اللغة والتمركز العقلي

د.حامد مردان السامر
د. صبّار شبوّط طلاع

المقدمة

طرح الفكر الغربي العديد من التصورات الفلسفية عبر تاريخه الطويل ،ولعل من ابرز تلك الطروحات التي أنتجها ذلك الفكر هي التمركز حول العقل الذي يضم تحت طياته العديد من الإشكاليات المعرفية ، ربما يكون أولها فلسفة الحضور التي تعتقد بتطابق الدال مع المدلول ، أو اللفظ مع المعنى ، وتطابق اللغة مع الواقع الخارجي الذي تشير إليه ، وينج عن ذلك حضور المعنى (الحقيقة) وتجليه وحضوره من السر إلى العلن ، ومن المكمون إلى الظهور ، وان هذا الظهور ينكشف عبر اللغة الشفافة الموحية التي تعبر عن معانيها بوضوح ودقة وإتقان من دون انحراف أو انزياح أو غموض ، وهذا الحضور يبرز عن طريق اللغة الشفافة – الصوتية التي تقوم بين المتكلم والسامع بطريقة مباشرة ، إما اللغة المكتوبة فإنها تكون خارج نطاق فلسفة الحضور ، لأنها لغة مضللة ومشتقة للمعنى .

إن الفكر ما بعد الحداثة أصبح يشكك بالعديد من النتاجات الفكرية التي طرحتها فلسفة الحضور أو حقبة أو التمركز حول العقل، ولعل من أبرزها إشكالية اللغة ودورها في عملية التوصيل وإنتاج الحقيقة. لذا حاول الفكر ما بعد الحداثة الفصل التام بين الدال والمدلول ، واللغة والواقع، لكي ينهار التواصل ويتشظى المعنى وتزول الحقيقة الواحدة ، والمعنى الكلي الثابت ، ليتحول إلى دلالات غير ثابتة وغير مستمرة وتحتمل التأجيل الدائم .

ويحاول الناقد (جاك دريدا) تفكيك نظرية المعرفة العقلية القائمة على حضور المعنى ، وشفافية اللغة ، وارتباط الدال بالمدلول ، واللغة بالواقع ، فقد رفض هذا الناقد فلسفة حضور المعنى عبر اللغة الشفافة (الصوتية) وغياب الحقيقة عبر اللغة المكتوبة ، وفي ضوء ذلك رفض العديد من الفلاسفة كتابة فلسفتهم مثل أفلاطون وجان جاك روسو، لأنهم يعتقدون أن الكتابة تقوم بتشتيت المعنى وضياع الحقيقة الفلسفية التي يريدون إيصالها إلى المتلقين .

ويحاول الناقد (دريدا) تقصي تراث الفلسفة الغربية منذ لحظاتها التاريخية الأولى ، بدءا من أرسطو وأفلاطون ومرورا بجان جاك روسو وهيجل وانتهاء بهوسيرل وهايدجر، لذا يحاول هذا الناقد إثبات تفكك هذه النصوص الفلسفية وتناقضها ، فالكتابات الفلسفية تؤكد على حضور الحقيقة المطلقة عبر اللغة الشفاهية – الصوتية ، وترفض اللغة الكتابية ، ولكنها من جانب آخر تنتج فلسفة مكتوبة تحفظ وتدون الفلسفة الكلامية ، ومن دون هذه الكتابة لا يمكن للفلسفة أن تتخطى الحاجز الزمني وتصل إلى مشارف الألفية الثالثة ، فالكتابة هي التي تحفظ النصوص الشفاهية ولولا هذه اللغة لضاعت نتاجات الفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى وحتى الفلسفة الحديثة ، فضلا عن ذلك أن الفلسفة يرفضون أن تكن لهم نصوص مدونة ولكنهم في الوقت ذاته يعدون النصوص المدونة هي التي تفصح عن فلسفتهم

وتحفظها من الضياع والاندثار وهذا سر تناقض الخطاب الفلسفي الغربي الذي حاول الناقد (جاك دريدا) كشفه ورفع الغطاء عنه .

ويرصد الناقد (جاك دريدا) تاريخ الحضارة الغربية ، وتمركزها حول العقل عبر مجموعة من النصوص الفلسفية الغربية التي وضعت الأساس المعرفية لذلك التمركز عبر اللغة التي تعد من أهم الأسس التي شيد عليها صرح ذلك التمركز ، فنحاول قراءة أفلاطون وجان جاك روسو ، وهيجل وادموند هوسيرل ، من اجل إثبات التناقض الجوهري الكامن في الخطاب الفلسفي الغربي .

حقبة اللوجوس :
التمركز حول العقل *Logocetrsime*

يختزل المفكرون تاريخ الفلسفة الانسانية الى تاريخ البحث عن أصل الأشياء وماهيتها ، سواء أكانت هذه الاصول مادية أم مثالية ، بالرغم من ان الفلسفة تشكل فضاءً فكريا ً لا يمكن اختزاله أو تحديده ضمن أطر معرفية أو لغوية خانقة ومبتسرة تسعى الى احتواء الفكر الفلسفي اللامحدود في قوالب وأشكال ضيقة تشوه معالم ذلك الفكر وأصوله المعرفية .

ولعل من أبرز المباحث الفلسفية التي طرحها المشروع الفلسفي هو مفهوم الحقيقة وماهيتها ودور العقل في إدراكها وتحديدها عبر آليات معرفية – معينة أو مقتربات فكرية حاولت أن تؤطر معالمها المعرفية ، ولذلك يرى بعضهم أن الحقيقة هي مطابقة الفكر للاشياء، أو هي تطابق العقل مع الشيء المدرك [1] .

فالحقيقة ضمن هذا التصور المعرفي تعني تطابق الفكر مع الواقع ، أو الذات مع الموضوع ، أو الدال مع المدلول ، فاذا حصل التطابق بينهما نتج عن ذلك التطابق الحقيقة ، وإذا لم يحصل التطابق أدى ذلك الى نشوء الوهم والزيف والإنحراف المعرفي الذي يؤول الى تشويه الحقائق التي لا يمكن الوصول اليها إلا عن طريق التطابق بين الذات والموضوع .

أما هيجل فيرى أن المعرفة المطلقة تستتبع تماهيا ً محكما ً بين الذات والموضوع [2] ، وينتقد بعضهم التصور الهيجلي للادراك حيث يعده تصورا ً ناقصا ً غير مكتمل في تحديد آلية الإدراك لأنه أغفل أسس الإنتقال من الحسي الى الذهني ومن التجريبي الى النظري والعكس ، لقد حال التصور

المثالي بينه وبين أن يقوم الفكر على أسس المعطيات الحسية التي تختلف اختلافاً كبيراً عن المعطيات التجريبية [3] .

فالتصور الهيجلي في الوصول الى المعرفة المطلقة يتبنى التماهي بين الذات والموضوع أو الفكر والواقع ليصل الى الحقيقة المطلقة ، وهذا التصور يظل قاصراً في رؤيته لأنه أماط اللثام عن جانب من جوانب الادراك، وحجب الجانب الآخر منه، ولذلك أضحى مشروعه الفلسفي كاشفاً من جانب وحاجباً من الجانب الآخر .

ويهاجم دريدا في كتابه (Glas) هذه الاطروحة الهيجلية القائلة ان المعرفة المطلقة تستتبع تماهياً محكماً بين الذات والموضوع ، ويجتهد دريدا بتبيان ان الموضوع يجمع الضدين وهذا يعني ان هناك تناقضاً داخلياً متضمناً في هذه المقولة ، وان ذلك التناقض يميل غالباً الى الانفلات من كل المحاولات الجادة لتعريفه على المستوى المفهومي ولاخضاعه الى الإرادة الذاتية المسيطرة [4] .

فدريدا يرفض هذا التحديد الصارم والمثالي للمعرفة وللحقيقة عند هيجل لأن المعرفة (في تصوره) قد تستلزم تماهياً بين الذات والموضوع كما في تصور حقبة اللوجوس ، وقد تستدعي انفصالاً بين الذات والموضوع، كما في التصور الذي ينتمي الى أفق ما بعد الحداثة ، ومن ثمّ لايمكن إعطاء تصور مثالي حاسم وقاطع يحيل الى حقيقة مطلقة لا يؤمن دريدا بوجودها مطلقاً.

ويعرف هايدجر الحقيقة بأنها (الكشف) ، وهو يحاول أن يميز بين نمطين من الحقائق هما :الحقيقة الوجودية (الاونطك ontique) والحقيقة الموجودية (الأونطولوجية ontologique) ، فالحقيقة الوجودية هي حقيقة الوجود منظوراً اليها قبل وصف الوجود بأي وصف (مثل ظاهرة سقوط المطر) ، بينما الحقيقة الموجودية (الاونطولوجية) هي الحقيقة التي تتكشف للشعور من خلال الادراك مثل (ادراك ظاهرة سقوط المطر) ، فالحقيقة هي انكشاف الوجود في ذاته للشعور ، أو تجلي الموضوع للذات عبر عملية الكشف التي هي ذاتها الحقيقة عند هايدجر [5] .

فالإتجاه المنطقي هو مدشن أفق المطابقة بين الفكر والواقع ، ولذلك أهتم هذا الإتجاه بدراسة إشكالية الواقع الانساني عبر تحويله الى بنية معرفية مستقرة وثابتة ضمن حدود غائية معينة تحاول تهميش الرؤى والتصورات المغايرة لهذا الإتجاه المنطقي ، وهذا التصور العقلاني الذي دشنته الفلسفة الإغريقية أثمر عن معرفة فلسفية سادت لحقبة زمنية طويلة قامت على تلك الأسس العقلانية ، ولكنه في الآن ذاته استطاع أن يقصي ويهمش العديد من التصورات التي لا تتطابق مع تلك الأسس العقلانية التي وضعها العقل لذاته ،فأقصيت السوفسطائية عن مملكة العقل، وهُمشت الهرمسية والغنوصية عن تاريخ الفكر الانساني، حتى غدا الفكر الانساني مولداً للمبادئ والأسس وقاضياً وحاكماً في الوقت ذاته ،

فأصبح الفكر الانساني متمركزا ً حول ذاته وأصبح أسيرا ً للتصورات الفلسفية التي أسسها في حقبة زمنية معينة وظل يدور في فلكها المغلق .

ويرى امبرتو ايكو أن تيار العقلانية الغربية من أفلاطون وأرسطو حتى أساطين الفلسفة الحديثة قد انبنى على مبدأ مفاده أن المعرفة الانسانية هي محاولة الكشف عن السبب والإمساك به ، وان هذا السبب سوف يؤول الى سبب آخر ، وهكذا ، ولكي تكون قادرا ً على منح العالم تعريفا ً سببيا ً ، يجب بالضرورة أن تستحضر فكرة وجود سلسلة سببية وحيدة الإتجاه وتكون حركتها من (أ) الى (ب) مع غياب أي حركة سببية مغايرة تتجة من (ب) الى (أ) [6].

إنّ هذا الطرح يؤول الى العديد من المعطيات لعلّ من أبرزها هو ان الفلسفة الغربية قامت على أسس معرفة السببية والإنتقال عبر هذه الآلية من الحس الى التجريد لإثبات عالم الغيب ، ويحيل ايضا ً الى أن الفكر الانساني يسير بخطى خطية تبدأ من نقطة لتنتهي بأخرى ، وهذا التفكير الخطي – النمطي يشكل بعدا ً مهما ً من أبعاد العقلانية الغربية التي لا تقوى على الانحراف عنه ولا تؤسس أنماطا ً خطية مغايرة لذلك الاتجاه .

وقد كان هدف المشروع الفلسفي ولايزال هو البحث الدائم عن إشكالية الحقيقة وصيرورتها الكامنة في حركة الطبيعة وقوانينها ، من أجل الوصول الى نماذج مادية أو مثالية تتصف بالشمولية والوضوح والظهور ، ويتم ذلك من خلال المطابقة بين الفكر والواقع والكشف عن السبب ونظم العقل الذاتية المتمثلة بمبدأ الهوية،ومبدأ عدم التناقض،ومبدأ الثالث المرفوع، وهذه الأسس هي التي شكلت حقبة التمركز حول العقل (اللوجوس) التي يسميها دريدا (أونطولوجيات الحضور) [7] .

