جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية الآداب و اللغات
قسم الآداب واللغة العربية

مذكرة ماستر

لغة وأدب عربي

دراسات نقدية

نقد حديث ومعاصر

رقم : ن 04

إعداد الطالب:
عبد السّلام أقطي

يوم:10/06/2024

بنـــــــاء نص التّفكيك من منظور جاك دريدا:
دراسة تطبيقيّة على كتابات إدوارد سعيـــد

لجنة المناقشة:

حياة معّاش	**أ. د.**	جامعة محمّد خيضر- بسكرة	**رئيسًا**
أحمد مدّاس	**أ. د.**	جامعة محمّد خيضر- بسكرة	**مشرفًا ومقرّرا**
ربيعة بدري	**أ. مح ب**	جامعة محمّد خيضر- بسكرة	**مناقشًا**

السنة الجامعية : **2024-2023**

شكر وعرفان:

أشكر الله العليّ العظيم وأحمَدُه حمدًا يليق بمقامه؛ فبنعمته تتمّ الصّالحات.

إلى الأستاذ المشرف: الأستاذ الدّكتور **أَحمَد مدأَس**

الّذي أفادني بنصائحه وتوجيهاته التي كانت دائمًا عونًا لي في تخريج هذا البحث في صورته.

كما أتقدّم بالشّكر إلى الأستاذة الدّكتورة: **غَنيّة بوضيَاف**

على دعمها لي وثقتها.

كما لا يفوتني أن أشكر كلّ **أعضَاء اللّجنة المناقِشة**

ومن قدَّم لي يد العون لإنجاز هذا العمل.

الإهـــــداء

إلـــــى الوالديْن الكريميْن.....

أطال الله في أعمارهما ومتّعهما بالصّحة.

إلـــــى صُـهَيب.. وَلَدي.....

حفظــه الله ورعـــاه وسدّد خُــطاه.

أُهدِي هذا العمل...

مقـــــــدّمة:

لردحٍ من الزّمن شكّل "العقل" (اللّوغوس) مصدرًا واحدًا ووحيدًا للمعرفة في عُرفِ الفلسفة الغربية، إلى أنْ بدأتْ مطارق الهدم تنهال على هذا الصّرح بالنّقد والتّقويض، فمِنْ "نيتشه" إلى "سيجموند فرويد" مرورًا بـ"كارل ماركس" كلّها محاولاتٌ لهدم منطق الميتافيزيقا الغربية القائم على منطق الثّبات وفلسفة الحضور وضمير الأنا، وصولًا لـ "جاك دريدا" فيلسوف "فرنسا" المشاغب الّذي أسّس لفلسفة جديدةٍ عُرفَت بـ (التّفكيك) حاول من خلالها إحداث "الاختلاف" في عالم دراسة النّصوص وتتّبع الأفكار ونقدها؛ قائمةً على العلامات الخفيّة وانفكاك الدّال عن المدلول وتقويض مفهوم الهوّية؛ وصل إل درجة التّنظير والتّأطير، فكانت بهذا "ثورةً" على ما سبقها من مناهجَ، وتأريخًا لبداية مرحلةٍ جديدةٍ وُسِمَتْ بـ "ما بعد الحداثة"، وجد فيها كثيرٌ من النّقاد ملاذًا بعد خيبة الظّن في "ليفي ستراوس" ومدرسته البنيوية في مناحيها المعرفية ومواقفها السّياسية. ليكون "التّفكيك" بهذا أهمّ حدث فكريّ في النّصف الثّاني من القرن العشرين، زعزع الثّوابت الفكرية الرّاسخة و شكّل ثورة مفهومية، أرضيتها فلسفيةٌ ومراميها نقديةٌ، وأبعادها مترامية في شتّى الميادين.

غيرَ إنّ المكانةَ العالية والسّمعة المعرفية الّتي يحظى بها التّفكيك في مجمل التّيارات الفكرية المعاصرة، تقابلها أسئلةُ حيرةٍ وإشكالياتُ فهمٍ لبناء نصّ التّفكيك من منظور "جاك دريدا"، وهو ما جعل القارئ أمام جملة من الأسئلة، هذه الأسئلة هي الدّافع المشجّع والعلّة العِلمية لإنجاز هذا البحث، لاسيما الجانب المفهوميّ للتّفكيك، الّذي يشكّل هدفًا علميًا لبحثنا، فالجانب المفهوماتيّ للتّفكيك يظلّ موضع تساؤل إلى اليوم، كما أنّ الدّراساتِ الباحثةَ في مفهوم التّفكيك وبناء نصّه تتناول المعطياتِ المعرفيةَ نفسَها، فالبحث عن المختلف في هذا الجانب هو أحد أهداف الدّراسة.

لقد شكّلت دراسة المفكّر الكنديّ "جان غراندان" لمفهوم التّفكيك أرضيةً لدراستنا هاته على اعتبار أنّه تطرّق إلى مفهوم التّفكيك من زاوية مختلفةٍ مستنِدًا إلى تعريف "دريدا" له بقوله: **إنّه أكثر من لغة!**

وانطلاقًا ممّا سبق من تقديم نحاول طرح إشكالية لبحثنا وهي:

كيف يُبنَى نصّ التّفكيك في فكر "جاك دريدا"؟

هذا التّساؤل يدفعنا لطرح تساؤلاتٍ فرعية أخرى:

- ما مفهوم التّفكيك من منظور "جاك دريدا"؟
- ما هي منطلقات "دريدا" المعرفية والفلسفيّة في تأسيسه لنصّ التّفكيك؟
- هل يتقاطع التّفكيك عند بناء نصّه مع الهرمينوطيقا؟
- إلى أيّ مدى تشكّل كتابات "إدوارد سعيد" نموذجًا لنصّ التّفكيك؟

والإجابة عن هذه التّساؤلات تجرّنا لوضع فرضيات ممكنة لها مفادها:

- إنّ بناء نصّ التّفكيك يستند على التّعدّد اللغويّ.
- كلّ اختلافٍ ومسكوت عنه يشكّل قاعدةً لبناء نصّ التّفكيك.
- التّفكيك في بنائه لنصّه ينشد تأويل النّص الأصلي ولكنّه تأويلٌ يروم المختلف بدل المنسجم .
- إنّ المقاربة المركّبة وتعدّد المعارف هي أوجهٌ يُبْنَى نصّ التّفكيك عليها من منظور "دريدا" و"إدوارد سعيد".

أمّا فيما يتعلّق بالمنهج الّذي اتّبعناه في معالجتنا لمشكلات هذا البحث، فكان في أغلبه وصفيّ تحليليّ، خاصّة وأنّ موضوع البحث يتعلّق بتحليل التّفكيك في جانبه المفاهيميّ، بالإضافة إلى المنهج المقارن والّذي حاولنا بواسطته فهم التّقاطع والتّضاد بين التّفكيك والهرمينوطيقا، دون إغفال المنهج التاريخي الّذي تطلّبه بحثنا في بعض جوانبه.

ورغبةً منّا في إنجاز بحثٍ شامل وملّم بالموضوع، ارتأينا تقسيمه إلى مقدّمة وفصلين وخاتمة حيث حاولنا إبراز أهمّية الموضوع وإشكاليته الرّئيسيّة في المقدّمة، ثم تناولنا في الفصل الأوّل الذي يحمل عنوان: **ماهية التّفكيك عند جاك دريدا**، الّذي يشمل عنصرين أساسيين، أوّلهما بعنوان: "التّفكيك: المحدّدات والمفهوم"؛ حيث تحدّثنا فيه عن ثلاثة جوانبَ مهمّةٍ بُنِيَ نصّ التّفكيك عليها وأوّلها هي التّعددّ والاختلاف اللّغوي باعتباره محدّدا لمفهوم التّفكيك كما طرحه "جان غراندان" وثانيها التّفكيك باعتباره مضادّا للهرمينوطيقا، وآخر النّقاط في هذا العنصر كانت حول نصّ التّفكيك بين النّص المضادّ والنّص المختلف.

وثاني العناصر في هذا الفصل كان بعنوان: "التّفكيك بين النّظرية والاستراتيجية النّقدية والممارسة"، والّذي تطرّقنا فيه إلى التّفكيك باعتباره نظرية فلسفية متتبّعين فيه أهمّ الأسس الفلسفية التي ارتكز عليها التّفكيك من قبيل الكتابة والاختلاف، ومن ثَمّ باعتباره ممارسة نقدية للنّصوص، حيث تناولنا فيه أهمّ الاستراتيجيات التي يتعامل بها التّفكيك مع النّصوص، وأخيرًا باعتباره ممارسةً سياسية فقد طُبّقَ التّفكيك في المجال السّياسيّ في قضايا كثيرةٍ أبرزها: "الهوّية" حيث نعالجها من منظورٍ تفكيكيّ.

أمّا الفصل الثّاني فحاولنا أنْ نجعله تطبيقيًا من خلال التّطرق لنموذج في بناء نصّ التّفكيك فكان عنوانه: **مظاهر نصّ التّفكيك في كتابات إدوارد سعيد**، واشتمل هذا الفصل على عنصرين اثنين أوّلهما حمل عنوان: "المقاربة المركّبة استراتيجية تفكيكية في كتابات إدوارد سعيد"، وفيه حاولنا تتبّع ملامح التّركيب المنهجيّ في كتابات "إدوارد سعيد" باعتبار المقاربة المركّبة من الأسس الّتي يقوم عليه النّص التّفكيكيّ، أمّا العنصر الثّاني في هذا الفصل فكان حول: تعدّد التّخصّصات والمعارف عند إدوارد سعيد، حيث يشكّل تعدّد المعارف والتّخصّصات مقاربة تفكيكية في بناء النّص.

وأخيرًا كانت خاتمة بحثنا حاولنا فيها مقاربةَ أهمّ ما توصّلنا إليه من نتائجَ؛ حيث شكّل نصّ التّفكيك عند "دريدا " محصّلةَ حوار طويلٍ مع الفكر الغربيّ برمّته وليس الحداثيّ فقط، ينشد به إبداع المعرفة المختلفة.

وقد اعتمدنا في بحثنا عن المعطيات المعرفية التي تخدم مادّة البحث العلمية على جملة من المصادر والمراجع من كتب ومجلّا، وأهمّها كتب "جاك دريدا" (الكتابة والاختلاف) (في علم الكتابة) (استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا) (مواقع: حوارات مع جاك دريدا) إضافة إلى كتب "إدوارد سعيد" (الاستشراق: المفاهيم الغربية للشّرق) (النّص والنّاقد والعالم) (الأنسنة والنّقد الديمقراطيّ) (خيانة المثقّفين: النّصوص الأخيرة) فضلًا عن بعض الكتب المترجمة على غرار كتاب "جان غراندان" (المنعرج الهرمينوطيقيّ للفينومينولوجيا) وكتاب "كريستوفر نوريس" (التّفكيكية: النّظرية والممارسة) وكتاب "روجي لابورت وسارة كوفمان" (مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر)، ويضاف إلى هذا بعض الكتب العربية ككتاب "أحمد يوسف" (القراءة النّسقية: سلطة البنية ووهم المحايثة) وكتاب "عبد الله إبراهيم" (معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النّقدية الحديثة) إلى غيرها من المراجع والمصادر.

وممّا ينبغي الإشارة إليه، وعلى غرار أيّ بحث، فقد واجهتنا بعض الصّعوبات في إنجاز هذا البحث، لعلّ أبرزها صعوبة فلسفة دريدا ومفاهيمها، وكذا تطابق المادّة المعرفية نفسِها في جلّ المراجع التي بحثنا فيها، في سياق محاولتنا معالجة الموضوع من منظور مختلف.

الفصل الأوّل:

ماهية التّفكيك عند دريدا

أوّلًا: التّفكيك: المحدّدات والمفهوم.

1- التّعدّد والاختلاف اللّغوي محدّد لمفهوم التّفكيك:

ظلّ مفهوم التّفكيك *Déconstruction* مفهومًا هُلاميا يكتنفه الغموض، وذلك منذ ظهور التّفكيكية وطفوّها على سطح الدّراسات النّقدية سنة 1966 عقِبَ مقال للفيلسوف الفرنسي **"جاك دريدا"**(*) *J-Derrida* بعنوان: (البنية والعلامة واللّعب في خطاب العلوم الإنسانية)، وكان دريدا قد صدم مريديه برفضه إعطاءَ مفهوم واضح للتّفكيك؛ ففي «إحدى **"رسائله إلى صديق ياباني"** صرّح "دريدا" تصريحًا قطعيًا أنّه من المستحيل تعريف التّفكيك أو تحديده» [(1)]؛ إذ اعتبره « ليس منهجًا، ولا يمكن تحويله إلى منهج »[(2)] بل يذهب لأبعدَ من هذا فيقرّ بأنّ «التّفكيك ليسَ حتّى فعلًا أو عمليةً»[(3)]، ورفضه هذا نابعٌ من ثقافته الفكرية والفلسفية – في حدّ ذاتها– فدريدا « ليسَ الصّديق الأمثل للتّعريفات أو التّحديدات»[(4)]، فهو يرى أنّ أيّ تعريف أو تحديد للتّفكيك سيجد ذاته المتماهية على أهبة الاستعداد لخوض تجربة التّفكيك التي تنظُر للكلمات والمفاهيم واليقينيات بعين الرّيبة حيثُ لا وجودَ لِلُغةٍ بريئةٍ[(5)] فالأحكام الصّادرة عن أيّة لغة غالبًا ما تكون مسبقَةً وموجَّهَةً؛ حيثُ تفعل التّنشئة والجينات وتراكم المعلومات من جيل لآخرَ فعلَتَها في رسم ملامح تصوّر الشّخص وكلامه ولغته.

(*)– **جاك دريدا *J-Derrida***: فيلسوف فرنسي من جيل "فكر القطيعة"، التّالي لجيل سارتر وميرلو بونتي، وُلِد لعائلة يهودية في حي "الأبيار" بمدينة الجزائر عام 1930، وقضى بها سنوات تكوينه الأولى، يقرض الشّعر بالفرنسية وينشره ويطالع مؤلّفات روسو ونيتشه وكامو وفاليري، عاش هناك مغتربا بين ثقافتين متصارعتين: ثقافة الجماعة الجزائرية العربية وثقافة المستعمر الفرنسيّ، لهذا لم يستطع تعلّم اللّغة العربية لأنّه عاش وضعا استعماريا سادت فيه الفرنسية، ولم يتمكّن من الحصول على الجنسية الفرنسية إلّا بعد نزوحه شابّا إلى فرنسا. توفّيَ عام 2004م عن عمر ناهز أربعا وسبعين عاما ترك "دريدا" مؤلّفاتٍ كثيرةً من مقالاتٍ وكتبٍ ورسائلَ أهمّها: الصّوت والظّاهرة، هوامش فلسفية، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا الكتابة والاختلاف، علم الكتابة، وداعا ليفيناس، مذكرات لأجل بول دومان، أحادية الآخر اللّغوية.. (يُنظر: هنادي محمّد بحيري، "مبادئ التّفكيكية عند جاك دريدا"، المجلّة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، المجلد:02، العدد:01 مارس2023، ص19)

(1) – جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل ، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007، ص 163.

(2) – جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، ط2، الدار البيضاء: دار توبقال للنّشر، 2000، ص61.

(3) – جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، تر: عز الدين الخطابي، المغرب: إفريقيا الشرق للنشر، 2013، ص5.

(4) – جان غراندان، المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

(5) – يُنظَر: المرجع نفسُه، ص164.

إنّ عدم تحديد مفهوم واضح للتّفكيك يرجع لطبيعة النّقد التّفكيكيّ؛ إذ يَعتبرُ أنّ كلّ ما هو «بديهيٌّ أو طبيعيّ أو مطلقٌ أو جوهريّ أو ثابتٌ أو معقولٌ أو مشروعٌ، ليسَ هو كذلك أيْ يتكشّف، بعد التّشريح والتّحليل، عمّا هو مبنيٌّ وتاريخيّ وثقافيّ وعَرَضيّ ونسبيٌّ ومتحوّلٌ وزائلٌ»[1] فالتّفكيك يمارس الهدم والتّقويض لكلّ المفاهيم الّتي يُعتَقدُ في وقت ما أنّها ثابتةٌ ويقينيةٌ، وعلى هذا الأساس يبدو أنّ تحديدَ مفهوم واضحٍ وثابتٍ للتّفكيك هو نَقْضٌ ومخالفةٌ لمبدإ التّفكيك نفسِه القائم على خلخلة كلّ بناء فكريّ ومفهوماتيّ محدّد. ولعلّ هذا هو ما جعل "دريدا" يرفض –بادئ الأمر– تقديمَ تعريفٍ واضحٍ للتّفكيك.

ونشير هنا إلى أنّ التّفكيك لا يعملُ على إخراج البُنى المخفية للعلَن وتسليط الضّوء عليها بل يتجاوز هذا لممارسة اليقظة على النّص[2]، يقظةٌ تقوم على تتبّع كلّ ما هو هامشيٌّ ومختلفٌ في النّص، لإنتاج نصّ آخرَ لا يكون موازٍ للنّص الأصليّ بالضّرورة، بل قد يختلف عنه كلّيةً ولا تتوقّف حركة التّفكيك والتّقويض هنا، بل تستمرّ لتشمل نصّ التّفكيك أيضًا، وبهذا المنطق يضَع التّفكيك «مفهوم "البنية" في موضع شُبهة»[3] وهذا ما يمكّننا من القول بأنّ «التّفكيك هو تفكيكٌ ما "بعد بنيويّ" *Poststructuralisme* وهو ما يعني بالمحصّلة أنْ نقول كذلك بأنّ التّفكيك هو "مضادّ للبنيوية"».[4] واعترف "دريدا" بذلك في حوارٍ له مع "كريستيان ديكان" بقوله: «إنّ التّفكيك هو حركةٌ بنائية وضدّ بنائية في الوقت نفسه، فنحن نفكّك بناءً أو حادثًا لنبرز بنياته، أضلاعه أو هيكله، ولكن نفكّ في آنٍ معًا البنيةَ التي لا تفسّر شيئا فهي ليست مركزًا ولا مبدأ ولا قوّة..»[5]، إذن قد يتّفق التّفكيك مع البنيوية في الانطلاق من بنية النّص (داخله) عند تحليله فيكون بهذا حركةً بنائيةً، ولكنّه لا يحيط البنية بأيّة قداسة، بل يتتبّع عوراتها حتى يهدم بناء النّص من مركزه، فيعيد بناءه من هامشه. فإذا كانت المنهجيات التّقليدية ومعها البنيوية تصبو

---

(1) – علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك، بيروت: المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، 2005، ص26.

(2) – يُنظَر: جان غراندان، مرجع سابق، ص165.

(3) – المرجع نفسه، ص164.

(4) – جاك دريدا، النّفس: اختراع الآخر، نقلًا عن: جان غراندان، المرجع نفسه، ص 164وما بعدها.

(5) – عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النّقدية الحديثة، ط2، الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربيّ، 1996،ص114.

إلى « تقديم براهينَ متماسكةٍ لحلّ الإشكال في عملية وصف الخطاب أو الاقتراب إلى معناه وفهمه، فإنّ التّفكيك يبذر الشكّ في هاته البراهين ويقوّض أركانها»[1] متّخذا من الشكّ مرساةً له في كلّ شيء؛ حيثُ لا وجودَ ليقين، فقد تعرّض "دريدا" لكتابات زملائه البنيويين بالنّقد والتّحليل، فلم يسلمْ من نقده الأربعةُ الكبارُ: "جاك لاكان"*J-Lacan*، "ميشال فوكو"*M-Foucault*، "رولان بارت"*R-Barthes*، بل وحتى زعيمهم "كلود ليفي ستراوس"*C-Lévi Strauss*، فمثّل بذلك اتّجاهًا جديدًا ومرحلة ما بعد بنائية، وجدت تقبّلًا وإقبالًا رغم غموضها وفتوّتها، خاصّة بعد ثورة الطلّاب في فرنسا سنة 1968 التي أيّدها "دريدا" وعارضها بنائيون كُثُرٌ كـ "ألتوسير"*L- Althusser* و"ستراوس"[2].

لكنْ -وأمام كلّ ما تقدّم- ينزل "دريدا" عن صهوة جواده أخيرًا، محاولًا تقديمَ تعريفٍ للتّفكيك وذلك في كتابه **"مذكراتٌ لأجل بول دومان"** *Mémoires pour Paul De Man* حيثُ يقول: « إذا ما كان لي أنْ أتجشّمَ بعض المخاطر، وليحفظْني الإله منها، فإنّ هناك تعريفًا واحدًا للتّفكيك: مقتضَبٌ يتميّز بالإيجاز، اقتصاديٌّ وكأنّه أمرٌ من الأوامر، ودون تحذلقٍ هو: **إنّه أكثرُ مِن لغةٍ** *Plus d'une longue*»[3] وقد وصف "دريدا" تعريفه هذا بأنّه مختَصَرٌ وموجزٌ وهو ما نلمسه فعلًا، ولكنّه غيرُ واضح في الوقت نفسه إذ يجرّنا لتساؤلاتٍ عديدةٍ متعلّقةٍ أساسًا باللّغة التي يقصدها "دريدا" في تعريفه **"إنّه أكثرُ مِن لغةٍ"**، « فهل معنى هذا أنّ هناكَ أكثرَ من لغةٍ للتّفكيك؛ لأنّ لغةً واحدة لا تكفي أبدًا، أم مؤدّى لغةٍ معيّنَةٍ لا يمكنها البتّةُ الوفاءَ بالوعد الّذي قطعَتْهُ على نفسها من أنّه ينبغي أنْ يكون هناكَ أكثرُ مِن لغة؟ وبمقدارِ ما نضاعف عدد اللّغاتِ أو احتمالات قيام هذه اللّغات، نستشعر حدود هذه اللّغة بما هي كذلك، لكنْ؛ ما سرّ كلّ هذه المعاناة الدّريدية؟»[4] خاصّة بعد أنْ أكّد على تعريفه هذا في كتابه **"أحادية الآخر**

---

[1] – عبد الله إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص113.

[2] – يُنظَر: أحمد أبو زيد، "جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب"، في مؤلّف: أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتّفكيك، بيروت: دار الفارابي للنّشر، 2010، ص16.

[3] – جاك دريدا، مذكّرات لأجل بول دو مان، نقلًا عن: جان غراندان، مرجع سابق، ص165.

[4] – كمال طيرشي، "قراءة في كتاب المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا"، مجلّة تبيُّن، المجلّد:02 العدد:8، مارس2014، ص176.

اللّغوية" *Monolinguisme de l'autre*، وهو كتاب أشبهُ بالسّيرة الذّاتية، وممّا يورد "دريدا" في بداياته قوله: « أنا لا أملك إلا لغةً واحدةً، ومع ذلك فهي ليست لغتي» [1] ويبدو من خلال قوله أنّ الرّجل مسكونٌ بهموم لغات أجداده "العَربية والعِبرية تحديدًا"؛ لأنّ الفرنسية هي اللّغة الوحيدة التي تعلّمها[2] ولعلّ هذا ما قد يكون سببًا لذلك الغموض الّذي يكتنف تعريفه للتّفكيك. ويجعلنا تائهين أمام هذا المصطلح لنتساءل: «هل يقصد اللّغة بعامّة أم لغة خاصّة معيّنةً(...) أم أنّه يقصد لغةً قد لا تكون مثل اللّغة التي نعرفها، كأنْ تكون لغةً أصلية مستحيلة أو لغةً تبشيرية؟». [3]

إنّ محاولة فهم "**إنّه أكثرُ مِن لغةٍ**" تحيلنا إلى مصطلح *Plus de* الّذي اعتبره "جان غراندان" *Jean Grondin* تعبيرًا فُسيفسائيًا يشتمِلُ على معانٍ متعدّدة وقد تكون متناقضةً في اللّغة الفرنسية، لذلك يضع "غراندان" احتمالاتٍ ممكنةً لفهم هذا المصطلح كالتّالي: [4]

1- *Plus de*: قد يعني التّكثير أو المضاعفة كقولنا: بأكبر عدد ممكن *en plus grand nombre* وعليه فإنّ عبارة "**إنّه أكثرُ مِن لغةٍ**" تُفضي إلى القول أنّه ينبغي أنْ تكون هناك أكثرُ من لغة، لأنّ لغةً واحدةً لا تكفي أبدًا، وبهذا ينقلنا مفهوم التّفكيك إلى "التّعدّدية اللّغوية"، لأنّ المقال أو اللّغة الواحدة تبقى لغةً اختزاليةً. وهنا تنجلي لنا هموم "دريدا"؛ فهو الرّافض للاستعمار والمناهض للإمبريالية، والمنافح عن حق الشّعوب في تقرير مصيرها، ففي كثير من كتاباته نلمس ذلك الحب الصّادق للحرّية، والاحترام للغَيرية *Altérité*. ولكنْ؛ ما يجعلنا لا نتوقّف عند هذا الاحتمال المعنوي الّذي يحمله مصطلح *Plus de* هو فرضية أنّ "دريدا" لو أراد معنى التّعدّدية لـماذا لم يقل: "**إنّه أكثر من لغات**" بصيغة الجمع، وعرّفه بصيغة المفرد: "**إنّه أكثرُ مِن لغةٍ**"؟ بل لجَّ في ذلك في أكثرَ من موضع.

---

(1) – جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، تر: عمر مهيبل، بيروت: الدّار العربية للعلوم ناشرون، 2008، ص23.

(2) – يُنظَر: كمال طيرشي، مرجع سابق، ص176.

(3) – جان غراندان، مرجع سابق، ص167.

(4) – يُنظَر: المرجع نفسه، ص167 وما بعدها.

2- *Plus de*: قد يعني "لاَ شيءَ مطلقًا" أو تعني "كَفى"، ومنه تكون عبارة **"إنّه أكثرُ مِن لغةٍ"** دالّةً على أنّه "في مقدورنا الاستغناء عن اللّغة" تعبيرًا منّا عن عدم الرّضا، فقد تكون سببًا لكلّ خيباتنا، ويحضرنا هنا قول "دريدا" عن اللّغة إنّها « مصدر عذاباتي المتتالية، ذلك أنّ هذه اللّغة التي تخترقها من أقصاها إلى أقصاها هي مكمن آلامي، ورغباتي، وصلواتي، بل هي الدّافع لكلّ آمالي...»[1] وما يدعم قولَه هو أنّه كلّما تحدّثنا أحسسنا بأنّ هذه اللّغة لا يمكنها أنْ تقول كلّ ما كانت تنوي التّعبير عنه، وحتّى نتمكّن من قول كلّ ما يمكن قولُه يجب التّخلّي عن اللّغة فهي التّي تحبسنا داخل خيالاتٍ وأوامرَ معيَّنَةٍ من الضّروري جدّا تفكيكها حتّى ننطلق نحو تصوّراتٍ جديدةٍ[2]. وهذا الاحتمال "المعنوي" لمصطلح " *Plus de* " لا يتنافى مع طبيعة التّفكيك الرّامية إلى التّشكيك في كلّ المفاهيم الّتي تحكمها سلطة الحضور، فلا صوتَ يعلو على الغياب من منظور التّفكيك الدّريدي.

3- *Plus de*: المعنى الثّالث الّذي قد يحيلنا إليه هذا المصطلح يرتبط أساسًا بسابقَيْه، « فإذا ما كنّا نعتقد أنّه ينبغي أنْ يكون هناك أكثرُ من لغةٍ إذا ما رغبنا في التّخلّص من بديهياتِ لغةٍ خاصّة وإكراهاتها، فإنّه يتوجّب علينا أنْ نحسنَ الإنصاتَ إلى الكلمة وِفق المعنى الثّالث الذي تقترحه علينا الصّيغة الكمّية *Plus de* »[3] ويشير هذا الرأي إلى مفهوم الإنصات؛ أيْ الإنصات لكلّ حدثٍ لغويّ، وهو ما يتطلّب الانتباه لكلّ ما يجري حولنا حتّى وإنْ كنّا غيرَ معنيّين به، ذلك أنّ «الكلمة تقول دائمًا شيئًا آخرَ غيرَ الّذي قالتْه»[4]؛ لذا فمن الأهمية أنْ نتعلّم كيف ننصتُ إلى ما يُقال حتى نستكشفَ ما لا يُقال ونستوضحَ المسكوت عنه،[5] وهنا قد يلتقي التّفكيك مع الهرمينوطيقا في مبحث الفهم لكنْ قد يختلفان في الهدف.

---

(1) – جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، مرجع سابق، ص24.

(2) – يُنظَر: جان غراندان، مرجع سابق، ص168.

(3) – المرجع نفسه، ص169.

(4) – جاك دريدا، مذكّرات لأجل بول دو مان، نقلًا عن: جان غراندان، المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(5) – يُنظَر: المرجع نفسُه، الصّفحة نفسها.

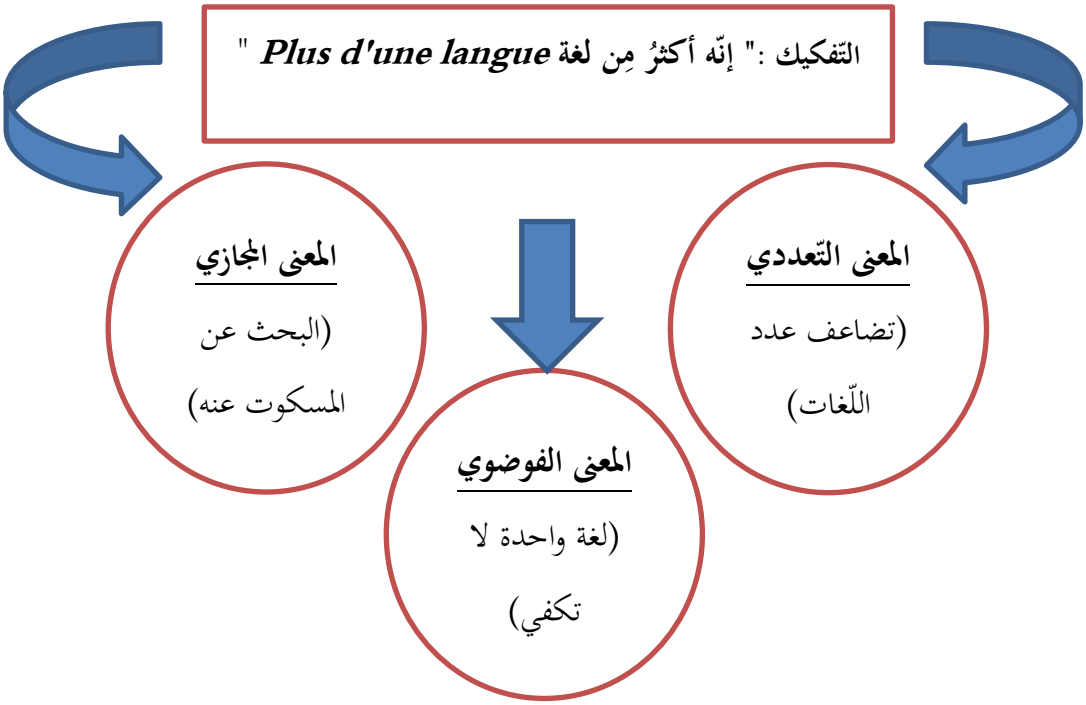
ممّا سبق: يتّضح أنّ التّعريف الّذي قدّمه "دريدا" للتّفكيك بقوله " **إنّه أكثرُ مِن لغة**" *Plus d'une langue* ينبري عن ثلاثة معانٍ، وكلّها تتفرّع مِن الصّيغة *Plus de* حيث يشير المعنى الأوّل إلى **المعنى التّعدديّ** (تضاعف عدد اللّغات) والمعنى الثّاني يحيل إلى **المعنى الفوضويّ** (حيث لغة واحدة لا تكفي) بينما المعنى الثّالث فيدلّ على **المعنى المجازيّ** (الذي يبحث عن المسكوت عنه)، وهذه المعاني هي «متضامنةٌ فيما بينها بالرّغم من التّنافر الدّلالي أو (السيمانطيقي) السّطحي؛ مؤدّى ذلك أنّ لغةً معيّنةً لا يمكنها أبدًا الوفاءُ بالوعد الّذي قطعته على نفسها من أنّه ينبغي أنْ يكون هناك أكثر من لغة واحدة، إذ بمقدار ما نضاعف مِن عدد اللّغات (...) بمقدار ما نستشعر حدود هذه اللّغة بما هي كذلك»[1] فتكون "التّعدّدية" من هذا المنظور نقيضًا لتوجيه القارئ أو المتلقّي نحو معانٍ أو مفاهيمَ بيّنةٍ، بل قد تكون أيضا دواءً لتلك العذاباتِ الّتي أشارَ إليها "دريدا" في "**أحادية الآخر اللّغوية**".

