

الدين والتفكيكية

الدين مفككا أم التفكيك متدينا؟



عبد الصمد زهور
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص التنفيذي

يندرج هذا العمل بصفة عامة في إطار مبحث **فلسفة الدين**، بحيث ننشد فيه رصد **أوجه العلاقة الممكنة بين التفكيكية والدين**، وقد حصرناها في وجهين بارزين، وجه أول نروم من خلاله الإفصاح عن **النتائج الفلسفية المستخلصة من مقارنة الدين تفكيكا**، بغية الوقوف على إمكاناته التي لم تستنفد بعد.

ووجه ثانٍ نبتغي من خلاله **مساءلة التفكيكية دينيا**، عبر الكشف عن **جذورها الدينية** التي تنتمي إلى **الثقافتين المسيحية واليهودية**، بهدف تخليصها من الشوائب التي يمكن أن تكون قد التصقت بها، وعملت على الحد من اقتلاعها لأشكال السلطة في الخطاب الديني كما في باقي أنماط الخطاب، رغم إعلان زعمائها عن هذا المبتغى مرارا، وفي مقدمتهم الفرنسي **جاك دريدا Jacques Derrida**.

تمهيد

قليلة هي الدراسات التي قاربت موضوع الدين مقارنة تفكيكية، إن لم نقل أنها شبه منعدمة. على هذا الأساس تأتي محاولتنا لمقاربتة تفكيكية بالانطلاق من كتابات دريدا خصوصا مقاله القيم حول الكيفية التي يكون بها الإيمان والمعرفة منبعان للدين في حدود العقل وحده، الوارد ضمن كتاب «الدين في عالمنا». غير أن هذه المقاربة لن تسير على هذه الشاكلة وفقط، بل ستتخذ وجهة معكوسة تقارب أيضا التفكيكية دينيا، من خلال بحث صلتها بالثقافتين اليهودية والمسيحية، وهو البحث الذي جسدت بعض الدراسات شيئا من ملامحه.

سيكون بحثنا في العمق بحثا يحاول أن يبرز أشكال تظهر الحوار الممكن بين التفكيكية والدين، حيث سيتخذ طابعا ازدواجيا، إذ سنخصص شقه الأول لمقاربة الدين تفكيكيا، وشقه الثاني لمقاربة التفكيكية دينيا. لكن قبل كل ذلك لا بد من التوقف لإلقاء بعض الضوء على ماهية الدين، وإبراز بعض معالم التفكيكية مع التعريف برائدها الأكبر جاك دريدا.

الدين

اختلفت تعريفات الدين باختلاف الدراسات التي قاربت ماهيته، وهو ما جعل من هذا التحديد مبحثا يكاد يكون مستقلا، لذلك سنكتفي في هذه التوطئة بالتعريف الذي يقدمه لالاند عندما يقول بأن الدين يعتبر «مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد، المتحدين: 1- بأداء بعض العبادات... 2- بالاعتقاد في قيمة مطلقة... 3- بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان... هي الله»¹. والظاهر أن كل الديانات والنحل تشترك في هذا التحديد، إذا ما أخذنا الله من حيث هو ذلك الموجود المطلق الذي يتوجه إليه الإنسان باعتقاده وعبادته، لا من حيث هو الكيفية التي يتصوره بها المنخرطون ضمن ملة من الملل أو نحلة من النحل، إذ تفرده كل ملة بخصائص قد لا يعترف بها أهل الملل والنحل المخالفة.

أما إذا أردنا تبين بعض معالم التعريف الفلسفي للدين، نجد مثلا الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Emmanuel Kant يُعرفه بقوله إن «الدين هو معرفة الواجبات Duties كلها باعتبارها أوامر إلهية Divine Commands»². على الرغم من الطابع العقلي الأخلاقي الظاهر في هذا التعريف - مثلما هو

1 لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت؛ دار عويدات، 1996)، ص 1204 وما بعدها.

نقلا عن: محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين (القاهرة؛ دار قباء، 2001)، ص 19

2 Kant. *Religion within the limits of reason alone*, tr. T.M. Greene and H.H. Husdon, (Chicago, The open court publishing Company (Ger 1793) 1934), p: 142

نقلا عن: محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 18

ظاهر في كتابه «الدين في حدود مجرد العقل» بعامة - فإنه يمكننا أن نستشف منه كون الدين مجموعة من الواجبات التي تتجسد في الديانات المختلفة، على شكل نواهٍ وأوامر إلهية، تضبط العلاقات بين بني البشر فيما بينهم، وبينهم وبين باقي المخلوقات الأخرى.

في نفس السياق، نجد الفيلسوف الألماني الآخر **هيجل Friedrich Hegel**، في كتابه «قراءات (دروس) في فلسفة الدين» يُعرف الدين بقوله إنه «هو الروح واعيا جوهره... هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي»³ وعلى هذا الأساس، يكون الدين تجسيدا لوعي المخلوق بخالقه، وسعيه إلى الكون على شاكلة ما يبتغيه، أو شاكلته ما دامت الروح في جوهرها واحدة، بغاية الخلاص مما من شأنه أن يُغيّب هذا النوع من الوعي ويدنس هاته الروح.

هكذا إذا يظهر أن الطابع العام الذي يسم الدين يتجسد في كونه محاولة للخلاص أو الامتثال لإرادة الخالق، من حيث هي عموما إرادة يُعتقد في خيريتها وفي أهميتها للنجاح في تسيير أمور عالم الهنا والسير على درب السليم للنجاة في عالم الهناك.

التفكيكية.

تيار يُعتبر **جاك دريدا** متزعمه الأكبر، ظهر في الستينيات من القرن الماضي، وللتعرف عليه يلزمنا التعرف بداية عن دريدا ثم على تصوره للتفكيك.

■ جاك دريدا.

ولد **دريدا** بمنطقة البيار المتواجدة قرب الجزائر العاصمة عام 1930، بدأت اهتماماته الفلسفية منذ عام 1947، حيث قرأ أعمال **هنري برغسون Henri Bergson**، **جون بول سارتر Jean-Paul Sartre**، **سورن كيركو غارد Søren Kierkegaard** ومارتن هايدغر **Martin Heidegger**، تعرف على ألبير كامي **Albert Camus** واهتم كذلك بالأدب.

كانت زيارته الأولى لفرنسا عام 1949، حيث التحق فيها عام 1952 بالمدرسة العليا للأساتذة، وهناك تعرف على **لويس ألتوسير Louis Althusser** و**ميشيل فوكو Michel Foucault**، واهتم بقراءة الأعمال الفلسفية ل**هوسرل Edmund Husserl** وروايات **جيمس جويس James Joyce**.

3 Hegel, *Lectures on the philosophy of Religion, Lectures of 1627*, Ed P.C. Hodgson, Tr. By R.F. Brown. P.C. Hodgson and J. M Stewart with the assistance of H.S. (Havis, University of California Press. 1988). P: 405

نقلا عن: محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 18

بعد عودته للجزائر عام 1957 في إطار الخدمة العسكرية التقى دريدا بالسوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو Pierre Bourdieu. عاد عام 1959 إلى فرنسا، حيث اشتغل مدرسا للفلسفة العامة والمنطق، مساعدا لكل من غاستون بشلار Gaston Bachelard، جورج كانغليهم Georges Canguilhem، بول ريكور Paul Ricœur، وجان فال Jean André Wahl.

أصدر بداية من عام 1967 كتاباته: الصوت والظاهرة؛ الكتابة والاختلاف؛ في علم الكتابة؛ صيدلية أفلاطون؛ انفعالات؛ المهماز أساليب نيتشه؛ استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا؛ أحادية الآخر اللغوية؛ عن الحق في الفلسفة، في الروح هايدغر والسؤال؛ أركيولوجيا التوهم... إلخ.

شارك في العديد من المؤتمرات الأدبية والفلسفية في مختلف بقاع العالم وحاز على العديد من ألقاب الدكتوراه الفخرية، وأسس العديد من الجماعات الفكرية والفلسفية، وكانت له زيارة للمغرب عام 1982، بدعوة من عبد الكبير الخطيبي إلى لقاء جمعت أعماله ونشرت بعنوان «لقاء الرباط مع جاك دريدا: لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة أحمد الشرقاوي».⁴

يظهر إذن أن دريدا فيلسوف من العيار الثقيل، راكم من الخبرة ما يكفي ليكون محل اهتمام عدد هائل من الدارسين في مختلف بقاع العالم، فقد استندم في فلسفته التفكيكية فلسفات متنوعة ومختلفة، تتبلور بوضوح من خلال نهجه التفكيكي، حيث توجد «بين ماركس ونيتشه سياسة التفكيك»⁵، وتمتخ من فلسفات هايدغر وهوسرل وهيجل ومن التحليل النفسي والتوسير، والعديد من الفلسفات الوازنة التي اطلع عليها دريدا كما بيّنا فيما سبق من سطور.

■ التفكيك.

يرتبط الحديث عن التفكيك ارتباطا وثيقا بالنصوص، على اعتبار أنه أسلوب في قراءتها⁶. والارتباط بالنصوص من حيث هي كتابة يأتي خلاصة لتقويض دريدا لتاريخ الفلسفة الغربية الميتافيزيقية، وبذلك يتم التعبير عن تفكيك Deconstruction بمصطلحات أخرى من قبيل: التشريح، اللبناء، الهدباء...

