دريدا في مرآة الفلسفة المعاصرة:
الرؤية النقدية وحدودها

د. عمر التاور
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ابن زهر – أكادير، المغرب

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى فحص النقد الذي وجه لفلسفة جاك دريدا في سياقات الفلسفة المعاصرة انطلاقا من البت في أربع مصادرات، أولاها تصف فلسفة دريدا بالغموض وإساءة القراءة، وثانيتها تصفها بالخلط بين الفلسفة والأدب، وإعادة بعث التمركز الغربي الذي سعت إلى تفكيكه وتقويضه، وثالثتها تسمها بالروحانية المقنعة التي تمتح من مصادر دينية - يهودية، ورابعتها تصفها بكانطية أو هيجلية في ثوب جديد؛ ويظهر البحث حدود هذا النقد الموجه لفلسفة دريدا انطلاقا من هذه المصادرات بالعودة إلى نصوص دريدا التي تُظهر بالملموس بطلان جل هذه المصادرات والنقد المترتب عليها.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
التاور، عمر. (2024، دجنبر). دريدا في مرآة الفلسفة المعاصرة: الرؤية النقدية وحدودها. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، المجلد 1، العدد 9 (الجزء 2)، السنة الأولى، ص 545-560.

Abstract:

This research seeks to examine the criticism directed at Jacques Derrida's philosophy in the contexts of contemporary philosophy, based on examining four appropriations. The first describes Derrida's philosophy as ambiguous and misread; the second describes it as mixing philosophy and literature and reviving the Western centralism that it sought to dismantle and undermine; the third describes it as a disguised spirituality that draws from religious-Jewish sources; and the fourth describes it as Kantianism or Hegelianism in a new guise. The research shows the limits of this criticism directed at Derrida's philosophy, based on these appropriations, by returning to Derrida's texts, which clearly demonstrate the invalidity of most of these appropriations and the criticism that results from them.

مقدمة

الأصل في الفلسفة الأخذ والرد ومقارعة الحجة بالحجة، لهذا كتب أفلاطون على شكل حوار. اتخذ هذا الحوار في الفلسفة المعاصرة شكل نقد، ولهذا يبدو النقد فعلا ملازما لكل ممارسة فلسفية معاصرة، فليس ثمة فيلسوف معاصر لم يُمارسه ولم يُمارس ضده؛ وأبلغ مثال على ذلك ما نجده لدى جاك دريدا من نقد لميشيل فوكو، وما نجده لدى فوكو من نقد لدريدا، وقس على ذلك نقد مارتن هيدغر لفريدريك نيتشه، ونقد جيل دولوز لهيدغر، ونقد جان بودريار لدولوز وهلم جرا.

وبهذا الاعتبار، فإن جاك دريدا الذي مارس النقد على غيره إلى الحد الذي يجعل قارئه يخرج بانطباع أن فلسفته ليست سوى نتيجة لهذا النقد وبناء عليه، لم يكن هو نفسه في منأى عن النقد، نقد هم مفاهيمه وتصوراته ومنهجه إن كان يصح وصف التفكيك بالمنهج. ولأجل وضع اليد على هذا النقد، سيعمل هذا البحث على رصد معالمه عند بعض الفلاسفة والمفكرين المعاصرين لدريدا شأن ميشيل فوكو ويورغن هابرماس وبيير بورديو وغيرهم، ومن ثم إبراز مداه وحدوده بالعودة إلى نصوص دريدا نفسها، وبيان آفاقه وأهميته في إثراء وتجديد الفلسفة المعاصرة؛ وذلك كله انطلاقا من محاولة الإجابة، في كل فقرة على حدة، عن الأسئلة الآتية: هل ورث دريدا غموض هيجل في الفلسفة المعاصرة؟ وهل أساء فهم ديكارت أب الفلسفة الحديثة؟ هل أقام دريدا داخل التمركز الغربي في اللحظة التي كان يفكك فيها التمركز الغربي على العقل والصوت؟ وهل ابتذل الفلسفة بوضعها في قالب أدبي؟ هل صدر دريدا عن نزعة روحانية/ يهودية مُقنّعة وهو يؤسس للتفكيك والاختلاف؟ وهل عادت الكانطية/ الهيجلية مع دريدا في ثوب فلسفي جديد؟

أولا، الغموض وإساءة الفهم

هل ورث دريدا غموض هيجل في الفلسفة المعاصرة؟ وهل أساء فهم ديكارت أب الفلسفة الحديثة؟ هذان السؤالان هما مدخل ميشيل فوكو إلى نقد دريدا، فعنده أن دريدا يتعمد الغموض ويُغرق قارئه فيه؛ وما أشبهه في هذا بفريدريك هيجل، فإذا كان كارل بوبر يتهم هيجل بالغموض إلى الحد الذي جعله يصف كتاباته الفلسفية بالهراء الذي لا ينطوي على معنى ولا دلالة[1]، فإن فوكو

[1] - أدى انغماس فلسفة هيجل في التجريد إلى اضطراب مضمونها ومعناها، ذلك ما عاينه كارل بوبر (Karl Popper) وعبر عنه بقوله: "من أجل إعفاء القارئ سلفا من حمل تكلف هيجل المنمق والملغز على محمل الجد، سأقتبس بعضا من التفاصيل ==

يتهم دريدا بالغموض وتعمده، ودليل هذا الاتهام ما نقله جون سيرل عن فوكو الذي وصف – في محادثة جمعتهما - أسلوب دريدا وطريقته في استعمال اللغة بالغموض، وأخبره أن دريدا يمارس إرهاب الغموض (Terroriste obscurantisme) في كتاباته ونصوصه، لأنه يكتب بطريقة غامضة لدرجة أننا لا نستطيع أن نعرف ما يقوله، وعندما تنتقده، يمكنه دائما أن يجيب: أنت لم تفهمني، أنت أبله؛ وهذا هو الإرهاب عينه[1]. وقد زكى سيرل نفسه هذا الغموض بالقول إن "دريدا تصعب قراءته، لأنه غامض جدا. ففي كل مرة تقول فيها إنه يقول كذا وكذا، يجيبك: أنت لم تفهمني؛ وعندما تحاول معرفة التفسير الصحيح، تجد أن الأمر ليس سهلا"[2].