لنتوصّل هنا إلى أنّ التّفكيك وباعتباره " **أكثرَ مِن لغةٍ**" لا يحتمل واحدًا فقط من المعاني الثّلاثة التي أشار إليها "غراندان" في المنعرج، بل يحتملها الثّلاثة معًا؛ ذلكَ أنّ التّفكيك يفترض أنّ لغة النّص ليستْ واحدةً بل متعدّدة، وهو بهذا يرفع شعار الاختلاف، ولكنّه اختلافٌ في كَنَف التّعايش مع الآخر، إضافةً إلى أنّه ينقّبُ عن المعنى "المسكوت عنه" بالبحث بين السّطور وخلخلة المبنى والمعنى، والتّنقيب فيما هو هامشي ومهمّش، فقد يقبعُ المعنى هناكَ «فمن مهام استراتيجية التّفكيك النّفاذ إلى عمق النّص لاكتشاف علاقات الغياب، والمسكوت عنه والآثار المغيَّبَة التي لا تحضر بوضوح النّص»[2] ليبلغ به المطاف إلى نفي اللّغة والاستغناء عنها فهي –حسب التفكيكية– غير قادرة على التّعبير عن كلّ ما يختلج الصّدر ويعتلق الفكر.

---

[1] – جان غراندان، مرجع سابق، ص170.

[2] – مصطفى معرف ، "النّص والتّأويلية الجذرية في فلسفة جاك دريدا"، مجلّة متون، المجلّد:14، العدد:04، ديسمبر2021، ص160.



شكل رقم (01): يبيّن مفهوم التّفكيك عند "دريدا" .

لقد كان "دريدا" تفكيكيًا حتّى النّخاع، فمَارَس التّفكيك على تعريفه للتّفكيك؛ فما قدّمه لنا على أنّه مفهوم له، يبقى مفهومًا غامضًا؛ كونه لا يستقرّ على معنى ثابت وواحد، رغم أنّ اللّغة فاعلٌ رئيسٌ في تحديد المفهوم ولو من زاوية التّعدد والاختلاف، فلطالما شكّلت اللّغة مسألةً هامّة في الفكر "الدّريدي" فهي تعبّر عن مسألة الوجود والكينونة؛ كينونة ما انفكّ يبحثُ عنها بينَ ثنايا هوّيته ومواطنته حتّى أصبحتْ مصدر معاناته. ويبدو أنّ « هذه المعاناة اللّغوية هي الّتي صقلت التّجربة الأساسية لجاك دريدا ولفكره التّفكيكيّ»[1]، لذا يمكن التّسليم بأنّ معيار "الهوّية" كان متدخّلا في تحديد مفهوم التّفكيك، فهو الّذي يتحدّث لغةً، ولكّنه يحسّ من أعماقه أنّها ليست لغته؛ لذا سَعى الرّجل جاهدًا للبحث عن ذاته، إذ يقول: «إنّ الهوّية ليستْ شيئا مُعطى، سليمًا كان أم مصابًا، لأنّ ما يبقى هو مسارُ المكابدة اللّامنتهي والغريب لإثبات الهوية أو تحقيق الذّات»[2]، فاللّغة والهوّية والتّنشئة محدّداتٌ وعواملُ رسمَتْ مفهوم التّفكيك لدى "دريدا". فقد «وجد نفسه محرومًا من انتمائه المزدوج: اليهوديّ والعربيّ (...) لأنّ اللّغة التي تعلّمها وسكنها هي

[1] – جان غراندان، مرجع سابق، ص170.

[2] – جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، نقلًا عن: جان غراندان، المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

اللّغة الفرنسية (...) ومع أنّه يسكنها إلّا أنّه لم يشعر يومًا أنّه في بيته»[1] ويبدو وكأنّها فُرِضَتْ عليه، فهي وإنْ تكنْ لغةً يتحدّثُ بها، إلّا أنّها لغة الآخر المستعمِر، ليتماهى فيها تماهيًا جعله «ناكرًا لأصوله الأولى "المخجلة" *honteuse* كيهوديّ وكأحد أبناء الأقدام السّوداء *pied-noir* (*)»[2] وهو ما قد يبدو لنا تناقضًا عند "دريدا"، فهو يريد أنْ يخبرنا –بلغةٍ فرنسية– أنّ الفرنسية ليستْ لغتهُ! وفي الوقت نفسِه «يريد أنْ يظهر بمظهر التّعدّدي المتسامح، المتحسّس لمحن الآخر، ويكفّ عن كلّ ذلك حينما يصل الأمر إلى "لغته" حتى وإنْ لم تكن لغته هو»[3] ويحاول الانفلات من هاته الهستيريا، إلّا أنّه كان يشعر بالاغتراب خارج هذه اللّغة وداخلها، مثلما كان يحنّ "نوستالجيا" إلى هوّيته الصّامتة[4].

وتجربة "دريدا" هذه، هي في الواقع ترجمة لآلام "الاغتراب اللّغويّ" لدى الإنسان، ولفهم فلسفة التّفكيك من منظور "دريدا" لابدّ من فهم هذه الخلجات والعذابات التي عبّر عنها في كتبه وعبّر عنها بقولته الشّهيرة: " أنا لا أملك إلّا لغةً واحدةً، ومع ذلك فهي ليست لغتي". والتّفكيك بهذا المعنى «يَودّ أنْ يكون بمنزلة ذلك التّذكير المستحيل بالنّسيان؛ التّذكير بذلك الاغتراب الضّروري لكلّ لغة وثقافة»[5]، ليصبح كلّ نص/خطاب قابلًا للتّفكيك من زاوية أنّ كلّ ما يُقال ليس بالضرورة هو ما يُرَاد أنْ يُقال.

مِن الدّال أنْ نشيرَ إلى أنّ تلك الازدواجية الهُوّياتية لـ"دريدا" هي التي شكّلتْ علاقةً ملتبسة بين ذاته ولغته «لتأخذ شكلاً شموليًا طرفه الأوّل الغرب في كلّيته، وطرفه الآخر الآخر/ المغاير في

---

(1) – جان غراندان، مرجع سابق، ص171.

(*) – **الأقدام السّوداء *pied-noir*** : نعتٌ أُطلِقَ على الأوربّيين واليهود وغيرهم، الّذين وُلِدوا في الجزائر طيلة فترة الاحتلال (1930–1962)، وهو يحمل معنى قدحيا من المنظور الفرنسي، و"دريدا" ينطبق عليه النّعت كونه يهوديّ الأصل، جزائريّ المولد.[يُنظَر: جان غراندان المرجع نفسه، ص172].

(2) – المرجع نفسه، ص172.

(3) – المرجع نفسه، ص173.

(4) – يُنظَر: كريم مُحَّد بن يمينة، "أحادية اللّغة وهيمنة الهويّة: ترميم الأصل وهيمنة التّحوّل في فلسفة جاك دريدا"، مجلّة دراسات إنسانية واجتماعية العدد:07، جانفي 2017، ص45.

(5) – كمال طيرشي، مرجع سابق، ص183.

كلّيته أيضًا»[1] وهي التي رسمَت ملامح التّفكيك عنده، فقام بنقد وخلخلة كلّ مفاهيم الميتافيزيقا الكلاسيكية مثل: الكينونة الجوهر، الماهية، التّاريخ، الإنسان، وبخاصّةٍ مفاهيم "هيدغر" *Heidegger* وبما أنّه لا يمكن لأيّة خلخلة أنْ تتمّ من الدّاخل- المركز فإنّه يتوجّب علينا -حسبَه- أنْ نباشر إجراءيْن اثنيْن كان قد أشار إليهما في كتابه **"أحادية الآخر اللّغوية"** وهما:[2]

1- إمّا أنْ نحاول الخروج وتفكيك البناء القائم حولنا دون أنْ نغيّر موقعنا، ودون أنْ نُعِير أدنى اهتمامٍ للمفاهيم والمعاني الأصلية، ولشدّة بحثنا عن الخروج والانفتاح قد نقع فريسةً للانغلاق.

2- إمّا أنْ نغيّر من موقعنا ونتّجه مباشرةً إلى الخارج، لكن هذه الإقامة لن تحقّق لنا الانفصال التّام عن الدّاخل؛ لأنّها لا تملك مقوّمات صمودها الذّاتية، وعلى رأسها امتلاك لغة خاصّة؛ لذا سنكون مضطرّين للعودة إلى الدّاخل.

وهكذا فإنّ التّفكيك لدى "دريدا" يفترض أنْ لا قاعدةَ محدّدةً عند هدم بناء النّص، إذْ يتراوح الأمر بين: «داخلٍ وخارجٍ، اختلافٍ ومطابقةٍ، حضورٍ وغيابٍ، معتقدا أنّه يمكن إحداث معنى ودلالة من خارج المعنى الممكن، بل من خارج اللّغة»[3].

وهنا نكون أمام مباحثة هرمينوطيقية تفرض علينا إماطة اللّثام بين مفهوم الفهم "الغاداميري" والتّفكيك "الدّريدي"، من خلال الخوض في العلاقة بين الهرمينوطيقا "التّأويلية" والتّفكيك؛ لأنّ هذا يساعدنا في فهم التّصوّر العام للتّفكيك.

---

[1] – جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، مرجع سابق، ص18.

[2] – يُنظَر: المرجع نفسه، ص30.

[3] – المرجع نفسه، ص19.

2- التّفكيـــك في مواجهة الهرمينوطيقا:

لقد أظهر التّفكيك نوعًا من الرّفض لكلّ فكر يتّخذ من الهرمينوطيقا *herméneutiques* (*) مشربًا خاصّة في ظل اعتبار هذه الأخيرة أنّها "فنّ الفهم"، فالهرمينوطيقا بالنّسبة للتّفكيكية تبدو غير مقبولة؛ لأنها تفرض مزيدًا من المعقولية، بل إنّ مشروع الفهم ذاتَه يسعى إلى إخفاء جرح اللّغة الأصليّ أو الأوّل[1]، فالتّأويلية تسعى إلى تنميط الفهم لتحقيق المعنى المنسجم للنّصوص لهذا نجد "دريدا" ينتقد التّأويلية «في مطالبتها بمعنى غالبٍ واحدٍ، وصحيحٍ للنّصوص»[2] وبهذا تقاوم التّفكيكية ثبات المعنى وتقول بزئبقيته وتشتّته.

إنّ الحديث عن فنٍّ للفهم من منظور التّفكيك لا يعدو إلّا أنْ يكون محاولةً لإيصال مشروع المعقولية إلى حدّه المرسوم، ليحيلنا هذا لرأي "هيدغر" القائل بأنّ الهرمينوطيقا نسيان الكينونة نسيانًا يحمل معه من الآلام والأهوال ما لا يمكن وصفه، لذا أخذ النّقد التفكيكيّ على عاتقه نقد المعقولية الميتافيزيقيّة، التي تقوم على إبهام عصِيّ عن الفهم والإدراك[3].

وأدّى نقد "دريدا" للتّأويلية إلى قول الفلاسفة التّأويلين بأنّ «التّفكيكية تحتفي بنهاية فلسفات المعنى في وليمة نيتشوية للكلمات وحرّية التّلاعب بها»[4] فتكون بهذا « منظـومةً لاجتثاث مبدإ الهرمينوطيقا نفسِه»[5] وبالتّالي حاول "دريدا" « تجاوز مركزية وسلطة الكلمة الملفوظة وتفكيك

(*) – **الهرمينوطيقا *herméneutiques***: يعود أصل نشأة المصطلح لـ"هرمس" الرّسول الإله عند الإغريق المكلّف بإيصال رسائل الآلهة لذلك هو مطالب بفهم اصطلاحات البشر ليؤوّل ويفهم ما أرادت الآلهة نقله، وأصبح المصطلح يشير إلى "علم التّأويل" الذي ارتبط بداية بالنّص الدّيني المقدّس، ثمّ تطوّر كنظريّة منهجيّة لعلم اللّاهوت والفلسفة في القرن التّاسع عشر، وصار بعدها نظامًا كوّن أساس العلوم الإنسانية كلّها بِعَدّه فنًّا للفهم ومن أبرز روادها: شليرماخر *Schleiermacher* وهيغل *Hegel* ودلتاي *Dilthey* وهيدجر *Heidegger* وغادامر *Gadamer*... مع اختلافهم في وجهات النّظر حول مهمة التّأويليّة. [يُنظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ليبيا: دار أويا للطباعة والنّشر، 2007، ص249 وما بعده].

(1) – يُنظَر: جان غراندان، مرجع سابق، ص175 وما بعدها.

(2) – رودولف جاشيه، "التّفكيكية والتّأويلية" في مؤلّف: نيكولاس رويل، ألوانٌ من التّفكيكية، تر: عبد الوهّاب علوب القاهرة: المركز القومي للتّرجمة، 2014، ص211.

(3) – يُنظَر: جان غراندان، المرجع السّابق، ص175 وما بعدها.

(4) – رودولف جاشيه، المرجع السّابق، الصفحة نفسها.

(5) – جان غراندان، المرجع السّابق، ص176.

المفهوم»[1] متّهما التّأويليين بوقوعهم في "الكليانية[*]التّأويلية" من حيث اهتمامها بإرهاف الحسّ إلى ما نعجَز وصفه والتّعبير عنه، والإنصات إلى المعاناة الأساسيّة الّتي تجري على تخوم اللّغة وداخلَ نسيجها ذاتِه.[2] وبهذا تفتح التّأويلية إمكانًا للوجود، ولكنّها لا تُسفر بالضّرورة عن تحويل مركّب نتغيّر به عمّا نحن عليه، أو نسهم في تغيير سوانا، فلا تنجح بذلك في تغيير الواقع والعلاقة بالحقيقة[3]، لذلك يعمل التّفكيك على خرق أسوار النّص وتعرية أركانه بحثًا عن كلّ ما هو غائب أو مغيّبٌ فالحقيقة تكمن هناك.

كما تهتمّ التّأويلية بمفهوم "التّعالي" *Transcendance* على اللّغة، الّذي «لا يعني بأيّ حال أنّنا أعدنا اكتشاف صفاء إرادة القول، ولكنّنا نكون قد أرهقنا سمعنا إلى الاستغاثة المنبعثة من أعماق كلّ قول..»[4]. فيكون النّص بهذا نظامًا قرائيًا مشحونًا بالحضور، فالهرمينوطيقا هي «التّذكير بالانغلاق الّذي ما انفكّ يتّسع بين القدرة على القول وبين القول، بين الكلمات وكأنّها تأتينا من الآخر، وبين ما نرغب في قوله، لكنْ دون أنْ نقدِر على فعل ذلك أبدًا، أمّا الكلمات الّتي نتمتم بها فهي ببساطة ليستْ الكلمات الّتي يتوجّب علينا أنْ نقولها»[5]، فهل اللّغة – وباعتبار أنّها الشّيْء الوحيد الّذي نملكه– كافية لأن نقول كلّ ما نريد في الوقت الّذي نريد؟

هذا ما يحيلنا إلى "الاختلاف المؤجّل" *Différance* الّذي كان دائمًا محلّ اهتمام الهرمينوطيقا[**]؛ فالمعنى الّذي نسكنه في الوقت ذاته لا معنى له، معنى مقذوفٌ أو ملقى بتعبير "دريدا"، إنّه معنى الآخر، حيثُ لا يمكننا أنْ نتواجد بشكل كامل حتّى وإنْ قبِلنا ولأسباب تتعلّق بالمحافظة على العيش المشترك، ولكن مع كلّ ذلك نجد أنّ كلّ الاختراقاتِ النّاجحة – ومن بينها

---

[1] – معرف مصطفى، مرجع سابق، ص161.

[*] – **الكليانية**: مصطلح يعني الاستحواذ على العقل، ومن ثَمَّ تحويله إلى أداة هيمنة واستغلال واستبداد بالرّأي، فالكليانية من منظور فلسفي هي ارتكاسٌ وتراجعٌ وقضاء على إنسانية الإنسان [يُنظَر: جمال خن، "الفلسفة بين تاريخها الكلياني وحاضرها الكوني"، مجلة التّدوين، المجلّد:12 العدد:02، 2020، ص85].

[2] – يُنظَر: جان غراندان، مرجع سابق ، الصّفحة نفسها.

[3] – يُنظَر: علي حرب، مرجع سابق، ص30.

[4] – جان غراندان، المرجع السّابق، ص177.

[5] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[**] – التّأجيل يأخذ المعنى بالضدّ بالنّسبة للهرمينوطيقا، أمّا عند التّفكيك فينبني التّأجيل على الاختلاف.

"الاختراقات الشّعرية"- تهزّنا وكأنّنا أمام نصرٍ عظيم، فما يهمّ "هرمنيوطيقا الحدوث" ليس حادثة بعينها أو معطى نهائيّ، بلْ تهتمّ "بقابلية القذف" *Etre Jeté* الأساسية التي لا يمكن استرجاعها في كلّ معنى.[1] ويضع "هيدغر" فكرة "القابلية للقذف" كمرادف لمفهوم "القصدية" *Intentionnalité* حيث تشير إلى أنّ كلّ قذف في هذا الوجود كان عن قصد، وهذه "القابلية للقذف" أو "القصدية" هي إحدى مركّبات الدّازاين(*).[2] الّذي يعرّفه "هيدغر" بأنّه: «الوجود كما يتجلّى أو سيتجلّى»[3] ويتجلّى الدّازاين هنا في الإنسان، لدرجة أنّه « إذا لم يكن الإنسان نفسه، فلا يمكن أن يكون غير الإنسان»[4] ومن خلال هذا التّعريف يمكن القول أنّ الدّازاين هو كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده.

ويرى "هيدغر" بأنّ اللّغة مسكن هذا الوجود والكينونة حيث يعيش الإنسان في ملجئها، ولن يحقّق وجوده إلّا من خلالها. ويركّز على مفهوم "النّسيان الحقيقي" *oubli original* الذي اعتبره من مركّبات الدّازاين[5] فحتّى وإنْ كان الإنسان مجبرًا على البقاء داخل الدّازاين، فإنّ ذلك لن يؤثّر فيه كثيرًا ما دام أنّ أغلب فتراتِ وجوده هي عبارة عن وجود مسكونٍ بالنّسيان[6].

كان لابدّ أنْ نشيرَ إلى أهمّية كلّ هذه الآراء "الهيدغرية"؛ لما لها بالغُ الأثر على أفكار "دريدا" وتصوّره التّفكيكي وهذا باعترافٍ منه إذ يقول: « لا شيءَ ممّا أحاوله كان سيكون ممكنًا لولا افتتاح المسائل الهيدغرية... وقبل كلّ شيء لولا التنبّه إلى ما يسميه "هيدغر" الفارق بين الوجود والموجود»[7]، لكن "دريدا" انتقد علم الظّواهر التّأويلي لدى "هيدغر" وقضيته الجوهرية المتعلّقة

---

(1) – يُنظَر: جان غراندان، مرجع سابق، ص177.

(*) – **الدّازاين *dasein***: تعني الكلمة في اللّغة الألمانية اليومية (الوجود)، ولكنّ "هيدغر" قسّمها إلى مقطعين: *SEIN* وتعني (الوجود) و *DA* وتعني (هناك) ، ثمّ بعد ذلك يعرّف المقطعين كلمةً واحدةً وهي (الوجود هناك)، وتمّت ترجمتها: الوجود هناك في العالم. [يُنظَر: مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، لبنان: دار الفارابي للنّشر، 2015 ص12].

(2) – يُنظَر: إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتّقنية عند مارتن هيدغر، بيروت: الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، 2006، ص73.

(3) – المرجع نفسه، ص72.

(4) – جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص18.

(5) – يُنظَر: إبراهيم أحمد، المرجع السّابق، ص73.

(6) – يُنظَر: جان غراندان، المرجع السّابق، ص178.

(7) – إبراهيم أحمد، مرجع سابق، ص21.

بالوجود والتي استند فيها على أفكار أستاذه "هوسرل" *E-Husserl* مبيّنًا أنّ الإدراك الحسّي الّذي يشكّل الوعي الحيّ لا يكون خالصًا قَطُّ، بلْ يستلزم التّلميح وأنّ الوعي بالذّات والحضور والمعنى لابدّ أنْ يتعايشوا مع عدم حضورٍ وعدم هويّةٍ وفقدانِ معنى معيّنٍ[1] .

وعودةً إلى موضوع الدّازاين؛ فإنّه يوجد مقذوفًا داخلَ لغة أو ثقافة، وهما دائمًا لغة الآخر وثقافته مهما تكنْ درجة ارتباطه بهما. وعندما يذكّرنا "هيدغر" بأنّه ينبغي علينا أنْ نفهم الفهم بمعنى "المعرفة التي ينبغي أنْ تؤخذ"، فالفهم يُشادُ دائمًا على خلفيةٍ من اللّافهم، وهنا يمكننا أن نقول أنّ الدّازاين هو كان للفهم بالفطرة؛ لأنّه يستطيع فهم أيّ شيء، وكلّ فهم هو مشروع فهم مؤقّت[2]، لكن؛ ألسنا دائمًا في بحثٍ عن الفهم، فهم كلّ ما يحيط بنا، مهما صَعُب ذلك؟

إنّ الهرمينوطيقا عنوانٌ ليقظة فكريةٍ، وانطلاقًا من كونها ذاكرةً للماضي السّحيق والصّورة المعكوسة للآخر المغاير، فإنّ أحادية الآخر اللّغوية تخضع هي الأخرى لراديكالية القابلية للقذف والفهم – من زاوية تأويلية- يصدر عن هذه القابلية الجامحة للقذف، فلا معقولية دون نسيان، ولا مشروع هرمينوطيقيّ دون الاعتراف المسبَق بذلك الإبهام الّذي لا يمكن اختزاله أو مجاوزته.[3] وهذه نقطة التقاءٍ بين التّفكيك والهرمينوطيقا، فكلاهما يتحدّثان لغة الآخر، "ولغة واحدة لا تكفي أبدًا". فهل يلتقيان إلّا في هاته الفكرة؟

إنّه لحريٌّ بنا أنْ نشير إلى ما ذهب إليه "غراندان" في المنعرج حين أكّد بأنّ الهرمينوطيقا لم تدّعِ بأنّ كلّ شيء قابلٍ للفهم وللوصف معًا، بلْ إنّها تعتقد بأنّنا في بحثٍ دائمٍ عن الفهم بما أنّنا في مواجهة دائمةٍ مع اللّافهم، وهذا دالٌّ على أنّ التّأويلية تضع حدودًا فاصلةً بين الفهم واللّغة وهي ليستْ بحاجة إلى أنْ يذكّرها التّفكيك بذلك [4] حيثُ يضع "غادامير" *Gadamer* حدودًا بين الفهم واللّغة فيقول: «إنّ اللّغة تتمتّع بوجودها الحقيقيّ في بلوغها الفهمَ، ولا يجب أنْ يُفهَم من

---

[1] – يُنظَر: رودولف جاشيه، مرجع سابق، ص212.

[2] – يُنظَر: جان غراندان، مرجع سابق، ص178.

[3] – يُنظَر: المرجع نفسه، ص179.

[4] – يُنظَر: المرجع نفسه، ص179 وما بعدها.

هذا كما لو أنّه كان الغرض من اللّغة، فبلوغُ الفهم ليسَ مجرّد فعلٍ أو فعالية غَرَضية أو إقامة العلامات التي من خلالها أرسل إرادتي إلى الآخرين(...) إنّه عمليّة يحقّق فيها مجتمعٌ حياته واقعيًا »[1] ورغم أنّ "غادامير" بقوله هذا يُعلي من شأن الفهم إلّا أنّه فهمٌ متعلّقٌ بالآخر أيْ أنّ الهدف من الفهم تحقيق الذّات في الآخر، حيث «لا أفهم إلّا بمقدار ما أتعرّف إلى ذاتي في الآخر، وأنْ أعرف هذا الآخر..»[2] لكن؛ أليس هذا تعدّيًا على غيرية الآخر ومحاولةً للاستحواذ عليه؟

إنّ "محاولة الاستحواذ" هذه بالنسبة لـ"غادامير" هي «مجرّد محاولة لفهم الآخر»[3]، ونشير هنا إلى ذلك السّجال الذي وقع بين "غادامير" و"دريدا"، فهذا الأخير انتقد الأوّل من حيث اعتباره أنّ «تقنية الفهم هي الرّغبة في تملّك المعنى والقبض عليه »[4]، وهذا النّقد دفع بـ"غادامير" لمراجعة مفهومه حول الفهم، وذلك بالاعتراف أنّ الآخر قد يكون على صوابٍ؛ لأنّنا نجابه باستمرارٍ خطر تملّك الآخر في مستوى الفهم، وتجاهل غيريته [5] إذن "دريدا" ينظر للهرمينوطيقا أنّها استحواذٌ وسيطرة على الآخر حين تسعى لتملّك المعنى عند فهم الآخر.

لقد ركّز "دريدا" في نقده لـ"غادامير" على معقولية التّأويل وشموليته وعلى قوله بالتّعالي، فظهر تأثير نقده في تلك الصّيغ التي صار يستخدمها "غادامير" في تعاطيه مع "هرمنيوطيقا التّناهي" وكذلك مراجعته لحدود اللّغة ولمفهوم الفهم،[6] بما يوحي لنا أنّ هذا السّجال قد ترك مادّة دسمةً أَثْرَت التّفكير النّقديّ الحاصل بين التّفكيك والهرمينوطيقا، ولم يكن البتّة «حِوارَ طرشان» [7] ولكن ما دلالة كلّ هذا الجدل الفِكري بين "دريدا" و"غادامير" ؟

---

[1] – هانز جورج غادامير، مرجع سابق، ص 579.

[2] – جان غراندان، مرجع سابق، ص180.

[3] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[4] – بلال كوسة، "غادامير في ضيافة دريدا: إنصاتًا، تفكيرًا"، اعترافًا، مجلّة لوغوس، العدد: 3و4، سبتمبر2015، ص2.

[5] – يُنظر: جان غراندان، المرجع السّابق، ص181.

[6] – يُنظر: المرجع نفسه، ص182.

[7] – المرجع نفسه، ص183.

إنّ "دريدا" ليس مع "غادامير" فقد طرح عليه أسئلة تشير إلى أنّه لا يوافقه الرّأي في مسائلَ كثيرةٍ، ولكن في الوقت نفسه ليس ضدّه، بل يختلف عنه[1]، فالتّفاهم والانسجام ليس هدفًا من تحاورهما، بل الهدف من كلّ حوار — من منظور "دريدا"– هو التّعددّ والاختلاف؛ حيث «خيبة الحوار هي في الوصول إلى تفاهم كلّيّ، ففهم الآخر في مقاصده يعني تملّكه، ومن ثَمَّ تجاهل غيريته خصوصًا إذا كان الآخر سرًّا لأنّه آخر»[2]. فأنْ أختلفَ معك لا يعني أنّي أكرهك بل إنّه اختلافٌ في كنف التّعايش واحترام الغير "قبوله".

وفي مقابل كلّ هذا الاختلاف الحاصل بين التّفكيك والهرمينوطيقا، هناك نقاط التقاءٍ وأمورٌ مشتبهاتٌ بينهما؛ بما يوحي لنا بصلتهما منهجيًا ومعرفيًا، «وقد تحسّس "هيدغر" هذه الصّلة الوثيقة حين استبعد في محاولة له تحت عنوان: "تأويلات فينومينولوجية[*] لأرسطو" وجود أيّ تعارضٍ بين التّفكيك والتّأويلية، لجهةِ أنّ مَهمّة التّأويلية لا تكتمل إلّا بفضل التّفكيك»[3]،كما أنّ النّاقد التّفكيكي في تعامله مع النّص ولا نهائيته يسترشد بالدّائرة الهرمينوطيقية[4]، وهو ما يدلّ على أنّ كلاهما – التّفكيك والهرمينوطيقا – يتّكئ على الآخر في مقاربته للنّص وإنْ اختلفا في المنطلق،« فإذا اعتبرنا التّأويل برهانيٌّ قائمٌ على التّفسير العقلانيّ والتّنسيق السّيميائيّ مع الرّغبة في بلوغ المعنى فإنّ التّفكيك ما هو سوى عدول التّأويل نحو مستويات منحنية ومتعرّجة من الجغرافيا النّصية»[5]، فالتّأويل يبدأ بمفاهيـمَ مسبَقَةٍ تُستبدَل بمفـاهيمَ أكثرَ ملاءمةً، وتشكّل هذه العمليّة المستمرّة حركة الفهم والتّأويل، إذن:« التّأويل هو فِعلٌ يُنتج فهمًا في حال نجاحه وإنتاج تأويلٍ يعني

---

(1) – يُنظر: بلال كوسة، "غادامير في ضيافة دريدا: إنصاتًا، تفكيرًا"، اعترافًا، مرجع سابق، ص3.

(2) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(*) – **فينومينولوجيا *phénoménologie***: الظّاهراتية، الظّواهرية، علم الظّواهر، الفينومينولوجيا، كلّها مصطلحات تشير لتلك الفلسفة التي أعادت مركزية الذّات إلى واجهة السّاحة الفكرية والمعرفية، ثائرةً على فلسفات القرن 19، باحثةً في دراسة الوعي بالظّواهر وطريقة إدراك الإنسان لها وكيفية حضور هاته الظّواهر في خبرته وفق قاعدة مهمّة مفادها أنّ: " إدراك ظاهر الشّيء هو إدراكٌ له في ذاته" [يُنظَر: وسيلة بوسيس، "الظّاهراتية والظّاهراتية التّأويلية: رؤية في المفاهيم والعلاقات"، مجلّة إشكالات في اللّغة والأدب، المجلّد:9، العدد:3، 2020، ص155].

(3) – هشام معافة، "التّفكيك والتّأويل: دريدا ضدّ غادامير أو استحالة حوار– مقاربة في أفكار جان غراندان"، مجلّة العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلّد:6، العدد:2، ص217.

(4) – يُنظر: عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة: من البنيوية إلى التّفكيكية، الكويت: دار عالم المعرفة، 1998، ص301.

(5) – بلال كوسة، "حوار: الباروك بوصفه الجامع بين الضّرّتين: التّأويلية والتّفكيكية"، في مؤلّف: محمّد شوقي الزّين تأويليات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، بيروت: كلمة للنّشر والتّوزيع، 2015، ص271.

الوصول للمؤوّل»[1] وبالتّالي خلقُ التّفاهم والانسجام بين الأنا "المؤوِّل" والآخر "المؤوَّل"، بينما التّفكيك –وكما سبق الإشارة إليه– يستند على كلّ ما هو هامشي أو مخفيّ أو غائب.. بغيةَ التّأويل المختلف.

ويشيرُ "رودولف جاشيه" *R-Gachet* إلى نقطة التقاء أخرى بين التّفكيك والهرمينوطيقا في مفهوم "التّدمير"[*] *Destruction* وهو مصطلح مستعارٌ من "هيدغر"، فإنهاء مهمّة التّأويل يتطلّب الهدم[2] وكذلك التّفكيك يعتمد استراتيجية الهدم في تعاطيه مع النّصوص وهو ما يحيلنا إلى اعتبار التّفكيك "تفكيكًا تأويليًا"[**].

هذا وكان الفيلسوف الإيطالي "جياني فاتيمو" *G- Vattimo* قد أكّد على أنّ كلّ العناوين الفلسفية الرّاهنة تنخرط تحت الهرمينوطيقا بما في ذلك التّفكيك الّذي يظلّ إقليمًا تأويليًا في غاية الدّقّة والحِنكة، وهذا بسبب شمولية الهرمينوطيقا ، فقد أصبحت تأويلًا عالميًا يخصّ التّجربة الإنسانية في رمّتها وينحو صوب الوصف الدّقيق والتّنوع الخَلّاق فضلًا عن اختلاف الدِّلالات ورؤية الموضوع من مراصدَ مختلفةٍ[3]، وهذا يعني أنّ التّفكيك يدّثر بدثار التّأويل، وينهلُ منه كثيرًا من الاستراتيجيات.

ختام القول لما سبق: إنّ جدل "دريدا" مع التّأويل متعلّقٌ أساسًا بالفروق الأساسيّة لعلم الظّواهر ومميّزاته المؤكّدة، والجدير بالذّكر أيضًا أنّ "دريدا" وفي معرض نقده للتّأويلية تبدو كأنّ

---

(1) – ج هيو سولقرمان، نصّيات بين الهرمينوطيقا والتّفكيكية، تر: حسن ناظم، علي صالح، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ، 2002 ص31.

(*) – لقد أقرّ "دريدا" أنّه حين أراد وضع مصطلح"*Déconstruction*" فاضل بين المفردة الهايدغرية "التّدمير" *Destruction* ومفردة *"Abbou"* الألمانية، التي وظّفها عالم النّفس "فرويد"، والتي تعني في الفرنسية *"démontage"* ورأى أنّ مفردة *Destruction* هي أقرب لمفردة *démolition* "الهدم" التي وظّفها "نيتشه" في نقده للميتافيزيقا الغربية [يُنظر: جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص58].