فالتمركز حول العقل اجترح مقولات فلسفية ظلت مهيمنة على الخطاب الفلسفي لحقبة زمنية طويلة لم تستطع الرؤى الفلسفية المغايرة أن تزحزح تلك المقولات من مكانها ، لأن تلك المقولات المتمركزة حول ذاتها شكلت سياجا ً دوغماتيا ً خانقا ً جعل الفكر الفلسفي أسيرا ً لتصوراتها ولمفاهيمها التاريخية التي تجاوزت أطرها التاريخية لتتحول الى مشروع فلسفي مطلق تخطى حدود الواقع الزماني – المكاني (الزمكاني) المكون له وتتحول تلك الرؤى الفلسفية الى فضاء معرفي يحاول اختراق الأطر المحددة للفكر الانساني. ولعل من أهم تلك المقولات التي دشنتها حقبة (اللوجوس) فكرة الحقيقة المطلقة الثابتة وظهورها الى الوجود عبر تطابق الفكر مع الواقع ، وفكرة المعنى المتعالي المجرد الناتج عن تماهي الدال مع المدلول .

فالتمركز حول العقل أثمر عن فكرة الحضور التي كانت نتيجة منطقية لتصوراته ، فأرسطو يذهب الى ان الوجود هو الذي يكون بذاته ظاهرا ً للعيان ، ولذلك فهو يكون أكثر الأشياء حضورا ً، ولكن

من جانب آخر قد لا يكون هذا الشيء ظاهراً للوجود والسبب لا يعود الى ذلك الشيء ، وإنما الى وعي الانسان كونه وسيلة من وسائل الادراك ، فالفكر هو الذي يحدد ظهور الأشياء من عدمها من خلال تطابق ذلك الفكر مع الواقع [8] .

فالذات المدركة هي أساس الوجود وظهور الشيء المدرك بالنسبة لأرسطو يعني حضور الذات الى حيز الوجود ، فالتفاعل الجدلي بين الفكر والواقع أو بين الذات والموضوع هو الذي يؤدي الى ظهور الحقيقة الى حيز الوجود ، وظهور الحقيقة سوف يحيل الى ظهور الذات التي تتمظهر في الأشياء .

ويربط هايدجر بين فكرة الحضور وتاريخ الفكر الغربي ربطاً جدلياً متنامياً ، فهو يؤكد ان تاريخ الفكر الغربي منذ لحظاته الجنينية الاولى حتى لحظة اكتماله وتبلوره ظل يبرهن بحجج منطقية على أن كينونة الكائن تتجلى كونه حضوراً ، وهذا التجلي للكينونة يرتبط ارتباطاً جدلياً مع تاريخ الفكر ، فحضور الذات هو بذاته تاريخ الفكر الغربي [9] .

إذن حقبة اللوجوس هي مفهوم فلسفي شامل يضم العديد من الطروحات الفكرية في طياته ، فهي تشير الى أن العقل الانساني هو مركز المعنى وأصله ، أي ان الوجود الإنساني يسبق الوجود اللغوي ، وهذا ما يرفضه جاك دريدا رفضاً قاطعاً ، لأنه يرى من السخف الإعتقاد بحدث أصلي سابق على اللغة [10] .

وتعني حقبة اللوجوس الترابط الوثيق بين الدال والمدلول، وان الدال يشير الى مدلول حقيقي أزلي مُفكر به ومقول في جوار لوغوس حاضر ، وذلك يعني تفضيل الكلام الصوتي المنطوق على الكتابة ، لأن الكلام يستدعي تجلي (المعنى) وحضوره، بينما الكتابة تغيّب المعنى وتحجبه وتأجل حضوره ، ولذلك دأب بعض الفلاسفة والمفكرين الى ترجيح الصوت على الحرف والكلام على الكتابة .

وتضم حقبة اللوجوس العديد من الطروحات الفلسفية التي لايمكن رصدها والبحث في إشكالياتها الفلسفية، لأن ذلك يعني التعرض الى تاريخ الفلسفة ، ولكن سوف نرصد أهم المحاور الفلسفية التي شكلت حقبة اللوجوس ورسمت خطوطها المعرفية الدقيقة ، ويتمثل هذا المحور في إشكالية اللغة وعلاقتها بنظرية المعرفة ، وتحويل الوجود الإنساني الى اللغة .

استند المشروع الفكري الانساني استناداً رئيساً الى اللغة كوسيلة من وسائل إدراك ظواهر الموجودات من جهة، وأداة من أدوات الحوار البشري من جهة أخرى ، وهذا التواصل الحواري بين الكائنات يوحي أن هناك انسانية تشترك في نقاط وتختلف في أخرى ، ويؤدي كذلك الى إمكانية توصيل الرؤى والأفكار والمعاني من ذات الى أخرى ، وهذا يحيل الى أن هناك علاقة بين الفكر والواقع والذات والموضوع والدال والمدلول . وقد ظهر الإهتمام باللغة منذ بداية نشأة التفلسف الانساني ،فقد تعرض

لها السوفسطائيون، وكتب عنها سقراط ، ونظر لها أفلاطون وأرسطو، وتعرض لها الفلاسفة الغربيون في العديد من كتاباتهم ، ولذلك يذهب (ميشال فوكو) الى القول أن مشكلة اللغة هي مشكلة تحاصر الانسان في عالم الصيرورة الكاملة ، وتتنبأ الفيلسوف الوجودي (كارل ياسبرز) بالزعم أن اللغة سوف تصبح سلاح الشك العدمي وسلاح العداء للفلسفة ، أما الناقد التفكيكي (بول دي مان) فقد صرح بشكل مبالغ بالقول ان الفكر الغربي الحديث هو فكر لغوي أكثر من كونه انطولوجيا ً أو تفسيريا ً[11] .

فاللغة أصبحت أداة للشك المعرفي في الفكر الإنساني بعد أن كانت أداة فعالة لإيصال ذلك الفكرعبر حقبه التاريخية المختلفة، وغدت مهماز الشك المعرفي في طروحات الفكر البشري الذي ينتمي الى أفق مابعد الحداثة ، وذلك يعود في ظني الى خلخلة الابستمولوجيا وزعزعة أركانها وتقويض إشكالياتها الفلسفية ، فالفكر الذي ينتمي الى حقبة ما بعد الحداثة أخفق في مواجهة الإبستمولوجيا وإشكالياتها، وعجز عن اجتراح رؤى فلسفية مغايرة لها تكون بديلا ً منطقيا ً عنها ، فلجأ الى خلخلة الأسس التي قامت عليها تلك الإبستمولوجيا وتقويضها من الداخل ، ومن خلال ذلك تتقوض الإبستمولوجيا وتنهار، وتصاب بالشلل، وتهتز عملية إدراك الواقع الخارجي، وتتلاشى الحقيقة في تخوم الفوضى ، وتتفكك عرى التواصل الإنساني .

فالهجوم على اللغة يعد هجوما ً على المشروع الفكري الانساني، وعلى قدرة ذلك المشروع على إيجاد التراكم المعرفي المعبر عن تطور الفكر الانساني عبر أطواره التاريخية المتعاقبة ، ويعدّ اجهاضا ً لكل محاولة فلسفية تسعى للوصول الى الحقيقة الوجودية الكامنة في حركة الطبيعة ومكوناتها،أو التوصل الى رؤى تفسيرية نسبية لتلك الحقيقة أو عبر تأويل معرفي لها .

ولعل من أبرز الاشكاليات الفلسفية التي أعاد فكر ما بعد الحداثة النظر بها هي إشكالية الترابط الجدلي بين الدال والمدلول ، وهي من أوسع القضايا الفلسفية الكائنة في نظرية المعرفة بعد أن كان الإعتقاد عند بعض الباحثين انها إشكالية لغوية محض وليست إشكالية فلسفية .

فنظرية المعرفة التي سبقت فكر ما بعد الحداثة كانت ترى العلاقة القائمة بين الفكر والواقع أو بين الدال والمدلول هي علاقة جدلية مترابطة ومباشرة بينهما ، فالدال يحيل بشكل شفاف ومباشر باتجاه المدلول، ويتم ذلك عبر تشكيل المعنى حين يتماهى الدال مع المدلول ، وهذا يعني أن صناعة المعنى ممكنة الحدوث من خلال إشارة الدال الى مدلوله المباشر حتى نصل اللغة الحرفية الشفافة التي تفصح عن معانيها ودلالاتها بطريقة واضحة لا لبس فيها ولا التواء ، ويكون الفكر الإنساني فكرا ً سلبيا ً يعكس الواقع بطريقة تقريرية مباشرة من دون تعديل أو تحوير أو إبداع أو تشكيل رؤية ذاتية لذلك الواقع ،

فيغدو العقل الإنساني عقلا ًسلبيا ً يتطابق مع أفق الاشياء المدركة تطابقا ًتاما ً، ويتحول الى أداة ناسخة للأشياء وليس أداة فكرية مؤولة ومنتجة إدراكيا ً لها .

وإشكالية الدال والمدلول من أبرز الإشكاليات التي واجهت الفكر الفلسفي ، فالدال هو الجانب الصوتي أو المرئي المادي ، أما المدلول فهو الجانب التجريدي – المعنوي ، والدال هو مفهوم واسع يشير الى مجموعة من النظم الإشارية المتعددة، وله منطقه الخاص الذي يدل عليه وهو الجزء المادي ، أما المدلول فهو جزء من نظام المعنى الذي يعني المطلق والمفارق أو المتعالي والكلي والثابت والجوهري . والمعنى هو الرمز الوجودي الذي يستمد منه المرء مصداقية الأشياء ومشروعيتها في تشكيل معارفه ورؤاه ، والأنسان يبقى كائنا ًمنتجا ً للمعنى ومؤطرا ً به في الوقت ذاته لا يقوى على الإنفلات منه ، فهو كائن منتج للمعنى من خلال الحوار مع ذاته كونه كائنا ً مفكرا ًمنعزلا ً عن الآخر ، ومن خلال التواصل مع الآخر كونه كائنا ً اجتماعيا ً ، وهذا التواصل هو نمط من إنماط إنتاج المعنى وتشكيله .

ومن خلال هذه الرؤية الفلسفية تكونت مركزية العقل الانساني الباحث عن الحقيقة المتعالية المطلقة الثابتة ، والباحث عن تطابق الأشياء مع ذاته ، فالذات الإنسانية هي وحدها مصدر المعرفة والرغبة والفعل ، وهي التي تؤسس الإجراءات وتصوغ الآليات المعرفية وتشتق المعارف،وهذه الحقبة تدعى التمركز العقلي أو التمركزحول العقل Logocentresime وهي الحقبة التي يحاول فكر ما بعد الحداثة نقدها وتفكيكها وإزاحتها لإقامة نظم معرفية تختلف اختلافا ً كليا ً عنها .

ويصور جاك دريدا في كتابه (علم الكتابة) ان البنيوية تمثل النفس الأخير للفلسفة الغربية ضمن ذلك النظام الميتافيزيقي الذي يمتد من أفلاطون وأرسطو الى هايدجر وشتراوس ، وهو يسمي هذا النظام بالتمركز حول اللوجوس أو (الإحالة الى خارج النص)، وهو يرى أن تراث التمركز حول اللوجوس يضع دائما ً أصل الحقيقة في اللوجوس (الكلمة المنطوقة ، صوت العقل ، كلمة الإله) . وبجانب ذلك يتحدد وجود أي كيان بوصفه حضورا ً ، وفي هذه الظروف تعلو قيمة الصوت المكتمل الحضور على علامات الكتابة البكماء . والكتابة تعد في التراث (حقبة اللوجوس) كلاما ً ثانويا ً أو وسيلة لنقل الصوت أو بديلا ً أداتيا ً عن الحضور الكامل ، وهي متأخرة وثانوية وتمثل سقوطا ً عن مستوى الكلام ، ويصرّ التمركز حول النص بإلحاح على دمج الكتابة في الكلام ولا سيما في تفضيله للكتابة الصوتية . وقد أدى هذا التمركز حول اللوجوس الى نشأة مجال من التعارضات البديهية : الصوت / الكتابة ، الدال / المدلول ، الوجود / العدم ، الداخل / الخارج ، الجوهر / الظاهر [12] .