وبالمثل، يتهم فوكو دريدا بإساءة قراءة ديكارت وتصوره للشك والجنون والحلم، وبممارسة احتكار النص وإغلاقه باستبعاد الآثار التي ينتجها، وادعاء أن لا شيء خارج النص؛ هذا ما يؤكده بقوله: "لن اكتفي بالقول إنها ميتافيزيقا الميتافيزيقا أو انغلاقها اللذان يوجدان من وراء نصية الممارسات الخطابية، وإنما أذهب حتى القول إن الأمر يتعلق ببيداغوجيا مشروطة تاريخيا أخذت تظهر أنها بيداغوجيا تعلم التلميذ أن لا شيء خارج النص [...] وأن لا داعي للبحث بعيدا عنه، وأن

المحيرة التي اكتشفتها بخصوص الصوت ولا سيما العلاقات بين الصوت والحرارة. ولقد وجدت مشقة في ترجمة هذا الهراء من كتاب هيجل "فلسفة الطبيعة" (Philosophy of nature) بأكبر قدر من الأمانة [...] ثمة البعض ممن لا يزالون يؤمنون بصدق هيجل أو لا يزالون يرتابون في ما إذا كان سره ليس العمق وكمال الفكر بدلا من الخواء. وأريد منهم أن يقرأوا بعناية العبارة الأخيرة من ذلك الاقتباس، وهي العبارة الوحيدة المفهومة، ففيها يفضح هيجل نفسه بنفسه. إذ من الواضح أنها لا تعني سوى أن تسخين الأجسام الرنانة هو حرارة بالإضافة إلى الصوت. والسؤال المطروح هو ما إذا كان هيجل يخدع نفسه، وينوم نفسه مغناطيسيا برطانته الملهمة، أو ما إذا كان يتجرأ على خداع الآخرين وإغوائهم. وإني لعلى اقتناع بأن ثاني الأمرين هو الحاصل"؛ - كارل بوبر: **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، الجزء الثاني، ترجمة: حسام نايل، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2015، ص 56 – 57.

[1]- «Derrida, il est difficile de le lire de travers, tant il est obscur, raconte le philosophe américain John Searle. Chaque fois que vous dites : « Il dit ceci et cela », il rétorque : « Vous m'avez compris de travers » Mais quand vous essayez de savoir quelle est la bonne interprétation, ce n'est pas si simple. J'ai dit cela un jour à Michel Foucault; il me répondit que Derrida pratiquait le terrorisme de l'obscurantisme. Nous parlions en français. Quand je lui ai dit : « Que diable voulez-vous dire par là ? », il répondit : « Il écrit de manière si obscure qu'on ne peut pas savoir ce qu'il dit : voilà pour l'obscurantisme. Et quand vous le critiquez, il peut toujours répondre: 'Vous ne m'avez pas compris ; vous êtes un imbécile' : voilà pour le terrorisme » J'ai apprécié. J'ai écrit un article sur Derrida, demandé à Michel s'il acceptait que je le cite, et il a dit oui » ; - cité par: la rédaction de Books : « L'impasse Derrida » , *Magazine Books*, n 13, mai – juin, 2010, p 8.

[2]- cité par: la rédaction de Books : « L'impasse Derrida » , *Magazine Books*, n 13, mai – juin, 2010, p 8.

معنى الوجود يتجلى في النصوص. إنها بيداغوجيا تمنح لصوت المعلمين سيادة بلا حدود، فتخولها أن تعيد صياغة النص إلى ما لا نهاية له"[1].

ما يقوله فوكو عن إساءة دريدا فهم ديكارت يقول سيرل ما يشبهه عن إساءة دريدا فهم أوستين؛ ففي نظره أساء دريدا قراءة نظرية أوستين حول أفعال الكلام، وصمم على ألا يصدق أن هذا الأخير نجح في أن يقول ما يعنيه، أو أن يعني ما يقول، و"ويفترض (= دريدا)، على العكس، أن أكثر المواضع كشفا في نص أوستين هي تلك التي نجد فيها أن اختياره لاستعاراته وأمثلته الرمزية وتعبيراته يخلق مشكلات حقيقية لأي امرئ يريد أن يقرأ نصه قراءة فاحصة. وعند سيرل أنه لا وجود لمثل هذه المشكلات وإنما هي نتاج لتصميم دريدا الملتوي على تجاهل المعنى الواضح لكلمات أوستين واتجاه نواياه، بينما يتمسك دريدا بتفاصيل ثانوية يمكن للفلسفة – الفلسفة الجادة – أن تغض الطرف عنها [...] إن قول دريدا بهذا كله لا يمكن أن يعني في نظر سيرل غير أنه ليس منغمسا في حجاج فلسفي جدي"[2].

ثانيا. التمركز داخل التمركز

هل أقام دريدا داخل التمركز الغربي في اللحظة التي كان يفكك فيها التمركز الغربي على العقل والصوت؟ وهل ابتذل الفلسفة بوضعها في قالب أدبي؟

هو ذا سؤال هابرماس المزدوج ومدخله الأساس لنقد دريدا ونسف أطروحاته. ففي كتابه "القول الفلسفي للحداثة"، يرى هابرماس أن دريدا الذي يفكك المركزية الغربية بقي في حدود هذه المركزية، ف"شأنه شأن هيدغر، ينظر دريدا إلى مجمل الغرب ويضعه في مواجهة مع الآخر الذي

[1] - « Je ne dirai pas que c'est une métaphysique, la métaphysique ou sa clôture qui se cache en cette «textualisation» des pratiques discursives. J'irai beaucoup plus loin: je dirai que c'est une petite pédagogie historiquement bien déterminée qui, de manière très visible, se manifeste. Pédagogie qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte, mais qu'en lui, en ses interstices, dans ses blancs et ses non-dits, règne la réserve de l'origine; qu'il n'est donc point nécessaire d'aller chercher ailleurs, mais qu'ici même, non point dans les mots certes, mais dans les mots comme ratures, dans leur grille, se dit «le sens de l'être». Pédagogie qui inversement donne à la voix des maîtres cette souveraineté sans limites qui lui permet indéfiniment de redire le texte » ; - Michel Foucault: « Mon corps, ce papier, ce feu », in : *Dits et Ecrits*, Tome II, Edition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, Paris, 1994, p 267 – 268.