4 Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida, Translated by G. Bennington, (Chicago and London The university of Chicago Press, 1993), PP: 325- 336

نقلا عن: سامي محمد عبد العال، "كرونولوجيا Chronologie تسلسل تاريخي بأهم الأحداث في حياة دريدا" في: أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتفكيك (بيروت؛ دار الفارابي، 2010)، ص 7 - 13

5 Christopher Norris, Deconstruction, Theory and Practice (London and New York, Rutledge Taylor & Francis-Library, 2004), P: 73

6 نقول هنا أسلوب بدل منهج لأن دريدا نفسه يرفض وسم التفكيك بكونه منهجا، أو وسم التفكيكية باعتبارها نظرية، لأنهما لو كانا كذلك حسبها لكانت لهما قواعد، والحال أنهما ليسا كذلك، بل مجرد أسلوب في القراءة يجعل من الاختلاف منطلقه ومنتهاه.

الخ⁷، فقد عمل دريدا على ضرب مركزية الصوت التي لازمت الفلسفة الغربية، من حيث إن الصوت كما يتجسد في فلسفة الحضور تفاعل مع موضوعات العالم الخارجي من طرف العقل، بشكل مباشر يتجاوز الزمن من حيث كونه إحالة على التغير الذي تضيع معه الحقيقة. فدريدا يفكك مركزية الصوت لصالح الكتابة التي تضمن الاختلاف وتثبت، بشكل تصوير معه الحقيقة غير رديفة للمطابقة، وإنما للاختلاف الذي يحجب عنا الصوت إمكانية تبينه على الحقيقة، والأدلة اللسانية لدريدا على ذلك كثيرة أشهرها ترجمته لكلمة الاختلاف **Différance** بـ **Différance**، من حيث هما منطوقين متماثلين لمنطوق/ مكتوب مختلف. فوحدها الكتابة تضمن تبين الهوامش والتعبير عن الاختلاف، وهو التبين الذي لا يكون بغير نهج تفكيكي يعمل من خلاله القارئ على "تقطيع النص إلى وحدات أولية، وما ينقطع عن النص هو نص جديد يتم تركيبه"⁸، فالنص كما تتصوره التفكيكية يحل بالرموز والاستعارات والإيماءات، التي يعمل القارئ على دمجها بمعانيه الخاصة لتجعل من عملية القراءة كتابة جديدة، بل تجعل من كل قراءة كتابة. وهذا شكل من أشكال ضرب الثنائيات التي تقوم عليها الميتافيزيقا الغربية، وهو الضرب الذي حمل دريدا لواءه. فدريدا وعلى عكس التصور اللساني البنيوي لدى دوسوسير **Ferdinand de Saussure**، ينظر إلى المدلول على أنه ليس مدلولاً واحداً على الإطلاق «بل هو مدلول متعدد ومختلف ومتناقض... فالماء يعني كأس ماء أو قطرات من الماء، أو المطر، أو البحر، أو البحيرة...»⁹.

على هذا الأساس، تكون التفكيكية غير مؤمنة بخضوع النص لانسجام كلي، وبذلك تنتصر للاختلاف وتنظر إلى النص على أنه «لا يعطينا نفسه إلا فيما يحجبه، وبالضبط فيما يحمله في طياته من رخاوة خلف مظهر أقوى الحقائق بداهة، البياض الذي يتسلل إلى سواد كتابته الدقيقة»¹⁰. وهذا الانتصار هو الذي سنحاول تبين معالمه من خلال المواضيع التي تحدث فيها دريدا عن الدين، لنقف معه على الدين مفككا.

الدين مفككا.

لا يجد الباحث تناولا تفكيكيا دقيقا لنص بعينه من النصوص الدينية لدى رائد التفكيكية دريدا، فكل ما نجده لديه هو بعض الإشارات المتناثرة هنا وهناك، أو دراسة موسومة بحسها التساولي، تقارب الموضوع بصفة عامة دونما غوص في الأعماق، على الشاكلة التي تجسدها مساهمته ضمن كتاب «الدين في عالمنا»، والتي ما فتئ يُبدي فيها توجسه في كل فقرة من مقاربة موضوع الدين تفكيكيا، وهي المساهمة التي يمكن تقريبها باعتبارها معبرة عن الدين كما تتصوره التفكيكية، من خلال عناوين صغيرة نجمها فيما يلي: ماهية

7 راجع: فريد أمعشوش، «مصطلح التفكيك، إشكالية الترجمة إلى العربية»، الأزمنة الحديثة، العدد 6 و7، (2013)، ص 213 - 215.

8 محمد شوقي الزين، «التفكيك في النص وفي الواقع، مدخل إلى فلسفة الهوامش والظلال»، الأزمنة الحديثة، العدد 6 و7، (2013)، ص 183

9 جميل الحمدواي، «التفكيكية: المعنى، التاريخ، المرتكزات والرواد»، الأزمنة الحديثة، العدد 6 و7، (2013)، ص 199

10 عبد السلام بنعبد العالي، «أثار دريدا»، مجلة فكر ونقد، السنة السابعة، عدد 66، (فبراير 2005)، ص 42

الدين تفكيكية؛ الازدواجية في الدين؛ اختلاف الأديان؛ كانط والدين في حدود العقل وحده؛ سبل التأسيس تفكيكية للدين؛ الإسلام والتفكيك، حوار التفكيك مع سابقه حول الدين، عودة الديني... وهو الإجمال الذي سننطعمه بالانفتاح على كتابات ودراسات أخرى غير هاته التي انطلق منها إجمالنا.

1. ماهية الدين تفكيكية.

مند البداية يعلن جاك دريدا توجسه من مقارنة ماهية الدين مقارنة عادية، وهو التوجس الذي يجد منطلقه في العديد من الإشكالات التي يطرحها الموضوع، وأولها مصطلح الدين نفسه، في هذا الصدد يقول دريدا «كلمة واحدة تعتبر الأكثر وضوحا والأكثر لبسا وهي كلمة «دين» Religion»¹¹، ولمقاربتها يصعب الانطلاق من المعنى التداولي، فليست لدينا تمثلات مشتركة حول ما تعنيه هذه الكلمة في مختلف اللغات التي نتكلم بها. وعلى هذا الأساس، يؤكد دريدا أنه لا يمكن أن نقارب معنى الكلمة «خارج اللسان وحرفية النص والكتابة، وهي العناصر التي تشكل لحمة كل وحي واعتقاد»¹²، ففي مرحلة من مراحل تاريخ البشرية شكلت حيابة الكتاب أساس البقاء لكل طائفة تدّعي لنفسها ديناً وتريد البقاء. ورغم ارتباط التفكيك بهذه الحيابة إلا أن ذلك لا يُهدى من روعه إذ يسعى إلى تفكيكها من الداخل، إذ يوجد في هذه الكتابة ما يعلي من شأن نقيضها بشكل يهدد عمل التفكيك، وهو التهديد الذي واجهته التفكيكية منذ ظهورها في هيئة مركزية الصوت التي احتقلت بها الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها الطويل على الشاكلة التي احتقلت بها الأديان. فالدين المسيحي كما هو بيّن في العهد الجديد يعلي من شأن الكلمة ويسمها بخاصية الأصل «في البدء كانت الكلمة»¹³. والدين الإسلامي في أوله أمر بالقراءة لا الكتابة «اقرأ باسم ربك الذي خلق»¹⁴.

بعودتنا إلى محاولة تحديد ماهية الدين تفكيكية، نجد دريدا نفسه يتساءل عن ماهية الدين قائلا: «ما الدين؟ الجواب: الدين هو الإجابة... فلا إجابة من غير استحضار لمبدأ المسؤولية»¹⁵، وعلى هذا الأساس، يتجسد الدين باعتباره ترابطاً، وعلاقة بين ذوات تحكمها التزامات ومسؤوليات، «الدين لا يستقيم من أن يبر المرء بوعده... من خلال فعل الواعد ذاته... ومن هنا يجسد أيضا الإجابة»¹⁶، والإجابة تُحيل حسب دريدا إلى قراءتين يحددهما دريدا باعتبارهما منبعين لكلمة Religion، أولهما القراءة الشيشرونية (نسبة

11 جاك دريدا، «إيمان ومعرفة منبعها الدين في حدود العقل وحده»، ترجمة حسن العمراني، في: الدين في عالمنا، إشراف جاك دريدا، وجياني فاثيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2004)، ص 11

12 نفس المرجع، ص 12

13 جميل الحمداوي، مرجع سابق، ص 209

14 القرآن الكريم، سورة العلق، الآية: 1

15 جاك دريدا، «إيمان ومعرفة منبعها الدين في حدود العقل وحده»، ترجمة حسن العمراني، في: الدين في عالمنا، إشراف جاك دريدا، وجياني فاثيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2004)، ص 35

16 نفس المرجع، ص 39

إلى شيشرون) التي ترده إلى **Relegere** التي تحيل على «الانتباه الدقيق، والاحترام، والصبر، بل أيضا على الحياء والتقوى. أما ثانيهما (لاكتناس وتويكان) فقد انطلق من **Religare** التي يرى بنفست أن الفضل في اشتقاقها يرجع إلى المسيحيين، ويربط أنصار هذا التوجه الدين بالربط، وخصوصا الإلزام والرباط وإن بالواجب وبالدين بين البشر أو بين الإنسان والإله».¹⁷

هكذا إذن فتحديد ماهية الدين تفكيكية لا يحيل سوى على الاختلاف، من حيث هو أساسا اختلاف مبنوث في الأصل كما تعبر عن ذلك كلمة **Religio** نفسها. فالاشتقاقين معا حسب دريدا يحيلان إلى المصدر نفسه، وهي الإحالة التي لا تنفي كون «لا شيء يتطابق مع المنبع».¹⁸

على هذا الأساس، تبرز القراءة التفكيكية للدين كقراءة يمكن أن تشكل أساسا فكريا لتدبير الانشاقات الدينية التي تعيشها مختلف المجتمعات اليوم، والتي تُربط مشروعاتها بالدين أساسا. فكل الحروب الموجودة اليوم تُقاد باسم الدين والحرب على التطرف ومواجهة الإرهاب، والاستشهاد في سبيل الله... إلخ. فلا شيء تفكيكية يمكن أن يحد من الاختلاف (القتالي) غير إقرار الاختلاف وتنبيته، من حيث هو اختلاف يجسده أساسا المختلف فيه وحوله وبسببه/ المنبع الأصل، وهو الاختلاف الذي يمكن الكشف عنه أيضا بالوقوف على الازدواجية المبنوثة في الأديان تفكيكية.