فالفكر الفلسفي أقام مفهوما ً فلسفيا ً شموليا ً أخضع جميع الموجودات له ، وجعله بنية حضورية عبر آلية الإدراك فولد تمركزا ً عقليا ً مارس الاحتكار المعرفي الذاتي من جهة، والإلغاء والإقصاء والتهميش من جهة أخرى ، وولد الانغلاق أو التمحور حول الذات وتهميش الآخر ، وان تاريخ الفلسفة منذ سقراط حتى الفلسفة الحديثة أبرز العقل على ساحة الأحداث ومنحه سلطوية مدهشة في تشكيل المعرفة ، ثم أصبح – بعد التمركز حول ذاته – معيارا ً نموذجيا ً لقياس الفرضيات الفلسفية وتحديد مساراتها كي لا تخرج عن الأطر العقلية الموضوعة لها سلفا ً ، فتحول الفكر الإنساني من منتج للمعرفة الى مهمش ومغيب لكل الأطر المعرفية التي تخرج عن سلطويته الذاتية المحكمة . فالفكر الفلسفي أسس تمركزا ً عقليا ً حول الصوت phonocentrisme وهذا التمركز يحيل الى معنى متولد من تطابق الدال مع المدلول ، ويؤدي الى سيطرة الكلام (phone) الذي يضمن حضور المعنى من خلال حضور أركان المعنـــى (المتكلم – الشفرة – المتلقي) ، والبناء اللغوي في هذا التمركز يستلزم وجود المركز ويعتمد اعتمادا ً جوهريا ً عليه ، والمركز تكون وظيفته توليد الثبات والإستقرار على أغلب العناصر المشتركة في تشكيل النص (بمفهومه العام) ، والمركز لم يقتصر دوره على توليد الاستقرار والثبات وتوطيد العناصر الأخرى المكونة له وحسب ، وإنما يؤدي الى غاية أخرى فهو يحدد الوجود (المعنى) كونه حضورا ً ظاهرا ً وجليا ً ، وبذلك يكون عاملا ً مكونا ً للاستقرار في النص يوحي الى توليد اليقين المعرفي .

فاللغة كيان قائم على التمركز اللوجوسي الذي تسعى التفكيكية الى خلخلته وتقويضه ثم إزاحته ، وهذا التصور يجرد اللغة من أية وظيفة إبلاغية ، وأصبحت اللغة مولدا ً لا متناهيا ً للاختلاف بعد أن كانت مولدا ً معرفيا ً للإئتلاف بين الدال والمدلول من جهة ،وبين اللغة والواقع من جهة أخرى .

ولذلك حاولت التفكيكية تقويض التمركز لأنها تتصور أن الوصول الى نقطة ثبات أو تمركز ماهي إلا محاولة عبثية ، لأن العقل الانساني يقع في قبضة الصيرورة المتغيرة باستمرار ليصبح مركز العالم كامنا ً فيه تماما ً، وهو لا يتمتع بأي تجاوز ومن ثم فهو ليس بمركز ، ويؤدي إلغاء المركز الى إلغاء المعنى والحقيقة والوجود المطلق المتعال، وكذلك إلغاء الثنائيات ، ثنائية الذات والموضوع ، والدال والمدلول ، والشكل والمضمون ، الخير والشر ، المقدس والمدنس ، وهذا يعني سيادة الرؤى المعرفية النسبية بشكل مطلق لا محدود [13] .

الفلسفة اليونانية : بدء التمركز :

وقد تناولت الفلسفة اليونانية إشكالية اللغة كونها الحامل الرئيس للمقولات الفلسفية ، والمعبرة عن تطور الفكر الفلسفي عبر مراحله التاريخية ، ولكن الطروحات تباينت تباينا ً واسعا ً في تناولها لإشكالية اللغة ، فمنهم من جعلها وسيلة مضللة للتعبير عن الفكر ، ومنهم من عدها آلية من آليات إنتاج الحقيقة الفلسفية ، وتولد عن هذه الطروحات أفكارا ً شمولية حاولت أن تفسر الظواهر الوجودية ضمن منطقها الخاص دون الإلتفاف الى الطروحات الأخرى المجايلة لها ، فأنتج تمركزا ً لوجوسيا ً استطاع أن يفرض نفسه كقوة جدلية على أغلب النتاج الفلسفي عبرعصوره التاريخية الطويلة ، ولذلك تمرد عليه فلاسفة مثل نيتشه وهايدجر وهوسرل ثم بارت وفوكو ودريدا .

ولعل من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا إشكالية اللغة وتمركزها حول اللوجوس بشكل منطقي منظم الفيلسوف اليوناني أفلاطون في كتابه (phedre) الذي تناوله دريدا بالنقد والتحليل ، وفي هذا الكتاب حاول افلاطون أن يبرهن على أن الكتابة أشبه بعقار (drogue) ونتائج هذا العقار يكون مشكوكا ً فيها لأنه يجمع المنافع الجيدة المباشرة مع النتائج السلبية المشؤومة ، وافلاطون يدين الكتابة التي يعدها حالة طارئة وغريبة عن الحياة بل احيانا ً تكون معادية لها ، لأن الكتابة يمكن أن تقرأ وأن تعاد قراءتها في سياقات مختلفة ومتغيرة، فتنشأ عن ذلك التأويلات المتعددة للدلالة حينها تكون الكتابة غير ثابتة في إيصال الحقيقة وتابعة للرأي المتقلب ، وهي رديئة لأنها تنتج الرأي وليس العلم، ولا تنتج الحقيقة بل ظاهر الحقيقة ، والكتابة عكس الكلام (الصوت) الذي يضمن حضور الحقيقة ولا يخضع للتأويل والقراءات المتعددة التي تحيل الى انزياح الدلالة وتشتيت المعنى [14] .

فالكتابة ضمن التصور الافلاطوني هي حالة طارئة على تطور الفكر البشري ، وانها وسيلة خادعة ومضللة لحمل الطروحات الفلسفية ، وهي تغيّب ظهور الحقيقة أو تؤجلها لذا فهي مولدة للرأي وليست منتجة للعلم ، من دون أن يوضح الفروق المعرفية بين الرأي والعلم وهل هما عالمان متناقضان في إيجاد المعرفة وتشكيلها ، وما العلم إلا كيان قائم على الرأي المعرفي الأحادي الذي يولد أحيانا ً تمركزا ً حول ذاته ، وإذا كان العلم يعني الإتفاق على رأي واحد كما في التصور الافلاطوني ، فهل اتفق افلاطون مع كل ما طرحه استاذه سقراط ؟ .

ولذلك يرى دريدا أن الكتابة ليست مذمومةعند افلاطون لأسباب تقنية، بل لأسباب أخلاقية ونفسية واجتماعية ، فهي مضرة لأنها تشكل ضعفا ً أساسيا ً يتمثل بعدم ثبات المعنى ، وإنها توضع موضع الإتهام بسبب غياب الحقيقة التي لايمكن أن تتجلى إلا بواسطة الكلام الأحادي المعنى ، ويرى دريدا أن الفلاسفة يكتفون بصورة لا واعية بهذا الكلام الذي يقرنونه بسلطة المعنى وحضوره ويرون الكتابة

مشبوهة، لأنها قابلة للتأويل وتنزع الى التملص من المعنى الأحادي، ولهذا ينبغي أن تخضع لرقابة اللوجوس الذي يقرنه دريدا بسلطة الفيلسوف الميتافيزيقي وسلطة الأب [15] .

ويؤكد افلاطون سلطوية الكلام على الكتابة عبر قراءة حكاية الملك (ثاموس) الذي يؤكد بوصفه ملكا ً للكلام وأبا ً له ويمارس سلطته على أبي الكتابة (ثيوث) ، وفي هذه القراءة يُظهر افلاطون ميلا ً واضحا ً نحو الكلام وإعلاء شأنه وسلطويته وتحكمه وممارسة القهرعلى الكتابة التي تكون خاضعة لسطوته وجبروته [16] .

فدريدا يرى أن تفضيل الكلام على الكتابة يشكل تمركزا ً صوتيا ً phonocentrisme ، وهو من أبرز آليات التمركز حول اللوجوس وهو يكوّن مفهوما ً سلطويا ً إقصائيا ً يحاول إعلاء شأن الكلام الصوتي، ويطمس هوية الكتابة أو يستبعدها ويهمش حضورها ، لأن الحرف قادر على اغتيال الحياة ، أي قادر على تأجيل المعنى، وإرجاء الدلالة وتزييف المعنى وفتح بوابة التأويل اللامتناهية، فتغيب الحقيقة عن الحضور وتتلاشى في أفق المجهول حتى تغدو كائنا ً خرافيا ً لايمكن القبض على بعض ملامحه أو آثاره .

ويذهب افلاطون بعيدا ً حين يعلن ان حوار الروح الصامت مع ذاتها هو الذي يولد الحقيقة ، أي ان المباشرة الصريحة للذات هي الحقيقة وان أكثر تجليات هذه الفكرة حضورا ً هي الحوار الفكري الذي يدور بين ذاتين تجتمعان زمانا ً ومكانا ً فيتم حضور الحقيقة ، وقد وجدت هذه الأطروحة أفضل تجلياتها في المحاورات الافلاطونية ، فأفلاطون دشن منظومته الفلسفية عن طريق الحوارالمباشرأوعن طريق الإرسال والتلقي ،ويبدو أن تمسك افلاطون بذلك الأسلوب الحواري المباشر، لأنه كان يعتقد انه الأسلوب الأمثل للتعبير عن الحقيقة أو على وجه الدقة ظهور الحقيقة [17] .

فافلاطون يرى أن حضور مكونات الرسالة (المرسل – الرسالة – المرسل اليه) زمانا ً ومكانا ً يؤدي الى حضور المعنى والحقيقة ، أما إذا غاب أحد مكونات هذه العوامل فسوف يؤدي الى تأجيل حضور المعنى وغيابه ، أما دريدا فهو يسعى الى الإطاحة بذلك التصور ، لأن الكتابة لديه تحرر من سطوة المتكلم وهي تكشف عن تغريب المعنى ، لأن غياب المتكلم يمنح المتلقي إمكان التحرر من سيطرة الحضور الذاتي للدلالة ،وهذا يمنحه فضاء ً واسعا ً للتفسير والتأويل ، وهذا التغريب في المعنى للكتابة يتوضح حينما تستمر هذه العلامة المكتوبة في توليد دلالاتها عند غياب مؤلفها الأصلي [18] .

فالتمركز الافلاطوني يؤكد على الحضور من خلال إعلاء شأن الصوت وسلطويته على الكتابة ، ودريدا يؤكد على الغياب الذي يتجسد في تفضيل الكتابة على الصوت ، فالإتجاه الأول يرى أن اللغة أداة

نقل المعرفة ، والإتجاه الثاني الذي يسعى الى تقويض الإتجاه الاول يرى أن اللغة هي أداة تشويه المعرفة وخلخلتها .

فأفلاطون يطرح العديد من المسلمات حول الكتابة ، ويسكت عن مسلمات أخرى ، ويمكننا قراءة المسكوت عنه في الخطاب الافلاطوني من خلال بعض المعطيات الفكرية ، فالكتابة في تصوره تعد أداة صناعية تعبر عن تطور الوعي البشري، وهي ليست أداة طبيعية مثل الكلام الذي يكون فعلا ً غريزيا ً ينسجم مع فطرة الانسان وبدائيته، ولذلك يعبر عن الحقيقة لأنه يكون قريبا ً من مصدرها الفطري ،أما الكتابة فهي أداة صناعية تجسد الصوت عندئذوقد تبتعد عن الحقيقة لأنها تبتعد عن المصدر الذي ينتج الحقيقة ، ولذلك يكون الكلام أقدر على التواصل وإنشاء المعنى وتشييده من الكتابة ، بينما يكون المعنى مضللا ً وخادعا ً وصناعيا ً في الكتابة .

إن الكتابة تستلزم فضاء ً كتابيا ً مكانيا ً مفارقا ً بينما الكلام يستلزم فضاء ً زمانيا ً تاريخيا ً محايثا ً ، والكتابة خطاب موجه الى العين والكلام خطاب موجه نحو السمع، ولذلك يكون أحكم في التعبير عن المعنى .

ولكن التناقض في الخطاب الافلاطوني يكمن في أن أغلب النتاج الفلسفي الأفلاطوني وصل الينا مكتوبا ً، كما في جدلياته الفلسفية (السوفسطائي ، بارمنيدس ، تيتياتوس ، الجمهورية وغيرها) [19] ، فأغلب هذه المحاورات التي دشنها أفلاطون قد دونت عن طريق الكتابة التي يعدها هذا الفيلسوف مضللة ، فكيف وصلت الينا فلسفة أفلاطون وأفكاره إذا كانت الكتابة غير ثابتة في إيصال الحقيقة كما وصفها أفلاطون في كتابه (phedre) ؟ ، فضلا عن ذلك ان الصوت – الكلام هو بناء زمني منقطع فكيف تستطيع المعرفة اختراق الحاجز الزمني إذا كانت تعتمد اعتمادا ً كليا ً على الصوت ؟ .