[2] - ماهر شفيق فريد: "في فلسفة اللغة: حول جدل دريدا وأوستن وسيرل"، مجلة **أوراق فلسفة**، العدد 13، 2005، ص 123.

يختلف عنه، والذي يعلن عن نفسه بهزة جذرية على الصعيد الاقتصادي والسياسي؛ أي - على السطح - لكوكبة جديدة تم وضعها بين أوروبا والعالم الثالث من منظور الميتافيزيقا"[1]. ومعنى هذا أن دريدا حصر تفكيكه في الفكر الأوروبي، فبقي حبيسه في اللحظة التي يدعي فيها نسف تمركزه.

وقد دفع ليونارد جاكسون بهذا النقد إلى أقصى مدى، فقال بأن دريدا لم يُقم مركزية بديلة فحسب بل توهم هذه المركزية، لأن ما يسميه دريدا بالتمركز الغربي ليس إلا وهما من خلقه وإبداعه، لأن التاريخ يشهد أنه "ليس هناك أي دليل على وجود المركزية الصوتية بهذا المعنى القوي، لا الآن ولا في الماضي، وما يبينه سجل التاريخ هو أن جميع الحضارات قد فضلت الكتابة على الكلام من جميع النواحي، وذلك منذ مصر القديمة على الأقل (...) إن الكتب قد اعتبرت دائما أكثر موثوقية من الخطب (...) وإن من يعرفون الكتابة قد تمتعوا بمزايا سياسية لدرجة نجاتهم من الموت في مقابل كفارة معينة، أما دريدا فيلقي بشبكته الكبيرة في تاريخ الفكر كله ليلتقط أشياء صغيرة كتدمر أفلاطون"[2].

هل تحرر دريدا من هذه الثنائيات الميتافيزيقية أو هذا التمركز؟ لا، فدريدا نفسه وقع أسير هذه الثنائيات التي تعلي من شأن طرف وتحط من شأن طرف آخر، وجديده أنه قلب تصور أرسطو، فبدل الإعلاء من شأن المنطق على البلاغة كما فعل أرسطو، يُعلي من شأن البلاغة على المنطق؛ ولهذا يقول هابرماس: "إن عمل التفكيك المتمرد يرمي بالفعل إلى هدم التسلسل المألوف للمفاهيم الأساسية وقلب علاقات التأسيس وعلاقات السيطرة على المستوى المفهومي، على سبيل المثال، بين الكلام والكتابة، بين المعقول والمحسوس، بين الطبيعة والثقافة، بين الداخلي والخارجي، بين الروح والمادة، بين الرجل والمرأة. المنطق والبلاغة يُشكلان إحدى هذه الأزواج المفهومة. يسعى دريدا بشكل خاص إلى قلب أولوية المنطق على البلاغة، أولوية كانت مقدسة منذ أرسطو [...] فهو يسعى إلى نشر سيادة البلاغة على ميدان المنطق ليحل المسألة المطروحة من خلال النقد الشامل الموجه إلى العقل [...] وحين يفقد المنطق أولويته التي كانت تؤول إليه تقليديا مقابل البلاغة، يمكن حينئذ لمن يمعن في التفكيك أن يتناول الأعمال الفلسفية بوصفها أعمالا أدبية"[3].

---

[1] - يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 255.

[2] - ليونارد جاكسون: **بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية**، ترجمة: ثائر ديب، سلسلة دراسات فكرية (68)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2001، ص 25.

[3] - يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور، ص 290 – 291.

ولأن دريدا يجعل البلاغة فوق المنطق أو يجهل التمييز بينهما، ويتناول الأعمال الفلسفية بوصفها أعمالا أدبية، فقد حول الفلسفة، بحسب هابرماس، إلى مماحكة بلاغية واختزلها في الأدب. وهو ما سمح بظهور نقاد آخرين يؤاخذون دريدا – استنادا إلى نقد هابرماس نفسه – على ابتذال الفلسفة وردها إلى الأدب واختزالها فيه، ف "عمل دريدا يتكون من سلسلة طويلة من المحاولات لاختزال الفلسفة في الأدب، أو على الأقل أنه يعالج النصوص الفلسفية بطريقة أدبية صرفة، مع التركيز المكثف على أساليبها واستعاراتها، واستعمال اللغة أكثر من المحتوى الجدالي [...] ففي عالم التفكيك، ليس ثمة شيء سوى الأدب، لأن الانزياح وعدم التحديد ينتشران في كل مكان، والأدب هو الاسم اللائق بهذه القدرة على اللاحسم (undecidability)، وعندئذ فكل شيء بمنزلة الأدب ضمن مشروعِ التفكيك وممارسته"[1]. فلا عجب إذا شن الكثيرون من أتباع التيار الرئيسي في الفلسفة الأنجلو - أمريكية (= تيار التحليل المنطقي) هجماتهم على دريدا، لأن كتاباته تتخذ منعطفا أدبيا شأن كثير من الكتابات الفرنسية الحديثة، ولأنه يدفع بالأسلوب إلى مكان الصدارة ولا يولي مسائل الفلسفة الجدية العناية اللازمة التي تستحقها، ولأنه محا الخطوط الفاصلة بين الفلسفة والأدب، فاعتبر الفلسفة مجرد ظاهرة نصية وأخضع العقل للبلاغة[2].

ثالثا، روحانية مقنعة

هل صدر دريدا عن نزعة روحانية/ يهودية مُقنّعة وهو يؤسس للتفكيك والاختلاف؟ يشكل هذا السؤال مدخلا آخر لنقد فلسفة جاك دريدا وردها إلى شكل من أشكال الروحانيات اليهودية؛ يشترك في هذا النقد الفيلسوفان الألمانيان هابرماس وبيتر سلوتردايك (Peter Sloterdijk) وبعض النقاد المعاصرين.

