نقد استراتيجية التفكيك
في الخطاب النقدي الغربي والعربي

أ. نبيل محمد صغير
جامعة مولود معمري، تيزي وزو

Abstract: Criticism of the Arab deconstruction strategy Structural reading in the discourse of contemporary Arab critical thought This research is meant to be a critical reading to the strategy of deconstruction in the discourse of modern critical Arab through several models, as for the vision of reading, it came in a structural method, so it tried to catch the strings of the criticism of Arabic deconstruction and its elements and its western references. We will also examine the thesis of Muhammad Shawqi al-Zain on deconstruction.

مقدمة: يسعى هذا البحث إلى قراءة نقد استراتيجية التفكيك في خطاب الفكر النقدي المعاصر من خلال نماذج غربية وعربية، انطلاقا من مجموعة من **المفاهيم المؤطرة**، وهي: الهوية ولغة النقد، والنص النقدي ودور الذات في عملية التأويل، إضافة إلى دور المرجعيات أو المنبت الفلسفي للنظريات النقدية الغربية، سواء البنيوية منها، أم ما بعد البنيوية المتمثلة في التفكيك.

هدفنا في إذن، هو الحفر في أسباب ومصوغات نقد استراتيجية التفكيك، وآليات اعتماده النقد الغربي للتفكيك، كمنطلق للنقد العربي للتفكيك، مثل ألرت بيرمان في كتابه **من النقد الجديد إلى التفكيكية**، جون ستروك في **البنيوية وما بعدها**، جون إليس في **ضد التفكيك**، بالإضافة إلى كتاب **نقد الحداثة** لألان تورين، وغيرهم، كما أننا سنستعين ببعض الطروحات التي تقف مع التفكيك ضد الدوغمائيات.

1-الإشكالية الابستيمولوجية للغموض والزيف في خطاب التفكيك: حينما يعالج حمودة إشكالية الغموض في الطرح التفكيكي، فإنه لا يعزلها عن الطرح البنيوي الذي يراه واقعا في الإشكالية نفسها، ولكن بدرجة أقل نسبيا[1]، سواء في نسخته الأصلية أو في نسخته العربية المستعارة. وهنا نجد أنه من المشروع التساؤل عن هذا الغموض ومصدره، هل هو مرتبط بفهم حمودة؟ أم أنّه مرتبط ببنية الخطاب التفكيكي المعرفية والفلسفية واللغوية؟

إنّ تحليل حمودة للخطاب التفكيكي يرتبط بتحليله للخطاب البنيويفي مجموعة من الأساسات الفلسفية المشتركة بينهما، ومن أهمها: **الداخل والخارج، والذات والموضوع، والشك واليقين،** بل إنّه يقيم ربطا طريفا وذكيا بينهما على مستوى الإجراء التطبيقي والرؤية الفلسفية والنظرية فثنائية الخارج والداخل تقودنا إلى ثنائية أخرى أكثر تأثيرا وعمقا، وهي ثنائية الموضوع والذات. وإذا كانت الثنائية الأولى ترتبط.... بفكر سياسي واقتصادي فرض أيديولوجية جديدة على الواقع الثقافي للقرن العشرين، فإنّ ثنائية الموضوع والذات نشأت واستمرت فلسفية[2]، ومن ثم، نجده يتّخذ هذين الأساسين الفلسفيين منطلقا لمعاينة البنية المفاهيمية، ومستوى الوضوح في الطرح التفكيكي، مُدَعما بالطرح البنيوي في كثير من الأحيان للمقارنة والشرح.

يقول ستروك مؤكدا على ما يقوله حمودة في معظم كتاباته، عن **صعوبة الكتابة النقدية عند دريدا وفوكو وبارت**: "أعطت البنيوية وما بعدها سمعة سيّئة في بعض الأوساط، فقد تسبّبت هذه الكتابات في قدر كبير من التصلب ضدها عند أولئك الذين يصوّرون على أن وضوح العرض هو من الصفات الأساسية في أي مفكر"[3]، وفي سياق الكلام نفسه عن تعقيد وغموض الطرح التفكيكي عند ممثل بارز له وهو جان لاكان: "توصل معلقون وشراح أذكياء لا يتسمون بما يكفي من الصبر والأناة إلى نتيجة مفادها أنّ لاكان لا يُفهم وأن أتباعه لذلك لا يمكن أن يكونوا أكثر من حمقى طائعين"[4] ولكن ستروك لا يقبل بتلك النتيجة ويدعو للبحث عن الأسباب التي تدعو لاكان إلى الكتابة بتلك الطريقة والأسلوب. فيقدم في الصفحات التالية تفسيرا منطقيا وعقلانيا لمسوغات ذلك **الغموض اللاكاني**: "إذا ما قرأنا لاكان بصعوبة بالغة، فإن لاكان سيقول لنا إن ذلك حسن، سيقول لنا إننا في سعينا لتفسير ما يقصده لأنفسنا سيحرر عقولنا من عقالها. أي أن العلاقة بين الكاتب والقارئ تصبح أشدّ ديموقراطية عندما يتوقف الكاتب عن إتحافنا من عليائه بمذهبه الثابت بكلّ ما فيه من بساطة وهمية"[5]، فالعمق يحوي **الحقيقة**؛ عكس السطح الذي يحوي **الوهم**.

إنّ العقل التفكيكي أو العقل المضاد يحارب نرجسية العقل من منظور **محمد شوقي الزين**، ولكن يحتفظ بطابع الدوران فيه؛ أي الإقبال والإدبار، أو التفكير في الآن والمستقبل؛ يقول شوقي الزين: "يأخذ دريدا بالصيغة أو الهيئة في التفكير في الدورة أي في الثورة التي تسميها الطورة، ويدع جانب المضامين الرمزية أو النرجسية أو الأخروية في الحنين إلى الأصول... وربما أزمات العقل هي رهينة الالتفاف النرجسي حول الذات بإلغاء الآخر"[6]، والتفكيك أساسا جاء ليدافع عن الآخر المنسي والمهمش من طرف العقل أو الذات أو الأنا (ego) والعقل النرجسي يشتغل بالأنا ويصادر حرية الآخر ومصيره بدعوى عقلانيةٍ؛ وحتى على مستوى التأويل يقصي العقلُ الآخرَ داخل النسيج النصي للخطاب، والبحث في الهامش يعيد لهذا المقصي حرية التأويل.