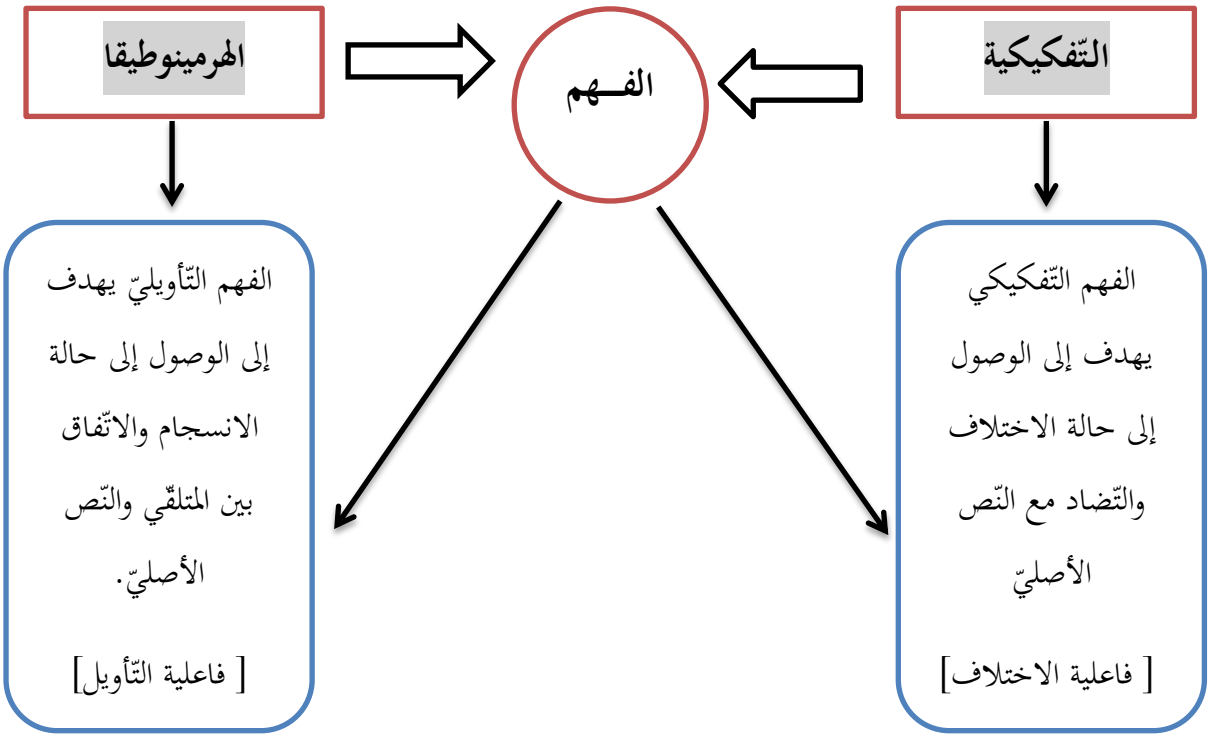
(2) – يُنظَر: رودولف جاشيه، مرجع سابق، ص213.

(**) – **التّفكيك التأويليّ**: يجرّنا للحديث عن التّفكيكين الأوائل **(نيتشه– ماركس– فرويد)** فهذا الأخير كان قد أرسى مدرسة التّحليل النّفسيّ بإسهاماته النّقدية والفنّية وكذلك أتباعه من أمثال: آدلر ويونج وإيريك فروم وغيرهم، بينما الفلسفة الماركسية فقد قدّمت تصوّرات خاصّة للفنّ من خلال نظريّة الطّبقات وربط الأدب بالمجتمع ودور الفرد في الإنتاج، بينما "نيتشه" فيعدّ أوّل من مارس التّفكيك حينَ حاول هدم الميتافيزيقا الغربيّة في ارتكازها على العقل، فقدّم مجموعة من الأفكار التي أثّرت في الفكر النّقديّ فيما بعد من قبيل "موت الإله، والعود الأبدي.." [للاستزادة يُنظر: أحمد يوسف، القراءة النّسقية: سلطة البنية ووهم المحايثة، بيروت: الدّار العربية للعلوم ناشرون، 2007، ص25].

(3) – يُنظَر: محمّد شوقي الزّين، تأويليات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص19 وما بعدها.

سهامه موجّهة بصفة خاصّة لفلسفة "بول ريكور" *P-Ricoeur*، وتأويلية "غادامير" في ارتكازهما أساسًا على الفكر الظّواهري[1] بشكلٍ يجعلنا نسلّم بأنّ الظّاهراتية والهرمينوطيقا ينتميان "تبادليًا" لبعضهما البعض. رغم أنّ« التّفكيك موازٍ للهرمينوطيقا ومعارضٌ لها في آن بوصفهما فلسفتان تقومان على التّحليل النّصّيّ»[2] ولكن في مقابل ذلك الجدل بين التّفكيك والهرمينوطيقا لا يمكن الحديث عن قطيعة نهائية بينهما، بل على العكس من ذلك، فكلاهما ينطلقان من خلفياتٍ معرفية وفلسفية فيها من الاتّفاق والاختلاف ما فيها. ألم يتأثر كلٌّ من "دريدا" و"غادامير" بالأفكار "الهيدغرية" نفسها؟

إذن: إنّ الحوار الفكريّ بين "دريدا" و"غادامير" هو حوارٌ بين فلسفتين تتّخذان من الفهم هدفًا وتختلفان في ماهيته وجوهره وكيفيته، حتى وصلَ الحوارُ لمبتغاه –التفكيكيّ– وهو الانفتاح على الآخر والتّعايش معه رغم الاختلاف والخلاف والتّعدد، بحثًا عن لغة أخرى غيرَ لغتي، فلغة واحدة –دائمًا– لا تكفي أبدًا..!



شكل رقم (02): يوضّح نقاط التّقاطع بين التّفكيك والهرمينوطيقا.

(1) – يُنظَر: رودولف جاشيه، المرجع السّابق، ص212.

(2) – جاك دريدا، في علم الكتابة، تر: أنور مغيث، منى طلبة، ط2، القاهرة: المركز القومي للتّرجمة، 2008، ص18.

3- نصّ التّفكيك: بين النّص المضاد والنّص المختلف:

يقوم التّفكيك على هدم النّص مِن مركزه، وخلخلة أركانه، ثمّ التّنقيب في كلّ ما كان هامشيا ومهمّشا والبحث عن كلّ غائبٍ أو مغَيَّبٍ، لينتج عن عملية التّفكيك هذه نصّ آخرُ قد لا يكون مضادّا للنّص الأصليّ فحسب؛ بل قد يكون مختلفًا عنه تمامًا، والاختلاف هنا لا يوحي بالضّرورة بالنزاع والخلاف، بل هو اختلاف مع قَبول وتقبّل الطّرف الآخر.

ومنه فإنّ نصّ التّفكيك ينبني على مجموعة من الأسس والافتراضات التي تؤسّس لفعل التّفكيك باعتباره عملية نقدية للنّصوص:

- التّركيز على الهامش بدل المركز:

إسقاطًا لفلسفة "دريدا" على النّصوص، نجدُ أنّه يخالف الأعرافَ السّابقة له، والتي تمجّد "بُنى النّص" وتركّز على ما هو جَلِيٌّ منها وبَـيِّـنٌ، متناسيةً كلّ ما يقبع في "الهامش"، فسلّط الضّوء على الهامش عبر هدم المركز من أساسه، ليكون التّفكيك بهذا نوعًا من القراءة النّصّية التي «تبحث عن اللّبنة القلقة غير المستقرّة وتحرّكها حتّى ينهار البنيان من أساسه، ويُعاد تركيبه من جديد، وفي كلّ عملية هدم وإعادة بناء، يتغيّر مركز النّص وتكتسب العناصر المقهورة المهمَّشَة أهمّية جديدة»[1] ومن هذا المنطلق «لا يعني التّفكيك بتاتًا الهدم ولكن "التّقطيع"[*] »[2]؛حيثُ يكون النّص كقطعة قماش، تُقطَّعُ لأجزاء من أجل خياطة نماذجَ جديدةٍ لملابسَ متنوّعةٍ، وكذلك يفعلُ "التّفكيك" مع النّص؛ إذ يقطّعه لوحداتٍ أوّلية، وما ينتج عن هذا التّقطيع هو نصّ جديد يتمّ تركيبه من تلك الأجزاء[3]، ولكنّ ما يثير الانتباه هنا هو بناء نصّ جديد ارتكازًا على تلك القِطع والوحدات الهامشية والمهمّشة، والّتي لم يُعَرْ لها أهمّيةٌ عند بناء النّص الأصليّ، فيصبح ما كان

---

(1) – عبد العزيز حمّودة، مرجع سابق، ص339.

(*) – يحاول "محمّد شوقي الزّين" أنْ يقاربَ بين التّفكيك والهرمينوطيقا من خلال استعماله لمصطلح "التّقطيع" أو التّجزيء *Fragmentation* وهو ما يحيلنا إلى الاصطلاح الّذي أطلقه "عبد الملك مرتاض" على "التّفكيكية" حين فضّل تسميتها بـ "التّقويضية" .

(2) – محمّد شوقي الزّين،" التفكيك في النّص وفي الواقع: مدخل إلى فلسفة الهوامش والظِّلال"، مجلّة الأزمنة الحديثة العددان: 6 و7، 2013 ص183.

(3) – يُنظر: المرجع نفسُه، الصّفحة نفسها.

هامشيًا جوهرًا ومركزًا من منظور التّفكيك، ويصبح الهامش معبَرًا للوصول لفهم مغاير، يكون في النّهاية عرضةً لتفكيك آخر.

وعلَيه فإنّ "التّفكيك الدريدي" يتبنّى الفِكر المهمَّش والمختلِف بدل الفكر المركزيّ والمعقلن سلفًا، فيتتبّع الدّلالاتِ المهمّشَة والغائبَ المغيَّب[1]، ويرفض ذلك الفكر الّذي يُعلِي من شأن العقل ويتقوقع في الحضور ودلالته، لكنْ: هل يمكن القول إنّ التّفكيك هو صراع المركز مع الهامش؟

إنّ التّفكيك لا يعترف بثبات المعنى ولا بانسجامه، بل « إنّ كلّ معنى هو مختلفٌ وغائبٌ ومؤجَّلٌ باستمرار؛ وذلك لغياب مركز مرجعيّ خارج ثابتٍ ونهائيّ يمكن الإحالة إليه يوقف عملية اللّعبة ويكون ضامنًا للحقيقة والدّلالة »[2] وبهذا يكون التّفكيك رافضًا تمامًا للمركز، مختلفٍ عنه في ارتكازه على الهامش، لكنّه معترفٌ في الوقت نفسه بالآخر/ المركز ومتعايشٌ معه.

وتركيز "دريدا" على التّنقيب في الهوامش بدَل المركز، جاء نبذًا للتّقليد وبحثًا عن التّجديد ودَرْءًا للتّكرار وطَلَبًا للاختلاف والتّنوّع المعرفي الّذي يولّد معرفةً وفهمًا جديدًا ومغايرا[3]، ذلك أنّ المقاربات النّصية في مرحلة الحداثة انشغلتْ بالبنية المركزية للنّصوص وما تبوح به جليًّا غاضّةً الطّرف عن المسكوت عنه وعمّا لم تقله. وعلى هذا الأساس « يكون التّفكيك من جهة شكلًا جديدًا من التّجديد في صراعه مع التّقليد من منظور أزمة المنهج، ومن جهة ثانية قدّم مساهمةً في تجاوز أزمة المنهج في النّقد»[4]، حين يبحثُ كلّ منهجٍ عن درجة "الكمال" في دراسة النّص الأدبيّ قائمًا على أنقاض ما سبقه من مناهجّ و مستغلّا لثغرات وعَثَراتِ كلّ منهج.

- الكتابة في مقابل المشافهة والصّوت:

---

(1) – يُنظَر: أحمد مدّاس، "التّفكيك وأزمة المنهج في الفكر النّقدي المعاصر"، في مؤلّف: النّقد الأدبي واللّغوي المعاصر: جدلية الأصالة والتّجديد عمان: الورّاق للنّشر والتّوزيع، 2022، ص59.

(2) – علي صديقي، "التّفكيكية: تقويض ميتافيزيقا الحضور وفكرة الأصل"، مجلّة الأزمنة الحديثة، العددان: 6 و7، 2013، ص195.

(3) – يُنظَر: أحمد مدّاس، معالم في مناهج تحليل الخطاب، عمّان: مركز الكتاب الأكاديمي، 2019، ص95.

(4) – أحمد مدّاس، "التّفكيك وأزمة المنهج في الفكر النّقدي المعاصر"، المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

في سياق انتقاده لميتافيزيقا الحضور التي اتّسمَ بها الفكر الغربي، لاحظ "دريدا" التّمركزَ الصّارخ لهذا الفكر حول "الصّوت" « والحطّ من شأن الكتابة وكبتها خارج الكلام »[1]؛ حيث يُعلي من شأن الكلمة المنطوقة في مقابل الكتابة حين يعتبرها مجرّد ترجمة الكلام وتمثيله[2] فمن "أفلاطون" *Platon* إلى "هيجل" مرورًا بـ"روسو" *Jean-J-Rousseau* و"هيدغر" وصولًا إلى "فرديناند دو سوسير" *Ferdinand de Saussure* ظلّ "اللّوغوس"[*] هو أصل الحقيقة عندهم[3]، حيث يعتقد "أفلاطون" أنّ الكتابة تقدّم صورةً زائفةً عن العالم، وإن كانت دواءً لضعف الذّاكرة، وهي عند "روسو" مكمّل خطيرٌ للكلام، ويعبّر "دو سوسير" عن حيرته إزاء الكتابة التي تأتي لتقوّض بنية الدّلالة اللّغوية، وهي من منظور "ليفي شتراوس" وسيلةٌ أساسية للهيمنة الطّبقية[4] وكلّها أفكار تدلّ على النّظر إلى الكتابة بعين الرّيبة والتّقزيم، فعَمِل "دريدا" على نقض هذا التّصوّر الغربيّ للكتابة الّذي يضعها « تحت الهيمنة الأبجدية الصّوتية للكلام أو اللّغة المحكية باعتبارها اللّغة بامتياز والدّال الأوّل»[5]، هذا الدّال الذي يصبح شفّافا وواضحًا نظرًا للقرب المطلق للمدلول[6] فاللّغة من هذا المنطلق تنحصر في الملفوظ، ولا يُفهَم الكلام إلّا في سياق التّلفّظ به.

لذا ينتقد "دريدا" "دو سوسير" حين يُعطى الأهمّية للّفظ تحت مسمّى "الحضور الذّاتي للوعي الذّاتي الكامل" حيثُ محوَرَها في ثنائية "الدّال والمدلول"، وهذا الأخير غير ممكن –حسب "دريدا"– وهو الأمر الذي جعل الفكر الغربي يعيش وفق مسلّمة أفضلية الكلام على الكتابة[7] هذه الكتابة التي جعل منها أفلاطون شيئًا يتيمًا ولقيطًا في مقابل الكلام الّذي جعل منه الابن

---

(1) – جاك دريدا، في علم الكتابة، مرجع سابق، ص58.

(2) – يُنظَر: علي صديقي، مرجع سابق، ص188.

(*) – لقد تمركز الفكر اليوناني حول مفاهيمَ أربعةٍ هي: اللّوغوس *Logos* (العقل) والباتوس*Pathos* (مشاعر المتلقّي)، والإيتوس *Ithos* (بناء الشّخصية المتعلّمة)، والإيروس *Irons* (الشّبق).

(3) – يُنظَر: جاك دريدا، في علم الكتابة، المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

(4) – يُنظَر: المرجع نفسه، ص40.

(5) – جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص104.

(6) – يُنظَر: روجي لابورت، سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، تر: إدريس كثير، عز الدّين الخطّابي، ط2، المغرب: إفريقيا الشّرق للنشر، 1994، ص16.

(7) – يُنظر: بوقرومة حكيمة، "استراتيجيات التفكيكية عند جاك دريدا"، مجلّة معارف، المجلّد:14، العدد:1، جوان2019، ص689.

الشّرعيّ والبارّ للأب اللّوغوس [1] ، بما يغلّب منطق الحضور؛ حيث المعنى لا يتّضح إلّا بحضور طرفَيْ الكلام، ولكنّ "دريدا" يرى عكس ذلك؛ من خلال أنّ الكلمة المكتوبة تُظهِر أمورًا وأشياءَ لا يمكن للكلمة المنطوقة أنْ تكشفَها، فنكون – عبر الكتابة– قد تخلّصنا من منطق الحضور –حضور الكاتب– فنتخلّص من تفسيراته ورؤيته الخاصّة عبر مساءلة بنية النّص وفق رؤية القارئ لا الكاتب. فحسب "دريدا" "لا شيءَ خارج النّص"، لتصبح الكتابة بهذا الشّكل دالّةً على «الفعل والحركة والفكر والتروّي والوعي واللّاوعي والخبرة والانفعال... »[2]، ويذهب "دريدا" بالكتابة لجعلها فعلًا يقوم به المؤلّف، وينتهي هذا الأخير بمجرّد انتهاء فعل الكتابة إذْ يقول: « *Quand je signe, je suis déjà mort* »[3] بمعنى "عندما أوقّع[*] وأكتب، أنا ميتٌ بالفعل"، وهذا يجعل دور الكاتب منتهيًا بمجرّد انتهاء فعل الكتابة، ويبدو "دريدا" بتوجّهه هذا يريد تحرير الكتابة من هيمنة الصّوت، وإبعاد النّص عن سطوة كاتبه، وذلك بوضع المؤلّف بين قوسين[**] حيث تكون مهمّته إنتاجُ النّص فقط، لا التدخّلُ في تأويله.

إنّ تحرير الكتابة من هيمنة الصّوت يعني بالضّرورة موت المعلّم والمؤسّس وأخيرًا المؤلّف، ليصبح هذا "الموت" –وإنْ كان مجازيًا– شرطًا من شروط حياة الكتابة ونموّها[4] حيث يوسّع هذا الأمر المسافة الدّلالية، لتكون اللّغة تولُّدًا ينتجُ عن النّص؛ لهذا تدخل الكتابة في محاورةٍ مع اللّغة فتظهر سابقةً ومتجاوزةً لها، ومِن ثَمَ تستوعب اللّغة. والكتابة هنا تقف ضدّ النّطق، وتمثّل عدمية الصّوت وليس للكينونة عندئذٍ إلّا أن تتولّد من الكتابة.[5] فكينونة النّص من منظور "دريدا" لا تكون

---

(1) – يُنظر: جاك دريدا، مواقع: حوارات مع جاك دريدا، تر: فريد الزّاهي، الدار البيضاء: دار توبقال للنّشر، 1992، ص18.

(2) – حبيبة دبابش، مرجع سابق، ص421.

(3) – أحمد يوسف، القراءة النّسقية: سلطة البنية ووهم المحايثة، بيروت: الدّار العربية للعلوم ناشرون، 2007، ص165.

(*) – أوقّع هنا بمعنى الإمضاء الّذي يحيل على انتهاء فعل الكتابة وختامها.

(**) – **وضع المؤلّف بين قوسين:** تعود الفكرة في أصلها إلى "هوسرل" *Husserl* حين دعا إلى "وضع العالم بين قوسين"، ليأخذ أتباع "ألتوسير" الفكرة من أمثال: "إيتيان باليار" *E- Baliber* و "بيير ماشري" *Pierre Macherey* ، فغالبًا ما كانوا يضعون المؤلّف بين قوسين بغية خلق مسافة دلالية.[يُنظَر: أحمد يوسف، المرجع نفسه، الصّفحة نفسها].

(4) – يُنظَر: محمّد علي الكردي، "جاك دريدا والتّفكيك"، مرجع سابق، ص203.

(5) – يُنظَر: كريستوفر نوريس، التّفكيكية: النّظرية والممارسة، تر: محمّد حسين صبري، الرّياض: دار المرّيخ للنّشر، 1989، ص56.

بالصّوت بل بالكتابة، فهي الّتي يتجلّى فيها النص في أكمل صوره، كما أنّها تتيح دراسة النّص بعيدًا عن كلّ ما يحيط به.

ويُبرّر "دريدا" اعتماده على الكتابة بدل الصّوت، بأنّ الخطابَ يَنتُج باستمرار ولا يتوقّف بموت كاتبه؛ والكتابة تنطوي على "صيرورة" البقاء بغياب المنتِجِ الأوّل[1]؛ أيْ أنّ النّص المكتوب لا يموت بموت مؤلّفه، بل على العكس "فموت المؤلّف" ضرورة تفتح آفاق فهم النّص من زاوية نظرٍ بنيوية وتفكيكية، وهذا ما لا يُتِيحه الكلام والصّوت إلّا نادرًا[*].

لقد اشتغل دريدا على ثنائية "الحضور والغياب" في إثباته لأفضلية الكتابة على الصّوت، من خلال خوض فهم جدليّ عميق للعلاقة بين هاذين المستويين في جسد الخطاب[2]، ذلك أنّ الحضور يرهن المعنى ويقيّده، بينما في ظلّ الغياب يصبح المعنى غَورًا، ولن يستطيع طلبه القارئ إلّا بتمعّن وحذاقة "تأويلية".

إنّ الحديث عن الكتابة عند "دريدا" يجرّنا للحديث عن مفهوم "الأثر" *Trace* الّذي استعمله في مقابل "العلامة" *Signe*، وربمّا الدّلالة اللّغوية لكلمة "الأثر" هي التي استهوت "دريدا" ودفعته لاستعماله؛ إذْ تشير الكلمة إلى المحو والإزالة ، بما يوحي بالزّوال وعدم الثّبات على معنى واحد ومستقرّ، عكس دلالة كلمة "العلامة". لكنْ من أين ينبثق الأثر حسب "دريدا"؟

إنّ "الأثر" ينبثق من قلب النّص كقوّة تتشكّل وتنتعش بها الكتابة، والأثر لا يُدرَك بحِسّ؛ لأنّه يتحرّك في أعماق النّص مؤثّرا فيما حوله وهو مسؤولٌ عن كل انفعال يصدر عن جزيئات النّص[3]

ومجمل القول فيما سبق: إنّ التّفكيك "الدّريدي" من وراء الاستراتيجيات والرّؤى التي ينبني عليها يريد أنّ ينتِج نصًّا مضادًّا أو مخالفًا للنّص الأصلي "المفَكَّك" بحيث «يقول نص التّفكيك

---

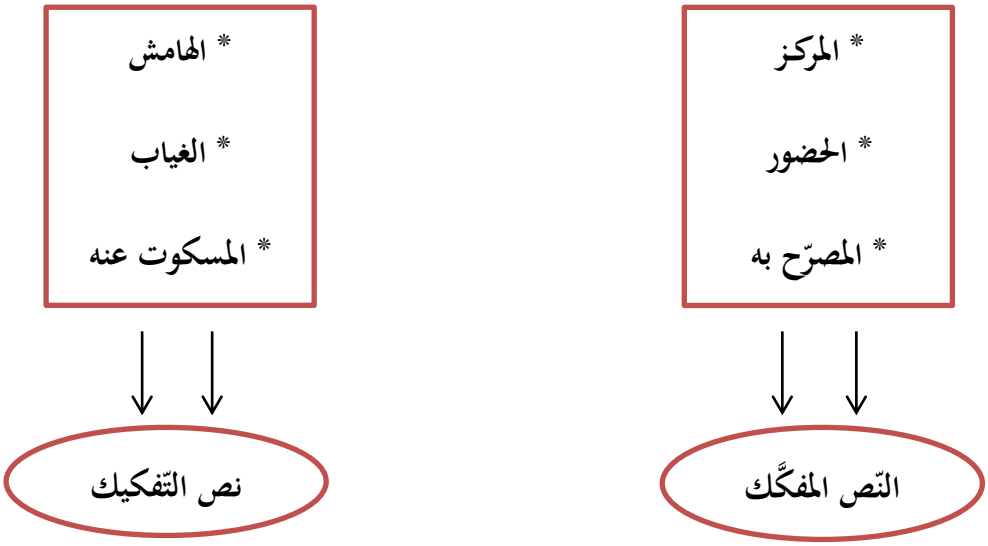
(1) – يُنظَر: عبد الله إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص115.

(*) – أصبح من الممكن دراسة الكلام بعيدًا عن منتِجِه بفضل ما يوفّره التّقدّم العلميّ من تقنيات التّسجيل الصّوتي.

(2) – يُنظَر: المرجع نفسه، ص116.

(3) – يُنظَر: كريستوفر نوريس، التّفكيكية: النّظرية والممارسة، مرجع سابق، ص57.

ما سكت عنه النّص المفكَّك باعتماد مبادئ الحرّية في التّعبير والاعتقاد»[1] من زاوية تركيزه على الكتابة التي تمثّل منطق الغياب –غياب الكاتب– حيثُ يكون القارئ متمتّعًا بقدرٍ أكبرَ من الحرّية في الفهم والقراءة، ولكنَّ محورَ الفهم هنا يرتكز أساسًا على الهامش على اعتبار أنّ « النّسق المهمَّش يكمن وجودُه في رفض المركز له، وإنْ أعطى النّصُ هذا المركزَ المكانةَ العليا (...)، فإنّ المهمَّشَ غيرَ المذكورِ فيه أو المشوّهَ صورتُه يصنع مركز نصّ التّفكيك »[2]، فهذا الأخير يُبنى على ما أهمله النّص المفكَّك كرهًا أو طوعًا، فيتحوّل ما كان هامشيًا من منظور النّص الأصلي مركزًا من منظور نصّ التفكيك.



شكل رقم (03): يوضّح نقاط الارتكاز في كلّ من النّص المفكَّك ونص التّفكيك.

وبهذا نقابل بين النّص المفكّك ونصّ التّفكيك، بما يتيح لنا إمكانية القبول أو الرّفض لأحدهما على حساب الآخر، وهذا يسمح بإمكانية « تحقّق وجود نصّ التّفكيك، فيفقد النّص الأوّل صورةَ وجوده ومصداقيته لمخالفته الحقيقة »[3]، حيث قام نصّ التّفكيك بتعرية بُنى النّص الأصليّ المركزيّة وكَشْفِ عوراتها، فسَهُل الحكم عليه سلبًا أو ايجابًا، قَبولًا أو تركًا.

---

[1] – أحمد مدّاس، "التّفكيك وأزمة المنهج في الفكر النّقدي المعاصر"، مرجع سابق، ص60.

[2] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

وتنقلب الثّنائية حضور/غياب التي تأسّس عليها النّصّ المفكّك إلى غياب/حضور في نص التّفكيك [1] بحيث يُصبح ما كان غائبا أو مغيّبا في النّص الأصلي حضورًا في نصّ التّفكيك وهذا الأمر يجعل نصّ التّفكيك في حدّ ذاته عُرضةً للتّفكيك هو الآخر؛ لأنّ «كلّ ما يخضع للتّفكيك قابلٌ للتّفكيك مرارًا وتكرارًا، وبهذا المعنى فإنّ التّفكيك لا يبلغ منتهاه أبدًا»[2] و« لا يشيّد مسارًا محدّدًا ولا نقطة نهاية محدّدة، فالوصول لمعنًى ثابت أمرٌ مستحيل الحدوث»[3] في ظلّ تعدّد القراءات والدّوال، فكما النّصّ الأصليّ قابلٌ للتّفكيك مرّاتٍ عديدة، نصّ التّفكيك كذلك قابلٌ للتّفكيك، من زاوية أنّ النّص ساحةٌ لتعدّد المعنى ولا نهائيّته.

وهي زاوية يجمع فيها نصّ التّفكيك بين ما يقوله النّص الأصليّ وما يمكن أن يقوله وما لم يقلْه الأمر الّذي يجعلنا أمام نص مختلفٍ ومخالفٍ[4]؛ مختلفٍ عن النّص الأصلي في مرتكزاته ومنطلقاته ومخالفٍ له في مضمونه وفحواه، تأسيسًا لثقافة الاختلاف وتكريسًا لرفض النّمذجة والإملاء، وهو أمرٌ يقوم عليه نصّ التّفكيك حين يبذر الشّك في ما أدلى به النّص الأصليّ رافضًا للمعنى الصّريح باحثًا عن الخفيّ والعَصيّ، منتِجًا لنصّ ثـانٍ قد يختلف جملةً وتفصيلًا عن النّص الأصليّ.

إن نصَّ التّفكيك بما يقوم عليه من أسسٍ، لا يبحث عن المنسجم تمامًا، مخالفًا في هذا نظرية القراءة والتّأويل في ارتكازها على ملء الفجوات، بل ينبش النّص بحثًا عمّا لا يقبل الحسم[5] فاستراتيجية "ملء الفجوات" تقوم على توافق أفق المتلقّي مع ما أمامه من عمل أدبيّ، بينما التّفكيك يقوم على اللّعب الحرّ واللّامتناهي للدّوال، وعلى رفض كلّ معنى محسومٍ. وهذه هي الأسس التي أقامَتْ التّفكيك على محكّ المغايرة والاختلاف. هذا الأخير استراتيجية مهمّة في التّفكيك تقوم على استنطاق الهامش، وفسح مجال الرّؤية التّأويلية أمام القارئ.

---

(1) – يُنظر: أحمد مدّاس، "التّفكيك وأزمة المنهج في الفكر النّقدي المعاصر"، مرجع سابق، ص60.

(2) – دبابش حبيبة، "جاك دريدا: التّفكيك والرّغبة في العيش المشترك"، مجلّة دراسات، المجلّد: 13، العدد:01، 2022، ص420

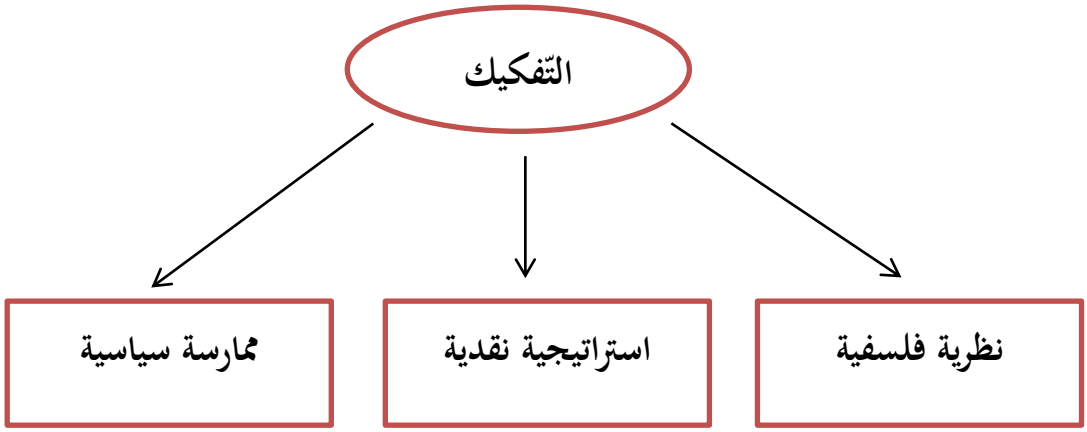
(3) – محمّد بكاي، "التّفكيك وحفريات النّص: تأمّلات نظرية حول الكتابة وفلسفة النّص عند جاك دريدا"، مجلة لغة–كلام، المجلّد:07، العدد: 02، مارس2021، ص194.

(4) – يُنظَر: أحمد مدّاس، "التّفكيك وأزمة المنهج في الفكر النّقدي المعاصر"، المرجع السّابق، ص61.

(5) – يُنظر: المرجع نفسه، ص62.

ثانيًا: التّفكيك بين النّظرية والاستراتيجية النّقدية والممارسة.

رغم أنّ التّفكيك وبإقرارٍ من الأب الرّوحي بأنّه ليس منهجًا، ولا يمكن تحويله لمنهج خصوصًا بعد سؤاله وجوابه؛ ما الّذي لا يكون التّفكيك؟: كلّ شيء، ما التّفكيك؟: لا شيء[1]، إلّا أنّنا يمكننا تحديد مساراتٍ للتّفكيك باعتباره أوّلا فلسفةً أنهتْ بأفكارها سيطرةَ الفلسفات العقلانيّة على الفكر الغربيّ وباعتباره استراتيجية نقدية اعتمدت في التّعامل مع النّصوص، وكذلك باعتباره ممارسةً سياسيةً على أساس أنّ كثيرًا من الأفكار التّفكيكية طُبِّقَت في المجال السّياسيّ.



شكل رقم (04): يوضّح أهم مجالات استخدام التّفكيك.

1- التّفكيك باعتباره نظريّة فلسفية:

بدايةً؛ نشير للرّأي الّذي أورده النّاقد "يوسف وغليسي" لـ "خوسيه ماريا إيفانكوس" *J- M- Pozuelo Yvan cos* حين أكّد هذا الأخير بشكل قطعي وحازم أنّ التّفكيكية ليستْ نظريّةً أدبيّةً، بل هي في منظوره نظرية لإعادة قراءة الفلسفة وخطابات العلوم الإنسانية، ويسانده في هذا النّاقد الأسترالي "ديفيد بشبندر" *D-Pechblender* حين أكّد أنّ التّفكيك مقاربة فلسفية للنّصوص أكثر ممّا هي أدبيّة[2]، ولعلّ رأي كلّ من "إيفانكوس" و"بشبندر" مردّه لكون التفكيكية جاءت كحركة ثورية ضدّ النّهج العقلانيّ الفلسفيّ للفكر الغربيّ الّذي سيطر عليه ردحًا من الزّمن ذلك أنّ الفكر الغربي منذ اليونان يتمأسس على اللّوغوس *Logos* الّذي يقابل العقل أو المنطق

(1) – يُنظَر: جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص ص63،61.

(2) – يُنظَر: يوسف وغليسي، مناهج النّقد الأدبي، ط3، الجزائر: جسور للنّشر والتّوزيع، 2010، ص174.