فأما هابرماس، فيرد فلسفة دريدا إلى نوع من الروحانيات اليهودية، ولا يمكن فهم كتاب دريدا، مثلا، عن "علم الكتابة" خارج هذه النزعة الروحانية؛ فلكي نفهم هذا الاهتداء العجيب إلى علم الكتابة، من المفيد أن نتذكر كتاب الطبيعة أو كتاب العالم الذي تصعب قراءته إلا أنه إذا ما بذلنا الجهد أمكننا تفكيك رموزه. ولهذا يذكر دريدا كلمة ياسبرز "إن العالم مخطوط كتبه آخر لا تبلغه قراءة شاملة ولا يفكك رموزه إلا الوجود وحده"[3]، غير أن دريدا يجرد هذه الصورة من كل

[1]- Jeffrey Nealon : « Literature », in: *Jacques Derrida Key Concepts*, Edited by Claire Colebrook, Routledge, New York, first published 2015, p 139.

[2] - ماهر شفيق فريد: "في فلسفة اللغة: حول جدل دريدا وأوستن وسيرل"، مجلة **أوراق فلسفة**، العدد 13، 2005، ص 122.

[3] - يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور، ص 260.

تفاؤل بتجذير فكرة الكتاب المفقود - أو النص الأصلي المفقود والذي توجد بقايا انمحت تدل عليه - بأسلوب كافكا، لكن مع فرق بسيط، ف"خلافا لما هو عليه الأمر في كتاب الطبيعة أو في الكتب المقدسة (...) يضمن النص المكتوب ديمومة الكلام الذي يتلاشى في العنصر الهش للكلام، ويجب أن يسبق الشرح بعملية تفكيك الرموز. وغالبا ما يكون النص قد تردى إلى حال من أجزاء إلى درجة تحول دون بلوغ العالم غير المعاصر للنص لمضمونه بأي شكل من الأشكال. إن ما يبقى من ذلك، حتى من نص غير مفهوم، حقيقة كونه مسجلا؛ إنها الإشارات، المادة بوصفها بقايا روح اختفت"[1].

وبهذا، لا يخرج دريدا عن التعاليم اليهودية ولا عن الإرث اليهودي؛ ف"على خطى لفيناس يستهلهم دريدا بشكل جلي من هذا التصور اليهودي للإرث الذي ابتعد – أكثر من التصور المسيحي – عن فكرة الكتاب، ولهذا السبب بالذات يظل متشبثا بشكل أدق بممارسة متبحرة في الكتاب المقدس. إن برنامج علم كتابة يطمح إلى نقد الميتافيزيقا يتغذى من منابع دينية"[2].

وأما بيتر سلوتردايك، فيرد فلسفة دريدا - في كتابه "دريدا مصريا: حول مشكلة الهرم اليهودي" (*Derrida, an Egyptian: On the Problem of the Jewish Pyramid*)- إلى الروحانيات اليهودية والمصرية القديمة، وذلك من خلال الكشف عن الدور الذي لعبته مصر والهرم المصري وكذا خروج موسى واليهود من مصر في تشكل هذه الفلسفة ومفاهيمها. فالتفكيك الذي هو عماد هذه الفلسفة ليس سوى مشروع فلسفي يسعى في جوهره إلى تفكيك وهدم كل شيء دون أن يطاله هو الهدم والتفكيك تماما مثل الهرم المصري الذي بقي خالدا في مكانه بوصفه بناء غير قابل للاهتزاز وغير قابل للتدمير إلى الأبد؛ أما مفهوم الانتشار فهو استعادة لخروج موسى واليهود من مصر وانتشارهم في الآفاق، وأما مفهوم الأثر فمُستلهم من قدماء المصريين الذين كانوا أول من امتهن كتابة/ ترك الأثر على رمال الصحراء، وأما فكرة دريدا القائلة إن كل شيء في الوجود يحمل في ذاته نقيضه فمستوحاة من فكرة التوحيد في الديانة اليهودية[3].

---

[1] - نفس المرجع والصفحة.

[2] - نفس المرجع، ص 261.

[3] - أنظر:

- Peter Sloterdijk : « Derrida l'Egyptien, ou comment construire une pyramide juive » ; in : - Valerio Adami et al : *Un jour Derrida*, Editions de la bibliothèque publique d'information, Paris, 2006, pp : 12 – 36.

وبالمثل، تؤكد الباحثة الأمريكية سوزان هاندلمان أن فكر دريدا يلتقي مع الفكر الرابيني في تركيزهما على الكتابة والكتاب المقدس، ورفض اللوغوس والمنطوق اليوناني الغربي[1]، ف"الكتابة، النص المقدس هي المصطلحات أو التعبيرات المميزة في الفكر الرابيني؛ فهي لا تسبق الكلام فحسب، وإنما تسبق، كلية، العالم الطبيعي. الفكر الرابيني لا يتحرك من المحسوس (المدرك) باتجاه المدلول المتعالي المثالي، وإنما من المحسوس نحو النص (أي الكتاب المقدس). وذلك هو مسلك دريدا أيضا، تحرك من علم الوجود (Ontology) إلى علم الكتابة (Grammatology)، من الوجود إلى النص أو الكتاب المقدس"[2]. وبهذا، فإن الفكرين (فكر دريدا والفكر الرابيني) يشتركان معا في اختيار الانتقال من علم الوجود إلى علم الكتابة، من الوجود إلى النص المقدس؛ وهذا هو ما يفسر، بحسب هارتمان، النقد الذي وجهه دريدا إلى فرديناند دي سوسير ونظرته إلى الكتابة بوصفها ضالة ومنحرفة وفاسقة، ويؤكد أيضا أن فكر دريدا "يعد الأخير ضمن سلسلة التأويلات المهرطقة اليهودية، ويبشر، في مقابل فرويد ولاكان، بشكل مكشوف بمذاهب الحلول والتناثر (dissemination) والتفكيك والاختلاف"[3].