2. الازدواجية في الأديان.

إن التفكيكية في علاقتها بالنص، جنس النص، تقوم أساسا على النظر إليه على أنه «علامة **Marque** في سلسلة من البدائل يُتوهم، أي النص عبثا، أنه يتحكم بها أو يوجهها وكل معالجة أو قراءة، إنما تأتي لتسم النص بدمغة جديدة، تعيد اسمه، تبرز فيه طبقة مخفية، تلقمه (التلقيم **La greff**) ببعد آخر ما كان من قبل ملموحا فيه... أو حاضرا».¹⁹

على هذا الأساس، تكون الازدواجية مبنوثة في ثنايا القراءة على الشاكلة المبنوثة بها في ثنايا الكتابة، وفي النصوص الدينية باعتبارها كتابة، وهي الازدواجية التي تتجاوز النص إلى طرق الفعل والتصرف التي تجعل من النص منطلقا. ف «قراءة الغائب - الظاهر، أو «الخفي - المقروء»... غير متاحة إلا بواسطة ازدواجية الرؤية»²⁰، التي تحيل إلى ازدواجية المرئي، والتي كشف عنها دريدا في علاقته بالأديان، بشكل

17 نفس المرجع، ص ص 45 - 46

18 نفس المرجع، ص 46

19 جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جاهد، (دار الجنوب) 1998، ص 11

20 محمد علي الكردي، من الوجودية إلى التفكيكية، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، (الإسكندرية؛ دار المعرفة الجامعية، 1998)، ص 159

يجعل من «القراءة التفكيكية تحمل تقنية قراءة مزدوجة... وهي قراءة الحالة الدينية بحسب علاماتها التزامنية أي علاماتها في العالم اليوم».²¹

بتجاوزنا للازدواجية التي يبرزها كائط، والتي سنعود إليها عندما سنتحدث عن التفكيك في علاقته بالدين في حدود مجرد العقل، نلفي دريدا يعتبر أن الدعوة إلى الحوار بين الكنائس المختلفة من طرف البابا، بما هو فعل يعتقد في كونه ينتصر لإرادة الإله، إلا أنه على الحقيقة يكشف عن نقيضه الذي هو قتل الإله، ودليل على موته الذي يلزم ضرورة عن قتل الاختلاف وإنهائه. فالوحدة كما تراها التفكيكية رديفة الموت والعدم والجمود. وكشف الازدواجية على هذا المستوى لا ينفي إمكانية كشفها على مستويات أخرى تتبلور فيها على شاكلة مختلفة، هي تلك التي يتحدث عنها دريدا عندما يقول إن النعوت التي تنعت بها بعض الأصوليات اليوم من قبيل الظلامية أو الرجعية، لا يعدو كونه حثالات دفاعية تحصينية، تخفي على الحقيقة خوفا من الذات. تواجه نفسها بتقسيمها وكشف الازدواجية فيها، وهي الازدواجية التي تكشف عن الانشطار الديني، حيث يقود القول بوجود التطرف إلى القول بضرورة نبذ التطرف.

يسعى دريدا إذن إلى مصادرة هذا المزوج الحاضر في الأديان. فيقول أيضا إنه «من ناحية، هناك الاحترام المطلق للحياة، طبقا للآية: «لا تقتل أبدا» (على الأقل قريبك إن لم يكن الحي على العموم)... ومن ناحية أخرى (وبدون حتى الحديث عن الحروب الدينية والإرهاب والتقتيل الذي ينجم عنهما) هناك النزعة القربانية، التي تتميز هي الأخرى بالكونية، وقد تجسدت هنا وهناك، في الأضحية الإنسانية (بما في ذلك الديانات التوحيدية الكبيرة)».²²

هكذا ننتهي إلى أن التفكيكية تكشف عن وجود ازدواجية أصلية في الدين، من حيث أنا هذا المصطلح لا يُذكر هنا بصيغة المفرد، بل ينبغي أن نفهمه بصيغة الجمع. والازدواجية تنخر جسم هذا الجمع على مستويات مختلفة. فإقرار وجود العنف هو إقرار بالفعل ورد الفعل وهذه الازدواجية هي ما يحفظ البقاء، وبذلك نفهم حسب دريدا «صمود الديانة اليهودية، في وجه مشاريع الإبادة التي كانت عرضة لها».²³ بهذا تنتصر التفكيكية للاختلاف الذي ينبغي أن يكون حاضرا في قراءة النصوص الدينية على اختلافها، لأنه وبلغة هايدغر اختلاف أصيل فيها. والكشف عن هذه الازدواجية تفكيكيا يقودنا حسب دريدا، وكما أشار إلى ذلك ليفيناس Emmanuel Levinas إلى الإقرار بأن «(هذا الوجود كاشين هو الذي يعتبر إنسانيا وروحيا) لكن الأكثر من واحد هو بالضرورة أكثر من اثنين، لا وجود لتحالف بين اثنين اللهم إلا

21 جاسم بديوي، «داخل وخارج طيفية الأثر الديني، أو الدين في حدود التفكيك»، في: علي عبود المحمداوي، فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليتوبيا وسؤال التعددية، (بيروت؛ منشورات صفاق، منشورات الاختلاف، 2012)

22 جاك دريدا، «إيمان ومعرفة منبعها الدين في حدود العقل وحده»، ترجمة حسن العمراني، في: الدين في عالمنا، إشراف جاك دريدا، وجباني فاثيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2004)، ص 60

23 نفس المرجع، ص 65

إذا كان يعني الجنون الخالص للإيمان الخالص»²⁴. بمعنى أن ما ينبغي الدفاع عنه تفكيكية هو هذا التعدد في القراءة في علاقتها بالمقروء الخلقي، الذي باعتباره واحدا/ متعددا يولد جميع إضافاته التي تتطلب منا حسا خوراويا²⁵* يجعلنا ننظر إلى الواحد على أنه واحد بلا اسم أي واحد متعدد، وفي هذا يقول دريدا «يولد الواحد +n جميع إضافاته، إنه يعنف ويحترس من الآخر... ففي عمق لا عمق له من هذا الهدوء الذي يحافظ دوما على بكارته تحضر khôra... إنه الواحد بلا اسم... مكان لا وعد فيه بذر الرماد ولا حتى بالظفر بالموت»²⁶. هذه الازدواجيات المكشوف عنها إذن تقود إلى البحث عن المكان الثالث/ المنتج التفكيكي الضامن للاختلاف، وهي ازدواجية يكشف عنها المشروع الكانطي في الدين والذي ألهم تفكيكية دريدا.

3. كانط والدين في حدود العقل وحده تفكيكية

تعتبر محاولة كانط الموسومة بعنوان «الدين في حدود مجرد العقل» مؤسسة لفلسفة الدين ودريدا، إذ يستحضر هذه المحاولة التي لا يتوانى عن كشف الازدواجية التي انتصر كانط لأحد طرفيها. ثم يعمل على تفكيكها وتقويضها، من أجل الإتيان ببديله الخوراوي من داخل المشروع الكانطي، ولذلك نجد دريدا يتساءل قائلا: ماذا لو خرج كتاب يحمل نفس كتاب كانط اليوم؟

فقد أكد كانط في كتابه المذكور سلفا بأن الدين المسيحي يعلو على قدرات العقل وتأويلاته الممكنة، وأنه الدين الوحيد الذي يستحق نعته بأخلاقي، فكانط يكشف عن ازدواجية أصيلة في الدين وينتصر لأحد طرفيها، وهو ما يبينه دريدا عندما يقول بأن كانط يقيم تمييزا بقوله: «يحصي الدين التعبدى des Blosssem cutus الأفضال والنعم الإلهية، غير أنه في العمق... لا يحض على العمل... أما الدين الأخلاقي، فهو يعني بتهذيب السلوك وحسن التصرف في الحياة، حيث نجده يأمر بالعمل ويلحق به المعرفة بعد فصلها عنه»²⁷.

