بمحو الوجه Visage وأعني بذلك أنه ثمة نصا لنتشه وثمة نصا آخر لنتشه، فالنص يحمل علامة لم تنجز أو تنتج من قبل شخصين أو شخص معين اسمه نيتشه، ولكن كل هذا تم بواسطة إستراتيجية التي تموضع بداخلها حدود النص، وبهذا المعنى فإنني أقوم بمنع وإبطال كل مقدمة لوضعية تداخلية-نصية intertextuelle وهنا أجدني مسكونا من جديد بالسؤال نفسه الذي تحدثنا عنه، فتحاليلك التي قرأتها والتي حاولت بدوري تحليلها بحذر، شعرت إن سمحتم لنا بأنها "طريق علماني" Hodologiquement.

ميخائيل ريكلين: ماذا تقصد بالطريقاقية؟ هذا اللفظ ينحدر من الكلمة الإغريقية Hodos الطريق Chemin.

فاليري بودورغا: لقد شعرت بهذا المظهر الذي يبدو لك معه العبور ويبدو لك القيام بالعنف منذ الوهلة الأولى لنظام القراءة الذي ترسخه نصوص نيتشه لدى بعض القراء، كالقارئ المثالي الذي يجرب تحقيق الاستراتيجية النصية في شموليتها وإلى أقصى حد. لقد شغلني كثيرا السماح لديونيزوس Dionysos أن يكون هذا القارئ المثالي لأن في التقليد الروسي يبدو هذا المنفذ منجز بكيفية التي لن يكون معها ثمة إنسجام ومصالحة ممكنة مع ضياع الوجه حتى وإن تم تحويله وتشويهه، إذ عليه لحظتها أن يتجلى ويظهر كذاكرة للوجه ونجد ميشا Misha قد تعرض إلى إشكاليات متماثلة. بالطبع قد يتطلب هذا نوعا من تعميق النقاش مع الاعتماد على تحليل نصاني، أنا الآن بصدد التحضير لكتاب يتناول هذه الإشكالية وأحاول إكتشاف إستراتيجية العبور إلى الأوجه الأربعة لنتشه، هايدغر، كييركغارد Kierkegaard أدورنو Adorno وأنا متأكد بأنها مهمة شاقة الدلالة لكل واحد منهم، مثل الأوشفايتز Auschwitz بالنسبة إلى أدورنو والفضاء الكارثي... إلخ

جاك دريدا: هل يمكنني قول كلمة هنا، فقط كلمة؟ الأمر بالنسبة لي مهم جدا لقد إكتشفت اللحظة عملكم، فحينما تصفون طريقي في الكتابة وفي القراءة كـ"ضد-تواصلية" a-communicative أو لا-تواصلية Non-communication كاستعمال لنمط حيادي، في مواضيع التقليد الهوسرلي فإن رد فعلي الأولي يلزمني مقاومة إشارتكم على الأقل إلى درجة أن أقول نعم ولا فكل نصوبي كما أشرتكم هي مبنية فعلا ومؤسسة، لكن النمط الحيادي وحدات المعنى-المتناهية الصغر المختلفة بنموذج إستراتيجي لأطروحات ولحركات التواصل فثمة هناك العديد من الطبقات وليس فقط تلك التي قمت بالإشارة إليها وحينما قلت على سبيل المثال في آخر مداخلتك بأنه ثمة إستراتيجية تواصلية محايدة لدى نيتشه. إعتقدت أن البعد اللا-تواصل لم يكن سوى طريقا لأجل الانفتاح على شكل آخر من التواصل. أطروحات ثبات سياق ما بواسطة بنية متناهية الصغر للدلالة مثارة لدى القارئ وإنما هي في ذاتها اضطراب جديد أوجدة جديدة للجسد الذي يفتح فضاء جديدا للتجربة هذا بإمكانه أن يعيد الاعتبار لرد الفعل، فحينما يقول القراء في آخر المطاف بأنهم لا يفهمون شيئا مما أكتبه ولا يخرجون بأي نتيجة وأن الأمر معقد بالنسبة إليهم، لا نعلم ما إذا كنتم مع /ضد حول مثلا إشكالية المرأة، إذا كنتم...

ميخائيل ريكلين: ثمة نيتشه متعدد إلى درجة أننا لا نعرف مع من وضد من نحن إننا...