رابعا، كانطية/ هيجلية جديدة

هل عادت الكانطية/ الهيجلية مع دريدا في ثوب فلسفي جديد؟ نعم، فالتفكيكية في نظر بيير بورديو ليست سوى وجه آخر للكانطية، وليست في نظر بيير زيما سوى وجه آخر للهيجلية؛ ففي كلا النقدين يبدو دريدا مثاليا لا يقل مثالية عن كانط وهيجل. فلا عجب إذا انطلق بورديو في نقده لدريدا من هذا المعطى المثالي الذي يجعل التفكيكية مثالية كانطية معاصرة، فعنده أن تفكيكية دريدا أبعد ما تكون عن التفكير في قضايا المجتمع وعن التنظير للمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي بذلك نظرية مثالية محضة تفتقر لأي بعد عملي. هذا ما يؤكده بيير زيما بقوله: "إن بورديو يأخذ على دريدا كونه يتقوقع في ميدان الفلسفة المثالية ولا يفكر – على المستوى السوسيولوجي – في الوظائف التي تضطلع بها التفكيكية في المؤسسات. يُلاحظ بورديو أن دريدا يبقى في الحقل الفكري للتراث الفلسفي المثالي المتمثل بكانط [...] وبورديو على حق في هذه

[1] - إبراهيم الفيضا: "دريدا والتراث القبالي"، مجلة **إسلامية المعرفة**، السنة الثالثة والعشرون، العدد 91، شتاء 2018، ص 129.

[2]- نفس المرجع والصفحة.

[3]- نفس المرجع، ص 130.

النقطة لأن الأدوات النقدية (البلاغية) التي تملكها التفكيكية في الوضع الراهن لا تسمح لها بالتفكير في السياق الاجتماعي والاقتصادي الذي تفعل فيه"[1].

يدفع بيير زيما بهذا النقد الذي يرُد التفكيكية إلى المثالية الكانطية إلى أقصى مدى بالقول إن التفكيكية ليس كانطية معاصرة فحسب بل هي هيجلية شابة أيضا، ودليله على ذلك أن دريدا "يبين في كتاب طليعي عن هيجل وجان جينيه يحمل العنوان المعبر (Glas) إلى أي حد يندرج في سلالة المفكرين الهيجليين الشباب، فهو ينطلق مثلهم من نقد للدين ليكشف الروابط بين هذا الأخير والفلسفة المثالية؛ ومثلهم يهاجم اللوغومركزية الهيجلية لأن الديالكتيك الهيجلي، أبا النقد، هو قبل كل شيء، وككل أب، ابن للمسيحية (...). بتعبير آخر: إن دريدا يطور النقد ما بعد الهيجلي حين يهاجم – في "Glas" وفي غيره – أطروحة هيجل القائلة إن المعرفة المطلقة تستتبع تماهيا محكما بين الذات والموضوع. وكبعض الشباب الهيجليين – ستيرنر وفيشر على سبيل المثال – يجتهد دريدا في تبيان أن الموضوع جامع للضدين، والمتناقض يميل إلى التملص من كل المحاولات المثالية لتعريفه على المستوى المفهومي، ولإخضاعه لإرادة ذات مسيطرة. وهو يمت بالقرابة، من هذه الناحية، إلى الهيجلي الشاب فيشر الذي يشدد على استقلال الموضوع، وعلى ميله إلى التملص من السيطرة الذاتية"[2].

خامسا، حدود النقد

تكشف هذه الانتقادات عن اختلاف وجهات النظر النقدية حول فلسفة دريدا، لكن النظر في هذه الانتقادات بالعودة إلى نصوص دريدا يُظهر أنها تتراوح بين دقة النظر النقدي والإخفاق في التأويل، بين اعتبارها انتقادات صائبة واعتبارها أيضا مجرد تأويلات لا تصمد أمام ما تكشف عنه نصوص دريدا من رؤى وأفكار. من ذلك، مثلا، أن الغموض الذي يتحدث عنه فوكو وسيرل لا يمكن اعتباره فعلا مقصودا من دريدا نفسه، لاعتقادنا أن هذا الغموض يرتد إلى سببين اثنين: أولهما طبيعة فلسفة دريدا من حيث هي فلسفة اختلافية قائمة على نسف ثبات المعنى وإنشاد المغايرة والاختلاف، وهو ما يمكن أن يُفهم منه نزوع نحو الغموض والإغماض؛ وثانيهما المناخ الثقافي السائد في فرنسا والذي فرض على المثقفين نوعا من الجنوح لاستعمال لغة منفلتة من لغة اليومي، وقد يرتد هذا الجنوح إلى التأثر بالثقافة الألمانية الموغلة في الإغماض.

[1] - بيير زيما: **التفكيكية: دراسة نقدية**، تعريب: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص 163.

[2] - نفس المرجع، ص 31 – 32.

أما النقد المتعلق بإساءة قراءة ديكارت فهو رد على نقد سابق وجهه دريدا لقراءة فوكو لديكارت في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، وقوام نقد دريدا أن فوكو قرأ الجنون داخل نظام العقل وداخل التمركز العقلي والثنائيات الميتافيزيقية، وهذا هو ما يفسر قول دريدا إنه "ما من تاريخ ممكن إلا تاريخ العقل، وأن الفيلسوف عندما يلجأ إلى أدوات صاحب خطاب العقل ليرجعها ضده، فهو لا يقوم إلا بعملية شغب بسيطة. والإشارة هنا إلى اضطرار فوكو إلى لغة أو إجرائية لغوية مزدوجة: فهو تارة يقارب الجنون بأدوات ومفاهيم العقل، وطورا يحاول بلغة شاعرية عالية أن يترجم همهمة الجنون وصمته. تمزق الكتاب (أي "تاريخ الجنون") بين هذين المستويين للكلام هو ما يصنع كبر مشروع فوكو وفشله في آن معا"[1].

أما نقد سيرل المتعلق بسوء قراءة دريدا لأوستين، فهو، أيضا، رد على نقد سابق وجهه دريدا لنظرية أوستين حول أفعال الكلام، وضمنه الفصل المعنون بـ "توقيع، حدث، سياق" في كتاب "هوامش الفلسفة"[2]؛ والملاحظ على هذا النقد الذي وجهه سيرل لدريدا، بحسب كريستوفر نوريس، هو أنه يغفل اعتبارين:

أولهما أن نص دريدا يمتلك صرامة خاصة به، وهو ما أغفل سيرل ملاحظته بسبب انصراف اهتمامه إلى الألعاب اللغوية التي يلعبها دريدا. فدريدا لا يقول باستحالة كل اتصال، وإنما يُسائل حق الفلسفة في إقامة نظرية في العقل واللغة انطلاقا من أفكار الحس المشترك التي تعمل بكفاءة في مجالات الحياة العملية، ولكنها تتخذ طابعا آخر عندما تعد مبدأ فلسفيا؛ وهو ما يناقض افتراضات سيرل الخاصة[3].