إنّ الاهتمام بالجانب الفلسفي في مناقشة مفاهيم النظرية النقدية ومستويات خطابها لا يلغي وجود جانب أيديولوجي يتحكم في تشكيل لغتها المؤطرة لها ونقدها المدافع عن أطروحاتها. فالبنيوي مثلا هي امتداد للشكلية الروسية فلسفيا وإجرائيا بقدر ما هي ثورة عليها، هي تطوير للنقد الجديد بقدر ما هي رفض له[7]، فالجانب الفلسفي حاضر في التطوير وخلق المفاهيم، والجانب الأيديولوجي حاضر في الرفض والنقض والتجاوز. وفي هذا السياق بالتحديد، يمكن التأكيد على أن مسألة الرفض والنقض والتجاوز في الأسس الفلسفية ذاتها، هي التي تحكمت: "في قطبي الصراع **الداخل / الخارج**، أو **الشك / اليقين**، في الفكر الفلسفي الغربي أصبحا بمثابة البندول الذي لا يكاد يقف عن الدوران معلنا في كل لحظة، لمن قد نسى بداية الصراع من جديد بين طرفي الثنائية"[8]، ولو أنّ ربط ثنائية **الشك واليقين** بثنائية **الداخل والخارج** ربط غير موفّق فكل طرف في ثنائية الداخل والخارج يدّعي اليقين ولا يؤمن بغيره، حتى التفكيك الذي انطلق من الشّك في اليقين وقع في الكثير من مقولاته وتطبيقاته في اليقين الأحادي؛ مما جعله يوظف **تقنية الغموض الدلالي حتى لا يقدم أي معرفة يقينية**، فيبقى متواريا وراء شكّه المطلق في الوجود واللغة.

إن هذه النزعة الحلولية لطرف داخل الآخر لم تكن موجودة في الميتافيزيقا الغربية، فقد كانت الأفلاطونية والفيثاغورثية والرواقية وأشباهها من المدارس الفلسفية مرتاعة من القوى الأولية والجبارة التي تعطل عمل العقل، فإنها عرّت اللاعقلاني ورأته خطرا وعارًا يتوجب على العقل أو الروح مكافحته ومغالبته، وقد حدّدوا بإعلائهم منزلة العقل وتثمينهم النظام والمنطق، مشكلة اللاعقلاني للأجيال القادمة، ولم يقدّموا حلاً لها، وإذ جعلوا الإنسان مقياس الأشياء جميعها فأنزلوا الجنون من السماء وأنسنوه[9]، أي جعلوه إنسانيا، وكأن الجنون قوة غيبية أُلصِقَت بالإنسان، ففقد العقل. ولكن في الحقيقة العقل هو الذي يستوعب ويفهم الجنون[10]، لأن الجنون كامن ومستقر داخل العقل، والعكس صحيح إلى حد ما

يعترف جاك دريدا في رسالة وجّهها إلى صديقه البروفيسور الياباني أزوتسو بوجود ذلك **الغموض اللغوي**، والدلالات السلبية في كلمة التفكيك، ومن ثم يعمد إلى تجنبها وتفاديها أثناء إجابته عن السؤال الآتي: "ما الذي لا يكون التفكيك؟ أو بالأحرى ما الذي لا يجب أن يكون؟"[11] ولعل دريدا بتوجيهه السؤال إلى منحى هامشي / غير مركزي يكون مدركا لتلك الدلالات السلبية، التي يمكن أن تنتج لو حاول طرح سؤال ما الذي يكونه التفكيك؟ خصوصا وإنه ارتبط بالنزعة العدمية الهدامة لأنطولوجيا الإنسان، بكلّ ما يحتويه من تصفية واختزال سلبي[12].

إنّ هذا الاختزال السلبي هو الذي يوقع الإنسان في العدمية – كما يرى جياني فاتيمو-التي تدحرج الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول، فما هي سوى التيه وتبديلاته الناجمة عن ضلال، أو أكذوبة، أو وهم ذاتي ملازم للمعرفة تقابله الصلابة

الراهنة والماثلة للوجود ذاته[13]، **فالذات التفكيكية التي رآها حمودة قريبة من الذات الرومانسية**، مسألة يجب إعادة النظر فيها كليا لأن الذات التفكيكية قامت بإدراج نفسها في مركزية التأويل لدى الإنسان-في موازاة الموضوع التجريبي-مما جعلته مشتتا، وفي الهامش. يقول بيير زيما عن علاقة الرومانسية بالتفكيكية على مستوى ضمني؛ غير صريح: "إن الرومانطقيين حين يتعلق الأمر بتقويض أسس النظام الهيجلي يستبقون بعض وجوه التفكيكية الدريدية"[14]. لكن على الرغم من كل هذا، يستبعد زيما وجود تأثير للرومانسية على التفكيكية في قوله: "الرومانطقيون، لم يمارسوا تأثيرا على دريدا، وعلى التفكيكية، إنّ حداثتهم المناهضة للمنهجية، والمناهضة للهيجلية هي التي تبشّر بإشكاليتة التفكيكية"[15].