جاك دريدا: نعم، نعم، فمع نهاية هذا التدمير لهذا البوتلاش تقولون أنكم لا تفهمون ما الذي يوجد من ورائه. ما نتيجة أو خلاصة النص. إن الأمر عنيف جدا ومدمر، لا نعلم من تكون، وأين تحملنا وهكذا دواليك يبدو أنكم تبالغون فالأمر يتطلب بدوره قراءات ونقاشات مطوّلة إلخ... لكن وفي الوقت نفسه نجد بعض القراء أفرادا غير مهيين للقراءة وغير متخصصين في هوسرل، في نيتشه أو في آخرين، ويقرؤون بصورة متوحشة أو ساذجة، فإننا نجد لديهم منفذا

رائعا نحو فهم اضطراب النص ونجدهم أكثر انفتاحا من بعض أولئك الذين تتكرر عندهم بعض الأحيان بالثقافة والتي تنظم حظرا على القراءة، أنا لم أقرأ Bièly ولا أعرف ما الذي يحدث في مجاله، لكنني جد فخور بوصفكم لعمله، إذ تبدو الطريقة التي تصفون بها أعماله جد مهمة، فهذه التجربة في الكتابة و في القراءة تفسح المجال لنموذج آخر من التواصلية بعيدا عن التواصلية أو ضد-التواصلية a-communication قصد منح مكان لهذا المكان الجديد، فاللغة لا يمكنها أبدا مغادرة الجسد أو مغادرة الجسد بكيفية أخرى لأنها تغادر على الدوام الجسد ببعض الكيفيات فهي (أي اللغة) تصدر عنه وتبتعد عنه.

هذا ما يعكس بنية اللغة، "مغادرة الجسد"، لكن يوجد العديد من الطرق المختلفة لمغادرة الجسد للغة وليس لنا خيارا بين المغادرة أم لا؟ وإنما نحن أمام تجارب مختلفة لمغادرة الجسد، الأثر هو أحد هذه الطرق التي تمكننا من أن نكون مبعدين عن الجسد، الأثر يبقى على الرغم من أن الطريقة غير ثابتة لكن وفي انفصاله عن الجسد تكون جزء من الجسد. إنه جسد، إنه ينتهي إلى الجسد لكنه (أي الأثر) هو هذا الجزء الذي ينفصل في ذاته عن الجسد وكل تجربة هي تجربة البقاء منفصلا حتى... إنه شيء من جسمك، الجزء الذي يغدو نصا، ثمة إذا طرقا مختلفة للانفصال ومنافذ مختلفة هي الأخرى للانفصال والذي فهمته من عملك الحالي أنه بمثابة محاولة لوصف نماذج مختلفة من هذا النوع، فكيف تسمون هذا؟

بالمعنى الطريقي hodo-logiquement عمل طويل ينتظرنى بهذا الصدد مع ال hodot الطريق، ومع الفسحة Espacement أعتقد أنكم تعرفون نص "هايدغر" (م) حول الطريق وحول المنهج Methodos حيث يقول أن الإغريق لم يتعاملوا مع لفظ المنهج وإنما تعاملوا مع hodos حيث الهم ال "منهاجي" Méthodologique. الأمر يتعلق هنا بأطروحة "هايدغر" وأفضل أن أترك له

المجال لتحمل مسؤولية قوله أن أمر المنهج لم تعرفه الإغريق وإنما عرف أولى لحظات تأسيسه مع "ديكارت" (ر) وهيغل (ج-ف-ف) Hegel وآخرون. الإغريق لم يهتموا إلا بالـ (hodos) ولم يلتفتوا إطلاقاً إلى Méthode فالـ "أودوس" هو الطريق المؤدي إلى فتحة ما، إنه الأثر، أثر الطريق المؤدي إلى فتح معبر ما فالطريق هو Via-rupta إنه الطريق لأجل فتح المكان، فتح طريق جديد لم يكن مفتوحاً من ذي قبل، كتابة نص، أو قراءة نص إذا ما كان إكتشافي، وتدشيني إنه مجرد وسيلة، طريق، لأجل فتح فسحة جديدة داخل النص أو من أجل شق في ذاته مكاناً جديداً، فأنتم هنا لا تصفون فحسب، وإنما تشقون، إنكم تبنون مكاناً جديداً، فسحة الكتابة، فسحة القراءة، سواء كنا نكتب أو كنا نقرأ، فأنا لا أسعى من أجل قول شيء قصد التوضيح والمباغته، ولكنه الشروع في إكتشاف شكل جديد بنية طريق جديد، فالأمر لا يتعلق بموضوع، وإنما بميثاق Charte ميثاق بالمعنى الخرائطي Cartographe أو بمعنى مؤسساتي إنه بطاقة منزوع عنها (h) arte-c(h)-carte والتي تحمل طرقها الخاصة وسبلها الثانوية، وطرقها السيارة Les autoroutes لهذا أجدني أكثر حساسية إلى ما تشيرون إليه.