وثانيهما، أن سيرل الذي ينتقد دريدا لم يغادر التصور الميتافيزيقي الذي ينتقده دريدا نفسه، فظاهريا ينطلق سيرل من خلفية فلسفية مغايرة للخلفية التي يصدر عنها دريدا؛ من حيث إن "سيرل يقف في جانب العقل المشترك بينما دريدا يسلك الدرب الفرنسي المألوف: درب التجريد الميتافيزيقي. ولكن الواقع أن جدلهما يكشف عن انعكاس غريب لهذه الأدوار التقليدية، لأن سيرل

[1] - جاك دريدا: **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988، ص 29.

[2]- انظر الفصل المعنون ب "توقيع، حدث، سياق" (*Signature événement contexte*) في كتاب:

- Jacques Derrida : *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1972, pp 365 – 393.

[3]- ماهر شفيق فريد: "في فلسفة اللغة: حول جدل دريدا وأوستن وسيرل"، مجلة **أوراق فلسفة**، العدد 13، 2005، ص 124.

هو الذي يترجم مطلب ديكارت (مطلب الأفكار الواضحة المتميزة) إلى نظرية في الفعل الكلامي قائمة على فكرة اتصال ذي امتيازات خاصة بالمعاني والنوايا"[1].

أما نقد هابرماس لدريدا بخصوص التمركز داخل التمركز، فقد رد دريدا على هذا النقد بقوله إن "ما أسميه تفكيكا حتى لو كان موجها إلى شيء من أوروبا، فإنه أوروبي؛ إنه نتاج علاقة بين أوروبا ونفسها كخبرة في المغايرة الجذرية. منذ زمن التنوير تبنت أوروبا نقدا ذاتيا مستمر التكرار، وبهذا الموروث القابل للمواصلة والإكمال هناك فرصة للمستقبل. على الأقل أريد أن آمل بذلك. ولهذا يثار سخطي عندما أسمع الناس يدينون أوروبا تحديدا كما لو أنها ليست سوى مسرح لجرائمها"[2]؛ أما بخصوص نقد هابرماس لدريدا واتهامه بابتذال الفلسفة بردها إلى الأدب، فإن دريدا يعترض بشدة على النظر لعمله بوصفه امتيازا للأدب على الفلسفة، أو بوصفه اختزالا للفلسفة إلى برهنة لا متناهية من عدم التحديد، ولهذا انبرى للرد على انتقادات هابرماس للتفكيك في "القول الفلسفي للحداثة" بالقول: "على الرغم من أنني لم أُذكَرْ مرة واحدة، وكذلك لم يُشر إلى أي نص من نصوصي بوصفه مرجعا في فصل مكون من خمس وعشرين صفحة ويزعم أنه يشكل انتقادا طويلا لعملي، نجد هذه العبارات تتالى: "دريدا مهتم بالصدارة الثابتة للمنطق على البلاغة"، "التفكيك يمكن أن يتعامل مع الأعمال الفلسفية بوصفها أعمالا أدبية"، "في عمله التفكيكي لا يتقدم دريدا في التحليل، فبدلا من ذلك يتقدم عبر نقد الأُسلوب"؛ ذلك زيف، أقول إنه زائف بوصفه مناقضا للحقيقة"[3].

أما بخصوص النقد المتعلق بنهل دريدا من التراث والقبالة اليهوديين وصدور فلسفته عنهما، فيرد عليه دريدا بقوله: "حول المرجعية اليهودية، أعتقد أن القراءة المتأنية المتيقظة ليست خاصة بالتراث اليهودي، تأليفي في الثقافة اليهودية ضعيف جدا، وإن كان ما أفعله يستدعي تفسيرا يهوديا، فإن ذلك لا علاقة له باختيار، ولا برغبة، ولا حتى بذاكرة أو ثقافة"[4]؛ لكن مهما نفى دريدا ذلك، فإن قارئ ما بين سطور نصوصه يلمس لديه هذا الإرث اليهودي. يظهر هذا بشكل صريح في

---

[1]- نفس المرجع والصفحة.

[2] - جاك دريدا – نصير فليح: **ميراث الغائب**، ترجمة وتحرير وتقديم: نصير فليح، الطبعة الأولى، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2018، ص 95 – 96.

[3] - Jeffrey Nealon : « Literature », in: *Jacques Derrida Key Concepts*, Edited by Claire Colebrook, Routledge, New York, first published 2015, p 141.

[4] - أورده: بيتر بوكر: **الحداثة وما بعد الحداثة**، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، الطبعة الأولى، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1995، ص 216.

كتاب "الصفح: ما لا يقبل الصفح وما لا يتقادم" حيث يتماهى مع أفكار بول ريكور وفلاديمير جانكليفيتش ويرفض شأنهما إقبار الذاكرة (ذاكرة المحرقة) معتبرا إياها مما لا يجب أن ينسى، فلأجل الصفح لا بد للذاكرة أن تعمل وتشتغل، و"أن تبقى الذاكرة يقظة ومتيقظة، تستحضر الماضي وتعيش الحاضر بصور الماضي"[1]، ويظهر بشكل أوضح في تصوره للترجمة واعتبارها استعادة للغة أصلية تنتشر في كل اللغات كأنما هي دياسبورا شعب اليهود الذي انتشر في الأوطان دون أن يكون له وطن، فدريدا يستعيد هنا الحدثين معا: تشتت اللغات الذي يوازيه تشتت بني قومه؛ لكن هذا لا يعني أن دريدا بقي حبيس هذا الإرث الذي حاول بعض الباحثين حبسه فيه بداعي انحصار اهتمامه في كل ما هو يهودي[2]، لأن دريدا نزع منزعا كونيا ولم يبق حبيس هذا الإرث اليهودي - ولا هو بقي حبيس ما هو أوروبي كما يقول هابرماس - بدليل اهتمامه بكتاب ومثقفين وأعلام من ثقافات وديانات وقارات مختلفة، مثل اهتمامه بعبد الكبير الخطيبي الذي جعل من ازدواج لسانه مدخلا لبناء أطروحته حول لغة الآخر في كتابه "أحادية لغة الآخر"، أو اهتمامه بنيلسون مانديلا الذي خصه ببحث نشر في المؤلف الجماعي "من أجل نيلسون مانديلا" (1986) بعنوان: "عن الإعجاب بنيلسون مانديلا أو قوانين التفكير والانعكاس"[3].