ويظل الصوت في حقبة اللوجوس مرتبطا ً ارتباطا ً مباشرا ً بالدلالة لا ينفصل عنها ، وان جوهر العلامة الصوتية يكون في جوار الفكر مباشرة ، لكونه لوجوسا ً يرتبط بالمعنى بصلة وثيقة بل ينتجه ويتلقاه ، ولذلك كان ارسطو يرى في النغمات المنبعثة من الصوت رموزا ً لأحوال الروح ، وفي الكلمات المكتوبة رموزا ً للكلمات التي يبثها الصوت ، لأن الصوت – حسب التصور الأرسطي – هو المنتج الأول للرموز ويرتبط بقرابة أساسية ومباشرة مع الروح ، وهو المبدع الأول للدوال وهو يدل على حالة الروح التي تعكس الأشياء من خلال التشابه الطبيعي بينهما ، وهكذا تكون بين الوجود والروح أو بين الأشياء والعواطف علاقة تبادل طبيعي أو ترجمة ، وتكون بين الروح والعقل (اللوجوس) علاقة ترميز تعاقدي . فعلاقة الروح مع الأشياء الطبيعية تنتج لغة صوتية ، والعلاقة بين الروح والعقل تنتج لغة مكتوبة ، ومن هنا فلا انفكاك بين الصوت والروح أو بين الصوت والمعنى المدلول عليه ، بل حتى بينه

وبين الشيء الخارجي ، أما الحرف المكتوب فانه يكون شيئاً متفرعاً أو ثانوياً ويكون دائماً تقنيا وتمثيليا ولا يتمتع بأي معنى مؤسس [20] .

فأرسطو لا يبتعد كثيراً عن التصور الأفلاطوني للغة ، ولكنه يؤكد على حالة الإرتباط بين الروح والطبيعة (الفكر والواقع) ، وهذا الإرتباط يولد الصوت الذي يكون مرتبطاً بالحقيقة ، ويشير كذلك الى أن الروح تحيل الى الحقيقة المطلقة، لأنها بنية مجردة مطلقة مشتركة عند البشر ، لذا تكون الروح أقرب الى الحقيقة من غيرها ، أما العقل الذي يكون رمزاً للكتابة فهو يتفاوت من ذات الى أخرى، فلا يعبر عن حقيقة ثابتة متفق عليها، ولذلك ارتبط بالكتابة التي تفتح فضاء التأويل والقراءة المتعددة .

جان جاك روسو: العودة الى الجذور :

ويشترك جان جاك روسو في تأسيس حقبة اللوجوس من خلال بعض طروحاته عن اللغة ، خاصة في كتابه (مقال في أصل اللغات) الذي دشن فيه مجموعة من الرؤى الفلسفية حول اللغة ونشأتها وإشكالياتها ، فقد اعتقد روسو أن القول الملفوظ (اللغة الصوتية) هو أصل اللغة، وان هذا الشكل اللغوي هو الأكثر معافاة والأكثر طبيعية ، وعدّ الكتابة موضع عدم ثقة وانها اشتقاق من اللغة الصوتية، وهي تضعف التعبير وتشتت المعنى ، وتُشكّل هذه الافكار أهمية في فلسفة روسو حول الطبيعة البشرية ، فهو يدين الجنس البشري لأنه تحول من الحالة الطبيعية الغريزية الى حالة المجتمع المدني والإلتزام السياسي ، وأصبحت اللغة المكتوبة مرجعاً لذلك المجتمع المتغير، ودلالة على فساد الطبيعة ثم انقسامها على ذاتها بسبب الثقافة المدنية المعقدة الزائفة المشوهة في تصوره [21] .

ويذهب روسو الى التلميح بان الكتابة هي لغة صامتة لا تعني ما تقول ولا تقول ما تعني ، فهو يؤمن أن الكتابة التي من مهامها تثبيت اللغة هي ذاتها التي تغير اللغة ، فهي لا تغير كلماتها بل عبقريتها، فالمرء يؤدي مشاعره عندما يتكلم وأفكاره عندما يكتب ، فهو عند الكتابة ملزم بأن يحمل كل الألفاظ على معناها العام ، ولكن الذي يتكلم ينوع الدلالات بواسطة النبرات ويشكلها مثلما تحلو له .

ولا يمكن للغة المكتوبة أن تحتفظ طويلاً بتلك الحيوية التي نتكلمها ، فإنما المرء يكتب الأصوات وليس النغم ، غير أن النغم والنبرات ومختلف انعطافات الصوت في اللغة ذات النبر هي التي تمنح التعبير أقصى ماله من الطاقة [22] .

فروسو يتصور أن لغة الكلام تكون متغيرة ومعبرة عن الدلالة لأنها تعتمد على خاصية النبر الصوتي والتنغيم الذي يغير الدلالة ويحددها حسب طبيعة المتكلم ، أما الكتابة فهي لغة صامتة لأنها تفقد خاصية الانفعال القولي المتجسد في النبر والتنغيم، ولذلك تكون معانيها عامة ومبهمة .

ويحاول روسو أحيانا ً أن يجتر الطروحات الأفلاطونية حول اللغة ، فهو يرى أن اللغة المكتوبة تكون مشتقة من اللغة الصوتية، وهي تفقد موثوقيتها لأنها تبتعد بالدلالة بسبب غياب المرسل أو المتلقي ، ولذلك فهي تضعف التعبير عن الأفكار والحقائق .

وأدرك روسو أن الكتابة ارتبط ظهورها مع ظهور التطور الاجتماعي البشري الذي قاد بعد ذلك الى قيام الدولة كمنظومة سياسية فاعلة أجهضت الطبيعة العفوية للاجتماع الانساني ، وهذا أدى الى انشطار اللغة حول ذاتها وضياع أصولها المحكية لتطفو على السطح اللغة المشوهة (المكتوبة) الناتجة عن الثقافة الزائفة المنحرفة عن الفطرة الإنسانية كما يتصور. .

وهذا الطرح هو الذي قاد الناقد البنيوي كلود ليفي شتراوس حين درس طبيعة المجتمعات البدائية الى الإعتقاد بان السلطة دخلت المجتمعات البدائية متزامنة مع دخول الكتابة ، وهذا ما جعله يتمنى أن تبقى هذه المجتمعات بعيدة عن الكتابة . أي تبقى خارج التاريخ وعلى هامشه ، فالتاريخ يبدأ بالكتابة وان المجتمعات التي عاشت خارج الكتابة ، فانها تحيا خارج التاريخ كما يرى دريدا [23] .

ويذهب دريدا الى أن روسو قد ناقض ذاته في نقاط عديدة من خلال نصوصه ، منها قوله ان القول الملفوظ (اللغة الصوتية) هو أصل اللغة ، وان الكتابة ليست سوى نمو طفيلي ، ولكن روسو يناقض ذاته حين أكد ان أصول الأساطير كانت مكتوبة، وهذا اعتراف ضمني منه بأولوية الكتابة [24] .

ويحاول روسو أن يربط بين اللغة والجنس ، فهو يرى أن الكتابة لا ترتبط مع الحقيقة إلا عن طريق علاقة مشوهة أو زائفة أو علاقة ناقصة ، فالكتابة التي يغيب فيها المتلقي تكون كالاستمناء الذي يمارسه الانسان، فهو لا يُحيل الى جسد الإنسان الآخر (علاقة غياب) ، وإنما يحيل الى صورته المخزونة في الذاكرة فيبعدنا عن الطبيعة (الأم) أو عن الممارسة الطبيعية ، أما اللغة المحكية فهي تستوجب وجود الآخر لتتم الممارسة الجنسية الطبيعية بصورة تامة وعفوية ، وهذا الربط بين اللغة والجنس يوضح الفرق بين الصوت والكتابة عند روسو [25] .

ولم تتوقف طروحات روسو عند هذا الحد في تدشين التمركز اللوجوسي ، بل ذهب الى ان الاحساس أو الغريزة يسبق الوعي في عملية اكتشاف اللغة ، وان أول اختراع للكلام لم يكن ناتجا ً عن الحاجات بل كان ناتجا ً عن الأهواء ، والإنسان لم يبدأ بالتفكير في بداية تشكيل مرحلة الوعي ، بل بدأ بالاحساس [26] . أي أن الإحساس أسبق وجودا ً من التفكير وينسجم انسجاما ً تاريخيا ً مع الطبيعة البدائية للكائن البشري ، وهذه المقدمة تؤدي الى القول أن الكلام يكون تعبيرا ً عن الاهواء وهو يرتبط ارتباطا ً رئيسا ً بالإحساس ، ولم يكن تعبيرا ً عن الحاجات المرتبطة بالفرد ، وربما يكون هذا الطرح فصلا ً تعسفيا ً بين الاحساس والتفكير ، وكأنهما كيانان منفصلان عن بعضهما البعض ، أو بنيتان متناقضتان

داخل كيان الوعي الانساني ، مع أنهما عالمان يكمل أحدهما الآخر ، وأحيانا ً قد يكون الإحساس نمطا ً من أنماط التفكير، ويمضي روسو في تصوراته حيث يرى أن الأسباب الأولى التي دفعت الانسان الى الكلام هي العواطف، ولذلك تكون التعابير اللغوية الأولى استعارية ، لقد كانت اللغة المجازية هي أول ما تولد ، أما الدلالة الحقيقية فكانت آخر ما اهتدي اليه ، ففي البداية لم يتكلم الناس إلا شعرا ً ولم يخطر ببالهم أن يفكروا إلا بعد زمن طويل ، وان الاشياء لم تسمّ باسمها الحقيقي إلا عندما تمت رؤيتها في شكلها الحقيقي [27] .

ومن خلال ذلك نرى روسو منتميا ً الى حقبة التمركز العقلي من خلال طروحاته التي يؤكد فيها مركزيته – عبر تصوراته وأفكاره – فهو يؤكد على أسبقية الصوت على الكتابة وان الصوت وحده قادر على توصيل المعنى وحضوره ، أما الكتابة فهي مبهمة وصامتة وشاحبة لا تعبر عن المعنى بل تغيّبه ، ولذلك رفض روسو تأكيد أسبقية الكتابة بالرغم من ممارسته لها في العديد من طروحاته بدءا ً من العقد الاجتماعي ومرورا ً بأميل والاعترافات وانتهاء بمقال في أصل اللغات ، ويربط روسو ربطا ً جدليا ً بين الكتابة وتطور المجتمعات البشرية ، فيرى أن الكتابة تفصح عن ذلك التطور الذي يصل الى دخول السلطة (الدولة) داخل المجتمع ، وأن هذا التطور هو الذي وأد الطبيعة العفوية للمجتمع الإنساني ، ولكن السؤال الذي يطرح هو لماذا ربط روسو بين ظهور الكتابة ودخول السلطة الى المجتمع ؟ .

ويخيل لنا أن هذا الربط يوحي أن الكتابة تمثل نمطا ً من أنماط التسلط والهيمنة والإستبداد لأنها قد تتحكم بالوعي الإنساني من دون أن يستطيع الوعي التحكم بها، وذلك من خلال قدرتها على المناورة والمخاتلة والانفلات من سطوة الدلالة الوحيدة القارة التي قد يحققها الصوت، كما يرى ذلك مفكرو حقبة اللوجوس في تأكيدهم لإسبقية الصوت. أو يكون الخلاف الحاصل عن تحليل الكتابة والناتج عنها من خلال القراءة والتأويل المتعدد ، هو ذاته الخلاف الذي ظهر في طبيعة المجتمع الفطري نتيجة لتناقض مصالح الأفراد فيما بينهم وقد أدى فيما بعد الى ظهور الدولة كجهة سلطوية محايدة ، فربما تكون هذه الأسباب أو غيرها هي التي دعت روسو الى عقد الصلة بين الكتابة والسلطة .

ويتناول دريدا روسو جديا ً بوصفه مفكرا ً اجتماعيا ً ، ولا يحاول استبعاد أي شيء من أحكامه وتصوراته ، فتأكيد روسو على أسبقية الصوت على الكلمة المكتوبة ، وتفضيله الحضور المباشر على التأويل ، كل هذه الخصائص تمكن دريدا أن يستمدها من مؤولي روسو وليس من نصوصه الأصلية ، ويكشف تأويل دريدا ان لحظة الحضور التي يتم تحديدها كنقطة بداية تشير دائما ً الى لحظة أخرى سابقة لها ، وبذلك تفقد ضمنا ً مكانتها كنقطة بداية .

فروسو يحدد الصوت بوصفه أصل اللغة المكتوبة ، غير ان وصفه للكلام الشفاهي أو الموسيقي يتصف منذ البدء بجميع عناصر المسافة والسلب التي تمنح اللغة المكتوبة من تحقيق شرط الحضور المباشر دائماً [28] .

وهذا يعني أن أفكار روسو حول اللغة تحمل التناقض في ذاتها لأنها لا تؤكد بصورة شفافة على أسبقية واضحة، وتفقد قدرتها على التحديد الصارم لنقطة البدء التي يسعى اليها روسو ، فهو يعلن أن الصوت أصل اللغة وليس الكتابة ، ولكنه يتحدث أحياناً عن كتابة أو أنماط كتابية تسبق الصوت ، ومن هنا تبدو نصوصه متناقضة ومفككة تلقائياً من دون أن تعي ذاتها .