ينشد كانط إذن إيمانا تفكيريا لا يخضع للوعي التاريخي، يُفضل الإرادة الخيرة المرتبطة بالقدرة على الفعل والاختيار ويشجعها، وهو إيمان يتعارض مع الإيمان الوثوقي الذي يدّعي المعرفة، وبذلك فهو يجهل الفرق بينها وبين الإيمان، وهو الأمر الذي عني «نقد العقل الخالص» بالكشف عنه، حيث «موضوعات» الدين تعلق على الانضباط لمقولات الفهم البشري، وبالتالي لا يمكن تحقيق معرفة بها، وهي جزء يعتقد الإيمان الوثوقي أنه يعرفه يقين المعرفة، والحال أن الأمر لا يتعلق بمعرفة وإنما بإيمان. لكن دريدا وهو

24 نفس المرجع، ص 75

25 نسبة إلى مصطلح (χώρα) khôra الوارد في محاورات أفلاطون باعتباره ذلك البعد الثالث الذي يحتوي المتقابلين ويحتوي الأشياء في حالة تغيرها وصيرورتها دون أن يقضي على ذلك التقابل أو تلك الازدواجية.

26 نفس المرجع، ص 76

27 نفس المرجع، ص ص 17-18

يذكرنا بهذا الإنجاز الكانطي، وبالازدواجية التي يقيمها، لا يتوانى في كشف مخبوء الدين الأخلاقي نفسه الذي ينتصر له كانط، ويعمل على تبيان حدوده فيقول أنه «لا جدال في أن الكونية اللامشروطة للأمر القطعي *L'inpreaif catégorique* هي إنجيلية بالأساس، والقانون الأخلاقي منقوش في قلوبنا كذاكرة تختزن معاناة السيد المسيح».²⁸ على هذا الأساس، يتساءل دريدا: ألا تظل الفكرة نفسها هنا فكرة مسيحية؟ وهو التساؤل الذي سيسعى لتوضيحه أكثر بوقفه على اختلافات بين الأديان محاولا التأسيس تفكيكا للدين.

4. اختلاف الأديان والتأسيس التفكيكي للدين.

إن دريدا وهو يفكك الدعوة إلى الدين الأخلاقي الذي ينشده كانط، يؤسس في نفس الوقت للمكان الخوراوي، الذي يتضمن الازدواجية المبنوثة في الدين على مستويات متعددة ويحفظ صيرورتها وحياتها. إذ الكونية التي يطلبها كانط لا تضمن ذلك لأنها مجرد تعميم للجزء على الكل، فأصلها أصل مسيحي. فهو يفكك هذه الدعوة بالوقوف على الاختلافات بين الأديان، ومن تم يؤسس للدين تأسيسا تفكيكيا؛ ولذلك نجده يؤكد بأن «المسيحية لا يمكنها أن تستجيب لرسالتها الأخلاقية، مثلما أن الأخلاق لن تنهض برسالتها المسيحية إلا إذا كابدنا في هذه الدنيا... موت الإله بعيدا عن صور معاناة المسيح *Passion*... من هنا يترجح أن تكون اليهودية والإسلام آخر ديارتين توحيديتين».²⁹ فالديانة اليهودية والديانة الإسلامية لا تسلمان بموت الإله ولا تقبلان بالتعدد في إطار الواحد، ما يجعلهما غريبتين عن أوروبا المسيحية- الوثنية، غرابية لا زالت مستمرة إلى حدود اللحظة التي يتكلم فيها دريدا كما يقول.

هكذا إذن يبين دريدا كيف أن البديل الكانطي لا يحفظ الكونية، لأن منطلقه المسيحي يقضي وسمه بالخصوصية، التي ترفض الديانات الأخرى تعميمها عليها. ومفهوم التسامح نفسه حسب دريدا مفهوم مسيحي مرتبط بالديانة المسيحية وبطابعها الأخلاقي. من هذا المنطلق، يمضي دريدا إلى تأسيس جديد مجسدا طبيعة التفكيك/ الهدبءاء (الهدم والبناء). فنتساءل أولا «كيف يمكننا إذن التفكير ضمن حدود العقل وحده في دين يحظى اليوم بالكونية من غير أن يصير مجددا دينا طبيعيا؟».³⁰ إن ذلك يتطلب منا حسب دريدا قانونا ينهار أساسه ويختفي مؤسسه أثناء فعل التأسيس، من تم يقول: «تسامح آخر قد ينطبق على تجربة الصحراء في قلب الصحراء، من حيث احترامه لمسافة الحيرة اللامحدودة بما هي خصوصية وتفرد».³¹

28 نفس المرجع، ص 18

29 نفس المرجع، ص 19

30 نفس المرجع، ص 22

31 نفس المرجع، ص 31

إن **khôra** دريدا تحفظ الإيمان الذي يسكن الفعل اللغوي، والذي يجعل من القراءة كتابة، ومن الاختلاف منطلقا وغاية، وهي كذلك تفعل عندما تحاول التأسيس للدين تفكيكيا، ويعبر عنها دريدا بقوله: «وحده العدل، الذي أميزه عن القانون... يسمح بثقافة قابلة للتعميم على مستوى الخصوصيات».³² فهذا الإمكان الثالث المتضمن لحركة الازدواجية وصيرورتها هو المعبر عن إرادة التفكيك. فوحده هذا التجريد الصحرائي سيتمكن دونما إنكار للإيمان «من تحرير عقلانية كونية، إضافة إلى الديمقراطية السياسية التي تربطها بها عرى وثيقة».³³

إن هذا التأسيس التفكيكي لم يكن نتيجة للجبهة التي فتحها دريدا مع كانط، وإنما جاء أيضا كخلاصة للحوار/ الاختلاف الذي فتحه التفكيك مع سابقه، وأبرزهم **Karl Marx**، نيتشه **Friedrich Nietzsche** و**Sigmund Freud** فرويد. خصوصا حول مسألة عودة ما هو ديني.

5. حوار التفكيك مع سابقه وعودة الديني.

إن الازدواجية الأصلية في الدين، والمذكورة سلفا، هي التي تجعل من عودته عودة لا غبار عليها، وتجلياتها ظاهرة في عالمنا، فالدين يمكن أن يحضر من خلال نقيضه، وهذا أول ضرب للماركسية والنتشوية، حيث يعارض **ماركس** وبشكل جذري بين الحياة العصرية والدين، فلا مكان له فيها حسب.³⁴ فالدين من شأن اجتنائه أن يعبد الطريق نحو السير السلس للشيوعية، وهو الاجتناء الذي يمكن أن تقود إليه حسب **ماركس** الفوضى الثورية أو التحالف على القطع مع جميع تأسيساته. والدين كما تصوره **نيتشه** تبرير للضعف وتراجع للقوة التي يتطلبها التفوق السوبيرماني، فلأجل تفوق الإنسان ينبغي قتل الإله. وبهذا يقول دريدا إن الحداثيين شنوا هجوما على محور واحد هو الله، ولم ينتبهوا للأجحة الاستراتيجية التي يمكن أن يعود من خلالها الدين عبر خطاب الفكر ذاته، يقول دريدا: «إن حضور الله في اللغة... حضور طيفي يحكم كل تمثلاتنا وإدراكاتنا».³⁵ فالدين حسب دريدا يتأرجح بين موقف دفاعي وموقف رامي إلى إثبات الذات، عبر خلق تحالفات جديدة تصوره في شاكلة مخالفة للشاكلة الكلاسيكية التي كان متبلورا فيها. فالיום يظهر وجود تحالف بين الدين والتقنية/ دين التقنية وهو ما تنبه له التفكيك الدريدي.

32 نفس المرجع، ص 26

33 نفس المرجع، ص 27

34 راجع: جان بول- ويليم، **الآديان في علم الاجتماع**، ترجمة بسمة علي بدران، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، ص 16 - 13

35 جاسم بدوي، مرجع سابق، ص 329

يقول دريدا، إن ما ترومه محاولته تتطلب "ربط مسألة الدين بالشر المنبثق عن التجريد بمواطن التجريد... التي تجد تجلياتها في الآلة والتقنية والعلم التقني Technoscience وخصوصا العالي التكنولوجي عن بعد Transdante télé-Technologique".³⁶

يواجه دريدا إذا النقد/ البديل الحداثي للدين، أكان هذا البديل اقتصاديا مع ماركس، أو تمثيلا لإرادة القوة مع نيتشه، أو بديل جنسي مع فرويد. فقد انتبه إلى أن هذا البديل سواء أكان يقتضي بالضرورة الإيمان به أو لا.³⁷ لا يوضح الأسباب التي تجعل الإعلام الذي يخلق الحدث يوجه عدساته لرصد تحركات البابا ونقلها على أقراص مدمجة.