---

[1] - جاك دريدا: **الصفح: ما لا يقبل الصفح وما لا يتقادم**، ترجمة: مصطفى العارف وعبد الرحيم نور الدين، منشورات المتوسط، ميلانو، 2018، ص 12.

[2] - يتساءل إبراهيم الفيضا في هذا الصدد: لماذا تحضر في العديد من دراسات دريدا ومقالاته أسماء وشعراء وكتاب ونقاد يهود معلومين معروفين، مثل: الفيلسوف اليهودي الألماني والتر بنيامين، والطبيب والمحلل النفسي النمساوي اليهودي سيغموند فرويد، والأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس، والفيلسوف اليهودي الفرنسي من أصل لتواني إيمانويل ليفيناس والشاعر والكاتب اليهودي الفرنسي إدموند جابيس، واليهودي الأمريكي المتخصص في التراث والتاريخ اليهودي يوسف حاييم يروشالمي، فضلا عن آخرين مثلهم، أمثال مارتن هيدغر، وكارل ماركس، وفيليب سولرز؟ ولماذا كتب دريدا بعيد وفاة والده كتابه المعروف أو سيرته الذاتية "نواقيس" (Glas) مكتفيا بعنوان من أربعة أحرف، ومعتمدا كتابة اتخذت شكل عمودين اثنين يدور محتواهما حول أعمال فلسفية لهيجل من جهة (يسار الصفحة) وحول سيرة الكاتب جان جينيه من جهة أخرى (يمين الصفحة)؟ ألا تكمن إحدى نقاط تأثر أو اتصال التفكيك التفكيك بالفكر القبالي في الاستحضار وطلب الممارسات والآليات التأويلية للنصوص اليهودية المقدسة كما تجلت عند أعلامها وحاخاماتها، والتوسل بها في دراسة القول الفلسفي والنتاج الأدبي الغربيين؟ ويخلص إبراهيم الفيضا من هذه التساؤلات باستنتاج مفاده أن "تاريخ الفلسفة عند دريدا ينحصر في التجاذب والصراع بين الفكرين اليهودي والإغريقي (الهلينستي – المسيحي) ويتمثل فهما"؛ - إبراهيم الفيضا: "دريدا والتراث القبالي"، مجلة **إسلامية المعرفة**، السنة الثالثة والعشرون، العدد 91، شتاء 2018، ص 111 – 112.

[3] - حول هذا البحث المخصص لمانديلا، انظر:

- جاك دريدا: **استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا**، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 71 – 101.

أما بخصوص النقد المتعلق ببقاء التفكيكية في الحدود المثالية والنأي عن المجتمع وما يجري في دوائره ومؤسساته، مما جعلها أشبه بمثالية كانطية/ هيجلية جديدة تقطع الصلة بواقعها، فإن دريدا رد عليه بقوله: "إن ضرورة التفكيكية لم تكن متعلقة في المقام الأول بمضامين فلسفية أو بمجموعات أو أطروحات، أو كتابات فلسفية، أو قصائد، أو كتابات لاهوتية، أو كتابات إيديولوجية، لكن بوجه خاص، وبصورة لا تنفصل عن الأطر الدالة، ببنى مؤسسية، ومعايير تربوية أو بلاغية، وإمكانات الحق، والسلطة، والتقويم، والتمثيل بالذات"[1]. لكن، رغم رد دريدا على هذا النقد برفضه، إلا أننا نتفق مع بيير زيما حول كانطية دريدا الواضحة المعالم، مثلا، في كتاب "الصفح: ما لا يقبل الصفح وما لا يتقادم"، لكننا نختلف معه حول صفة الهيجلية الشابة التي وصف بها دريدا، والباعث على ذلك كون فلسفة دريدا ما قامت إلا على أساس التحرر من هيجل بنقد الفلسفة الهيجلية، شأنها في ذلك شأن جل الفلسفات المعاصرة (نيتشه، هيدغر، سارتر، فوكو، دولوز ...إلخ)، بل إن فلسفة دريدا في جانب منها ما قامت إلا على نقد تصور هيجل للاختلاف، فعنده أن هيجل لم يدرك الاختلاف بوصفه اختلافا بل أدركه بوصفه هوية وسجنه في التطابق، ولهذا عمل دريدا – شأنه شأن سارتر ودريدا ودولوز – على إعادة التفكير في الاختلاف وتجاوز الخطأ الذي أوقع فيه هيجل الفلسفة، فوجه سهام نقده لهيجل لا لأنه أساء فهم الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود (هيدغر) أو بين الوجود والعدم (سارتر) أو بين الاختلاف والهوية (دولوز)، بل لأنه أساء فهم الاختلاف في حد ذاته. فهيجل لم يعمل سوى أن فكر في الاختلاف باعتباره تناقضا يؤسس للتعارض والسلب. وبما أن هيجل ظل يفكر بمنطق الهوية وقد أصبحت محكومة بمكونات التاريخ والحركة والسلب، فإنه "لم ير في الاختلاف إلا لحظة من لحظات الهوية الحقة التي هي تطابق الهوية مع الاختلاف"[2].

إن الاختلاف عند هيجل تناقض وارد من خارج الذات ولا يعمل إلا على صيانة تطابق الذات داخل هوية مطلقة؛ فهو إذاً اختلاف محكوم بالتطابق، بدليل قول هيجل نفسه: "إن الأشياء المتباينة تختلف عن بعضها البعض اختلافا بحيث لا يبالي أحدها بالآخر، ما دام كل منهما مطابقا لذاته، وما دام التطابق يشكل مجال كل منهما والعنصر الذي يتحرك داخله"[3]. وبما أن هذا

[1]- Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Editions Galilée, Paris, 1990, p 452.

[2]- عبد السلام بنعبد العالي: **هايدغر ضد هيجل: التراث والاختلاف**، الطبعة الثانية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص 88.