وهذا اللّوغوس يرتكز «على نظام عقلاني، أنطولوجي وأخلاقي »[1] يرى في العقل والمنطق سبيلا « للوصول لجوهر الحقيقة المصفّاة »[2] تغليبًا لمنطق الحضور، وإعلاءً من "الأنا" وإقصاءً "للآخر" المغاير؛ لذلك عكف "دريدا" على «خلخلة ميتافيزيقا الحضور والكشف عن تناقضاتها الدّاخلية»[3] بتقويض كلّ مفاهيم الميتافيزيقا الغربية منتحِلًا في ذلك سبيل "نيتشة"، ومتأثّرًا بفلسفة الهدم والتّدمير التي بَرَع فيها "هيدغر".

لقد بنى "دريدا" كثيرًا من أفكاره على نقض ونقد هذا التّمركز، « فالفلسفة الغربية بدءًا من أفلاطون دفعت العقل إلى واجهة اهتمامها، وأعطته سلطةً أولى في تحديد المعاني..»[4] ليوجّه "دريدا" عصاه النّقدية لهاته الفلسفة، فينبجس منها فلسفةٌ مغايرة تتّخذ من الاختلاف عقيدةً.

إنّ التّفكيك كنظرية فلسفية يرتكز أساسًا على فلسفة الاختلاف، ومع ذلك إذا بحثنا عن معنى دقيق للاختلاف من المنظور التّفكيكيّ لا نجد. وليس الأمر غريبًا؛ فالتّفكيك من النّاحية المنهجية يعارض التّحديد والتّعيين. بيْد أنّ « وسيلة وعي الاختلاف وتحديد معناه ربما تكون شعرية تخييلية أو مجاز/ فلسفية في إطارها العام، وهو الطّابع الّذي لجأ إليه "دريدا"»[5] حيثُ لم يُعطِ مفهومًا واضحًا للاختلاف، ولكنّ الرّجل رسم الملامح التي تقوم عليها فلسفة الاختلاف.

إذْ يُعدّ الاختلاف محاولةً للخروج من دائرة النّسق الّذي بناه الفلاسفة المثاليّون الألمان، وكان آخرهم "هيغل" *Hegel* والّذي يُشهَدُ له بأنّه خاتَم فلاسفة الميتافيزيقا الغربية[6]، فما بعده النّقض والهدم والشّك والاختلاف والتّعدّد، ورفض منطق الثّبات والتّمركز وهو ما جسّده فلاسفة الاختلاف في شاكلة "دريدا".

---

(1) – محمّد علي الكردي، دراسات في الفكر الفلسفيّ المعاصر: من الوجودية إلى التّفكيكيّة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1998 ص156.

(2) – بشير تاوريريت، التّفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، الجزائر: دار الفجر للطباعة والنشر، 2006، ص13.

(3) – جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص7.

(4) – عبد الله إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص123.

(5) – عادل عبد الله، التّفكيكية: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دمشق: دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، 2000، ص10.

(6) – يُنظَر: محمّد علي الكردي، "جاك دريدا وفلسفة التّفكيك"، في مؤلّف: جاك دريدا والتّفكيك، مرجع سابق ص188.

إذن: تعتاش فلسفة الاختلاف "التّفكيكية" على «الازدراء العدمي للأعراف والقيم التّقليدية»[1] التي سادت الفكر الغربيّ، فتشكّلت من محاورة ونقد "دريدا" لأفكار كثيرٍ من الفلاسفة على غرار "هيغل" و"روسو" ونيتشه" و"هيدغر"، وكلّها أفكارٌ تصبُّ في خانة «التّبرّؤ الجذري من النّزعة الأفلاطونية»[2] تلك النّزعة التي تقصي الآخر ولا تعترف بالمختلف.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كلمة الاختلاف *différence* المتداولَة في الاستعمال الفرنسي تُكتَبُ بـ "e"، فيما اصطنع "دريدا" كلمة *différance* بحرف "a"؛ لجعل المكتوب غير المنطوق ذا فعالية دلالية وفلسفية[3]؛ حيثُ يحيلُ المصطلح إلى مفهومين اثنين هما: "الإرجاء *différance* والمغايرة *différent*"، وهذه الأخيرة «تحيل إلى الحركة "النّشطة والسّاكنة" التي تقوم بفعل الاختلاف..»[4] أمّا المفهوم الأوّل –الإرجاء– فيعتبر مفهومًا اقتصاديًا يشير إلى إنتاج ما هو مؤجَّل *différer*[5] وهذا التحويل والتّركيب في مصطلح *différence* ليس غريبًا من "دريدا" فهو مولع بالمصطلحات المركّبة والغريبة والغامضة[6] ويقرّ أنّها "هفوة" إملائية، ولكنْ له ما يسوّغ استعمالها إذ يقول: «لا بدّ أنْ أقرّ أنّ خطابي لن يقدّم تبريرًا ولا اعتذارًا عن تلك الهفوة الإملائية الصّامتة، بلْ يثابر على الزّيادة من حدّة طابعها اللُّعَبي»[7] وكأنّ "دريدا" هنا يريد من وراء توظيف *différence* إثارة الغموض وإثبات تعدّد المعنى وحركيته.

وتحتشد عديد الدّلالات تحت مصطلح "الاختلاف" بما يصعّب علينا استيعابه كلّيًا، فهل دلالته عدم التّشابه أم التّفرّق والتّبدّد؟ أم التّأخير والإرجاء والتّواني؟ وكيف يمكن التّيقّن أنّ *différence* هي *différance* بغير الكتابة؟ إنّها أسئلة كان قد طرحها "عبد الله إبراهيم"

---

(1) – ريتشارد رورتي، "التّفكيك"، في مؤلّف: رامان سلدن، من الشّكلانية إلى ما بعد البنيوية، تر: جابر عصفور وآخرون، القاهرة: المجلس الأعلى للثّقافة، 2006، ص275.

(2) – المرجع نفسه، ص277.

(3) – يُنظر: جاك دريدا، مواقع: حوارات مع جاك دريدا، مرجع سابق، ص14.

(4) – المرجع نفسُه، الصّفحة نفسها.

(5) – يُنظر: جاك دريدا، في علم الكتابة، مرجع سابق، ص10.

(6) – يُنظَر: المرجع نفسه، ، ص14.

(7) – جاك دريدا، "الاختلاف المرجئ"، في مؤلّف: بول دي مان، جاك دريدا وآخرون، مداخل إلى التّفكيك: البلاغة المعاصرة، تر: حسام نايل القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ص189.

حيث أشار إلى أنّ مشكلة "الحضور والغياب" تنشأ من هذه التّساؤلات.[1] ولكنّ هذه التّساؤلات تحيلنا في جوهرها إلى أمر واحد وهي تعارض الدّلالات التي ينطوي تحتها الاختلاف ذلك أنّه يحيل إلى المختلف والمتباين والمشتّت والمؤجّل والمرجئ، ولكن في كنف قبول الآخر، ودون إقصاء له، ويتّضح هنا "عمق" مفهوم الاختلاف، حيث شُحِن بكثير من الضّديات والتّعارضات.

ونفرّق في هذا السّياق بين الاختلاف الّذي تبنّته بنيوية "دي سوسير" حين استندت على مقولة: "في اللّغة ليس هناك سوى الاختلافات"، حيث الاختلاف هنا إحالة على ما هو حضور وتجسيد لمركزية اللّوغوس[2] وبين الاختلاف "الدّريدي" الذي يصبّ في حقل الإرجاء والتأجيل حيث «يصبح الدّال والمدلول في حالة لعبٍ لا متناهٍ»[3] في ظلّ زئبقية اللّغة ولا نهائية الدّلالة.

إنّ هاته الدّلالات للاختلاف هي فلسفية بالدّرجة الأولى، ممّا يجعل القبض عليها يحتاج لتمرّس ودراية، فـ"دريدا" نفسه يقرّ ضمنيًا بهذا حين يقول: « إنّ الاختلاف ليس كلمةً، كما أنّه ليس مفهومًا فما هو إذًا؟ »[4] ليجيب عن سؤاله بقوله إنّه: «عبارة عن بنية من الاختلافات»[5] ولكن في مقابل هذا دلالة "لغوية" للاختلاف تشكّل في فحواها هدفًا له؛ أيْ إلامَ يهدف الاختلاف؟

يهدف الاختلاف إلى انتهاك واجتياح العلامة محوّلًا عمليّاتِها إلى أثر وليس حضورًا ذاتيًا لها حيث الكلمات تختلف عن بعضها.[6] وهو ما يجعل التّفكيك يبحث عن المختلف والمغيّب في ثنايا الخطاب، فكلّ معنى هو معنى مؤجّل لا نهائي إلى أنْ يأتي معنى آخر ويزيحه وهكذا دورة التّفكيك لا تنتهي.

---

(1) – يُنظَر: عبد الله إبراهيم وآخرون، مرجع سابق، ص118.

(2) – يُنظَر: دبابش حبيبة، مرجع سابق، ص420.

(3) – المرجع نفسه، ص421.

(4) – عبد الله إبراهيم وآخرون، المرجع السّابق، ص118.

(5) – المرجع نفسه، ص 118 وما بعدها.

(6) – يُنظَر: المرجع نفسه، ص 119.

يمكن أنْ نشير هنا إلى أنّ الاختلاف من حيث مبدئه فِطرةٌ في حياة البشر؛ إذْ تتأسّس على الشّيء ونقيضه[1] من قبيل: غياب وحضور، ذكر وأنثى، حاكم ومحكوم، خير وشر... ومن هذا المنطلق نعِدُّ "فلسفة الاختلاف" فلسفة الآخر/ الغائب/المختلف، ولا تنافي تمامًا الطّبيعة البشرية حيث يحقّق الاختلاف « الوجود و يرفع حالة التّهميش والرّفض إلى حالة التّعايش والقبول»[2] لذا راهن دريدا على قدرة "الاختلاف" في الانفتاح على الذّات من جهة والإفصاح عن الآخر المتواري في طيّات اللّغة من جهة أخرى، بغيةَ البحث عن "ايتيقا كونية" تفتح أفقًا للعيش المشترك[3] وبهذا هو يعتبر أنّ « إدراك هذا الاختلاف يكون عبر وسيلة وحيدة هي اللّغة/ الفكر لأنّنا حسب "دريدا" و"هيغل" نفكّر بالكلمات»[4] واللّغة وحدها هي القادرة على التّعبير عن مكنونات النّفس البشرية في حوار الذّات مع الذّات أو حوار الذّات مع الآخر.

لذلك ينظر التّفكيك – من زاوية فلسفته الاختلافية – للإنسان على أنّه «كائن المنعرجات والتحوّلات والتّبدلات، تصاحبه روح المغامرة المبحِرة دائمًا، بحثًا عمّا هو خفيّ، وكشفًا عمّا هو مجهول وعجيبٌ»[5] وليس كائنًا مرهونًا بمسار محسومٍ نهايته الموت.

ولا يصبو التّفكيك من وراء "الاختلاف" تحقيق الطّبيعة الحياتية للبشر في تَأسُّسِها على المختلف والمضاد، بل « يهدم التّفكيك ويفكّك ويعيد بناء المختلف المتعدّد، ولا يعيد بناء النّصوص الأصلية مطلقًا » [6]؛ إنّما يبني نصّه المتفرّد والمختلف بناءً لا يُشبه البناء الأصليّ؛ وهو بهذا المنطق يرفض « تكرار مضمونٍ سابقٍ أو معرفةٍ سبق نشرها وبيانها»[7] لأنّ في ذلك – وإنْ لم يبدُ جليًّا– فرضٌ لمنطق معيّن ومعرفةٍ مكرّسة "سلَفًا"، وهو ما يعني رفض الآخر.

---

[1] – يُنظَر: أحمد مدّاس، "التّفكيك وأزمة المنهج في الفكر النّقدي المعاصر"، مرجع سابق، ص60.

[2] – المرجع نفسُه، الصّفحة نفسها.

[3] – يُنظَر: حبيبة دبابش، مرجع سابق، ص418.

[4] – عادل عبد الله، مرجع سابق، ص11.

[5] – عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويليّ، الأردن: الدّار العربية للعلوم ناشرون، 2008، ص40.

[6] – أحمد مدّاس، "التّفكيك وأزمة المنهج في الفكر النّقدي المعاصر"، المرجع السّابق، ص61.

[7] – المرجع نفسُه، الصّفحة نفسها.

وإنّ ما يقف الاختلاف ضدّه ويعارضه هو البداية المطلقة، فليس ثمّة من بداية تكون مطلقة وليس ثمّة من أصل يمكن الانطلاق منه لتحديد الأشياء وكل ما هو أساسي هو الاختلاف[1] ليصبح الاختلاف بهذا أصلاً لا فرعًا، ولكنّه أصلٌ مضمرٌ يستدعي الفهم والقراءة والإدراك حتّى نصل إليه، ولعلّ هذا ما جعل "دريدا" «يصل بالاختلاف للفصل بين الدّال والمدلول وعالميهما إلى أقصى نقطة ممكنة»[2]

الاختلاف من منظور ما سبق "منتجٌ" للمعرفة؛ لأنّه اختلافٌ فكريّ قائم على البحث عن سبيل أخرى للتّفكير، سبيل تقوم على هدم وتشتيت كلّ فكرٍ مسيطرٍ يريد أنْ يفرض منطقه وتصوّره، مما يجعل التّفكيك "إفرازًا" لفكر جديد ينقض معرفةً سابقةً من أساسها الذي قامتْ عليه ليقدّم معرفةً وفهمًا مختلفًا، لا متجدّدًا يجترّ المعرفة السّابقة ويرتكزُ عليها، فيعيدها ولو بصورٍ محسَّنة.

وقد يُراد من التّفكيك وفلسفة الاختلاف التي تبنّاها أنْ يغيّر من نمط الدّراسات النّقدية التي تنظر للنّصوص نظرةً نمطية، وذلك عبر انفتاح معرفيّ وثقافيّ ينتجُ المختلف ويتقبّل الرّأي المخالف.

---

[1] – يُنظر: علي صديقي، مرجع سابق، ص195.

[2] – المرجع نفسُه، الصّفحة نفسها.

2- التّفكيك باعتباره استراتيجية نقدية:

لقد بدأ التّفكيك فلسفةً ناقدةً للفلسفات السّابقة له، وما لبث أنِ انتقل إلى مجال النّقد الأدبيّ كاستراتيجية في التّعامل مع النّصوص، ويؤكّد هذا التّوجّه قول "دريدا":« كان اهتمامي الأكثر ثباتًا، لا بلْ قبل الاهتمام الفلسفي، إذا كان الأمر ممكنًا، يتوجّه نحو الأدب، نحو الكتابة المسمّاة أدبية»[1] ذلك أنّ «عملية التّفكيك لها في ذاتها بعدٌ شعريٌّ والتّحليل التّفكيكيّ الّذي يتناول العمل الأدبيّ هو بويطيقا *Poétique* بشكلٍ ما، أو على الأقلّ فيه ملمح البويطيقا، لكنّ المفكّك يعمل على تلك النّصوص التي تمتاز باحتوائها على طاقة فلسفية ربما تكون أكبر وأعمق من الخطاب الأكاديمي»[2] فالتّفكيك في أصله يستهدف النّصوص الفلسفية.

وعلى صعيد النّقد تأتي التّفكيكية كاستراتيجية تقوم على « ذاتية القارئ وترمي للكشف عن معنًى مخالفٍ للمعنى الشّائع للنّص: معنى مهرّب في غضون النّص وهوامشه –بالنسبة للمفكّك- يحتاج لحدّة البصر إلى ظاهر النّص ومكر الضّبط وهو معنى كامنٌ في متن النّص –بالنّسبة للمؤوّل- يحتاج إلى الحدس والبصيرة والتّعاطف مع النّص»[3]

يرتكز التّفكيك في تعامله مع النّصوص الأدبية على مفاهيم اللّعب *Ludisme* والتّأويل والإشارة[4] إذْ ينفي الانسجامَ والكلّية وأحادية الدّلالة، ويستبعد المقصدية[5] ويفسح المجال للقارئ لتأويل النّص تأويلًا مختلفًا عمّا هو بيّنٌ فيه، ولذلك فالقراءة التّفكيكية للنّصوص تتطلّب التّركيز على حجر **"الزّاوية الهشّ"**؛ أيْ تلكَ الثّغرات التي لم يَبُحْ بها النّص علنًا، فهي تشكّل جانب الضّعف فيه، فيعمل التّفكيك على خلخلة البناء انطلاقًا من مركز الهشاشة فيه بحثًا عن المعنى المختلف.

---

(1) – بيير زيما، التّفكيكية: دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1996، ص5.

(2) – جاك دريدا، في علم الكتابة، مرجع سابق، ص26.

(3) – المرجع نفسه، ص18.

(4) – يُنظَر: بيير زيما، المرجع السّابق، ص67.

(5) – يُنظَر: أحمد مدّاس، "التّفكيك وأزمة المنهج في الفكر النّقدي المعاصر"، مرجع سابق، ص64.

إنّ التّفكيك كمنهجٍ نقديٍّ يعتبر القارئ ناقدًا، فتتحوّل القراءة إلى قراءاتٍ وتستحيل الدّلالة زئبقًا يصعُب القبض على نهائيته في ظلّ الشّكّ والتّعدّد والتّبعثر والإرجاء الّذي يطبع اللّعبة اللّغوية، وبهذا ينقض التّفكيــك المقولة القائلة بأنّ "النّص بنية مُغلَقة" « ذاتُ مركزٍ قارٍّ ومعنى متماسكٍ بالإمكان إدراكه »[1] فهو لا يقول بواحدية المعنى ولا أحادية القراءة.

وبالتّالي ينظر التّفكيك للفهم نظرةً مختلفةً عمّا سبقَه أو عاصرَه من نظريّات من قبيل التّأويل والتّلقّي، ففضلًا عن أنّه لا يعتمد المنطلقاتِ نفسها في عملية الفهم فهو لا يصبو أيضًا إلى الهدف نفسه؛ أيْ لا يبحث الوصول إلى معنى مُتّفَقٍ عليه، معنى ينسجم مع ما يريد النّص أو كاتبُه البوحَ به، فالتّفكيك يتجاوز هذا ليصل بالقراءة لمستوى الاختلاف ومن أجل الوصول لهذه النّقطة – التي تُعتَبَر جوهر التّفكيك – يعتمد التّفكيك "نقديًا" على جملة من المفاهيم يبتغي بها الوصول للغاية من التّفكيك وهي **"إنتاج القراءة المختلفة"**:

- حجر الزّاوية الهشّ:

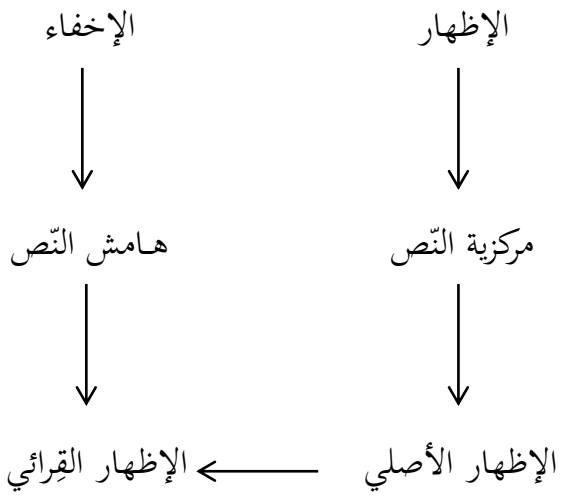
يرتكز التّفكيك في تعامله مع النّص على "الهامش" *Marge* ، وقد سبق بيان ذلك، ونشير هنا إلى أنّ التّفكيك ينبش بمعول "القراءة" كلّ زوايا النّص بحثًا عن موضع "الهشاشة فيه"، فالنّص بناء ولكنّه غيرُ محصّن، لأنّ تلك الزّاوية الهشّة فيه هي التي تحيل القارئ على معنى مختلف أو مضادٍ للنّص المفكَّك.

- الهدم والبناء:

يهدف التّفكيك إلى هدم النّص، ثم إعادة بنائه، وعند إعادة البناء لا يعتمد القواعد والأساسات نفسها، بل لا يعتمد الأرضية نفسها أيضًا، فيصنع بناءً مخالفًا للبناء الأصليّ، حيثُ يعرض في النّص الجديد كلّ معنى كان غائبًا في النّص الأصلي.

- الإظهار والإخفاء:

[1] – فريد عوف، " تفكيكية جاك دريدا وسياق التّأويل" ، مجلّة اللغة العربة وأدابها، المجلّد: 06، العدد:01، ماي2018، ص446.



شكل رقم (05): يوضّح حدود الإظهار والإخفاء في تفكيك النّص.

- ما لا يقبل التّفكيك:

يعتبر "دريدا" عملية التّفكيك غيرَ نهائية؛ بمعنى أنّ نصّ التّفكيك نفسه هو عرضةٌ لتفكيك آخر، وهكذا العملية تتواصل حتّى نصل لمرحلة **"ما لا يقبل التّفكيك"**، وحينها ينجلي نصّ التّفكيك في أسمى صوره، وهي مرحلةٌ يسودها التّأجيل، حيث يصبح المعنى مؤجلا إلى حين وصول قراءة جديدة تعصف بما سبقها من قراءات.

- رفض التّوجيه في النّصوص:

يرفض التّفكيك توجيه القارئ نحو معنى محدّد، بل يفسح المجال له لفهم النّص وقراءته فهمًا ذاتيًا ينطلق فيه من استراتيجية تقتضي " اللّا تحديد واللّا منهج[*]"، ويكون القارئ سيّدا على النّص يواجه دلالاته اللّامحدودة وهو يدرك أنّ القبض عليها جميعَها أمرٌ صعبٌ، بعيدًا عن الموجّهات والمحدّدات "التّقليدية" من قبيل المؤلّف.

[*] – نقصد بعبارة اللّا منهج أنّ التّفكيك يقوم على المقاربة المركّبة للنّصوص؛ بمعنى النّظر إلى النّص على أنّه صورة مركّبة من مجموعة من المعطيات الجليّة والخفيّة، وفعل القراءة "غير الموجّهة" كفيل بكشف تلك البنى الخفيّة المركّبة للنّص، فيُعاد بناء نصّ آخر ارتكازًا على تلك البُنى، وهذا ما سيأتي بيانه في الفصل الثّاني للبحث من خلال أنموذج "إدوارد سعيد" واعتماده المقاربة المركّبة التّفكيكيّة للنّصوص.

إنّ التّفكيك حين يرفض مبدأ "التّوجيه" في العملية القرائية للنّص، هو يرفض الدّكتاتورية ومنطق فرض الرّأيّ على الآخر، ويميلُ لمنطق الحرّية، حرّية الرّأي، حرّية القراءة، حرّية الفهم، دون قيود ولا حدود، وهذا من صميم عقيدة التّفكيك التي تؤمن بروح الدّيمقراطية فتتقبّل الآخر دون أنْ تلغيَه.

لقد سعى "دريدا" إلى جعل المعنى لا يحيل على العقل كمصدر وحيد للمعرفة والحقيقة، بل يحيل إلى معنى آخر، والآخر إلى آخر، بحيث لا نعود نمثُل أمام معنى واحد وحقيقة واحدة، بل نمثُل أمام اختلافٍ مطلق[1] فيصبح معنى أيّ عملٍ هو معنى تعدّديّ، وأنّ ذلك لا يعني أنّ له معنى وحيدًا بالنسبة إلى عدد من القرّاء، بل له معانٍ عديدةٍ بالنّسبة إلى القارئ الواحد[2]

إنّ هدف التّفكيك ليس الوصول للمعنى الذي يريده النّص بل هو إنتاج القراءة المختلفة، ويكون هذا بفسح المجال للقارئ وإعطائه الحرية في الاختيار، اختيار الطّريقة التي يقرأ بها النّص.

(1) – يُنظَر: عمر التّاور، "استراتيجية التفكيك عند جاك دريدا: الهدم والبناء"، مجلة تبيّن، العدد:9و3، صيف2014 ، ص30.

(2) – يُنظَر: جاك دريدا، بول دي مان وآخرون، مداخل إلى التّفكيك: البلاغة المعاصرة، مرجع سابق، ص113.

3- التّفكيك باعتباره ممارسة سياسية:

ننطلق في معالجتنا للتّفكيك باعتباره ممارسةً سياسيةً من قول "دريدا": «أنا أحاديّ اللّغة *Monolingue* وأحاديتي هذه كانت وستبقى بيتي، هكذا أحسبها وهكذا أسكنها وتسكنني وهكذا ستبقى. إنّ الأحاديّة التي أتنفّسها هنا بمثابة العنصر الأساسيّ في حياتي (...) هذه الأنَانَة *Solipsisme* التي تُعَدُّ مَعينًا لا ينضُبُ هي أنا ذاتي قبل أنْ أكون أنا وقبل أنْ أستقرّ»[1] هذا القول يوضّح لنا بجلاء تصوّر "دريدا" حول الهوّية التي شغلت حيّزًا من فكره، تلك الهوّية التي قضى عمره باحثًا عنها في ظلّ تعدّديته بين المولد والأصل والنّشأة، فرغم التّعدّدية التي "فُطِرَ عليها" إلّا أنّه يحسّ من أعماقه أنّ هناك شيئًا مفروضًا عليه فرضًا، نتيجةَ عواملَ كثيرةٍ بدءًا بالانتماء واللّغة والدّين والثّقافة وصولا للإيديولوجيا والأخلاق، وكلّها عواملُ تعجن غضارة الهوّية. فما هي الهوّية؟ وهل يمكن أن تُفرَضَ على الإنسان هويّة أخرى غير التي ارتضاها لنفسه؟ ما نظرة التّفكيك للهوّية ؟ هل اللّغة هوّية أم الهوية هي اللّغة؟

تعرّف موسوعة "لالاند" الفلسفية الهوية *"Identité"* بأنّها تعني «ميزة فردٍ أو كائنٍ يمكن من هذا الوجه تشبيهه بفردٍ يُقال عنه أنّه متماهٍ(...) أو أنّه هو "ذاته" في مختلف فتراتِ وجوده: "هوّية الأنا"»[2] فالهوية هنا هي تماهي الفرد وذوبانه في المجموع، بما يحقّق للذّات انتماءها المستقلّ لهذا المجموع ويرى "محمّد عابد الجابري" أنّ الهوّية وجودٌ وماهية، وهي ليست معطى ثابتٌ ولا نهائيٌّ بل هي شيءٌ يتشكّل، شيءٌ يصير[3] بمعنى أنّ الهوّية لا تولد مع الفرد؛ فالفرد يولد صفحةً بيضاءَ بل تُكتَسبُ بتظافر عوامل اللّغة والدّين والتّنشئة وغيرها حتّى تصبح هذه العوامل محدّدًا لذات الفرد وماهيته، وبهذا تكون الهوية « هي ما يكشف عن حقيقة الفرد ويحدّد طبيعته بدلالة السّمات

---

(1) – جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، مرجع سابق، ص143.

(2) – أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلّد2: *H-Q*، ط2، بيروت-باريس: منشورات عويدات، 2001 ص607.

(3) – يُنظَر: مُحَمَّد عابد الجابري، مسألة الهوّية: العروبة والإسلام.. والغرب، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص10.

التي يعرف بها نفسه، ومن هو على شاكلته»[1] لتكون الهوّية معبّرةً عن ذات الفرد، ومعبّرةً عن المجموع على اعتبار امتلاك مجموعة من الأفراد لسماتٍ انتمائية مشتركة كاللّغة الواحدة والدّين الواحد والعرق الواحد...، ولا وجودَ لهوّية خارج المجتمع وتاريخه الّذي يصنع الأمّة بمقوّماتها، ونشيرُ إلى أنّ العلماء وضعوا عواملَ معيّنةً تصنع الهوّياتِ وهي: العِرق (نقصد به الأصل)، الدّين، التّاريخ الجغرافيا (المكان)، التّكوين النّفسي- الثّقافيّ، الإرادة أو المشيئة، الاقتصاد، إضافةً إلى عامل اللّغة[2] إذًا؛ الهوّية هي كالمخبر الكيميائيّ الّذي تتفاعل فيه كلّ هاته العوامل.

لقد عالج "دريدا" من منظوره التّفكيكي موضوع "الهوّية" معالجةً عميقةً نابعةً عن تجربته الشّخصية أوّلًا قبل حصافته الفكرية، حين اعتبر أنّ الهوية « هي ثقافةٌ تمارَسُ بوصفها اختلافا (التّمايز والإرجاء) في الذّات ومع الآخر»[3] فيتداخلان في الهوّية بما يغلّب أحدهما على الآخر وهذا يجعلنا أمام تساؤل: هل هناك هوّية أصيلة؛ هوية خالصة لا يخالطها ماء الهوّيات الأخرى؟

إنّ السّياق التّاريخي والاجتماعي للأمّم والحضاراتِ معرّضٌ لدواخلَ كثيرةٍ، في سياق صدام/ صراع/ حوار بينها، بحثًا عن منطق الغلبة والاستحواذ وفرض الذّات بما تملكه من تصوّرات، ليتّخذ أشكالًا كثيرة يكاد يكون الاستعمار أكثرها تأثيرًا، فضلًا عن صراعات الدّاخل وإفرازاته.

وعلى سبيل التّمثيل لقد فعلت الصّراعات والتّناقضات الدّاخلية فعلتها في الهوّية العربية، فلا يمكن للعناصر الأصيلة كاللّغة والدّين أنْ تحدّد -لوحدها- معالم هذه الهوّية[4] وبالتّالي مهما حاولتِ الهوّيةُ تخليصَ خامتها من شوائبَ، فإنّ هناك عواملَ كثيرةً تتدخّل في صوغ جوهرها، وهذا سواءً على المستوى الجمعي (المجتمع) أو الفردي (الذّات).

---

(1) – يُنظَر: علي عباس مراد، "إشكالية الهوية في العراق: الأصول والحلول"، في مؤلّف: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص296.

(2) – يُنظَر: فيصل الحفيان، "اللّغة والهوّية: إشكاليات المفاهيم وحدل العلاقات"، متحصَّل عليه من الموقع الالكتروني: *http//allisan.org/node/1280* يوم الدّخول: 25-04-2024، ساعة الدخول: 22:15 *H*.

(3) – يُنظَر: دبابش حبيبة، مرجع سابق، ص421.

(4) – يُنظَر: عبد الكريم الخطيبي، النّقد المزدوج، بيروت: دار العودة، 1980، ص11.

فـ"دريدا" يعتبر الذّات هويّةً متشظّية ساهم في تشكيلها التّفاعل المتواصل للكثير من الهوّيات داخل المحيط الاجتماعيّ والثّقافيّ الّذي لا يثبت على حال واحدة – وإنْ بدا في قالبه العام ساكنا وهامدا– [1] فالذّات في جوهرها ترسم معالمَها تفاعلاتُ الفرد مع الأطر الثّقافية والاجتماعية واللّغوية المحيطة به، وحتّى علاقته مع الآخر، وهذه الأخيرة لها من الأهمية –حسب دريدا– ما يجعلُها محدّدًا فاعلًا في هوّية الذّات « وكلّ محاولة لإنشاء علاقة مع الآخر، حتى وإنْ كان هذا الآخر ذواتِنا الّتي لا نسمح لها بأنْ تفكّر إلّا داخل إطار ما، اعتادت عليه بتعليمها رسم حدود إطار ما هو مسموح قولًا وفعلًا بل وفكرًا أيضًا »[2] فالذّات هنا تعيش حالة عدم ارتياح، وحالة حصار حيث تواجه وضعًا يقلّص من هامش تأثيرها في الآخر، ومن هنا تحتلّ الهوّية « موقع البؤرة الصّراعية الرّئيسية»[3] داخل الذّات في بحثها عن ذاتها، وعلى هذا نُعِدّ الهوّية الأداة الأهمّ لتبيّن حدود الذّات[4] حيثُ تحمّلها من الخصائص ما يميّزها عن غيرها.

إنّ الزّاوية التّفكيكية التي عالج منها "دريدا" موضوع الهوّية تنطلق من أصوله اليهودية، حين رفض النّزعة القومية الصّهيونية في تركيزها على "الأرض المقدّسة"؛ لأنّه وحسب رأيه تتنافى والتّقليد اليهوديّ القائم على "الشّتات"[5] إضافةً إلى قيامها على إقصاء الآخر واعتبار اليهود "شعب الله المختار" وهو ما يتنافى وطبيعةَ التّفكيك الاختلافية القائمة على تقبّل الآخر، فالرّجل غيرُ منكرٍ لأصوله اليهودية، ولكنّه يبدو رافضًا لتلك المقوّمات التي بنى عليها اليهود هوّيتهم و"سياستهم" فهي تتميز بنظرة استعلائية و دونية للآخر، وهو ما يثبتُ –بشكلٍ أو بآخر– وفاء الرّجل لمبادئه وعقيدته الفكرية.

---

(1) – يُنظَر: حبيبة دبابش، مرجع سابق، ص421.

(2) – جاك دريدا، مواقع: حوارات مع جاك دريدا، مرجع سابق، ص29.

(3) – شريف يونس، سؤال الهوية: الهوية وسلطة المثقّف في عصر ما بعد الحداثة، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات،1999، ص10.