إن الإيمان كما ينظر "غير متناه مع الدين مثلما أن الدين ليس دائما على تمامه مع الإيمان".³⁸ ينبغي إذن تجاوز التعارض الساذج بين الدين والعلم والنقد و"الانطلاق من خطاظة مختلفة".³⁹ من تم يؤكد دريدا على عودة ما هو ديني في المجتمع المعاصر ويقول بأنه لا ينبغي اختزال هذه العودة في الأصولية والتطرف، والتعصب وأشكاله "المنتشرة على صعيد كوني، لأنها تنشط في جميع الديانات"⁴⁰، فهذه الحركات المعلنة لا تلغي إمكان وجود حركات تطرف غير معلنة، يكشف عنها دريدا في إطار الازدواجية التي وقف عنها تفكيكيا، من ثمة يقول إن "التدخلات العسكرية للغرب اليهودي- المسيحي، باسم أنبل القضايا (المتعلقة بالقانون والديمقراطية...) هي أيضا ومن جهة ثانية حروب دينية بمعنى من المعاني؟".⁴¹ إن عودة ما هو ديني لا تنطوي على أي تعارض بين الأصوليات والسياسية والمعتولية والانتمائية والرأسمالية العلمية- التكنولوجية، حيث قد تكون المعتولية الحاضرة هي ما يسمى بهذه الأصوليات. فما يميز عودة الدين ويجعلها "ليست عودة لما هو ديني هو أنها تشمل... على نزعة تدميرية جذرية لما هو ديني... الأفق الناسوتي Kenotique لموت الإله، وما يقترن به من بعث للمحاينة الأنثروبولوجية... يمكن أن نتخيل هنا إبراهيم رافضا التضحية بولده، وغير مستسيع القيام بما اعتبر منذ القدم حماقة ما بعدها حماقة".⁴²

إن دريدا يكشف عن تفاهة النقد الحداثي للدين- الرافض لإمكانية تبلور ما هو ديني في المجتمع المعاصر، رغم كونه يطرح بدائل إيمانية- مؤكدا على عودة ما هو ديني، وهي العودة التي تنخر جسمها

36 جاك دريدا، «إيمان ومعرفة منبعها الدين في حدود العقل وحده»، ترجمة حسن العمراني، في: الدين في عالمنا، إشراف جاك دريدا، وجياني فاثيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2004)، ص 10

37 جاسم بديوي، مرجع سابق، ص 331

38 نفس المرجع، ص 332- 333

39 جاك دريدا، «إيمان ومعرفة منبعها الدين في حدود العقل وحده»، ترجمة حسن العمراني، في: الدين في عالمنا، إشراف جاك دريدا، وجياني فاثيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2004)، ص 13

40 نفس المرجع، ص 13

41 نفس المرجع، ص 34

42 نفس المرجع، ص 51

ازدواجية جديدة لا تجعل هذه العودة محصورة في الأصوليات المتطرفة، بل تتعدها لتتبلور في شكل تحالف بين الدين والعلم والتقانة، فبهما تُشهرُ الظاهرة الدينية اليوم، مما يكشف عن المصالح الرأسمالية الثاوية وراء هذه العودة، وهي العودة التي يطرح دريدا سؤالاً مهماً أثناء مقاربتها وبالضبط أثناء حديثه عن الأصوليات والتطرف، قائلاً: **”ماذا بوسعنا أن نقول عن الإسلام على وجه التحديد؟“**⁴³ فكيف إذا تناول التفكيرية الإسلام؟ وأي إمكانية لقراءة النص الديني للمسلمين قراءة تفكيرية؟ وكيف يتجسد الدين الإسلامي تفكيرياً؟

6. الإسلام والتفكير أم الإسلام أو التفكير؟

تأسف دريدا كثيراً أثناء مداخلته في ندوة كابري بإيطاليا، التي جمعت أعمالها في كتاب **”الدين في عالمنا“**، لكون الندوة لم يشارك فيها أي مسلم، كما تأسف لعدم مشاركة النساء. على هذا الأساس، يبدي توجسه كلما حاول التكلم عن الدين الإسلامي، لكنه وجد نفسه في نهاية المطاف مرغماً على ربط علاقة بين التفكير والدين، على اعتبار أن ما يجتمع اليوم تحت عنوان إسلامي حسبته يختص بكثير من الامتياز على المستوى العالمي، نظراً لخروقاته المعلنة للنموذج الديمقراطي والقانون الدولي، ونظراً لجرائمه المقترفة باسم الدين، وينبهنا دريدا إلى أن **”الإسلام ليس هو النزعة الإسلامية. لكن هذه الأخيرة- وهذا ما لا يجب نسيانه- تمارس باسمه، وهنا تظهر بجلاء خطورة مسألة الاسم“**⁴⁴ وهي الخطورة التي تكشف عنها القراءة الازدواجية للتفكير التي تجعل الاسم والمسمى يتفكك من الداخل، ويكشف عن تناقضاته الباطنية خلف الانسجام المزعوم.

إن هذا التوجس الدريدي من الحديث عن الدين الإسلامي يظهر حسب بعض الدارسين **”الاغتراب الإسلامي عن التداول الضمني للتفكير... اللهم من ناحية الدخول المرجأ لظاهرة الإرهاب الإسلاموي، كونه الوافد بقوة وعنف، يفرض جدته في المشهد العالمي“**⁴⁵ هكذا يبقى حديث دريدا موجهاً للغرب الأوروبي المسيحي واليهودي حتى لو تأسف لعدم وجود مسلم في الندوة التي دارت بجزيرة كابري حول الدين، والتي أشرف عليها رفقة جاني فاتيمو Gianni Vattimo، على اعتبار الدينين المذكورين بنص القرآن تعرضاً للتحريف، فأدخل فيهما الإنساني على الإلهي، والمدنس على المقدس، بشكل سمح للتفكير أن يحيا فيه. لكن: هل يمكن قراءة القرآن قراءة تفكيرية؟ حسب الكثيرين ورغم محاولة الأستاذ محمد أركون فإن ذلك غير ممكن، لأن **»القرآن الكريم خطاب متجانس في آياته وأحكامه التشريعية، ولا علاقة له بالإيديولوجيات لا من قريب ولا من بعيد«**⁴⁶، هذه الإيديولوجيات التي تسعى القراءة التفكيرية إلى الكشف عنها وتقويضها.

43 نفس المرجع، ص 13

44 نفس المرجع، ص 13

45 جاسم بديوي، مرجع سابق، ص 322

46 جميل الحمداوي، مرجع سابق، ص 208

إن النص الديني للمسلمين «ليس فكرا بشريا لتعريته، وليس إيديولوجيا بشرية للإطاحة بها، ونقدتها تفكيكا وتشريحا»⁴⁷. ففلسفة دريدا التفكيكية تقوم أساسا على رفض التعارضات والتناقضات، حيث تعتبرها ميتافيزيقة، وتسعى لتجاوزها للبحث عن الإمكان الثالث *khôra*، الذي لا ينتصر لأحد طرفي الثنائية، بل يحفظهما معا في وحدة اختلافية. لكن النص الديني للمسلمين يحوي العديد من التناقضات المتقابلة من قبيل «الليل والنهار، والحياة والموت، والمذكر والمؤنث، والعلم والجهل، والسعادة والشقاء، والجنة والجحيم...»⁴⁸، والتي تجعل من الإسلام والتفكيك إسلاما أو تفكيك؛ أي أنه لا يمكن الجمع بينهما أساسا، وأسباب ذلك ظاهرة قبل بداية فعل التفكيك. إن التفكيك وعلى خلاف الإسلام احتفاء بالاختلاف من أجل الاختلاف، وبالتقويض من أجل التقويض، بشكل يجعله يعارض السكون والطمأنينة التي ينشدها الإسلام ويتجه إليها.

هذا التوجس من قراءة الإسلام والنص الديني للمسلمين قراءة تفكيكية نابع من اختلاف السياقات التاريخية التي عاشها الأوروبيون عن تلك التي عاشها المسلمون، فدريدا «يتعامل مع عالم ماتت كل آلهته التي يمكن أن تشكل مركزا أو مرجعا ثابتا... مات إلهه المتجاوز الديني مع نيتشه... ومات إلهه الإنساني مع النزعة الإنسانية التي نظرت إلى الإنسان على أنه مقياس كل شيء ومركز الكون مع ميشال فوكو. ومات المؤلف الذي كان يعتبر نقطة ارتكاز النص وضامن وحدته ودلالته مع بارث، وجاء دريدا ليدق آخر أجراس الموت ويعلن موت الإله الحال في الإنسان، موت سلطة العقل واللوغوس من خلال موت الكلام، وميلاد الكتابة ونهاية ميتافيزيقا الحضور»⁴⁹. إن هذا الموت الحاصل على مستويات مختلفة لم يتحقق في السياق التاريخي الإسلامي، مما يجعل المشروع الدريدي يسقط فيما انتقده. فلا يكون إمكانه هو الإمكان الثالث المتعالي عن الازدواجية إسلام/ غرب، وإنما هو محاولة لتجسيد إسلام مغرب، يجعل من *khôra* مؤدجا لا يحيا إلا ضمن شروط إمكان قيامه، وهو نفسه الانتقاد الذي وجهه دريدا للتسامح، باعتباره مفهوما مسيحيا، وها هو الآن موجه له.