[3]- عبد السلام بنعبد العالي: **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000، ص 90.

الاختلاف لا ينفلت من منطق الهوية وإسار النسق[1]، فإن هيجل حصر عمله في الوحدة والتركيب، ولم يفهمه إلا في أفق هوية يروم الجدل صيانتها وحفظها.

وإذ ينتقد جاك دريدا هيجل وفهمه للاختلاف، فإنما يريد تحرير الاختلاف من هذا الفهم ذاته، فيفكر في الاختلاف خارج ميتافيزيقا الحضور[2] والتطابق، ويدركه بعيدا عن التناقض والتعارض؛ فبدل تمييز الهوية عن التطابق وإدراكها خارج مفهوم التعارض والتناقض، يعمل الاختلاف على تصديع الهوية والوحدة ذاتها؛ وبدل فصل ذات عن أخرى، وهوية عن أخرى (كما فعل هيجل)، ينخر الاختلاف كل ذات وكل هوية. وبذلك تجاوز دريدا الاختلاف الهيجلي المؤسس على التعارض إلى اختلاف يؤسس للتعارض ذاته، ليس بالاستناد إلى مفاهيم الصيرورة والعود الأبدي كما هو الحال عند فريدريك نيتشه، بل بالاستناد إلى مفهومي الإرجاء والتأجيل.

خاتمة

تأسيسا على ما سبق ذكره، يمكن القول إن النقد الموجه لدريدا ورده عليه وردود بعض نقاده على هذا الرد ذاته، يكشف عن توجه في الحوار طبع الفلسفة المعاصرة. توجه/ حوار يدل على قراءة الفلاسفة المعاصرين لنصوص بعضهم البعض، وأنهم لا يكتبون فحسب، بل يقرؤون أيضا؛ لكنه يدل، أيضا، على السمة الأهم وهي أن الحوار الفلسفي في صيغته النقدية يعد عنصر إثراء للممارسة الفلسفية، فالكثير من النصوص الفلسفية كُتبت في ضوء نقد ما. ألم يكتب فوكو "أركيولوجيا المعرفة" في ضوء النقد/ الحوار الذي أعقب صدور "الكلمات والأشياء"؟ ثم ألم يكتب جان بول سارتر "الوجودية مذهب إنساني" في ضوء النقد/ الحوار الذي رافق صدور "الوجود والعدم"؟ فالنقد الفلسفي ليس مذمة أو قدحا في العمل الفلسفي أو تنقيصا منه ومن صاحبه، بل هو عنصر إثراء وتطوير للممارسة الفلسفية؛ ولعل هذا ما قصده طه عبد الرحمن عندما قال: "إن الذي يغلق باب الحوار أو يخل بأدبه يميت في نفسه روح العقلانية النافعة، والعقلانية النافعة هي تلك التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة من جانبين اثنين على الأقل، ومن يميت هذه الروح يقطع الأوردة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة، فيحرم نفسه من إمكان تصحيح أرائه وتوسيع مداركه، فيضيق نطاق عقله ويتسع نطاق هواه"[3].

---

[1]- يقول عبد السلام بنعبد العالي في هذا الصدد: "منذ المثالية الألمانية، وهيجل على الخصوص، لم يعد بالإمكان طرح مسالة الهوية بعيدا عن مسالة الاختلاف. ما يؤكد ذلك هو أن هيجل نفسه، في طرحه لمسالة الهوية والاختلاف، يبدأ بإبعاد الموقف الساذج الذي يتمثل وحدة الهوية كانسجام، ويدرك الاختلاف كتباين بين وحدات مغلقة"؛ - عبد السلام بنعبد العالي: **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، مرجع مذكور، ص 90.

[2]- Jacques Derrida, L'écriture et la différence, Editions Seuil, Paris, 1967, p 405.

[3] - طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص 6 – 7.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- بنعبد العالي، عبد السلام: هايدغر ضد هيجل: التراث والاختلاف، الطبعة الثانية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.
- بنعبد العالي، عبد السلام: أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، الطبعة الثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000.
- بوبر، كارل: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني، ترجمة: حسام نايل، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2015.
- بوكر، بيتر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، الطبعة الأولى، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1995.
- جاكسون، ليونارد: بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية، ترجمة: ثائر ديب، سلسلة دراسات فكرية (68)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2001.
- دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988.
- دريدا، جاك: الصفح: ما لا يقبل الصفح وما لا يتقادم، ترجمة: مصطفى العارف وعبد الرحيم نور الدين، منشورات المتوسط، ميلانو، 2018.
- دريدا، جاك: استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.
- دريدا، جاك – فليح، نصير: ميراث الغائب، ترجمة وتحرير وتقديم: نصير فليح، الطبعة الأولى، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2018.
- هابرماس، يورغن: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.
- زيما، بيير: التفكيكية: دراسة نقدية، تعريب: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.

- طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000.
- الفيضا، إبراهيم: "دريدا والتراث القبالي"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة والعشرون، العدد 91، شتاء 2018، ص 107 - 140.
- شفيق فريد، ماهر: "في فلسفة اللغة: حول جدل دريدا وأوستن وسيرل"، مجلة أوراق فلسفة، العدد 13، 2005، ص 117 - 127.

المراجع الأجنبية:

- Derrida, Jacques: Marges de la philosophie, Editions de Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, Jacques: Du droit à la philosophie, Editions Galilée, Paris, 1990
- Derrida, Jacques: L'écriture et la différence, Editions Seuil, Paris, 1967.
- Foucault, Michel: Dits et Ecrits, Tome II, Edition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, Paris, 1994.
- Nealon, Jeffrey: « Literature », in: Jacques Derrida Key Concepts, Edited by Claire Colebrook, Routledge, New York, first published 2015, pp 139 – 143.
- Sloterdijk, Peter: «Derrida l'Egyptien, ou comment construire une pyramide juive » ; in : - Valerio Adami et al : Un jour Derrida, Editions de la bibliotheque publique d'information, Paris, 2006, pp 12 – 36.
- la rédaction de Books : « L'impasse Derrida », Magazine Books, n 13, mai – juin, 2010, pp 8 – 10.