(4) – سمير بودينار، "الهوية والغيرية في الثقافة العربية: مقاربة من مدخل القيم المؤسسة"، في مؤلّف: تجلّيات الغيرية في الثّقافة العربية، الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2019، ص16.

(5) – ولد أباه، "المسألة اليهودية في الفكر الغربي لجاك دريدا: الهوية اليهودية والقضيّة الفلسطينية"، مُتحصَّل عليه من الموقع الإلكتروني: *http:// ardd-jo.org/%D8%A* يوم الدّخول:22-04-2024، ساعة الدّخول:23:51 *h*

وانطلاقًا من هاته الزّاوية يرى "دريدا" أنّ التّمسّك بالهوّية دون إرادة لتخييرها أو تغييرها، يقود إلى الهاوية، فالخوف لا يكون من ضياع الهوّية بقدر ما يكون من امتلاك هوّية مدمّرة غيرِ قابلةٍ للنّقد "القراءة" والهدم والبناء "التّفكيك"[1] فالهوّية المنغلقة على ذاتها، الرّافضة لغيرها وفق منطق "لا أريكمُ إلّا ما أرى" هي خطرٌ على نفسها وعلى غيرها وتفتح باب الصّراعاتِ الإثنية[*] والصّدامات السّياسية والطّائفية، ولعلّ هذا ما أدّى بـ "دريدا" للدّعوة «لمبدأ التّعدد الذّي يفتح إمكان الحوار بين الهوّياتِ الثّقافية»[2] فالقول بالتّعدّدية والتّسليم بمنطق الاختلاف مع التّعايش هي من الأسس التي بُنيَ عليها التّفكيك.

ومنه نقول إنّه ليست هناك هوية ثابتة وأصيلة، فالمجتمع بأفراده هو تعدّد هوّيّاتي واسع، وكلّ محاولة لصناعة تطابق وتجانس هوّيـاتي هو تأسيس للطّغيان وتغليبٌ لطرف على آخر[3] والهوية لا تتشكّل فقط من تلك المقوّمات العامّة التي تؤطّرها اللّغة والدّين بل حتّى من تعدّد الأعراق واختلاف الأصول واللّهجات؛ فالكل ليس هو مجموع أجزائه بالضّرورة.

إنّ التّعدّدية الهوّياتية التي بُنيت عليها تنشئة "دريدا" أثّرت كثيرًا في رسم ملامح التّفكيك عمومًا ونظرته لموضوع الهوّية خصوصًا، وقد قام بتفكيكٍ مفهوماتيّ للهويّة، فربط بينه وبين مفهوم "الغيرية"، وكيف يمكن للآخر أنْ يفرض نمطه الحضاريّ والاجتماعيّ. وهو ما ينقلنا للحديث عن التّوسّع الكولونياليّ وما أحدثه من رجّات على مستوى بنية الهوّيات الوطنية والقومية.

---

[1] – يُنظَر: كريم مُحَّد بن يمينة، مرجع سابق، ص48.

[*] – **الإثنية *Ethnicité*** : من النّاحية اللّغوية لفظ الإثنية *Ethnicité* مشتقَّة من الكلمة اليونانية "*Ethnos*" أيْ الشّعب، ويستعمل السّوسيولوجيّ البريطاني "أنتوني سميث" *A-Smith* الكلمة الفرنسية *Ethnic* ليصف جماعاتٍ تشترك في أساطيرَ معيّنةٍ عن أصلها، كما أنّها ترتبط برقعة أرض معيّنة، وتمتاز بعناصرَ ثقافيةٍ مشتركةٍ، وبوجود تضامن بين معظم أفرادها، والوعي بالانتماء هو ما يميّز الإثنية عن القوم.
[يُنظَر: خالد عبد الإله عبد السّتّار، " مفهوم الإثنية في الفكر السّياسيّ الأمريكيّ: جيري مولر أنموذجًا"، جامعة بغداد: مجلّة العلوم السياسية العدد:50، 2015، ص ص252-254.].

[2] – علي حرب، مرجع سابق، ص43.

[3] – يُنظَر: ماهر مسعود ، "في تفكيك الهوّية الوطنية"، مُتحصَّل عليه من الموقع الإلكتروني: *http://www.harmoon.org/reser9* يوم الدّخول:22-04-2024، ساعة الدّخول:20:51 *h*

فالاستعمار يعمل على فرض هوية جديدة على البلدان المستعمَرة يصعب التّأقلم معها، وذلك بفرض منطقه؛ أيْ فرض لغته وثقافته وإقصاء كلّ ما له علاقة بالهوّية المحلّية؛ ولهذا نرى "دريدا" يعارض "الاستعمار" وبمقته من حيث أنّه إقصاء للآخر وتكريسٌ للأحادية. ليقدّم نقدًا تفكيكيًا للسّياسة الغربية عمومًا والصّهيونية خاصّةً، حينَ تنظر للمحرقة "الهولوكوست"(*) على أنّها جريمة ضدّ الإنسانية بينما تغضّ الطّرف عمّا يفعله اليهود في فلسطينَ من مجازرَ.

لقد كشف "دريدا" عبر تفكيك ماهيّة الهوية عوراتِ وتناقضاتِ الفكر الغربيّ وسياسته اتجاه الآخر، آخذًا على الثّقافة الغربية نظرتها الذّاتية، مقتربًا في هذه النّقطة من آراء الأنثروبولوجي اليهودي "كلود ليفي شتراوس"، ومخالفًا آراء كثير ممّن عاصره من المفكّرين في شاكلة: "إيمانويل ليفيناس" و"ريمون آرون" المناصريْنِ للصّهيونية والمنافحيْنِ عنها بكتاباتهم(1).

نقف في سياق التّوسع في هذا موضوع الهوّية عند أحد العوامل المهمّة التي تصنع هوّية الفرد وهي "اللّغة"؛ كونها واحدة من أهمّ وأقدم تجلّيات ماهية الفرد وذاته وهوّيته، حتّى ليمكننا القول إنّ الهوية لغةٌ، فهي تعبّر عن اللّسان الّذي تنطق به الجماعة، فتجمعهم على خصائصها منذ أزمانٍ بعيدةٍ، فيحيَوْنَ بحياتها وتقوى هي بقوّتهم، فتصبح من مقدّساتهم، فاللّغة هو الهوّية الكبرى التي تنضوي تحتها الهوّيات الأخرى.

(*) – **الهولوكوست *Holocauste***: (المحرقة) مصطلحٌ يشيرُ إلى الجرائم التي نفّذها النّظام النّازي الهتلري على اليهود في الفترة الممتدّة بين1933 و1945، وقد أخذت ذكريات الهولوكوست تحتلّ مكانة بارزة في أعقاب الحرب التي اندلعت بين العرب واليهود سنة 1967 وأصبحت معها سياستهم وقوتهم تتوافق مع السياسة الخارجية الأمريكية، وقد اختلفت التّفسيرات والتّأويلات لهذه الحادثة وشابها الغموض والتّزييف والتحريف عن أحداثها التّاريخية، وأصبح يُتاجَر بها وتُستَعمَل "شمّاعةً" لإسكات أيّ صوت ناقد لليهود، وجعلوا لمنكرها جريمة وهي "معاداة السّامية" [يُنظَر: نورمان ج فينكلشتين، صناعة الهولوكوست: تأمّلات حول استغلال اليهود، تر: سعود عطيّة، فلسطين: وزارة الإعلام– الهيئة العامة للاستعلامات، 2001، ص7].

(1) – يُنظَر: ولد أباه، مرجع سابق.

لقد طرح "دريدا" سؤالًا مهمّا في سياق معالجته لموضوع اللّغة والهوّية مفاده: «هل يمكن للّغة أنْ تكون أساسًا للهوّية ومن ثمّ أساسًا للمواطنة؟»[1] بمعنى هل يمكن أنْ أكون مواطنًا "فرنسيًا" لمجرّد أنّني أتحدّث اللّغة الفرنسية؟

صحيحٌ أنّ اللّغة أداةٌ لتفكير الإنسان، تؤثّر فيه وتتأثّر به[2] ولكنّ؛ هل يكفي امتلاك اللّغة للقول بأنّ الفرد امتلك هوّية معيّنة؟ هي أسئلة شغلتْ بال "دريدا" انطلاقًا من أصله اليهودي ومولده العربيّ الجزائريّ وتنشئته الفرنسية، إذْ ومع هذا التّعدّد وجد نفسه متحدّثًا لغة واحدةً هي "الفرنسية"، لذلك يرى وكأنّ الأمر مفروضٌ عليه لا عن طواعيته، وهو ما انكبّ عليه: ما معنى أنْ تتحدّث لغةً واحدةً، ولكنّها ليست لغتك؟

يؤكّد "دريدا" أنّ هذه اللّغة تمتلكُك وأنت لا تمتلكها، وعند محاولة الفِكاك منها لن تكون طريقك إلّا إليها، فأنت خارجها وداخلها في الآن نفسه، إنّها صوتك الغريب واللّامألوف، ولكنّك لا تملك غيرها[3] لذلك نعتبر أنّ مشكلة اللّغة عند "دريدا" يردّها بالأساس إلى الانتماء والهوّية فحتّى عندما أصبح "مواطنًا" فرنسيًا يحمل الجنسية الفرنسية بقي يعاني مركّب النّقص بسبب "أصوله الطّائفية" التي ينتمي إليها، بما يوحي لنا أنّ « أثر الانتماء المحفور على الجسد وفي الرّوح هو الذي جعله يعيش هوّية البرزخ بين كلّ تلك الإثنيات المتناحرة»[4] فهو المفكّر والفيلسوف الغربيّ الفرنسيّ ذو الثّقافة الفرنسية والمولد الشّمال الإفريقيّ والأصل اليهوديّ، ورغم كلّ هذا التّنوّع يفقد "دريدا" هوّيته اليهودية (الأصل) والعربية (المولد) والفرنسية (المواطنة)، وفي هذا يقول: «لقد فُصِلْتُ في البداية عن اللّغة والثّقافة العربية أو البربريّة...لقد فُصِلتُ أيضًا عن اللّغة والثّقافة الفِرنسية...وأخيرًا وربّما أوّلًا فقد قُطِعتُ عن الذّاكرة اليهودية ذاتها وعن ذلك التّاريخ وتلك اللّغة التي يُفترَض أنْ يكونا تاريخَها ولغتَها في آنٍ واحدٍ»[5] وهذا ما ولّد اضطرابًا "هويّاتيًا" لديه فلا هو

---

(1) – جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، مرجع سابق، ص10.

(2) – فيصل الحفيان، مرجع سابق.

(3) – يُنظَر: جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، مرجع سابق، ص55.

(4) – حبيبة دبابش، مرجع سابق، ص420.

(5) – جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، المرجع السّابق، الصّفحة نفسها.

يهوديٌّ يتكلّم العِبرية ولا هو جزائريٌّ يجيد العَربية، وحتّى الفِرنسية التي يتكلّمها رفضتْهُ، ولمْ يكن مواطنًا فرنسيًا بحقوقٍ كاملة إلّا بعد أنْ بلغَ من العلم والشّهرة مبلغًا، وبهذا تفكّك لدى "دريدا" مفهوم اللّغة فانعطف الأمر على الهوّية، فامتلاكك لغةً معيّنةً لا يعني مطلقًا –من منظوره– أنّك مواطنٌ لتلك الدّولة النّاطقة بها، بل لا يعني أيضًا أنّ لديك هوّية ذلك المجتمع..!

وعلى هذا المستوى من التّحليل "الدّريدي"، أصبحت اللّغة عنده معاناةً وشكلًا من الغربة وحالة من الاغتراب، ومردّ هذا إلى الاستعمار الكولونياليّ الّذي يكرّس هوّيته اللّغوية عبر منع السّكان المحلّيين من التّواصل بلغتهم، وإقصاء هاته اللّغة المحلّية بشتّى وسائل القمع، حتى تصبح لغة "ناقصة" لا ترقى لمستوى اللّغة التّي يمكن تمثّلها، وهو ما يفسّر لنا ولَعَ كثير من أبناء الدّول المستعمَرَة بلغة المستعمِر ولعًا، تضيع معه لغتهم الأصلية في سياق "عقدة المغلوب في اتّباع الغالب".

لقد عمل "دريدا" على نقض هذه الأحادية أيْ "أحادية اللّغة"، لأنّ اللّغاتِ المسيطرةَ على العالم هي لغات المستعمِر، في ظلّ رغبة الـمُسَوَّد في تعلّم لغة السّيد بحثًا عن "لغة أفضل!" وهذه إشكالية الذّات بالدّرجة الأولى، حيث لا تستطيع فرض نفسها ولغتها –لأسباب تاريخيّة واجتماعيّة وثقافيّة وحتّى نفسيّة– فتلجأ للبحث عن بدائلَ فتسقطُ في أحضان "الغيريّة" غيرية المستعمِر الكولونياليّ الّذي ظلّ فارضًا لغتَه ومنطقَه حتّى في فترة ما بعد الكولونيالية، لتنتقل الإشكالية من "اللّغة" إلى الهوّية في حدّ ذاتها.

لقد عمل "دريدا" على نقض هذه الأحادية أيْ "أحادية اللّغة"، لأنّ اللّغاتِ المسيطرةَ على العالم هي لغات المستعمر، في ظلّ رغبة الـمُسَوَّد في تعلّم لغة السّيد بحثًا عن "لغة أفضل!" وهذه إشكالية الذّات بالدّرجة الأولى، حيث لا تستطيع فرض نفسها ولغتها –لأسباب تاريخية واجتماعية وثقافية وحتّى نفسية– فتلجأ للبحث عن بدائلَ فتسقطُ في أحضان "الغيرية" غيرية المستعمر الكولونياليّ الّذي ظلّ فارضًا لغته وحضارته وثقافته حتّى في فترة ما بعد الكولونيالية لتنتقل الإشكالية من "اللّغة" إلى الهوّية في حدّ ذاتها.

ونشيرُ هنا إلى أنّ البلدان الّتي كانت عُرضةً للتوسّع الكولونياليّ يبرزُ فيها مفهوم الهوّية الجَمعية أو المجتمَعِية كوسيلة للمقاومة في وجه هيمنة النّموذج المتغلِّب[1]فمعاني الهوّية والوطنيّة كثيرًا ما تجد صداها في هاته المجتمعات في بحثها عن كيانها خاصّة بُعَيْدَ استقلالها، ولكنّها في كثيرٍ من الأحيان تتحوّل إلى «عنصر تفتيتٍ حادّ للنّسيج المجتمعيّ للدّول المستعمَرة سابقًا»[2]حيثُ تستنفر الأقلّياتُ الطّائفية والإثنية للمطالبة بحقّها في "هوّية مستقلّة"، بل وغالبًا ما تكون مدعومةً من أطراف خارجية، فتدخُل الدّولة بنسيجها الاجتماعيّ في حالة انقسام وتشتّت وصراع داخليّ يُفقدها توازنَها ويَفقد معها المجتمع هوّيته، وهو ما أثبته الواقع في كثير من البلدان العربيّة كالعراق ولبنانَ..

ويحيلنا صراع الهوّيات هذا إلى مرحلة ما بعد الكولونيالية بين مجتمع فتيّ باحثٍ عن هوّيته التي يبدو أنّه لا يريدها مماثلة لهوّية المستعمِر، وبين هوّية هذا الأخير الذي حاول زرعها خلال حكمه ولكن في فترة ما بعد الحداثة طفَتْ عواملُ أخرى مؤثّرةٌ في مفهوم الهوّية، أبرزها "العولمة" *Globalisation* التي تسعى إلى تنميط الثّقافة والاقتصاد والتّفكير؛ أيْ جعل مجتمعات العالم تتعاطى نمطًا ثقافيًا وهوّياتيًا وحياتيًا واقتصاديًا واحدًا وهو نمط الثّقافة الغربيّة في عمومها والأمريكيّة في خصوصها، تكريسًا للهيمنة في شكل جديد من أشكال الاستعمار؛ استعمار ناعمٌ لا يستدعي استعمال القوّة لفرض الذّات بهوّيتها، بل يرتكز على معطياتٍ جديدةٍ تقوم أساسًا على التّكنولوجيا وما أفرزته من سرعةٍ في الاتّصال والتّواصل، بما فتح باب التّأثّر بالآخر أو التّأثير فيه مرهونًا بمدى التّحكّم في التّقنية وامتلاكها.

ختامًا: إنّ "دريدا" وفق فلسفته التّفكيكية يعترف بمبدإ التّنوّع والاختلاف والاعتراف بالآخر ولكن في الوقت نفسِه رافضٌ لفكرة أنْ تذوب الذّات في الآخر بما يؤدّي لإلغاء كيانها وهوّيتها فالتّعدّدية والتّنوّع والاختلاف والتّعايش هي مداراتُ التّفكيك فلسفيا وسياسيًا ونقديًا، لهذا نجد "دريدا" ممجّدًا للدّيموقراطية رافضًا للكولونيالية ومنتقدًا للإمبريالية الغربية في كيلها المعايير بمكيالين!

---

(1) – يُنْظَر: سمير بودينار، مرجع سابق، ص23.

(2) – المرجع نفسُه، الصّفحة نفسها.

ملخّص الفصل:

اكتنف الغموض مفهوم التّفكيك منذ بروزه كفلسفة ناقدةٍ لما قبلها من الفلسفات، وما زاد من ذلك هو رفض منظّره الأوّل "جاك دريدا" إعطاءَ تعريفٍ واضحٍ له، وحتّى عندما تجشّم عناء ذلك بقوله: **إنـه أكثرُ من لغةٍ!** بقيَ التّفكيك مثارًا للجدل، فقد طرح "جان غراندان" ثلاثةَ احتمالاتٍ لهذا التّعريف الذّي ينمّ عن تلاعبٍ باللّغة من قِبَل "دريدا"، حينَ يؤكّد "غراندان" أنّ هذا التّعريف ينبري عن ثلاثة معانٍ؛ حيث يشير المعنى الأوّل إلى المعنى التّعدديّ (تضاعف عدد اللّغات) والمعنى الثّاني يحيل إلى المعنى الفوضويّ (حيث لغة واحدة لا تكفي) بينما المعنى الثّالث فيدلّ على المعنى المجازيّ (الذي يبحث عن المسكوت عنه)، ومؤدّى ذلك كلّه أنّ لغةً معيّنةً لا يمكنها أبدًا الوفاءُ بالوعد الّذي قطعته على نفسها من أنّه ينبغي أنْ يكون هناك أكثر من لغة واحدة، إذ بمقدار ما نضاعف مِن عدد اللّغات بمقدار ما نستشعر حدود هذه اللّغة بما هي كذلك، فتكون "التّعدّدية" من هذا المنظور نقيضًا لتوجيه القارئ أو المتلقّي نحو معانٍ أو مفاهيمَ بيّنةٍ. وفي حقيقة الأمر؛ فإنّ هذا التّعريف للتّفكيك نابعٌ من تلك المعاناة الهوّياتية التي واجهها "دريدا" في حياته؛ فهو العربيّ مولدًا واليهوديّ أصلًا والفِرنسيّ لغةً.

ولقد أقام "دريدا" تصوّراته في بناء التّفكيك على انتقاداته للهرمينوطيقا، وبخاصّة أفكار "غادامير" في قوله بمعقولية التّأويل وشموليته، وفي قوله بالتّعالي *Transcendance* وكذلك مراجعته لحدود اللّغة ولمفهوم الفهم؛ فالفهم التّفكيكيّ يهدف إلى الوصول إلى حالة الاختلاف والتّضاد مع النّص الأصليّ، فهو ينشد (فاعلية الاختلاف)، بينما الهرمينوطيقا تصبو بالفهم التّأويليّ إلى الوصول إلى حالة الانسجام والاتّفاق بين المتلقّي والنّص الأصليّ؛ بمعنى (فاعلية التّأويل).

وبناءً على ما سبق يبنِي "دريدا" نصّ التّفكيك على هدم النّص مِن مركزه، وخلخلة أركانه، ثمّ التّنقيب في كلّ ما كان هامشيا ومهمّشا والبحث عن كلّ غائبٍ أو مغَيَّبٍ، لينتج عن عملية التّفكيك هذه نصّ آخرُ قد لا يكون مضادّا للنّص الأصليّ فحسب؛ بل قد يكون مختلفًا عنه

تمامًا، والاختلاف هنا لا يوحي بالضّرورة بالنّزاع والخلاف، بل هو اختلاف مع قَبول وتقبّل الطّرف الآخر، ولقد أقام "دريدا" أفكاره على مجموعة من الأسس أهمّها: التركيز على الهامش بدَل المركز وإعطاء المكانة للكتابة في مقابل المشافهة، وهو بهذا ينافي ما كان سائدًا من تصوّرات في الفكر الغربيّ القائم على مبدإ الحضور وسلطة العقل.

وعليه؛ يمكننا تحديد مساراتٍ للتّفكيك باعتباره أوّلا فلسفةً أنهتْ بأفكارها سيطرةَ الفلسفات العقلانيّة على الفكر الغربيّ وباعتباره استراتيجية نقدية أُعتمِدَت في التّعامل مع النّصوص، وكذلك باعتباره ممارسةً سياسيةً على أساس أنّ كثيرًا من الأفكار التّفكيكية طُبِّقَت في المجال السّياسيّ فالتّفكيك هو نظرية فلسفية في أصله حيث استند على مبدإ (الاختلاف) الّذي ينشد التّعدد والتّنوع في الفكر والرّأي والمعرفة، كما أنّه استراتيجية نقدية يمكن من خلالها تحليل النّصوص الأدبيّة وتفكيكها بحثًا عمّا فيها من معانٍ مخبوءة، ورغم أنّه لا يعتمد منهجًا واضحًا ولا واحدًا في تعامله مع النّص إلّا أنّ عقيدة (لا شيء خارج النّص) هي التي تتحكّم في آليات التّفكيك، كما نجد التّفكيك كممارسة سياسية مطبّقة في كثيرٍ من المواضيع المتعلّقة بالجانب السّياسيّ وأهمّها موضوع الهوّية، وهو موضوعٌ في غاية الأهمّية بالنّظر لحساسيته وفاعليته في تركيب الأمم قيام الدّول فكم من دولٍ فُكّكَتْ وأُدخِلَتْ حالة التّشتّت بفعل موضوع "الهويات والأقلّيات".

ختامًا إنّ "دريدا" يجعل أيّ نصٍّ قابلًا للتّفكيك، ويقيم تفكيكه على "حرية القراءة" دون قيود ولا شروط، حيث يرفض التّوجيه في النّصوص، بما يجعلنا نسلّم بلا نهائية الدّلالة ولا نهائية القراءة فكلّ قراءة هي عرضة للتفكيك، وهي بداية لقراءة جديدة ونصّ جديد، فتكون حركة التّفكيك في شدّ وجذب بين نصّ أصليّ وآخر مختلفٍ، وآخرَ مضادّ، سعيًا للوصول إلى ما لا يقبل التّفكيك وهي مرحلة تكاد تكون "سرمدية" بالنّظر إلى أنّها تنشد الوصول إلى النّواة.

الفصل الثّاني:

مظاهر نصّ التّفكيك في كتابات إدوارد سعيد

أوّلًا: المقاربة المركّبة استراتيجية تفكيكية في كتابات إدوارد سعيد

لقد أشرنا آنفًا إلى أنّ التّفكيك لا يعْتَدُّ بطريقٍ واحدةٍ في تناول النّصوص، إذْ يفسح المجال واسعًا للقارئ حتّى يستكنه عمق النّص، فيأخذ ما ظهر منه فيركمه بعيدًا، ويلتفت إلى ما خفيَ منه فيستنتج منه الدّلالات الممكنة. ولقد حاول "إدوارد سعيد"[(*)] *Edward Said* أنْ يطبّق هذا الأمر في كتاباته وذلك باعتماده على مقاربة مركّبة في تناوله الموضوعاتِ المختلفة.

إنّ اختيارنا لأنموذج "إدوارد سعيد" راجع لفكر الرّجل التّفكيكيّ بالدّرجة الأولى فضلًا عن ذلك التّعالُق الكبير بين نشأة "دريدا" مع نشأة "إدوارد سعيد"، فكلاهما عانى العذاباتِ نفسَها فـ"إدوارد" مثلُ "دريدا" عانى من آلام التّهجير وعاش في بلد غيرِ بلده، فهو فلسطينيّ المولد، لبنانيّ النّشأة، مسيحيّ الدّيانة، كما أنّ الرّجل يتكلّم لغة ليست لغته ويكتب بها أيضًا وهي اللّغة الإنجليزية.

(*) – **إدوارد سعيد**: ***Edward Said*** وُلِد بمدينة القدس سنة 1935، وتخرّج من مدرسة "سانت جورج" الإنجيلية المقدسية سنة 1957 حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة برنستون، ثمّ على درجة الماجستير سنة 1960، والتحق بعدئذٍ بجامعة "هارفارد" لدراسة الدكتوراه وانتهى منها سنة 1964، ليصبح أستاذًا جامعيًا للغة الإنجليزية والأدب المقارن في جامعة "كولومبيا" في الولايات المتحدة الأمريكية حتى تقاعده.
انتقلت عائلته قُبيل حرب 1948 إلى لبنان ثمّ إلى القاهرة، وعندما قرّر أنْ يزور منزله في القدس سنة 1998 وجده قد تحوّل إلى مستوطنة يهودية وكان يتحسّس كثيرا من اسمه كونه اسما أجنبيا بينما لا يجد حرجا في استعمال "سعيد" وهو اسم عائلته العربية.
وشغل "إدوارد" منصبَ عضو في المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ لعدّة عقود، وكان مدافعًا عن القضية الفلسطينية ، وقد تناولها كثيرًا في كتاباته إضافةً إلى مواضيع: اللّغة، الهوّية، الثّقافة، الاستشراق، الاستعمار ...
عُرف إدوارد سعيد كمفكرٍ عام، فضمت مجالات اهتمامه بشكلٍ دائمٍ شؤونًا ثقافية وسياسية وفنية وأدبية في المحاضرات والصحف والمجلات والكتب، ونافح –من واقع دراساته النّظرية كما تجربته الشّخصية كمقدسي ترعرع في فلسطين وقت إنشاء الكيان الصّهيوني– عن إنشاء دولة فلسطين فضلاً عن حق العودة الفلسطيني، وطالب بزيادة الضغط على إسرائيل خاصةً من قبل الولايات المتحدة مثلما انتقد العديد من الأنظمة العربية والإسلامية.
لـ"إدوارد سعيد" زُهاءُ عشرين مؤلّفًا منها ثمانية عشر كتابًا عن فلسطينَ، تمّتْ ترجمتها إلى خمس وعشرين لغةً عربيةً وأجنبية أبرزها: كتاب "بدايات: القصد والمنهج" سنة 1974 – كتاب "الاستشراق" المنشور سنة 1978– كتاب "قضية فلسطين" سنة 1979 وكتاب "تغطية الإسلام" سنة 1980 – كتاب "العالم والنص والناقد" سنة 1984 – كتاب "متتاليات موسيقية" سنة 1991 – كتاب "الثقافة والإمبريالية" سنة 1993– كتاب "تمثّلات المثقّف" سنة 1994 – كتاب "سياسة التّجريد" سنة 1994 – وفي سياق انتقاده اتفاقية أوسلو ألّف كتابين: "غزة–أريحا: سلام أمريكي" و كتاب " أوسلو: سلام بلا أرض" سنة 1995 – كتاب "نهاية عملية السّلام" سنة 2000. عانى "إدوارد" من مرضٍ عُضالٍ ووافته المنيّة في نيويورك عام 2003، وأوصى أنْ ينقل رفاته إلى لبنان. [يُنظَر: لطيف نجاح شهيد القصّاب، " الاستشراق في فكر إدوارد سعيد: قراءة في منهج الخطاب"، مجلة دراسات استشراقية، العدد:17، شتاء2019، ص71].

ونُشير بدايةً إلى أنّ المقاربة المركّبة(*) في الدّراسات النّقدية هي مقاربةٌ حديثةٌ اعتمد عليها الباحثون نظرًا لتداخل «كثيرٍ من العلوم في العمل النّقديّ كاللّسانيات والأسلوبية والسّيميائيات والشّعريات والتّداوليات وعلم النّفس اللّغوي وعلم الاجتماع.. وغيرها من العلوم الّتي من شأنها خدمة العملية النّقدية من قريبٍ أو من بعيدٍ»(1) ويُضاف إلى هذا السّبب قناعة كثير من المفكّرين والنّقّاد بعدم فاعلية المنهج الواحد وقصوره عن استيعاب الظّاهرة النّقدية والثّقافية على اعتبار أنّ كلّ منهجٍ يتناول الظّواهر الفكرية والنّصّية من زاوية معيّنة، وقد لا تستوعب جميع أدواته هذه الظّواهر ليجد المنهج المركّب مكانةً له وسْطَ ركام الدّراسات النّقدية الغربية وحتّى العربية، هذه الأخيرة عرفت انفتاحًا على المناهج المتعدّدة(*) في ظلّ تأثّرها بنظيرتها الغربية.(2)

إنّ المقاربة المركّبة وجدَتْ قَبولًا في ظلّ المنهج المركّب ومنهج تكامل المعارف الّذي ينظر للعلوم والمعارف نظرةً شمولية حين يعترف بأنّ العلوم تتظافر فيما بينها، فيأخذُ هذا من ذاك في سبيل الوصول إلى المعرفة.

إذن؛ المنهج المركّب هو نِتاجٌ لتطوّر الدّراسات الثّقافية وتطوّر حركة التّفكيك في مرحلة ما بعد الحداثة، فالتّفكيك يراعي تنوّع المعارف في عملية بناء نصّ التّفكيك، حيث ينفي نقاءَ التّخصّص ويقول بتكامل المعارف ويعترف بأنْ لا حدود للكتابة.

إنّ المقاربة المركّبة في مجال النّقد هي مقاربة تفكيكية في جوهرها من حيث استنادها على التّعدّد والتّنوّع المعرفيّ والمنهجيّ الّذي ينتج عنه اختلاف المعارف وتباينها وتحدّدها وتجديدها.

(*) – لقد أطلق النّاقد "عبد الملك مرتاض" مجموعةً من المصطلحات تصبّ في مجرى المزج أو المزاوجة أو الاعتماد على أكثر من منهج في الفعل النّقديّ ولعلّ أهمّها: (التّعدّدية المنهجية، التّركيب المنهجيّ، القراءة المركّبة، القراءة الاحترافية، التّحليل المستوياتيّ) وكلّها تشترك في تأكيد قضيّة المنهج المركّب، وقد وظّف هذه المقاربة في كثير من مؤلّفاته منها: ألف – ياء تحليل مركّب لقصيدة "أين ليلاي؟" لمحمّد العيد آل خليفة. [يُنظَر: أسامة لنصاري، فاطمة درارس، " تلقّي المناهج الغربية في النّقد الجزائريّ: المنهج المركّب عند عبد الملك مرتاض أنموذجًا"، مجلّة آفاق علمية، المجلد: 13، العدد:03، 2021، ص298].

(1) – نورالدّين لبصير، " التّركيب المنهجي بين إشكالية التّنظير وإمكانية التّطبيق"، مجلّة جسور المعرفة، العدد:10، جوان 2017، ص236.

(*) – لقد تجاذب المنهج المركّب على مستوى النّقد العربيّ تيّاران أحدهما: اعترف به وأقرّه وحاول تطبيقه في دراساته ومن ممثّليه نذكر: عبد الملك مرتاض، محمّد مفتاح، عبد الله الغذامي...أمّا التّيّار الآخر فرافضٌ له ومن ممثليه: عزّام، بنحدّو... [يُنظَر: نورالدّين لبصير، المرجع نفسه ص237].

(2) – يُنظر: المرجع نفسه، ص237.

وقد انتهج "إدوارد سعيد" في كثيرٍ من كتاباته المقاربة المركّبة في إطار تفكيكه للخطاب الثّقافيّ والكولونياليّ الغربيّ، وفي إطار تناوله لقضايا الهوّية والحداثة العربية، « فأسّس لمشروعٍ فكريّ ونقديّ متميّز»[1] يرتكز في تحليلاته على "الهامش" وما ينطوي عليه من معرفةٍ جديدةٍ مؤسّسًا بهذا « لفكر نقديّ متمرّد يحاول خلخلة المركز وتفكيكه وتفتيته وتشريح الواقع الّذي تعيشه المجتمعات المتخلّفة والضّعيفة».[2]

وتأثّر "سعيد" بالتّفكيك شأنه شأن كثير من الكتّاب الأمريكيّين[*] من حيث تبنّيه للفكر المختلف «في النّقد والقراءة، حيث ينفتح النّصّ أمام الممارسة التأويلية والتّعدّدية القرائية»[3] وهذا التأثّر لم يكن بدافع الاتّباع فقط فـ"سعيد" لم يتّخذ التّفكيك صنمًا يُعبَد، بل مارس التّفكيك في كتاباته موجّهًا في الوقت نفسِه انتقاداتٍ لـ"دريدا" بما يدلّ على عِظم شخصيّته النّقديّة.