على الرغم من هذا الكر والفر الحاصل في علاقة الإسلام بالتفكيك، إلا أن نقاشا من هذا القبيل، من شأنه أن يسهم في بلورة إمكانات جديدة مقبولة، تفتحنا عن إمكانية قراءة الدين قراءات جديدة تجعلنا نحيا من خلاله وتجعله يحيا من خلالنا. على اعتبار أن القارئ كما يراه دريدا هو الذي يقوم بفعل الكتابة. وما من شك أن استلهم بعض مقومات القراءة التفكيكية إسلاميا من شأنه أن يغني تعاملنا مع النص الديني، وهو الاغتناء الذي برزت معالمه في الحضارة الغربية الأوروبية. لكن ضمن الحضارة الإسلامية نجد غنى ماثورا سلفا

47 نفس المرجع، ص 209

48 نفس المرجع، ص 209

49 علي صديقي، مرجع سابق، ص 193

هو ذاك الذي تجسده علوم الدين والمكتبة الإسلامية الفريدة من نوعها، والتي لا يمكن أن تضاهي بالمكتبة الأوروبية. في انفتاح على كل هذه المتغيرات، يظهر إذن القلق المحيط بهذا الموضوع، بشكل يجعل الحسم فيه مرجأ إلى أن يستوفي من الدراسات والأبحاث - التي لا زالت نادرة - ما يسمح بذلك.

هكذا إذن نأتي **لنهاية هذا الشق** من هذه المحاولة، والذي قمنا من خلاله برصد بعض معالم الدين **في حلته المفككة**، من خلال وقوفنا على الماهية الخلافية للدين، التي فتحتنا على الازدواجية التي تحيا في المنبع الديني بشكل أصيل، يجعلها تنعكس على مختلف القراءات الممكنة للنصوص الدينية وبأشكال مختلفة، على الشاكلة التي تجسدت بها عند **كانط** الذي انتصر إلى أحد طرفي الازدواجية التي قرأ من خلالها الدين، دون أن ينتبه للإمكان الثالث، الذي سعى **دريدا** إلى الكشف عنه منتقدا القراءات الحداثوية للدين التي قامت بإقامة تعارض بينه وبين المجتمع المعاصر. فالدين لا زال يحضر في هذا المجتمع ويخلق لنفسه تحالفات جديدة مع الإعلام والتقانة والعلم، تضرب هي نفسها في الازدواجية **تطرف/ علم- تقانة**. لتطلب من جديد **khôra** باعتباره البديل التفكيكي أو العدل أو القانون الذي ينهار أساسه أثناء فعل التأسيس بشكل يجعله لا ينحاز لأي طرف من أطراف الازدواجية؛ أي أن مطلب الاختلاف لا يمكن إلغاؤه إلا بإقرار الاختلاف والنظر إلى الواحد على أنه واحد بلا اسم، لأنه يحوي الطرف ونقيضه. وقد وقفنا في الأخير عند تساؤلات **دريدا** حول الإسلام، وبيّنا كيف أنه يصعب الانطلاق من التفكيك والتوجه به نحو الإسلام والنص الديني للمسلمين، للاعتبارات المذكورة سلفاً، والتي تجعل من التفكيك يناقض نفسه. وهي المناقضة التي من شأن **الشق الثاني من هذه المحاولة** أن يكشف عنها، وعن كون التفكيك أيضاً ما هو إلا محاولة من طرف الجزء لبسط تسميته على الكل، ولتعميم ثقافة خاصة بدعوى الكونية (كونية الإمكان الثالث) على جميع الثقافات المخالفة/ المختلفة، وهو الكشف الذي من شأنه أن يؤسس **لحقنا الإسلامي في الاختلاف الفلسفي**.

التفكيك متدينا

من شأن الوجهة المعكوسة التي ستتناولها محاولتنا الآن، أن توضح بشكل أكبر المنطلق الخاص للنهج التفكيكي، وهو المنطلق الذي بيّنا في نهاية المحور السالف، أنه منطلق يرتبط بالثقافتين اليهودية والمسيحية، وهو إذ يرتبط بهما هنا، لا يرتبط بهما كسبيل لقراءتهما وتفكيكهما، بل يرتبط بهما من حيث هما سبيلين لقراءته والكشف عن أصوله التي من شأنها أن تكشف عن **حمولة التفكيك الدينية والصوفية** أيضاً، التي تربطه **بالتجربة الصوفية**، باعتبارها تجربة كونية، فتقودنا بذلك إلى مقاربتة من خلالها بالانفتاح على متصوفة من خارج الثقافتين اليهودية والمسيحية، وهو الانفتاح الذي جسده بقوة الدراسة المقارنة بين ابن عربي ودريدا، وبين التصوف والتفكيك التي قام بها **آيان ألمان** **Ian Almond**.

على هذا الأساس، ستتوزع محاولتنا المعكوسة هاته على ثلاث لحظات، في الأولتين سنعمل على «مقاربة التفكيك بأصول دينية، وهو ما جد بعض الباحثين، عربا وأجانب، ولهم مبرراتهم بالطبع، بإثباته، وهم يرجعون بالتفكيك إلى مرجعيتين، قبالية يهودية، لاهوتية تنزيهية (سلبية) مسيحية».⁵⁰ فاللحظة الأولى إذن هي لحظة مقارنة التفكيك من خلال القبالية اليهودية؛ والثانية هي لحظة مقارنته مقارنة لا هوتية تنزيهية مسيحية، واللحظة الثالثة التي أشرنا إليها سلفا هي التي ستقودنا إلى مقارنته من خلال التصوف الإسلامي.

1. التفكيك والثقافة اليهودية

يرتبط التفكيك حسب العديد من الدارسين بالخلفية اليهودية لصاحبه، وهي الخلفية التي لم يستطع أن ينفك عنها. والتفكيك- باعتباره أسلوبا لقراءة النصوص يعمل على تقويضها وكشف مخفياتها والمُهمش فيها عبر ما ترشح به رموزها واستعاراتها- يرتبط ارتباطا وثيقا بالقباليين اليهود. والقبالة «فرقة يهودية تميل إلى التأويلات والرموز والقول بالفيض الإلهي للعالم... إذ إن للحروف والأعداد معاني مخفية، إذ إنها تنطوي على قوى غريبة خفية»⁵¹، وهو الانطواء الذي ظهرت محاولة الكشف عنه في مقارنة دريدا للدين تفكيكيا، إذ تجده يركز على تحليل بعض الأعداد في محاولة لخلق الإضافة التفكيكية من خلالها. كما يؤكد بصريح العبارة في مساهمته الواردة ضمن كتاب «الدين في عالمنا» أن القتل الذي تعرض له الإله في الحضارة المسيحية، والمعارضة التي أقامها النقد الحداثي للدين، بين هذا الأخير وبين الحياة العصرية، ومن ثم طرحه لبدائل اقتصادية (ماركس)، وجنسية (فرويد)، وتمثيلية لإرادة القوة (نيتشه)، يتطلب الإيمان بها، وبالتالي تبلورها كدين جديد. فموت الإله المصرح به من طرف النقد الحداثي، لا يعي حسب دريدا إمكانية تجسد هذا الإله من خلال الكتابة، كمفعول إيماني لفعل التفكير ذاته، تضمن به حياته من خلال اللغة.

هذه النتيجة التي انتهى إليها دريدا، وهو يحاول مقارنة الدين تفكيكيا تنتهي بنا إلى ضرورة مقارنة التفكيك مقارنة دينية ترتبط بالقبالة اليهودية، التي نحن بصدد إبراز معالم صلة التفكيك بها. فهي تؤمن بأن الجسم البشري هو شرح للتوراة (النص الديني اليهودي) وأن الإنسان مظهر لله «ومن أبرز مظاهر تجلي كلمة الله وصوته إنما تكمن في لغة البشر، وبهذا سيتجسد الله في اللغة»⁵². وهنا يظهر التوافق بين الإيمان القبالي والنهج التفكيكي. ومن ثم مشروعية القول بالحمولة الدينية اليهودية للتفكيك، وهي الحمولة التي لم

50 جاسم بديوي، مرجع سابق، ص 334

51 السحراني أسعد، ترجمان الأديان، (لبنان، دار النقاد، 2009)، ص 293

نقلا عن: جاسم بديوي، مرجع سابق، ص 334

52 جاسم بديوي، مرجع سابق، ص 335

يمكن دريدا من الانفلات منها، رغم سعيه إلى ذلك، وهو السعي المبتوث في ثنايا قوله: «أحاول دائما، ربما بنجاح متفاوت الدرجات، أن أراقب نفسي بقسوة، عندما أجازف أحيانا، وأخول نفسي، أن أقدم نفسي، كيهودي أو كشخص ينظر إليه على أنه يهودي، أي تحت حماية الزعم بأنني فوق الشبهات ولا يمكن اتهامي بمعادة السامية، في الأوقات التي يجب علي أن أطرح أسئلة دقيقة وذات حساسية كبيرة، وأحيانا «تفكيكية» بصورة جذرية، بشأن اليهودية (ديانة وثقافة) والانتماء اليهودي، وموضوعة الشعب المختار، والبعد الطائفي الفئوي، وإنشاء دولة إسرائيل، خصوصا، أو بشأن سياستها منذ نصف قرن».⁵³

أمام هذا الإقرار، تظهر معقولية المسألة التي يقودها العديد من الباحثين بشأن القضية التي نحن في طور التطرق لها، والتي تكشف عن الأصل اليهودي للتفكيك، والذي يمكن أيضا الكشف عنه من خلال الإعجاب الشديد لدريدا بالتحليل النفسي، الذي باتت خلفيته اليهودية واضحة اليوم. بالإضافة إلى عودته إلى نصوص فلسفية مختلفة فقد «وصل دريدا إلى ما وصل إليه [كما يقول النص الدارج] بعد أن قرأ هوسرل وهيغل، وأضاءهما بقراءة نافذة لـ «فرويد» مستأنسا بعلم اللغة البنيوية والماركسية، وأشياء من الديانة اليهودية، أما على مستوى تكوينه الثقافي الذاتي، فهو لا يفصل في ذاته بين الجزائري والفرنسي واليهودي».⁵⁴ هذه المنطلقات المختلفة للفلسفة التفكيكية تشرعن لنا أيضا إمكانية مقاربتها مقارنة دينية من منطلق مسيحي. ولكن قبل ذلك تجدر الإشارة إلى الأثر الذي خلفه طقس الختان اليهودي الذي يتعرض له المولود اليهودي في اليوم الثالث من ولادته، ويتم فيه اختيار اسم له على تفكير دريدا، فـ «دموية هذا الطقس امتدت وسيطرت على ذهنية دريدا. إن طقس الختان يشابه الطقس اللغوي بدلالة الاسم الوجودية، حيث إنه ليس للمولود قرار اختيار اسمه، لذا فإن أيقونة الله تتخذ قرارها عنك عبر أشخاص آخرين».⁵⁵ وأن المسمى بإسلامي كما يقول دريدا ليس بالواحد المتطابق، إنه بتعبير دريدا الواحد بلا اسم.