ويطرح دريدا في النصف الثاني من كتابه (علم الكتابة) مجموعة من التصورات اللغوية حين يحاور مقالة روسو (في أصل اللغات) ، وهو يختار هذا النص لأنه يمثل – في تصوره – تجسيداً نموذجياً للتمركز حول اللوجوس وحول الصوت .

ويحاول ليتش أن يعرض فكرة دريدا (الملحق او الزيادة supplement) المستنبطة من نصوص (روسو) ، فما الملحق الذي يريد دريدا طرحه وماعلاقته بالتمركز حول اللوجوس ؟ .

لقد افترض العديد من الفلاسفة الذي ينتمون الى حقبة اللوجوس ، أن هناك تمايزاً حاداً بين الثنائيات المتعارضة مثل (الخير – الشر) ، (الموت – الحياة) ، (الطبيعة – الثقافة) ، وان هذا التصور شكل أبرز معالم التمركز حول اللوجوس ، ووفق هذا التصور المتمركز حول ذاته ، فان الإنسان قد عاش في حالة تجسد وتداخل مع الطبيعة، فولد البراءة والسعادة في أعماقه ولكن هذه الحالة لم تدم طويلاً بسبب تعرض الإنسان للأخطار والكوارث والتحديات الخارجية مما أدى الى نشوء الحاجة للمجتمع أو الرغبة الملحة في الانضمام إليه . ومع تطور الانسان وانتقاله من الطبيعة الى المجتمع جرى تصوير المرحلة الاخيرة من الوجود على أنها إضافة (supplement) لحالة الانسان السعيدة الأصلية ، وبمعنى آخر ألحقت المنظومة الثقافية بالطبيعة ، وجُعلت إضافة مكملة لها أو ملحقة بها ، ثم بمرور التطور الفكري الإنساني حلت الثقافة محل الطبيعة ، وأصبح السلوك الطبيعي في المجتمعات المتحضرة سلوكاً همجياً وبربرياً ، وهكذا أصبحت الثقافة كملحق من ناحيتين ، فقد أضيفت ثم حلت محل ما أضيفت إليه مع تمتع الثقافة باحتمالي النفع والضرر [29] .

إن الملحق كان شيئاً تابعاً (هامشياً) وانتقل بعدها ليكون جزءاً مكملاً للجزء الذي أضيف اليه ، ثم أخذ بُعداً إزاحياً حين أزاح الأصل أو المركز وحل محله ، فتحول من ملحق أو هامش أو مكمل الى مركز ، وهذا يوحي أن الثنائيات يحصل بينها استبدال من حين لآخر بحيث يصير المركز هامشاً والهامش مركزاً في حالة صيرورة دائمة وانتقال يلغي الحدود الفاصلة بين تلك الثنائيات، فيضيع المركز

ويتلاشى الهامش ، لذا رفض دريدا فكرة الثنائيات وعدّها صيغة من صيغ التمركز حول اللوجوس لأنها تتطلب مركزا ً وهامشا ً ، معنى أصلي ومعنى مضاف إليه ، ولأجل هذا التصور دعى دريدا الى تقويض التمركز والغاء الحدود الفاصلة بين الثنائيات ، فلا توجد حدود فاصلة بين الفلسفة والأدب ، ولا بين الثقافة والطبيعة، فلا يوجد معنى مركزي وآخر هامشي ، بل إزالة المساحة الدلالية والفجوة الفاصلة بين المركز والهامش، وتقويض الحدود المعرفية الفاصلة بينهما ، فالطبيعة هي الثقافة والثقافة هي الطبيعة ، والأدب هو الفلسفة والفلسفة هي الأدب ، فلاتوجد حدود فاصلة قارة ونهائية بين الثنائيات .

ثم يكشف دريدا عن جوهر تناقض الخطاب الفلسفي الغربي ، الذي عدّ الثقافة ملحقا ً نشأ نتيجة لتطور المجتمعات من الحالة البدائية الى التنظيم والحضارة ، ثم بمرور الزمن أصبحت الثقافة مفهوما ً مركزيا ً يعبر عن تطور الوعي الانساني المبتعد عن الحالة الطبيعية التي أصبحت تشي بالهمجية والوحشية والبربرية ، فكيف أصبح الهامش مركزا ً ، وكيف تم التحول في المفاهيم ؟ هذا ما يريد دريدا تفكيكه وخلخلته وإزاحته .

ثم ينطلق دريدا من هذا التصور الى روسو الذي يرى في (أصل اللغات) أن الكتابة مجرد ملحق او زيادة supplement ، وهي تكملة خطرة لأنها تعمد الى تشويه الدلالة وتشتيتها ، ولذلك فلا يمكن الاعتماد عليها في تأسيس الحقيقة .

فروسو يرى أن الكتابة إضافة أو مكمل لا ضرورة له (هامش) ، لأن الكتابة نظام من العلامات قد يُساء فهمها حيث تحاول تأكيد المعنى عند غيبة المصدر الأول (المتكلم) . لكن التناقض الذي يحاول دريدا كشفه ، انه على الرغم من وصف روسو للكتابة أنها (زيادة لا ضرورة لها) فان مجمل كتاباته تؤكد أن الكتابة (كما يمارسها روسو) تكمل الكلام وتعّوض نواقصه ، بل يذهب روسو في كتابه (الإعترافات) الى أن الكتابة هي التي أتاحت فرصة التعرف عليه كما هو ، أي التعرف على (ذاته الداخلية) أو (الحقيقة) التي لا تظهر إلا في العلامات المكتوبة ، وهذه العلامات كما يرى روسو التي تكون مكملة للعلامات اللغوية المنطوقة ، وتلك العلامات يسميها دريدا على وجه الدقة منطق الإكمال (logic of supplemetrity) أو السلسلة اللانهائية للدلالة . ومنطق الإكمال عند دريدا لا يعني مطلقا ً وصول الدلالة الى حدود تخومها النهائية ، بل يعني الإرجاء والتأجيل المستمر لها ، لأن منطق الإكمال يرى في العلامة اللغوية حضورا ً منقوصا ً ومشوها ً أي يكون غيابا ً يحتاج الى مكمل له يعّد هو الآخر حضورا ً وغيابا ً يحتاج الى مكمل آخر وهكذا في عملية تأجيل لا نهائية [30] .

فروسو في [أصل اللغات] يرى أن أصل اللغة هو الصوت ، أما الكتابة فهي ناتج عرضي يكون مكملاً أو إضافة أو ملحقاً للكلام أو زيادة لا ضرورة لها ، ولكنه يعترف في (اعترافاته) أن الكتابة هي التي قدمته للآخرين، وأتاحت لهم فرصة التعرف عليه ومعرفة حقيقته ، وهذا يعني ان الكتابة ليست مضللة ومشتتة للدلالة كما يزعم في أصل اللغات .

فكيف تكون الكتابة هامشاً لا ضرورة له من جانب ، وتكون مفصحة عن مكنون الذات وحقيقتها ووجودها من جانب آخر ، فتصور (روسو) يوحي أنه أقام تمركزاً صوتياً في [أصل اللغات] حيث أعطى الصوت قيمة مركزية وجعله أصل اللغة ، لأنه يعبر عن الحالة الطبيعية للفرد ، أما الكتابة فهي مشتقة من الصوت وتابعة له وتدور في فلكه ومركزه وهي تعبّر عن التطور الاجتماعي المقترن بظهور السلطة ، ولكن هذا التمركز الصوتي الذي أقامه روسو قد تقوض في (الإعترافات) ، حين ذهب الى أن الكتابة هي التي دونت طروحاته وأعلنتها للناس ، وهذا يعني أن الكتابة تكمّل نواقص الكلام وفراغاته ، وبذلك تحولت من هامش أو ملحق الى مركز أزاح المركز السابق الذي كان يشكله (الصوت) وحلت محله ، وهذا يكشف جوهر التناقض في مشروع روسو الفكري من جهة ، ويوحي بأن الثنائيات التي دشنها الفكر الفلسفي وأقام عليها تمركزه لا وجود لها من جهة أخرى ، لأن هذه الثنائيات ليست قارة وإنما متحولة ومتغيرة وتتبادل المراكز فيما بينها عبر صيرورة متغيرة .

هيجـــــــل : تفكيك المثل :

ومن الفلاسفة الذين تناولوا إشكالية اللغة الفيلسوف الألماني هيجل الذي تنتمي فلسفته الى القرن التاسع عشر ، وتكمن أهميته بالنسبة لدريدا ان هيجل كان مُبشراً بالتفكيكية وبالكتابة من خلال مثاليته القصوى وتمركزه حول العقل .

ودريدا يسعى لبيان ان هيجل كان يُضفي أهمية على الكلام الذي يضمن حضور المعنى، وقد اضطر لإخضاع الكتابة له ، وكذلك تفضيل هيجل للمضمون الفكري في القضايا الجمالية على الشكل أو التعبير ، وهذا يوحي لدريدا ان هيجل كان يفكر بالكتابة من حيث لا يشعر [31] .

ويتوقف نقد هيجل للكتابة كونها أكثر عبودية وأكثر مدعاة للاحتقار ، وانها تشكيل ثانوي مشتق من أصل سابق له ، وهذا الأصل هو اللغة الصوتية التي تكون علامات ، أما الكتابة فهي تمثل [في تصوره] علامات العلامات، وانها قادرة على الانمحاء الذاتي أمام اللغة الصوتية .

وينتج عن ذلك أن تعلم القراءة والكتابة يمكن أن ينظر اليه كوسيلة من أجل الحصول على ثقافة لامتناهية ، لأن الفكر حين يبتعد عن الأشياء الحسية المشخصة إنما يركز انتباهه على اللحظة الأكثر شكلية وهي الكلمة المصوتة وعناصرها المجردة ، فيسهم في تنقية الذات .

إن أفق المعرفة الهيجلية (حسب تصور دريدا) هو امحاء الكتابة وذوبانها في اللوجوس وابتلاع الأثر واحتواء الاختلاف [32] .

فالتصور الهيجلي ينتمي بشكل مباشر الى حقبة اللوجوس ، فهو يرى الكتابة تشكيلاً ثانوياً مشتقاً من الصوت ، وهي لا تصمد أمام اللغة الصوتية، بل قادرة على الذوبان والتلاشي أمامها . فالكلام هو الذي يؤكد حضور المعنى الذي تسعى النصوص الفلسفية الى التمركز حوله ، أما الكتابة فهي تحيل الى الاختلاف والتعدد والانشطار الدلالي مما يؤدي الى تشتيت المعنى وانفلاته من حيز الادراك فيتخلخل التمركز وتتقوض أركانه ويضيع اللوجوس في فضاء اللاتعيين .

ويورد دريدا في أحد كتبه العديد من النصوص التي ينتقد فيها مفهوم المعرفة المطلقة (الكلية) [التي يسعى هيجل لتأسيسها] ، ويشكك دريدا في مفاهيم هيجل مثل حضور المفهوم أو الكلام الذي يحتمل معنى واحداً الناتج عن اللغة الصوتية .

إنه يصرّ على فكرة هيجل القائلة : ان الفكر الديالكتيكي (الجدلي) الذي يستهدف الجملة لايمكن تلخيصه بصورة مجردة في مقدمة . ويرى هيجل أن المنطق لا يمكنه مقدماً أن يقول ماذا يكون ، لكن معالجته المنطقية الكلية هي وحدها التي تنتج هذه المعرفة للذات المفكرة كنهاية لهذه الذات وكنقطة اكتمالها .

ويكشف دريدا ان الاكتمال بكافة إشكالياته هو وهم تتخيله اللوجومركزية أو حقبة التمركز حول الذات : وتتعامل مع هذا الوهم وكأنه حقيقة واقعة [33] .

فدريدا يسعى منهجياً للكشف عن تناقض النصوص الفلسفية ، وذلك من خلال تفكيك مفاهيمها ومرتكزاتها الفكرية التي تستند اليها ، ثم خلخلة تلك المفاهيم وتقويضها ، فهو مثلاً يناقش قضية اكتمال الذات من خلال المنطق (اللوجوس) حسب التصور الهيجلي ، فالمنطق هو نتاج انساني نسبي فكيف يمكن أن يتحول الى مطلق يحقق الاكتمال للذات ؟ .

فضلا عن ذلك ان دريدا لا يؤمن بنقطة ثبات واحدة للذات ، لأن الذات في تحول دائم ومستمر وهي في صيرورة أزلية لا تستطيع أن تصل فيها الى لحظة ثبات، لأن الثبات في تصور دريدا هو تمركز وهو ما يسعى الى تفكيكه وتقويضه، لذا لا يؤمن دريدا بنقطة اكتمال الذات التي دشنها هيجل .