وقد بدَتْ ملامح التّفكيك والتّركيب المنهجيّ في كثيرٍ من كتابات "سعيد" وفي كثيرٍ من المواضيع الّتي عالجها في ثنايا مؤلّفاته ونورد فيما يلي القضايا الّتي استعان فيها "سعيد" بالتّفكيك والتّركيب عند معالجتها:

- النّقد الدّنيويّ عند "إدوارد سعيد" في مقابل الاختلاف عند "دريدا":

---

(1) – عدلان رويدي، "حضور التّفكيك في الخطاب النّقديّ العربيّ المعاصر: إدوارد سعيد نموذجًا"، مجلّة الأثر، العدد: 27، 2016، ص172.

(2) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(*) – يعدّ "جاك دريدا" أقوى الفلاسفة الفرنسيين "ما بعد البنيويين" تأثيرًا في أمريكا، وهو الّذي أمضى ما يقارب الثّلاثين عامًا متنقلًا من باريس وجامعات أمريكية خاصّة وأهمها "يـيل" *Yale* و "إرفين" *Irwin* ، ومن الجدير السّؤال عن سرّ نجاح نظريّة التّفكيك *Deconstruction* في الوسط الأنجلوساكسوني في الوقت الّذي لم تلقَ شأنها كحال الفلسفة ما بعد البنيوية *Post structuralism* ترحابًا ولا اهتمامًا في الجامعات الفرنسيّة. وهذا راجعٌ للسّياق الفكري الذي جعل التّزاوج بين الفلسفة الفرنسيّة والفلسفة الأمريكيّة ممكنًا، رغم كونهما مختلفتين أشدّ الاختلاف؛ فالأولى سمتها المفارقة بين عقلانيةٍ صارمةٍ مستمدَّةٍ من "روني ديكارت" *R-Descartes* ولاعقلانية متمرّدة مستمَدَّة ممّن عُرِفوا بفلاسفة الاختلاف. والثّانية سمتها البراغماتيّة القائمة على الخبرة والتّجريب وفكر التّفاعل الإيجابيّ والنّافع مع المحيط سواء الطّبيعيّ أو الاجتماعيّ. [للاستزادة حول موضوع تأثير "دريدا" في النّقد الأمريكي يُنظَر: جميلة حنيفي، "تلقّي جاك دريدا في الفلسفة الامريكيّة"، مجلّة أفكار وآفاق المجلّد:6، العدد:2، 2018.].

(3) – عدلان رويدي، المرجع السّابق، ص 176.

لقد قدّم "سعيد " مفهوم "النّقد الدّنيويّ" *Critique du monde* «كبديلٍ عن تلك النّظريات الشّكلانية من قبيل البنيوية التي غرقَتْ في تيه النّص وأدبيّته»[1] حِين استحدث مفهوم "النّاقد الدّنيويّ"، ففي نظره هو ناقد يتعامل مع عالم دنيويّ متحرّرٍ من العناية الإلهية مسكونٍ بالتّحوّل وقابل للتّحليل الماديّ في مبناه وتطوّره[2] وتتّفق رؤيته هذه للعالم مع رؤية "دريدا" حين يرى أنّ التّحوّلَ وعدمَ الثّبات سِمتانِ يتّصف بهما النّصّ بوصفه نموذجًا عن العالم، ولكنّه ينتقد "دريدا" في إفراطه في القول بالنّصية وإقصائه للتّاريخانية[*] *Historicisme* والواقع أنّ "دريدا" لم يُقصِ تمامًا النّزعة التّاريخية في وضعه للتّفكيكيّة، بل استغلّ النّزعة التّاريخية والدّراسات الثّقافية في تفكيكيته، وهو ما يثبت مقاومته للطّبيعة الفلسفية الحقّة للتّفكيك.[3]

ويُمعنُ "سعيد" كثيرًا في نقد مقولة "دريدا" (لا شيءَ خارج النّص) والّتي تعني « أنّ دريدا لا يولي اهتمامَه إلّا لقراءة النّص وحسب، وأنّ النّصّ ليس أكثر ممّا فيه بالنّسبة للقارئ (...) فأهمّية النّص تكمن في وضعه الحقيقيّ بما معناه بمنتهى البساطة أنّه عنصرٌ نصّيّ دون أيّ أساسٍ في أرض الواقع»[4] ويرفض "سعيد" هذه الرّؤية حيث يؤكّد على أنّ النّص شبكةٌ من العلاقات المترابطة بعضها يقع خارجه والآخر منها داخله، فالدّاخل وحده لا يستطيع أنْ يكشفَ لنا «مختلف الأسرار والقواعد والتّلاعب الّذي تتلاعبه نصّية النّص»[5] وهذا الأمر جعل "سعيد" لا يعترف بالمنهج الّذي ينظر للنّص كبنيةٍ مغلقةٍ، بل ينظر إليه نسقًا مفتوحًا على الواقع، يتطلّب فهمه ربطًا له بالواقع التي أنتجَتْه.

---

(1) – صبرينة شنّاف، "دنيوية إدوارد سعيد: قراءة شارحة"، مجلّة دراسات إنسانية واجتماعية، المجلّد:12، العدد:02، جوان2023، ص51.

(2) – يُنظَر: إدوارد سعيد، العالم والنّص والنّاقد، تر: عبد الكريم محفوظ، لبنان: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2000، ص9.

(*) – **التّاريخانية *Historicisme*** : إنّ التّاريخانية وإن كانت مشتقّة من التّاريخ فهي تختلف تمامًا عن التّاريخية، فالتّاريخانية تعبّر عن الوجه الآخر لفلسفة التّاريخ حيث تركّز على كشف قوانين التّطوّر والتّغيّر الاجتماعيّ، وفهم التّبدّلات الحضارية الكبرى في تاريخ الإنسان. وأوّل من أدخل النّظر الفلسفيّ في الأحداث التّاريخية "ابن خلدون" حيث حوّل التّاريخ السّياسيّ إلى تاريخ حضاريّ تهتمّ به الفلسفة بما يتجاوز عمل المؤرّخ الّذي يبحث عن الأسباب الخاصّة للظّواهر الفردية التي لا تتكرّر في التّاريخ وتتّصف بالخصوصية. [يُنظَر: قدّور عمران، "التّاريخانية: من فلسفة التّاريخ إلى منهج استدلالي: فكر محمّد أركون أنموذجًا"، مجلّة الباحث، العدد: (د ع)، (د ت ن)، ص 2].

(3) – يُنظَر: غاياترى تشاكرافوترى سبيفاك، "آراء في الدّراسات الثّقافية التّفكيكيّة"، في مؤلّف: نيكولاس رويل، ألوانٌ من التّفكيكية، مرجع سابق ص30.

(4) – عبد الكريم محمود، "إدوارد سعيد قارئًا لدريدا"، في مؤلّف: أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتّفكيك، مرجع سابق، ص140.

(5) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها

ولأنّ "سعيدا" ناقد نراه يقدّم مقولة "الدّنيوية" في مقابل مقولة "النّصية"، وهو بهذا لا يلغي ما في النّص من معانٍ مخبوءة، بل يلجأ لربط النّص بواقعه الدّنيوي حتّى يستطيع فهم ما بداخله.

كما نجد أنّ "سعيدا" ينتقد "دريدا" في قراءته التّفكيكية من حيثُ أنّها لا تُفضي إلى نتائجَ معيّنةٍ بل « تنتهي مثلما بدأتْ في اللّاقرار واللّايقين »[1] وهو ما يجعل القارئ ينتهي به المطاف – في ظلّ القراءة التّفكيكية الدّريدية"– إلى اللّاشيء، وما يدعم هذا التّصوّرَ الطّرحُ الّذي قدّمه "عمر مهيبل" في مقدّمة ترجمته لكتاب "دريدا" (**أحادية الآخر اللّغوية**) حين يؤكّد على أنّ لغة التّفكيك «لغةٌ غرائبيّة لفظيّة متعَبةٌ، مرهَقَةٌ تكاد تجعل من الإنسان رمزًا ضمن قائمة مرموزاتها الكثيرة»[2] وهو بهذا ينتقد اللّغة التي يوظّفها "دريدا" في أطروحاته التّفكيكية فهي تتّسم بالغموض والتّعقيد، وهو ما يذهب إليه أيضًا "جان غراندان" في (**المنعرج الهرمينوطيقيّ للفينومينولوجيا**) من أنّ تلاعب "دريدا" بالألفاظ ورفضه التّعيين ما هو إلّا استفزازٌ لغويٌّ سعى "دريدا" من ورائه إلى التّموقع داخل البنية الثّقافية رغم أنّه كان يمارس التّفكير على تخومها.[3]

فنجد أنّ "سعيدا" يميل إلى تبسيط اللّغة في تفكيكه لبنية الخطابات كما يميل إلى جعل نصّ التّفكيك ذا بعد قصديّ، بمعنى أنْ يخرج القارئ التّفكيكيّ من النّصّ برؤية معيّنة تمكّنه من فهم الواقع وإسقاطاته وتحليله تحليلًا شاملًا لا يستند على إملاءات الآخر، بل يستند على سياقات الوقائع المحيطة به.

وعودةً إلى فكرة "النّقد الدّنيوي"، فإنّها تشكّل أرضيةً مهمّة في فكر "سعيد"« توازي في مكانتها فكرة الاختلاف لدى "دريدا"»[4] وترتكز فكرة الدّنيوية *Mondanités* على ربط النّصوص بسياقاتها المكانية والزّمانية وبعلاقاتها السّياسية والاجتماعيّة، وهو ما يحيلنا إلى الانعتاق من دائرة التّخصّص والحدود المعرفيّة الواحدة إلى دائرة التّركيب المعرفيّ والمنهجيّ الّذي يثمر على

---

(1) – إدوارد سعيد، الأنسنة والنّقد الدّيمقراطي، تر: فوّاز طرابلسي، بيروت: دار الآداب، 2005، ص58.

(2) – عمر مهيبل، "مقدّمة ترجمة كتاب أحادية الآخر اللّغوية"، في مؤلّف: جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، مرجع سابق، ص7.

(3) – يُنظَر: جان غراندان، مرجع سابق، ص166.

(4) – أحمد فرشوخ، "إدوارد سعيد: التّأويل والدّنيوية"، متحصّل عليه من الموقع الالكترونيّ: *http//thebestgeo.hooxs.com/t307*- يوم الدّخول: 7-5-2024، ساعة الدخول: 20:50 h.

تأويلاتٍ لا نهائيةٍ ومختلفةٍ للنّصوص، ويهدف "سعيد" من وراء هذا إلى الوصول بالتّفكيك إلى غاياته التّأويلية السّامية وهي فهم ما يجري في هذا العالم فهمًا حقيقيًا معاكسًا ومخالفًا لما يبدو عليه.

لقد اعتمد "سعيد" في فكره النّقديّ على الدّنيويّة، والتي تعني ربط النّصوص بسياقاتها التّي أنتجتها، وبهذا تحلّ "الدنيوية" عند "سعيد" محلّ "النّصّية" عند البنيويين، فبدل حصر الفهم والقراءة داخل أسوار النّص، والقول بأنْ لا شيءَ خارجه، يؤكّد "سعيد" على أنّ المعنى يكمن في ذلك التّرابط بين النّصوص وبين «الوقائع الوجوديّة للحياة البشرية والسّياسة والمجتمعات والأحداث والسّلطات والمعتقدات التّقليدية»[1] وهي وقائعُ تحقّق وجود النّصّ وتفتح إمكانية القراءة والتّأويل والتّفكيك لدى القارئ – حسبه –.

وبهذا يمكن القول إنّ "سعيدا" بتأكيده على أنّ المعنى يوجد داخل النّص وخارجه، يمزج بين اتّجاهاتٍ ومناهجَ متعدّدةٍ ولا يقصر نظره على أحدٍ منها فيتعصّب لها، بل يتعصّب للهدف من القراءة وهو "الوصول للمعنى الحقيقيّ" ظاهرًا كان أم خفيًّا.

لقد رفض "سعيد" منهجية النّقد الجديد[*] الّتي كانت تسود الأكاديميّاتِ الأمريكيّةَ في الخمسينيات والسّتينيات من القرن الماضي، حينَ وجد أنّ معالجة النّقد الجديد للنّصّ باعتباره "أيقونة كلامية" منقطعة الصّلة عن تاريخ الكاتب وهوّيته وتجربته وسياقه طريقةٌ غيرُ ملائمةٍ لبلوغ

---

[1] – إدوارد سعيد، العالم والنّص والنّاقد، مرجع سابق، ص10.

[*] – **النّقد الجديد *Nouvelle critique***: حركة نقدية أنجلو أمريكية، سادت خلال النّصف الأول من القرن العشرين، وتُعَدّ امتدادًا للفلسفة المثالية عند "كانط" *Kant* و"هيجل" *Hegel* وذلك من خلال المبدإ الجماليّ للّغة، وقد ظهر مصطلح النّقد الجديد في الولايات المتّحدة الأمريكيّة و أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى ليكون مناقضًا لما تدعو إليه المناهج النّقدية الكلاسيكية؛ حيثُ يرى أصحاب النّقد الجديد أنّ هذه المناهج الكلاسيكيّة عاجزة كونها تعالج قضايا (اجتماعيّة وتاريخيّة) بعيدةً عن العمل والأدبيّ وجماليّاته وخباياه، وشكّلتْ سنة 1941 سنةً حاسمةً ونقطة انعطافٍ في تاريخ حركة النّقد الجديد والعالم برمّته حين ظهر كتاب "جون كرو رانسوم" *John Crowe Ransom* المسمّى "*The New Criticisme*" الّذي صار عنوانه اسمًا للمدرسة كلّها. ومن أبرز نقّادها: كلينث بروكس *Cleanth Brooks*، ريتشاردز *Richards*=، ويليام إمبسون *William Empson* ... [يُنظَر: محمّد عزّام، المنهج الموضوعيّ في النّقد الأدبيّ، دمشق: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 1999، ص61 وما بعدها. كـما يُنظَر: يوسف وغليسي، مناهج النّقد الأدبيّ، مرجع سابق، ص 49].

المعاني الخَبيئة[1] وقد حاول انتقاد أفكار "النّقد الجديد"، في إغفاله الجوانب السّياقية في تكوين الظّاهرة النّصّية، وتركيزه في دراسته على جوانبَ جماليةٍ صرفةٍ، متتبّعًا مناهجَ متعدّدةً للوصول إلى غاية الفهم والتّفسير، وقد حاول إثبات وجهة نظره بدراسته لأعمال "كونراد" *Conrad* (*) وذلك باعتماد دراسة «ظَواهرية *Phenomenolgical* للنّص تهدف إلى إعادة تركيب رؤية الكاتب للعالم انطلاقًا من لغته الأدبية»[2] وتهدف إلى سبر عوالم المنفى والتّهجير ومدى تأثيراته على الإنسان، وهل يمكن للإنسان أنْ يفقد هوّيته في مقابل هذه العوامل؟

وللوصول إلى دراسة جادّة عنى "سعيد" بالمنهج أيّما عناية ووجّه انتقادات لكلّ منهج يقصر نظره للنصّ من زاوية واحدةٍ، فحسبه هذا الأمر لا يمكّن من دراسة وفهم النّصوص فهمًا شاملًا فرسم طريقه الخاصّة في النّقد، وهذا في ظلّ «بروز النّظرية الأدبيّة في أمريكا وبدلًا من اتّباع –كما فعل كثيرٌ من معاصريه– طريقة أصحاب النّزعة الشّكلية الرّوس أو البنيويين الفرنسيين طوّر هو طريقته الخاصّة في التّأويل»[3] وهي طريقةٌ لا ترتكز على التّأويل البنيويّ الّذي أفضى في النّهاية إلى تفكيك النّص ولا على النّظرية الماركسية، مشكّكًا بهذا في الطّابع الكلّيّ للمعرفة وفي يقينيتها حينَ أشار إلى إيديولوجية وتاريخية النّص، مازجًا بين المناهج ومتأثّرًا بكثير من المفكّرين والفلاسفة، من قبيل "دريدا" في تفكيكه و"فوكو" في أركيولوجيته و"أنطونيو غرامشي" *Antonio Gramsci* في فكرة الهيمنة الثّقافية والهوّية القومية، كما درس أفكار "مدرسة فرانكفورت"[**] ومارس طريقتها في

---

[1] – يُنظَر: صبري حافظ، "ميراث إدوارد سعيد الثّقافي في العالم العربيّ"، تر: حسني زينة، مجلّة الدّراسات الفلسطينية، المجلّد:15، العدد:59، 2004، ص4.

[*] – **جوزيف كونراد** ***Joseph Conrad*** : (1857– 1924)كاتب وروائي بولندي، عايش تجربة المنفى فكان قبطانًا تجاريًا بريطانيًا ليصبح بعدها روائيًا شهيرًا، ولعلّ عيشه تجربة المنفى وكتابته بلغة غيرِ لغته هو ما جعل "إدوارد سعيد" يعكف على دراسة أعماله، فكانت موضوعًا لأطروحة الدّكتوراه خاصّته المعنونة بـ **"رسائل جوزيف كونراد ورواياته القصيرة"**، والتي طُبِعَتْ في شكل كتاب فيما بعد... [للاستزادة حول سيرة "كونراد" يُنظَر: غافين غريفيث، جوزيف كونراد: سيرة موجزة، تر: توفيق الأسدي، دمشق: منشورات الهيئة العامّة السّورية للكتاب، 2012 ص6 وما بعدها].

[2] – صبري حافظ، المرجع السّابق، ص4.

[3] – المرجع نفسه، ص5.

[**] – **مدرسة فرانكفورت**: تُعرَف هذه المدرسة الألمانية بالنّظرية النّقدية ومن أبرز أعلامها: "ماكس هوركهايمر" *Max Horkheimer* و"ثيودور أدرنو" *T- Adorno* و"يورغن هابرماس" *Y- Habermas* لقد أقامت هذه المدرسة أفكارها على مراجعة فلسفة "هيجل"=

النّقد، خاصّة طريقة رائدها "ثيودور أدرنو" *T- Adorno* [1] في التّحليل، ليحاول "سعيد" الوصول إلى منهج متكاملٍ يحلّل النّص ويقرأه باعتماد استراتيجية تفكيكية تأويلية، يقينًا منه أنّ «الوعي بالذّات وكذلك الوعي بالآخر أمرٌ قصديٌّ، وهذا يعني أنّ في قلب الوجود وصميمه ثمّة مسافةٌ؛ هذه المسافة قد يُقال لها الدّلالة»[2] والدّلالة تحتاج دائمًا لفعل قرائيّ "جادّ" لبلوغها.

ففي نظر "سعيد" استقبال القارئ للنّص بكامل تعقيده وتركيبه يتطلّب إدراكًا نقديًا بوضع النّص في زمانه باعتباره جزءًا من شبكة كاملة من العلاقات تلعبُ تخومها وتأثيراتها دورًا مكوّنًا داخل النّص[3] وفي هذا إقرارٌ بدور "الهامش" في بناء فهمٍ حقيقيّ لما يجري داخل عوالم النّص من مدلولاتٍ. كما يرفض الطّبيعة الانغلاقية على النّص، ويقول بضرورة الانفتاح على كلّ المؤشّرات الّتي تخدم عمليّة التّأويل حتّى وإنْ تطلّب الأمر «أنْ نضعَ أنفسنا في مكان المؤلّف (...) لاستبطان لغته، بحيثُ نفهم لماذا صاغها على هذا النّحو المخصوص ولكي نستوعبَها كما جرى تأليفُها»[4] وهذه الرّؤية لا تعني بالضّرورة إدخال المؤلّف في عملية التّفسير والقراءة، بل وضع القارئ نفسَه موضع المؤلّف حتّى يستبصرَ لغة النّص ودواخله.

ويرتكزُ "سعيد" في طرحه لفكرة النّقد الدّنيويّ على فكرة "فوكو" القائلة «إنّ المعرفة تخدم السّلطة في نهاية المطاف»[5] لهذا يُراهن على فعل "القراءة" باعتبارها «فعل تحرّرٍ وتنويرٍ إنسانيين»[6] ويقصد هنا القراءة الواعية المتحرّرة من قوّة المركز وإملاءات السّلطة وإكراهاتها وهي –حسبه– «قراءة يقظة تكشف الرّوابط التي يخفيها النّصّ أو يلفّها بالغموض»[7] ويريد "سعيد"

ونقد مغالطات الهوّية التي جعلت النّظريّة النّقدية تحوّل المعرفة إلى ظاهرة بشرية من خصائصها التّعدّد. [للاستزادة يُنظَر: أحمد يوسف، القراءة النّسقية: سلطة البنية ووهم المحايثة، مرجع سابق، ص38].

(1) – يُنظَر: صبري حافظ، مرجع سابق، ص4.

(2) – عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، القاهرة: رؤية للنّشر والتّوزيع، 2007، ص16.

(3) – يُنظَر: إدوارد سعيد، الأنسنة والنّقد الدّيمقراطي، مرجع سابق، ص83.

(4) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(5) – المرجع نفسه، ص88.

(6) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(7) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

من وراء تأكيده على القراءة المتحرّرة الوصولَ إلى المعنى الّذي يشفي غليل القارئ، لا الانتهاءَ إلى قراءة تكون عُرضةً لقراءاتٍ متعدّدةٍ لاحقة، فهو يعتبرها من "البداهة".

وعمومًا فإنّ "الدّنيوية" تنظر للنّصوص بوصفها أحداثًا وبوصفها جزءًا من العالم الاجتماعيّ والحياة البشريّة، وقسطًا من اللّحظات التّاريخية[1]؛ لذلك يرى أنّ ردّ الاعتبار للتّاريخانية أمرٌ ضروريٌّ لاكتمال فعل القراءة والتّأويل، والابتعاد عن النّصيّة الّتي تعزل النّصّ عن الظّروف والأحداث والوقائع، فهذه الأخيرة هي الّتي «تجعل من النّصوص أمرًا ممكنًا وهي الّتي تطرحها لقرّاء تلك النّصوص وهي الّتي تستقطب اهتمام النّقّاد»[2] ولهذا يقترح "سعيد" أنْ تكون هذه الوقائع مثار اهتمام النّقد والوعي النّقديّ ضمن ما يُصطَلَح عليه بالنّقد الدّنيويّ، فهو نقد يراعي الطّبيعة التّركيبية للنّصوص ويقابلها بتحليل تركيبيّ لفهمها فهمًا صحيحًا.

ويذهب "سعيد" لدعم رأيه هذا بأنْ يضرب لنا مثلًا على كتاب (**المحاكاة**) *Mimesis* لـ "إريك أورباخ" *Erich Auerbach* حين يقول: « إنّه ما مِن قارئ قرأ هذا الكتاب وهو واحد من أهمّ الكتب وأكثرها إثارةً للإعجاب وكتابٌ من أنفس الكتب الّتي ظهرتْ على وجه الأرض عن النّقد الأدبيّ إلّا ودغدغت مشاعره الظّروف الّتي أحاطتْ بالكتابة الفِعلية لهذا الكتاب»[3] وهذا القول يحيلنا على التّداولية[*] التي تؤمن بأنْ لا قيمةَ للمفردات أو العبارات بعيدةً عن سياقها، وهذا ما يعني أنّ التّركيب المنهجيّ بين التّداولية والتّفكيك وحتّى السّيميائية أمرٌ يسلّم به "سعيد" في سبيل الوصول إلى حقيقة المعنى وجوهره.

---

(1) – يُنظَر: إدوارد سعيد، العالم والنّص والنّاقد، مرجع سابق، ص6.

(2) – المرجع نفسه، ص7.

(3) – إدوارد سعيد، العالم والنّص والنّاقد، مرجع سابق، ص 10.

(*) – **التّداولية *Pragmatique***: يُعتَبَر الفيلسوف الامريكيّ "تشارلز موريس" *Charles Morris* أوّل من استخدم المصطلح "التّداولية" وذلك سنة 1938 ثمّ أخذه عنه علماء المنطق أمثال "رودولف كارنب" *Rudolf Carnap* وكانت التّداولية عند موريس واحدة من فروع ثلاثة يشتمل عليها علم العلامات حيث تختصّ بدراسة الأنظمة الرّمزية وعلاقتها بمستخدميها [يُنظَر: جيفري ليتش، جيني توماس، اللّغة والمعنى والسّياق، تر: محمي الدّين حميدي، عبد الله الحميدان، الرياض: مطبعة جامعة الملك سعود، 2000، ص 173].

فعند تحليل "سعيد" لكتاب "أورباخ" تحليلًا منهجيًا مركّبًا وجد أنّه ليس مجرّد توكيد للتّراث الثّقافيّ الغربيّ فحسب، بل هو عملٌ مبنيٌّ على اغتراب هامّ وحقيقيّ عن ذلك التّراث من خلال معالجة فكرة "المنفى والاغتراب".[1]

إذن؛ من منظور "سعيد" النّصوصُ لها طرقٌ في الوجود بحيث إنّها حتّى في أسمى شكل لها تبقى دائمًا فريسةَ الوقوع في شراك الظّرف والزّمان والمكان والمجتمع، وباختصار فهي في الدّنيا ولذلك فهي دنيوية.[2] لذلك يرى أنّ "الدّنيوية" تكمن في بسط العلاقة بين النّص والواقع السّياسي والاجتماعيّ الّذي أنتجه، بما يوحي أنّ هناك علاقةً وطيدةً بين النّقد والحياة، حيث تشكّل الذّاكرة والخيال والسّرد والأسطورة مع التّاريخ فواعلَ مهمّةً في رصد المعنى الخفيّ واستكشافه[3] وهذا ما يجعلنا نسلّم بأنّ "سعيدًا" يعتمد في دراسة النّص وتأويله على إفرازات "النّقد الثّقافيّ" ومبادئه من حيث أنّه «أداة للتدخّل وكشف النّقاب في كلّ الصّراعات المعبّرة عن الهيمنة السّياسية»[4]بعيدًا عن تلك الأبعاد الجمالية والشّعرية للنّصوص، فالدّنيوية أو العلمانية [*] كما يسمّيها "سعيد" ترى أنّ النّظر لهذه الجوانب وإغفال الجوانب الفكرية والسّياسية خطأٌ؛ لأنّه لا يحيل إلى المعنى الحقيقيّ، وهو بهذا يحاول أنْ يحرّر النّص من المركزية الغربية والأحادية المستبدّة التّي تنظر إلى المفاهيم والمعايير بمنظار واحد، وهو منظار يقصي الآخر ولا يزن الأمور بميزان واحد وهذه الرّؤية في أصلها هي رؤية "تفكيكية".

ورغم هذا فإنّ "إدوارد سعيد" يرى في التّفكيك الدّريدي "جُبنًا" حين يتعامل بمبدإ "عدم التّدخّل" فيكتفي بمناقشة القضايا النّصّية معزولةً عن دنيا الواقع وسياقاته، فيتحاشى الخوض في

---

(1) – إدوارد سعيد، العالم والنّص والنّاقد، مرجع سابق، ص 5.

(2) – يُنظَر: المرجع نفسه، ص 29.

(3) – يُنظَر: شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التّاريخ، تر: أحمد حريس، ناصر أبو الهيجاء، عمّان: أزمنة للنّشر والتّوزيع، 2007، ص59.

(4) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(*) – نشير هنا إلى أنّ مصطلح العلمانية عند "إدوارد سعيد" لا تعني فصل الدّين عن الدّولة كما هو متعارَف عليه، بل تعني ربط النّقد بالعالم الدّنيويّ المادّي التّاريخيّ.

الأفق السّياسيّ المشكِّل للثّقافة الغربية الحديثة[1] وهي الإمبريالية (*) *Impérialisme* وهذا يدلّ على أنّ للتّفكيك صورًا، والصّورة الواحدة لا تتكرّر مع غيرها، فهو يخضع "للتّجربة الفردية".

ويبدو من خلال ما سبق أنّ "سعيدًا" يصبو بفكرة النّقد الدّنيويّ أنْ يصبح النّقد شكلًا من أشكال المقاومة[2] للسّلطة.. للإمبريالية.. للهيمنة والاستغلال، فيقترب بهذا من التّفكيك في كونه يهدف إلى تعرية الخطابات وفضح ما خَفيَ منها رافضًا كلّ أشكال فرض الآخر على الذّات. إذ تساعد الدّنيوية بهذا على «غرس إحساسٍ حادٍّ تتطلّبه القيم الاجتماعية والإنسانية في قراءة إنتاجٍ وبثّ كلّ نصّ »[3] من حيث أنّ النّقد الدّنيوي نقد واقعيّ؛ ذلك أنّه يركّز على كلّ ما هو حسّيّ وظاهرٌ من العالم، ويتجنّب الخوض في كلّ ما هو دينيٌّ وغيبيّ وميتافيزيقيّ، ويعلّل "سعيد" هذا بكون الدّين السّببَ الرّئيسَ في كلّ الظّروف السّياسية الّتي أدّت في نهاية المطاف إلى حروبٍ داميةٍ وصراعاتٍ غيرِ منتهيةٍ، ويستشهد بالقضيّة الفلسطينية باعتبارها مركزا بنى عليه "سعيد" فِكره وأفكاره.

لقد كرّس "سعيد" من خلال فكرة "النّقد الدّنيويّ" مبدأ الاختلاف من منظوره التّفكيكيّ فأنتجَ فِكرا مختلفا عن سابقيه، ولكنّه فكرٌ يردّ مبدأ الاختلاف إلى الجوانب الثّقافيّة، مؤكّدًا أنّ الأديب يدور في فلكٍ ثقافيّ لا فِكاكَ له منه، فثقافته الشّخصيّة تؤكّد أنّ له كيانًا مستقلًّا يتيح له إثبات أصالته[4] وهنا يعارض "سعيد" بعض الاتّجاهاتِ الأدبيّة القائلة بأنّ كلّ إنتاج أدبيّ ينتمي إلى ما تمّ إنتاجه من أدب، وفي هذا إلغاءٌ لذات الكاتب ورميٌ له بالعجز عن إيجاد بدايةٍ جديدة له. وهنا يميّز الرّجل بين مصطلحين هما "البُنوّة" *Filiation* و الاتّباع *Affiliation* والبنوّة عنده تعني الانتماء في خصائصَ معيّنَةٍ للتّراث الأدبيّ والفكريّ بدايةً، ويرى فيه انتماءً حتميًا كانتماء

---

(1) – عبد الكريم محمود، "إدوارد سعيد قارئًا لدريدا"، في مؤلّف: أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتّفكيك، مرجع سابق، ص137.

(*) – **الإمبريالية *Impérialisme*** : سلوك دولةٍ تمارس سلطتها إمّا بغزو أرضٍ جديدة، وإمّا بتطويع سيادة دولة أخرى لصالحها، ويمكن اعتبارها شكلًا من أشكال الاستعمار الحديث [يُنظَر: ياسر العلوي، معجم المصطلحات السّياسية، البحرين: معهد البحرين للتّنمية السّياسية 2014، ص18].

(2) – يُنظَر: شيلي واليا، مرجع سابق، ص 59.

(3) – المرجع نفسه، ص 62.

(4) – يُنظَر: إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق، تر: محمّد عناني، القاهرة: رؤية للنّشر والتّوزيع، 2006، ص23.

الأبناء للآباء، ولكنّ الاتّباع أو الانتساب عنده يقوم على الاختيار[1] وهنا تظهر شخصية النّاقد في كونه ناقدًا اتّباعيًا يجترُّ ما لاكَه سابقوه، أم أنّه ناقدٌ مختلفٌ برَعَ في إظهار كلّ مسكوتٍ عنه وأتى بما لم يأتِ به الأوائل.

إنّ المقاربة التّركيبية جليّة في استراتيجية "سعيد" النّقدية، حيث يمزج بين مناهجَ متعدّدة وعلى رأسها التّفكيك الذي يعتمد عليه كركيزة في خلخلة الخطابات الثّقافية والأدبيّة، إلى جانب التّداولية والسّيميائية والتّاريخانية والنّقد الثّقافي، إيمانًا منه بأنّ منهجًا واحدًا غالبًا ما يقف عاجزًا عن الإلمام بكلّ جوانب الظّاهرة النّصّية. وهذه المقاربة التّركيبية بين المناهج تنِمّ عن روح الاختلاف مع التّعايش مع الآخر، حيث تأخذ المناهج من بعضها ولا تقصي الآخر، بل تتقبّله حتّى وإن وجّه بعضها سهام النّقد لبعضٍ أو قام بعضها على أنقاض بعض.

- النّقد ما بعد الكولونياليّ وتمثّلاته المنهجية عند إدوارد سعيد:

لقد تأثّر "إدوارد سعيد" بـ"دريدا" في قوله بالحرّية في الكتابة والتّعبير وبالحرّية في الفهم والتّفسير فـ"دريدا " كان يرى أنّ «حرّية قول كلّ شيء تُعَدّ سلاحًا قويًّا للغاية»[2] وهو ما يرسّخه "سعيد" في فكره النّقديّ حين أسّس للنّقد ما بعد الكولونياليّ الّذي يتبنّى فيه فكر المقاومة[*].