على الرغم من الغموض الذي يعتور لفظة التفكيك، إلا أن جاك دريدا لم ينزعج له، ولا للمفهوم الآلي الميكانيكي الذي تحمله اللفظة، بقدر ما يزعجه تحديد مفهوم التفكيك، واختزاله في تلك السمة الدلالية؛ أي التحليل الآلي الميكانيكي. يقول دريدا موضّحا: "عثرت على مفردة التفكيك، في **قاموس ليتريه lettré**، وكانت مؤدياتها النحوية واللغوية والبلاغية مربوطة فيه بأداء مكاني (آلي)، وبدا لي هذا الالتقاء مفرحا، وشديد التلاؤم مع ما كنت أريد على الأقل أن ألمح إليه"[16]. طبعا، إنّ فعل التفكيك الذي رأى فيه دريدا متوافقا مع الجانب المكاني (الآلي) يتوافق مع رؤيته الوجودية القائلة بزوال سمة النظام عن الآلة، بصفة عامة، بسبب تفككها، وعن العالم بسبب انهيار نظام الثنائيات الضدية التي تحكمه. وهذا يؤدي بنا إلى القول بأنّ اللانظام واللانسق الذي اقترحه دريدا وشحذه داخل **مفردة التفكيك يستلزم شحنة لا دلالية، وغموضا يميّزه حتى لا يفقد بريقه**، لأنّتفحّص إجراءات التفكيك من الداخل، وتبسيطها يؤدي إلى نقض كينونتها.

لقد ربط دريدا ذلك الغموض الذي يميّز مفردة التفكيك بمقولة الشبحية أو الطيفية **Fantomachie/Spectrologie** ؛ وهو ما لا يُرى، ولكن يُؤثر على موازين الحياة ولغة الفرد كتابة وصوتا، ف"فكرة الشبح تدلّ على مقلوبات الحقائق أو معكوساتها على غرار الثنائيات الميتافيزيقية التي سعى دريدا إلى قلبها: **الكتابة قبل الصوت، الجسد قبل النفس، الواقع قبل المثال**"[17].

إن هذه المسائل والمقولات جعلت حمودة، في نقده، يصف دريدا **بالكاهن**، ومشروعه ب**المارد، وفلسفته بالفوضى**[18]، وكأنّ الأمر يتعلق بفكر كهنوتي أو شعوذة معرفية، وكل ما من شأنه أن يجعل هذا المشروع مجرد مغالطة أو هرطقة أقرب إلى المماحكات اللفظية فارغة المعنى والمدلول منه إلى التأسيس المعرفي[19]، فمن الواجب، هنا قبل إصدار مثل هذه الأحكام، إخضاع الفكر التفكيكي إلى التحليل و التشريح.

لا يمكن قصر إشكالية الغموض في الخطاب التفكيك لدى دريدا، ولهذا يتوجب علينا البحث كذلك عن تلك السمة في **طروحات جان بودريار**، الذي يؤمن بالتفكيك، لا النظام، ليس فقط على مستوى اللغة، كما يذهب دريدا، وإنّما على مستوى العالم والواقع المعيش الذي اختفت منه سمة الوضوح، وعوضتها سمة الإبهام والانقلاب. يقول بودريار:" إننا نعيش لحظة انقلابية تنقلنا من عصر الواقع إلى عصر موت الواقع، بسبب موت أو نهاية أو تحلّل المبدأ المؤسس للواقع، مبدأ الصراع والمواجهة والجدلية والتناقض والنفي والقطيعة والمجاوزة والثورة والقدم"[20]؛ هذه الثنائيات البنيوية التي شكّلت الفكر الميتافيزيقي الغربي، وشكّلت **السرديات الكبرى *Lesgrand narratives**، اختفت كليا في عصر ما بعد الحداثة، ليتم استبدالها باللاقيم واللاأسس. ومن ثم، فانتفاء الثنائيات هو تشكيل للغموض المفاهيمي في الطرح البودرياري، فعدم القدرة على التّفرقة بين الشرّ والخير يعني التيه وغياب المعنى وتشتّته على مستوى القيم والأخلاق.

إن ذلك الغموض الموجود في الطرح المفاهيمي البودرياري مستمد من الطرح النيتشوي الذي لا يؤمن بوجود ثنائيات تحكم قيم الإنسان أو العالم ككل.فذلك التقابل بين الثنائيات مختلق غير أصيلفي الشيء، ومن ثم، يمكن للإنسان أن يكون طيّبا وشريرا في الوقت نفسه. وهذا في حقيقته تكريس مفاهيمي للغموض على مستوى قيم الإنسان وأخلاقه. يقول نيتشه: "إن التضاد بين "الأناني" و"المنزّه"؛ "غير الأناني"، إنّما يستحوذ على الوعي البشري أكثر فأكثر إبان انحطاط التقييمات الأرسطية. إنّ غريزة القطيع، على حد تعبيري الشخصي، هي التي تجد التعبير عن نفسها من خلال هذا التضاد بين اللفظين"[21]، فحديث نيتشه هنا عن غريزية القطيع الجمعي هو حديث عن سلطة العادة والتقاليد ودورها في تكريس مجموعة من الثنائيات من أجل خلق وضوح قيمي أخلاقي بين البشر، وهذا ما يريد نيتشه وغيره من ما بعد الحداثيين هدمه ونقضه كليا، عبر "خلخلة الفكر اليقيني، وبثّ الريبة في الثنائيات التقليدية القائمة على بنية التضاد، فيروم الإقرار بأنّ الأصل هو **انتشار الدلالة وتشتتها** إلى درجة أن يلتبس الحضور بالغياب، والخير بالشر، والمعنى باللامعنى، فلا نملك، إذ ذاك إلا بالتسليم بغياب معنى سابق أو كتابة أصلية **L'archi-écriture"**[22]؛ فانفصال عرى الثنائيات– ومن بينها **الدال والمدلول**-من أسباب خلق غموض مفاهيمي مقصود في التفكيك.

إنّ بداية الكتابة هي نهاية سلطة الصوت ومركزيته؛ نهاية الحضور وبداية الغياب، ففي مركزية الصوت يجب أن يتوفّر صاحبه ويحضر حتّى يحصل التأويل ويتمّ الفهم، ولكن الكتابة لا تحتاج لحضور الكاتب، بل تكرس لغيابه واختفائه، ومع غيابه لا تنتهي القراءات والتأويلات لنصّه المكتوب، بسبب انعدام مقصديته وغيابها، مع غياب الصوت.