نقطتين فقط وأختتم! تقولون أنه ولأجل هذا عليكم حظر تدخل التداخلية - النصية، لماذا ترون أن الأمر بهذه الإلزامية؟

فاليري بودورغا: أ منع التداخلية - النصية لأنني أختار النص باعتباره حاملاً لاستراتيجية تواصلية خاصة به، وهي كذلك بالنسبة لأي نص معطى. أختار نصاً هامشياً محدد الاختلاف بالمقارنة مع باقي النصوص.

جاك دريدا: نعم، أفهمك، لهذا أجدك تقول أنه حينما نقرأ نيتشه مثلاً عليك قراءته بطريقة محايدة قصد الولوج إلى قانون تنظيمه الخاص وإستراتيجيته الخاصة، وأنه في حالة ما إذا ناديتهم بنصوص أخرى لفلاسفة آخرين من أمثال: ماركس، هيغل، في هذه القراءة، فإنه يحصل إتلاف للنص

النيتشوي. أنا موافق إذ علينا في مثل هذه الحالة رفض اللجوء إلى توظيف التداخل-النصية. فعلا إنه حينما أقرأ مؤلفا ما فإنني أقرأ ولا أبحث أبدا لأجل مناداة الآخرين لفهم نصوصه على الرغم من أن القراءة المحايثة والكتابة التي تنسجم معها يجب أن تكون متجانسة مع النص المقروء، المشفر déchiffré ومتغاير ومنفتح على أشياء أخرى.

ميخائيل ريكلين: لكن نيتشه كان وعبر طرق متعددة أكثر وفاء لذاته، هذا ما توضحونه وتثبتونه في كتاباتكم لبعض الصور، إنها إستراتيجية واعية لرفض الهوية، إذ ثمة صور ثلاث للمرأة، صور مختلفة جدا، التي تنهض بها كتاباتكم وهي جد متعارضة ومخالفة، لكنها موجودة ولربما لو بحثنا لوجدنا صوراً أخرى.

جاك دريدا: بالطبع أكثر من ثلاثة، أكثر من ثلاث نساء.

ميخائيل ريكلين: أكثر من ثلاث ربما...

جاك دريدا: كلمة حول هذه الصعوبة التي يطرحها سؤال الوجه والإمحاء L'effacement الأمر صعب يتطلب ساعات وسنوات لكن سأشير بالتحديد إلى الإحالة إلى نصوص بول دومان Paul de man الذي ربما لا تعرفونه، لقد كتب نصا عنوانه بـ de-facement -إمحاء، وفي نصوصه الأخيرة إهتم بقراءة العلاقة بين النصوص والوجه والإمحاء من خلال ما يسميه بـ -إمحاء dé-facement ولقد خص إمتياز معين بشكل الخطاب، إستعارة خطابية سماها بـ التشخيصية Prosopopeia فثمة تشخيصية عندما تسمحون باختراق صوت الآخر il y a prosopopée logique lorsque vous laissez percer la voie de l'autre، فالتشخيصية هي طريقة لتقنع (la personne) masquer في شعرا، وفي بنى كل الأشعار يقول بول دومان أنه ثمة تشخيصية، صوت الآخر الذي يتكلم، اللعبة مع الوجه، فالمحو والإمحاء أمر مهم جدا داخل النصوص

لا أتذكر بوضوح عنوان العمل لكن ربما كان «السيرة الذاتية» كـ إ-محاء
L'autobiographie comme dé-facement .

نتاليا أفتونوفا: يبدو لي أنه مهم أن نكون قد نهضنا للتأكيد بأنه ليس ثمة
إستراتيجية ضد-تواصلية وإنما ثمة إستراتيجيات تواصلية، أكثر عمقا
واختلافا، إذ بإمكانني إذا التساؤل ما إذا كان فرويد Freud مركزي العقل وإذا
كان فرويد الفرنسي أكثر مركزية بالمقارنة مع تعدد فرويد فبسبب جاك لاكان
(J.Lacan) مثلا ونشير إلى الضجة الواسعة التي مستك ومست أيضا جاك لاكان
بأنها من أكبر الأسئلة التي تطرحونها، فلأجل الرجوع على الاستراتيجيات
التواصلية فإن الأمر غير مقتصر على اللغة، مثل: أشكال التطابق مع الغير
Ampathie أو التصنّع الجسدي L'affects corporels ليس الآثار Les effets
وإنما المؤثرات les affects. هذا الميدان الصعب من الملفت للانتباه أن يتم
تسميته بالاستراتيجية الحيادية La stratégie de neutralisation إذا تمكنت
بالطبع من فهم جيد ما حاول فاليري قوله، ألم يكن هذا معارضة لكل تحييد
لمستوى مليء بالانفعالات على خلاف اللغة الخاصة؟