وعَى "سعيد" جيّدًا أنّ إنتاج فكر مقاومٍ للفكر الغربيّ بما يحمله من ثِقل تاريخيّ ومعرفيّ، يتطلّب مقاربةً مركّبةً عند التّعامل مع نصوصه، ولا يمكن مواجهته بمنهج أو منهجيةٍ واحدةٍ، فطبّق هذا في نقده للكولونيالية، إذْ يستحضرُ المقاربة التّفكيكيّة في معالجته لظواهرَ ومواضيعَ كثيرةٍ كالاستعمار والاستشراق والثّقافة والقضيّة الفلسطينية، ويضيف إليها كلّ منهج يخدمه في الوصول إلى حقيقة النّص، وإنتاج نصّ يوازي في قوّته وثقله النّصوص الغربيّة المفكّكَة، فإلى أيّ مدى نجح في ذلك؟

---

(1) – إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق، مرجع سابق، ص24.

(2) – غاياترى تشاكرافوترى سبيفاك، مرجع سابق، ص 43.

(*) – يروم فكر المقاومة إلى تحرير الإنسان من الفكرة الاستعماريّة، بمعنى تحرير الإنسان من فكرة القابلية للاستعمار، إذا كان ينتمي إلى البلدان المستعمَرَة، ويحرّره من فكرة الاستعمار إذا كان ينتمي إلى البلاد المستعمِرَة.

بدايةً نؤكّد أنّ نشأة وحياة "إدوارد سعيد" كان لها الأثرُ البالغُ على فكره وتفكيره، فالثّنائية الهوّياتية(*) الّتي طبعت حياته هي التي شكّلت النّص النّقديّ لديه، فقام بمساءلة الخطاب المحكوم بمنطق الهوّية، حينَ بحث وفق منهج تركيبيّ عن «كيفية ارتباط الهوّية الأصل بلغة الهويّة المكتسَبَة باحثًا في أسباب ميله لهويّة وطنٍ نُفِيَ عنه مدّة طويلة والانتماء إليه بلغة المنفى»(1) مقاومًا بهذا "ذوبَان الإنسان" في لغة الآخر وهوّيته وثقافته.

إنّ شعور "سعيد" بأنّه خارج مكانه، وبأنّه في بيئة غيرِ بيئته، ورؤيته تراكم الظّلم والأذى الّذي يتعرّض له أبناء جلدته في مقابل غضّ الطّرف عن ذلك من العالم الغربيّ، هو ما دفعه لإعادة بناء مفاهيم الخطاب الغربيّ، فهَدَفَ بذلك من وراء فكر المقاومة تقويض الفكر الغربيّ القائم على مبادئ اللّيبرالية والعقل الخالص، من خلال كشف الجوانب الخفيّة في المشروع الغربيّ ونظرته اتجاه الآخر من خلال التّركيز على سياسة الغرب وتعامله الكولونياليّ مع دول العالم الثّالث(**) وتفكيكه الخطابَ الغربيّ الموجّه لدول الشّرق، بالبحث في مدلولات الكلمة في الفكر الغربيّ وكيف درس الغربُ ثقافة الشّرق، بتحليل كلّ ما يؤسّس له ذلك الخطاب حول الشّرق، سواء أكان في مجال المعرفة أم السّياسة، متتبّعًا ظاهرة الاستشراق *Orientalisme* (***) وفق دراسة معمّقة تعتمد المنهجية في الطّرح والتّحليل، وهي منهجية تختلف عن باقي الدّراسات التي تكتفي

(*) – لقد ترعرع "إدوارد سعيد" بين عالمَيْن مختلفين في آن واحد، أولهما: المحيط الأكاديميّ، لكونه أحد أعضاء هيئة التّدريس بجامعة كولومبيا وثانيهما: بوصفه فردًا يعيش في مجتمعٍ غير الّذي وُلِدَ فيه؛ أيْ في المنفى [يُنظَر: طاهر سلت، "ثقافة المقاومة عند إدوارد سعيد"، مجلّة مفاهيم للدّراسات الفلسفية والإنسانية المعمّقة، العدد:06، سبتمبر2019، ص417].

(1) – عيسى هودة برهومة، "اللّغة والهوّية في خطاب المذكّرات عند إدوارد سعيد"، مجلّة أنساق، المجلّد:6، العدد:2، 2022، ص63.

(**) – **العالم الثالث *Le troisième monde***: هو مصطلح سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي أطلقه "ألفريد سوفي" *Alfred Sauvy* قياسًا على الطبقة الثالثة من الدّول المستقلّة عن المعسكرين الكبيرين (الرّأسماليّ والاشتراكيّ) إبّان الحرب الباردة، وبعد زوال القطبية الثّنائية أصبحت التّسمية خاصّة بالبلدان النّامية بما يوحي أنّ هناك فجوةً بين العالمين المتقدّم والمتخلّف [يُنظَر: ياسر العلوي، مرجع سابق، ص47].

(***) – **الاستشراق *Orientalisme*** : يعني الاستشراق في مفهومه العام الدّارسة العلميّة والفكريّة للتّراث الشّرقي، أي المعرفة بالتراث الشّرقي وبعلومه وثقافته وفنونه وفلسفاته وقد كتب الكثير من المفكرين في الشّرق والغرب حول تداعيات وامتدادات الخطاب الاستشراقي، ولكن من بين أكثر من اهتم بالموضوع من حيث القراءة والكتابة، نجد المفكر والنّاقد الأمريكيّ ذا الأصل العربيّ إدوارد سعيد الّذي دارت جلّ مؤلفاته حول دراسة المنظور الغربيّ حول الشّرق من خلال الكشف عن النّظام الفكريّ والسّياسيّ الذي يحكم العلاقة بين الغرب والشّرق. [يُنظَر: فيصل لكحل "الاستشراق في منظور إدوارد سعيد: دراسة تحليلية نقدية"، المجلّة الأكاديمية للدّراسات الاجتماعية والانسانية، المجلّد:12، العدد:1، 2019 ص193].

بالوصف دون الغوص في كنه هذه الظّاهرة، فكلّ « المدوّنات الاستشراقية الّتي نشطت في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر قدّمت صورةً اختزاليةً عن الشّرق ثقافةً ومجتمعًا، صورة توافق الرّؤية الّتي ينتظرها الغربيّون وتستجيب لتصوّراتهم النّمطية عنه»[1] فهي دراساتٌ تسير في تيّار دعم الاستعمار وتبييض صورته، وهذا ما يرومه الغرب من هاته الدّراسات. وقد تأتّى لـ"سعيدٍ" أنْ ينقد كلّ تلك الدّراسات الاستشراقيّة السّائدة في تلك الحقبة، وذلك بفضل قبضه على المنهج.

حيث حاول "سعيد" بمنهجية تركيبية إزاحة السّتار عن كلّ ما عجز كثيرٌ من المفكّرين عن قوله وفضح الصّورة النّمطية الّتي يرسمها الغرب عن الشّرق بأنّه «عالم لا عقلانيّ فاسق طفوليّ مختلف بينما صورة الغربيّ عقلانيٌّ متحلٍّ بالفضائل ناضجٌ سويٌّ» [2] فينظر الغربيّ للآخر الشّرق وشعوبه «كتابعين لا يقرّرون قدرهم بأنفسهم، وإنّما ما يراه القائمون بالأعمال البعيدين بأنه الأفضل لذلك الشّعب»[3] لينصّب الغرب نفسَه وصيًّا على شعوب الشّرق، وهذه النّظرة الدّونية للشّرق لها مسبّباتها الممتدّة في جذور التّاريخ والمعبّرة عن الصّراع الدّينيّ والعقائديّ بين الشّرق والغرب وهو ما عمِل "سعيد" على كشفه.

يحلّل "سعيد" ظاهرة الاستشراق وفق استراتيجيّة تفكيكيّة ثقافيّة حينَ يعمد إلى الخطاب الغربيّ الموجّه للشّرق، فيكشِف التّناقضاتِ التي يحملها ذلك الخطاب الإعلاميّ، فقد نظر إلى« صورة العرب في وسائل الإعلام الغربيّة»[4] فبحث عن معاني ودلالات كلمة "الشّرق" وتمثّلاتها في الثّقافة الغربيّة.

ليقدّمَ لنا تعريفًا للاستشراق بقوله إنّه: «نوعٌ من الإسقاط الغربيّ على الشّرق وإرادة حكم الغرب للشّرق...أسلوبٌ في التّفكير مبنيٌّ على تميّز معلّق بوجوب تبادل المعرفة بين الشّرق

---

(1) – عبد الله إبراهيم، موسوعة السّرد العربي، نقلًا عن: لطيف نجاح شهيد القصّاب، مرجع سابق، ص74.

(2) – إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، ط6، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2003، ص78.

(3) – إدوارد سعيد، خيانة المثقّفين: النّصوص الأخيرة، تر: أسعد الحسين، دمشق: دار نَيْنَوى للدّراسات والتّوزيع والنّشر، 2011، ص49.

(4) – صبري حافظ، مرجع سابق، ص6.

والغرب»[1] وهو تعريفٌ يقرّ فيه بالاختلاف بين الشّرق والغرب، اختلاف عقائديّ وفكريّ وتاريخيّ وجغرافيّ، ولكنّ الغربَ لا يعترف بالتّعايش مع هذا الاختلاف. وقد تجاوزَ "سعيد" في بحثه عن الاستشراق تلك الأهداف "التقليدية" له على اعتبار أنّها أهدافٌ «استعمارية وتبشيرية واستكشافية»[2] ليؤكّد لنا أنّ للاستشراق أهدافًا جديدةً تتركّز في مجملها « تجاه إسرائيل بالتّركيز على أهمّيتها للغرب وللولايات المتّحدة الأمريكية بتقديم كلّ وسائل الدّعم لتفوّقها في المنطقة وإظهارها واحة الديمقراطية »[3] لتشكّل بهذا القضيّة الفلسطينية محورًا رئيسًا في جلّ كتاباته استطاع من خلالها فضح هذا العالم الجديد الّذي رُسِمَت معالمه بعد زوال القطبية الثّنائية.

وإضافةً لظاهرة الاستشراق، حلّل "سعيد" في سياق رسمه لمعالم النّقد ما بعد الكولونياليّ الظّاهرةَ الاستعمارية، مشكّكًا في كثير من الأفكار التي أفرزها حتى بين أفراد النّخبة المتعلّمة، ومن بين هذه الأفكار القول بأنّ الاستعمار كان ضروريّا للنّهوض بهذه البلدان وتحديثها سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا[4] وهي من المغالطات التّاريخية التي عَمِل الفكر الغربيّ بجنوده على تسويقها، وما ساهم في انتشارها هو امتلاكه للأدوات المنهجيّة والبحثية لتسويق مثل هاته الأفكار[*].

لقد أيقن "سعيد" أنّ « النّصوص تعيش زمن التّفكّك ..زمن هدم عناصرها واستبدالها في بنيتها نحو الاختلاف»[5] فنقض بفكره النّقديّ الثّاقب وبلغة الآخر كلَّ تلك النّصوص الغربية الرّامية لفرض هيمنةِ فكرٍ معيّنٍ، مؤسّسًا لأفكار جديدةٍ تقوم على الإعلاء من شأن الدّراسة الثّقافية للخطابات لتبيين حقيقتها وكشف ما سكتت النّصوص عن قوله ظاهرًا، باحثةً في العلاقة بين المؤسّسات السّياسية والثّقافة، وما تخفيه هذه المؤسّسات من نوايا خفيّة تجاه المجتمعات الهامشية

---

(1) – إدوارد سعيد، خيانة المثقّفين: النّصوص الأخيرة، مرجع سابق، ص11.

(2) – المرجع نفسه، ص 13.

(3) – المرجع نفسه، ص 13 وما بعدها.

(4) – يُنظَر: إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق، مرجع سابق، ص30.

(*) – قد يبدو الحديث هنا مائلًا بعض الشّيء إلى مجموع المعارف والتّخصّصات التي طرقها سعيد لا المنهج، وهذا راجعٌ لطبيعة التّفكيك التّركيبية والتي يقترب فيها المنهج من تعدد التّخصّص إلى حد التّماثل بينهما.

(5) – يمنى العيد، في معرفة النّص، ط3، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1985، ص17.

والمهمَّشة، وهو ما يحيلنا على النّقد الثّقافي(*) الّذي يستهدف تقويض البلاغة و النّقد معًا، بغية بناء بديل منهجيّ جديدٍ يتمثل في المنهج الثّقافي الّذي يهتمّ باستكشاف الأنساق الثّقافية المضمَرة ودراستها في سياقها الثّقافي والاجتماعيّ والسّياسيّ والتّاريخيّ والمؤسّساتيّ فهمًا وتفسيرًا[1] وقد اعتمد عليه "سعيد" في كتاباته عن القضيّة الفلسطينية والاستشراق، وبرع فيه كثيرًا حتى عُدَّ من روّاده.

لقد اتّخذ "سعيد" مِن اللّغة الأداةَ الأساسَ في تشكيل الفكر، ونخصّ بالذّكر هنا "لغة المستعمِر" فهي « لغةٌ تُفصِح عن ذاتِها وتُسفِر عن هويّة الغربيّ وتنقل أفكاره، فقد اعتبرها "إدوارد سعيد" محلَّ مقاومةٍ ولغةً خادمةً لمصلحةِ المستعمِر»[2] ، فقام "سعيد" بدورٍ هامّ محاولًا بلوغَ منزلة الهيمنة الفكريّة الّتي يؤدّي فيها المفكّرون دورًا أساسيًا من خلال سلسلة من الأعمال والكتب والمحاضرات التي تهدف إلى صوغ نظريّة جديدة عن حقيقة الغرب أو إزاحة السّتار عن حقائقَ خبيثةٍ وتجريدها من لُبوس المشروعيّة أو الدّعوة إلى التّحرر[3] الّتي طالما تشدّق بها الغرب، فأماط اللّثام عن كلّ الأفكار التّقليدية التي روّج لها المفكّرون والسّياسيون الغربيّون على مدار سنوات.(**)

إذن؛ لم يهدف "سعيد" من وراء نقده للكولونيالية وللسّياسة الأمريكية "بلغة المستعمِر" أنْ يثبت أنّه الفلسطينيُّ المنفيّ والمضطَهد، بل هدَف إلى إنتاج فكرٍ "مناقض ومخالف" بل وحتّى منافسٍ للفكر الغربيّ الكولونياليّ، معرفيًا ومنهجيًا، فوظّف لبلوغ غايته –هاته– أدواتٍ منهجيةً

(*) – **النّقد الثّقافي *Cultural criticisme*** : لقد طرح "فنسنت ليتش" *Vincent B Leitch* مصطلح النّقد الثّقافي جاعلًا منه مرادفًا لمصطلحي ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، معبّرًا بهذا في مادّة البحث وفي منهجه أيضًا، حين استخدم المعطيات النّظريّة والمنهجية في السّوسيولوجيا والتّاريخ والسّياسة والمؤسّساتية دون أنْ يتخلّى عن مناهج النّقد الأدبيّ، مركّزًا على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النّصوصيّ كما هي لدى "بارت ودريدا وفوكو" مقيمًا نقده الثّقافيّ على فكرة أنّ ما يبدو جماليًا وأدبيًا في عرف شخص قد يكون عكس ذلك من منظور شخص آخر [يُنْظَر: عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق العربية الثّقافية، ط3، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ، 2005، ص31 وما بعدها].

(1) – صوريّة جغبوب، "النّقد الثّقافيّ: مفهومه، حدوده وأهمّ روّاده"، مجلّة كلّية الآداب واللّغات– جامعة خنشلة، العدد:1، (د،ت،ن)، ص27.

(2) – عيسى هودة برهومة، مرجع سابق، ص65.

(3) – يُنظَر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(**) – إنّ الحديث هنا ينقلنا إلى مفهوم (**الاستغراب**) وهو محاولة فهم الغرب، من خلال فهم طريقة تفكيره والبحث في أسباب سيطرته وهيمنته الثّقافية، من خلال الاستعانة بأدوات منهجية متعدّدة، وهذا ما رامه "إدوارد سعيد" من وراء دراسته للغرب وخطاباته الكولونيالية.

ومعرفيةً قِوامها "التّعدّد والاختلاف" وهما استراتيجيتان تفكيكيّتان في أصلهما. استطاع "سعيد" من خلالهما اختراق نسقٍ كان يبدو للكثير من مفكّري ونخب "العالم الثّالث" «أنّه نسقٌ صلب وصلدٌ، وبتمحيصٍ منه كشف تحوّلات وتناقضات العقل الغربيّ، هادمًا بذلك كلّ ما لا يرتقي لصرامة الوعي الّذي يمتلكه »[1] وفاضحًا الدّيمقراطيةَ الّتي يتبجّحُ بها الغرب.

لقد أدرك "سعيد" بفضل مقاربته المركّبة للنّصوص الغربيّة مدى إقالة وإقصاء هذه النّصوص للثّقافات الأخرى حين وسَمَتها بالهامشيّة والبربريّة، ففكّك وبحَث في كلّ العوامل الّتي أدّت إلى هذا التّمييز الذي رافق التّقدّم الصّناعيّ الغربيّ وطغيان النّزعة العلمَوية، ليجد العقل الغربيّ نفسَه متسيّدًا،[2] فكرّس سيادته وسيطرته بالاستعمار وما رافقه من تبِعاتٍ اقتصادية على الدّول المستعمَرة وما رافقه من حركاتِ تبشيرٍ، وهيمنة ثقافيّة وسياسية، وهذا ما صنع هذه «الذّات النّرجسية: الغرب»[3] فحاول "سعيد" الطّرق عليها من الدّاخل وبلغتها، فأسّس لنظرية ما بعد الاستعمار أو "النّظرية ما بعد الكولونيالية" *Théorie Coloniale et Post Coloniale* وهي نظريّة « ذاتُ طابع سياسيّ وثقافيّ؛ لكونها تربط الخطاب بالمشاكل السّياسية الحقيقيّة في العالم وبالتّالي تستعرض تنائية الشّرق والغرب في إطار صراع عسكريّ وحضاريّ وقيمي وثقافيّ وعلميّ »[4] وناضل "سعيد" من خلالها ضدّ كلّ أشكال الإقصاء والنّفي والتّهميش والكهنوت والتّطرّف الدينيّ والدّنيوي على حدّ سواء، ووقف في وجه كثيرٍ من الأطروحات التي روّج لها الخطاب الغربيّ في شاكلة "نهاية التّاريخ"(*) و"صدام الحضارات"(**).

---

(1) – يُنظَر: علي عبّود المحمداويّ، بقايا اللّوغوس: دراسات معاصرة في تفكّك: المركزيّة العقليّة الغربيّة، الرّباط: دار لامان، 2015، ص11.

(2) – يُنظَر: المرجع نفسه، ص12.

(3) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(4) – جميل حمداوي، "نظرية ما بعد الاستعمار"، متحصّل عليه من الموقع: *http//www.alukah.net/literature_language/0* يوم الدّخول: 8-5-2024، ساعة الدخول: 21:30 h.

(*) – **نهاية التّاريخ**: إثر انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتّحاد السّوفياتي والاشتراكية ،كثُرَ الحديث عن نهاية التّاريخ وعصر الإيديولوجيات، وأنّ مرحلةً جديدة بدأتْ تتميّز بالبراجماتية وغياب التّعصّب الإيديولوجيّ، وكان لظهور وانتشار كتاب (**نهاية التّاريخ وخاتم البشر**) للكاتب الأمريكي ذي الأصول اليابانية "فرانسيس فوكوياما" *Francis Fukuyama* دورٌ كبيرٌ في انتشار فرضية الديمقراطية اللّيبرالية كأعلى نموذج للفكر السّياسيّ، وفرضية الرّأسمالية كأعلى نموذج للفكر الاقتصاديّ، ليخلص في النّهاية إلى أنّ النّموذج الغربيّ الأمريكيّ هو أرقى نموذج للأنسنة وأنّه أنموذجٌ أبديٌّ لا يرقى إليه آخر، وقد سعى "إدوارد سعيد" في كثير من مؤلّفاته لنقض هذا الادّعاء الّذي ينمّ عن نظرةٍ استعلائيّة للغير[للاستزادة=

ختـامًا لما سبق؛ لقد أسهمَ "سعيد" بفضل مقاربته التّركيبية في تحرير « نظريّة النّقد الحديثة من المركزية الأوربية ومن التّجريد الّذي مارسه أصحابها (...) فاتحا المجال أمام خبراتِ أبناء ما يسمّى بالعالم الثّالث (...) حتّى يعيدوا النّظر فيما ورثوه من العهود الاستعمارية من صورٍ تمثيلية للعالم ولأنفسهم»[1] بعد أنْ فُرِضَت عليهم بفعل عاملِ التّبعيّة "الفِكرية" للمستعمِر، ليكوّنوا لأنفسهم كيانًا فكريًا مستقلًّا عن نظيره الغربيّ، يدرك جيّدًا طرق تحليل المضامين النّصّية، ويبذر الشّكّ في تلك الخطابات الموجّهة لهم. ويعيد بناءها انطلاقًا من معطياتِ جديدة كانت غائبةً عن النّصوص الأصلية.

لقد جمع "سعيد" في سبيل الوصول إلى الفكرة الخالصة والحقيقة المصفّاة بين مناهجَ متعدّدة بدايةً بالتّفكيك في قوله بالاختلاف وفكرة بناء النّص من هامشه حين عَمدَ "سعيد" إلى هدم وتقويض الخطاب الكولونياليّ، فأعاد بناء تصوّر جديد ما بعد كولونياليّ، يقينًا منه أنّ فكرة الحقيقة، حقيقة الغرب الاستعمارية وممارساته التي تتّسم بالازدواجية في تعامله مع الشّرق تقع في هامش خطاباته لا مركزها، إضافةً إلى اعتماده على التّفكيك في بحثه عن مدلولات الكلمات والعلامات في الخطاب الاستشراقيّ ودلالة كلمة الشّرق في المنظور الغربيّ، فالتّفكيك لا كما ارتكز على إفرازات "النّقد الثّقافيّ" في تتبّعه الظّاهرة النّصية من جوانب متعدّدة تتجاوز الجوانب الجماليّة والأدبيّة إلى الجوانب الثّقافيّة والهوّياتيّة بدراسته الظّاهرة الثّقافيّة والإمبرياليّة، دون أنْ يغفلَ أهمّية "التّاريخانية" في فهم النّص فهمًا صحيحًا بربط النّص بظروفه الزّمكانية والسّياسية، بل ويظهر

حول فكرة "نظرية التّاريخ" يُنظَـر: وسيلة يعيش خزار، "نهاية التّاريخ: فرانسيس فوكوياما نموذجًا"، مجلّة العلوم الإنسانية، المجلّد: ب، العدد:30 ديسمبر2008، ص ص127-144].

(**) – **صدام الحضارات**: لقد أشار الكاتب الأمريكي " صامويل هنتنغتون" *Samuel Huntington* في كتابه (**صدام الحضارات وإعادة بناء النّظام العالميّ**) إلى أنّ ما يحكم العلاقة بين الحضارات هو "الصّدام"، وهذا الصّدام أساسه الثّقافة والهوّية التي تحكم كلّ حضارة. مشيرًا إلى علاقة العولمة بالهوّية الثّقافية كونها المحرّك الأوّل لعمليّة الصّراع... ..[للاستزادة حول فكرة "صدام الحضارات" يُنظَـر: لامية طالة، "حوار ثقافات أم صراع حضارات"، مجلّة مقاربات، المجلّد: 6، العدد:2، 2020، ص ص95-109].

(1) – إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق، مرجع سابق، ص30.

في بعض آرائه تأثّرُه بـ "البنيوية" أيضًا في قولها بفكرة «التّعارض الثّنائيّ بين الذّات والآخر أو حتّى بين الذّات والموضوع ».[1]

إنّ "إدوارد سعيد" يرى في الأدب «ظاهرةً إنسانيةً قائمةً على الإبداع والتّخييل، لها وشائجُ وثيقةٌ بالواقع والتّاريخ والمجتمع والفكر الإنسانيّ »[2] ومن الضّروريّ –لدراستها دراسةً وافيةً كافيةً– أنْ نعتمد منهجًا تكامليًا ديناميًّا في الوقت نفسه[3] جامعًا بين المناهج الدّارسة للظّاهرة النّصية. ونلحظ أنّ "سعيدًا" يولي أهمّيةً بالغةً للمنهج في تنظيره وتجريده وتجريبه، إذْ يحاول «استجلاء بعض القضايا الخاصّة بالمنهج مستفيدًا من النّظريّة الحديثة وناقضًا لبعض جوانبها التي تتّسم بالتّطرّف أو الغلوّ»[4] ليصوغَ لنا نظريّةً تتّصف بـ"التّكامل والدّينامية".

لقد قرأ "إدوارد سعيد" الخطاب الغربيّ والمناهج الغربية قراءةً جيّدة، وحاول أنْ يرسم طريقًا شخصيًا له في النّقد بتطبيقه – على نحوٍ مركّبٍ– في نصوصه الّتي أنتجها في ثنايا مؤلّفاته، رافضًا التّعصّب للمنهج الواحد مسلّمًا بفرضية مفادها أنْ «لا وجود لمنهجٍ كامل، مثاليّ لا يأتيه الضّعف ولا النّقص من بين يديه ولا من خلفه، فمن التّعصّب (...) التّمسّك بتقنيّاتِ منهجٍ واحدٍ على أساس أنّه هو وحده، ولا منهجَ آخرَ معه »[5] فالمزج بين المناهج لا يُخرج النّقد عن هدفه وهو البحث عن المعنى بالسعيّ إليه بالطّريقة المثلى، بل تنمّ المقاربة المركّبة عن مرونةٍ في الممارسة النّقدية وفي التّعامل مع النّصوص.

والتّفكيك لا يجد حرجًا في الاستعانة بمناهجَ أخرى لمقاربة النّص تأويلًا وتفكيكًا، بل يعتبر هذا من صميم الاعتراف بالاختلاف والتّعدد وهما من أبرز مقولات التّفكيك الدّريدي.

---

(1) – إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق، مرجع سابق، ص22.

(2) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

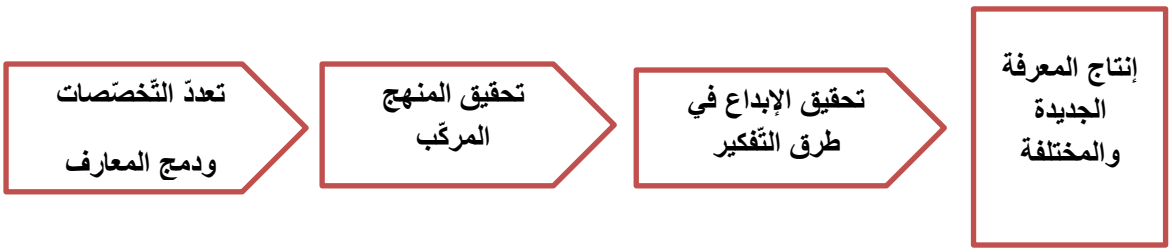
(4) – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(5) – عبد الملك مرتاض، التّحليل السّيميائيّ للخطاب الشّعريّ: تحليل مستوياتيّ لقصيدة شناشيل ابنة الحلبي، الجزائر: دار الكتاب العربيّ 2001، ص 19.

ثانيًا: تعدّد التّخصّصات والمعارف عند إدوارد سعيد

إنّ التّفكيك يتطلّب كمًّا لا حصرَ له من المعارف، حيث تتقاطع التّخصّصات في نصّ التّفكيك، بما يتيح تحقيق الهدف منه، وهو إنتاج نصّ يقوم على الاختلاف والتّعدّد، لذا نجد التّفكيك بطبيعته المركّبة ينافي التّخصّص الواحد، ويطلب استحضار مختلف المعارف في صياغة نصّه، فالتّعدّدية؛ تعدّدية التّخصص والمعرفة تتوافق وطبيعةَ التّفكيك، فإلى أيّ مدى تتحقّق هذه التّعدّدية في كتابات ونصوص "إدوارد سعيد"؟

الجدير بالذّكر بدايةً أنّ تعدّد التّخصّصات هي مقاربة بحثية معرفية، أفرزها عدم قدرة التّخصّص الواحد على الإجابة عن كلّ الأسئلة والإشكاليات العلمية، والإحاطة بموضوع الدّراسة إحاطة وافيةً، ما يتطلّب الاستعانة بتخصّصاتٍ ومعارفَ أخرى، ما يفتح باب التّعاون بينها في ظلّ المناهج المركّبة حيث يكون التّفاعل فيها بين التخصّصات عميقًا، فيساعد هذا الأمر على إنتاج معرفة نقيّة، لا مجال للتّكرار فيها.



ونشير إلى أنّ التّفكيك كفلسفة ناقدة دخلتْ كثيرًا من المجالات الفكرية، وهو ما يثبت طبيعته التّعدّدية، فقد شكّلت كثيرٌ من المجالات أرضًا خصبةً لاختبار مدى فعالية التّفكيك «فبعد النّجاحات الباهرة على مستوى الأدب والفكر والاجتماع، جاء دور النّصوص المقدّسة لتنال حصّتها من الهدم وتشتيت المعاني وتجاوز الأصول »[1] فالفلسفة والدّين والأدب والفكر والتّاريخ والاجتماع وحتّى الهندسة المعمارية كلّها مجالاتٌ اقتحمها التّفكيك بعقيدته التّقويضية، بما يوحي بالطّبيعة التّبادلية بين المعرفة والتّفكيك، وحاجة كلٍّ منهما إلى الآخر.

[1] – عزّ الدّين معميش، "مدرسة التّفكيك"، مجلّة الاستغراب، العدد:1، 2017، ص124.

إنّ تعدّد التّخصّصات والمعارف باعتباره مقاربةً تفكيكيةً ماثلٌ في النّتاج الفكريّ والنّقديّ لـ"إدوارد سعيد" فقراءتنا لواحد من أهمّ كتبه وهو (**الاستشراق**) نلحظ ذلك التّعدّد والمزج بين التّخصّصات، لتلتقيَ الثّقافة والسّياسة بالسّرد والنّقد، حيث يعالج الكتاب «العلاقة بين التّمثيل وبناء الصّور والسّرديات من جهة، وما يتخلّل ذلك من ممارسة القوّة والسّلطة من جهة ثانية »[1] بحثًا في العلاقة بين السّياسة والثّقافة من جهة ثالثة، وبالتّالي ينظر إلى السّياسة على أنّها قضية "سرديات" حين يحاول كلّ طرف إضفاء شرعية على آرائه وأفعاله، ويضرب المثال بالصّراع العربيّ الإسرائيليّ، إذْ تسعى الرّواية الصّهيونية بخيلها ورَجلها وإعلامها أن تسكِت الرّواية العربية.

لقد رأى "سعيد" أهمية تعدّد التّخصّصات في دراسة العلاقة بين الأنا والآخر ومعرفة جوهر الثّقافة وتأثيراتها، إذ يعتبر «أنّ كلّ ثقافة –أينما كانت– تمرّ عبر مسار طويل من تعريف الذّات وتحليل الذّات بالنّسبة إلى الحاضر وإلى الماضي معًا»[2] فزاوج في هذا بين الأنسنة والممارسة النّقدية وهو ما يتطلّب حضور معارفَ كثيرةٍ لمعالجة كلّ هاته القضايا.

وتتطلّب مقاربة تعدّد المعارف أيضًا استحضار التّجربة الشّخصية، كونها رافد معرفيٌّ يقود إلى استبصار الحقائق، وهذا ما نجده ماثلًا في جلّ أعمال "سعيد" حيث يؤكّد أنّ «الوسيلة الأكثر مباشرةً وعيانيةً للبدء في تناول المجال الإنسانيّ هي من طريق التّجربة الإنسانية»[3] حيث لا يضع فيه حدّا فاصلًا بين تجربته الحياتية مولدًا في فلسطينَ ونشأةً في لبنانَ ومنفًى في الولايات المتّحدة الأمريكية، وبين رؤيته الفكرية للعالم، ولعلّ هذا ما جعله يُطلق على نفسه بأنّه «الكائن البرمائيّ ثنائيّ الثّقافة»[4] عربيّةً وغربيةً.

---

(1) – الموسوعة العربية الإلكترونية، "إدوارد سعيد "، متحصّل عليه من الموقع: *http//arab-ency.com.sy/ency/détails/6150/* يوم الدّخول: 7-5-2024، ساعة الدخول: 22:30 h.

(2) – إدوارد سعيد، الأنسنة والنّقد الدّيمقراطي، مرجع سابق، ص46.

(3) – المرجع نفسه، ص24.

(4) – المرجع نفسه، ص18.

لقد عبّر "سعيد" عن امتعاضه من واحدية التّخصّص داعيًا إلى مثقّف «جمعيّ يقرن الفضاء العام بالفضاء الخاصّ كما يقرن بين المعرفة ومساءلة السّلطة»[1] وهذا يعبّر عن مسايرته لتطوّر المعارف والعلوم في ظلّ الثّورة التكنولوجية، ووعيه بالمتغيّرات السّياسية والاقتصادية التي باتت تحكم العالم في ظلّ منطق حرّية السّوق والهيمنة الاقتصادية وقوّة الإعلام.