لهذا السبب، فإنّ الصوت يقصي القراءة والتأويل، فيما الكتابة تستدعيهما (القراءة والتأويل)، بل إنّ ميجان الرويلي يرى أنّ الغرامتولوجيا (grammathologie)أو النحوية كما يفضل تسميتها هي "الكتابة والقراءة"[23]؛ بمعنى أنّ الكتابة تفرض وتصرّ على عمليات القراءة والتأويل الحرّة؛ التي لا ترتبط بمفاهيم نحوية أو قواعدية أو معيارية، ومن ثم "استقلال النحوية عن الدلالة"[24]؛ إذ المعرفة النحوية لا تحيلنا إلى الدلالة الدقيقة للكتابة، فللكتابة منطقها الخاص الخفي الذي تسير وفقه؛ إن جاز هذا التعبير المجازي.

في الغرامتولوجيا تجيء الخلخلة واللاتوازن من أجل فهم النصوص والخطابات، وتأتي وظيفة القراءة والتأويل والتفكيك فردانية، يمتحن بها المرء ذاته ويغبّر بها عن رؤيته وطموحاته نحو العالم والنص، ويعطي الأولوية والصدارة لحدوسه وأذواقه، وهنا تتدعّم الفرضية القائلة بانطباعية التفكيك وعودته المستمرة إلى الذات وانطباعاتها المختلفة والمتنوعة واللانهائية؛ فهي ضد الاتفاق الجمعي حول معايير معينة في القراءة، "لأن اختزال المعرفة إلى مجرد رأي متفق عليه في شكل إجماع مؤسس لا يخلو من اعتباط ويجعل من الفكرة التي يشكلها أي مجتمع حول نفسه ذات نزوع تمركزي بتبجيل الذات أو هدف ذريٍّ مغلقٍ، وربما فصاميٍّ يفصل المجتمعات في صورة أرخبيلات لا تتواصل"[25].

يحدث هذا اللاتواصل لأنّ كل مجتمع يمارس عملية القراءة والتأويل والفهم وفق معايير منتظمة وخاصة به فقط؛ فتغيب عالمية التأويل؛ سواءً التأويل المحدود أو اللامحدود، لهذا تصرّ غرامتولوجيا على فتح حدود التأويل إلى لانهائيته؛ لأنّها ضرورة لإنشاء تواصل بين المجتمعات على الرغم من إمكانية وجود معيقات في الفهم والتفسير، إذ قد يحدث سوء الفهم، ولكن هذا أحسن من أن لا يكون أي تواصل إطلاقا، ف"مهمة اللغة اليومية مهمة "سيزيفية"، مهمة بلا نهاية ولا تطور، لأنّ الآخر حرٌّ دائما في جعل ما يريده مختلفا عما يقول إنه يريده"[26].

يرى محمد شوقي الزين أن القراءة والكتابة ممارستان عاديتان ولا تناقض بينهما، استنادا إلى ميشال دو سارتو في مسألة الأداء الأصلي الذي كان سببا في ميلاد الكتابة كاستراتيجية علمية وفنية وفلسفية، وفي وصف التشكيلات اللاحقة في علمنة الصوت، إذ لا يوجد تناقض بين الكتابة والشفوية (الصوت) والعزل بينهما كان نتيجة تحديدات تاريخية وفلسفية ميتافيزيقة، ومنها ضرورة التمييز بين العقل (اللوغوس) والهوى (الباتوس) أو بين اللغة والكلام[27]؛ وهذا الفصل قامت به الميتافيزيقا الغربية حين خلقت الثنائيات، ولكن التفكيك، يجعل الصوت داخل الكتابة، ومن ثم لا يميل إلى طرف دون الآخر.

ويقرّ كل من منير الحجوجي وأحمد القصوار بأنّ بودريار **ينتقد الخلط ما بعد الحداثي للثنائيات، كما أنّه يؤمن بأهمية السيرورة الواقعية**، فيرهنها بوجود

مجموعة من الأسس القائمة على التضاد والتناقض الموجودة في الثنائية المتقابلة والمتصارعة، وغياب مثل هذه الأطر، حسبه، يؤدي إلى موت الواقع، وهنا يشدّد بودريار، بطريقة ضمنية في تحليلاته على خدعة وزيف ووهم التفكيك وتقاليد التقويض والتدمير الحاملة لإيديولوجيا وميتافيزيقيا تخليد وتأبيد الواقع، رغم نواياه التقويضية المعلنة .... كما هو حال التفكيك الهيدجري والدولوزي والفوكوي الذي، وهو يقرأ الواقع، كشبكات شمولية تسلطية ما فتئ يعيد بناءه ويؤبّده داخل بنيات أخرى[28]، وبناء على هذا تصير تفكيكية بودريار بنائية حينما تنهي الهدم.

إنّ الزيف الموجود في التفكيك له علاقة ببنية المجتمعات ما بعد الحداثية؛ فالتفكيك إذن كأنه يتصدى للزيف عن طريق زيف مقابل، فالزيف ما بعد الحداثي مقرون بأثر التكنولوجيا والإعلام -باعتبارها خطابات أو نصوصا-على مخيال الشعوب،" فكل وسائل الإعلام تعيش على الحدس بوقوع الكارثة، وبالقرب اللذيذ للموت، وكمثال على ذلك، نذكر الصورة التي عرضتها جريدة ليبراسيون، وهي توضح قافلة لاجئين تعرضوا للهجوم مباشرة بعد أخذ الصورة وهذا استباق للنتائج، وتضليل مَرَضِيٌ ومساومة، واعتقال للإحساس"[29]، إذ أصبح الخطاب يصنع الواقع، لا العكس، فوسائل الإعلام التي أنتجتها الروح الحداثية الوضعية تمردت على الذات الإنسانية، وأنقصت من قيمتها، وجعلتها تعيش في زيف وغموض لا نهائي، وهذا يندرج فيما يسمى **بالتشيئ**. وهو نتيجة ابتعاد وسائل الإعلام عن الوظائف الحقيقة المنوطة بها؛ وهي نقل الواقع، فأصبحت تنتج واقعا تحركه أيديولوجيات معينة، فصارت تمثل خطابات زائفة، حتى وإن اتسمت بالوضوح، أحيانا، فعندما "تتحول التلفزة إلى فضاء استراتيجي وافتراضي للحدث فإنّها تصبح آلة للتصفية، حيث تتم إبادة الموضوع الواقعي، لصالح موضوع افتراضي في قبضة الوسيط الإعلامي"[30]، وهذا التشويش الإعلامي مرتبط، أساسا، بمفهوم **الإرجاء أو الانتشار la dissémination** وضياع العلامة في علاقتها بالمرجع (المشار إليه)؛ وهذا يقود إلى ضياع الحقيقة بصفة عامة.