أعتقد أنه يوجد طبقات مختلفة للتواصلية بعيدا عن اللغة أريد التساؤل
إذاً: هل تعتقدون أن الاستراتيجية اللاكانية تعيّن فعليا نسخة مركزية العقل
للفرويدية باعتبارها كذلك؟ هل كان لاكان وفيما لفرويد؟ هل توافقون على
تدشين إستراتيجية تركز على نبش الأشياء العاطفية والجسدية المتواجدة
وراء اللغة؟

جاك دريدا: سأبدأ من نهاية سؤالكم لأقول وبصورة حاسمة: نعم، لكن
دون أن تعتقدوا أن المستوى المؤثريكمل غرابته على ما أسميه بـ النصية (ليس
الألسنية وإنما النصية) فالحركات والبنى قبل -لغوية Préverbal ليست أبدا
معتمدة أو ضد -نصية a-textuelle وإنما هي نص آخر، نص قبل-لغوي: وأجديني
هنا أهتم بشكل ملفت الانتباه بالبنى قبل-لغوية للنص النفسي ومن وجهة

النظر هذه أعتقد أن لاكان Lacan كان لغويا مفرط الاهتمام بالبنى اللغوية، وكان على الدوام سلبيا إزاء المؤثر (حتى وإن بدى محقا في بعض السياقات التي لا يأبه فيها بالتوظيف الذي كان يلجأ إليه البعض لمفهوم المؤثر) أعتقد أنه ثمة قبل-لغوية يجب أخذها بعين الاعتبار، لكن هذا قبل-اللغة ليس أبدا ضد-نصية وليس مجرد حساسية أو مؤثر. وللإجابة عن سؤالكم حول لاكان فإنني أرى أن المسألة معقدة جدا باعتبار أن الشكل النسقي لنظريته تعكس بصورة جلية إرتفاع مستوى مركزية العقل لديه، ولم أجرؤ على إنتقاده لأنني أعتقد ببساطة أنه في بعض المواقف التاريخية المعطاة والتي ترتبط خصوصا بالإرث الفرويدي بفرنسا، أنه كان يحمل نفعه بالنسبة إلى اللغة وإلى سوسير Saussure إلى النماذج الألسنية وأعتقد أن حركته الاستراتيجية كانت جد مهمة وضروبه إذ فتحت العديد من الإمكانيات النظرية ومنه فليس لدي أي إعتراض على إستراتيجيته، لكن هل هذه الضرورة بإمكانها أن تكون مجازة بتحديدات أخرى، فمنذ كتاباتنا الأولى في سنوات الستينيات حاولت توضيح هذه الضرورة، لكن مع البحث عن تخوم ومخاطر الألسنوية Linguisticisme، هكذا بدا عملي جد معقد ومقسم على ذاته، إذ لم أكن أبدا بجانب أولئك الذين ينتقدون لاكان قصد التمكن لأجل أن أتمكن من تجسيد فعليا تلك الإشكاليات الكبرى التي طرحها تاريخ نظرية التحليل النفسي وفضلت أن أبقى حرا من أجل ممارسة عملي المزدوج. تتساءلون إذا ماكان لاكان وفيما لفرويد أم لا... إحتماليا أعتقد أنه كان كذلك إذ تمكن لاكان من إضافة شيء مهم كان ينقص فرويد في تحليله لنظام الرموز في الصورة التي تخدم مصلحة اللغة... إلخ لكن في الوقت ذاته كان متقهرا بالنسبة إلى فرويد بسبب لسانويته المفردة التي جعلته ينأى عن فرويد.

نتاليا أفتونوفا: ليس ثمة إشارات لذلك.

جاك دريدا: نعم، نعم وهذا يحدث غالبا في التاريخ، لقد منح لـ "لاكان" التقدم، لكن هذا التقدم كان يجب عليه ومن دون شك أن يدفع ثمنه المتمثل في التقهقر.