والاكتمال من وجهة نظر دريدا هو خاصية من خواص التمركز حول اللوجوس وهو يرى الاكتمال – في تصوري – وهم من أوهام هذا التمركز ، لأن الذات لا يمكن أن تصل الى نقطة اكتمالها ، لأن نقطة الاكتمال هي نهاية للذات، وهي تعبير عن نقص وليس تعبيراً عن الكمال . لأن اكتمال الذات هي نهايتها من حيث كونها ذاتاً مفكرة متأملة لذاتها وللوجود .

ويسعى هيجل أحياناً الى التقليل من شأن الكتابة وتحجيم دورها وإخضاعها لسواها ، فالكتابة في نظره هي نسيان الذات أو هي الإحالة الى الخارج ، ونقيض الذاكرة المستبطنة أو المحيلة الى الداخل ، وهي نقيضة التذكر الذي يفتح تاريخ الفكر . وهذا هو ما قاله (فيدروس) بالضبط : إن الكتابة هي منشط للذاكرة وقوة للنسيان في الوقت ذاته [34] .

فالكتابة في التصور الهيجلي هي نسيان للذات ، لأن الذات تتمركز حول الصوت الذي هو أفق الروح بينما تكون الكتابة نقش الجسد ، فالصوت يحيل الى الداخل ، والكتابة تحيل الى الخارج ، وهي نقيضة الذاكرة نلجأ اليها حين ننسى المعرفة أو عندما تضعف الذاكرة ولا تقوى على التذكر ، ولذلك تكون الكتابة قائمة على إزاحة الذاكرة من دورها كمستودع للمعرفة .

ادموند هوسيرل حلقة الوصل :

طرح هوسيرل مشروعه الفلسفي في كتابيه المباحث المنطقية (1901) والأفكار (1913) ، وهذا المشروع المطروح يؤسس أركان نظرية معرفية مغايرة تتجاوز الأطر الفلسفية التجريبية والمثالية ، فقد تصورت الفلسفة التجريبية – عند لوك – الذهن كلوحٍ خال قادر على تلقي المعلومات الحسية والربط بينها ، بينما تصورت الفلسفة المثالية الوعي على أنه ناشط وليس سلبياً في تكوين المعرفة من خلال المقولات الذهنية العالية ، ولذلك دعا هوسيرل الى العودة للموضوعات من خلال انعكاسها في الذات المدركة ، وأساس المشروع الظاهراتي هو الوصف التأملي للتجربة من خلال توافق الذات مع الموضوع .

ولأن الذات والموضوع متضمنتان في بعضهما ، فالوعي عند هوسيرل لا يمكن أن يكون فارغاً ، وإنما له مضمون وهو الوعي بشيء ، ويسمي هوسيرل الارتباط الجوهري بين الذات والموضوع في التجربة الذهنية (الوعي بشيء) باسم القصدية [35] .

فالمعرفة عند هوسيرل هي نتيجة الحوار المستمر بين الذات والموضوع ، وان التداخل بينهما هو الذي يولد المعرفة ، فقد ذهبت بعض الطروحات الى التأكيد على الذات ، بينما ذهبت الأخرى الى التأكيد

على الموضوع ، أما الظاهراتية فقد وحدت بينهما في وحدة شمولية تقوم على انعكاس الموضوع في الذات (الوعي بشيء) وهذا ما يسميه هوسيرل (القصدية) .

وهذا التصور يعني أن الموضوع لا يمكن أن يظهر الى الوجود إلا من خلال الذات ، والذوات هي التي تشكل الظواهر من خلال إضفائها للمعنى ، وهذا الطرح يوحي بالتمركز حول العقل من خلال حضور الذات .

إن هوسيرل مؤسس الفينومينولوجيا الحديثة هو من أشد المدافعين عن مركزية الكلام والصوت ، وهو يسعى بشكل جدي ومنهجي الى حضور المعنى الحقيقي ، ولذلك يعدّه دريدا من الورثة الشرعيين للتمركز حول اللوجوس [36] .

وقد كانت استراتيجية دريدا في تعامله مع هوسيرل هي وضع تصورات مناقضة لـ (انطولوجيا الحضور) عند هوسيرل المتسمة بالتمركز حول اللوجوس ، من الاظهار المتعمد لقوى الاختلاف والكتابة التي تشكل أعمال هوسيرل .

فقد أقام هوسيرل مشروعه على الحاضر الحي وهو الأساس العالمي والنهائي لكل تجربة ، وهذا المشروع يستند الى أرضية إدراك النفس أو حدسها لذاتها في الحضور ، ويصرّ هوسيرل على أن (حضور النفس) يحدث دون عمل العلامات أو عملية الدلالة ، ولاعلاقة للغة بذلك الحضور ، أي أن وجود الذات أو الوجود الخالص عند هوسيرل يسبق اللغة ، واللغة تظهر كوجود متأخر [37] .

فالوجود الذاتي عند هوسيرل يسبق الوجود اللغوي ، ويكون دور اللغة هامشياً ومتأخراً عن ذلك الوجود ، فالذات عند الظاهراتية هي أصل التفكير وعنوان الوجود ، فالوجود لايكون موجوداً إلا من خلال ذات مدركة ولا يوجد منفصلاً عن الذات ، ومن هنا نلمح ان الظاهراتية أعلت من شأن الذات وجعلت الوجود الموضوعي ذاتوياً ، وبذلك فتحت المجال للقيم النسبية الادراكية التي تختلف من ذات الى أخرى بالظهور ، ولكن هذه القيم النسبية قد تتناقض مع وهم التطابق بين الذات والموضوع الذي يولد الحقيقة المطلقة التي اسماها هوسيرل (القصدية) .

ولذلك يمكننا القول ان نقطة التقاطع بين الظاهراتية والتفكيكية هي نقطة اعتلاء الذات عرش المعرفة الانسانية ، بالاضافة الى الثورة على الأطر الموضوعية التقليدية وتقويض أركانها التي تقود معرفياً الى شيئنة الوجود الانساني وجعله كياناً مادياً منعزلاً عن الذات أو مغيباً لها أحياناً . أما نقطة الافتراق بينهما فتتجسد في إمكانية حضور المعنى من خلال الذات وثباته في الظاهراتية ، واستحالة حضوره عند التفكيكية لأنه يكون في عملية إرجاء وتأجيل مستمرة ولا يثبت عند صيرورة معينة ، ومن

نقاط الافتراق بينهما هي الفكر الذي يسبق وجود اللغة عند هوسيرل ، بينما يرفض دريدا أي وجود سابق للغة .

وربما تكون الفلسفة الظاهراتية تشكّل حلقة الوصل بين التمركز حول اللوجوس وبين تفكيك ذلك التمركز وتقويضه ، فهذه الفلسفة تحوي أفكارا ً ورؤى مركزية (القصدية ، مركزية الصوت) ، وتتضمن بعض التصورات التي تخرج عن طوق التمركز حول العقل ، وقد استند إليها دريدا في تشكيل مشروعه النقدي للفلسفة ، من خلال تأثره ببعض طروحات هوسيرل وهايدجر ، ويتجلى ذلك في كتاب دريدا (القول والظواهر 1973) الذي كتبه عن هوسيرل ، وفي هذا الكتاب يعلن دريدا انه مدين لهوسيرل ، إلا ان تلك المديونية اتخذت شكلا ً انتقاديا ً عميقا ً وإعادة صياغة لبعض المقولات الفلسفية التي شكلت التصور الظاهراتي .

ويطرح دريدا فلسفة هوسيرل من خلال بيان نقاط الالتقاء والافتراق بين الظاهراتية والتفكيكية ، فهوسيرل مثلا ً يؤمن بأن الأساس الوحيد للمعرفة يستند الى سلوك لا يقبل الوثوق بأي شيء ، وان جميع الأفكار والتصورات قد تكون نتاجا ً للتضليل وليس طريقا للولوج الى الحقيقة .

وتمّ بعد ذلك استنباط نظم جديدة للمنطق تختلف عن النظم الكلاسيكية له ، وبالرغم من جميع القدرات التفسيرية والتأويلية للفلسفة، فقد افتقدت الأرضية المناسبة لمعالجة التفكير بالوعي الذاتي ، ومالم يصل الذهن الى بعض الاستنتاجات عن طريق التفكير بالمعالجات المنتجة لها فان الفلسفة سوف تبقى ضحية الشك [38] .

ومن خلال هذا الطرح نلمح النقاط المشتركة بين هوسيرل ودريدا ، فالشك المنهجي الذي أطلقه هوسيرل شكل بُعدا ً انفصاليا ً بين الابستمولوجيا والفكر ، وهذا الطرح يهدد الأسس الفكرية التي قام عليها المشروع الفلسفي الغربي ان لم يكن يسعى لتقويضها ، من هنا أعلن دريدا انه مدين لهوسيرل، وانه تأثر بمشروعه الفكري تأثرا ً واضحا ً ، لذلك يصف دريدا الظاهراتية أنها تمثل النفس الأخير للتمركز حول اللوجوس [39] .

إن التمركز حول اللوجوس يمثل تمركزا ً عرقيا ً غربيا ً حول الذات ، وهذا التصور لم يطرحه دريدا اعتباطا ً وإنما كان نتيجة سجالات مكثفة خاضها مع الفكر الميتافيزيقي الغربي ومع تاريخ ذلك الفكر ، وان ذلك التمركز لم يظهر الى حيز الوجود إلا بفضل تمركزات أخرى دعمته وشكلت له غطاء ً فكريا ً ساعد الذات الغربية من الاستقرار في تصورها لذاتها ، كالتمركز حول العقل ، والتمركز حول الصوت ، وظهور الذات ... ، فالتمركز العرقي كان منبثقا ً من بوتقة اللاهوت بشكل مباشر ، مما يوحي أن التمركز له جذور ايديولوجية قائمة على ثنائية : العنصر – اللاهوت وذلك التصور لا يشكل حرجا ً

حتى عند مفكري العقلانية الغربية (روسو ، ديكارت ، هيجل ، هوسيرل) [40] ، لذلك يسعى دريدا جاهداً الى تقويض ذلك التمركز وأسسه الايديولوجية منطلقاً من عنصر ولاهوت مغايرين تماماً اللذين شكلا نقطة انتمائه داخل أطر الحضارة الغربية وانفصاله واغترابه عنها ، فهل شكل الخلاف العنصري – اللاهوتي لدى دريدا نقطة انطلاق ايديولوجية لتفكيك أسس التمركز الغربي ونقضه ؟. وهل شكلت ثقافة الاغتراب وعياً ايديولوجياً ناقداً في ذهن المفكر الفرنسي دريدا ؟ .

ويقترب من هذه الرؤية د. عبد الله ابراهيم حين يرى أن التمركز حول العقل هو نسق ثقافي كان معبأ بجذور ثقافية (لاهوتية – عرقية – ايديولوجية) تشكلت تحت شروط تاريخية معينة ، إلا ان ذلك النسق قد تعالى على بعده الزمني – التاريخي ، فاختزل أصوله ومقوماته الى مجموعة من المفاهيم التي تجاوزت أبعادها التاريخية الى نوع من اللاهوت اللاتاريخي [41] .

إن حقبة التمركز حول العقل هي حقبة ايديولوجية متجذرة في الفكر الغربي ومتمركزة فيه بغض النظر عن مرجعيات ذلك التمركز وأسسه الايديولوجية (عنصر – لاهوت) التي طرحها دريدا ، فهذه المرجعيات التي طرحها فيلسوف التفكيك لم تكن (في تصورنا) عاملاً مولداً للتمركز بل كانت عاملاً مساعداً أدت فيما بعد الى ديمومته واستمراره عبر التاريخ ، وأوضح دليل على ذلك ، هو ان الفلاسفة الغربيين (من أفلاطون وأرسطو مروراً بديكارت وبيكون وكانت وهيجل وانتهاء بهوسيرل وهايدجر ..) مهما اختلفت طروحاتهم الفكرية ومشاريعهم الفلسفية عبر التاريخ ، إلا انهم تقاطعوا في نقطة واحدة هي التمركز حول العقل (الذات) ، وهذا يوحي أن التمركز يشكل محوراً مهماً من محاور بنية الفكر الغربي ويدخل في النسيج الفكري لأغلب الفلاسفة مهما اختلفت توجهاتهم ومرجعياتهم الفكرية .

إن الفكر الفلسفي الغربي كان مأسوراً بآلية التمركز حول العقل التي اجترحها في لحظة تاريخية معينة وتقولب بها ، وشكلت عاملاً حيوياً مهماً من عوامل نهضته الفكرية وسبباً من أسباب انحلاله وتدهوره في الوقت ذاته .