إنّ ذلك التشويش الإعلامي الذي تحدّث عنه بودريار هو تطبيق عملي ونتيجة حتمية للسؤال الذي طرحه وعالجه حمودة؛ وهو الذي يتعلق بإشكالية سرقة المشار إليه **(المرجع)***.

يتساءل حمودة في هذا الصدد: "من الذي سرق المشار إليه **Le référent**؟، كان ذلك السؤال العابث الذي أثاره فنسنت ليتش في محاولة لوضع يده بدقة على جوهر النقد ما بعد الحداثي....مما أدى إلى طوفان من المدلولات المراوغة والدوال الهائمة"[31]، التي لا تعترف بالمعنى وتكرس للغيبي وغير المفهوم.

في هذا الصدد تقريبا، يعبّر مؤلف كتاب **ضد التفكيك** لجون إليس عن خواء التفكيك من أي منطق ضابط له في قوله:" إنّ أيّ بيان أو تحليل منطقي لما يكونه

التفكيك يرتكب خطأً في حق كنهه أو ماهيته؛ إذ لا يمكن وصف التفكيك بعينه على نحو ما يحدث في مواقف أو حالات أخرى"[32]، لأن كنه التفكيك، ولا منطقه، لا يعترفان بأية قاعدة أو معيار، فهو، أساسا لا يؤمن بأيّ قانون موصل إلى الحقيقة، بل يستند على حالات القانون الشاذة في نقد القانون نفسه. وفي اللغة لا توجد – حسبه – نظرية واضحة في عملية الفهم والتأويل.

ويواصل جون إليس في الكشف عن الزيف الواضح في المنطق الذي يتبناه التفكيك، إذ يرى أنّهحين يعترض معترض على الكتابات التفكيكية بالنقد والنقض؛ قائلا إنها متهافتة أو غير منطقية استنادا إلى معايير المنطق القديم، فالرد يكون من قبل التفكيكيين، في نطاق فكرة أنهم يلعبون ويعبثون في علاقة الدال بالمدلول، وأنّ أعداءهم ليسوا في مستوى الطروحات الفكرية للتفكيك، لكن ما يحير إليس سؤال: لماذا لا نرى التفكيك يتعرض للفحص الدقيق والاختبار كما نراه يستخدم؟"[33] ولم لا يقدم التفكيكيون شرحا مبسطا لمنطقتهم، ونراهم يكتفون فقط بالرد العنيف، وتتفيه من يخالفهم الرأي؟

إنّ ذكاء التفكيك، وقدرته الخارقة على الحفاظ على درجة غموضه، ونسبيته، يكمن في الإجابة عن الأسئلة السابقة؛ إذ يرُدُّ كل من يقع في إلزامية الإجابة، من التفكيكين، بأنّ المنطق البديل / المغاير لا يمكن أن يوصف أو يتعيّن، لأنّ أيّ وصف أو تحديد يعني الانضواء تحت مقولات المنطق القديم الذي يعترف بالمعيار أو الحدود والقيود[34]، فالتفكيك عكس ذلك، فهو يسعى إلى النأي بنفسه عن أيّة معالجة منطقية، مثل باقي الأطروحات الفكرية؛ إذ من أجل إثبات أطروحة في المنطق الأرسطي يجب الاستناد إلى التوبيك / الطوبيقا (Topiques)ف" يجب البحث عن مقدمة تتضمن حقيقة الأطروحة، وعندئذ، إذا بيّنا أن هذه المقدمة صحيحة، نكون بذلك، قد ثبّتنا الأطروحة. ولدحضها، يجب إيجاد مقدمة تكون نتيجة للأطروحة: وعندئذ إذا أثبتنا أن هذه النتيجة مغلوطة فسنكون بذلك قد دحضنا الأطروحة "[35]، وهذه السلسلة من القياسات لا تكون في صالحه؛ فهو يقدم مقدمة لا يمكن له إثبات صحتها، لأنّه أساسا، لو حاول ذلك لدحض دعامات وأساسات التفكيك بطريقة غير مباشرة.

إنّ وصف حمودة للتفكيك بأنّه لعب وعبث يصح كثيرا، ويتلاءم مع ذهب إليه **إليس** في تحليلاته السابقة، **نتيجة اعتماد حمودة على نقد إليس الذي فكّك لغز الغموض التفكيكي** حين شبّهه بوضعية النظر إلى صندوق لم يفتح بعد، ولن يفتح ويقال إن ثمة شيئا قيّما فيه"[36]، أو بتعبير آخر لدريدا نفسه: "ما يتصل بالحقيقة يرفض الانقياد"[37]، ومن يحاول الإمساك بها ما هو إلا "سفسطائي يتظاهر بمعرفة كل شيء"[38]، فما فائدة التفكيك إذا لم نعرف كيفية اشتغال آلياته واستراتيجياته للكشف عن الحقيقة؟.