وما يلفتُ النّظر أيضًا في "سعيد" أنّه ليس ناقدًا ومفكّرًا وحسب، بل هو موسيقيّ من الطّراز الأوّل، ليس لأنّه عازفُ بيانو فقط، بل لأنّه منظّرٌ موسيقيّ وذلك في كتبه التي تخوض غمار هذا التّخصّص من قبيل (**إحكامات موسيقية**) *Musical Elaborations* فقد استمدّ من الموسيقى مفهومًا استعمله كثيرًا في كتابه (**الثّقافة والإمبريالية**) *Culture and Imperialism* وهو مصطلح "الطّباقية" *Contrapuntalism* ، حيث تتصادم ألحانٌ "موضوعاتٌ" متنوعة من دون أنْ يكون لأيٍّ منها امتيازٌ[2] واستعمَل هذا المصطلح "الموسيقيّ" في معالجته لظاهرة الإمبريالية حيث يؤكّد أنّ النّظم الإمبريالية تسعى بواسطة أنساقها الثّقافية السّيطرة على المجتمعات المهمَّشة ولكن تجد مقاومة وطنية من داخل تلك المجتمعات،[3] فيكون هناك تصادمٌ بينهما ولكن دون أنْ يظهر امتيازٌ لجهة على أخرى، وهذا هو معنى "الطّباقية" الّذي يقوم على تعدّدية الأصوات والتّركيب والتّنوّع فيها.

ويؤكّد "سعيد" على تعلّقه وإعجابه بظاهرة تعدّد الأصوات والكتابة الطّباقية، وإلى نوع التّركيب المتاح بشكلٍ جماليّ وإلى المدى الكبير المتاح بين التّناغم والتّنافر النّغميّ وإلى ربط الأصوات المتعدّدة في كلٍّ متكاملٍ منظّمٍ[4]، ليضيف هذا المفهوم إلى عالم النّقد، بشكلٍ يخبرنا أنّه علينا أنْ نصغيَ لجميع تلك الأصوات الموجودة في الحياة الثّقافية للمجتمعات، ونتقبّل تنوّعها وتعدّدها لأنّها تشكّل في مجموعها ذلك النّسيج الاجتماعيّ الذي يكوّن الهوّية، ويقف في وجه تلك القوى التي

---

(1) – عبد القادر الجموسي، " إدوارد سعيد ناقد إنسانيّ مفرط في إنسانيته"، متحصّل عليه من الموقع: *http// diwanalarab.com/-8* يوم الدّخول: 22-5-2024، ساعة الدخول: 20:30 h.

(2) – يُنظَر: الموسوعة العربية الإلكترونية، مرجع سابق.

(3) – يُنظَر: إدوارد سعيد، العالم والنّص والنّاقد، مرجع سابق، ص 10.

(4) – يُنظَر: حسين حيمر، " القراءة الطّباقية عند إدوارد سعيد"، مجلّة أنثروبولوجية الأديان، العدد : (د، ع)، 2013، ص193.

تحاول السّيطرة عليه، لهذا نجد أنّ "سعيدا" يؤكّد في أكثرَ من موضع على أهمّية «الكشف عن الأصوات التي لها عمل في الحياة الثّقافية مع إعطاء كلّ الأصوات فرصةً للظّهور وللتّحليل؛ لأنّها كانت مهملةً في النّقد التّقليديّ السّابق»[1] فالفكرة بدايةً ونهايةً قائمة على أساس البحث عن المختلف والمتناقض حيثما كان.

إنّ الطّباقية وإنْ كانت كمصطلح مستمدَّةٌ من عالم الموسيقى، فهي تمتدّ في جذورها إلى الموروث الثّقافيّ الفلسطينيّ الأصيل، تمتدّ إلى تلك الرّقصات الشّعبية وإلى تلك الأغاني والأصوات المتعدّدة التي ترافق أفراحهم وأعراسهم وهي رقصاتٌ وأصواتٌ مختلفةٌ لا منسجمة، ومتعدّدة لا واحدة، ولكنّها متناغمة بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى، وهذا ما يحيل إلى معنى "الطّباقية" وإنّ هذا التّمازج بين الفنّ والموسيقى والنّقد والسّياسة والثّقافة هو سِمة "سعيدية" تفكيكيّة، حين يستدعي تفكيك المعطيات القِرائية جَمْعَ كلّ هاته المعارف بغيةَ فهم النّص، الّذي لا يكون إلّا بفهم الواقع والوقائع المحيطة به، واستدعاء كلّ المؤشّرات الثّقافية التي تساعد على تحقيق تأويل منسجمٍ لما يحدث داخلَ عوالم النّص.

ويأتي اهتمام "سعيد" بالقراءة الطّباقية نتيجةً لاهتمامه بالاستشراق والاستغراب، «فأراد من خلالها الحصول على نماذجَ تمثيلِ الواقع التي ظهرت خلال الفترة الاستعمارية وما بعدها في البلدان المستعمِرة والمستعمَرة »[2] باحثًا في التّناقضات والاختلالات الحاصلة في نظرة كلّ طرف للآخر وهذا يفتح المجال لنقدٍ بنّاء جامعٍ لعديد المعارف في تفكيكه للثّقافة الشّرقية والغربية.

وفي منهج "سعيد" الرّامي لدراسة "الاستغراب" يستحضر "القراءة الطّباقية" وما تحمله من تعدّد في الطّبقات وتنوّع في التّجارب، بالنّبش في تجارب الماضي وأحداثه، والغوصِ في مكنونات الموروث الثّقافيّ وما يحمله من دلالاتٍ، وقد استعان "سعيد" بكلّ هذا من أجل «وضع الأدب

---

[1] – حسين حيمر، مرجع سابق، ص194.

[2] – المرجع نفسه، ص195.

الغربيّ، وخاصّة منه ذلك الّذي تمّ إنتاجه أثناء السيطرة الإمبريالية» [1] موضع النّقد من خلال خلخلة أبنيته الثّقافية القائمة على الواحدية والنّرجسية، لا التّواصل والتّذاوت.[*]

لقد كان "سعيد" موسوعيًا إلى أبعد الحدود فقد كان ناقدًا وأديبًا ومفكّرًا وفيلسوفًا وموسيقيًا وقد تجلّى هذا التّعددّ في المعارف في كتاباته، حيث يتّصل التّفكيك في مقاربته للأدب وتعاطيه مع الأسئلة السّياسية والثّقافية، وقد استمدّ كثيرًا من تجربته في البحث عن الذّات والآخر والكتابة بروح الاختلاف وبروح الحرّية معارضًا الحَياد، ومناصرًا للقضايا العادلة وعلى رأسها القضيّة الفلسطينية.

ولقد تكبّد "سعيد" في سبيل الانتصار لمبادئه عناءَ "الاختلاف" وتقويض كلّ ما فيه "تحريف" و"زيف" في الفكر الغربيّ، من شعاراتٍ رنّانة وهتافاتٍ غوغائية فارغة يتشدّق بها في كلّ مناسبة.

---

[1] – يُنظر: حسين حيمر، مرجع سابق، ص195.

[*] – يستعمل الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" هذا المفهوم (التّذاوت) في مقابل التّعايش؛ الذي يحيل على تعايش الذّات مع غيرها.

ملخّص الفصل:

من الدّالّ أنْ نشير في ملخّص هذا الفصل إلى إنّ بناء نصّ التّفكيك يستلزم "تعدّدية" المناهج إذْ يعترف بانعدام الكمال في أيّ منهج، فيعمد في بنائه للنّص على المزج بين المناهج تحقيقًا لمقاربة منهجية تركيبية تروم الوصول بالقراءة إلى أعلى درجات التّأويل، مستندًا على مبدإ "التّهجين" بين المناهج.

وقد طبّق "إدوارد سعيد" هاته المقاربة في كتاباته، مازجًا بين المناهج ومتأثّرًا بكثير من المفكّرين والفلاسفة، من قبيل "دريدا" في تفكيكه و"فوكو" في أركيولوجيته و"أنطونيو غرامشي" في فكرة الهيمنة الثّقافية والهوّية القومية، كما درس أفكار "مدرسة فرانكفورت" ومارس طريقتها في النّقد حيث أيقن أنّ النّصوص تعيش زمن التّفكّك ..زمن هدم عناصرها واستبدالها في بنيتها نحو الاختلاف؛ فنقض بفكره النّقديّ الثّاقب وبلغة الآخر كلَّ تلك النّصوص الغربية الرّامية لفرض هيمنةِ فكرٍ معيّنٍ، مؤسّسًا لأفكار جديدةٍ تقوم على الإعلاء من شأن الدّراسة الثّقافية للخطابات لتبيين حقيقتها وكشف ما سكتت عنه. كما كشف بفضل مقاربته المركّبة للنّصوص الغربيّة مدى إقالة وإقصاء هذه النّصوص للثّقافات الأخرى حين وسَمَتها بالهامشيّة والبربريّة، ففكّك وبحَث في كلّ العوامل الّتي أدّت إلى هذا التّمييز الذي رافق التّقدّم الصّناعيّ الغربيّ وطغيان النّزعة العلمية، محلّلًا ظاهرة الاستشراق تحليلا وصفيًا ومؤسّسًا لفهم "عكسيّ" في مقابل الاستشراق وهو الاستغراب والذي يهدف إلى فهم الغرب فهمًا حقيقيًا، من خلال فهم تفكيره والبحث في منطلقات ومحدّدات فكره، بغية إنهاء الهيمنة الفكرية للغرب.

لقد اعتمد "سعيد" في تفكيكه للنّصوص على استراتيجيات النّقد الثّقافيّ، التي تركّز على الخطابات السّياسية والثّقافية كاشفًا عمّا تخفيه هاته الخطابات في طيّاتها من ازدواجية في المعايير في تعامل الغرب مع الشّرق. فأسّس لنقد "دنيويّ" جديد يتّخذ من ربط النّصوص بالوقائع التي أنتجَتْها معيارًا لكشف معانيها.

وهو بهذه الاستراتيجية يقترب من "تفكيك الألمان" الّذي ينشد البحث عن المعنى المقصود من النّص، عكس التّفكيك "الدّريدي" الّذي ينشد الاختلاف حيثما ولّى، فاسحًا المجال واسعًا لهروب المعنى.

لقد شكّلت القضية الفلسطينية محور فكر "إدوارد سعيد" فكانت مدارًا لكثير من مؤلّفاته، وقد حاول الدّفاع عنها بفكره أمام الأمريكيين وبلغتهم، جاعلًا منها قضيته الأولى في تجلٍّ صريح لهوّيته التي بحث عنها في منفاه، وظلّ متعلقًا بها رغم ذلك.

لقد عالج "سعيد" في إطار تفكيكيّ مواضيعَ كثيرةً مثل: الاستعمار والثّقافة والهوّية واللّغة والحداثة، مؤسّسًا لنقد ما بعد كولونياليّ، اعتبر أنموذجًا لمفكّري ونخب العالم الثّالث سعيًا منهم لتحرير الإنسان في الدّول المستعمَرَة من الفكرة الاستعمارية وعقدة الغَلَبَة في حدّ ذاتها، بما يحيلنا على تعدّد المعارف وتنوّعها، وهذا مَنزَعٌ تفكيكيّ في أصله.

وليسَ غريبا على "سعيد" أنْ يعالج كلّ تلك المواضيع المختلفة والمتعدّدة فهو المفكّر والنّاقد والفيلسوف والأديب والموسيقيّ البارع، العارف بعلوم الغرب وفكره وفلسفته، ورغم هذا لم يكن اتّباعيًا حتى في تفكيكه، بل قدّم انتقاداتٍ حتّى لـ"دريدا" نفسه.

خـــــــــاتمة:

في ختام هذا البحث نجد أنّنا أمام مجموعة من الاستنتاجات الّتي تحيلنا في كلّيتها إلى تلك الطّبيعة المركّبة والاختلافية للتّفكيك، الّتي تقودنا لفهم التّفكير البشريّ، ما يجعل البحث فيه منفتحًا على جميع الاحتمالات والتّخصّصات والمعارف، فمنذ ظهور التّفكيك وإلى اليوم يظلّ مجالًا خصبًا للدّراسة والتّفكيك، ومن النّتائج المتوصَّل إليها في هذا البحث:

- تأتي فلسفة "دريدا" التّفكيكية لتثبت لنا محدودية وتاريخية الفكر الغربيّ الميتافيزيقيّ الّذي يقوم على مركزية اللّوغوس، ليعلن ضرورة الانفتاح على الآخر، حين يطرح فكرة "التّعايش في ظلّ الاختلاف".
- ليصبح التّفكيك على هذا النّحو ممارسةً نقديةً تساعد على تأويل الفكر الغربيّ عن طريق قلب الثّنائية التّراتبيّة (مركز/حضور) إلى (هامش/غياب)، وبهذا ينتج نصّ التّفكيك من رحم الاختلاف.
- يُحدِث نصّ التّفكيك قطيعةً مع السّيطرة الثّقافية الغربية، برفضه إملاءات النّص الأصليّ وبحثه عن المسكوت عنه وتنقيبه في الهامشيّ والمهمّش، لينتج لنا نصًّا مغايرًا تمامًا لمحتوى النّص الأصليّ، بل قد يكون مضادًّا له في الاتّجاه والتّوجّه، وهو مستوى آخر من التّفكيك، ينقلنا من الاختلاف إلى التّضادّ ولكن في كنف التّعايش.
- يرتكز مفهوم التّفكيك من منظور "دريدا" على اللّغة؛ إذ يعتبره أكثرَ من لغةٍ؛ سواءً من منظور "**التّعدّد**" أو من منظور المعنى "**المسكوت عنه**" أو من منظور "**نفي اللّغة والاستغناء عنها**"، طالما أنّ لغةً واحدةً لا تكفي أبدًا.
- الأحادية اللّغوية نموذجٌ من الضّياع –حسب دريدا–؛ فأحاديّ اللّغة الّذي يتحدّث عنه هو الّذي يتحدّث لغةً معيّنة، ولكنّه في الحقيقة محرومٌ منها، إنّها ليستْ لغته، وبهذا سيكون محبوس الكتابة عقيم التّعبير.

- ومفهوم التّفكيك هذا كان لهوّية "دريدا" اليدُ الطّولى في تحديده، فعذابات الانتماء إلى اليهود أصلًا وإلى الجزائر ولادةً وإلى فرنسا لغةً ظلّت ترافقه في جلّ كتاباته. في تجلٍّ صريحٍ لصراع الذّات مع الآخر، وتجربة "دريدا" هذه هي في الواقع ترجمة لآلام "الاغتراب اللّغويّ" لدى الإنسان.
- لا يفكّر الإنسان إلّا بلغة واحدة، هي اللّغة التي يتقنها، ويتمكّن من التّحدّث بها بطلاقة أمّا اللّغات الأخرى والتي وإنْ كان يتقنها أيضًا، إلّا أنّه لا يفكّر في حقيقة الأمر ولا يتحدّث بها إلّا من منطلق اللّغة الأولى.
- إنّ التّفكيك يعمل على قراءة النّص الفلسفيّ والنّقديّ والمعرفيّ والثّقافيّ وحتى السّياسيّ وإخضاعه لعمليات معقّدة يحكمها منطق المحاورة ومبدأ الاختلاف والمغايرة.
- ولقد أقام "دريدا" تفكيكه على "تغييب وإلغاء سلطة المؤلّف" بغرض الوصول إلى المعنى الحقيقيّ بعيدًا عن الذّات الكاتِبة، ولكن لم يمنحْها للقارئ في المقابل حينَ أدخله في لعبة المدلولات المراوغة والهاربة دائمًا، بل يريد من القارئ أنْ يمارس طقوس الاختلاف والتّأويل حُـرّا، فيعيث في النّص تأويلًا وتفكيكًا.
- تأثُّر "إدوارد سعيد" بالتّفكيك جليّ في كتاباته، حين اتّخذه استراتيجيةً هدم بها كثيرًا من الأفكار الغربية التي روّجت لها الكولونيالية، وحلّل بها ظاهرة الاستشراق والإمبريالية والثّقافة والهوّية، فقلب الهامش مركزًا، على اعتبار أنّه ينتصر للقضايا العادلة المهمّشَة في الفكر الغربيّ من قبيل "قضية فلسطين" التي ظلّ منافحًا عنها حتى وافته المنيّة.
- يعتمد "إدوارد سعيد" في بنائه لنص التّفكيك على المقاربة المركّبة وهي مقاربة تفكيكية تعتمد على تعّدد المنهج والتّخصّصات والمعارف، فهو المفكّر والأديب والنّاقد والسّياسيّ والأنثروبولوجيّ والموسيقيّ، وهذا الأمر أتاح له إنتاجَ معرفةٍ مختلفةٍ نافَس بها كثيرًا من النّقاد والمفكّرين الغربيين وبلغتهم.
- لم يكن "سعيدًا" من المفكّرين المولَعين باتّباع الآخر "الغربيّ" الّذي يدّعي المثالية، فقد وجّه سهام النّقد حتّى لمن تأثر بهم في شاكلة "دريدا" و"فوكو"، وكان مستقلّا برأيه فحاول أنْ

يجد منهجًا نقديًا خاصًّا به في التّعامل مع النّصوص، ومن تمظهُراته ما عُرِفَ عنه بالنّقد الدّنيويّ.

- لقد أسّس "سعيد" في إطار تفكيكه للفكر الغربيّ لعلم "الاستغراب" الّذي يوازي "الاستشراق"، ويقوم الاستغراب على دراسة الغرب وفهم طريقة تفكيره وكشف حقيقته حتى يحدّ من سيطرته الفكرية على دول العالم الثّالث.
- ختامًا يمكن أنْ نعتبر التّفكيك والاختلاف بابا قد يمكّن المفكّرين العرب ليس من التّعرف على طبيعة الفكر الغربيّ، بل التّعرّف إلى أنفسهم عَبرَ الآخر، وليسَ جريًا وراء الحداثة، إنّما قراءة للتّاريخ وللواقع العربيْن، لنتأكّد أنّ تقبّل الاختلاف وحفظ حقوق الأقلّيات، وترسيخ التّوجّه الدّيمقراطيّ وإفساح المجال للآخر، وطرح الذّاتية والمناداة بالتّعدّد والتّسليم بالتّركيب الهوّياتي في ظلّ وحدة العقيدة، كلّها سبلٌ لتحقيق حلم الوحدة العربية والنّهوض من حالة التّخلّف.

1- المصـــادر:

أوّلا: الكـتب:

1- إدوارد سعيد، العالم والنّص والنّاقد، تر: عبد الكريم محفوظ، لبنان: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2000

2- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، ط6، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2003.

3- إدوارد سعيد، الأنسنة والنّقد الدّيمقراطي، تر: فوّاز طرابلسي، بيروت: دار الآداب، 2005.

4- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق، تر: محمّد عناني، القاهرة: رؤية للنّشر والتّوزيع، 2006

5- إدوارد سعيد، خيانة المثقّفين: النّصوص الأخيرة، تر: أسعد الحسين، دمشق: دار نَيْنَوى للدّراسات والتّوزيع والنّشر، 2011.

6- بول دي مان، جاك دريدا وآخرون، مداخل إلى التّفكيك: البلاغة المعاصرة، تر: حسام نايل القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2013.

7- جاك دريدا، مواقع: حوارات مع جاك دريدا، تر: فريد الزّاهي، الدار البيضاء: دار توبقال للنّشر، 1992.

8- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، ط2، الدار البيضاء: دار توبقال للنّشر، 2000.

9- جاك دريدا، أحادية الآخر اللّغوية، تر: عمر مهيبل، بيروت: الدّار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

10- جاك دريدا، في علم الكتابة، تر: أنور مغيث، منى طلبة، ط2، القاهرة: المركز القومي للتّرجمة، 2008.

11- جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، تر: عز الدين الخطابي، المغرب: إفريقيا الشرق للنشر، 2013

12- مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، لبنان: دار الفارابي للنّشر، 2015

13- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ليبيا: دار أويا للطباعة والنّشر، 2007.

2- المراجع:

أوّلًا: المعـــــاجم والقواميـــس:

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلّد2: $H-Q$، ط2، بيروت-باريس: منشورات عويدات، 2001.

2- ياسر العلوي، معجم المصطلحات السّياسية، البحرين: معهد البحرين للتّنمية السّياسية، 2014.

ثانيًا: الكب المترجمة:

1- بيير زيما، التّفكيكية: دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1996.

2- جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل ، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007.

3- ج هيو سولقرمان، نصّيات بين الهرمينوطيقا والتّفكيكية، تر: حسن ناظم، علي صالح، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ، 2002.

4- جيفري ليتش، جيني توماس، اللّغة والمعنى والسّياق، تر: محمي الدّين حميدي، عبد الله الحميدان، الرياض: مطبعة جامعة الملك سعود، 2000.

5- رامان سلدن، من الشّكلانية إلى ما بعد البنيوية، تر: جابر عصفور وآخرون، القاهرة: المجلس الأعلى للثّقافة، 2006.

6- روجي لابورت، سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، تر: إدريس كثير، عز الدّين الخطّابي، ط2، المغرب: إفريقيا الشّرق للنشر، 1994.

7- شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التّاريخ، تر: أحمد حريس، ناصر أبو الهيجاء، عمّان: أزمنة للنّشر والتّوزيع، 2007.

8- غافين غريفيث، جوزيف كونراد: سيرة موجزة، تر: توفيق الأسدي، دمشق: منشورات الهيئة العامّة السّورية للكتاب، 2012 .

9- كريستوفر نوريس، التّفكيكية: النّظرية والممارسة، تر: محمّد حسين صبري، الرّياض: دار المرّيخ للنّشر، 1989.

10- نيكولاس رويل، ألوانٌ من التّفكيكية، تر: عبد الوهّاب علوب، القاهرة: المركز القومي للتّرجمة، 2014.

11- نورمان ج فينكلشتين، صناعة الهولوكوست: تأمّلات حول استغلال اليهود، تر: سعود عطيّة، فلسطين: وزارة الإعلام- الهيئة العامة للاستعلامات، 2001.

ثالثًا: الكـتب العربيّــة:

1- أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتّفكيك، بيروت: دار الفارابي للنّشر، 2010.

2- أحمد مدّاس، معالم في مناهج تحليل الخطاب، عمّان: مركز الكتاب الأكاديمي، 2019.

3- أحمد يوسف، القراءة النّسقية: سلطة البنية ووهم المحايثة، بيروت: الدّار العربية للعلوم ناشرون، 2007.

4- بشير تاوريريت، التّفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، الجزائر: دار الفجر للطباعة والنشر، 2006.

5- شريف يونس، سؤال الهوية: الهوية وسلطة المثقّف في عصر ما بعد الحداثة، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 1999.

6- عادل عبد الله، التّفكيكية: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دمشق: دار الحصاد للنّشر والتّوزيع، 2000.

7- عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، القاهرة: رؤية للنّشر والتّوزيع، 2007.

8- عبد الكريم الخطيبي، النّقد المزدوج، بيروت: دار العودة، 1980.

9- عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة: من البنيوية إلى التّفكيكية، الكويت: دار عالم المعرفة، 1998.

10- عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويليّ، الأردن: الدّار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

11- عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النّقدية الحديثة، ط2، الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربيّ 1996.

12-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق العربية الثّقافية، ط3، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ، 2005.

13-عبد الملك مرتاض، التّحليل السّيميائيّ للخطاب الشّعريّ: تحليل مستوياتيّ لقصيدة شناشيل ابنة الحلبي، الجزائر: دار الكتاب العربيّ 2001.

14- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك، بيروت: المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، 2005.

15- علي عباس مراد وآخرون، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

16- سمير بودينار وآخرون، تجلّيات الغيرية في الثّقافة العربية، الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2019.

17- محمّد شوقي الزّين، تأويليات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، بيروت: كلمة للنّشر والتّوزيع، 2015.

18-محمّد عابد الجابري، مسألة الهوّية: العروبة والإسلام.. والغرب، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

19- محمّد عزّام، المنهج الموضوعيّ في النّقد الأدبيّ، دمشق: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 1999.

20- محمّد علي الكردي، دراسات في الفكر الفلسفيّ المعاصر: من الوجودية إلى التّفكيكيّة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1998.

21- يمنى العيد، في معرفة النّص، ط3، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1985.

22- يوسف وغليسي، مناهج النّقد الأدبي، ط3، الجزائر: جسور للنّشر والتّوزيع، 2010.

رابعًا: المقـــالات والمجلّات المعتمَدة:

1- مجلّة آفاق علمية، المجلد: 13، العدد:03، 2021.

2- مجلّة الأثر، العدد: 27، 2016.

3-مجلّة الأزمنة الحديثة، العددان: 6 و7، 2013.

4- مجلّة الاستغراب، العدد:1، 2017.

5- مجلّة إشكالات في اللّغة والأدب، المجلّد:9، العدد:3، 2020.

6- مجلّة أفكار وآفاق المجلّد:6، العدد:2، 2018.

7- المجلّة الأكاديمية للدّراسات الاجتماعية والانسانية، المجلّد:12، العدد:1 2019.

8- مجلّة أنساق، المجلّد:6، العدد:2، 2022.

9- مجلّة تبيُّن، المجلّد:02 العدد:8، مارس2014.

10- مجلة تبيّن، العدد:3/9، صيف2014.

11- مجلة التّدوين، المجلّد:12 العدد:02، 2020.

12- مجلّة جسور المعرفة، العدد:10، جوان 2017

13- مجلّة دراسات، المجلّد: 13، العدد:01، 2022.

14- مجلّة دراسات إنسانية واجتماعية العدد:07، جانفي 2017

15- مجلّة دراسات إنسانية واجتماعية، المجلّد:12، العدد:02، جوان2023.

16- مجلة دراسات استشراقية، العدد:17، شتاء2019.

17- مجلّة الدّراسات الفلسطينية، المجلّد:15، العدد:59، 2004.

18- المجلّة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، المجلد:02، العدد:01 مارس2023.

19- مجلّة العلوم الإنسانية، المجلّد: ب، العدد:30، ديسمبر2008

20- مجلّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلّد:6، العدد:2، ديسمبر2020.

21-مجلّة العلوم السياسية، العدد:50، 2015.

22- مجلّة كلّية الآداب واللّغات- جامعة خنشلة، العدد:1 (د،ت،ن).

23- مجلّة اللغة العربة وأذابها، المجلّد: 06، العدد:01، ماي2018.

24- مجلة لغة-كلام، المجلّد:07، العدد: 02، مارس2021.

25- مجلّة لوغوس، العدد: 3،4، سبتمبر2015.

26- مجلّة متون، المجلّد:14، العدد:04 ديسمبر2021

27- مجلّة معارف، المجلّد:14، العدد:1، جوان2019.

28- مجلّة مفاهيم للدّراسات الفلسفية والإنسانية المعمّقّة، العدد:06، سبتمبر2019

خامسًا: المواقع الإلكترونية:

1- أحمد فرشوخ، "إدوارد سعيد: التّأويل والدّنيوية" متحصّل عليه من الموقع: -*http//thebestgeo.hooxs.com/t307* *topic* يوم الدّخول: 7-5-2024، ساعة الدخول: 20:50 h.

2- جميل حمداوي، "نظرية ما بعد الاستعمار"، متحصّل عليه من الموقع:

http//www.alukah.net/literature_language/0 يوم الدّخول: 8-5-2024، ساعة الدخول: 21:30 h.

3- عبد القادر الجموسي، " إدوارد سعيد ناقد إنسانيّ مفرط في إنسانيته"، متحصّل عليه من الموقع: 8 *http//* -*diwanalarab.com/* يوم الدّخول: 22-5-2024، ساعة الدخول: 20:30 h.

4- فيصل الحفيان، "اللّغة والهوّية: إشكاليات المفاهيم وحدل العلاقات"، متحصّل عليه من الموقع الالكتروني: *http//allisan.org/node/1280* يوم الدّخول: 25-04-2024، ساعة الدخول: 22:15 *H*.

5- ماهر مسعود ، "في تفكيك الهوّية الوطنية"، مُتحصّل عليه من الموقع الإلكتروني: *http://www.harmoon.org/reser9* يوم الدّخول:22-04-2024، ساعة الدّخول:20:51 *h*

6-ولد أباه، "المسألة اليهودية في الفكر الغربي لجاك دريدا: الهوية اليهودية والقضيّة الفلسطينية"، مُتحصّل عليه من الموقع الإلكتروني: *http:// ardd-jo.org/%D8%A* يوم الدّخول:22-04-2024، ساعة الدّخول:23:51 *h*

فهرس الموضوعات:

صفحة الواجهة.....-

شكرٌ وعرفانٌ.....-

إهداء.....-

مقدّمة.....أ-د

الفصل الأوّل: ماهية التّفكيك عند دريدا

أوّلًا: التّفكيك: المحدّدات والمفهوم.....8-31

- التّعدّد والاختلاف اللّغويّ محدّد لمفهوم التّفكيك.....8-16
- التّفكيك في مواجهة الهرمينوطيقا.....17-24
- نص التفكيك: بين النّص المختلف والنّص المضاد.....25-31

ثانيًا: التّفكيك بين النّظرية والاستراتيجية النّقدية والممارسة.....32-51

- التّفكيك باعتباره نظريّة فلسفية.....32-37
- التّفكيك باعتباره استراتيجية نقدية.....38-41
- التّفكيك باعتباره ممارسة سياسية.....42-49
- ملخّص الفصل.....50-51

الفصل الثّاني: مظاهر نصّ التّفكيك في كتابات إدوارد سعيد

أوّلًا: المقاربة المركّبة استراتيجية تفكيكية في كتابات إدوارد سعيد.....53-71

ثانيًا: تعدّد التّخصّصات والمعارف عند إدوارد سعيد.....72-76

- ملخّص الفصل.....77-78
- **خاتمة**.....79-81
- **قائمة المراجع**.....81-86

ملخّص:

التّفكيك عند "دريدا" لا ينافي الطّبيعة البشرية في بحثه عن المختلف، فقد أقام "دريدا" نص التّفكيك على أساس المغايرة والاختلاف، بدءًا من هدمه لمسلّمات الفلسفة الغربية القائمة على اللوغوس والميتافيزيقا، وصولًا لهدم النّص من مركزه، في بحثه عن الهامشيّ والمهمّش، والغائب والمغيَّب، والهدف دائمًا هو إنتاج فكر مختلف ومضادّ لما هو جليٌّ وبيّنٌ، وهذا ما قصده "دريدا" حين قدّم تعريفًا للتّفكيك بقوله: " إنّه أكثر من لغة"، فالبحث عن المسكوت عنه في هوامش النّصوص وبُناها الخفيّة هدفٌ للتّفكيك، حيث تقف اللغة عاجزةً عن خلجات النّفس، فيلغيها التّفكيك من منظور أنّ لغةً واحدة لا تكفي.. والتّفكيك الدّريدي من هذا المنظور مناقضٌ للهرمينوطيقا حيث يروم المختلف لا المنسجم، ويركز على فاعلية الاختلاف بدل فاعلية التّأويل ولعلّ هذا ما جعل التّفكيك يحتلّ مكانة في الأوساط المعرفية الغربية بداية من منتصف القرن العشرين، وقد تأثر به كثيرٌ من الكتّاب والمفكّرين على غرار "إدوارد سعيد" الذي اعتمد التّفكيك في بنائه للنصوص وتفكيكه للخطاب الكولونيالي والاستشراقي الغربيّ، فاضحًا المستور فيه، حيث أعرى السّياسة الغربية عامة الأمريكية خاصّة في كيلها المعايير بمكيالين، معتمدًا على المقاربة المركّبة للنّصوص وتعددّ التّخصصات وهو منهجٌ لا ينافي التّفكيك في قوله بعدم نقاء التّخصّص. وإنّ "إدوارد" في اعتماده التّفكيك يجنح للتّفكيك الألماني الذي يبحث دائمًا عن معنى منسجم وواضح عكس التّفكيك الفرنسي الذي يبحث دائما عن المختلف، حيث نصّ التّفكيك نفسُه قابلٌ للتّفكيك، فيتعدّد المعنى بتعدّد القرّاءات فضلًا عن تعدّد القرّاء.

abstract:

According to Derrida, deconstruction does not contradict human nature in his search for the different. Derrida established the text of deconstruction on the basis of contrast and difference, starting with his demolition of the postulates of Western philosophy based on logos and metaphysics, all the way to demolishing the text from its center, in his search for the marginal, the marginalized, and the absent. And the hidden, and the goal is always to produce a different thought that is contrary to what is clear and evident, and this is what Derrida meant when he presented a definition of deconstruction by saying: "It is more than one language." The search for what is silent about in the margins of texts and their hidden structures is the goal of deconstruction, as language stands incapable of The afflictions of the soul are eliminated by deconstruction from the perspective that one language is not enough. Derridean deconstruction from this perspective is contrary to hermeneutics, as it seeks the different, not the harmonious, and focuses on the effectiveness of difference rather than the effectiveness of interpretation. Perhaps this is what made deconstruction occupy a place in Western epistemological circles beginning in the middle of the twentieth century. Many writers and thinkers were influenced by it, such as Edward Said, who relied on deconstruction in his construction of texts and his deconstruction of Western

colonial and Orientalist discourse, exposing what was hidden in it, as he exposed Western policy in general, American politics in particular, in its double standards, relying on a complex approach to texts and multi-disciplinarity, which is An approach that does not contradict deconstruction when it says that specialization is not pure. In adopting deconstruction, Edward leans toward German deconstruction, which always searches for a coherent and clear meaning, unlike French deconstruction, which always searches for what is different, where the deconstruction text itself is deconstructible, so the meaning multiplies with multiple readings as well as multiple readers.