فقد كانت عاملاً من عوامل نهضته الفكرية لأنها فتحت فضاءات إبداعية واسعة تخطت حدود الزمان والمكان الى مساحات جغرافية وعوالم إبداعية وآفاق معرفية لم يكن الفكر يحلم بالوصول اليها أو الإقتراب منها أو الولوج اليها .

وكانت سبباً من أسباب تدهوره وانحلاله لأنه تصور أن هذا التمركز هو نهاية ذلك الفكر وذروة اكتماله (كما تصور هيجل) ، ورفض الطروحات الفكرية المتباينة معه ، وقد أودع ذلك الفكر [المتمركز حول ذاته] – داخل سجن المفاهيم والتصورات التي ابتدعها لذاته ، وقد جرت عليه هذه

الممارسة حروبا ً وويلات وأزمات وكوارث عجز المنطق عن إيجاد حلول منطقية لها، فبدأ يتساءل مع ذاته ويعيد صياغة مقترباته الفكرية ويرمم الأسس المعرفية التي اجترحها وظل يدور في فلكها ،من هنا أدرك ذلك الفكر انه من المحال حصر المعرفة الإنسانية داخل قمقم اللوجوس ، أو اختزال الوجود داخل كينونة الذات المدركة ، وكأن هذا الوجود يتموضع داخل كينونة الذات ويتمركز بها ويصبح جزءا ً من نسيجها وتتحول الذات الى كيان شمولي يحوي الوجود في طياته .

من خلال ذلك نلمس ان حقبة اللوجوس غطت مساحة فكرية واسعة من مساحة الفكر الإنساني (الغربي) ، وطبعت ذلك الفكر بطابعها الخاص حتى أنتجت ثقافة متمركزة حول ذاتها تدور في فلك الذات في حلقة دائرية مغلقة ، وهذا التمركز ولد فكرا ً استبداديا ً وإقصائيا ً أقصى أغلب النتاج الفكري الذي لايتطابق مع أفق ذلك التمركز ، بل يصل الأمر أحيانا ً الى تسفيه الأصول المعرفية لتلك الثقافة المغايرة عندما تعد خطابا إسطوريا ً لا يتوافق مع أفق التمركز الغربي ، لأن هذا الأفق أصبح معيارا ً فكريا ً يهمش كل التصورات الفكرية الأخرى التي لا تتطابق معه ولا تتفق مع تصوراته ، فظل يمارس سلطويته الاقصائية وممارسته التحكمية عبر التاريخ ، فتحولت الذات من ذات محكومة الى ذات حاكمة ، ومن أداة تسعى الى المعرفة الى أداة قياس المعرفة، فنشأ الحجب والإلغاء والتهميش والإقصاء .

إن تفكيك التمركز حول العقل Logocetrisme لا يقتصر على تقويض التمركز العقلي في الفلسفة الغربية ، إنما هو مشروع فكري يتضمن تقويض التمركز حول العقل ، ورفض الحقيقة المطلقة المجردة عن الوجود الواقعي التي يرفض وجودها التفكيكيون ، ويشمل فصل الدال عن المدلول من خلال تعويم المدلول عبر سلسلة من الإرجاء والتأجيل اللامتناهي ، ويتضمن فصل الفكر عن الواقع ويعني ذلك استحالة الوصول الى أي معرفة يقينية للواقع الخارجي ، ويحوي تقويض التمركز حول الصوت phonocetrisme وإقامة التمركز حول الكتابة .

وقد أدرك دريدا منذ بداية مشروعه صعوبة التخلص من هذا التمركز، لأنه قائم على أسس منطقية راسخة عبر الزمن ، فعمد دريدا إلى التمركز داخل هذا النظام وتوجيه ضربات له من الداخل من خلال كشف تناقضاته ، وفجواته من أجل خلخلته وتقويضه ثم إزاحته ، ليقيم تمركزا ً آخر مكانه يكون قائما ً على أسس مغايرة ، فلا يمكن تصور خطاب معرفي يخلو نهائيا ً من التمركز حول ايديولوجية معينة .

من هنا يمكن القول أن الممارسة التفكيكية التي دشنها دريدا تستند الى استراتيجيات ثلاث ، تتداخل فيما بينها لتشكل عالما ً مقارباتيا ً واحدا ً يسعى الى قراءة النصوص والكشف عن فراغاتها ومتاهاتها الايديولوجية وتمركزاتها الذاتية . تعتمد الاستراتيجية الاولى على الكشف عن تناقض الأفكار

المطروحة داخل النصوص ، ورصد تلك التناقضات من خلال تسليط الأضواء عليها وجعلها البنى المحورية داخل تلك النصوص ، والاستراتيجية الثانية تعتمد على خلخلة البنى المحورية في النصوص وتقويضها من خلال مساءلتها ونقدها ، وإعادة صياغة مقدماتها الفلسفية وتشكيل رؤاها الفكرية ، أما الاستراتيجية الثالثة فأنها تسعى الى إزاحة التمركز المنطقي المؤسس في النصوص ثم تشكيل تمركز آخر مغاير له مكانه . لذا يمكن القول أن التفكيك لم يسع الى تقويض التمركز حول اللوجوس وحسب ، وانما سعى الى إقامة تمركز آخر مكانه .

فالخطاب التفكيكي يعتمد على المراوغة في مقاربته للنصوص وتدشين منظومته الفكرية، فهو في الظاهر يسعى الى تقويض التمركز الفكري الذي أنتجه الخطاب الفلسفي الغربي وأصبح بناء ً محوريا ً ثابتا ً داخل النظم المعرفية، لذلك الخطاب مهما تباينت الطروحات الفلسفية، أما في الباطن فان الخطاب التفكيكي لم يكتف بنقض التمركز حول العقل وحسب وانما حاول إقامة تمركز آخر مكانه يكون مغايرا ً لكل الأسس الفكرية والمعرفية التي ارتكز عليها التمركز حول اللوجوس .

وظل التمركز حول العقل يمرّ بأدوار تاريخية معقدة ومتشابكة ، انتقل فيها من البنى النظرية الفلسفية الكامنة في التمركز حول الذات وأبنيتها الفكرية الدوغماتية ، الى المرحلة الجديدة وهي المرحلة البراجماتية ، فتحول ذلك التمركز من الفكر المجرد الى الواقع ومن النظرية الى السلوك الواقعي الذي يحول الأفكار والطروحات الى ممارسات تسعى الى تشكيل الواقع وفقا ً لايديولوجيتها وتصوراتها المركزية مع الاقصاء والتهميش والحجب والإلغاء لكل الطروحات التي لا تتطابق مع تمركزها، فنتج عن ذلك مراحل تاريخية انتقل فيها التمركز من مرحلة الى أخرى ، ومن أهم مراحل التمركز حول العقل هي :

(1) التمركز الذاتي :

بدأ التمركز حول العقل بداية فكرية – ذاتية ، وهذه البداية كانت تسعى الى حصر المعرفة في نطاق العقل والتمركز حوله من خلال آلية إقصاء النتاجات الفكرية الأخرى المجايلة له والخارجة عن تصوره ، فنتج عن ذلك تطابق الفكر مع الواقع والدال مع المدلول وظهور الذات عبر عملية الإدراك، ثم أصبحت هذه الذات تتمركز حول ذاتها وتلتف حول مركزها مثل التفاف خيوط الحرير حول (دودة القز) ، وشكل هذا الالتفاف الذاتي تمركزا ً ذاتيا ً لم تستطع الذات الانفلات من حركته اللولبية الدائرة حول مركز ثابت ، وقد بدأ هذا التمركز يظهر الى الوجود منذ فجر الفلسفة الإغريقية على يد الفيلسوف بروتاغوراس الذي أعلن أن " الإنسان هو معيار الأشياء جميعا ً " [42] ، ثم

تضخم هذا المشروع حتى وصل الى الكوجيتو الديكارتي المتموضع حول الأنا " أنا افكر اذن أنا موجود " [43] .

(2) التمركز الاجتماعي :

ثم أنتقل التمركز حول العقل من المرحلة الذاتية الى المرحلة الاجتماعية عندما انتقل من الممارسة الذاتية الى الممارسة الاجتماعية، وغدا سلوكا ً اجتماعيا ً يعمد الى إعلاء شأن المجتمع الغربي واعطائه قيمة مركزية لا يقاربه فيها أي مجتمع آخر ، فنتج عن ذلك ممارسات اجتماعية متمركزة ، مثل تأليه العقل الإنساني الغربي وتقديسه وجعله سلطة مطلقة عليا لاتقاربه أي سلطة معرفية أخرى، كونه أهم الركائز التي يمكن أن تبنى عليه الحضارة الانسانية ، وهذه الطروحات لم تعد تبنيا ً ذاتيا ً وحسب، وانما كانت سلوكا ً جماعيا ً ولج الى النسيج الاجتماعي الغربي وشكل وعيا ً جماعيا ً متمركزا ً حول ذاته أثمر عن قيام الثورة الفرنسية التي نصبت العقل كحاكم مطلق للتاريخ العالمي أجمع .

ويمكن قراءة ذلك التمركز في طروحات القديس اوغسطين وتوما الاكويني مرورا ً بفولتير ومونتيسكيو وروسو وهيردر وانتهاء برينان وتين .

وتمخض عن هذا التمركز ولادة نظرية العرق الأبيض الذي يرى أنه أرقى الأعراق التي ظهرت على الأرض وهو المؤهل الوحيد المطلق لإنتاج صيغ الحضارة الانسانية بكافة تجلياتها ، أما الأعراق الأخرى فانها تكون عاجزة عن الإنتاج الحضاري أو المساهمة في انتاجه لذا تبقى مستهلكة للحضارة وخاضعة لها تدور حول قيم التمركز في تلك الحضارة في الوقت ذاته .

(3) التمركز السياسي :

وانتقل التمركز من التمركز الاجتماعي الى التمركز السياسي ، حين تحول التمركز الاجتماعي الى خطاب سلطوي وقمعي يمارس سطوته على المجتمعات الأخرى فأنتج خطابا ً سياسيا ً سلطويا ً أفرغ المجتمعات الأخرى من كل مضمون سياسي حين ادعى أن هذه المجتمعات غير قادرة على إدارة نظمها السياسية المتمثلة ببناء الدولة ، أو انها غير مؤهلة تأهيلا ً سياسيا ً لإنتاج النظم السياسية أو ممارسة العمل السياسي ، لذا يجب أن تكون هذه المجتمعات تحت رعاية النظم السياسية الغربية بشقيهـا (الرأسمالي – والاشتراكي) . فنتج عن هذه المرحلة ظهور الاستعمار الغربي والمرحلة الكولونيالية كممارسة قصوى لتأزم مرحلة التمركز السياسي، بل وصل الأمر ذروته حين أعلن فرانسيس فوكو ياما نهاية التاريخ [44] ،

وفي هذا الطرح يدخل العالم منعطفاً تاريخياً حاسماً يرسم النقطة النهائية للتطور الايديولوجي للبشرية وتعميم التجربة السياسية الليبرالية كشكل نهائي للحكم البشري الذي مرّ بأطوار سياسية تاريخية مختلفة لتكون المرحلة الليبرالية نهاية التجارب السياسية في العالم .

وما الاكتمال إلا وهم من أوهام التمركز حول العقل ، لأن الذات لا يمكن أن تصل الى نقطة نضجها واكتمالها كما أوضحنا سابقاً .

وهذه التمركزات الثلاث (الذاتي – الاجتماعي – السياسي) ما هي إلا مراحل تاريخية قطعها التمركز حول العقل من دون أن يصل ذلك التمركز الى نقطة اكتماله – في تصوري – على عكس ما يزعم منظروه ومدشنو مشاريعه الفكرية .

الخاتمة

يحاول البحث تقصي الأسس المعرفية لنشأة التمركز العقلي الغربي ، ويصل إلى تصور معرفي أن هذا التمركز كان نتيجة لأيديولوجية متجذرة في الفكر الغربي وثابتة فيه ، وتستند هذه الإيديولوجية إلى أسس (عنصرية لاهوتية) تؤكد على وهم نظرية تفوق العنصر الآري الغربي على بقية الأجناس الأخرى ، ويعطيه هذا التفوق حق السيادة والسلطة والهيمنة على الأجناس العرقية الأخرى ، ونجد هذه الطروحات في نتاجات العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين يرفعون نتاج الحضارة الغربية فوق كل نتاجات الحضارات الأخرى ،بل يذهب بعضهم إلى رفض تأثر الحضارة الغربية بالحضارات الأخرى رفضا قاطعا ، ويرفض كذلك اعتماد هذه الحضارة على الحضارات السابقة لها مثل حضارة وادي الرافدين وحضارة وادي النيل ، ويذهبون إلى القول أن تاريخ العلم الإنساني وبداية التحضر لم تبدأ إلا بظهور فجر الحضارة الغربية ،وان كل النتاجات الفكرية السابقة لها كانت نتاجات أسطورية وميثيولوجية خارجة عن نطاق العقل .