1- إشكالية الهوية المتشظية واختلاف المرجعيات في خطاب التفكيك:

لقد تحوّل التفكير في الفكر/ العقل الغربي من مركزية العقل إلى عقل مضاد غير مركزي؛ إلى عقل يراقب نفسه في عملية التفكير وإنتاج المفاهيم، فانتقل إلى البحث في اللامُفكَّر فيه/ المسكوت عنه من خلال اللغة،" لأنّ الحقيقة رغم كونها المرآة المصقولة التي يتأمل فيها الإنسان قضاياه المعرفية والأنطولوجية والميتافيزيقية، فهي في اللحظة نفسها الخفية التي لا تظهر: مفارقة عجيبة تجعل من شدة الوضوح هو الاختفاء عينه، وهذا الاختفاء هو مالم يفكر فيه تاريخ الأفكار الغربي"[39]، وهنا صلب مركز اللامركز؛ أو بعبارة أخرى: صلب التفكيك الذي يرفض كل المركزيات، فتدوير الثنائيات وتحطيم قدسياتها العقلانية التقابلية أهم آلية أو تكنيك تفكيكي يعتمد عليه شوقي الزين في قراءاته، ويظهر هنا في ثنائية الظهور الخفاء؛ حيث يتحوّل الظاهر من شدة بروزه إلى حالة غياب؛ فيما يتحوّل الغائب المنسي من شدة غيابه إلى حالة من البروز؛ وهي بروز المنسي والمسكوت عنه في الفكر الغربي خصوصا والإنساني عموما.

وقد شكّلت قضية **الهوية المتشظية والذات الفاقدة لماهيتها،** واختلاف المرجعيات بين الطرح التفكيكي الغربي والطروحات المعرفية العربية، منطلقا أساسيا في نقد حمودة للتفكيكية، فقد استلهم هاتين القضيتين من واقع النقد العربي، والطروحات الغربية المناهضة للتفكيك، وسنعرض لها في هذا المبحث، موضحين الأطر العامة المستفاد منها، وآلية الاستفادة. ولكن قبل ذلك يجب ألا نحصر مفهوم الهوية في معناها الضيق؛ المتمثل في الأبعاد الثقافية والسياسية المميزة للإنسان، بل نقوم بتوسيعه إلى الأبعاد المتنوعة المميزة لكل الموجودات، ومنها الإنسان، والنص والعالم، والدين....، فما علاقة استراتيجية التفكيك بهذه القضايا الفلسفية؟

ينفي جاك دريدا أن تكون **معتقدات الإنسان** التي تشكّل جزءا من هويته وحاضره وماضيه أساسية له:" فالوعي التفكيكي لا يراعي حرمة أي شيء، لا علاقة له بكل ما يعتقده الإنسان إنما صله بحرفية دوره الذي يكون حرا"[40]، وإذا كان مفهوم الهوية حسب رسول محمد رسول مرتبطا فقط بالوحدة[41]، فإنّ طرح دريدا في نصه السابق يلغي تلك الوحدة ويكرس للتشتت الهوياتي للإنسان أو الجماعة الثقافية. يقول في الصدد نفسه الباحث محمد رسول: "نلاحظ أنّ سياسة الهوية والاختلاف تضمر نفيا مزدوجا لأكثر من اتجاه يتّصف بالعمومية والشمولية والكليّة، ومنها الليبرالية الغربية والماركسية"[42]

نبدأ بفهم هوية الإنسان المتشظية في **الطرح التفكيكي** من خلال نقيضه، وهو **الفكر البنيوي** الذي بدوره حصر الإنسان في دائرة من الأنساق وجعله مجرد عنصر فيها. وإذا كانت البنيوية قد حصرت هوية الإنسان في أنساق، فإن التفكيك قد شتت هوية الإنسان إلى عدة أنساق لا تجانس ولا انسجام بينها، ومن ثم اختلفت مرجعيات ومقومات الإنسان الشرقي عن الغربي، في فكره ونقده.

إنّ أول تفكيك أحدثه دريدا في هوية النص، حين فصل بين الدال والمدلول، وانتقد الفهم السائد على أنهما يمثلان وجهين لعملة واحدة، أو أنهما يشبهان علاقة الجسد بالروح[43]. هذا الفصل الدريدي جعل "التأويل ممكنا لأنّ البشر محكومون في لغتهم بفقدان جذري للمدلول، وفي هذا الفقدان يتأسس هذا الانزلاق الدائم للغة أمام نفسها بالشكل الذي تضاعف فيه ذاتها وتتكاثر في تخارج إزاء نفسها من دون نواة تشكل مركزها الذي تنشد إليه سوى هذا الفراغ الذي يخلقه غياب المدلول، والذي يعكس حركة التفاف غير متناهية "[44]، فالإنسان الخارج عن هوية منسجمة لا يهمه التأويل المنسجم الذي تتحكم فيه سلطة **اللجوس/ العقل**، ولهذا السبب رأى حمودة أن المزاج الثقافي للمجتمع الأمريكي الفاقد لهوية منسجمة، عبر تاريخ يؤسس لها، أكثر قدرة على استقبال التفكيك من الأوروبيين[45]، وهذا يتفق نسبيا مع ما يذهب إليه جون ستروك في تحليله للغموض وربطه بالسياق الثقافي الفرنسي عند قراءته لميشال فوكو الذي يستنكر وضوح لغة الفكر، لأن ذلك يمثل مزية وطنية، وذهنية البرجوازيين الفرنسيين التي يحاربها فقام بتقويض مستوى وضوح لغتهم وأساليبهم[46]، وحتى مسألة الغموض التي تطرقنا لها في عنصرنا السابق لها علاقة بالمرجعيات المتنوعة والهوية الثقافية. إن الهوية المتشظية حسب دريدا لها علاقة وطيدة **بمفهوم الشذرة** التي هي:" الشذرة ليست أكثر من كسرة، من شظية، من **نتوء**، من فالق منتزع، من هاويته المحدقة عاليا، أو من حالة صدع وتصدع في المفهوم الكلي للشيء الأكثر مما هو شيء بحيث تتماوج العناصر المكونة له متباعدة ومتمايزة، وكأنّ كلا منها له كينونة خاصة به، أو وراء هذا الانقسام عودة إلى الطبيعة الفعلية للشيء اللامتناغم"[47]

ولهذا السبب المتعلق باختلاف المزاج الثقافي والفلسفي والديني والاقتصادي العربي" عن الواقع الحضاري الغربي... والذي أنتج الحداثة بنظرياتها النقدية وقيمها الأدبية ... المأزومة في الغرب ذاته، يجعل استيراد قيمها المعرفية من قبل واقعنا العربي ضربا من ضروب العبث.... أو شكلا من أشكال اللعب الحر للغة"[48]، وهذا الربط الطريف بين الهويتين العربية والغربية من جهة، ولعب التفكيكية الحر يفتح لنا

مجالات واسعة للمقارنة بين دور الهوية في الكشف عن تلاعبات النص عند التفكيكية وقراءة المقولات الجوهرية لديهم، ومن ثم، ربطها مجددا بالواقعين الغربي والعربي.