هكذا إذن تظهر التأثيرات الدينية والثقافية الواضحة لليهودية على التفكيك، فلننظر الآن في مدى تأثير الثقافة المسيحية على فلسفة الرجل التفكيكية.

2. التفكيك والثقافة المسيحية.

يرتبط التفكيك أيضا حسب بعض الدارسين باللاهوت المسيحي السلبي، الذي يؤمن أيضا بالفيض، وهو يسمى أيضا باللاهوت الصوفي أو الرمزي. وهو لاهوت يقول بنفي الصفات عن الإله إلى أن نصل إلى الجهل (الصحراء في قلب الصحراء بتعبير دريدا)، حيث ينبع الحق/ الواحد/ المتعدد. وهذا الحس متضمن

53 جاك دريدا، إيزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد «محاورة»، ترجمة سلمان حرفوش، تقديم فيصل دراج، (دار كنعان، 2008)، ص 199

54 نفس المرجع، ص 11

55 جاسم بديوي، مرجع سابق، ص 337

في التفكيك، إذ «أصبح الوجود والعالم عند التفكيكية مختزلاً في الاستعارة والمجاز اللغوي».⁵⁶ فبهما يمكن للتفكيك أن يحيا من داخل النصوص، وبهما يمكن للقراءة أن تصبح كتابة جديدة، بل إنهما الرصاصتان اللتان قتل بهما المؤلف نفسه، أو قتله بهما القارئ. إن التركيز عن اللغة وحمولتها الاستعمارية والمجازية وطابعها المشحون بالرموز يكشف عن الأثر الصوفي اللاهوتي الذي انطبع به التفكيك، والذي يجعل منه تفكيكا متدينا.

هذا الارتباط للتفكيك بالتصوف في صيغته المسيحية وكذلك اليهودية، دفع بعض الدارسين إلى بحث العلاقة بين التفكيك والتصوف الإسلامي، على اعتبار أن التجربة الصوفية تجربة كونية، ترسم لنفسها محورا كلياً عاماً، رغم اختلاف تأويلاتها باختلاف الانتماء الثقافي والديني للمتصوفين المختلفين، كما هو مؤكد في كتاب «التصوف والفلسفة» لولترستيس Walter Stace.⁵⁷ من هذا المنطلق الكوني للتجربة الصوفية، سنحاول تقريب العلاقة الممكنة بين التفكيك والتصوف في حلته الإسلامية، كما يتجسد مع أعلامه البارزة: الحلاج، البسطامي، الشيخ الأكبر ابن عربي وغيرهم كثر.

3. التفكيك والتصوف الإسلامي

عبر الكثير من الباحثين عن هذه العلاقة الممكنة بين التصوف الإسلامي والتفكيك الدريدي، بشكل يجعل منه منبعاً له. ونحن هنا إذ نحاول رصد هذه العلاقة واعون تمام الوعي بمدى المجازفة بمناقشتها، على اعتبار أن ربط التصوف بالتفكيك الإسلامي من شأنه أن يضرب في العمق الخلاصة التي انتهينا إليها من خلال وقوفنا على الدين مفككا، حيث انتهينا إلى كون الدين الإسلامي يستعصي عن الدخول تحت طائل العمل التفكيكي، ومن ثم يكون التأسيس التفكيكي للدين، والبديل الخوراوي الذي يقدمه دريدا بديلاً يجد جذوره في الثقافتين المسيحية واليهودية والإسلامية. لكن ذلك لا يمنع من معالجة العلاقة التي نحن بصدد التطرق إليها على اعتبار أن التصوف تجربة كونية غير مقتصرة على ثقافة من الثقافات أو حضارة من الحضارات، بل تمتد عبر تاريخ البشرية الطويل، وهي تجربة- رغم اختلافاتها الجزئية- لها محور كلي عام، هو الذي يجعل منها متشابهة في كل الثقافات، كما هو واضح في التشابه الحاصل بين الفيثاغورية والتجربة الصوفية الأفلاطونية المحدثة (أمونيوس Ἀμμόνιος Σακκάς، أفلوطين Πλωτῖνος، فورفوريوس Πορφύριος... إلخ)، والتجربة المسيحية (القديسة تريزا Thérèse Martin)، والتجربة الصوفية الإسلامية (إخوان الصفا، الحلاج، البسطامي، ابن عربي... إلخ)، وحتى التجارب الصوفية المعاصرة (شوبهاور Arthur Schopenhauer ووليام جيمس William James... إلخ).

56 نفس المرجع، ص 335

57 راجع: ولترستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، (مكتبة مدبولي، 1999)، الفصل الثالث: مشكلة المحور الكلي العالم.

على هذا الأساس، تبلورت العديد من المحاولات التي ربطت التفكير بالتصوف في حلته الإسلامية، ومنها محاولة عادل عبد الله التحليلية والنقدية لتفكيكية دريدا وفلسفته، حيث بحث العلاقة «بين مقولات دريدا عن الآخر والغياب وبين الانخراط الصوفي ومعانيه المعروفة، ولتأكيد هذه العلاقة، يشير إلى مجموعة من المفاهيم التي تجمع بين دريدا والتصوف، من بينها تركيزه على مفهوم الآخر المختلف، والرغبة في مغادرة الذات الواعية من أجل الضياع في مكان (آخر) خارجها... قول دريدا (لنحرق الكل وننسى الكل) أو (لأن ذلك يجعل اقتحام الموت أمراً مريحاً... أو (محافظاً على الحنين الذي يشدني إلى الحنين)... ليس من الصعب هنا إحالة هذه التركيبات اللغوية بمعانيها العميقة إلى المصدر الصوفي. الذي لم ترد من قبل في مصدر صوفي سواه... كقول البسطامي (كن غيباً في غيبتك) أو (صفات غائبة في غيبة وليس للغيب صفات تعرف)، أو قبل ابن عربي (كل حب لا يغنيك عنك لا يعول عليه)...»⁵⁸ فدريدا مثل هؤلاء وبإضافة الحلاج إليهم يسعى «إلى المعرفة بوصفها حقيقة تتجاوز ذاتها، وهي في حقيقتها ليست الحقيقة المتداولة إلا وفق تصور إصلاحي هو ذاته آيل إلى التبدل والتغير».⁵⁹ هكذا يظهر تماثل واضح في اللفظ والمعنى بين التفكير الدريدي والتصوف الإسلامي، وهو التماثل الذي يؤدي بنا إلى القول بالتأثر الدريدي بالتصوف، على اعتبار أن هذا الثاني أسبق زمانياً من الأول.

إن حمولة التفكير الصوفية واضحة، وهذا هو ما يبرر قيام دراسة كاملة عن الموضوع، عنيت بالمقارنة بين التفكير الدريدي وتصوف ابن عربي، هي التي قام بها أيان ألمان وموند وترجمها وقدم لها حسام نايل، فقد أكد ألمان على أن ابن عربي ودريدا يفهمان الله على أنه يتجاوز تحديداته الممكنة، وأن الحقيقة لا تكون هي الحقيقة كما عبر عن ذلك دريدا عندما بين كيف أن القول بموت الإله لا يعي إمكانية تجسده عبر البديل، أو عبر فعل الفكر بواسطة اللغة ذاته، حيث يكون فيها حضور الله حضوراً طيفياً. ويجتمع دريدا بابن عربي أيضاً ويتوافقان في «الاعتراض الصوفي والتفكيكي على الفكر العقلاني»⁶⁰، الذي بقي حبيس الثنائيات الميتافيزيقية، والمنطق الأرسطي الذي يقوضه التصوف ويضرب في العمق القول برفع الثالث، على الشاكلة التي يضرب بها دريدا الازدواجية التي تحيا في كل نص ببديها التفكير. فقد «نقد ابن عربي النظر أو الفكر النظري. وما يقوم بهد ريدا من إعادة فحص شاملة للتراث الفلسفي اللاهوتي بأكمله في الغرب، أي نسق المفاهيم الرئيسة الذي أنتجته المغامرة اليونانية الأوروبية».⁶¹ وعلى مستوى التعامل مع النصوص نجد أن دريدا وابن عربي لا يخشيان الحيرة والاختلاف، على الشكل الذي رفض به