إن حقبة التمركز حول العقل شغلت مساحة فكرية واسعة من مساحة الفكر الغربي ، وقد ولّد هذا التمركز فكرا استبداديا وقصائيا اقصى أغلب النتاج الفكري الذي لا يتطابق مع تصوراته وقناعاته الفكرية ، وقد يصل الأمر أحيانا إلى تسفيه الأصول المعرفية الأخرى التي لا تنسجم مع أفق ذلك التمركز وأطره الفكرية ، فأنتج فكرا إقصائيا استبداديا حاول أن يبسط نفوذه الفكري على كل النتاجات الفكرية الإنسانية ، ويلغي وجودها ويهمش كيانها المعرفي تحت ذرائع العقل والمنطق والحضارة ، فتحولت الذات الغربية من ذات محكومة إلى ذات حاكمة ، ومن أداة معرفية إلى أداة للقهر والسلب والإقصاء ، ومن ذات تدعو إلى التحرر والانعتاق إلى ذات تمارس الاستبعاد والبطش والهيمنة وسلب حقوق

الآخرين ، وعاشت هذه الازدواجية الفكرية داخل حدود الذات الغربية ، مما جعلها ذاتا متناقضة في طروحاتها ، لأنها تنتج نظاما معرفيا معينا وتمارس سلوكيات تتناقض مع ذلك النظام تناقضا تاما ، فأحدث ذلك شرخا كبيرا لم تسطع كل المحاولات على ردمه .

إن التمركز حول العقل الذي أنتجه الخطاب الفلسفي الغربي كان عاملا حيويا من عوامل نهضته الفكرية ، لأنه فتح فضاء إبداعيا واسعا تخطى الزمان والمكان آفاق جغرافية واسعة ، ولكنه في الوقت ذاته كان سببا من أسباب تدهوره وانحلاله ،لأنه اعتقد أن هذا التمركز هو نهاية الفكر الإنساني ، ونقطة اكتماله -كما يرى هيجل- لذا فانه سجن نفسه داخل منظومة المفاهيم التي أنتجها وأصبح أسيرا لتصوراتها وأطرها الخانقة التي لا يقوى على مغادرتها أو الانفلات منها ، حتى وقع في قمقم ذاته وأعماقه المجهولة .

لقد مرّ التمركز الغربي بأدوار تاريخية شائكة ومعقدة ، انتقل فيها من البنى النظرية الكامنة في التمركز حول الذات وأبنيتها الفكرية ، إلى المرحلة البرغماتية الجديدة ، فتحول ذلك التمركز من الفكر المجرد إلى الواقع ، ومن النظرية إلى السلوك الواقعي الذي يحول الأفكار والطروحات إلى ممارسات تسعى إلى صياغة الواقع تبعا لتصوراتها المركزية مع الإقصاء والتهميش والإلغاء لكل الطروحات التي لا تتطابق مع تمركزها ، ولعل من ابرز مراحل التمركز التاريخية هي :

1- التمركز الذاتي :

وهي المرحلة البدائية أو الأساسية بدأ فيها العقل الغربي بتأسيس مرحلة التمركز حول الذات ، أو حول الفكر الذي أنتجته هذه الذات ، وقد ظهرت أول ملامح هذا التمركز في منجز الفلسفة اليونانية .

2- التمركز الاجتماعي :

ثم انتقل التمركز من المرحلة الذاتية إلى المرحلة الاجتماعية ، إي من مرحلة تأسيس الذات إلى مرحلة تأسيس الجماعية ، فانتقلت الذات إلى المجتمع ، وحاولت أن تؤسس كيان المجتمع الغربي القائم على أساس العقل والمنطق والتحرر وبناء المجتمع المدني من جهة ، وترفض وجود المجتمعات المغايرة من جهة أخرى، ونجد ذلك واضحا في الثورة الفرنسية الكبرى .

3- التمركز السياسي :

وانتقل التمركز الغربي من التمركز الاجتماعي إلى التمركز السياسي، حين تحول التمركز الاجتماعي إلى خطاب سلطوي – قمعي يمارس سطوته إلى المجتمعات الأخرى وإفراغها من مضمونها السياسي ، حيث ادعى أن هذه المجتمعات غير قادرة على إدارة نظمها السياسية أو

غير مؤهلة لذلك ، لذا يجب أن تكون هذه المجتمعات تحت وصاية الأنظمة السياسية الغربية بشقيها (الرأسمالي – الاشتراكي)فنتج عن هذه المرحلة الاستعمار الغربي والمرحلة الكولونيالية .

الهوامـــــش -

1. ينظر د. عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد الى الفلسفة ، وكالة المطبوعات – الكويت ، الطبعة الثانية ، 1978 ، ص 137 .
2. ينظر بيير . ف. زيما ، التفكيكية ، ترجمة : أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية – بيروت ، الطبعة الأولى ، 1996 ، ص 31 .
3. ينظر ثيودور اويزرمان ، تطور الفكر الفلسفي ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة – بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1982 ، ص 82 .
4. ينظر زيما ، التفكيكية ، ص 31 ، 32 .
5. ينظر د. عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد الى الفلسفة ، ص 137 .
6. ينظر امبرتو ايكو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ترجمة : سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 2000 ، ص 26 .
7. ينظر فنسنت . ب. ليتش ، النقد الأدبي الامريكي ، ترجمة : محمد يحيى ، المشروع القومي للترجمة (181) ، المجلس الأعلى للثقافة ، 200 ، ص 288 .
8. ينظر مارتن هايدجر ، مبدأ العلة ، ترجمة : نظير جاهل ، المؤسسة الجامعية – بيروت ، 1991 ، ص 27 وما بعدها .
9. ينظر مارتن هايدجر ، التقنية – الحقيقة – الوجود ، ترجمة : محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، بيروت ، 1995 ، ص 89 وما بعدها .
10. ينظر ليتش ، النقد الادبي الامريكي ، ص 291 .
11. ينظر د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي ، الحداثة وما بعد الحداثة ، دار الفكر – دمشق ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 2003 ، ص 30 .
12. ينظر ليتش ، النقد الادبي الامريكي ، ص 282 ، 283 .
13. ينظر د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي ، الحداثة وما بعد الحداثة ، ص 26 .
14. ينظر زيما ، التفكيكية ، ص 57 ، 58 .
15. ينظر المصدر نفسه ، ص 58 ، 59 .

16. ينظر ج. هيو سلفرمان ، نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية ، ترجمة : حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 2002 ، ص 106 .
17. ينظر د. عبد الله ابراهيم ، المركزية الغربية ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 1997 ، ص 322 .
18. ينظر المصدر نفسه ، ص 322 ، 323 .
19. ينظر م. روزنتال ، ب. يودين ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة – بيروت ، الطبعة الخامسة ، 1985 ، ص 40 ، 41 .
20. ينظر جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، ترجمة : كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر – الدار البيضاء ، الطبعة الاولى ، 1988 ، ص 110 ، 111 .
21. ينظر كريستوفر نورس ، التفكيكية بين النظرية والتطبيق ، ترجمة : رعد عبد الجليل جواد ، دار الحوار للنشر – اللاذقية ، الطبعة الثانية ، 1996 ، ص 40 ، 49 .
22. ينظر جان جاك روسو ، محاولة في أصل اللغات ، ترجمة : محمد محجوب ، دار الشؤون الثقافية – بغداد ، 1986 ، ص 44 .
23. ينظر جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، ص 26 .
24. ينظر نورس ، التفكيكية بين النظرية والتطبيق ، ص 40 .
25. ينظر جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، ص 26 .
26. ينظر جان جاك روسو ، محاولة في أصل اللغات ، ص 33 .
27. المصدر نفسه ، ص 35 .
28. ينظر بول دي مان ، العمى والبصيرة ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المشروع القومي للترجمة (189) ، المجلس الاعلى للثقافة ، 2000 ، ص 147 ، 148 .
29. ينظر ليتش ، النقد الادبي الامريكي ، ص 293 .
30. ينظر د. عبد العزيز حموده ، المرايا المقعرة ، سلسلة عالم المعرفة – الكويت ، 2001 ، ص 130 – 132 .
31. ينظر زيما ، التفكيكية ، ص 64 .
32. ينظر جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، ص 129 .
33. ينظر زيما ، التفكيكية ، ص 65 .
34. ينظر جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، ص 127 .

35. ينظر ليتش ، النقد الادبي الامريكي ، ص 168 .
36. ينظر زيما ، التفكيكية ، ص 60 ، 61 .
37. ينظر ليتش ، النقد الادبي الامريكي ، ص 288 .
38. ينظر نورس ، التفكيكية بين النظرية والتطبيق ، ص 49 ، 50 .
39. ينظر ليتش ، النقد الادبي الامريكي ، ص 289 .
40. ينظر جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، ص 26 ، 27 .
41. ينظر د. عبد الله ابراهيم ، المركزية الغربية ، ص 10 .
42. ينظر م. روزنتال ، ب. يودين ، الموسوعة الفلسفية ، ص 81 .
43. المصدر نفسه ، ص 210 .
44. ينظر فرانسيس فوكو ياما ، نهاية التاريخ والانسان الأخير ، ترجمة : د. فؤاد شاهين ود. جميل قاسم ورضا الشيبي ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1993 ، الاشارة الى مجمل الكتاب .

المصادر :

1- التأويل بين السينمائيات والتفكيكيه، امبرتوايكو، ترجمه:سعيد بنكراد،المركزالثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، الطبعه الاولى،2000 .
2- تطور الفكر الفلسفي، ثيودور،اويزرمان، ترجمة : سميركرم ، دار الطليعه، بيروت، الطبعه الثالثه ، 1982.
3- التفكيكيه، دراسه نقديه، بييرف . زيما ، ترجمة: اسامه الحاج ، المؤسسه الجامعيه،بيروت، الطبعه الاولى، 1996 .
4- التفكيكيه بين النظريه والتطبيق،كريستوفر نورس ، ترجمة : رعد عبد الجليل جواد، دارالحوار للنشر، اللاذقيه، الطبعه الثانيه ، 1996 .
5- التقنيه-الحقيقه – الوجود، مارتن هايدجر، ترجمة : محمد سبيلا وعبدالهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء- بيروت ، 1995 .
6- الحداثه ومابعد الحداثه ، حوارات لقرن جديد ، د. عبد الوهاب المسيري، د. فتحي التريكي ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دارالفكر ، دمشق ، الطبعه الاولى ،2003
7- العمى والبصيره ، بول د يمان ، ترجمة: سعيد الغانمي ، المشروع القومي للترجمه، (189) ، المجلس الاعلى للثقافه ، القاهره ، 2000 .

8- الكتابه والاختلاف ، جاك دريدا ، ترجمة : كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء ، الطبعه الاولى ، 1988 .
9- مبدأ العله، مارتن هايدجر ، ترجمة : نظير جاهل ، المؤسسه الجامعيه ،بيروت ، 1991 .
10- محاوله في اصل اللغات ، جان جاك روسو، ترجمة : محمد محجوب ، دار الشؤون الثقافيه العامه ، بغداد ، 1986 .
11- مدخل جديد الى الفلسفه ، د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعه الثانيه، 1978 .
12- المرايا المقعره ، د. عبد العزيز حموده ، سلسلة عالم المعرفه (272) ، الكويت، 2001 .
13- المركزيه الغربيه ، د. عبد الله ابراهيم ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء- بيروت ، الطبعه الاولى ، 1997 .
14- الموسوعه الفلسفيه ، م. روزنتال ، ب. يودين ، ترجمة : سميركرم ، دار الطليعه ، بيروت ، الطبعه الخامسه ، 1985 .
15- نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكيه , ج. هيو. سلفرمان ، ترجمة : حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء –بيروت ، الطبعه الاولى،2002 .
16- النقد الادبي الامريكي من الثلاثينات الى الثمانينات ، فنسنت ، ب. ليتش ، ترجمة : محمد يحي ، المشروع القومي للترجمه (181) ، المجلس الاعلى للثقافه، القاهره 2000 .
17- نهاية التاريخ والانسان الاخير ، فرنسيس فوكو ياما ، ترجمه ، د . فؤاد شاهين ، ود. جميل قاسم و رضا الشبيبي ، مركز الانماء القومي ، بيروت 1993 .