نبدأ بمركزية الصوت/الكلام، وعلاقتها بالمرجعيات الفلسفية القديمة، التي يعرض بيير زيما موقفا له عنها:" إنّ المركزية الكلامية أو المركزية الصوتية، بما هي مبدأ أساسي للميتافيزيقية الغربية، إنّما هي على حد قول دريدا، سيطرة اللغة المحكية سيطرة الكلام أوال phoné المفروض أنه يضمن حضور المعنى، ذلك أن المقالات الفلسفية – من أفلاطون إلى هايدجر – تنزع إلى إعطاء الأولوية للكلام، والحذر من الكتابة "[49] .

حتى أن ليونارد جاكسون يربط التفكيك بالتغيرات السياسية والاجتماعية التي كانت جارية في فرنسا أثناء حكم ديغول، ثورة الطلاب الوشيكة واندفاع الطلاب الثوريين وهم يصيحون باشمئزاز: "البنى لا تنزل إلى الشوارع"، فهم يستنكرون النظرة إلى الإنسان على أنه مجرد بنية لا غير. فلهم الحرية الكاملة في التحرك خارج الإطار البنيوي المقيّد"[50]، ولعل تلك الحرية لم تتحقق كما ذكرت السرديات الكبرى ذلك.

لم تقتصر ما بعد البنيوية على المفارقات الفكرية والحماسة الثورية والتلاعب اللاكاني بالألفاظ. ذلك **أنّ ثمة تلاعبا بالأفكار المؤسسة لهوية الإنسان وكيانه المعرفي** أيضا: فديريدا على سبيل المثال لا يقتنع بتقديم سجالات ضد مواقف يرغب في أن يضعها موضع المساءلة، بل يكتب بدلا من ذلك نصوصا تقع في تلك المواقف الإشكالية؛ وهذا حسب جاكسون انتهاك للذوق واللياقة وتكريس لمسحة الجنون، فديريدا مثلا حين رد على جون سيرل في مسألة الأعراف اللغوية، قام دريدا بانتهاك تلك الأعراف، وأساء أيضا تهجئة اسم سيرل فكتبه SARL بدلا من SEARLE[51] وإن كنا نعرف، من الغذامي أنّ "إنجليزية دريدا ضعيفة جدا فهو حين يقرؤها لا يشفق على نفسه من معاناة الحديث بلغة لا تنقاد له بسهولة، فكأنه يستل الكلمات من بطن معجم إنجليزي / فرنسي[52]، وهذا الاستعمال اللغوي عند دريدا يرتبط أساسا بهويته المتشظية (الفرنسية الجزائرية، اليهودية، العرب، الأمازيغ)التي عبر عنها في كثير من كتباته[53].

انطلاقا مما سبق، لا يمكن تجاوز الهوية الدينية عند الحديث عن تنوع المرجعيات وتناقضها بين الطروحات الفلسفية العالمية، ومن ثم انتفاء فكرة العولمة الثقافية. ويخوض المسيري في هذه المسألة بطريقة طريفة تقترب إلى طروحات

حمودة النقدية التشريحية؛ إذ يحاول إيجاد علائق بين استراتيجية التفكيك كجزء من ما بعد الحداثة واليهودية، وقد حصر تلك العلائق في[54]:

1- ضم العقيدة اليهودية لعدد من العقائد غير المتجانسة، والمتناقضية بشكل عميق؛

2- تذهب العقيدة اليهودية (في صيغتها الحاخامية) إلى أنّ التوراة هي الشريعة المكتوبة والتفسيرات الحاخامية التي دونت في التلمود تجسد الشريعة الشفوية؛

3- هناك مدارس يهودية في التفسير والتأويل تفترض أن المعنى الباطني غير المنظور للعهد القديم أكثر دلالة من المعنى الظاهري؛

4- هناك مدارس أخرى ترى أن فهم التوراة يشبه حالة الجماع، ولعل هذا يشبه من بعض الوجوه الحديث عن لذة النص.

على الرغم من هذه الروابط التي أوجدها **المسيري** من توجه ما بعد الحداثة الفكري والعقيدة اليهودية، إلا أنّ **علي حرب** لا يلتفت إليها في نظرته الشمولية الكونية إلى العولمة، يقول: "ليس من شأن العامل في حقل النقد الأدبي أن يتمرس وراء هويته الثقافية. وليست مهمته إنشاء نظرية نقدية عربية للتحرر من هيمنة النظريات الغربية .... غير أن بعض النقاد تطغى عندهم هواجس الخصوصية الثقافية، ولذا يتصرفون كمناضلين يهتمون بالدفاع أو الهجوم تبجيلا للذات أو تبخيسا في الغير، مثلما فعل كتاب المرايا المقعرة، وقبله شقيقه كتاب المرايا المحدبة"[55].

جاء علي حرب في رده على كشوفات حمودة عن الاختلافات الشاسعة بين البيئة الفكرية الغربية والعربية، معتمدا على المعرفة والثقافة الغربية التي اعتمدت على أنسنة الدين، وتطبيق الكشوفات العلمية والنقدية على الدين، بوصفه خطابا إنسانيا.

إن أي بحث في مرجعيات حمودة النقدية، هو بحث في آليات قراءته وفهمه للموروث الغربي؛ فلسفةً، ونقدا، وفكرا. ففهم المرجعية يستلزم، في سياق مقارباتنا الفكرية ولا نقدية، **فهم القراءة** التي يمارسها الناقد العربي عامة للفكر الغربي. لهذا، جاء فكر بعد ما بعد الحداثة يمثل مرجعية أطّرت فعل الكتابة النقدية، بطريقة نسبية، بحيث وجّهت مجموعة من القضايا نحو توجه نسقي محايث بعدما عانت من تمزقات التشتت والضياع الذي صنعه فكر ما بعد الحداثة العبثي للنص والعالم والذات.