58 جمعة الحلفي، «تفكيكية دريدا في فضاء التصوف»، جريدة المدى الثقافي، العدد 265، (السبت 4 ديسمبر 2004)، ص 11

59 إبراهيم محمد، «في سياق الانفعالات»، في: جاك دريدا، انفعالات، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود، (دار الحوار، 2005)، ص ص 113-112

60 أيان ألمان، التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نايل، مراجعة محمود بريري، (المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 35

61 نفس المرجع، ص 36

بعض الدارسين تناول القرآن تناولا تفكيكيا، على اعتبار أن ذلك يولد بلبلة ويغيب الطمأنينة، فمع دريدا وابن عربي «سواء كان يتعلق الأمر بالمداومة على «تفجير الأفاق الدلالية» التي تشتت النص، أو الهداية التي تعني «الاهتداء إلى الحيرة» أو «تقبل التفكيك المشموش» أو الله الذي يوجد في كل مكان ولا يوجد في أي مكان. فإن دريدا وابن عربي لا ينظران إلى البلبلة والحيرة، نظرة التراث الفلسفي والقرآني الذي يرادف الحيرة أو البلبلة بالخطأ والسقوط والباطل والخطيئة».⁶²

هكذا يظهر إذن الترابط الوثيق بين التفكيك والثقافتين اليهودية والمسيحية والتصوف، من حيث هو تجربة كونية متجاوزة لحدود الدين الواحد أو الحضارة الواحدة. وهذا التجاوز هو ما جعلنا نقيم ترابط بين التفكيك والتصوف الإسلامي، اعتمادا على مجموعة من الدراسات، ولكن من وجهة نظرنا الخاصة فكون التصوف تجربة كونية لا يرتبط بحضارة من الحضارات ليس بالمبرر الكافي لتناول التفكيك من منطلق إسلامي، لأن تأويل التجربة الصوفية المتجاوز لمحورها العام يجعلها تنطبع أيضا بطابع ثقافي معين، ومن تم أولوية مقارنة التفكيك من خلال التصوف القبالي اليهودي واللاهوت المسيحي، باعتبارهما معبرتان عن المرجعية الثقافية التي يغرف منها جاك دريدا (بارادة أو بغير إرادة) خصوصا وأنه يعترف بتأثيرهما عليه، ولذلك نجده في بداية محاضراته حول الدين بجزيرة كابري، يتأسف لغياب المسلمين، وعيا منه بأن ما جمع الحاضرين هو خلفيتهم اليهودية والمسيحية، والتي تحكم قولهم بصورة أو بأخرى. بشكل لا يظهر هذه المرة الدين مفككا، وإنما يكشف أيضا عن كون التفكيك متدينا.

خلاصة تركيبية

ما الذي يمكننا أن نخلص إليه من خلال هذه المحاولة وعكس المحاولة؟ وكيف يمكننا تركيب قول تباعدت أطرافه بمقدار تقاربها، وهو يحاول أن يحيط بأشكال الحوار الممكنة بين التفكيكية والدين؟

يبدو أنه من الأفضل العمل على «وصل إيمان دريدا بإلحاده، إذ من خلال الإلحاد وحده يجب أن تبقى مؤمنا».⁶³ بمعنى أنما يظهر مهما في الأخير، هو الانتصار للطبيعة الحركية للفكر التي تجعله، رغم القيود الثقافية والدينية التي يحيا فيها يتخذ طابعا نقديا تفكيكيا يفيد في تعريتها وكشف بياضاتها، إذ من خلال التفاعل وحده يمكن للحقيقة أن تتجلى بما هي حقيقة الإمكان الثالث، الذي يتجاوز حصر التفكيك في حملته الدينية، أو الاقتصار على مقارنة النصوص الدينية مقارنة تفكيكية، إلى الإقرار بضرورة السؤال وطرح السؤال حول السؤال، وهو ما يعبر عنه دريدا عندما يقول: «إن طرح سؤال الدين، فلا ينبغي أن يظل مطلقا» «سؤالا - حول - الدين [بالمفرد] أو جوابا عن هذا السؤال فقط، سنرى كيف وبأي معنى يكون سؤال

62 نفس المرجع، ص 86

63 جاسم بديوي، مرجع سابق، ص 336

الدين أولاً وقبل كل شيء سؤالاً حول السؤال»⁶⁴، يجعلنا نتطلع للمزيد من العمل حول الموضوع، بعدما تبين لنا أن الدين يمكن أن يقارب تفكيكياً. فيؤدي بنا إلى تجاوز الانتصار لأطراف الازدواجيات الممكنة، للبحث عن بعد ثالث يحفظ الاختلاف بين الأديان وينشده. وبعد أن تبين لنا أيضاً أن التفكيك يجد منطلقاته في الثقافتين اليهودية والمسيحية، بشكل يجعلنا نتساءل أيضاً عن الازدواجية في تجسدها الفوقي العام، حيث تنطبع التفكيكية، بطابع الخصوصية في الوقت الذي تعتقد فيه بأنها تؤسس للبعد الثالث/ بعد الكونية الذي يحفظ صيرورة الخصوصية الممكنة.

إلى هنا، نأتي لختام هذه المحاولة، والتي عنينا فيها برصد الحوار الممكن بين الدين والتفكيكية، وهو الحوار الذي أخذ شكلتين، أولهما تبلور الدين في حلة تفكيكية، والثانية تبلور التفكيك في حلة دينية، وكل تبلور من التبلورين جزء من الحقيقة، وليس بحقيقة إذا ما اعتقد أنه الحقيقة بإطلاق.

64 جاك دريدا، «إيمان ومعرفة منبعها الدين في حدود العقل وحده»، ترجمة حسن العمراني، في: الدين في عالمنا، إشراف جاك دريدا، وجياني فاثيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2004)، ص 48

المراجع والمصادر المعتمدة بشكل مباشر

كتب

- أيان ألموند، **التصوف والتفكير** درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نايل، مراجعة محمود بريري، (المركز القومي للترجمة، 2011).
- جاك دريدا، **صيدلية أفلاطون**، ترجمة كاظم جاهد، (دار الجنوب) 1998
- جان بول- ويليم، **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة بسمة علي بدران، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001).
- القرآن الكريم، سورة العلق.
- محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين** (القاهرة؛ دار قباء، 2001).
- محمد علي الكردي، **من الوجودية إلى التفكيرية**، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، (الإسكندرية؛ دار المعرفة الجامعية، 1998).
- ولترستيس، **التصوف والفلسفة**، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، (مكتبة مدبولي، 1999).
- Christopher Norris, **Deconstruction, Theory and Practice** (London and New York, Rutledge Taylor & Francis- Library, 2004).

مقالات ومساهمات

- إبراهيم محمود، **"في سياق الانفعالات"**، في: جاك دريدا، **انفعالات**، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود، (دار الحوار، 2005).
- جاسم بدوي، **"داخل وخارج طيفية الأثر الديني، أو الدين في حدود التفكير"**، في: علي عبود المحمداوي، **فلسفة الدين** مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليتوبيا وسؤال التعددية، (بيروت؛ منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، 2012)
- جاك دريدا، **إليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد "محاورة"**، ترجمة سلمان حروفش، تقديم فيصل دراج، (دار كنعان، 2008).
- جاك دريدا، **"إيمان ومعرفة منبعها الدين في حدود العقل وحده"**، ترجمة حسن العمراني، في: الدين في عالمنا، إشراف جاك دريدا، وجياني فاثيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2004).
- جميل الحمداوي، **"التفكيرية: المعنى، التاريخ، المرتكزات والرواد"**، الأزمنة الحديثة، العدد 6 و7، (2013).
- سامي محمد عبد العال، **"كرونولوجيا Chronologie تسلسل تاريخي بأهم الأحداث في حياة دريدا"**، في: أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتفكير (بيروت؛ دار الفارابي، 2010).
- عبد السلام بنعبد العالي، **"آثار دريدا"**، مجلة فكر ونقد، السنة السابعة، عدد 66، (فبراير 2005).
- محمد شوقي الزين، **"التفكير في النص وفي الواقع، مدخل إلى فلسفة الهوامش والظلال"**، الأزمنة الحديثة، العدد 6 و7، (2013).

جرائد

- جمعة الحلفي، **"تفكيرية دريدا في فضاء التصوف"**، جريدة المدى الثقافي، العدد 265، (السبت 4 ديسمبر 2004).

محاضرات

- محمد البوغالي، محاضرات توجيهية في فلسفة الدين، وحدة فلسفة الدين، ماستر الفلسفة تأويل وإبداع، تنسيق ثريا بركان، (جامعة القاضي عياض، مراكش، الموسم الجامعي 2013-2014).

المراجع المعتمدة بوساطة

- السحراني أسعد، ترجمان الأديان، (لبنان، دار النقاد، 2009).
- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت؛ دار عويدات، 1996).
- Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida, Translated by G. Bennington, (Chicago and London The university of Chicago Press, 1993).
- Hegel, **Lectures on the philosophy of Religion, Lectures of 1627**, Ed P.C. Hodgson, Tr. By R.F. Brown. P.C. Hodgson and J. M Stewart with the assistance of H.S. (Havis, University of California Press. 1988)..
- Kant. **Religion within the limits of reason alone**, tr. T.M Greene and H.H. Husdon, (Chicago, The open court publishing Company (Ger 1793) 1934).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com