الهوامش:

1- ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 232، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص 177، 178. وغيرهما.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص 179.

3- جون ستروك البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 206، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص 26.

4- المرجع نفسه، ص 27.

5- المرجع نفسه، ص 27، 28.

6- ينظر: محمد شوقي الزين، جاك دريدا، سؤال العقل في سياسة التفكيك (العقل، السياسة، الديموقراطية)، ضمن كتاب: جاك دريدا، ماذا الآن؟ ماذا عن الغد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب، ط.1، دار الفارابي، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، 2011، ص 316.

7- ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص179.

8- عبد الغاني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص58.

9- ينظر: روي بورتر، موجز تاريخ الجنون، ترجمة: ناصر مصطفى، مراجعة: أحمد خريس، ط.1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، 2012، ص 48، 49.

10- ينظر: جاك دريدا، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، ترجمة وتقديم: عزّ الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 61، 62.

11- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، ط. 2، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، 2000، ص 58.

12- ينظر: المرجع نفسه، ص 58،59.

13- ينظر: جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص ص 23،24.

14- بيير ق. زيما، التفكيكية، دراسة نقدية، ط1، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1996، ص 29.

15- المرجع نفسه، ص 29.

16-جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 58.

17- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ط.1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، 2008، ص 202.

18- ينظر: عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 298، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 2005، ص ص 150، 151، 152، 153.

19- ينظر: عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ط.1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، 2008، ص 53.

20- جان بودريار، الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، ترجمة: منير الحجوجي وأحمد القصوار، ط. 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000، ص05.

*- السرديات أو المرويات أو المحكيات الكبرى هي الوعود التي قدّمتها فلسفة الأنوار الغربية للإنسان، ومنها الحرية والاستقلال، والتقدم العلمي.

21- فريديريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت، د. ت، ص23.

22- عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع تأويلي عقلي، ص23.

23- ينظر: ميجان الرويلي، جاك دريدا: نُحُوُّ "الكتابة" سنان لا "كُتَّاب"، مقالات في "النّحْوَنة" والتقويض، ط.1، منشورت ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت، الجزائر، الدر البيضاء، 2015، ص 79.

24- المرجع نفسه، ص 79.

25- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط.2، الكلمة، دار الأمان، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، تونس، الرباط، الجزائر، بيروت، 2015، ص 174، 175.

26- بول دي مان، العمى والبصيرة، مقالات في بلاغة النقد المعاصر، ترجمة: سعيد الغانمي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000، ص 48.

27- ينظر: محمد شوقي الزين، ميشال دو سارتو، منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات، مدخل إلى قراءة تداولية، ط.1، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر ووهران، بيروت، 2013، ص 334، 335.

28- جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص06.

29- المرجع نفسه، ص46.

30- المرجع نفسه، ص46.

*- رغم أن حمودة لا يفرق في استعمال مفردة المشار إليه بين المرجع وبين المدلول، وهذا لعدم اعتماده على المؤلفات السيميائية التي تخوض في هذه المسألة، ففي كثير من الأحيان يربط مصطلح المشار إليه بالمرجع، وهو الأصوب، كما في هذا النص: "هل قلنا العلامة؟ لكننا نتحدث حتى الآن عن سرقة المشار إليه Le référent" . ينظر: عيد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 68. كما نجده مرات أخرى يستعمل لفظة المشار إليه قاصدا بها المدلول كما في نصه الآتي: "ذلك التوحد بين الدال والمدلول هو أساس حدوث الدلالة أو المعنى، وهو جوهر سلطة النص. وحينما يتمّ نسف ذلك التوحّد، بمعنى أن الدال لم يعد يشير إلى مدلول محدد، بل إلى أي مدلول، تضرب سلطة النص في الصميم" ينظر: عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص56.

31- عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 49.

32- جون إليس، ضد التفكيك، ترجمة: حسام نايل، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص 17.

33- ينظر: المرجع نفسه، ص 18.

34- ينظر: جون إليس، ضد التفكيك، ص 18، 19.

35- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، لبنان، د.ت، ص 22.

36- جون إليس، ضد التفكيك، ص 19.

37- جاك دريدا، المهماز، أساليب نيتشه، ترجمة وتقديم: عزيز توما وإبراهيم محمود، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذيقية، 2010، ص 79.

38- جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص62

39- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص 12، 13.

40- جاك دريدا، المهماز، ص 23.

41- ينظر: رسول محمد رسول، محنة الهوية، مسارات البناء وتحولات الرؤية، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت، عمان، 2002، ص ص 31، 32.

42 - المرجع نفسه، ص50.

43- ينظر: جاك دريدا، مواقع، حوارات مع جاك دريدا، ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، ط.1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1992، ص22.

44- عبد الله بومسهولي وعبد الصمد الكباص وحسن أوزال، أفول الحقيقة، الإنسان ينقض ذاته، أفريقيا الشرق المغرب، 2004، ص 33.

45- ينظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص ص 165، 166.

46- جون ستروك، البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ص 27.

47- جاك دريدا، المهماز، ص 28.

48- لطفي فكري محمد الجودي، نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ط.1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011، ص95.

49- بيير ق. زيما، التفكيكية، دراسة نقدية، ص 57.

50- ينظر: ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، الأدب والنظرية الأدبية، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2008، ص 172.

51- ينظر: المرجع نفسه، ص 176.

52- ينظر: عبد الله الغذامي، اليد واللسان، القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة، سلسلة كتاب المجلة العربية، ع 172 الرياض، 1432، ص 144.

53- ينظر: جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، أو في الترميم الأصلي، ط.1، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، 2008، ص 10.

54- ينظر: عبد الوهاب المسيري، "**اليهودية وما بعد الحداثة، رؤية معرفية**"، مقال بمجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، السنة الثالثة، العدد 10، ص 95، 96.

55- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع بيروت، عمان، 2005، ص ص 125، 126.